

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Guilherme Rivero Vella

“Pela ruptura, a ordem”

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**SÃO PAULO
2010**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Guilherme Rivero Vella

“Pela ruptura, a ordem”

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências Sociais, sob orientação da Professora Maria Helena Vilas Boas Concone.

SÃO PAULO

2010

Banca Examinadora

RESUMO

O presente trabalho descreve o procedimento, observado nos respectivos contextos dos rituais umbandistas e dos rituais daimistas realizados pela segmentação do CEFLURIS, de emprego da alteração de consciência auto-induzida, esta apreendida enquanto um sintoma de uma tendência humana para a desordem, como um recurso no qual se fundamenta a vivência contínua de um ordenamento da experiência do real proporcionada pela religião. Esse procedimento é caracterizado como uma iniciativa de utilização e aproveitamento de um fator de desordem, para a experiência da ordem. Iniciativa essa que, por sua vez, é caracterizada como sendo própria da experiência humana. Para tanto, foram feitas observações em rituais realizados por três terreiros de Umbanda e por duas igrejas daimistas pertencentes à segmentação mencionada. Em um destes terreiros e em uma destas igrejas, também foram feitas entrevistas com frequentadores e com a pessoa responsável pelo seu funcionamento.

Palavras-chaves: ordem, desordem, religião, estados alterados

ABSTRACT

This work describes the procedures of the utilization of self-induced conscience alteration, through the observation of the contexts, respectively, of umbanda rituals as well as daime rituals consummated by the segmentation of CEFLURIS, this kind of alteration being perceived as a symptom of the human trend towards disorder, as a resource upon which the continuous experimentation of an ordainment of the real experience as offered by religion. This procedure is characterized as an initiative of use and employment of a disorderly factor, as a means to experience order. This initiative, on the other hand, is characterized as being peculiar to the human experience. In order to achieve this, observations have been made at three Umbanda sites and at two Daime Churches, pertaining to the segmentation mentioned earlier. At one of these sites and in one of the churches, interviews were also performed amongst visitors as well as with the person responsible for their operation.

Key-words: order, disorder, religione, altered states

Dedicatória

Para Laudo *in memoriam* e Vilma, meus pais.

Homenagem

Homenageio os membros da igreja: **Céu de Maria** e seu saudoso comandante G., que fez a passagem de forma violenta e inesperada. Que apesar desse golpe brutal essa igreja siga suas atividades em sua prática da doutrina da Virgem.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha mãe pelo apoio e incentivo na realização desse trabalho.

Agradeço a minha orientadora pela oportunidade oferecida para a realização desse trabalho.

Agradeço aos meus entrevistados pela contribuição inestimável para a realização desse trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: A ORDEM E O ÊXTASE: PROPOSIÇÃO DE UMA RELAÇÃO	19
1.1 - Ideologia, ordem e desordem	19
1.2 - Religião, ordem e desordem	30
1.3 - A ordem pela desordem	55
1.4. A função ritual da alteração de consciência auto-induzida, para a vivência de um ordenamento da experiência do real proporcionada pela religião, oferecida nos contextos religiosos da Umbanda e do Santo Daime (segmento do CEFLURIS): considerações preliminares	64
CAPÍTULO II: A ORDEM ATRAVÉS DA <i>HIBRIS</i> PELO ÊXTASE NA UMBANDA	67
2.1 - Breve histórico sobre a religião enfocada	67
2.2 - Considerações sobre a ideologia e os rituais próprios da religião enfocada	70
2.3 - Descrição das observações de campo	87
2.3.1 - Tenda Espiritualista de Confraternização de Umbanda São Benedito	87
2.3.2 - Templo Guaracy do Brasil	97
2.3.3 - Templo Estrela de Oxalá	104
2.4 - Considerações sobre o material exposto, relacionado ao suporte teórico e ao conteúdo das entrevistas feitas.....	120
2.5 - Conclusões	132
CAPÍTULO III: A ORDEM ATRAVÉS DA <i>HIBRIS</i> PELO ÊXTASE NO SANTO DAIME	135
3.1- Breve histórico sobre a religião enfocada	135
3.2 - Considerações sobre a ideologia e os rituais próprios da religião enfocada.....	165
3.3 - Descrição das observações de campo	169
3.3.1 – Igreja Céu de Maria	169

3.3.2 – Igreja Reino do Sol	171
3.4 - Considerações sobre o material exposto, relacionado ao suporte teórico e ao conteúdo das entrevistas feitas	173
3.5 – Conclusões	183
CONSIDERAÇÕES FINAIS	187
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	195

INTRODUÇÃO

Objetivos e Contextualização

O objetivo da presente dissertação consiste na efetuação de um recorte descritivo a respeito das possibilidades do campo religioso brasileiro de produzir formas de expressão religiosa - estas entendidas como algo que abrange uma crença específica, seus respectivos rituais e a experiência pessoal daqueles que os vivenciam - fundamentadas no recurso da alteração de consciência auto-induzida. Para tanto, foi tomado como objeto de pesquisa os contextos religiosos da Umbanda e do Santo Daime (segmento do CEFLURIS¹).

Nestes contextos, guardando as peculiaridades e a idiosincrasia que lhes são próprias, ocorridos na ocasião do ritual, quando então são induzidos e conduzidos por operações próprias deste, determinados estados alterados de consciência convertem-se no principal fator de mediação entre o elemento humano e o elemento sagrado concebido e cultuado pelo primeiro, criando as condições fundamentais para uma devida interação com o mesmo. Interação esta que constitui um fim buscado coletivamente nas práticas rituais, a partir do qual a experiência religiosa individual pode assim fluir para cada um dos envolvidos na sua repetição no tempo.

Destes estados, pode-se considerar que os mesmos se definem por certas soluções de continuidade de determinada duração no fluxo da vivência subjetiva (em estado de vigília) dos seus sujeitos, estas normalmente acompanhadas de um rico conteúdo afetivo, as quais podem se dar sobre a percepção, o ato voluntário, o pensamento e a individualidade, caracterizando, assim, uma forma de ruptura temporária com um padrão ordinário de fluência de tal vivência em seu conjunto. Já de um ponto de vista interno aos seus respectivos contextos de ocorrência, depreende-se o seu papel de elo de comunicação entre o elemento humano e o elemento sagrado concebido e cultuado pelo primeiro, através do qual este pode

¹ A manifestação do Santo Daime enquanto uma forma de expressão religiosa se configura através de duas segmentações: o Alto Santo e o CEFLURIS. O surgimento dessas segmentações e as características que as distinguem serão abordados no capítulo dedicado a essa forma de expressão religiosa.

servir-lhe de receptáculo e mensageiro ou percebê-lo subjetivamente em uma manifestação particularizada. E, ao fazê-lo, corrobora fundamentalmente a sua própria experiência de se reconhecer como parte de um cosmo ordenado.

A crença e a prática religiosa são aqui apreendidas em sua função ordenadora da experiência do real. Ao partilhar uma ideologia que, por meio de um aparato simbólico próprio, articula todo um sistema de significações e concepções de maneira a dispor, de uma forma bem particular, uma determinada noção do sagrado em seu caráter transcendente, absoluto e de algo valorizado enquanto expressão maior da realidade, bem como em sua morfologia e em suas relações com os homens, um grupo social se permite vivenciar uma determinada ordem universal, assim pensada coletivamente pelos seus integrantes.

Ordem essa na qual, entendidas como algo decorrente de e diretamente relacionado a uma iniciativa oriunda do domínio do sagrado, a gênese, a natureza e a razão de ser do homem e do mundo podem ser devidamente explicadas, integrando uma compreensão de conjunto da experiência da natureza acima referida. Ao induzir a uma apreensão do real como possuindo uma dimensão transcendente, expressa e descrita pelo discurso do mito e para a qual então converge a própria noção de *realidade*, tal ordenamento também possibilita explicar, particularmente em seus aspectos mais ásperos, o atual estado de coisas em que se encontra a humanidade, bem como assegurar à mesma uma forma de imortalidade, então expressa nas diversas crenças referentes à continuidade da vida após a morte. Finalmente, se fornece as coordenadas para uma determinada concepção da realidade, também o faz relativamente a uma devida atuação nessa realidade. Isso implica na formulação de diretrizes comportamentais para as relações humanas, para as relações com o meio e para as relações com o elemento sagrado concebido e cultuado. Este último aspecto então diz respeito às práticas rituais, cuja finalidade explícita de efetuar um processo de interação com o elemento sagrado cultuado, visando algum tipo de benefício para o agente humano que as realiza, assim configurado como o produto de uma troca operacionalizada nesse tipo de prática, entre homens e deuses e/ou espíritos, pode ser observada em rituais próprios de toda forma de expressão religiosa.

Tal natureza de interação, por sua vez, faz-se imprescindível a uma perspectiva religiosa devido à estreita relação, nesta presente, entre o sagrado

enquanto algo concebido e as noções de realidade e eficácia. Por um lado, as realidades, tanto do mundo, quanto do homem, que vive nele, só podem ser devidamente compreendidas e assimiladas a partir da compreensão e assimilação do elemento sagrado assim entendido, e, por outro, e em decorrência mesmo disso, o singular poder de realização então atribuído a este último define o seu potencial único de atuação sobre os primeiros. Conseqüentemente, ao produzirem a situação na qual se opera essa interação, os rituais religiosos exprimem a iniciativa humana de afirmação e inserção em uma dada ordem cósmica concebida, bem como de resposta a toda manifestação e ameaça de desordem assim sentida seja em uma perspectiva individual, social, natural ou cósmica.

Desse modo, na medida em que permitem dispor, nos rituais próprios dos contextos religiosos pesquisados, as condições ideais a partir das quais essa interação pode ser operacionalizada, os referidos estados alterados de consciência, ao mesmo tempo em que são apreendidos enquanto um sintoma de uma tendência humana para a desordem, então são enfocados nesses rituais como pedra de toque para a vivência de um ordenamento da experiência do real proporcionada pela religião, assim oferecida em tais contextos.

Justificativa

A proposta deste trabalho origina-se de uma inquietação pessoal referente a dois traços humanos: o apelo, sempre apresentado pelo homem, a um recurso para a obtenção de inteligibilidade e ordenamento para a sua existência, então proporcionado pela religião, apelo este que, embora não possua nas sociedades ocidentais modernas a mesma força e penetração manifestas em contextos sócio-culturais anteriores e exteriores a essas sociedades, ainda persiste; e uma relação indissociável entre a ordem e a desordem no âmbito dessa mesma existência. Assim, desde os seus primórdios, o ser humano, por um lado, como aponta Mircea Eliade (1992), apresenta uma inclinação, esta enraizada no seu inconsciente, para buscar uma compreensão de si e do universo no qual está inserido, bem como do sentido da própria vida, através da concepção e crença no sagrado. E, por outro lado, como apontam autores como Edgar Morin (1975) e Georges Balandier (1997), se encontra fadado a lidar com a desordem no seu próprio interior e nas relações

com os seus pares. Precisa acomodá-la, necessita interagir e negociar com ela no sentido de criar possibilidades de ordem.

Pois bem, nas sociedades aonde se pratica o xamanismo, a religião se pôde valer de certa tendência geradora de desordem presente e atuante nos indivíduos, responsável pela erupção nos mesmos da sua *hibris* afetiva pelo êxtase, para lhes oferecer a possibilidade de vivência de um ordenamento da sua experiência do real. Ao fazê-lo, proporcionou a essa tendência um espaço reservado para a sua manifestação e expressão, valorizando-a culturalmente. A aptidão humana para buscar estados de embriaguez e êxtase, característica essa pertinente de atenção na abordagem proposta por Edgar Morin (1975) referente à natureza humana, pôde ser incentivada e devidamente aproveitada em tais contextos sócio-culturais e religiosos, em função de tal natureza de vivência; não apenas para os sujeitos desses estados, mas para todos os envolvidos no contexto dos rituais onde eles ocorrem.

Nessas situações, a alteração de consciência auto-induzida é empregada como instrumento para se estabelecer uma forma de comunicação com o elemento sagrado cultuado. Verificando-se a partir de uma interpretação social e culturalmente aceita para a experiência em questão assim vivenciada por determinados indivíduos, essa comunicação, por intermédio dos últimos, pode, então, traduzir-se de dois modos: pelo que se entende aqui como sendo uma irrupção ou intrusão desse elemento sagrado no âmbito da sociedade humana; ou pelo que se entende como sendo uma forma de aproximação desta última na direção daquele.

O primeiro caso acontece quando tal experiência é interpretada como uma situação de possessão do seu sujeito por um espírito. Servindo de canal de expressão para entidades dessa natureza, as quais são então entendidas como responsáveis pelo bem-estar do seu grupo social e pela observação deste de uma moral estabelecida, o sujeito da possessão, ao proporcionar uma manifestação do sagrado na forma de um espírito determinado, no plano habitado pelos homens, permite confrontá-lo com os problemas enfrentados pelo grupo. Assim, por meio do discurso e *modus operandi* do indivíduo possuído, o que então se traduz pelo discurso e *modus operandi* da entidade possuidora, as adversidades podem ser devidamente explicadas, as doenças diagnosticadas e curadas e os conflitos solucionados (Lewis, 1977). Vê-se, aqui, como ao mesmo tempo em que exprime

uma presença do sagrado em seu modo próprio de manifestação, essa ocorrência vai ao encontro de todo foco de desordem individual ou socialmente constatado.

Quanto ao segundo caso, este se dá quando a experiência de alteração de consciência auto-induzida é interpretada como uma situação de transposição, efetuada pelo seu sujeito, entre o plano habitado pelos homens e os planos habitados pelos espíritos e pelos deuses. Transposição essa que se verifica em função das finalidades, seja de cura ou de súplica às divindades cultuadas. Assim, por meio de tal transposição, o sujeito da referida experiência pode se aventurar através de uma dimensão sobrenatural, com o intuito de resgatar a alma de um doente, então entendida como tendo sido extraviada ou capturada, o que caracteriza a causa da doença. Também pode penetrar na morada das divindades cultuadas e lhes apresentar os problemas e as adversidades enfrentadas pelo seu grupo, servindo como intercessor. Com a sua volta, através do seu discurso, o grupo tem acesso a explicações e a perspectivas de solução obtidas no outro plano (Eliade, 1960). Tal como no caso anterior, ao mesmo tempo em que dispõe as condições para um contato e interação com o elemento sagrado cultuado – permitindo, dessa forma, afirmá-lo em sua plena realidade, o que então permite afirmar uma ordem de caráter religioso assim concebida, a alteração de consciência auto-induzida também se destina aqui a dar conta da desordem.

Percebe-se, pois, como em ambos os casos, a afirmação da ordem (do ponto de vista religioso) e a reação à desordem (individual ou social) processam-se justamente mediante a exortação e ressignificação de uma tendência humana que, em sua origem, pode ser considerada como um fator de desordem.

No que diz respeito ao campo religioso brasileiro, pode-se observar algumas possibilidades de re-atualização de tal procedimento ideológico-religioso-ordenador. Esse é o caso das práticas umbandistas e daimistas. Submetida, no contexto dessas práticas, às estruturas interpretativas acima colocadas - porém de maneira a refletir as idiosincrasias próprias dos respectivos universos religiosos aos quais correspondem tais práticas - a alteração de consciência auto-induzida se faz igualmente imprescindível para se estabelecer uma comunicação com o sagrado e assim afirmá-lo enquanto tal, proporcionando as condições de afirmação de uma ordem cósmica concebida, bem como de resposta à desordem manifesta. A inclinação humana para a embriaguez e o êxtase é, da mesma forma, convidada a

manifestar-se a fim de se explorar as suas potencialidades para a vivência ordenadora oferecida por uma ideologia religiosa.

Pode-se, então, propor, a pertinência de um estudo que se detenha sobre esse modo particular de se vivenciar um ordenamento da experiência do real proporcionado pela religião, assim configurado no campo religioso brasileiro.

Trajetória e Metodologia de Pesquisa

A pesquisa empreendida para a finalidade da presente dissertação se deu através de duas fases dedicadas, respectivamente, a cada um dos contextos religiosos estudados. Dessa forma, em uma primeira fase, foram efetuadas observações em rituais de Umbanda abertos ao público, então realizados pelos seguintes centros localizados na capital paulista: **Tenda Espiritualista de Confraternização de Umbanda São Benedito; Templo Guaracy do Brasil; e Templo de Umbanda Estrela de Oxalá**. Esse procedimento objetivou investigar o transe de possessão em sua ocorrência nos rituais próprios deste contexto religioso, tendo-se em vista extrair o seu papel e a sua significação para a vivência religiosa ordenadora experimentada tanto pelos seus sujeitos quanto pelos interlocutores destes, e assim situar devidamente essa ocorrência no âmbito da ideologia umbandista. Como complemento para essa investigação, foram feitas entrevistas com o babalorixá responsável pelo comando do centro: Templo de Umbanda Estrela de Oxalá, e também com médiuns e clientes deste centro. Também foram feitas entrevistas com médiuns e clientes do centro: Tenda Espiritualista de Confraternização de Umbanda São Benedito.

Na entrevista feita com o babalorixá, considerando-se o grau de capital simbólico acumulado por um indivíduo no exercício de tal papel, o que confere sustentabilidade à sua função de liderança em uma atividade religiosa de grupo, procurou-se obter, junto a ele, uma apreensão de conjunto referente à ideologia umbandista enquanto tal. Para tanto, foi-lhe indagado a respeito das formas as quais assume e pelas quais se distribui o elemento sagrado cultuado na Umbanda, e das relações entre elas. Por outro lado, para se obter um conhecimento mais aprofundado do centro comandado pelo entrevistado, foi pedido ao mesmo que falasse sobre sua origem e trajetória.

Nas entrevistas feitas com os médiuns, foi-lhes perguntado a respeito do entendimento por eles atribuído ao papel que exercem no contexto dos rituais, bem como lhes foi pedido que descrevessem o processo através do qual puderam exercer esse papel. Também lhes foi inquirido sobre o conhecimento que detêm sobre os espíritos aos quais servem, por meio dos seus transe, de veículo de manifestação, bem como sobre as relações que mantêm com essas entidades. A título de se apreender a sua experiência do transe de possessão enquanto tal, foi-lhes pedido que descrevessem suas vivências subjetivas quando nessa situação.

Quanto às entrevistas feitas com os clientes, foi-lhes indagado a respeito das razões que os levaram a procurar o auxílio dos espíritos; da forma pela qual se deu esse auxílio; e dos desdobramentos decorrentes de tal natureza de auxílio nas suas vidas e no seu modo de pensar.

Finalmente, quanto aos espaços escolhidos para a efetuação das observações, os mesmos foram selecionados considerando-se, por um lado, a sua base ritual e ideológica comum, e, por outro, as suas peculiaridades próprias. Tal escolha se deu em função de uma preocupação em se apreender de uma forma ampla, tanto quanto possível, o modo como a Umbanda pode ser praticada e vivenciada na cidade de São Paulo.

Já em uma segunda fase dessa pesquisa, então dedicada ao universo do Santo Daime (segmento do CEFLURIS), foram efetuadas observações em rituais abertos ao público realizados pela igreja denominada: **Céu de Maria** (SP, capital), com a finalidade de se investigar o papel e a significação da experiência de alteração de consciência auto-induzida ocorrida nesses rituais, para a vivência religiosa ordenadora dos participantes envolvidos, e assim situar tal ocorrência no âmbito da ideologia envolvida.

Paralelamente, também foi possível observar neste mesmo universo uma iniciativa, gerada por uma necessidade comum vivenciada por alguns dos seus integrantes, de acoplamento do transe de possessão, tal como ele se verifica na Umbanda, no âmbito das práticas rituais concernentes ao segmento daimista do CEFLURIS. Iniciativa essa que, embora não tendo sido a primeira do gênero nesse segmento daimista, resultou no nascimento de uma nova igreja, o **Reino do Sol**, instalada em um pequeno sítio localizado no município de Parelheiros. Foi, então, acompanhado, o seu processo de estruturação, tendo sido feitas, com a mesma

finalidade colocada acima, observações de caráter participante nos seus rituais – dentre os quais se destaca uma proposta de reconstituição de um ritual umbandista no contexto de um ritual daimista, caracterizando o que normalmente se designa nesse universo pelo termo *Umbandaime*. Nesta igreja, também foram feitas entrevistas com o comandante responsável pelo seu funcionamento e com alguns dos seus membros, como complemento para a investigação efetuada.

Na entrevista feita com esse comandante, o qual, por sua vez, é egresso da primeira igreja mencionada, considerando-o da mesma forma que o babalorixá entrevistado, então no que diz respeito à sua posse de capital simbólico como fator de sustentabilidade da sua função de liderança religiosa, procurou-se obter uma apreensão da ideologia daimista em seu conjunto. Foi-lhe, assim, inquirido, a respeito do processo de interação com o elemento sagrado cultuado no contexto religioso daimista, então operado mediante o recurso da alteração de consciência auto-induzida e da morfologia pela qual se configura este elemento sagrado. Também foi pedido ao entrevistado que discorresse sobre a origem da igreja pesquisada.

Quanto aos outros entrevistados, estes já se faziam possuidores, em maior ou menor grau, de algum *background* na religião enfocada, em sua manifestação através de sua segmentação então pesquisada, uma vez que haviam integrado outras igrejas já estabelecidas pertencentes ao CEFLURIS, antes de integrarem a igreja investigada, aspecto esse que, aliás, caracteriza a grande maioria dos membros, salvo poucas exceções. Cabe aqui considerar, que alguns desses entrevistados também são egressos da primeira igreja mencionada.

Foi, então, indagado a esses entrevistados, a respeito da sua vivência pessoal da experiência de alteração de consciência auto-induzida própria dos rituais daimistas, bem como a respeito das seguintes experiências buscadas nesses rituais: o recebimento de ensinamentos e instruções e o recebimento de curas de natureza espiritual e/ou física.

Por outro lado, também se inquiriu desses entrevistados a respeito da sua experiência do transe de possessão, o qual ocorre em determinados tipos de rituais, prestando-se a finalidades distintas: o auxílio da parte da entidade espiritual manifestada no transe para com o sujeito do mesmo; o desenvolvimento da mediunidade desse sujeito; e o exercício de uma mediunidade já desenvolvida,

então aplicado na prática de atendimento. Assim como foi feito com os médiuns da Umbanda, indagou-se a esses entrevistados sobre a sua vivência pessoal da experiência do transe; sobre o seu conhecimento próprio referente às entidades espirituais manifestadas através dessa experiência; e sobre as suas relações com elas. Aos entrevistados atuantes como médiuns atendentes, também foi perguntado a respeito do seu entendimento sobre o exercício desse papel e do processo que os permitiu exercê-lo.

Estrutura do Trabalho

No primeiro capítulo, é feita uma exposição referente à dimensão teórica do objeto a ser dissertado, recorrendo-se às referências teóricas que permitiram delinear esse objeto. Através dessas referências, discorre-se sobre o papel exercido pela crença e pela prática religiosa, estas então orientadas por uma ideologia, no sentido de ordenar a experiência do real concernente aos indivíduos que as professam e praticam, bem como sobre a participação da desordem na estruturação e vivência da ordem, no âmbito da experiência humana. Em seguida, são feitas considerações preliminares sobre o objeto em questão, em sua dimensão empírico-fenomenológica, assim configurada nos rituais próprios dos segmentos religiosos pesquisados. No segundo capítulo, é feita uma exposição referente à manifestação desse objeto no contexto religioso da Umbanda, discorrendo-se sobre o histórico e a ideologia concernentes a esse contexto, bem como sobre as observações de campo realizadas nesse contexto, e sobre o conteúdo das entrevistas então relacionado ao suporte teórico utilizado. Em seguida, são feitas algumas conclusões. No terceiro capítulo, é feita uma exposição referente à manifestação do objeto em questão no contexto religioso do Santo Daime (segmento do CEFLURIS), discorrendo-se sobre o histórico e a ideologia concernentes a esse contexto, bem como sobre as observações de campo realizadas neste contexto, e sobre o conteúdo das entrevistas relacionado ao suporte teórico utilizado. Em seguida, são feitas algumas conclusões. Ao término desse trabalho, são feitas considerações finais relacionando-se o conteúdo exposto à teoria utilizada.

CAPÍTULO I: A ORDEM E O ÊXTASE: PROPOSIÇÃO DE UMA RELAÇÃO

1.1 - Ideologia, Ordem e Desordem

Toda ideologia, seja ela de caráter religioso ou não, reveste-se de uma função ordenadora. E a ordem que formula, ao se propor a abranger e a dar conta, sempre de uma forma acabada, seja da existência humana como um todo, como ocorre no primeiro caso, ou então, de determinados aspectos desta considerados relevantes, os quais podem dizer respeito à vida social e política dos homens, como na segunda opção, assim o faz, para todo um grupo social que então partilha tal ideologia, mediante a utilização, pelos integrantes desse grupo, de um mesmo sistema de símbolos interagentes os quais, expressando determinadas significações articuladas, permitem comunicá-la entre esses integrantes, o que então lhes assegura inteligibilidade e sentido a suas experiência psicológica individual e social.

Tal afirmativa fundamenta-se nas considerações feitas por Geertz (1989) a propósito da necessidade de se definir e estabelecer um entendimento apropriado para o conceito de ideologia, tendo em vista uma aplicação satisfatória do mesmo na interpretação de sistemas culturais. Para o autor, o processo acima referido só pode ser devidamente apreendido na medida em que se tome a atividade do pensamento humano como possuindo uma dimensão pública. Segundo formula, as conexões estabelecidas entre determinados símbolos cujas significações, uma vez reunidas e articuladas, constituem um corpo de concepções inter-relacionadas que compõe uma dada ideologia, ou uma dada imagem ideológica, assim como as conexões estabelecidas entre esses símbolos e uma dada realidade psicológica ou social à qual eles conferem inteligibilidade, não se dão de maneira isolada e independente na subjetividade de cada indivíduo que vivencia essa ideologia, mas naquilo que pode ser entendido como sendo o espaço próprio da intercomunicação social entre os homens. Nesse sentido, tais conexões podem ser tidas como fato social.

O autor busca uma orientação em uma teoria conhecida como sendo: uma teoria extrínseca do pensamento humano, tal como assim o definiram Galanter e Gerstenhaber (apud GEERTZ, 1989). Conforme se reporta a esses autores (apud

GEERTZ, 1989), a atividade pensante consiste na elaboração e utilização de sistemas simbólicos, os quais são então empregados como modelos para a compreensão de outros sistemas - físico, orgânico, social, psicológico etc., tornando-os, assim, inteligíveis e, na melhor das hipóteses, manipuláveis. Desse modo, o ato de pensar, conceituar, formular ou entender, menos do que um evento ocorrendo isoladamente em cada mente individual, deve ser tomado como a atividade de combinação entre estados e processos de modelos simbólicos e estados e processos do mundo mais amplo.

No entendimento do autor, esse tipo de perspectiva não pretende negar o que se entende por consciência individual e sim defini-la. Tal como se reporta à argumentação proposta por Percy (apud GEERTZ, 1989) a esse respeito, a ocorrência de uma percepção consciente nada mais é do que um ato de reconhecimento através do qual um determinado objeto - da mesma forma que um acontecimento, uma ação, uma emoção ou um sentimento - é devidamente identificado mediante a sua colocação contra o pano de fundo de um símbolo adequado. De acordo com Percy (apud GEERTZ, 1989), não basta apenas considerar que alguém tenha consciência de alguma coisa; há que se levar em conta o fato de que para esse alguém, essa “coisa” é alguma coisa e, portanto, não pode ser outra coisa. Por outro lado, uma vez deparando-se com algo desconhecido, a percepção necessita de um modelo simbólico apropriado para tornar esse “algo” compreensível e familiar, integrando-o, assim, na consciência e no pensamento.

Com base em tais referências, Geertz pode, então, definir os sistemas de símbolos, sejam eles cognitivos ou expressivos, como sendo “... fontes extrínsecas de informação em termos das quais a vida humana pode ser padronizada – mecanismos extra-pessoais para a percepção, compreensão, julgamento e manipulação do mundo” (1989: 188). Como salienta o autor, constituído por esses sistemas, todo padrão cultural, seja ele de caráter religioso, filosófico, estético, científico ou ideológico, atua como um “programa” (aspas do autor). Ou seja, fornece uma espécie de gabarito informativo que induz à inteligibilidade e à organização de processos sociais e psicológicos.

Conforme observa, esses gabaritos mostram-se absolutamente imprescindíveis para a viabilidade da existência humana, devido ao caráter extremamente plástico do comportamento humano, então expresso nas múltiplas

possibilidades de disseminação e desdobramento desse comportamento. Sendo regulado de maneira consideravelmente restrita, limitada a funções vitais básicas, por programas genéticos, estes enquanto fontes intrínsecas de informação, tal comportamento requer, em uma extensão bastante ampla, fontes extrínsecas de informação para efetuar-se na direção de algum resultado. A extrema variabilidade apresentada pela capacidade inata de resposta do homem ao seu meio circundante testemunha como o seu comportamento é predominantemente dirigido por fontes de informação de natureza cultural, cabendo àquelas de natureza genética apenas dispor as condições psicofísicas gerais dentro das quais o grosso da atividade humana, movida pelas primeiras fontes mencionadas, pode ter o seu curso. Assim, o autor propõe um entendimento do homem segundo o qual este pode ser tido como “um animal incompleto - ou mais corretamente, um animal que se completa. Agente de sua própria realização, ele cria a capacidade específica que o define a partir da sua capacidade geral para a construção de modelos simbólicos”. (*Ibid.*: 189).

Esse traço humano é interpretado por Morin (1975) como um dos atributos fundamentais que permitem efetivamente qualificar o *homo* como *sapiens*. Este autor aborda a natureza constitutiva do caráter sapiental humano de maneira a propor novos critérios para o seu reconhecimento. Critérios estes que, de acordo com o seu enfoque, anunciado pelos mais antigos vestígios conhecidos de práticas gráficas representativas e de sepultamentos, os quais remontam igualmente ao homem de neanderthal, permitem caracterizar um padrão de consciência mais elaborado então adquirido pelo homínido, em relação aos seus antecessores.

Conforme estabelece, tendo esse padrão de consciência aflorado pela primeira vez, de uma forma já bem estruturada e acabada, no homem de neanderthal, o homínida já havia se iniciado, anteriormente, na vida em sociedade, em habilidades manufatureiras e em formas rudimentares de pensamento lógico e linguagem verbal; já era *sócios*, *faber* e *loquens*, portanto. Nesse sentido, um diferencial posterior e mais apropriado para qualificá-lo como *sapiens* verifica-se a partir daquilo que anunciam os adventos do grafismo e da sepultura. Assim, enquanto a iniciação do homínida em práticas gráficas representativas, tal como é indicado pelo primeiro advento mencionado, revela a emergência da sua capacidade de simbolizar, a iniciação em práticas funerárias, então indicadas pelo segundo,

assinala um considerável enriquecimento da sua consciência, tanto no que diz respeito à sua objetividade, quanto à sua subjetividade.

Detendo-se, aqui, sobre as significações atribuídas pelo autor ao advento do grafismo², essa prática, segundo aponta, tendo sido inaugurada pelo homem de neanderthal³ e aprimorada pelos seus sucessores do magdaleano⁴ na aventura sapiencial, então marca a introdução do homínida em novas formas de perceber e de se relacionar com o seu meio circundante. Se o amplo legado gráfico então deixado pela pré-história deu margem para que se constatasse o aparecimento tanto da arte quanto da magia no âmbito das atividades humanas, Morin, por seu turno, tomando tais constatações como pistas iniciais ao invés de conclusões finais, detém-se sobre esse legado de modo a buscar uma compreensão do próprio fenômeno gráfico em si, o que o leva a constatar, para mais além de tal fenômeno, o aparecimento do *homo sapiens*.

Como atenta, no vasto e variado campo gráfico pré-histórico, pode-se observar o sinal convencional, o símbolo mais ou menos analógico, a figuração de formas vivas e a representação de seres quiméricos ou irrealis. Isso então o leva a inferir, primeiramente, que a exibição gráfica pré-histórica corresponde a um novo modo de expressão e comunicação então desenvolvido pelo homínida, a qual seria uma primeira forma de escrita. Não ainda uma linguagem escrita propriamente, mas já uma linguagem do escrito, isto é, uma linguagem através de símbolos e sinais ideográficos escritos ou desenhados. Por outro lado, como ressalta, o fenômeno gráfico pré-histórico marca a iniciação da espécie em um novo tipo de habilidade prática, ou seja, aquela que se ocupa de um campo de produções próprias do espírito, tais como imagens, símbolos e idéias. Se esse último aspecto então permitiu a formulação e a oposição das duas possibilidades de apreciação acima mencionadas, referentes ao fenômeno em questão, o autor as integra em um mesmo e mais aprofundado entendimento.

² As significações então atribuídas por este autor ao advento da sepultura serão abordadas no próximo subitem.

³ Uma vez que este pintasse sinais com ocre em despojos mortais, o autor supõe que também o fizesse em outros objetos, bem como utilizasse o mesmo material para efetuar pinturas no próprio corpo.

⁴ Como aponta o autor, neste período da pré-história, a gravura no osso e na rocha, assim como a pintura parietal a ocre e manganês, figuram como atividades já bem desenvolvidas, e o recurso dos sinais e símbolos gráficos é largamente utilizado.

Cabe aqui se deter sobre as suas considerações alusivas à emergência da magia. Assim, como observa, tal natureza de atividade constituir-se-ia, basicamente, na evocação, à maneira de um ritual, seja de um sinal ideográfico ou de uma forma representada. Pelo raciocínio que a teria concebido, aqueles trariam em si o duplo de um ser então representado, permitindo agir sobre este último por meio desse recurso. Essa seria, efetivamente, a ação mágica. Tal como comenta a esse respeito, se pôde ser verificado no reino animal certos comportamentos então expressos de uma forma ritualizada, visando desencadear uma resposta específica da parte de um receptor exterior, é próprio do *homo sapiens* fazê-lo, dirigindo-se às imagens e aos símbolos nos quais crê localizar-se o duplo do receptor do qual se espera uma resposta.

Isso pôde ser apreendido pelo autor como consequência do fato de a linguagem ter possibilitado a aquele conferir a todo e qualquer objeto uma dupla existência. Através da palavra, do sinal, da inscrição e do desenho, o objeto assim designado adquire uma existência mental, independentemente de sua presença empírica. Se as coisas, a partir de então, remeteriam automaticamente às respectivas palavras que as designassem, estas, por sua vez, produziriam automaticamente a sua imagem mental, conferindo-lhes presença mesmo na sua ausência. Dessa forma, o mundo exterior, todos os elementos que compõem o seu meio ambiente, puderam ter para o *sapiens* uma segunda existência; a sua existência no espaço interno ou subjetivo do indivíduo. E, se todo significativo traria potencialmente em si a presença daquilo que designasse, uma vez que permitisse evocar a sua imagem mental, coube ao mito do duplo, quando na prática da magia, operar a racionalização que permitisse explicar tanto a presença quanto a ausência de um determinado ser ao qual uma ação mágica fosse direcionada, por meio da evocação ritual do seu significativo, e do qual se esperasse uma resposta.

Portanto, aquilo que o fenômeno gráfico pré-histórico revela, trata-se do que o autor define como sendo uma ligação imaginária com o mundo. Por um lado, valendo-se de significantes (a palavra, o símbolo, a figuração), o *sapiens* fez com que os seres e as coisas do mundo exterior figurassem no campo da sua consciência, na sua própria ausência, e, por outro, de posse de suas imagens mentais, tendeu a projetá-las de volta para esse mundo exterior, justapondo-as à sua percepção empírica. E, para então lidar com esse fluxo de imagens que se teria

tornado a sua percepção do real, recorreu ao mito e a magia como uma forma de organização ideológica e prática da sua ligação imaginária com o mundo. Tal como coloca, a relação entre imagem, mito, rito e magia, diz respeito ao aparecimento do homem imaginário.

Por outro lado, através desse mesmo enfoque, Morin (1975) estabelece uma relação indissociável entre a constituição do caráter sapiencial humano e a introdução da incerteza, da dúvida e do erro no seio da experiência do homínida. Introdução essa que decorre da regressão de programas genéticos, na determinação dos comportamentos deste, e da progressão, na determinação desses comportamentos, de competências estratégica/heurísticas/inventivas.

Como argumenta, ao longo de todo o processo de hominização, fez-se cada vez mais necessário ao homínida interpretar as mensagens ambíguas que lhe chegavam incessantemente ao cérebro e assim reduzir a incerteza por meio de operações empírico-lógicas. Este se encontraria cada vez mais diante da opção entre diferentes comportamentos visando o mesmo objetivo, bem como diante de diferentes soluções para o mesmo problema. Rumo à sua sapiência, haveria, cada vez mais, que optar, escolher, decidir, submetendo-se progressivamente ao método “de tentativas e erros” (aspas do autor). Conseqüentemente, algo que se fez cada vez mais decisivo e fundamental na sua vida, vindo a consolidar-se, efetivamente, quando o mesmo se torna *sapiens*, trata-se do que o autor define como sendo uma zona de incerteza e ambigüidade que então se forma na sua relação experimentada entre o seu cérebro e o meio circundante.

Para lidar com essa nova condição, na qual está implicado um aumento da desordem na sua relação com o seu meio circundante, o homínida pôde, então, valer-se dos símbolos como uma criação sua que, colocando-se entre o indivíduo e o seu meio, participaria tanto num quanto noutro, permitindo, desse modo, preencher devidamente a referida zona, ao permitir a construção de discursos e perspectivas ideológico-mítico-mágicas, bem como de discursos e perspectivas técnicas, científicas e filosóficas. Ao fazê-lo, fez-se *sapiens*. Nas palavras do autor, os símbolos “... constituem uma esfera noológica específica que, tal como uma névoa, passaria a envolver o progresso da humanidade” (MORIN, 1975: 108).

Há que se deter aqui sobre a abordagem feita por Morin (1998) a respeito da noosfera e do ponto de vista que a apreende e a examina. O autor desenvolve

tal conceito - o qual foi criado na década de vinte por Teilhard de Chardin (apud Morin, 1998) para objetivar o além espiritual do homem - movido pela necessidade de conferir um devido estatuto às idéias, uma vez que, como indica, estas tendem a oscilar entre o absoluto e o epifenômeno, de modo que o mundo por elas constituído pode ser tido, seja como uma super-realidade, ou como uma sub-realidade. Tal como considera, as idéias, as concepções, as crenças e os mitos, isto é, as coisas do espírito, originam-se nos próprios espíritos e em condições sócio-culturais específicas que então determinam suas características e formas. São produtos desses espíritos em constante interação, os quais lhes servem de instrumento de conhecimento. Entretanto, conforme observa, as perspectivas filosóficas chamadas idealistas, como a de Platão, que se deteve sobre a Idéia; a de Pitágoras, que se deteve sobre os números; ou a de Hegel, que considerou a Idéia como o sujeito que se autodetermina e se auto-realiza na história, reconheceram na Idéia uma realidade autônoma, bem como a chave mestra das coisas desse mundo. E, como atenta, na história do pensamento humano renasce constantemente a noção de um mundo super-real da Idéia ou do Número, que assim guia a nossa realidade. Por outro lado, como aponta, detendo-se sobre a realidade do sujeito pensante ou sobre a realidade sociológica e cultural, perspectivas materialistas rebaixaram as idéias a uma sub-realidade servil, de maneira que o mundo das coisas do espírito só pôde figurar dispondo de uma realidade inferior ou derivada.

Conforme assinala o autor a respeito dessas duas vias para a apreensão do mundo das idéias, se o primeiro erro consiste em se atribuir realidade física aos sonhos, deuses, mitos e idéias, o segundo se verifica ao se lhes negar realidade e existência objetiva. Morin (1998) busca uma orientação nas considerações feitas por Popper a respeito dos três mundos que compõe o universo humano. De acordo com a abordagem deste autor (apud MORIN, 1998), esses mundos se tratam, respectivamente, do mundo das coisas materiais exteriores; do mundo das experiências vividas; e do mundo constituído pelas coisas do espírito, tais como produtos culturais, linguagens, noções, teorias e conhecimentos objetivos em geral. E este terceiro mundo, embora se mostre como produto do espírito humano, também possui uma existência própria, que então lhe confere uma forma de autonomia. Como indica Morin (1998), por meio

dessa abordagem, Popper chega à idéia importante que permite fundar a realidade própria da noosfera. Idéia essa segundo a qual as coisas do espírito, embora sejam produzidas e dependentes, possuem uma realidade e uma autonomia objetiva.

O autor também busca uma orientação na via bio-físico-química por meio da qual Pierre Auger e Jaques Monod chegaram à noosfera. Tal como se reporta a esses autores, Auger (apud MORIN, 1998) chegou à idéia não tanto de um “terceiro mundo”, no sentido proposto por Popper (apud MORIN, 1998), mas de um terceiro reino, no sentido biológico do termo. De acordo com este autor (apud MORIN, 1998), esse novo reino concebido é constituído pelas idéias, então entendidas como sendo organismos bem definidos que assim se reproduzem por multiplicação idêntica nos meios constituídos pelos cérebros humanos, graças às reservas de ordem, então disponíveis nos mesmos. Isso significa que as idéias podem ser consideradas como possuidoras de uma vida própria, uma vez que, como o vírus, dispõem da capacidade de autonutrição e autorreprodução em um meio favorável. Dessa forma, segundo Auger (apud MORIN, 1998), os cérebros humanos formam o ecossistema do mundo das idéias. Esse autor então constata (apud MORIN, 1998) que não somente as idéias, mas também os mitos e os deuses vivem uma vida própria no terceiro reino.

Monod (apud MORIN, 1998), por sua vez, inspirando-se em Auger, reconhece a realidade e a autonomia da noosfera, bem como complementa a idéia de simbiose entre esta última e o homem com as idéias de parasitismo e exploração mútua. De acordo com este autor (apud MORIN, 1998) uma idéia transmissível torna-se um ser autônomo, dotado por si próprio de emergência e teleonomia e da capacidade de conservar-se, crescer e tornar-se mais complexo. Assim, Monod (apud MORIN, 1998) atenta para a necessidade de se considerar o universo das idéias, das ideologias, dos mitos e dos deuses, então oriundos dos cérebros humanos, como um universo composto por seres objetivos, que possuem um poder próprio de auto-organização e auto-reprodução, cujos princípios são desconhecidos, e que vivem relações de simbiose, de parasitismo mútuo e de mútua exploração com os homens.

Estimulado a explorar a relação complexa entre os homens e os seres de espírito, bem como a autonomia relativa desses últimos em relação aos primeiros,

Morin (1998) encontra nas abordagens desses dois autores uma base sólida, não apenas para a apreensão de uma noosfera povoada de entidades “vivas” (aspas do autor), mas também, para a elaboração de uma ciência das idéias que se mostraria como uma ciência da vida dos seres de espírito, isto é, uma noologia. Como propõe, a noologia parte de um ponto de vista científico elementar que objetiva o seu objeto de conhecimento. Conforme observa, a linguagem para o lingüista, a lógica para o lógico, o mito para o mitólogo, enquanto objetos são dotados de realidade objetiva. Entretanto, essa realidade objetiva se mostra muito pobre e não dispõe nem de autonomia e nem de poder. Conseqüentemente, faz-se necessário um ponto de vista estrutural para dotar a linguagem ou o mito de uma virtude auto-estruturante, bem como é preciso um ponto de vista sistêmico para dar a esses objetos a organização complexa do sistema. Tal como considera, tudo o que é organizado ganha essência, realidade e autonomia. Sendo assim, ser é ser organizado e organizador. Isso significa que tudo aquilo que se organiza no campo das coisas do espírito ganha essência, realidade e autonomia.

O autor então chama atenção para a necessidade de se reconhecer, igualmente, a soberania e a dependência das idéias, o seu poder e a sua debilidade. Como salienta, há que se reconhecer o seu reino no sentido que o termo tomou no mundo vivo, e então considerar a vida das idéias não mais em um sentido metafórico, mas enraizando esse sentido na teoria da auto-eco-organização do vivo, sem que isso implique em se reduzir a idéia ao vírus ou a vida do espírito à vida núcleo-protéica.

Detendo-se sobre a noosfera, Morin (1998) aponta como o ser humano vive em um universo de signos, símbolos, mensagens, figurações, imagens, idéias, que então designam coisas, situações, fenômenos, problemas, e que, por isso mesmo, se fazem mediadores necessários nas relações dos homens entre si, com a sociedade e com o mundo. Nesse sentido, o autor pode afirmar que a noosfera está presente em toda visão, concepção e transação entre cada sujeito humano com o mundo exterior, com os outros sujeitos humanos e consigo próprio. Tal como ressalta, a noosfera tem uma entrada subjetiva, uma função intersubjetiva, uma missão trans-subjetiva, mas se verifica como um elemento objetivo da realidade humana. A esse respeito, o autor comenta como a noosfera

se caracteriza como um meio, no sentido mediador do termo, interpondo-se entre os homens e o mundo exterior de modo a criar as condições para que os primeiros possam se comunicar com este último. E ao exercer essa função, essa esfera se verifica como o meio condutor do conhecimento humano.

Como considera o autor, a noosfera é povoada por seres materialmente enraizados, mas de natureza espiritual. Assim, da mesma forma que a informação, embora permanecendo imaterial, tem um suporte físico/energético, o mito, o deus e a idéia têm um suporte físico/energético nos cérebros humanos e se concretizam a partir da materialidade das trocas químico-elétricas do cérebro, do som das palavras e das inscrições. Estes seres de espírito dispõem de um suporte biológico fornecido por esses cérebros, o qual então lhes permite viver uma vida própria.

O autor observa que, assim como a biosfera comporta uma extraordinária proliferação de seres diversos, a noosfera comporta uma extraordinária diversidade de espécies, dos fantasmas aos símbolos, dos mitos às idéias, das figurações estéticas aos seres matemáticos, das associações poéticas aos encadeamentos lógicos. A título de tipificar esses seres, Morin inspira-se na distinção física entre estados gasosos, entregues à agitação termodinâmica, e estados sólidos, nos quais os componentes atômicos ou moleculares estão ligados entre si de maneira estável. Dessa forma, como coloca:

(...) quanto aos estados gasosos, os fantasmas e sonhos, que parecem jorrar de uma fonte fervilhante, onde representações, memórias e imaginações combinam-se aparentemente ao acaso, proliferam em desordem, dispersam-se e dissipam-se rapidamente; quanto aos estados quase "sólidos" (organizados de maneira estabilizada), os mitos, as doutrinas, as idéias são, com freqüência, entidades com organização forte e duradoura, cuja vida pode ser milenar como a das grandes sequóias. (MORIN, 1998: 142-143)

O autor então distingue as entidades do segundo tipo mencionado distribuindo-as em duas categorias bem definidas. Assim, segundo a sua distinção proposta, existem as entidades *cosmo-bio-antropomorfas*, que são seres de aparência humana ou animal, tais como deuses, espíritos e gênios, os quais, enquanto tal, integram os mitos e as religiões; e as entidades *logomorfas*, que são as doutrinas, as teorias e as filosofias, enquanto sistemas de idéias. Conforme observa, os seres de espírito bioantropomorfos originam-se no pensamento simbólico-mitológico, enquanto que os seres logomorfos originam-se no pensamento empírico-racional.

De acordo com a abordagem do autor, a noosfera deve ser articulada no mundo antropossocial conforme um complexo trinitário: *psicosfera*, *sociosfera*, *noosfera*. Como indica, a psicosfera é a esfera dos espíritos/cérebros individuais. Enquanto tal, é a fonte das representações, do imaginário, do sonho e do pensamento. Dessa forma, como assinala, os espíritos/cérebros dão consistência e realidade às suas representações, mitos e crenças. Elaboram a substância espiritual que constitui os seres de espírito. Contudo, como atenta, a concretização dos mitos, dos deuses, das idéias, das doutrinas, só se faz possível, efetivamente, na e através da sociosfera. Produzida pelas interações entre espíritos/cérebros, a cultura abriga a linguagem, o saber e as regras lógicas e paradigmáticas que possibilitam aos mitos, deuses, idéias e doutrinas, atingirem realmente o ser. Estes, por sua vez, tendo sido formados, então sugam substância, organização e vida na psicosfera e na sociosfera. O autor comenta que os seres de espírito regeneram-se constantemente nas fontes que os geraram, porém, eles próprios são necessários à regeneração da psicosfera e da sociosfera. Assim, tal como propõe, as três instâncias do complexo trinitário mencionado devem ser apreendidas à maneira de um anel rotativo que se recria constantemente, de modo que cada uma das suas instâncias é necessária à geração/regeneração das outras, e de modo que cada uma é, ao mesmo tempo, produto e produtor. A esse respeito, o autor afirma: “Uma sociedade sem mitos de fraternidade não poderia realizar-se. Um espírito sem idéias não poderia realizar-se” (*Ibid.*: 150).

Assim, para o propósito aqui presente, o conceito de ideologia é empregado enquanto algo que designa um complexo de símbolos interatuantes os quais,

podendo ser manipulados por um grupo de indivíduos, de maneira a veicular entre os mesmos uma série de significações articuladas, induzindo-lhes, dessa forma, ao compartilhamento de um conjunto de concepções relacionadas, proporcionam a esses indivíduos, mediante o discurso que exprimem, uma apreensão inteligível, ordenada e acabada, seja de situações, estados e processos da vida social e política dos homens, ou então, como é o caso das ideologias religiosas, da existência humana como um todo, e também, do universo no qual se desenrola essa existência. Apreensão essa que, sendo vivenciada em conjunto por tais indivíduos, lhes fornece as coordenadas para a orientação e significação das suas ações, bem como para a indução e modelagem dos seus sentimentos então experimentados frente a essas ações. Por meio da prática simbolizadora, cuja possibilidade de realização se dá pela articulação do complexo trinitário: psicofera, sociosfera e noosfera, e gozando de relativa autonomia em sua existência noológica, toda ideologia, seja qual for o seu caráter, propõe duas formulações básicas e fundamentais: como são as coisas; e o que deve ser feito em função disso.

1.2 - Religião, Ordem e Desordem

A religião não é o único meio pelo qual o homem busca respostas às questões mais profundas e decisivas referentes ao seu próprio ser e às condições de sua existência. Questões estas que, ao indagarem a respeito de quem somos – ou talvez, antes, do que somos – de onde viemos e para onde vamos, do porquê de estarmos aqui, e ainda, do que é esse “aqui”, bem como da razão de as coisas serem como são, conduzem, em última instância, a uma interrogação sobre o próprio sentido da vida. No entanto, pode ser considerada como o recurso mais empregado ao longo de sua trajetória para a solução de tais questões.

Assim, a vivência religiosa pode ser entendida como sendo uma vivência específica que guarda um caráter básico de uma vivência cognitiva, porém na qual se encontram indissociáveis elementos de caráter afetivo, aonde as respostas a estes questionamentos são obtidas mediante a aceitação de uma proposta geral de ordenamento da experiência do real, então totalmente fundamentada na noção do transcendente, através da qual esse real é devidamente conduzido do caos para a ordem. Proposta esta que então é vivenciada, pensada, comunicada e partilhada,

por todo um grupo social, através da utilização, por parte daqueles que o compõem, de um mesmo sistema de símbolos interligados.

Podemos situar esse papel ordenador da experiência do real, presente em toda expressão cultural de caráter religioso, primeiramente, a partir das considerações feitas por Mircea Eliade (1992) a propósito da religiosidade humana. De acordo com esse autor, em níveis arcaicos de cultura, ao colocar em questão a existência do mundo, bem como a sua própria existência, vivenciando, assim, o que seria uma crise existencial primordial, o homem pôde encontrar na religião uma solução exemplar para esses problemas. Solução essa que, sendo considerada de origem transcendental e, portanto, valorizada enquanto uma revelação recebida de um outro *mundo* (grifo do autor), permitiu fundar o mundo percebido, conferindo-lhe um estatuto ontológico, de modo que o ser pôde se confundir com o sagrado. Dessa forma, conforme propõe, toda religião, mesmo a mais elementar, é antes de tudo uma ontologia.

Assim, seja qual for o contexto histórico em que se encontre, Eliade define o homem religioso, em seu modo específico de ser e de se perceber no mundo, como um ser que:

... acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, mas que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. (ELIADE, 1992: 163)

E, segundo o autor, enquanto descendente direto do *homo religious*, o homem a-religioso das sociedades modernas traz em si, recalcada no seu inconsciente, a possibilidade da religiosidade. Como argumenta, uma vez constituindo-se de determinados conteúdos e estruturas que resultam de situações existenciais imemoriais, muitas destas de caráter crísico, o inconsciente humano comporta em si mesmo a experiência e a solução da referida crise. Nesse sentido, a religiosidade existe, ao menos potencialmente, no âmbito da psique humana, necessitando apenas dos devidos símbolos que lhe são próprios para expressar-se e assim conduzir o indivíduo pelo universo da espiritualidade.

Tal função ordenadora da experiência do real, então desempenhada pela religião, também pode ser apreendida à luz das considerações feitas por Geertz (1989), referentemente à recusa básica do ser humano a se confrontar com o caos, ou acreditar-se irremediavelmente inserido no mesmo. Como propõe o autor, a noção do caos ameaça o homem em três frentes específicas: na sua capacidade de interpretar, de suportar e no limite da sua introspecção moral.

Conforme observa, fez-se sempre necessário, como um imperativo da própria natureza humana, encontrar explicações para o não explicado, justificar a razão de ser dos fenômenos constatados, realizando-se, assim, um mapeamento do mundo empírico, tarefa essa que se impõe ao sistema cognitivo e ao aparato explicativo de todo complexo ou formação cultural. E isto, não apenas no que diz respeito à constatação, pelo homem, de acontecimentos incomuns, os quais podem, então, induzi-lo a uma inquietação quanto à eficácia do seu próprio sistema cognitivo.

O que ocorre mais comumente é a dificuldade persistente, constante, reexperimentada, de apreender certos aspectos da natureza, de si mesmo e da sociedade, de trazer certos fenômenos esquivos para a esfera dos fatos culturalmente formuláveis, que tornam o homem cronicamente inquieto, dirigindo para eles um fluxo mais uniforme de símbolos de diagnóstico. O que existe além da fronteira relativamente demarcada do conhecimento acreditado e que se avulta como pano de fundo na rotina cotidiana da vida prática é justamente o que coloca a experiência humana ordinária num contexto permanente de preocupação metafísica e levanta a suspeita difusa, oculta, de que se pode estar perdido num mundo absurdo. (GEERTZ, 1989: 117)

Por outro lado, Geertz atenta para o fato de que esse ordenamento do real deve ser igualmente capaz de abarcar uma explicação para a inevitável constatação da presença da dor, no seio desse real. Deve, assim, saber justificá-la, tornando-a inteligível, na medida exata em que a mesma não puder ser evitada. Ou seja:

Como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável – sofrível, se assim podemos dizer. (*Ibid.*: 119)

Assim, o autor indica como, aos símbolos religiosos, impõe-se a tarefa de proporcionar, para aqueles que os adotam, não apenas uma possibilidade de

compreender o mundo, mas também, de ao fazê-lo, então definir e precisar os seus sentimentos em face do sofrimento. Cabe a esses símbolos lhes assegurar, portanto “uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente” (*Ibid.*: 120).

O problema do sofrimento, por sua vez, conduz a uma problemática referente à concepção do mal, o que então fornece as bases para a formulação de juízos de valor, os quais são culturalmente aceitos enquanto tal, tanto de um ponto de vista introspectivo individual, quanto nas relações sociais de caráter objetivo, configurando, desse modo, o campo no qual se edifica a moral de uma sociedade ou grupo social. Moral essa que encontra na religião uma possibilidade segura para a sua legitimação. Entretanto, como destaca Geertz (1989), essa mesma moral conduz a um paradoxo que se configura no limite entre o que é e o que deveria ser, ou seja, entre o real empírico e o então esperado. Coube, assim, à religião, por excelência, solucionar esse paradoxo, mostrando-se sempre capaz de, no interior de uma determinada configuração sócio-cultural, explicar a razão última de as coisas serem como são, conferindo-lhes sentido e atendendo, dessa forma, a necessidade fundamental do ser humano de acreditar que, efetivamente, faz parte de uma dada ordem cósmica.

Como comenta o autor, ameaçado pelo caos nas três frentes mencionadas, o homem então é rondado e assediado pela suspeita de que nem o mundo do qual faz parte e nem a sua própria existência possam ter alguma ordem genuína. Estariam, desse modo, desprovidos de qualquer regularidade empírica, inteligibilidade emocional e coerência moral. Quanto a isso, como afirma:

A resposta religiosa a essa suspeita é sempre a mesma: a formulação, por meio de símbolos, de uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará conta e até celebrará as ambigüidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana. O esforço não é para negar o inegável – que existem acontecimentos inexplicados, que a vida machuca ou que a chuva cai sobre o justo – mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem. (*Ibid.*: 125)

Assim, através da capacidade humana de simbolizar, significar e ressignificar, a religião articula procedimentos de natureza cognitiva a emoções e sentimentos específicos, em torno de uma função ordenadora e geradora de sentido. O faz ao

mesmo tempo em que expressa toda uma idiossincrasia então vivenciada em um dado contexto sócio-cultural. Idiossincrasia que, como salienta Geertz (1989), reflete, por um lado, um quadro definido de preferências morais, e, por outro, uma determinada noção do sagrado, revestido da devida autoridade que lhe cabe como tal, a partir da qual se configura uma dada visão de mundo.

Finalmente, há que se caracterizar o papel ordenador da experiência do real, então atribuído à religião, por meio do entendimento então disponibilizado por Morin (1975), referentemente ao caráter sapiencial humano. Assim, conforme observa o autor a propósito da sepultura neanderthalense⁵, então entendida como sendo um dos indícios que anunciam a nascença do *homo sapiens*, as ossadas de mortos verificadas em tal descoberta encontram-se dispostas em uma posição fetal, sugerindo, assim, uma crença na sua renascença, e, nos casos mais recentes, aqueles estão acompanhados de armas e alimentos, o que sugere uma crença na sua sobrevivência sob a forma de espectro corporal (o duplo), cujas necessidades assemelhar-se-iam às de quando estavam vivos⁶. Por vezes, os despojos também estão pincelados com ocre, ou deitados sobre uma cama de flores, conforme revelam vestígios de pólen encontrados em algumas sepulturas descobertas na região do Iraque, aspectos que sugerem a ocorrência de ritos funerários⁷.

Pelo que então pôde deduzir a partir desses dados, em primeiro lugar, a morte, para o homem de neanderthal, não era apenas reconhecida como fato, ou sentida como perda, o que é largamente observável entre os animais, mas também pensada enquanto algo que implica, igualmente, nas noções, de uma transformação ou metamorfose de um estado a outro, e de uma forma de sujeição que pesa sobre todos os vivos. E, se como idéia, a morte pôde figurar na consciência daquele fora do seu acontecimento imediato, isso revela que seu pensamento já não se detinha exclusivamente sobre a vivência do presente, o que demonstra uma apreensão do tempo. Conseqüentemente, a manifestação até então inédita de noções abstratas tais como transformação, sujeição e tempo, atesta no *sapiens* um grau mais

⁵ Trata-se de uma série de achados arqueológicos de cerca de 40 mil anos, efetuados em determinados pontos da Europa e do Oriente Médio, então creditado ao extinto tronco homínideo em questão.

⁶ Tais deduções decorrem do fato de que o conteúdo das mesmas sempre constituiu, para o homem, as duas matrizes, por excelência, no que se refere à crença em um destino *pos-mortem*, configurando um denominador comum para perspectivas míticas diversas do passado e do presente.

⁷ Tal como é depreendido pelo autor, poderia tratar-se tanto de um funeral após um consumo canibalesco, quanto de um segundo funeral após a decomposição do cadáver.

complexo de conhecimento objetivo, caracterizando uma nova qualidade de consciência.

Em segundo lugar, se o entendimento da morte como uma passagem inevitável a uma outra condição, levou-o à crença de que esta última então corresponde a uma outra vida na qual, seja pela renascença em um outro mundo, ou sobrevivência como espectro ou duplo, a identidade do seu sujeito se conserva. Isso indica que o imaginário se introduziu na sua percepção do real e o mito passou a compor a sua visão de mundo. Enquanto a sepultura dá a conhecer a realidade do mito, os indícios de ritos funerários apontam determinados comportamentos prescritos pelo mesmo no sentido de uma relação conveniente com a morte, tanto do ponto de vista de sua manifestação concreta, quanto de suas significações mítico-mágico-religiosas – o que leva o autor a aventar a hipótese de já haver se esboçado, na mesma ocasião, alguma forma de luto e de culto aos mortos. Assim, é todo um aparato mitológico-mágico que emerge na consciência do *sapiens* para que este possa lidar com uma certeza que passa a incomodá-lo.

Morin então conclui que a apreensão feita por esse ser tornado *sapiens*, quanto à sua própria mortalidade, deu-se pela interação no mesmo entre uma apreensão objetiva que pôde pensá-la, e uma apreensão subjetiva que a rejeitou, ressignificando-a através do imaginário e do mito. Conseqüentemente, o autor percebe o quanto tal apreensão pôde ser traumática. Trauma este que se exprime em qualquer sociedade sapiental conhecida, juntamente com a sua solução possível, por meio de qualquer prática funerária. Em toda parte, uma mesma leitura pode ser feita: de um lado, uma angústia específica devido ao reconhecimento da inevitabilidade do aniquilamento; de outro, a sua superação pela crença básica de caráter mítico então expressa, que afirma uma extensão ou continuidade da vida após a morte. Compreendê-la, representou para o *sapiens* uma aquisição penosa. A partir de então, ele traria em si uma particular forma de ansiedade e mesmo de medo, às quais repercutiriam significativamente sobre a sua vida e a sua maneira de ser.

Como propõe, então, o autor, sem se anularem mutuamente e guardando particularidades individuais e culturais, essas apreensões de caráter objetivo e subjetivo da idéia da morte confluem entre si, configurando na consciência do *sapiens* uma brecha entre as mesmas, a qual então é preenchida pela perspectiva

dos mitos. Dessa forma, uma vez ciente do seu destino natural, o *homo sapiens* projetou-se por essa brecha para além desse destino, concebendo para si um destino mítico, não menos real do que o primeiro, e no qual a sua sobrevivência encontra-se assegurada, para além das leis naturais de desdobramento e metamorfose que regem a sua vida. Teria, assim, feito-se sujeito e objeto de conhecimento. Doravante, ao mesmo tempo em que traria na sua subjetividade uma forte presença afetiva do seu “eu” individual, também se esforçaria para apreender objetivamente o meio à sua volta, estando implicado em tal apreensão o seu próprio “eu” subjetivo, aspecto que resultou na formação de uma brecha de incerteza e ambigüidade entre o sujeito e o objeto.

De acordo com a avaliação do autor, tudo isso se deveu às interferências naquele entre um pensamento objetivo e um universo subjetivo, ambos mais incrementados, os quais então possibilitaram um progresso na sua noção de individualidade. Com o *sapiens*, ao mesmo tempo em que se vê confrontada com a fatalidade da morte, essa noção adquire um grau maior de elaboração e importância. Devido à percepção de tal fatalidade como consequência de uma nova objetividade que então o permitiu desenvolver uma consciência de si próprio no mundo, bem como ao expressivo recrudescimento de tal noção em sua significação, por conta de uma subjetividade igualmente nova e de relações interpessoais mais ricas afetivamente, aquele pôde, então, acessar a brecha mortal.

Tal enriquecimento da vida mental consciente do homínida é diretamente associado pelo autor ao último estágio de desenvolvimento do cérebro da espécie, o qual então se configura na constituição do homem atual, sendo já verificado no homem de neanderthal. Contudo, o mesmo admite que o conjunto das suas características não teria, efetivamente, surgido neste último de uma forma absolutamente súbita e simultânea. Algumas dessas características poderiam já ter começado a esboçar-se com os seus antecessores desde o *homo erectus*, provavelmente corroboradas pelos seguintes aspectos: a proliferação de significações afetivas referentes à prática de canibalismo entre os homínidos carnívoros (apropriação das virtudes do inimigo ou do ente querido morto); as concomitantes e contraditórias necessidades de, por um lado, se desvencilhar do cadáver de alguém estimado (o medo da decomposição), e por outro, conservá-lo próximo (conservação dos despojos); e o regresso dos mortos em sonhos.

Pela abordagem oferecida pelo autor, atinente à constituição do caráter sapiencial humano, há que se levar em conta uma estreita relação entre essa constituição e uma crescente introdução, na vida do homínida, do erro, da incerteza e da dúvida. Tal como foi colocado anteriormente, essa introdução decorre da progressão, na orientação dos comportamentos daquele, de competências estratégico/heurísticas/inventivas, e da regressão, na orientação desses comportamentos, de uma programação genética, o que então resultou, para este ser feito *sapiens*, na formação de uma zona de incerteza e ambigüidade assim percebida e vivenciada pelo mesmo, na sua relação experimentada entre o seu cérebro e o seu meio circundante. De acordo com essa abordagem, essa zona corresponde às zonas de incerteza e ambigüidade então vivenciadas, respectivamente, na sua relação experimentada entre a sua objetividade e a sua subjetividade, e entre a sua percepção do real e o seu imaginário, sendo, portanto, corroborada pela brecha decorrente da sua consciência da morte e pela arrebatamento do seu imaginário na sua vida diurna. É justamente nessa zona que se desenvolve o mito e a magia. Aonde através de conceitos, noções e idéias relacionados e veiculados por símbolos, as crenças se produzem e se reproduzem, permitindo aos espíritos e aos deuses apresentarem-se aos homens de uma forma inteligível, concebível, pensável, podendo, assim, interagir com estes últimos, quando na execução, pelos mesmos, do ritual. Por meio de uma racionalização de caráter mítico e mágico, o *homo sapiens* estabelece múltiplas relações entre o seu imaginário e a sua percepção do real, o que então o permitiu preencher devidamente essa tríplice zona de incerteza e ambigüidade e resgatar a si mesmo da morte; teria inventado a ilusão.

Há que se precisar, devidamente, a maneira como o autor emprega este termo. Ao referir-se ao mito e à magia, então expressos através de uma multiplicidade de crenças, juntamente com as suas respectivas práticas correspondentes, assim estruturadas e dispersas no espaço e no tempo, como ilusão sapiencial, o mesmo não pretende, absolutamente, reduzir o seu conteúdo à noção de erro. Tal como se pronuncia a esse respeito:

Não se trata, aqui, de nos colocarmos num ponto de vista voltairiano em que a incrível proliferação das crenças humanas no espaço e no tempo aparece como uma lamentável acumulação de erros. Não se trata de reduzir ao erro o

mito ou a religião cujas raízes se situam aquém e além do erro e da verdade. Recusamo-nos a considerar erro tudo aquilo que não dependa do approbatur do sábio racionalista empírico moderno. Procuraremos evitar ontologizar a noção de erro que só faz sentido em relações sistêmicas-informacionais dadas [...]. E nossa incapacidade de manter um ponto de vista ontológico e universal de verdade faz com que nós próprios não possamos escapar ao caráter incerto e errático da aventura sapiental. Mas pretendemos, por isso mesmo e, também, por nossa própria incerteza, revelar a realidade do errare humanum est. (MORIN, 1975: 113).

Pode-se considerar, nesse sentido, que, uma vez se tomando como pressuposto a presença indissociável do erro, da incerteza e da dúvida no âmbito da experiência sapiental; da mesma forma como é possível colocar em dúvida a convicção na trans-mortalidade humana e a certeza na existência de espíritos e de deuses, também é possível colocar em dúvida a certeza na negação de tal convicção e de tal certeza. Assim, liberta por este enfoque dos grilhões que lhe foram colocados pelo racionalismo iluminista ao pretender ontologizá-la enquanto “erro”, a crença religiosa, enquanto ilusão sapiental, pode ser aqui apreendida enquanto criação. Criação essa cujo conteúdo, de considerável relevância para o ser humano, embora não seja atestado por uma razão lógico-empírica, o é por uma razão mítico-mágica, esta, não menos eficaz, e não menos própria do *homo sapiens* do que a primeira.

A vivência religiosa pode, então, ser entendida, para a presente finalidade, como uma reação criadora do espírito humano a determinados traços que lhe são próprios, e que se lhe tornam fatores geradores de uma inquietação e de uma angustia específicas, as quais assumem a dimensão de uma crise. Crise essa que então se traduz por uma necessidade urgente de inteligibilidade e ordenamento, frente à percepção do caos e à consciência do aniquilamento, que então ameaçam tragar a existência. A esse propósito, como comenta o autor abordado: “A abertura, brecha aberta sobre o insondável e o vazio, ferida original do nosso espírito e da nossa vida, também é a boca sedenta e faminta pela qual nosso espírito e nossa vida desejam, respiram, bebem, comem, beijam” (*Ibid.*: 219). E na medida em que essa reação só pode se verificar, de uma forma efetiva, por meio da manipulação de sistemas de símbolos, a mesma se mostra, fundamentalmente, como uma experiência social.

Tais colocações permitem apreender o fenômeno religioso, em sua função ordenadora da experiência do real, do ponto de vista da crença. Antes de se deter sobre o que diz respeito à prática religiosa, então relacionada a essa mesma função, faz-se necessário definir o conteúdo central, específico e único da vivência religiosa assim entendida, o qual se situa no âmbito exclusivo da subjetividade dos indivíduos.

Pra tanto, recorre-se aqui à análise efetuada por Rudolf Otto (1992), referente à essência da experiência religiosa em si. Por essa análise, essa essência é dada pela percepção – bem como pelos sentimentos decorrentes desta, os quais remetem a um objeto específico localizado fora do eu e então revestido de características singulares. Esse objeto se apresenta ao sujeito de tal percepção e sentimentos como possuindo uma natureza ontológica completamente diferente daquela concernente a esse sujeito e ao seu ambiente natural, desconcertando-o. Trata-se daquilo que o autor designa como sendo: “o totalmente outro” (aspas do autor). Isto é, algo que difere de tudo o que possa ser concebido como existente, mostrando-se, assim, inefável.

De acordo com a sua apreciação, devido à particular natureza desse objeto, o mesmo não pode ser efetivamente precisado por meio de predicados empregados para designar categorias compreensíveis e familiares à razão humana. Pode apenas ser sugerido ou aproximado por tais predicados, os quais, de fato, não o abrangem totalmente. Conseqüentemente, a experiência de sua percepção configura-se como uma experiência de caráter irracional, cujo único modo de elucidá-la se faz pelo exame dos sentimentos então experimentados em função da mesma, os quais, por sua vez, só podem ser expressidos por analogias com sentimentos familiares à experiência humana.

Como propõe, esse objeto, assim identificado com o elemento sagrado – ou numinoso, conforme a sua definição, caracteriza-se, fundamentalmente, pelo elemento de mistério que então o envolve. Trata-se de algo, não apenas incompreensível e inexplicável, mas de algo que pertence a uma ordem de realidade outra e em oposição àquela própria de tudo o que é perceptível e concebível pelo homem, fazendo-se familiar. Sua inacessibilidade se dá, portanto, não em função de uma carência de conhecimento a seu respeito que pode vir a ser suprida, mas em função do seu próprio ser:

O objeto realmente misterioso não é inacessível e inconcebível apenas porque o meu conhecimento relativo a esse objeto tem limites determinados e inultrapassáveis, mas por que me debato com algo “totalmente outro”, com uma realidade que, por sua natureza e essência, é incomensurável e perante a qual recuo, tomado de estupefação. (OTTO, 1992: 40-41)

Segundo aponta, constituindo um princípio vivo em toda e qualquer religião, bem como o seu elemento primordial, sem o qual não poderiam assim ser consideradas, a percepção desse objeto, juntamente com os sentimentos que a acompanham, dispõem a base para a concepção e a crença em espíritos e deuses. O fazem na medida em que puderam desenvolver-se de maneira a opô-lo, não apenas à natureza, mostrando-o como algo de um domínio sobrenatural (característica própria dos espíritos), mas também, ao próprio mundo, mostrando-o como algo de um domínio transcendente (característica própria dos deuses). Entretanto, como adverte, embora permitindo objetivar essa percepção e sentimentos sob a forma de idéias ou noções, um discurso mítico não dá conta de explicá-los integralmente, permanecendo sempre um elemento fundamentalmente irracional em tal natureza de experiências. A esse respeito, o autor chama atenção para o conteúdo puramente negativo e excludente, seja da natureza ou do mundo, que então caracteriza os termos: “sobrenatural” e “transcendente”, enquanto designações para se referir ao objeto numinoso. Menos do que explicam a qualidade e a essência do objeto que designam, esses termos indicam o que o mesmo não é, podendo apenas oferecer uma idéia aproximada desse objeto. “(...) sem nos darmos conta, convertem-se para nós em designações de uma realidade e de uma qualidade particulares e “totalmente outras”, cuja natureza pressentimos sem a poder exprimir através de noções claras” (*Ibid.*: 42).

Quanto aos sentimentos experimentados por conta de tal percepção, como considera o autor, em sua forma primária, então correspondente às primeiras possibilidades de manifestação dessa percepção, trata-se de reações específicas de espanto e atração frente a um objeto de “inacessibilidade absoluta” (aspas do autor), caracterizando-se, assim, como sentimentos de algo de “sinistro” (aspas do autor). Isso se traduz, no seu entender, por um estado de alma específico, então definido pelo mesmo como sendo um estado de alma numinoso. Conforme avalia, tendo

esse estado se verificado pela primeira vez no âmbito da experiência humana, de modo a configurar na mesma uma nova e particular predisposição, o homem pôde, então, crer na existência de demônios e espíritos, os quais o inspirariam medo e fascinação.

Já em sua forma mais desenvolvida, então correspondente a um desenvolvimento de tal natureza de percepção, trata-se de algo semelhante ao terror, bem como de uma forma específica de arrebatamento, frente a um objeto que, além de possuir uma “inacessibilidade absoluta”, também se mostra com uma preponderância e um poder absolutos, caracterizando, assim, a possibilidade de evolução dos sentimentos do “sinistro” e, conseqüentemente, do estado de alma numinoso. A partir de tal evolução, o homem pôde, então, crer em deuses, os quais se lhe tornariam objeto de temor, veneração e fé. Como salienta o autor, é neste estágio do seu desenvolvimento que esses sentimentos e essa percepção puderam apresentar ao homem o objeto numinoso enquanto expressão maior da realidade. Através do contraste entre a percepção desse objeto, agora com essas novas características, e do seu próprio eu, o sujeito de tal percepção – e dos sentimentos que lhe são correspondentes, então tendeu a se reconhecer enquanto algo absolutamente insignificante, equivalente a nada, e a exaltar a realidade absoluta de tal objeto em seu caráter transcendente. Aqui se encontra a origem da humildade humana diante das divindades.

Disso se pode inferir que é justamente nesse estágio de desenvolvimento da percepção e dos sentimentos do numinoso que o mesmo pôde assumir uma função ordenadora. Mostrando-se, por conta de tal percepção e sentimentos, como expressão maior da realidade, uma vez objetivado por conceitos racionais veiculados por símbolos articulados – ainda que estes não esgotem o seu conteúdo irracional – o numinoso pôde constituir, para todo um grupo social que então adota e manipula tais símbolos, um centro a partir do qual emana, sob a forma de um discurso mítico – que então se traduz por uma ideologia religiosa, um ordenamento de caráter religioso que permite fundar e explicar o real, dando conta de suas ambigüidades.

Para o presente propósito, há que se deter, ainda, quanto à experiência do numinoso, em suas duas formas de apresentação acima descritas, no que diz respeito à atração e ao arrebatamento exercidos por esse objeto sobre o espírito

humano, aspecto este diretamente relacionado com o que o autor define como sendo a experiência de caráter positivo do elemento misterioso que o compõe, então em oposição ao “terror” que a experiência desse elemento pode proporcionar. Como observa, ao longo de toda a história das religiões, o numinoso pôde ser objeto de busca, de cobiça e de desejo, e isso não apenas em função de um auxílio ou vantagem que dele se pudesse esperar, mas por suas próprias e singulares qualidades. Procurou-se, assim, operar, através de múltiplas práticas rituais mediadoras, formas de participação e interação com a sua realidade misteriosa, as quais então puderam se dar, seja de maneira a estabelecer uma forma de identificação do elemento humano com o *numem*, ou a proporcionar a sua posse por ele. E, se isso, originalmente, visava fins “naturais” (aspas do autor), também pôde ser tido como um fim em si mesmo.

Permanecer nesses estranhos e tão freqüentemente bizarros estados de posse numinosa tornam-se em si um bem, e até uma salvação, o que é completamente diferente dos bens profanos obtidos pela magia. Aqui intervém um processo de desenvolvimento, de purificação e maturação da experiência. (*Ibid.*: 52).

Como atenta o autor, tal natureza de experiência – particularmente em suas formas mais depuradas de qualquer finalidade prática e independentemente de suas múltiplas variantes, é vivenciada como uma bem-aventurança inconcebível e indescritível, a qual não pode ser efetivamente comunicada e explicada, mas apenas vivida. E, embora seja normalmente acompanhada de determinadas noções racionais tais como: confiança, amor, compaixão, piedade e benevolência, as mesmas não abrangem o que há de irracional no seu conteúdo. “Ter parte na bem-aventurança, é mais, mas muito mais, do que sentir-se tranqüilo, ganhar confiança, experimentar a felicidade que está no amor, mesmo quando estes sentimentos são levados até o seu mais elevado grau” (*Ibid.*: 50). Desse modo, no seu entender, para mais além do ser racional do homem, existe algo que o impele a buscar uma forma específica de satisfação, então de caráter irracional, e a qual não se relaciona, absolutamente, com a saciedade de qualquer necessidade correspondente às tendências e necessidades da sua vida física, psíquica e espiritual. Tal como afirma a esse respeito:

Quer seja sob a forma do reino de Deus que vai chegar e da futura felicidade do paraíso ou sob a forma do acesso do sujeito à própria realidade ultraterrena e beatífica; quer apenas na expectativa e pressentimento ou na experiência já presente (contanto que te possua só a ti, não peço mais nada nem no céu nem na terra); quer ainda sob as mais diversas formas de manifestação, torna-se clara uma tendência genuinamente estranha e poderosa, para um bem que só a religião conhece e que não é, de modo algum, racional. A alma está certa dele, procura-o pela intuição e reconhece-o por detrás das expressões simbólicas obscuras e insuficientes. (*Ibid.*: 55-56).

Assim, uma proposta de ordenamento da experiência do real proporcionada pela religião não pode ser devidamente apreendida sem que se leve em conta essa particular tendência humana, que alimenta continuamente a sua vivência individual, conferindo-lhe um conteúdo afetivo. Nesse sentido, no que se refere à prática religiosa, aspecto do qual se irá tratar em seguida, se o ritual religioso, tal como já foi colocado na introdução deste texto, ao operar uma interação com o elemento sagrado cultuado, presta-se a afirmar uma determinada ordem cósmica concebida, bem como a reagir a toda desordem constatada, o faz ao mesmo tempo em que também serve de veículo para o acesso a essa específica e irracional forma de bem-aventurança, então proporcionada pela experiência do elemento misterioso percebido enquanto tal.

Aprofundando o seu papel de afirmação de uma ordem cósmica, é justamente no e pelo ritual que tal ordem é vivenciada de uma forma efetivamente plena – impondo-se, assim, em sua mais absoluta realidade, vindo, então, algo dessa vivência, a transbordar ou repercutir no cotidiano dos seus executantes.

Como propõe Geertz (1989) a esse respeito, é no ritual que têm origem, de alguma forma, as convicções, tanto na veracidade da crença, quanto na eficácia das diretrizes comportamentais envolvidas. Por meio da sua liturgia, na qual está implicada a manipulação pelos seus executantes de um determinado conjunto de símbolos interatuantes, uma apreensão ordenada do real assim veiculada entre esses executantes por tais símbolos, e determinadas inclinações, a atitude mental e a vivência subjetiva então desencadeadas nos mesmos pela manipulação desses símbolos, podem confluir entre si, alimentando-se mutuamente:

É em alguma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo – que as disposições e as motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam se encontram e se reforçam umas às outras. (GEERTZ, 1989: 128-129).

De acordo com o autor, no momento do ritual, por meio da mediação de um mesmo conjunto de formas simbólicas, o mundo vivido e o mundo imaginado se fundem em um mesmo e único mundo, produzindo, assim, para os seus participantes, uma transformação idiossincrática na sua percepção do real, modelando-a. E, como assinala, após a sua execução, esses participantes podem, então, projetar um reflexo dessa experiência na sua vida cotidiana, onde predomina uma perspectiva do senso comum, vindo, assim, a conferir-lhes um colorido próprio de tal experiência. Ambas são tidas, dessa forma, como sendo apenas uma parte de uma realidade mais ampla – e ordenada, que então as complementa e na qual repousam.

Já no que se refere à função de proporcionar uma reação à desordem, então desempenhada pelo ritual religioso, pode-se entender que o mesmo integra o inesperado e produz o esperado.

Conforme a apreensão feita por Georges Balandier (1997) quanto a essa atividade, o rito se constitui de práticas que se ocupam, explicitamente, da ordem e da desordem, então indissociáveis da experiência humana ao longo de toda a sua história. Embora esteja associado ao mito, traduzindo-o em ações práticas seqüenciadas, não se trata de um simples reflexo deste, nem de sua representação. Possui uma lógica própria, então determinada pelo fim que o solicita e pela exigência de eficácia que se lhe impõe.

Como entende esse autor, enquanto um processo adaptado a uma finalidade assim concebida, o ritual recorre a um saber específico, isto é, a um conjunto de informações acumuladas e articuladas. Sob esse aspecto, a seu ver, pode ser comparado a uma memória, no sentido informático desse termo - dispositivo de estocagem. Sua ocorrência então se dá à maneira de uma utilização de dados concatenados segundo um programa ajustado a um objetivo. Por essa razão, comporta fases seqüenciadas, as quais compõem o conjunto da sua liturgia, cujas regras devem ser observadas rigorosamente, assegurando-se a ordem que o

constitui, ordem essa que, uma vez infringida, pode disseminar a desordem no seu processamento, arruinando, assim, o seu efeito almejado.

O ritual, como aponta o autor, vai ao encontro do que escapa ao controle, da adversidade e do infortúnio assim vivenciados individual ou coletivamente. Permite desvendar a sua causa, chamar à responsabilidade frente aos mesmos, e então lhes conferir inteligibilidade, sentido e possibilidades de solução, atuando, assim, em prol de uma redução da desordem vivenciada. “O rito traz uma resposta ao acontecimento, ao inesperado, ao aleatório; ele afasta a ameaça neles contida ou administra a fachada de seus crimes, tornando-os aparentes” (BALANDIER, 1997: 34). O faz, segundo sua apreciação, na medida em que estabelece uma forma de mediação com a crença envolvida. Pela sua liturgia, possibilita uma transfiguração do real, na qual está implicada a introdução do imaginário, e a qual conduz a uma mudança de estado, aonde, sob a ação dessa crença, as explicações e as soluções então se apresentam.

Por outro lado, de acordo com as considerações feitas por Morin (1975) referentes ao ritual religioso, então apreendido como prática mágica, tal natureza de atividade dispõe as condições para o *homo sapiens* estabelecer e vivenciar uma forma de compromisso, tanto com o seu meio exterior, quanto com a sua própria realidade interior. Como coloca, integrado à ordem racionalizadora do mito, o rito dirige-se às forças mitológicas: os espíritos e os deuses, visando obter uma resposta ou desencadear um determinado acontecimento então entendido como proteção, segurança ou solução. E, seja na forma de um acontecimento esperado do meio ambiente (chuva, caça, colheita, sucesso); de uma solução psicossomática como a cura de uma doença ou o exorcismo de maus espíritos; ou, simplesmente, de um sentimento de segurança ou proteção resultante da própria execução do rito, essa resposta sempre ocorre. Nesse sentido, o autor pode afirmar que:

A prática mágica é colocar em ressonância o mito e o rito cuja eficácia misteriosa não deve ser subestimada. A magia arcaica pode ser considerada o conjunto articulado de uma visão mitológica do mundo e de um sistema ritual, que funciona levando em consideração toda ameaça de entropia, tanto no exterior quanto no interior do espírito humano, tanto no indivíduo quanto na sociedade, em especial contra e sobre a entropia final e fatal da morte. (MORIN, 1975: 147)

No que diz respeito aos espíritos e aos deuses, pensados coletivamente, podem assim interagir com os homens. Como propõe o autor, os cérebros constituem ecossistemas nutritivos que então os permitem fazê-lo. Tal como se reporta a Pierre Auger: “As idéias reproduzem-se nos meios constituídos por cérebros humanos” (apud MORIN, 1975: 148). E, na zona de incerteza e ambigüidade vivenciada pelo sapiens entre o seu cérebro e o seu meio circundante, que então corresponde à zona de incerteza e ambigüidade vivenciada pelo mesmo entre o sujeito e o objeto e entre o real e o seu imaginário, ao menos enquanto idéias – esses seres existem efetivamente, expressam-se, ordenam, exigem e atuam. Determinam os comportamentos dos homens e, no transe de possessão, falam por suas bocas.

Portanto, conforme assinala, a magia e a religião proporcionam o estabelecimento de relações de troca, de ajuda mútua, de compromisso, entre os homens e os seres mitológicos. O *homo sapiens* serve a esses seres e serve-se deles. Alimenta-os, oferece-lhes sacrifícios, canta-lhes louvores, dirige-lhes suas orações, e estes, por sua vez, asseguram-lhe alimento, proteção, sucesso, vitória e imortalidade. Dessa forma, o rito e o mito o permitem vivenciar um compromisso, não apenas com o seu meio circundante, mas também, no interior do seu próprio espírito, com as suas forças noológicas. Como aponta, com o *sapiens*, a cultura encerra em si esses elementos, encarregando-se, assim, de assegurar para o indivíduo esse compromisso.

Todas essas considerações sobre o ritual religioso conduzem à apreensão, por um lado, das condições pelas quais essa atividade opera um processo de interação com um elemento sagrado cultuado, fazendo-o de modo a afirmá-lo como expressão maior da realidade e fator que a ordena, e, por outro, das conseqüências de tal natureza de interação, para aqueles que então participam em tal atividade, no sentido de proporciona-lhes solução para a desordem vivenciada individualmente ou coletivamente. Também permitem distinguir o conteúdo da prática religiosa propriamente dita, do conteúdo de uma determinada crença com a qual a primeira se relaciona, ao mesmo tempo em que possibilitam apreender a natureza da relação entre as mesmas.

Finalmente, há que se abordar a crença e a prática religiosa, em suas respectivas funções ordenadoras da experiência do real, sob a luz das

considerações feitas por Morin (1999), a respeito do pensamento simbólico/mitológico/mágico, do mito enquanto sua criação e da magia enquanto sua práxis.

Segundo o autor, esse pensamento se encontra enraizado, da mesma forma que o pensamento racional/empírico/técnico, naquilo que o mesmo denomina de: *arqui-espírito*, onde, como indica, forma-se a representação e a linguagem, e esses dois pensamentos ainda não estão separados. Posteriormente, como propõe, a linguagem se divide em duas, com usos e funções diferentes, embora continue sendo a mesma linguagem, e o pensamento se divide em dois que, a despeito de suas possibilidades de antagonismo, permanecem sempre ligados. Dessa forma, ao lado de uma dualidade disjuntiva, marcada por uma exclusão recíproca em seus respectivos terrenos, o autor também reconhece, entre o pensamento simbólico/mitológico/mágico e o pensamento racional/empírico/técnico, uma profunda unidade original.

Como assinala, o mito é inseparável da linguagem. A esse respeito, tal como atenta, *Mitos*, assim como *Logos*, significa, na origem, palavra, discurso. Conforme observa, *Mitos* e *Logos* nascem juntos, da linguagem, e depois se distinguem. Enquanto *Logos* assume a forma do discurso racional, lógico e objetivo, do espírito pensando um mundo que lhe é exterior, *Mitos* então caracteriza o discurso da compreensão subjetiva, singular e concreta de um espírito que adere ao mundo sentindo-o do interior. Posteriormente, *Mitos* e *Logos* vieram a se opor⁸. Se o *Logos* percebeu e caracterizou *Mitos* como sendo fábula e lenda, e portanto, algo desprovido de verdade, o *Mitos*, por sua vez, viu em *Logos* nada mais do que uma abstração desencarnada, exterior às realidades profundas.

Diante do problema preliminar assim colocado pelo autor, referentemente à possibilidade de se pensar o pensamento simbólico/mitológico/mágico, do ponto de vista do pensamento empírico-racional, levando-se em conta, por um lado, o fato de o mistério do mito se impor a quem o considera do exterior, enquanto que, do seu interior, o mito é vivido não como mito, mas como verdade, e por outro lado, uma obscuridade que se estabelece na relação entre *Mitos* e *Logos*, na medida em que se percebe, não apenas os seus antagonismos, mas também, a sua unidade

⁸ Como comenta Morin (1975), nos últimos desenvolvimentos da história ocidental, verifica-se uma oposição entre a razão e o mito, e se opera uma oposição entre ciência e religião.

comum, a sua complementaridade, a sua solução proposta aponta para uma racionalidade aberta. Racionalidade essa que então apreende o mito como sendo: “um modo de pensar semanticamente autônomo a que corresponde seu próprio mundo e sua própria esfera de verdade”, tal como o considerou Cassirer (apud, MORIN, 1999: 175)

Assim, de acordo com Morin (1975), o mito pode ser tido como uma narrativa que se constitui a partir de um encadeamento de símbolos, de modo a caracterizar uma seqüência, ao mesmo tempo imaginária, histórica e lendária, de acontecimentos. Enquanto tal, refere-se à origem do mundo, à origem do homem, ao estatuto e ao destino deste na natureza, e às suas relações com os espíritos e os deuses. Refere-se, igualmente, a tudo o que diz respeito à identidade, ao passado, ao futuro, ao possível, ao impossível, e a tudo o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade e a aspiração. Também cabe ao mito transformar a história de uma comunidade, cidade ou povo, tornando-a lendária. Finalmente, como indica, o mito tende, geralmente, a duplicar tudo o que acontece no mundo real e no mundo imaginário, para então ligá-lo e projetá-lo no mundo mitológico.

Embora admita que o mito obedeça a uma polilógica, o autor identifica determinados princípios organizadores supremos que governam essa polilógica, os quais, a seu ver, configuram-se como paradigmas⁹. Desse modo, como aponta, o primeiro desses paradigmas é o da inteligibilidade pelo vivo e não pelo físico, pelo singular e não pelo geral e pelo concreto e não pelo abstrato. Como comenta a esse respeito, ao revelar o nascimento do mundo, dos deuses, a origem da morte, a sorte reservada ao homem etc., a narrativa mitológica não recorre, absolutamente, a uma causalidade geral, objetiva e abstrata. Contrariamente, refere-se a entidades vivas que, por meio de atos concretos e acontecimentos singulares, criam o mundo, suscitam os fenômenos e fazem a sua história. Um segundo paradigma apontado, verifica-se como um princípio semântico geral que, assim, elimina o que não tem sentido e confere sentido a todo acontecimento. Esse princípio subtrai a contingência dos acontecimentos, tornando-os signos e mensagens que pedem e obtêm interpretações. Sob este paradigma, o universo mitológico se mostra como

⁹ Este termo é empregado pelo autor para designar algo constituído de uma relação específica e imperativa entre as categorias ou noções mestras numa esfera de pensamento que, assim, comanda essa esfera, determinando a utilização da lógica, o sentido do discurso e a visão de mundo, então envolvidos.

emissor de mensagens e toda coisa natural é portadora de símbolos. Tal como observa o autor a esse respeito, o pensamento mitológico caracteriza-se por uma proliferação semântica e um excesso de significações.

Como propõe, então, o autor, é no âmbito dessa paradigmática fundamental que o pensamento mitológico ordena a sua visão do homem, da natureza e do mundo, a partir de dois paradigmas básicos. O primeiro desses paradigmas secundários trata-se de um paradigma antro-p-sócio-cosmológico de inclusão recíproca e analógica entre as esferas humana e natural ou cósmica. Sob esse paradigma, o meio que circunda o desenrolar da vida humana é dotado de características antropomórficas, enquanto que, reciprocamente, o homem dispõe de características cosmomórficas. O universo mitológico se apresenta, portanto, como um universo “animista” (aspas do autor), no sentido de que características próprias dos seres animados podem ser atribuídas a coisas inanimadas. A esse respeito, o autor comenta como nas mitologias antigas, assim como nas mitologias contemporâneas de outras civilizações, aspectos da natureza tais como: rochedos, montanhas ou rios, são apreendidos biomórfica ou antropomorficamente, e o universo é povoado por espíritos, gênios e deuses, presentes nas e por de trás de todas as coisas. Por outro lado e reciprocamente, o homem pode se identificar como sendo da mesma natureza que as plantas e os animais. Também pode comerciar com eles, metamorfosear-se neles, ou ser possuído pelas forças da natureza.

Morin (1975) salienta o fato de tal paradigma dispor as condições para que um processo de projeção-identificação se manifeste e atue em toda mitologia, projetando a subjetividade humana sobre o mundo exterior, material, natural ou ideal. Como observa, é o princípio da comunicação com e da compreensão de outrem que, tendo assumido a forma mitológica, pode ser estendido ao mundo exterior. E isso então constitui a base para a atividade humana de comércio mágico e ritual com o universo dos espíritos, gênios e deuses, permitindo, assim, às grandes realizações mitológicas, estabelecerem a comunicação e a comunhão entre o humano (indivíduo e sociedade) e o mundo.

O segundo paradigma mitológico secundário indicado pelo autor, configura-se como um paradigma de “unidualidade” (aspas do autor), o qual, assim, institui, simultaneamente, em um plano individual, a identidade e a alteridade do indivíduo, e em um plano cósmico, a unidade e a dualidade do Universo. Como comenta a

respeito da atuação desse paradigma em um plano individual, a experiência que o homem arcaico tem de si mesmo caracteriza-se por ser ao mesmo tempo uma e dupla. Se ele vivencia subjetivamente e de maneira egocêntrica o seu próprio eu individual, também se reconhece objetivamente no seu próprio duplo, o qual não se trata apenas da sua imagem refletida ou revelada pela sua própria sombra, mas de um outro si mesmo, real na sua alteridade, embora permanecendo consubstancial a ele. E esse *alter ego*, no sentido literal, segundo o autor, então dispõe de certa autonomia, bem como lhe está reservado um destino próprio. Durante o sonho ele deixa o corpo, e após a morte subtrai-se à decomposição, sobrevivendo como espectro corporal ou fantasma. Nessa condição, conserva a identidade do morto e então prossegue a sua vida, que pode se desenrolar tanto entre os mortos quanto entre os vivos. Assim, os espectros corporais ou espíritos dos mortos, então entendidos como sendo os seus duplos, podem povoar o universo mitológico.

Já no tocante à atuação de tal paradigma em um plano cósmico, o autor observa que as populações arcaicas, mesmo distinguindo sempre as suas atividades empíricas, técnicas, racionais e as suas atividades simbólicas, mitológicas, mágicas, não as distribuem em dois universos separados. Executam-nas em um mesmo e duplo universo, vivendo com naturalidade a sua unidualidade. E, como salienta a esse respeito, o espaço e o tempo dos dois universos em um são os mesmos, mas também são outros. Desse modo, como propõe, há uma duplicação mítica do espaço e do tempo na preservação da sua unidade, através da qual o ser humano pode, então, exercer, alternadamente, as duas modalidades de pensamento que lhe são próprias. E ao fazê-lo, vive naturalmente, de modo uno e dúplice, a consubstancialidade dos dois universos diferentes, os quais, assim, remetem, respectivamente, à realidade empírica e à realidade mitológica de um mesmo Universo. Dessa forma, sob esse paradigma, mortais e imortais podem viver em dois mundos ligados em um único e mesmo mundo.

No entender do autor, esses dois últimos paradigmas mencionados se associam estreitamente, permitindo, assim, a constituição das grandes categorias do pensamento mitológico, destacando-se, em primeiro plano, as categorias do divino e do sacrifício. No que se refere ao divino, o autor considera que os Deuses, enquanto noções concebidas, ou concebíveis por esse pensamento, podem ser tidos como sendo, ao mesmo tempo, projeções “animistas” (aspas do autor) dos fenômenos

naturais e dos espectros corporais grandiosos saídos do desenvolvimento de certos “duplos”. Concebidos dessa forma, dispõem de poderes sobrenaturais de comando sobre as forças da natureza, bem como do próprio poder atribuído às forças naturais. Por outro lado, dispõem igualmente das qualidades inerentes aos “duplos”, tais como a invisibilidade, a ubiqüidade e, principalmente, a *amortalidade* (grifo do autor), que neles se torna imortalidade. Quanto ao sacrifício, como observa o autor, esta prática se inscreve no universo mitológico enquanto rito de renascimento/fecundidade, bem como enquanto oferenda ao sobrenatural. Traz em si, portanto, a virtude regeneradora ou fecundante da morte/renascimento e a virtude de satisfazer os deuses. E, em função disso, pode então ser situada na encruzilhada de dois universos que formam um só, unindo-os em um ato sangrento no qual o sangue da vítima se presta a renovar, seja periodicamente, ou em um caso de urgência, o pacto de vida e de morte entre o mito e o homem.

Morin (1975) aprecia a respeito do mito, a sua capacidade de emocionar, na medida em que se dirige à subjetividade de modo a proporcionar respostas à angustia, à culpabilidade e à esperança. Conforme aponta, todas as brechas abertas pela interrogação humana podem ser devidamente preenchidas pelos mitos que, assim, também se lançam profundamente na brecha existencial da morte. E ao fazê-lo, então elucidam sobre a origem da morte, bem como, e principalmente, proporcionam uma solução para o problema da morte, propondo uma concepção da existência que então a projeta para além da morte. A esse respeito, o autor comenta que tal natureza de concepção abriga um significativo nó górdio mitológico, para onde convergem e se associam os mitos do renascimento e da sobrevivência do duplo. E essa concepção então se enriquece mitologicamente ainda mais nas civilizações históricas aonde, como observa, a morte se torna um buraco negro que engole a razão. Cabe aqui mencionar que o autor chama atenção para o fato de que, da mesma forma que a morte, o real, terreno privilegiado do pensamento empírico/racional, se configura como um campo bastante fértil para o florescimento do mito. Como comenta, o real mostra-se ainda mais insondável que a morte, pois para esta é possível, de alguma forma, encontrar razões, como o segundo princípio da termodinâmica, entretanto, conforme indica, ainda não se encontrou nenhuma “razão de ser” (aspas do autor). Assim, como afirma: “O mito nasce, na humanidade,

não somente do abismo da morte, mas também do mistério do ser.” (MORIN, 1999: 186)

Tais considerações contribuem fundamentalmente para uma apreensão da crença religiosa como algo que se propõe a oferecer, para quem a adota e a professa, um ordenamento da experiência do real. Com efeito, é como produto do pensamento simbólico/mitológico/mágico, configurando-se como um discurso que se identifica com o *Mitos*, que a crença religiosa ordena a apreensão que os indivíduos que a vivenciam como uma ideologia comum, têm do real, atuando de maneira a fornecer-lhes explicações e solução, respectivamente, para as interrogações fundamentais e para o problema existencial imposto pela fatalidade da morte, então colocados ao espírito humano por este real apreendido. Constituída por um pensamento orientado pelos paradigmas mencionados, e dirigindo-se à subjetividade de uma forma singular, no sentido de propor algo a ser tido como sendo efetivamente concreto, a crença religiosa pode então conceber um elemento sagrado a ser cultuado, o qual, assim, pode ser devidamente assimilado por meio das concepções de deuses e de espíritos então propostas, o que lhe permite explicar satisfatoriamente a origem e a razão de ser do real, bem como o porquê das coisas serem como são. Também pode conceber os duplos dos indivíduos, juntamente com o seu destino próprio, o que lhe permite solucionar o problema da morte.

No que diz respeito à prática religiosa, então apreendida em sua função ordenadora do real experimentado por aqueles que a executam, de acordo com a abordagem do autor referentemente ao pensamento simbólico/mitológico, fundamentando-se na associação entre os dois paradigmas mitológicos secundários mencionados, tal natureza de atividade tem como sua essência a magia que, como define aquele, pode ser tida como sendo a práxis desse pensamento. Conforme observa, a magia é solicitada a intervir onde e quando há desejo, temor, sorte, risco e acaso. Caracterizando-se como um poder exercido segundo práticas rituais específicas, abrange um significativo campo de ação, o qual então compreende a ação à distância sobre os vivos ou sobre as forças naturais; a sujeição dos espíritos ou dos gênios; a ubiqüidade; a metamorfose; a cura; a maldição; a adivinhação e a predição. O desejo implicado na sua realização deve obedecer a determinadas regras ritualísticas para se concretizar, e a sua lógica é a lógica da troca, da

equivalência, isto é, para se obter algo, é preciso se fazer algo, então entendido como uma paga, normalmente expressa na forma de um sacrifício ou oferenda.

Como assinala o autor, a magia fundamenta o seu poder de ação na eficácia do símbolo, ou seja, na capacidade deste de evocar e, de certa forma, conter o elemento então simbolizado. Assim, como indica, a ação mágica sobre as coisas e sobre os seres se opera mediante a utilização ritual de símbolos tais como: inscrições, nomes, imagens, estatuetas, marcas pessoais diversas como mechas de cabelo e pedaços de unhas, e ainda, a Palavra. Quanto a esta última, o autor comenta que a freqüente conjugação da magia simbólica do Nome com a magia pneumática do “sopro” (aspas do autor) que, como atenta, trata-se da expressão do princípio vital e da manifestação interiorizada do “duplo”, permite constituir a magia da Palavra. Desse modo, se o nome dispõe do poder de evocar a coisa nomeada, a Palavra chama e ordena. Como observa, todos os nomes não tem os mesmos poderes e nem todos os seres são capazes de acioná-los. Os grandes poderes estão encerrados em determinados Nomes secretos, Palavras de Ordem e fórmulas rituais e aqueles que os acessam são os feiticeiros ou os magos que, valendo-se da Palavra, para o bem ou para o mal, atuam sobre as coisas, as forças e os espíritos nomeados.

O autor aponta como a magia se baseia na existência mitológica dos duplos, dos espíritos, dos gênios e dos deuses, efetuando-se de maneira a evocá-los e levá-los a realizar ações sobrenaturais. Ao fazê-lo, pode ser tida como possuindo duas modalidades. Tratam-se, respectivamente, da magia individualizada, que salva ou perde indivíduos, e da magia coletivizada, que protege as sociedades e opera a regeneração da relação antro-po-sócio-cósmica. Conforme comenta, embora a magia arcaica tenha se tornado residual e periférica nas civilizações dominadas pelas grandes religiões, estas integraram e desenvolveram práticas mágicas essenciais, nas quais o sacerdote pôde suceder ao feiticeiro em sua função mediadora entre os homens e o elemento sagrado cultuado, o qual então assumiu a forma de um único e enorme Deus. Finalmente, como observa, a magia baseia-se na potência simbólica da linguagem, na potência analógica da mímica e na potência sintética e específica do rito, que opera a passagem, a comunicação, a integração no universo mitológico e permite estabelecer o comércio com os espíritos.

Vê-se, pelo enfoque do autor, como a magia, enquanto a essência da prática religiosa, uma vez que caracteriza a práxis do pensamento simbólico/mitológico, pode então se mostrar como sendo um agente permanente de criação continua para a vivência individual e coletiva da crença envolvida. De fato, fundamentando-se nesse enfoque, pode-se observar que tais vivências se desenrolam em um *continuum* temporal de maneira a serem constantemente alimentadas e corroboradas pela experiência individual e coletiva de interação e comunicação com as forças mitológicas cultuadas, então proporcionadas pela ação mágica, bem como pela experiência individual e coletiva dos efeitos, dos resultados, dos desdobramentos desta sobre a experiência individual e coletiva da desordem.

Assim, para o presente propósito, a vivência de um ordenamento da experiência do real proporcionado pela religião, pode ser entendida como sendo a vivência de um *Mitos*. Enquanto tal, verifica-se como a experiência, ao mesmo tempo individual e coletiva, subjetiva porém concreta, e que, fazendo-se acompanhar da possibilidade da experiência do numinoso, então se configura através do fluxo da vida dos seus sujeitos, de um discurso. Um discurso que, tendo sido criado pelo pensamento simbólico/mitológico/mágico, e o qual, portanto, se norteia pelos paradigmas que orientam essa modalidade de pensamento, então induz esses sujeitos, mediante a utilização, por parte dos mesmos, de um sistema de símbolos interconectados que o constitui, à vivência de um ordenamento da sua experiência do real. Ordenamento esse que, por sua vez, oferece possibilidades de solução, tanto para os problemas existenciais referentes à percepção do caos e à consciência da fatalidade da morte, quanto, mediante a práxis do pensamento em questão, para a desordem e o infortúnio assim experimentados individual ou coletivamente ao longo da vida.

Trata-se, dessa forma, da contínua experiência de se existir em um mundo então formulado pela articulação dos símbolos utilizados por uma dada religião ou segmento religioso. Um mundo, portanto, cuja possibilidade de inteligibilidade se fundamenta na confluência dos paradigmas mitológicos mencionados. Um mundo no qual um elemento sagrado existe efetivamente e, enquanto tal, permite fundá-lo, conferindo um estatuto ao “ser”. No qual os homens podem, então, se servir do recurso do ritual para estabelecer, fortalecer ou renovar laços com esse elemento sagrado (que assim se distribui e se apresenta através de formas diversas e

específicas, porém concebíveis, inteligíveis), bem como para solicitar a sua intervenção sobre a experiência individual e coletiva da desordem. Um mundo aonde a morte existe, mas é contornada pelo “ser” do homem, que então se vale da concepção dos “duplos” para sobreviver. Um mundo aonde a dor e os paradoxos morais que a perpassam existem, mas são devidamente significados, vindo, assim, a corroborar a possibilidade de apreendê-lo de uma forma ordenada. Um mundo onde a experiência do numinoso é encorajada e tornada inteligível para então corroborar, igualmente, fundamentalmente e decisivamente, tal possibilidade. Finalmente, um mundo no qual o “ser” encontra sua razão, e cuja unidualidade ontológica permite comportar a unidualidade do pensamento humano. Cabe transcrever aqui a seguinte epígrafe então utilizada por Geertz:

Qualquer tentativa de falar num idioma particular não tem maior fundamento que a tentativa de ter uma religião que não seja uma religião em particular... Assim, cada religião viva e saudável tem uma idiosincrasia marcante. Seu poder consiste em sua mensagem especial e surpreendente e na direção que essa revelação dá á vida. As perspectivas que ela abre e os mistérios que propõe criam um novo mundo em que viver; e um novo mundo em que viver – quer esperemos ou não usufruí-lo totalmente – é justamente o que desejamos ao adotarmos uma religião. (SANTAYANA apud GEERTZ, 1989: 101)

1.3 - A Ordem pela Desordem

Desde os seus primórdios, a experiência humana, em uma perspectiva individual e coletiva, é perpassada pelo binômio ordem/desordem, sendo que a primeira não se estrutura e se conserva pela repressão e supressão da segunda e sim pela sua integração e acomodação. Conforme salienta Balandier (1997) a esse respeito, é emergindo da desordem que as culturas e as civilizações se desenvolvem como ordem. Existem, portanto, em função de ambas, trazendo ambas em si. Sua ordem não repousa na eliminação da desordem, o que então levaria à eliminação do movimento no seu interior, degradando-as ao estado das coisas mortas. Verifica-se indissociavelmente da sua capacidade de explorar a desordem enquanto recurso ordenador. Segundo o autor, há que se relacionar com esta última de maneira a aproveitá-la. Tal como considera:

Na medida em que é irreduzível, e mais que isso, necessária, a única saída é transformá-la em instrumento de um trabalho com efeitos positivos, de utilizá-la no sentido de sua própria e parcial neutralização, ou converte-la em fator de ordem. (BALANDIER, 1997: 121)

O autor aponta como isso pode ser feito nas sociedades regidas pela tradição, com o fator gerador de desordem manifesto na forma da liberação e vazão de uma inclinação humana para o excesso, o desregramento, neutralizando-se o seu potencial de ameaça a ordem e usufruindo-se dos seus efeitos em benefício da mesma, através de práticas culturais de caráter iniciatório, festivo ou religioso¹⁰, que dispuseram sabiamente as condições para tal liberação e vazão, de um modo articulado e em conformidade com a manutenção da ordem.

Essa relação intrincada e indissociável entre os termos do binômio mencionado, então no que se refere à existência humana, é abordada por Morin (1975) por meio das suas considerações a respeito da *hipercomplexidade*. Através de uma proposta de compreensão do homem assim definida pelo autor como sendo de caráter biopsicossociocultural, o mesmo pode identificar o cérebro humano, para além de sua função de órgão regulador de um organismo, como “um centro federativo-integrador entre as diversas esferas cujas relações mútuas constituem o universo antropológico: a esfera ecossistêmica, a esfera genética, a esfera cultural e social, e, é claro, a esfera fenotípica do organismo” (MORIN, 1975: 136). Defendendo uma apreensão integradora da ordem e da desordem biológica, psicológica e sócio-cultural humana, Morin situa a noção de *hipercomplexidade* a partir do cérebro humano enquanto tal centro.

De acordo com a sua abordagem, essa noção designa um significativo aumento de complexidade verificado no cérebro do homínida, o qual se relaciona diretamente com um crescente aumento de complexidade na técnica, na cultura e nas formas de organização social próprias do mesmo, então observável desde o homem de neanderthal. Traduzindo-se, quantitativamente, por um progressivo e considerável aumento no volume e na capacidade cerebral da espécie (maior número de células nervosas e de sinapses), e, qualitativamente, por um contínuo

¹⁰ Tal é o caso, como mostra o autor (op. cit.), da iniciação dos jovens entre os Balantes da Guiné-Bissau; da festa dos loucos realizadas nas cidades com catedral, na idade média européia, e do culto a Dionísio no mundo helênico. Práticas estas que, proporcionando mediante a sua realização, uma liberação das pulsões sexuais e, no caso do culto a Dionísio, também um acesso a um êxtase místico, então o fizeram de maneira a fecundar a gestão da ordem.

avanço, na determinação do comportamento dos seus indivíduos, de aptidões heurísticas/estratégicas/inventivas, em detrimento de programas genéticos, bem como por uma crescente tendência, então verificada no conjunto do funcionamento do seu cérebro, para a associação neuronal ao acaso, esse aumento da complexidade cerebral do homínida ter-se-ia dado, gradativamente, ao longo de todo o processo de hominização ocorrido desde o homo erectus, podendo o seu acabamento já ser constatado no homem de neanderthal.

No entender do autor, tal recrudescimento progressivo da complexidade cerebral da espécie se configura como uma linha mestra para se compreender o processo de hominização, que então culmina com a aquisição, feita pelo homínida, da sua sapiência. Epíteto esse expresso, segundo o enfoque proposto, no seu desenvolvimento da capacidade de simbolizar, bem como na sua tomada de consciência quanto à própria mortalidade, o que é respectivamente anunciado, tal como foi mencionado anteriormente, pelos mais antigos vestígios conhecidos de práticas gráficas representativas e de sepultamentos, os quais remontam, igualmente, ao homem de neanderthal.

O aspecto fundamental então apontado por este autor referentemente a esse recrudescimento, diz respeito ao fato de o mesmo ter possibilitado a um organismo vivo funcionar com um nível mais alto de desordem e “ruído” (aspas do autor), o que se traduziria por uma maior complexidade nas suas relações consigo próprio, com os seus pares e com o seu meio circundante.

O autor busca uma orientação em uma perspectiva que formula e descreve a complexidade organizacional dos sistemas vivos. Conforme se baseia em tal perspectiva, os organismos vivos, então entendidos como sistemas auto-organizadores, diferenciam-se das máquinas artificiais na medida em que podem funcionar com e a apesar da presença da desordem, do “ruído” e do erro, sem que isso represente, necessariamente, um aumento de entropia do sistema. Dentro dessa perspectiva, a desordem é assim identificada com todo e qualquer fenômeno ocorrido em um dado sistema, que então parece fazê-lo de maneira a obedecer somente ao acaso, dispensando qualquer orientação proveniente de um determinismo que rege o funcionamento do conjunto desse sistema. O ruído caracteriza todo tipo de perturbação que interfere na transmissão de uma

informação, enquanto que o erro verifica-se pela recepção inexata de uma informação, em relação à sua emissão.

Desse modo, se no funcionamento das máquinas artificiais, tudo o que é desordem, “ruído” ou erro, aumenta a entropia do sistema, ou seja, provoca a sua degradação, a sua degenerescência, a sua desorganização, o funcionamento dos organismos vivos, por sua vez, devido à capacidade destes de se auto-organizarem, o que lhes permite se reorganizarem sempre que necessário, então comporta as possibilidades, tanto de reabsorver e expulsar a entropia produzida continuamente no interior do sistema, quanto de responder aos atentados desorganizadores oriundos do meio no qual se encontra esse sistema. Assim, caracterizando o princípio fundamental da complexidade, a propriedade dos organismos vivos de se reorganizarem permanentemente então lhes confere liberdade e flexibilidade em relação às máquinas. Como indica o autor, enquanto o funcionamento das máquinas artificiais precisa ser estritamente determinado, o sistema auto-organizador verifica-se tanto mais complexo quanto menos o seu funcionamento o for.

Seguindo por essa perspectiva, Morin (1975) pode, então, propor, que os organismos vivos, enquanto sistemas auto-organizadores, embora funcionem com um certo nível de desordem e “ruído”; estes são mantidos dentro de limites determinados. Já no caso do organismo *hipercomplexo*, esse nível aumenta consideravelmente justamente onde se rege o conjunto do seu funcionamento, isto é, no cérebro. Como coloca:

Quanto mais o cérebro é complexo, mais ele constitui um centro de competência estratégico-heurístico do comportamento e da ação, menos reage por meio de respostas unívocas aos stimuli do meio ambiente, mais, portanto, suas relações com o sistema genético e o ecossistema são complexas e aleatórias, mais está apto a utilizar as ocorrências aleatórias, mais procede por tentativas e erros e mais, (...) seu funcionamento neuronal interno comporta associações ao acaso, isto é, desordem. (MORIN, 1975: 122.)

O autor entende esse aumento de complexidade ocorrido no cérebro do homínida, o qual se relaciona diretamente com um aumento da desordem no seu funcionamento, como um salto qualitativo que então correspondeu à passagem da

hominização à humanidade, marcando a introdução do homínida na *hipercomplexidade*.

Tal como define, a diferenciação implicada nessa noção é dada pela atenuação de determinadas características e acentuação de outras, modificando a configuração de conjunto do funcionamento de um sistema. Conforme observa, organismos vivos altamente evoluídos, como é o caso dos mamíferos, compõem-se de um número de células que pode chegar a vários bilhões, estando a organização desse conjunto fundada sobre a especialização e a hierarquização de elementos constitutivos (células e órgãos), bem como sobre uma centralização na regência do seu funcionamento como um todo que, assim, produz e mantém inibições ou opressões que agem sobre esses elementos constitutivos, os quais, por sua vez, restringem o “ruído” e a desordem. No que se refere ao sistema *hipercomplexo*, este se caracteriza como um sistema que “diminui suas opressões, embora aumentando suas aptidões organizacionais, em especial sua aptidão para a mudança” (*Ibid.*: 122). Conseqüentemente, mostrando-se como sistemas fracamente especializados, fracamente hierarquizados e não estritamente centralizados, os sistemas *hipercomplexos*, em relação a sistemas de menor complexidade, podem ser considerados pelo autor como sendo fortemente dominados por competências estratégicas/heurísticas/inventivas, mais dependentes de intercomunicações e, em virtude de tudo isso, mais amplamente sujeitos ao erro, ao “ruído” e à desordem.

O seu enfoque então se dá de maneira a mostrar como o *homo sapiens*, enquanto um organismo *hipercomplexo*, pôde criar, estruturar e conservar possibilidades de ordem para a sua existência, interagindo, dialogando, se compondo com, integrando e mesmo aproveitando os efeitos dos fatores desorganizadores que caracterizaram a sua condição.

Assim, como é salientado por este enfoque, se a constituição do caráter sapiential humano se deu a partir da adequação de um organismo a um maior nível de desordem experimentado, diretamente relacionado com um aumento verificado na complexidade de tal organismo, esse aumento de desordem também responde pela face *demens* desse mesmo caráter. A complexificação do cérebro do homínida e o decorrente recuo do alcance de programas genéticos na determinação do seu comportamento, ocorridos progressivamente ao longo de todo o processo de hominização, acarretaram um progressivo recrudescimento, tanto em intensidade,

quanto em instabilidade, na sua afetividade. Recrudescimento esse que então tem seu paroxismo quando ele se torna *sapiens*, e o qual se lhe converte em fonte de desordem, assim manifesta por meio de distintas e específicas vias, cuja possibilidade de solução pôde ser dada pela cultura e pela sociedade.

O autor entende o cérebro sapiental como sendo um sistema triúnico e polifônico. Isto é, um sistema cujo funcionamento se dá pela atuação conjunta, fracamente hierarquizada e não estritamente controlada, de três subsistemas que, sobrepondo-se entre si, o constituem. Estes se tratam, respectivamente, do tronco cerebral (paleocéfalo), herança do cérebro reptílico nos mamíferos e então responsável por funções vitais básicas (procriação, predação, instinto de território); do sistema límbico (mesocéfalo), herança do desenvolvimento cerebral dos primeiros mamíferos e então responsável pelos fenômenos afetivos; e do córtex associativo (neocéfalo), cujo desenvolvimento, próprio dos mamíferos superiores e dos primatas, tem o seu ápice com a enorme massa cortical do *sapiens*. Faz-se, então, responsável, pelas operações lógicas.

Conforme o seu enfoque, a ação de cada um desses subsistemas só pode ser devidamente apreendida pelas interações e interferências entre os mesmos, as quais se efetuam sob limitado controle. Esse aspecto então define o modo de ser do *homo sapiens-demens*. Como coloca o autor a esse respeito:

O mistério da triunidade, em resumo, deve ser procurado em um em três e não no três em um, não em “três cérebros”, mas sim em três subsistemas de uma máquina policêntrica. Assim, as relações mútuas, fracamente hierarquizadas, entre os três subconjuntos permitem-nos situar o paradoxo do *sapiens-demens*, a ação permanente e combinatória entre a operação lógica, o impulso afetivo, os instintos vitais elementares, entre as regulações e o desregramento. (*Ibid.*: 132)

Dessa forma, como aponta, pelo lado do *sapiens*, existe a possibilidade de controle e regulação da afetividade pelo córtex superior. Entretanto, pelo lado do *demens*, devido à fraca hierarquização do sistema triúnico, essa regulação mostra-se desregulável sob a força dos impulsos afetivos, que podem então assumir o controle sobre o córtex superior, utilizando-o como instrumento de racionalização para a sua vazão. Assim, devido a esse caráter frágil e instável do controle da sua afetividade pelo córtex superior, e à regressão de um controle de natureza genética

sobre o seu comportamento, este ser se encontra permanentemente sujeito à erupção da sua *híbris* afetiva, que pode, então, fazê-lo, por diferentes vias.

O autor chama atenção para a afetividade exacerbada que caracteriza o *sapiens*, distinguindo-o de todas as outras espécies vivas no planeta. Afetividade essa que se verifica na intensidade e na instabilidade com que o mesmo vivencia as suas emoções, o que então é atestado pela sua propensão para o riso e as lágrimas, bem como pela sua particular inclinação, tanto para o prazer, para embriaguez e o êxtase, quanto para a fúria, a raiva e o ódio.

Como comenta, o riso e as lágrimas, características inatas no homem, são estados violentos, convulsivos, espasmódicos, manifestando-se como rupturas ou abalos. Através dessas manifestações, a criança *sapiens* exprime, seja um contentamento, ou um desespero, jamais exprimidos por cria de nenhuma outra espécie. E o *sapiens* adulto, embora seja capaz de controlá-las, guarda em si a sua intensidade.

Por outro lado, considerando variações individuais e culturais, o orgasmo, tal como é experimentado pelo *sapiens*, mostra-se muito mais intenso e violento do que entre os primatas em geral. E o prazer que o *sapiens* procura, não apenas no campo da sexualidade, mas em todos os campos, não se limita a um estado de satisfação, ou seja, à realização de um desejo, à anulação de uma tensão. Pode caracterizar-se por estados de exaltação de todo o ser, chegando mesmo aos limites da catalepsia e da epilepsia. Segundo afirma a esse respeito:

Nas sociedades arcaicas, tal como nas sociedades históricas, por meio de ervas e/ou do álcool, da dança e/ou do rito, do profano e/ou do sagrado, há busca, espera de estados de embriaguez, de paroxismo, de êxtase que, por vezes, parecem unir a desordem extrema no espasmo ou a convulsão e a ordem suprema na plenitude de uma integração com o outro, a comunidade e o universo. (*Ibid.*: 114)

Como salienta o autor, embora de caráter incerto, precário e aleatório, esses estados costumam ser vivenciados pelo *sapiens* como seus estados ótimos ou supremos.

No que diz respeito à fúria, o autor lembra que a partir do homem de neanderthal, multiplicam-se os indícios de assassínios, massacres e carnificinas.

Como argumenta, ainda que se suponha que o crescimento demográfico da espécie tenha favorecido os contatos e, conseqüentemente, as rivalidades e os conflitos, e que, por outro lado, a atividade da caça tenha criado as armas que possibilitaram a guerra, há que se levar em conta, diante das primeiras carnificinas neandertalenses, bem como daquelas que as sucederam, e que se mostraram ainda maiores, uma crescente manifestação, no homínida, de um controle mal assegurado sobre a sua agressividade.

Em face do conjunto de todos esses traços psicoafetivos de caráter eruptivo então mencionados, os quais, a seu ver, teriam uma origem hominídea, e mesmo primática, e que no *sapiens* se intensificam, desabrocham, sua conclusão é de que o que teria ocorrido com o mesmo não foi uma redução da sua afetividade em benefício da sua inteligência, mas, inversamente, uma verdadeira erupção psicoafetiva, e o aparecimento da *hibris*, isto é, o descomedimento.

Conforme pode, então, considerar, o *homo sapiens* possui uma tendência muito mais pronunciada para o excesso do que os seus antecessores, o que fez do seu reinado um transbordamento do onirismo, do eros, da afetividade e da violência. Se entre os primatas o onirismo permanece circunscrito no sono, no homem manifesta-se sob a forma de fantasias, do imaginário e da imaginação. Se entre os primatas o eros se limita ao período do estro e extravasa pouco para o campo da sexualidade, no homem está presente permanentemente, abrange todas as partes do corpo, desencadeia fantasias e alimenta atividades intelectuais. A violência, que entre os animais circunscreve-se à defesa e a atividade predatória alimentar, no homem manifesta-se fora de necessidade. E a afetividade, que entre os primatas já se torna profusa, assume com o homem um caráter instável eruptivo e desordenado.

Conseqüentemente, como conclui, o seu reinado também correspondeu a um transbordamento da desordem, a qual pôde então ser manejada pelos sistemas de normas e interditos e pelas regras de organização social, ou seja, pela cultura e pela sociedade, que então lhe impuseram limites, bem como souberam lhe dar vazão em situações apropriadas, caracterizando, assim, a possibilidade de ordem para o *sapiens*. Tal como ressalta o autor:

Contrariamente à crença corrente, há menos desordem na natureza do que na humanidade. A ordem natural é dominada muito fortemente pela

homeostasia, a regulação, a programação. É a ordem humana que se desenvolve sob o signo da desordem. (*Ibid.*: 116)

Pois bem, se a *hibris* afetiva, enquanto um traço fundamental do *homo sapiens* que, segundo a abordagem proposta por Morin, permite qualificá-lo igualmente como *demens*, configura-se, através de suas possibilidades de erupção, como fonte de desordem sapiental, pretende-se, aqui, oferecer uma descrição das possibilidades de aproveitamento da sua erupção pela via específica do êxtase, em prol da vivência - individual e coletiva - de um ordenamento da experiência do real proporcionada pela religião, então observadas nos contextos da Umbanda e do Santo Daime (segmento do CEFLURIS).

Em sua ocorrência nos rituais realizados nesses contextos religiosos, determinados estados alterados de consciência, então apreendidos enquanto manifestações da erupção da *hibris* afetiva do *homo sapiens-demens*, pela via a qual se pretende aqui focar, ao mesmo tempo em que proporcionam uma vazão legitimada para uma tendência afetiva própria desse ser, desempenham um papel decisivo no processo de manipulação de símbolos então concernente às respectivas liturgias próprias de tais rituais. Mostram-se, portanto, fundamentais, nesses rituais, para a operacionalização da fusão, assim referida por Geertz (1989), entre o mundo vivido e o mundo imaginado, a qual então se dá de maneira a produzir, para os participantes em um ritual religioso, a experiência do caráter mencionado por este autor.

Tal ocorrência, enquanto peça chave nas liturgias dos rituais umbandistas e daimistas, assume um papel crucial na busca pelos objetivos almejados nessas práticas. É através dela que a mediação colocada por Balandier (1997), entre os executantes de um ritual religioso e a crença envolvida, pode, então, se realizar, transfigurando o real ao permitir que essa crença atue sobre a experiência imediata deste, e surtindo, assim, os seus efeitos, no sentido de administrar a desordem experimentada. Sua razão de ser nos rituais enfocados, conduz ao âmago da prática mágica, tal como é definida por Morin (1975). É a partir dessa ocorrência, que então se configuram as condições apropriadas para que os participantes nesses rituais possam estabelecer e vivenciar o duplo compromisso da natureza referida pelo autor. É com base nesse recurso ritual que se opera, portanto, um processo de

comércio e interação entre os homens e as forças mitológicas cultuadas. Processo esse do qual decorrem determinados benefícios para os primeiros, e o qual atesta a existência e a eficácia dessas últimas. Tal recurso ritual atua de maneira fundamental e decisiva, nos rituais umbandistas e daimistas, para a vivência (individual e coletiva) dos participantes nos mesmos, dos paradigmas mitológicos então propostos por Morin (1999), bem como dos respectivos *Mitos* concernentes a cada um dos dois contextos religiosos enfocados. Finalmente, esse recurso ritual também serve de veículo para o acesso à experiência, então apontada por Otto (1992), da realidade misteriosa concernente ao numinoso.

1.4 - A função ritual da alteração de consciência auto-induzida para a vivência religiosa ordenadora oferecida nos contextos da Umbanda e do Santo Daime (segmento do CEFLURIS): considerações preliminares

Experiência interpretada como uma situação, seja de possessão por um espírito, como ocorre nos rituais da Umbanda, ou então, de abertura de determinados canais de comunicação com uma dimensão sobrenatural que se sobrepõe à percepção sensível do mundo, como ocorre nos rituais do Santo Daime¹¹, a alteração de consciência auto-induzida dispõe as devidas condições, em ambos esses rituais, para a efetuação de uma forma de contato e interação com certa classe de espíritos então designados, em ambos os contextos religiosos enfocados, pelo termo Guias. No primeiro caso, esse contato envolve o indivíduo possuído, e, portanto, o sujeito de tal experiência assim induzida por determinados procedimentos do ritual (estimulações sonora e corporal), juntamente com os seus interlocutores no mesmo, estes entendidos como consulentes do espírito em questão. Já no segundo caso, circunscreve-se a vivência subjetiva de cada participante no ritual, enquanto sujeito desse tipo de experiência, então induzida pela ingestão ritual de um preparado de efeito psicotrópico.

¹¹ Tal afirmativa aplica-se aos rituais próprios de ambos os segmentos dessa religião, ou seja: o Alto Santo e o CEFLURIS. Entretanto, no universo ritual deste último, o fenômeno da possessão, ainda que de uma forma bem mais restrita, também pode ser observado (em condições bem específicas) enquanto forma interpretativa para a experiência em questão, assim vivenciada por determinados participantes em determinados tipos de rituais.

No que diz respeito aos espíritos envolvidos, os mesmos, por seu turno, atuam em ambos os casos em prol da trajetória de aprendizado e evolução espiritual dos participantes nos rituais. Trajetória essa que, segundo as respectivas crenças envolvidas, abrange – e mesmo ultrapassa todo um ciclo de sucessivas encarnações. O fazem em função de já terem percorrido uma etapa dessa trajetória, vindo a atingir um estágio superior de aprendizado e evolução que os permitiu libertarem-se desse ciclo, e o qual os qualifica para atuarem como Guias. E, uma vez libertos deste ciclo através de um processo caracterizado pelas noções de progresso e ascensão espiritual, este último se prolonga indefinidamente para esses espíritos, que então encontram no auxílio que prestam aos participantes nos rituais, estes enquanto espíritos encarnados e em um estágio de evolução e aprendizado inferior ao seu próprio, um fator de corroboração da continuidade da sua própria evolução espiritual. Por outro lado, essa atuação não se dá de uma forma autônoma ou independente, mas em conformidade com os desígnios de um Deus supremo, criador do universo e de todos os seres que nele habitam, o qual concebeu a existência e o destino humano - do ponto de vista espiritual - então submetidos a essa trajetória.

Assim, seja através da interlocução com o sujeito de um determinado estado alterado de consciência, o que implica interlocução com um desses espíritos Guias, tal como se verifica nos rituais umbandistas, ou então, como o próprio sujeito de um estado alterado, a partir do qual faz-se possível a obtenção de instruções, ensinamentos e orientações, corroboradas por espíritos desse tipo, tal como se verifica nos rituais daimistas, os participantes em ambos esses rituais, ao mesmo tempo em que experimentam uma forma de confirmação viva da trans-mortalidade humana, são devidamente assistidos e orientados, direta e indiretamente, pelas respectivas formas as quais assume e pelas quais se distribui o elemento sagrado cultuado. Obtêm, desse modo, o aconselhamento e o entendimento necessário quanto a determinados aspectos de suas vidas, bem como recebem um acréscimo, de acordo com o seu próprio merecimento ou necessidade, na sua compreensão de si próprios, do ponto de vista espiritual. E tal natureza de assistência e orientação permite-lhes, então, construir, progressiva e permanentemente, uma determinada compreensão a respeito de suas próprias trajetórias espirituais, assim como do

universo no qual as mesmas se desenrolam, instrumentalizando-os, continuamente, para fazê-las acontecer movidos pelo seu próprio livre arbítrio.

Se ao proporcionar, no contexto dos respectivos rituais religiosos enfocados, a possibilidade de afirmação do elemento sagrado cultuado, o contato operado nesses rituais, via alteração de consciência auto-induzida, com esse elemento sagrado, trabalha para a vivência de uma ordem cósmica concebida, cabe-lhe, igualmente, dar conta de todo foco de desordem assim detectado na vida daqueles que o procuram em ambos os rituais. Isso implica na efetuação de diagnósticos e curas (ou prescrições para) da parte dos espíritos envolvidos, para males físicos e psíquicos apresentados pelos participantes (a desordem no organismo), bem como no fornecimento, da parte dos primeiros, de explicações e orientações que então auxiliam estes últimos a compreenderem e a lidarem com situações de conflito ou infortúnio vivenciadas (a desordem nas relações com o mundo).

CAPÍTULO II: A ORDEM ATRAVÉS DA *HIBRIS* PELO ÊXTASE NA UMBANDA

2.1 - Breve histórico sobre a religião enfocada

A formação da Umbanda compreende um processo de acomodação e amálgama de influências religiosas diversas, dentre as quais se destacam referências ideológicas de origem africana e aquela dada pelo espiritismo kardecista, na elaboração da maneira de se conceber e se relacionar com o elemento sagrado cultuado, bem como de se apreender a existência humana no mundo, próprias dessa forma de expressão religiosa.

Com base nas considerações de Roger Bastide, Maria Helena Villas Bôas Concone (1987) aponta como a Umbanda advém da Macumba (forma de culto comum nas regiões Sul e Sudeste do País, mostrando-se mais expressiva no estado do Rio de Janeiro) que, por sua vez, resulta da inserção do culto aos Orixás, divindades de origem sudanesa, na cerimônia de origem banto denominada Cabula¹², então acrescida de influências indígenas¹³, do catolicismo popular, e, de uma forma progressiva, do espiritismo kardecista.

Quanto à passagem da Macumba para a Umbanda, de acordo com a autora, isso se deveu à necessidade, de parte de uma parcela da população ligada à Macumba, de marcar uma ascensão social adquirida ou aspirada. Como observa, a adesão de novos contingentes populacionais aos quadros de referência da cultura popular já existente não apenas permitiu o seu enriquecimento mas também induziu à sua reformulação. E este último aspecto, conforme atenta, relaciona-se diretamente com o modo como os estratos sociais constituintes da sociedade brasileira se percebem

¹² Conforme nota de CONCONE (1987). referente a um relato feito pelo bispo do Espírito Santo e então disponibilizado por BASTIDE, compreendendo três realizações anuais, então dedicadas, respectivamente, a Santa Bárbara, Santa Maria e Cosme e Damião, esta cerimônia, de caráter secreto, costumava ser celebrada em bosques, sob o comando de um sacerdote denominado embanda, o qual era auxiliado por um cambono. Tal celebração era conhecida como engira e sua função era atrair para cada participante o seu espírito protetor.

¹³ Como atenta CONCONE (1987), tal natureza de influência só pode ser admitida com certas reservas, e na medida em que se tome essa noção enquanto uma fórmula ampla. Tal como comenta, o que ocorreu realmente foi a incorporação de algumas práticas de pajelança. Por outro lado, observa-se no universo da Umbanda uma atitude de idealização da figura do índio.

uns em relação aos outros. Herdeiros em grande parte da estrutura colonial, que então se caracterizava pelo binômio: dominadores brancos e subordinados negros, os mesmos continuam a se orientar em suas relações, desde a abolição da escravidão até a atualidade, tendo como referência tal estrutura. Daí a necessidade de um grupo cada vez mais heterogêneo do ponto de vista racial, ligado à Macumba, de desvinculá-la de um grupo e de uma cultura tradicionalmente estigmatizados, em prol de uma afirmação de status social dos seus integrantes. Como comenta a autora a esse respeito, se, por um lado, a literatura umbandista reconhece e valoriza a contribuição do negro na formação da Umbanda, por outro, tende com maior ou menor ênfase a assinalar a sua ruptura com os cultos negros propriamente ditos, vinculando-a aos quadros do espiritismo kardecista.

Dentro do processo descrito, o acoplamento de concepções religiosas de origem africana com as concepções do Kardecismo, de maneira a corroborar fundamentalmente a proposta ordenadora de caráter religioso própria da Umbanda, deu-se através de possibilidades de confluência, bem como da solução de contradições entre ambas essas referências.

Como mostra ainda, em que pesem as diferenças sócio-culturais, econômicas e referentes a crenças religiosas, entre os distintos grupos étnicos trazidos da África, é possível observar entre os mesmos determinados traços comuns atinentes à qualidade da sua vivência religiosa. Assim, em linhas gerais, esses traços se caracterizam, em primeiro lugar, por uma concepção do universo segundo a qual este se constitui a partir de diferentes possibilidades de manifestação de uma mesma força cósmica, então dispostas de maneira hierárquica, de modo a ordená-lo. No topo dessa hierarquia figura uma divindade criadora e suprema, entendida como inacessível e à qual, portanto, não se dirige nenhuma forma de culto. Apesar da pouca precisão na sua definição e do seu distanciamento com relação à prática religiosa, atribui-se a ela, por um lado, a regência da ordem do mundo. Logo abaixo, figuram divindades secundárias, as quais, inserindo-se no âmbito das atividades religiosas, exercem uma função mediadora entre os homens e a divindade maior. Ocupando uma terceira posição em tal hierarquia, figura o elemento humano, assim considerado tanto no que diz respeito aos vivos quanto aos mortos.

Em segundo lugar, a vivência religiosa em questão se fundamenta em um sistema contínuo de relações entre o mundo visível e um mundo invisível governado por um

criador distante e o qual é habitado pelos outros seres, bem como pelas almas dos mortos. E em terceiro lugar, essas relações envolvem o fluxo e a manipulação da referida força cósmica de cujas possibilidades de manifestação originam-se as possibilidades do ser. Assim, paralelamente e em decorrência mesmo do sentido ontológico que a caracteriza, essa força também pode ser apreendida enquanto algo que circula no universo, perpassando os seres que constitui, interligando-os. Pode ser captada e direcionada. E, dentro dessa concepção, o bem-estar físico e psicológico dos indivíduos é interpretado em termos de manutenção e equilíbrio de tal força, cuja concentração pode aumentar ou diminuir. Conseqüentemente, a doença, o infortúnio e a fadiga são associados à subtração daquela, que então precisa ser restaurada. A prática religiosa se propõe a fazê-lo, assim como se destina a assegurar, permanentemente, para os indivíduos e os grupos, a perenidade dessa força.

Como propõe, então, a autora, conservando algo desses traços, os umbandistas puderam encontrar no Kardecismo um quadro explicativo mais completo e formalizado referente à situação do homem no mundo. Segundo avalia, a riqueza do universo religioso africano e as possibilidades do seu desdobramento na prática deram margem para se adotar novas formulações e revestir outras já concebidas com um novo caráter.

Tal encontro de influências, entretanto, não se deu sem conflitos e ambigüidades. Como salienta Candido Procópio Ferreira de Camargo (1961) a propósito da constituição do universo de crenças e práticas umbandistas, esta se verificou mediante um processo progressivo de conciliações e ajustes de aspectos conflitantes próprios das influências em questão. O autor chama atenção para as diferenças básicas observáveis entre a Umbanda e as religiões africanas. Assim, se na tradição africana, o elemento humano é possuído por um Orixá, isto é, uma divindade, no contexto umbandista, o agente possuidor se trata de um espírito desencarnado. Por outro lado, embora se admita na tradição africana a existência das almas dos mortos, conhecidos como “eguns”, estes não se fazem presentes em cerimônias religiosas envolvendo os Orixás.

Desse modo, como considera o autor, de uma forma gradativa e sutil, os espíritos dos mortos puderam ser associados aos Orixás que, por sua vez, puderam figurar no comando dos primeiros, então organizados em falanges e legiões. Isso permitiu

conservar, na elaboração da religião umbandista, o culto a essas divindades, com o prestígio que lhes cabe e a riqueza de práticas rituais e lendas relacionadas a elas. Também permitiu ampliar o acesso ao contato espiritual por meio da posse envolvendo tais divindades, ao mesmo tempo em que tornou esse contato mais funcional. Segundo comenta, se na tradição africana ortodoxa, poucos indivíduos podem ser tomados por essas divindades, que então se limitam a dançar entre os homens de uma forma ativa e distanciada, no contexto da Umbanda, muitos servem de canal de expressão para legiões de espíritos desencarnados ligados a tais divindades. Nessas condições, esses espíritos, impregnados da força do seu Orixá correspondente, podem então prestar uma assistência individualizada a toda uma clientela aflita. Podem aconselhar, consolar e fazer promessas a cada necessitado que os solicita.

Vê-se, pois, o modo como a Umbanda pôde se configurar, com as suas características próprias referentes a uma proposta de ordenamento da experiência do real de natureza religiosa. Isto é: com uma organização sacral constituída por um monoteísmo ontológico que se desdobra em um politeísmo formal diretamente relacionado à experiência da possessão por espíritos dos mortos; com uma explicação para a existência humana fundamentada nas noções de reencarnação, karma e evolução espiritual; e com uma ênfase na comunicação com o mundo espiritual através da prática mediúnica como forma de solucionar problemas apresentados pelos indivíduos. Características essas que lhe permitiram fundamentar as possibilidades de afirmação de uma ordem cósmica concebida e de reação à desordem experimentada, que então lhe são próprias, no recurso ritual da alteração de consciência auto-induzida.

2.2 - Considerações sobre a ideologia e os rituais próprios da religião enfocada

A ideologia umbandista é composta por um conjunto de concepções fundamentais, veiculadas por modelos simbólicos específicos, cuja articulação constitui um corpo básico de crenças relacionadas. Porém, devido às suas características próprias, esse corpo básico apresenta significativa variabilidade, permitindo a proliferação de uma multiplicidade de formas atinentes à crença e à prática religiosa umbandista.

Como observa Ferreira de Camargo (1961) a esse respeito, um exame da manifestação da Umbanda em São Paulo revela variações nos sistemas de organização religiosa próprios de diferentes centros, o que demonstra uma ausência de unidade doutrinária e ritualística entre os mesmos. Conforme aponta, cada centro tem o seu sistema particular e o seu dirigente se posiciona de maneira a monopolizar a mais acabada verdade. De acordo com o autor, esse quadro diversificado se verifica não apenas em função da multiplicidade de formas que o caracterizam, mas também, em função de seu dinamismo interno, que propicia a instabilidade das concepções e uma disponibilidade para o sincretismo de todos os matizes. Contudo, como assinala, é possível se discernir em tal quadro determinadas linhas mestras que exprimem um mínimo de coerência, configurando o sentido pelo qual se orienta a diversidade de formas então presentes.

Assim, como indica, se o sistema de organização do sacral concernente à Umbanda varia de centro para centro, o faz ao mesmo tempo em que se fundamenta sempre em um esquema geral e bem definido. Segundo esse esquema, a Umbanda subdivide-se em sete “linhas”, sendo cada uma delas comandada por um determinado Orixá. E essas linhas se desdobram em legiões e falanges então constituídas por espíritos desencarnados, assim reconhecidos de maneira hierárquica, conforme o seu grau de evolução espiritual. Como ressalta o autor, o acordo doutrinário umbandista termina aí, pois a forma de arranjo das linhas, bem como a organização das legiões e de suas falanges, não são sempre as mesmas entre os centros. Na verdade, conforme aponta, as variações e discrepâncias são consideráveis e cada dirigente espiritual se considera portador da mais pura tradição.

O autor comenta a respeito desse esquema geral, como o sistema de legiões e falanges, pelo qual os espíritos se ligam aos Orixás, se faz bastante funcional para a assimilação e o reconhecimento da hierarquia interna dos centros de Umbanda, na medida em que se constitui em um meio pelo qual se expressa a superioridade espiritual dos dirigentes destes que, na sua condição, em geral recebem entidades mais elevadas na hierarquia, as quais podem ser identificadas como sendo espíritos chefes de falanges. E esse sistema de legiões e falanges também se presta a exprimir a gradação da participação dos deuses na experiência mediúnica. Como observa, as entidades espirituais que se manifestam nessa experiência podem, por

vezes, serem concebidas como possuindo uma identidade que se confunde com a identidade do Orixá então representado. Porém, o mais comum é se entender essas entidades com uma identidade independente, à maneira espírita, estando apenas formalmente integradas nas falanges e legiões que representam um determinado Orixá. Como atenta o autor a propósito do envolvimento dos espíritos e dos deuses na experiência mediúnica umbandista, a substituição destes últimos pelos primeiros no contato direto com os médiuns, quando nessa experiência, não se verifica de uma forma rígida, de maneira a definir claramente as posições, pois a realidade na qual essa substituição está presente é por demais dinâmica para enquadrar categorias bem definidas. Segundo aponta, o processo pelo qual os Orixás cedem o seu lugar aos espíritos na posse dos médiuns, para então serem representados por essas entidades, caracteriza-se como um processo sutil, o qual “(...) encerra as contradições e o jogo das adaptações funcionais em uma auréola de ambigüidade” (FERREIRA DE CAMARGO, 1961: 39).

Essas considerações então possibilitam a apreensão daquilo que, na ideologia umbandista, se mostra básico e geral, e daquilo que se mostra variável.

Detendo-se sobre os espíritos que se manifestam através da experiência mediúnica própria da Umbanda, tal como já foi dito no final do capítulo anterior, esses espíritos são conhecidos no contexto religioso em questão como Guias. Sua função ao manifestarem-se consiste na prestação de uma forma de assistência a quem os solicita nos rituais umbandistas, sendo que ao exercerem essa função, esses espíritos então trabalham em favor da sua própria evolução espiritual. Contudo, nem todos os Guias que se manifestam nesses rituais pela via da prática mediúnica o fazem para exercer tal função. Alguns deles apenas dão “passagem”, situação na qual podem ser homenageados.

A assistência prestada por esses espíritos se constitui de dois procedimentos característicos: a realização de consultas para os seus clientes, nas quais estes podem conversar com os mesmos incorporados¹⁴ nos médiuns; e o ato através do qual esses espíritos incorporados dão “passes” nos clientes. Assim, nas consultas, os clientes expõem aos Guias as suas aflições e dúvidas vivenciadas, recebendo deles uma determinada orientação referentemente a como compreendê-las,

¹⁴ Este é o termo normalmente empregado no contexto religioso focado para designar a manifestação dos espíritos mediante a prática mediúnica.

administrá-las e solucioná-las. A esse respeito, Ferreira de Camargo (1961) observa que, no entender do fiel que se consulta, o espírito consultado possui a capacidade de desvendar os mistérios de sua vida, podendo, desse modo, dar-lhe a conhecer as causas, seja de uma doença, ou de “atrasos” na sua vida. Quanto aos “passes”, esse procedimento consiste em determinados movimentos com uma ou duas mãos, feitos pelo Guia incorporado, próximo ao corpo do cliente atendido, ou então, no ato de imposição de uma mão, feito por aquele, próximo a este último. Considera-se, aqui, como tal procedimento reflete a noção mencionada por Concone (1987), referente à possibilidade de captação, manipulação e direcionamento de uma força cósmica concebida, através de relações estabelecidas entre o mundo material e o mundo espiritual, visando-se o restabelecimento do bem estar físico e psicológico dos indivíduos, noção essa que, como indica a autora, fazendo-se presente na qualidade da vivência religiosa própria das populações trazidas da África no período de colonização brasileira, pôde, então, figurar na ideologia umbandista. Com efeito, no universo religioso abordado, se entende que, por meio dos “passes” dados nos clientes atendidos, os Guias incorporados então lhes transitem algo identificado como sendo uma forma de “energia”, com a finalidade de neutralizar a ação de algum mal físico ou psicológico que os aflige em maior ou menor proporção.

De acordo com a crença umbandista, os espíritos envolvidos se encontram em diferentes níveis de desenvolvimento e, conseqüentemente, de elevação espiritual, entretanto, partilham um mesmo mote orientador para a sua atuação, seja quando incorporados, ou em sua existência enquanto espíritos. Mote esse fundamentado em um comprometimento com a prática da caridade e com o exercício da misericórdia, enquanto vetores da sua própria evolução espiritual. Em função disso, podem ser considerados Guias e também, em maior ou menor proporção conforme o seu grau de desenvolvimento e elevação espiritual, “espíritos de luz”.

Embora possuam uma identidade própria e única, que assim lhes assegura a sua individualidade, os Guias da Umbanda também são identificados através do seu enquadramento em determinados tipos específicos assim reconhecidos nesse universo, os quais, distribuindo-se em segmentações distintas, porém correlacionadas, compõem as referidas linhas comandadas pelos Orixás. Esses tipos são os Caboclos, os Pretos Velhos, as Crianças e os Oguns, que constituem a linha da direita; os Exus e as Pombas Giras, que constituem a linha da esquerda; os

Baianos, os Boiadeiros, os Marinheiros e os Ciganos, que constituem a linha mista; e as Ondinas, as Caboclas do mar e as Caboclas de rio, que constituem a linha das águas. Com exceção destas duas últimas e dos Ciganos, foi possível observar a manifestação de todos esses tipos nos rituais realizados pelos centros de Umbanda pesquisados.

Focalizando-se os principais traços próprios de cada tipo de Guia cuja manifestação pôde ser observada, traços esses então reconhecidos de maneira generalizada no meio umbandista, os Caboclos são entendidos como sendo espíritos de índios, habitantes das matas e conhecedores dos seus segredos. Na sua condição de espíritos já em um alto nível de evolução e elevação espiritual, possuem uma índole essencialmente boa, o que não significa, necessariamente, que sejam sempre pacíficos.

Tal como define Lísias Nogueira Negrão (1993), as quatro principais características dos Caboclos são as seguintes: em primeiro lugar, são espíritos de índios que viveram e morreram em um tempo relativamente distante no passado (então anterior à colonização brasileira), tendo, portanto, os atuais indígenas e mestiços como seus descendentes. Em segundo lugar, são espíritos bons, só atuam no sentido de praticar o bem, fazendo-o sempre sem pedir nada em troca. Em terceiro lugar, eles são espíritos curadores. Por viverem nas matas, conhecem as propriedades curativas de plantas e ervas que então utilizam no tratamento de males apresentados pelos seus clientes. Tal qualidade de curadores reconhecida nesses espíritos também se fundamenta em expedientes propriamente mágicos que assim lhes são atribuídos. E em quarto lugar, eles são espíritos de chefes. Quando encarnados, não foram apenas indígenas, mas chefes de tribos e aldeias, o que os torna afeitos ao comando.

Conforme atenta o autor, no caso dos Caboclos, uma índole boa não implica em uma índole pacífica. Assim, como indica, os Caboclos da linha de Ogum são considerados guerreiros, tal como o Orixá que representam ao se manifestar. Em função disso, são muito solicitados para “demandas”. Ou seja, para atuar de maneira a desmanchar feitiços direcionados aos seus clientes, o que então é entendido entre os umbandistas como uma forma de confrontar ou guerrear com as forças da Quimbanda. Contudo, como aponta, a atuação dos Caboclos, de um modo geral, se verifica reduzida por conta da condição de chefes própria desses espíritos, que

então os permite mandar Guias de outros tipos, como os Boiadeiros ou os Marinheiros, atenderem às solicitações de seus clientes. Somente em casos de maior complexidade os Caboclos atuam diretamente.

Como destaca o autor, devido à qualidade de chefia, bem como à alta graduação espiritual, atribuídas aos Caboclos, ao interagirem com esse tipo de Guia incorporado, os clientes assumem uma postura de muito respeito, e mesmo de certo temor, evitando, portanto, solicitá-los nas consultas para questões que possam parecer pequenas diante da elevação espiritual do Guia, ou duvidosas do ponto de vista moral. Tais entidades espirituais incorporadas, por sua vez, interagem assumindo uma postura altaneira. Ao darem consultas, seu discurso normalmente se verifica no sentido de ativar o ânimo abatido dos seus clientes, bem como de incitá-los a tomarem atitudes mais decididas. São muito sérios, francos e diretos no trato.

Já os Pretos Velhos são tidos como sendo espíritos de negros escravizados. Seu nível de evolução e elevação espiritual equipara-se ao dos Caboclos, e, à sua maneira própria, atuam incorporados nos rituais de modo a suprir as mesmas necessidades então supridas por aqueles.

Conforme observa Negrão (1993), se entre os adeptos do Candomblé, os Pretos Velhos são reconhecidos como sendo simplesmente as almas dos mortos, isto é, os eguns, e, portanto, não partilham com os Orixás a qualidade da transcendência, própria das divindades, no universo da Umbanda, a condição de egun também é atribuída a esse tipo de espírito, entretanto, ele não é tido como um espírito qualquer. Também se lhe é atribuída a condição de um espírito “de muita luz”, possuidor de uma sabedoria, de um conhecimento e de uma experiência a serem levados em conta, e cuja índole é essencialmente boa.

O autor chama atenção para o modo pelo qual esse tipo de Guia incorporado interage nos rituais com os seus clientes. Como indica, sua atitude é calma, terna e acolhedora. Ao dar-lhes consultas, normalmente os tranqüiliza, apaziguando o seu ânimo contra desafetos, os benzendo e os abençoando. Conseqüentemente, a atitude assumida pelos clientes diante desse tipo de Guia incorporado é diversa daquela assumida diante dos Caboclos. Trata-se, também, de uma atitude de muito respeito, porém plena de afeto e sem resquícios de temor. Tal como comenta o autor, em se tratando de temperamento, os Pretos Velhos são o oposto dos

Caboclos, pois enquanto os últimos são “demandeiros” e voluntariosos, os primeiros são pacíficos e humildes. Não obstante, como salienta, esse tipo de Guia incorporado realiza nas consultas com os seus clientes tudo o que realizam os Caboclos, inclusive curas, uma vez que também conhece os segredos e propriedades curativas das matas. Finalmente, conforme aponta, os Pretos Velhos têm suas qualidades fundamentadas na sua condição de negro escravizado, bem como no fato de terem sido submetidos, por sucessivas reencarnações, a um processo de dignificação.

No entender de Concone (1987), esses dois tipos de Guias descritos constituem a dimensão mais importante, do ponto de vista social, na análise da Umbanda. Dimensão essa na qual então se encontra esboçada uma opção popular entre dois possíveis modelos de ação. Como observa a autora, o Caboclo, então identificado com o índio, é altaneiro, viril, valente e lutador. Incorporado, apresenta-se sempre com um aspecto aguerrido e uma fisionomia carrancuda. Contudo, não se nega a atuar em benefício dos homens, embora o faça com altivez. Por conta de suas características de guerreiro e justiceiro, esse tipo de Guia foi assimilado a Orixás que possuem tais características, como Ogum, o guerreiro, Xangô, o justiceiro, e Oxossi, o vencedor de demanda. O Preto Velho, por sua vez, identificado com o negro cativo, é considerado um espírito “de muita luz” porque muito sofrido. É humilde, compreensivo e está sempre pronto a ajudar. A autora então propõe um olhar sobre o modo pelo qual os próprios umbandistas entendem esses dois tipos de Guias. Para tanto, se reporta aos argumentos utilizados por um umbandista ao escrever sobre os fatores que, a seu ver, explicariam o fato de, no processo de formação e desenvolvimento da sociedade brasileira, os negros trazidos da África e seus descendentes terem se submetido ao jugo da escravidão, enquanto que os índios puderam furtar-se a esse jugo. Assim, de acordo com essa argumentação, devido a características ligadas à raça, à influência do meio, bem como ao seu espírito guerreiro exaltado, aliado à sua rudimentar organização social e ao seu caráter nômade e inculto, o índio não poderia deixar-se escravizar. Já o negro, que então seria mais pacífico e subordinado, estaria em melhores condições de aceitar tal jugo.

A autora salienta o duplo caráter dessa ideologia. O Caboclo, isto é, o índio, enquanto manifestação da Umbanda, é valorizado por não se ter deixado escravizar, o que deixa transparecer uma sutil superioridade dele frente ao Preto Velho.

Todavia, as qualidades próprias do índio então responsáveis pelo fato de o mesmo não ter se prestado ao jugo são interpretadas negativamente, pois, conforme a argumentação reportada, o índio não se deixou escravizar porque era “inculto” (aspas da autora). E, como aponta, tal interpretação paradoxal não se faz própria apenas dos umbandistas ou do senso comum, uma vez que pode ser freqüentemente encontrada nos livros didáticos.

Quanto às crianças, também conhecidas como Erês ou Ibejis, são, então, entendidas como sendo espíritos infantis. Embora o seu nível de evolução e elevação espiritual seja inferior ao dos Caboclos e o dos Pretos Velhos, lhes é reconhecida, igualmente, a qualidade de Guias, bem como lhes é atribuído o papel de mensageiros dos Orixás.

Negrão (1993) ressalta como a inocência e a alegria são as duas principais características desse tipo de Guia. Como indica, nas ocasiões nas quais os Erês se manifestam, - quando incorporadas se comportam e são tratadas como crianças - então brincam entre si, fazem “arte” e à vezes brigam, sendo advertidas pelos adultos. Ao interagirem com os presentes, o fazem dirigindo-se aos mesmos de maneira jocosa, porém inocente. Conseqüentemente, a atmosfera própria dessas ocasiões se caracteriza como uma atmosfera descontraída e impregnada de uma alegria ingênua.

O autor chama atenção para o fato de que, apesar da postura alegre, brincalhona e inocente assumida pelos Erês incorporados, bem como do ambiente descontraído que toma conta das ocasiões nas quais essas entidades se manifestam, elas o fazem com o intuito de trabalhar, aspecto esse que então confere uma aura de seriedade a essas manifestações. Embora isso não ocorra em todos os centros e nem em todos os rituais nos quais tais entidades se fazem presentes, em meio às brincadeiras, também é comum os Erês incorporados darem passes e consultas. Os assuntos mais freqüentemente tratados envolvem crianças. Assim, mães cujos filhos apresentam um comportamento rebelde ou vão mal na escola pedem auxílio. Também são comuns casos de esposas cujo marido está bebendo muito pedirem um auxílio aos Erês.

Tal como foi revelado ao autor por informantes, os Erês incorporados falam muito, de modo a explicar e esclarecer determinados aspectos e questões da vida dos seus interlocutores, fazendo-o mesmo quando não são solicitados para tanto. E isso se

relaciona diretamente com o fato de serem os Guias desse tipo considerados como porta-vozes dos Orixás no meio umbandista. Uma vez que estes são mudos, transmitem seus recados e mensagens por meio dos Erês incorporados.

Como aponta o autor, as ocasiões nas quais os Guias do tipo descrito costumam fazer-se presentes ocorrem normalmente no final dos rituais, quando essas entidades se encarregam de descarregar, de aliviar o ambiente do ritual de energias ou fluidos negativos, com a sua aura de inocência, ou então, aos sábados e domingos à tarde, em rituais nos quais conta-se com a presença de crianças de carne e osso. O momento mais importante desse tipo de Guia são as festas de Cosme e Damião, realizadas em fins de setembro e princípio de outubro pela maioria dos centros de Umbanda.

Quanto aos Oguns, estes são entendidos como sendo espíritos cuja identidade se confunde com a identidade do Orixá (divindade de tradição iorubana) de mesmo nome, considerado guerreiro, porém, os quais também possuem uma identidade própria, que se refere à sua individualidade. A esse respeito, tal como foi revelado em entrevista por P. D., chefe espiritual de um dos centros de Umbanda pesquisados, no meio umbandista, costuma-se acreditar que os Oguns são espíritos de pessoas que morreram em luta por uma causa considerada nobre, oferecendo-se, assim, em sacrifício ou holocausto. Vê-se, pois, como uma interpretação dessa natureza permite justificar devidamente a identificação direta dos Guias desse tipo com o Orixá guerreiro, ao mesmo tempo em que lhes assegura sua individualidade enquanto entidades espirituais. Em seu processo de identificação, esse tipo de Guia se distribui em determinadas subdivisões que contribuem para a especificação da sua identidade pessoal. Dessa forma, como indica Negrão (1993), há na Umbanda o Ogum Megê, o Ogum Rompe-Mato, o Ogum Beira-Mar etc., caracterizando, desse modo, uma pluralidade de Oguns.

A presença no ritual umbandista desse tipo de Guia se verifica em função de objetivos diversos, em relação à presença, nesses rituais, dos tipos de Guias então descritos acima. Como observa Negrão (1993), incorporados, os Oguns não dão passes nem consultas, pois são mudos, assim como todos os Orixás. Sua função ao manifestarem-se consiste, como destaca, na fiscalização do andamento do ritual, uma vez que essas entidades são responsáveis pela manutenção da ordem cerimonial. Por conta disso, costumam fazer-se presentes no início dos rituais. Como

aponta o autor, atuando nos rituais como patrulheiros e dotados da responsabilidade que lhes cabe no que se refere ao bom andamento de tal de atividade, os Guias desse tipo assumem, em suas incorporações, uma postura bastante séria, e procedem de modo a inspecionar o ambiente e os participantes.

Constituindo a linha da direita, os Guias dos tipos descritos formam uma oposição de sutil percepção com os Guias da linha da esquerda, isto é, os Exus e as Pombas Giras. Oposição essa que diz respeito à polaridade entre o bem e o mal. Conforme atenta Negrão (1993), se na Umbanda, assim como em toda religião moralizada, a questão axiológica referente ao bem e ao mal e os seus limites se coloca como uma questão central, essa questão não é teologicamente equacionada, como no universo simbólico cristão. Enquanto neste último, o bem e o mal, Deus e o Diabo, anjos e demônios, existem de maneira a oporem-se drasticamente, não comportando gradações entre si, em uma realidade marcada por um maniqueísmo bem definido, no contexto umbandista, o bem é inquestionável e diretamente associado a Deus, entretanto, os espíritos maléficos não são tidos como sendo intrinsecamente maus, pois podem ser doutrinados e então evoluir na direção do bem.

Como observa o autor, no contexto enfocado, a questão relativa ao bem e ao mal, articulada a um mundo espiritual concebido, se exprime por meio da divisão direita/esquerda, que então agrupa bons e maus espíritos em duas linhas bastante diferenciadas, porém não exclusivas. Assim, os espíritos integrantes da direita são considerados Guias de luz ou mentores espirituais. São tidos como intrinsecamente bons, embora apresentem diferentes graus de evolução e elevação espiritual. Já os espíritos da esquerda, se não são intrinsecamente maus, podem fazer o mal, dependendo do pedido e da oferta. São considerados espíritos amorais, não conscientes, não evoluídos, ignorantes e que carecem de doutrinação e de luz. Alguns pais-de-santo os definem como sendo inocentes e infantis. Todavia, esses espíritos não só podem como querem evoluir. E, para tanto, necessitam da doutrinação oferecida por médiuns e pais-de-santo, que então lhes demonstram como somente pela constante prática do bem poderão fazê-lo. Prática essa que então lhes é solicitada pelos clientes dos centros de Umbanda nos quais, uma vez doutrinados, são acolhidos e passam a trabalhar como Guias. Portanto, tal como é ressaltado pelo autor, é dentro desse quadro interpretativo kardecista, que então formula a existência de um mundo espiritual hierarquizado e evolutivo, que os Guias

da esquerda são apreendidos em contraposição aos Guias da direita, de modo a refletir a contraposição fundamental entre o bem e o mal. De acordo com a concepção moral kardecista cristã então presente, se o bem e o mal são mutuamente exclusivos, apresentando entre si uma diferenciação absoluta que não comporta qualquer possibilidade de gradação ou confusão entre os mesmos, os espíritos, por sua vez, podem, efetivamente, transitar entre ambos.

Entendidos como sendo espíritos que, quando encarnados, atuaram de maneira moralmente condenável, e que, desencarnados, podem atuar da mesma maneira na Quimbanda, porém os quais são muito solicitados para desfazer males causados pelos seus pares, em função do significativo potencial mágico que lhes é atribuído, os Exus se apresentam envoltos em uma aura de controvérsia e ambivalência.

Como indica Negrão (1993), devido as suas graves faltas cometidas quando encarnados, esses espíritos, ou eguns (espíritos dos mortos) na tradição afro-brasileira, se tornam espíritos sofredores. E, nos centros aonde se pratica a Quimbanda, tais espíritos são utilizados para a realização de malefícios contra desafetos. Malefícios esses que podem se dar na forma de um “fechamento” dos caminhos da vítima, no que se refere à sua vida pessoal e profissional, de prejuízos materiais, de doenças, de acidentes graves, e mesmo de morte. Por não terem sido doutrinados, o que faz com que sejam destituídos de consciência moral, esses espíritos atendem aos pedidos que lhes são feitos em troca de comidas e bebidas. Contudo, doutrinados ou batizados, e portanto, moralizados, os Exus são utilizados nos centros de Umbanda apenas para a prática do bem, o que se traduz por uma atuação defensiva e contra-ofensiva. Nessas condições, essas entidades protegem os centros que os acolhem e os seus clientes contra os ataques e a inveja dos demais, fazendo-o de maneira a reverter os malefícios pretendidos, engendrados por Exus não doutrinados, sobre quem os pediu. Como comenta o autor, se tal procedimento se mostra moralmente justificável no universo umbandista, os Guias de direita, que têm seus escrúpulos, recorrem aos Exus doutrinados, a quem autorizam a realização do ato punitivo. E, conforme aponta, apenas Exus devem confrontar Exus, sobretudo quando eles, agindo maleficamente, revelam ausência de elevação espiritual, mostrando-se, portanto, incompatíveis com os Guias de luz. Tal natureza de confronto então ocorre em determinados territórios considerados

como sendo domínios de Exus, os quais são vetados aos Orixás, devido a sua santidade, como os cemitérios e as encruzilhadas.

A respeito da atuação na Umbanda dos Exus doutrinados direcionada apenas para a prática do bem, é importante acrescentar aqui que, como pôde ser observado, bem como foi revelado em entrevista por P. D., ao darem consultas, essas entidades também tratam de questões que envolvem conflitos em geral e que não apresentam a necessidade de se desmanchar algum malefício provocado por um Exu não doutrinado, aconselhando e orientando o consulente no que se refere à melhor maneira de administrar e solucionar o problema.

Vê-se, pois, como a controvérsia e a ambivalência que então perpassam o modo como as entidades em questão podem ser apreendidas na ideologia umbandista, decorrem do fato de tais entidades poderem se apresentar, dentro dessa ideologia, de duas formas distintas e antagônicas, isto é: como Exus doutrinados e Exus não doutrinados. Na última condição, essas entidades são entendidas como sendo malélicas - embora não o sejam intrinsecamente, o que dá margem para associá-las a um contexto demoníaco. Já na primeira condição mencionada, o seu caráter malélico desaparece, e então lhes é possível conferir o estatuto de Guias. Como observa Negrão (1993), nessa condição específica, os Exus não se diferenciam dos Guias de direita, o que permite aproximar as duas linhas. Dessa forma, conforme comenta Concone (1987), enquanto uma das figuras mais controvertidas da Umbanda, o Exu tanto pode ser visto como um espírito que trabalha na Quimbanda (ou na magia negra como alguns preferem chamar), mostrando-se, assim, vinculado ao contexto demoníaco ao qual foi associado de longa data, quanto como um “espírito em evolução” (aspas da autora), o qual pode ser chamado para desmanchar malefícios feitos. É, portanto, temido e ao mesmo tempo respeitado. Tachado de espírito atrasado, mas também considerado agente mágico universal.

Os Exus doutrinados são considerados entidades subalternas dos Orixás e dos Caboclos. Tal subalternidade, como indica Negrão, exprime-se através da designação dessas entidades, no contexto umbandista, como sendo “empregados” ou “escravos” daquelas. Assim, conforme define o autor:

No combate ao mal, os orixás são os comandantes quase ociosos, enquanto que os Exus são os executores, que põem “a mão na cumbuca”, vão na

frente, “fazem o serviço sujo”. Enfrentam os quiumbas, os Exus não batizados, em seus próprios domínios, as encruzilhadas e os cemitérios, aonde os orixás não entram. Desta forma, protegem os terreiros e as pessoas contra os males difusos ou concretos que sempre os ameaçam. (NEGRÃO, 1993: 131)

Finalmente, como destaca o autor, em relação aos outros tipos de Guias descritos, os Exus estão muito mais ligados ao plano físico, à matéria. Isso significa que estão mais próximos dos homens, que são mais humanos e que, portanto, compartilham com eles suas fraquezas. Em função disso, não recusam o material que lhes é oferecido na forma de “agrados”, pelos indivíduos que lhes fazem pedidos. Tal como aponta, um “agrado” os satisfaz e amortece as suas consciências em processo de formação. E, devido ao fato dessas entidades partilharem das fraquezas humanas e as aceitarem sem constrangimento, ao interagirem com tais entidades incorporadas, os clientes sentem-se mais a vontade para lhes fazer pedidos que seriam considerados pelos Guias de direita como sendo questionáveis do ponto de vista moral.

Quanto às Pombas Giras, entendidas como sendo espíritos de prostitutas ou de mulheres devassas, essas entidades são solicitadas para questões que envolvem a vida sexual e afetiva daqueles que as consultam. Como indica Negrão (1993), não doutrinadas, e portanto, desprovidas de consciência moral, as Pombas Giras trabalham na Quimbanda atendendo a pedidos moralmente condenáveis, como a separação de casais e a “amarração” de pessoas amadas. Já doutrinadas, e assim, moralizadas, trabalham nos centros de Umbanda como Guias, cuidando dos males de amores dos seus consulentes. Em geral, são procuradas por mulheres que querem arranjar namorado ou marido.

Vê-se como, da mesma forma que ocorre com o Exu, podendo ser apreendida revestindo-se de um dos termos dos binômios: doutrinada/não doutrinada e moralizada/não moralizada, estes enquanto recursos simbólicos utilizados pela ideologia umbandista para qualificar os espíritos identificados com a esquerda, no que se refere à polaridade entre o bem e o mal, a Pomba Gira pode se mostrar, aos olhos do umbandista, em sua ambivalência. Pode, assim, apresentar-se como um espírito Guia, de cuja atuação espera-se o bem, e cujo lócus para a manifestação através da incorporação verifica-se no contexto das práticas umbandistas; ou como

um espírito maléfico, de cuja atuação pode-se esperar o mal, e cujo lócus para a sua manifestação se verifica no contexto das práticas rituais próprias da Quimbanda.

Há que se mencionar, por fim, os Zés Pilintras. Entendidos como sendo espíritos de malandros de morro, dados à boemia, essas entidades são tidas como sendo um tipo de Exu, embora isso não se verifique de maneira consensual no universo umbandista. Conforme atenta Negrão (1993), diferentemente do que ocorre com os outros tipos de Guias descritos, o modo como os Zés Pilintras são apreendidos se mostra ambíguo no que se refere à divisão direita/esquerda. Como aponta, há dirigentes de centros de Umbanda que consideram tais entidades como sendo de direita e também de esquerda, teorizando que, até a meia noite, são de direita, e após esse horário, são de esquerda. Outros - em maioria - os consideram como sendo exclusivamente de esquerda, identificando-as como um tipo de Exu, ponto de vista também assumido pelas federações de centros. De qualquer forma, como comenta, é comum ver os Zés Pilintras incorporados em rituais dedicados exclusivamente à esquerda, convivendo com os Exus e as Pombas Giras.

Quanto aos tipos de Guias observados em sua manifestação, então constituintes da chamada linha mista, os Baianos são tidos como entidades que, embora não apresentem nenhuma elevação espiritual, atuam somente de maneira a praticar o bem, podendo fazê-lo de diferentes formas. Conforme indica Negrão (1993), essas entidades são entendidas como sendo espíritos que, em vida, foram nordestinos folgazões, dados ao divertimento, à bebida e à paixão pelas mulheres, sendo elas, muitas vezes, a causa de sua morte. Foram boas pessoas, porém pouco responsáveis. Esse tipo de Guia, que quando incorporado assume uma postura alegre, descontraída e jocosa, é muito solicitado para curas, demandas, bem como para a resolução de problemas amorosos. Como comenta o autor, por serem espiritualmente menos evoluídos que os Caboclos e os Pretos Velhos, os Baianos se mostram mais acessíveis nas consultas do que os dois primeiros, no que se refere ao atendimento de pedidos, prestando-se a realizar trabalhos que seriam considerados moralmente duvidosos por aqueles.

Os Marinheiros são tidos como espíritos que, em sua vida anterior, o foram de fato. Sua marca registrada é o alcoolismo e o galanteio. Como indica Negrão (1993), entendidos como já estando sob a influência de álcool ao se manifestarem, quando incorporados, movimentam-se à maneira de pessoas alcoolizadas e dirigem

galanteios às mulheres. Sua atitude é brincalhona e descontraída. Como aponta o autor, a despeito de serem bêbados inveterados, tais Guias são considerados excelentes curadores, capazes de realizar “operações espirituais” e de tratar de casos de alcoolismo. A propósito desta qualidade, conforme foi revelado em entrevista por P. D., os Marinheiros podem atuar no sentido de solucionar algum transtorno mental vivenciado por uma pessoa.

Já os Boiadeiros são considerados como sendo espíritos que exerceram tal atividade em vida anterior. Assim como os Caboclos, primam pela seriedade na sua maneira de ser. Como indica Negrão (1993), quando incorporados, assumem uma postura bastante séria, podendo, por vezes, mostrarem-se bravos. Dedicam-se a desmanchar trabalhos feitos contra quem os consulta e também são considerados muito bons para ajudar desempregados. Como foi revelado em entrevista por P. D., os Boiadeiros também costumam ser solicitados para trazer notícias de pessoas que se encontram distantes ou cujo destino é ignorado. E, ao se manifestarem, encarregam-se, se for o caso, de revelar, trazer à tona, algum conflito presente entre os membros da corrente espiritual formada, para que o problema possa então ser analisado coletivamente por esses membros. O fazem por meio de determinados movimentos feitos com um laço, quase sempre utilizado pelos seus médiuns ao incorporá-los.

Tal como é atentado por Negrão (1993), a despeito de só fazerem o bem, o que permite excluí-los da linha da esquerda, os Guias dos tipos constituintes da linha mista, considerada intermediária entre esquerda e direita, não possuem uma elevação espiritual que os permita conviver com Caboclos, Pretos Velhos e Crianças em uma mesma linha. Daí a necessidade de agrupá-los em uma linha específica, com tais características.

Finalmente, quanto às Ondinas, tal como foi revelado em entrevista por P. D., essas entidades são tidas como sendo “encantados” da natureza associados ao mar. Incorporadas, não dão passes nem consultas. Sua função ao manifestarem-se consiste em efetuar uma limpeza ou purificação do ambiente do ritual. Vê-se, pois, como esse tipo de Guia se caracteriza como o único da Umbanda que não possui uma natureza humana.

No tocante à importância e a significação de cada tipo de Guia descrito, assim refletidas na prática religiosa observada, apreendida enquanto um processo de

manipulação de símbolos, por apresentarem um grau superior de evolução e elevação espiritual, os Caboclos e os Pretos Velhos gozam de maior prestígio. Prestígio esse que lhes permite exercer a função de chefes ou mentores espirituais dos centros. Conforme foi observado nos rituais realizados pelos centros pesquisados, em sua manifestação pela incorporação, um determinado Caboclo ou Preto Velho recebido pelo babalorixá responsável pelo comando destes centros, exercendo a referida função, pode, então, aconselhar e orientar coletivamente o grupo envolvido no funcionamento do centro. Pode, inclusive, repreendê-lo se for o caso. Também pode realizar consultas nas quais se ocupa de casos considerados mais graves, os quais requerem um tratamento especial.

Os Guias da esquerda são valorizados como defensores dos centros, sendo-lhes conferidas determinadas práticas específicas de culto. Assim, nos centros pesquisados, são feitas regularmente oferendas ou “agrados” aos Exus e Pombas Giras, em um determinado espaço reservado exclusivamente ao culto a essas entidades, denominado de “tronqueira”

Quanto às crianças, aos baianos e aos marinheiros, consideradas em sua eficácia, essas entidades estabelecem, mediante a prática religiosa, relações de troca com os indivíduos que as consultam. Como pôde ser observado, e também revelado, em entrevista com P. D., ao consultarem tais entidades incorporadas, os consulentes fazem pedidos às mesmas que, por sua vez, comprometem-se a realiza-los em troca de um “agrado”, que então deve ser feito posteriormente ao ritual no qual o pedido é feito, e que assume a forma de uma oferenda.

Já no caso das Ondinas, na medida em que essas entidades, ao se manifestarem, têm como função efetuar uma purificação do ambiente do ritual em andamento, percebe-se como elas se encarregam da manipulação de uma força cósmica em benefício da cerimônia.

Excluindo-se os Marinheiros, os Boiadeiros e os Oguns, os Guias da Umbanda também são identificados pelo critério de gênero. Desse modo, reconhecem-se os Caboclos e as Caboclas, os Pretos Velhos e as Pretas Velhas, os Baianos e as Baianas. As crianças, por sua vez, são identificadas como sendo menininhos ou meninas, e as Pombas Giras podem ser apreendidas, tal como o faz Negrão (1993), como sendo versões femininas dos Exus, ou Exus fêmeas.

Há que se deter, por fim, sobre o sistema de organização do sacral, próprio da Umbanda, tal como este é concebido por P. D., tendo, então, sido revelado em entrevista pelo mesmo. Assim, segundo o babalorixá, Olodumaré - nome que, no idioma Ioruba, significa: aquele que não se manifesta - uma divindade criadora suprema porém distante, expressa-se por meio dos Orixás, estes definidos pelo entrevistado como sendo suas formas de representação.

No tocante ao arranjo das linhas, de acordo com o entrevistado, a linha de Oxossi é constituída por Caboclos. Todavia, os Guias desse tipo podem se apresentar “cruzados” com Xangô, com Ogum, com Oxalá, com Iemanjá, com Oxum, ou com Iansã, o que lhes permite constituir as respectivas linhas representativas desses Orixás. Dessa forma, a linha de Xangô é constituída pelos Caboclos de Xangô. A linha de Ogum é constituída pelos Caboclos de Ogum, juntamente com as entidades então conhecidas como Oguns. A linha de Oxalá é constituída pelos Caboclos de Oxalá. A linha de Iemanjá é constituída pelas Caboclas de Iemanjá ou Caboclas do mar, juntamente com as Ondinas e os Marinheiros. A linha de Oxum é constituída pelas Caboclas de Oxum ou Caboclas de rio. E a linha de Iansã é constituída pelas Caboclas de Iansã. Já a linha de Obaluaiê é constituída pelos Pretos Velhos e Pretas Velhas, juntamente com os Exus mirins ou Exus crianças. A linha de Obá é constituída por entidades femininas de caráter guerreiro (versões femininas dos Oguns). E a linha de Exu é constituída pelos Exus e pelas Pombas Giras. Há, ainda, a linha de Cosme e Damião, identificados na Umbanda com Ibeji, constituída pelos Erês.

O babalorixá entrevistado explica o fato de as linhas mencionadas excederem o número sete considerando que, no meio umbandista, existe uma grande mitificação em torno de tal número, em função de o numeral ser mencionado muitas vezes nas sagradas escrituras. Entretanto, isso não significa que as linhas da Umbanda devam, necessariamente, somar sete.

Quanto aos Baianos e os Boiadeiros, P. D. entende que esses tipos de Guias não integram linhas representativas de nenhum Orixá. Contudo, o babalorixá faz menção a uma postura de devoção da parte dos mesmos para com Oxalá em particular. No caso específico dos Baianos é comum no meio umbandista se considerar os Guias desse tipo como sendo constituintes da linha do Senhor do Bonfim, sincretizado com Oxalá, ou então, como constituintes da linha de padre Cícero.

No tocante aos rituais umbandistas, orientando-se pela ideologia descrita, e operando-se de maneira a expressá-la, tais práticas, denominadas “giras”, se dividem em duas modalidades: as giras de atendimento e as giras de desenvolvimento. Enquanto as primeiras têm como finalidade a realização do já referido atendimento da parte dos Guias, então incorporados nos seus médiuns, para um público consulente; as segundas objetivam, pela via da incorporação mediúnica, o estabelecimento de um primeiro contato e de um subsequente processo de adaptação mútua, entre os futuros médiuns e os Guias destinados a trabalhar com eles na prática de atendimento. No meio umbandista, também se realizam giras que abrangem ambas as finalidades. Possuindo o seu sistema próprio de prática (e mesmo a certos aspectos da crença) religiosa, cada centro de Umbanda pode optar por realizar as atividades de atendimento e de desenvolvimento mediúnico em giras distintas ou em um mesmo ritual dessa natureza.

2.3 - Descrição das observações de campo

2.3.1 - Tenda Espiritualista de Confraternização de Umbanda São Benedito

Instalado em uma construção discreta e de pequeno porte localizada no bairro de Pinheiros, o centro é dirigido por P. J., um dos chefes espirituais umbandistas mais antigos e conhecidos em São Paulo. Paralelamente à sua função de centro de Umbanda, a casa também abriga a sede da União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, órgão federativo que reúne no país mais de 4 mil centros de Umbanda e Candomblé.

As giras de atendimento ocorrem mensalmente na primeira sexta-feira de cada mês. Nessas ocasiões, a afluência de pessoas é elevada, notando-se que o número de presentes costuma exceder o contingente de lugares disponíveis para acomodar a assistência. O atendimento é realizado por intermédio de um corpo mediúnico então constituído por cerca de 40 filhos e filhas de santo.

As atividades realizam-se em um pequeno salão que se assemelha ao interior de uma capela, aonde se verifica, de frente para o congá localizado ao fundo, uma disposição de bancos de madeira, tal como as que se vê em igrejas católicas, então destinada a acomodar a assistência. Essa disposição é cortada por um corredor. Um

cercado de madeira com uma cancela de acesso, para a qual dá esse corredor, permite distinguir onde começa o espaço do congá. Por trás e bem rente a esse cercado, há duas cortinas, iguais às que se usam em palcos de teatro.

Ao fundo do espaço do congá, avista-se o pejí, aonde se pode observar as imagens dos Orixás normalmente cultuados na Umbanda, representados pelas tradicionais estátuas dos santos católicos que lhes são correspondentes. Bem ao centro, figura Oxalá (Bom Jesus da Lapa). À sua direita, vê-se nesta ordem: Oxossi (São Sebastião); Ogum (Santo Antônio); e Oxum Apará (Santa Luzia). À sua esquerda, vê-se nesta ordem: Iansã (Santa Bárbara); Xangô, então representado nas suas duas versões: como moço, ou Xangô Agodô (São João Batista) e como velho, ou Xangô Aganju (São Jerônimo); Oxum, representada na sua versão como velha (Nossa Senhora Aparecida); e Obaluaiê (São Lázaro). À frente do pejí e à esquerda, encontra-se a cadeira de Obaluaiê e a esquerda dela ficam os atabaques: Rum, Rumpi e Lé.

A sessão tem início por volta das 20h30min. Com as cortinas ainda fechadas, os médiuns vão entrando um a um no congá e executando o ato de “bater a cabeça”. Trata-se de um ato que exprime submissão aos Orixás. Para fazê-lo, cada médium dirige-se primeiramente ao pejí, e diante dele estende no chão a sua “toalha de cabeça” ou “axó”, deitando-se de bruços sobre a mesma e permanecendo nessa posição por alguns instantes. Em seguida, o mesmo procedimento é repetido, nessa ordem, diante da cadeira de Obaluaiê, da pedra do congá: o “otá”, e dos atabaques.

Após “bater a cabeça”, o médium dirige-se para a cancela localizada no meio do cercado que separa o congá da assistência e voltando-se para os outros membros da corrente espiritual presentes (os outros médiuns e os cambonos), com as mãos cruzadas e espalmadas e o corpo ligeiramente inclinado para frente, pronuncia a palavra: *colofé*, que significa: “pessoa de confiança.” Tendo efetuado todos esses procedimentos, o médium integra, de pé, e juntamente com os cambonos, um conjunto de fileiras que se vão formando ao longo das duas extremidades laterais do congá. Os homens posicionam-se do lado esquerdo e as mulheres do lado direito.

Estando todos já presentes e devidamente posicionados no congá, P. J. então adentra esse espaço, posicionando-se no centro e de frente para o pejí É

entoado, repetidamente, um ponto de Ogum cruzado com São Miguel, executado em dueto entre o contingente masculino e o contingente feminino dos presentes:

Homens: “Olha Ogum está chamando, Miguel está de ronda, eu não sei onde é”.

Mulheres: “É, é, eu não sei onde é”.

Concomitantemente, um membro designado do templo - trata-se sempre da mesma pessoa - caminha ao longo das extremidades do espaço destinado à assistência, composta por homens do lado direito e mulheres do lado esquerdo, realizando a defumação. O faz balançando lentamente um defumador semelhante aos que se usam em igrejas católicas. Em seguida, caminha para fora, para defumar a entrada e o portão do centro. A finalidade é defender a casa e os participantes do ritual, criando algo como um “campo de força” de natureza espiritual, como prevenção contra a intrusão de espíritos “atrasados” e “energias negativas”.

Ao término da defumação, os integrantes da corrente espiritual se ajoelham enfileirados de frente para o pejí e ao longo de todo o espaço do congá, de modo que as primeiras filas são compostas por mulheres e as últimas por homens. O babalorixá permanece em pé ao centro, também de frente para o pejí. Entoa-se, então, um ponto dirigido ao Deus criador, evocando proteção para a atividade espiritual a ser realizada:

Ó grande Deus, ó grande Deus. Deus do céu ó grande Deus. Protegei os meus trabalhos, para sempre glorioso.

Logo em seguida, transcorrem os procedimentos de abertura do trabalho da noite. Primeiramente, é cantado o seguinte ponto:

Vou abrir minha Jurema, vou abrir meu Juremá. (bis) Com a licença de mamãe Oxum e do meu pai Oxalá.

Nesse momento, como no início de um espetáculo teatral, as cortinas vão se abrindo lentamente e a assistência pode ver o espaço do congá, com os membros da corrente espiritual e o babalorixá então posicionados da maneira acima descrita.

Esse ponto então é repetido, sendo que após algumas repetições, refere-se também a Iansã no lugar de Oxum. Após mais algumas repetições, diz-se: “Já abri.” Na sequência, canta-se, na língua ioruba, um ponto dirigido a Obaluaiê, seguido do ponto de *Saraganga*:

Saraganga meu pai. (bis) Fecha a porta e me abre o terreiro.

Dirigido a determinados Guias entendidos como guardiões da casa, esse ponto tem como finalidade corroborar os procedimentos que visam à segurança do trabalho iniciado.

Feita a abertura, os membros da corrente se posicionam novamente ao longo das duas extremidades laterais do congá, porém agora se sentam no chão. P. J. realiza, nesse momento, uma pequena preleção, na qual costuma dar conselhos e fazer advertências, baseando-se nas suas últimas orientações recebidas diretamente do “plano espiritual”. Também é comum ouvi-lo recomendar aos presentes para que, após a sessão, dirijam-se para casa e não se entreguem a “noitadas”, levando para ambientes “profanos” as “energias” próprias da cerimônia.

Após essa preleção, chega o momento de saudar os Orixás cujos Guias (nesse caso Caboclos) que os representam, constituindo suas respectivas linhas, serão evocados para prestar atendimento ao público. Todos - assistência e membros da corrente – colocam-se de pé. Os atabaques começam a tocar, acompanhados de palmas. Cantam-se, então, pontos dirigidos, primeiro a Ogum, depois a Xangô, a Oxalá (ponto cruzado) e finalmente a Oxossi.

Executada a saudação, os atabaques e as palmas cessam por alguns instantes e os integrantes da assistência sentam-se novamente. Os Guias de P. J. vão, então, dar passagem. Quando os atabaques recomeçam a tocar, é entoado o ponto de chamada de Pai Benedito, Preto Velho recebido pelo babalorixá e tido como o mentor espiritual da casa (trata-se do único Guia desse tipo a se manifestar, via incorporação, nos rituais observados):

Pai Benedito já chegou. (bis) Com Jesus Cristo, nosso Senhor. (bis) É na paz de Jesus que ele vai implorar. (bis) A corrente dos anjos pra nos ajudar. Penera, penera, vamos penerar. (4vezes) Sacode a areia e despeja no mar.

Posicionado no centro do congá, P. J. entra rapidamente em transe, permitindo a manifestação da entidade. Quando isso ocorre, assume a postura de uma pessoa idosa. Um cambono já a postos então lhe fornece uma bengala e o ampara pelo braço.

Tomado pelo Preto Velho, o babalorixá, apoiando-se na bengala e amparado pelo cambono, cruza a cancela que separa o espaço do congá do espaço destinado à assistência e se põe a caminhar vagorosamente ao longo do corredor. A assistência então aplaude a entidade manifestada. Enquanto isso, o mesmo ponto é repetido, acompanhado dos atabaques, pelos membros da corrente, que o acompanham com palmas. A entidade incorporada se dirige até a porta do salão e em seguida, passando pelo mesmo corredor, retorna ao congá. O cântico, os atabaques e as palmas cessam.

Chega o momento de Pai Benedito dar uma benção especial para os integrantes da assistência que estão desempregados. Estes últimos então se descalçam e são conduzidos em fila por um membro designado do centro ao espaço do congá. Entoa-se, sem o acompanhamento de atabaques e palmas, o seguinte ponto:

Quem quer viver sobre a terra? Quem quer viver sobre o mar? É a cabocla Jurema, é a rainha do mar. Aroê roêrôe, Aroê roêroâ, Jurema.

Caminhando ao longo das filas formadas, o Preto Velho incorporado então despeja um pouco de pó de pema - giz de uso ritual - nas mãos dispostas em forma de concha de cada um dos seus componentes. Também é comum a entidade fazê-lo sobre a carteira profissional do necessitado.

Uma vez concluído tal procedimento, os atabaques recomeçam a tocar e sob o cântico de um ponto de “subida”, essa entidade desincorpora. O babalorixá sai do transe com a mesma rapidez com que entrou, assumindo sua postura normal. Ao fazê-lo, o cântico e os atabaques cessam.

Em seguida, é a vez de “Seu” Congo, o Caboclo recebido por P. J., se manifestar. Após uma parada muito breve, os atabaques recomeçam a tocar e é entoado o ponto de chamada dessa entidade:

Aruê Congo, Congo ê ê. Aruê Congo, Congo ê a.

Tal como na descrição feita acima, o babalorixá é tomado pelo Caboclo. O seu cambono então fornece um cocar próprio da entidade.

Incorporado no babalorixá, que agora usa o cocar, o Caboclo caminha de forma altiva pelo mesmo corredor, sendo igualmente aplaudido pela assistência e respondendo com acenos. Enquanto isso, sob o acompanhamento dos atabaques, os membros da corrente repetem o mesmo ponto, acompanhando-o com palmas. Da mesma forma como o Preto Velho, a entidade se dirige até a porta do salão e depois retorna pelo mesmo trajeto ao espaço do congá. Em seguida, retira-se por uma porta localizada nesse espaço, para uma sala privada, onde iniciará atendimento especial para os clientes mais necessitados, aqueles que apresentam casos mais graves. O cântico, os atabaques e as palmas então cessam.

Na seqüência, tem início a gira propriamente dita. Os atabaques recomeçam, agora em um ritmo mais frenético, acompanhado pelas palmas dos presentes. É cantado, repetidamente, o seguinte ponto de chamada dos Caboclos:

Pisa no ponto, Caboclo ê ê. Pisa no ponto, Caboclo á. (bis) Chefe dos índios, chama os índios na aldeia. (bis) É na aldeia... Caboclo é na aldeia. (4 vezes)

Os médiuns se põem a andar lentamente na mesma direção, descrevendo um círculo no sentido anti-horário, ocasião em que vão, um a um, entrando em transe e se submetendo às incorporações mediúnicas. Estas, então anunciadas por tremores, espasmos, convulsões e contorções, vão se consumando quando cada um profere um grito. Conforme se entende nesse contexto, são seus Caboclos que gritam, como uma espécie de saudação característica.

Uma vez incorporados, os Caboclos têm seu modo próprio para se expressarem. Movendo-se bruscamente, agacham-se de frente para a assistência apoiando-se sobre um dos joelhos e batendo violentamente com uma das mãos no

chão e no peito, dando gritos de saudação. É igualmente comum se colocarem nessa mesma posição e descreverem círculos no ar com uma das mãos por sobre a cabeça, com os dedos médios e indicador estendidos, enquanto gritam. Alguns se atiram no chão e se debatem. Às vezes dão saltos. Todo esse procedimento é entendido como uma atitude de saudação da parte das entidades dirigida à assistência que, por sua vez, as aplaude com entusiasmo. Após saudarem os presentes, cada um dos Caboclos cumprimenta o cambono do médium que o está recebendo, tocando o braço direito no braço direito daquele, de maneira que estes fiquem cruzados, fazendo o mesmo, em seguida, com o braço esquerdo.

Seguindo-se a esse momento de saudação dos Caboclos, transcorrem os atendimentos. As entidades incorporadas se posicionam enfileiradas ao longo das duas extremidades laterais do congá, ladeadas pelos cambonos dos seus médiuns. Os atabaques passam a tocar em um ritmo bem mais lento. Uma vez autorizadas, as mulheres integrantes da assistência descalçam-se e formam uma fila ao longo do corredor, na direção da cancela de acesso para aquele espaço. Adentram-no, uma de cada vez, sendo conduzidas por membros designados do centro, até aonde se encontram os Caboclos esperando para darem consultas. Logo após o atendimento das mulheres, tem início o dos homens, os quais procedem da mesma maneira e recebem o mesmo tratamento. Os Caboclos cumprimentam cada consulente da mesma forma que o fazem com os cambonos de seus médiuns. Os clientes mais assíduos costumam consultar-se sempre com a mesma entidade.

O atendimento se constitui, basicamente, de uma pequena “entrevista”, que pode durar no máximo alguns minutos, na qual o consulente pode conversar com o Caboclo que, na condição de Guia, o orienta a como entender e lidar com um determinado problema ou aflição. É comum o Caboclo segurar firmemente nas mãos do consulente, mantendo-se em silêncio por alguns instantes, como que para senti-lo, e logo após se por a falar. Em alguns casos, também pode fazer marcas com uma pomba nos pulsos e braços dele. Muito freqüentemente, dá passes, segurando com uma mão as duas mãos do consulente e proferindo rápidos e repetidos movimentos circulares com a outra mão por sobre a cabeça deste.

Depois do atendimento, quando parte da assistência já se retirou e a atividade está em vias de encerramento, podem acontecer situações inusitadas, como no caso ocorrido em uma noite na qual uma filha de santo presenteou o

Caboclo “Seu” Congo com alguns artigos indígenas: uma lança, uma flecha e um cocar. Ele, por sua vez, em agradecimento, tomou-a pelo braço e ambos se puseram a executar o que seria uma dança indígena, ao que se sucedeu que outros Caboclos incorporados se juntaram a eles. A assistência se pôs a aplaudir.

Quando é chegado o momento de encerramento do trabalho da noite, os atabaques voltam a tocar em um ritmo mais frenético, acompanhados das palmas dos presentes. É, então, cantado, repetidamente, o seguinte ponto de “subida” dos Caboclos:

Eu vou-me embora, vou viajando, cada minuto aqui parece um ano.

Através do mesmo modo de proceder expresso na sua chegada, as entidades se despedem e em seguida começam, uma a uma, a desincorporar. Ao serem desincorporados, os médiuns efetuam os mesmos movimentos corporais realizados no momento da sua incorporação e então se deitam sobre uma de duas grandes esteiras estendidas no chão do congá.

Logo após o último médium ter sido desincorporado, os atabaques e as palmas cessam e os membros da corrente se posicionam novamente enfileirados e de pé ao longo das duas extremidades laterais do congá, enquanto o babalorixá posiciona-se no centro. É, então, entoado, o seguinte ponto de encerramento:

Deus salve os nossos Guias, pela glória deste dia. Eu vim pedir a Oxalá e à estrela guia, que aumente a nossa fé, para que possamos alcançar, a luz que se passou nesse congá.

Em seguida, o babalorixá pronuncia uma oração dirigida ao Deus criador, em agradecimento pela possibilidade de realização de mais um trabalho. Finalmente, como ao término de um espetáculo teatral, as cortinas vão se fechando lentamente, enquanto é cantado um ponto que tem como finalidade fechar de maneira conveniente a corrente espiritual:

Tranca, tranca, vem trançar. Vem trançar o meu congá. Tranca tranca, vem trançar. Com as pembas de Oxalá.

A gira dá-se, então, por encerrada. Os trabalhos costumam terminar por volta das 23h.

Este centro também realiza giras de desenvolvimento. Em função de esses rituais possuírem um caráter fechado, o que significa que a participação nos mesmos é restrita aos participantes diretamente envolvidos em tal atividade, não foi possível efetuar observações. Contudo, foi possível obter uma descrição da sua realização com P.D. que, na condição de filho de santo de P.J. e de médium atendente da casa durante muito tempo, pôde tomar parte em tal ritual.

Assim, de acordo com o informante, nessas giras, ocorridas mensalmente na terceira sexta-feira de cada mês, ocasião na qual também é efetuado um teste de mediunidade, tomam parte P. J., como oficiante, um pequeno grupo de médiuns atendentes, um contingente de médiuns em desenvolvimento, e os ogans tabaqueiros da casa, que então as realizam no congá onde são feitas as giras de atendimento. Durante o transcorrer desses rituais, um pequeno contingente de candidatos a médiuns, os quais se submeterão ao teste, permanece nos bancos destinados à assistência, nas giras de atendimento. As cortinas do congá permanecem fechadas.

A atividade tem início quando os atabaques começam a tocar e é entoado o mesmo ponto (já transcrito na página 27) de chamada dos Caboclos, então executado nas giras de atendimento com a mesma finalidade. Os médiuns atendentes recebem os seus respectivos Caboclos, que apenas dão passagem. Segundo o informante, a atuação dos médiuns, nesse tipo de ritual, tem por função servir de modelo para a atuação dos médiuns em desenvolvimento, no que se refere à incorporação pelos Guias. Logo após a “subida” dos Caboclos manifestos nos primeiros, é a vez dos segundos receberem essas entidades. O mesmo ponto de chamada é entoado sob o acompanhamento dos atabaques, e então transcorrem as incorporações. Nesse momento, é muito comum P.J. “puxar” as entidades daqueles que se encontram no início do processo de desenvolvimento de mediunidade, e, portanto, ainda apresentam dificuldades para receber as entidades chamadas sem ajuda. Para fazê-lo, segura com uma mão, cada uma das mãos do médium e sacode bruscamente os seus braços. Este, por sua vez, é incorporado pela entidade “puxada”. O ritual termina com a “subida” dos Caboclos manifestos nos médiuns em desenvolvimento.

Finda a gira de desenvolvimento, transcorre o teste de mediunidade. As cortinas então são abertas e os candidatos a médiuns são autorizados a acessar o congá. Os atabaques recomeçam a tocar e o mesmo ponto de chamada é entoado. P.J. inicia o procedimento de “puxar” as entidades chamadas, para cada candidato, com a finalidade de verificar se este possui mediunidade a ser desenvolvida. Ao serem submetidas a esse procedimento, as pessoas reagem de maneiras diferentes. Enquanto algumas efetuam movimentos corporais indicativos de que estão sendo incorporadas, outras não esboçam nenhuma reação. Concluído tal procedimento, os atabaques e o cântico cessam. P.J. se dirige a cada um dos candidatos e, com base na sua avaliação do desempenho no teste, anuncia a sua aprovação ou reprovação.

Ao aprovado, cabe, primeiramente, realizar alguns “banhos” (normalmente de dois a três) com ervas específicas, os quais, marcados com antecedência, são feitos no próprio centro. Logo após fazê-lo, cabe-lhe freqüentar as giras de desenvolvimento na condição de médium em desenvolvimento. Após um período de freqüência nessas giras desempenhando tal papel, que pode variar conforme o indivíduo, P.J. considera ou não que o médium concluiu satisfatoriamente o processo de desenvolvimento da sua mediunidade, o que o qualifica para participar das giras de atendimento. Este então passa a integrar essas giras. No início, não recebe o seu Caboclo para a finalidade do atendimento. Apenas participa da corrente espiritual, cantando os pontos de saudação e de chamada. Após um período (que também varia conforme o indivíduo) de atuação nesses rituais, nas condições então colocadas, P.J. considera que o médium já está em condições de atuar nos rituais de modo a participar da prática do atendimento pela via da incorporação mediúcnica. Ele então passa a fazê-lo.

2.3.2 - Templo Guaracy do Brasil

Localizado no bairro do Jardim Ipê, nas proximidades da estrada de Itapeperica, e contando com uma infra-estrutura de grande porte para os padrões próprios dos centros de Umbanda, este centro realiza trabalhos todos os dias da semana. De segunda a sábado, a atividade ocorre às 20h e aos domingos às 16h. Seu idealizador é P.B., enquanto que o mentor espiritual da casa é o Caboclo Guaracy. O centro possui um caráter associativo, reunindo um expressivo número de associados então constituído por freqüentadores habituais e por filhos e filhas de

santo de P.B. Este último divide suas funções sacerdotais com outros dirigentes espirituais, recrutados entre os seus filhos de santo, os quais são então responsáveis diretos por cada uma das giras diárias. Dessa forma, P.B. não participa diretamente das giras, presidindo-as, porém, coordena o conjunto dos trabalhos semanais como um todo a partir de uma posição de autoridade maior dentro da estrutura hierárquica do centro.

Comandadas por um babalorixá ou por uma ialorixá, que então conta com o auxílio de um pai-pequeno ou de uma mãe-pequena, cada gira é realizada pelos mesmos integrantes, que trabalham exclusivamente no dia que lhes é incumbido. O público consulente também se organiza dessa maneira, distribuindo-se segundo os dias da semana, o que permite a formação de vínculos tanto com as entidades espirituais consultadas quanto com os seus respectivos médiuns atuantes em cada gira. Foram acompanhadas algumas das giras realizadas aos sábados.

As cerimônias ocorrem em um salão amplo, onde, a despeito de não haver a tradicional cortina divisória, percebe-se claramente uma divisão entre o espaço destinado ao congá e o espaço destinado à assistência, notando-se, ainda, um espaço destinado aos médiuns em desenvolvimento.

Um cercado de madeira no formato de um quadrado sem um vértice configura o espaço do congá, de modo que, do lado de fora desse cercado e de frente para o seu vértice paralelo à entrada do salão, o qual então possui uma cancela de acesso, verifica-se um número de cadeiras dispostas em filas para acomodar a assistência. Essa disposição de cadeiras é cortada por um corredor que desemboca na cancela de acesso para o espaço do congá. Não há uma determinação na distribuição espacial dos componentes da assistência por critério de sexo. Do lado de fora e ao longo dos outros dois vértices desse cercado, então paralelos às duas paredes laterais do salão, configuram-se dois corredores que ladeiam o espaço do congá, onde se vê cadeiras enfileiradas, e os quais conduzem, cada qual, a uma porta para outro cômodo. Esses espaços são destinados a acomodar os médiuns em desenvolvimento. Cada um desses vértices possui duas cancelas de acesso ao espaço do congá: uma no meio e outra próxima a cada uma das portas mencionadas.

No interior do cercado, avista-se, ao fundo, o pejí onde se pode observar certos elementos representativos na natureza de alguns dos Orixás normalmente

cultuados na Umbanda, tais como uma cachoeira, cristais, “espadas de São Jorge” e flores de cores diversas. Também se vê determinadas ferramentas de trabalho próprias de algumas dessas divindades: o machado de Xangô, o Opaxorô de Oxalá, a espada de Ogum etc. Bem no meio, figura a imagem do Caboclo Guaracy, única entidade espiritual assim representada. Próximo a essa imagem, à sua direita, verifica-se um grande vaso de barro envolto em um pano colorido, sendo este o “assentamento” do Caboclo. À esquerda do peji e um pouco à frente, contíguo ao final do vértice esquerdo do cercado, ergue-se um pequeno tablado cercado, com uma escada de poucos degraus e uma cancela para o seu acesso, no qual se encontram os atabaques. Finalmente, bem no centro do espaço do congá, vê-se o padê dos Exus, trata-se de uma oferenda para essas entidades, constituída de um copo de pinga e uma vela vermelha.

A sessão tem início quando, pela porta no final do corredor esquerdo que ladeia o espaço do congá, entram no salão os alabês (ogans tabaqueiros), que então se posicionam e começam a tocar. Em seguida, por ambas as portas laterais ao fundo, entram os membros da corrente espiritual. Enquanto os médiuns de atendimento e seus cambonos adentram em fila o espaço do congá pelas duas cancelas laterais localizadas mais ao fundo, os médiuns em desenvolvimento acomodam-se ao longo dos dois corredores que ladeiam esse espaço, de modo que as mulheres ocupam o corredor do lado esquerdo e os homens o do lado direito. Uma vez dentro do congá, os primeiros estendem no chão as suas toalhas e se deitam enfileirados de frente para o peji para “baterem a cabeça” juntos. Os cambonos, por sua vez, permanecem em pé ao longo das duas extremidades laterais desse espaço. Estando todos devidamente posicionados, o babalorixá oficiante da gira e a mãe-pequena entram por último pela porta do lado direito no espaço do congá.

Na seqüência, os atabaques mudam o ritmo e todos os presentes (exceto os médiuns) entoam repetidamente e acompanham com palmas o seguinte ponto de abertura:

Bate cabeça, filhos de Umbanda, salve Oxalá, salve a nossa banda.

O babalorixá e a mãe-pequena conduzem, enquanto dançam ao ritmo do canto, dos atabaques e das palmas, o padê dos Exus, do centro do congá para a

entrada do salão, deixando-o do lado de fora em um canto (às vezes apenas um deles realiza essa operação). Tal procedimento tem como finalidade fazer um “agrado” a essas entidades, para evitar que as elas venham a trazer possíveis perturbações ou “turbulências” ao trabalho em andamento. Logo em seguida, de maneira semelhante àquela descrita na exposição anterior e com a mesma finalidade, é feita a prática da defumação do ambiente. Durante o ato, canta-se, acompanhado de palmas e atabaques, um ponto próprio para tal prática:

Defuma com as ervas da Jurema, defuma com arruda e guiné. Com benjoim, alecrim e alfazema, vamos defumar filhos de fé.

Realizada a defumação, os atabaques e as palmas cessam por alguns instantes. É chegado o momento das incorporações mediúnicas. Os médiuns se posicionam de pé e enfileirados ao longo dos dois vértices laterais do congá, guardando um significativo espaço entre si, sendo ladeados pelos seus respectivos cambonos. Os atabaques recomeçam a tocar, agora em um ritmo mais frenético, o acompanhados das palmas dos presentes. Determinados pontos são, então, iniciados. Sob o estímulo desse toque, das palmas e do cântico, os médiuns vão entrando em transe e sendo incorporados. Tremem, sacodem-se, contorcem-se e rodopiam, sendo muitas vezes amparados pelos próprios cambonos. Tendo a incorporação se consumado, estes últimos lhes fornecem alguns acessórios próprios das entidades; cocares para os Caboclos e cachimbos e bengalas para os Pretos Velhos.

Os pontos cantados durante esse momento dirigem-se aos Orixás que se fazem representados, na tradição umbandista, pelos Guias evocados no trabalho da noite para prestar atendimento. Assim, nas giras destinadas a evocação dos Caboclos, canta-se para Oxossi, Ogum, Xangô e Oxalá. Nas giras destinadas a evocação dos Pretos Velhos, canta-se para Obaluaiê. Nota-se um entusiasmo contagiante que toma conta dos presentes do lado de fora do congá nesse momento. Entusiasmo esse que, desencadeado pelos pontos iniciados e pela mudança de ritmo dos atabaques, vai aumentando na medida em que vão ocorrendo as incorporações. As pessoas cantam, dançam e se agitam.

No que diz respeito à atuação das entidades, os Caboclos, logo que incorporam, passam a movimentar-se agilmente através do espaço que compreende o congá. Ao fazê-lo, procedem de maneira semelhante àquela observada quando na manifestação desse tipo de Guia nas giras realizadas pelo centro descrito anteriormente. Após uma pequena corrida seguida de um salto, também se colocam agachados de frente para a assistência, apoiando-se sobre um dos joelhos. E, nessa posição, enquanto dão gritos de saudação, cruzam os braços acima da cabeça com os punhos fechados e em seguida batem com uma mão no chão e no peito, ou então descrevem círculos no ar com uma das mãos por sobre a cabeça, com os dedos médio e indicador estendidos. Todo esse procedimento é igualmente executado de frente para o espaço aonde se encontra a assistência e de frente para o espaço aonde se encontram os médiuns em desenvolvimento. Essas entidades também costumam, muito freqüentemente, riscar pontos no chão do congá com uma pomba. Após saudarem os presentes, cumprimentam os cambonos dos médiuns que os estão recebendo da mesma forma descrita na exposição anterior.

Quanto aos Pretos Velhos, por sua vez, ao incorporarem se curvam, dando um dos braços e esperando para serem amparados, como se faz com pessoas idosas. Em seguida, sempre amparados pelo cambono de seu médium, caminham vagarosamente pelo espaço do congá, acenando para os integrantes da assistência e para os médiuns em desenvolvimento. Diante da saudação de ambos os Guias incorporados, a assistência reage com entusiasmo, aplaudindo-os.

Logo em seguida, as entidades se dedicam a atenderem. Para tanto, se enfileiram, sempre com certa distância entre si, ao longo dos dois vértices laterais do congá, ladeadas pelos cambonos de seus médiuns. Os Caboclos permanecem em pé, enquanto os Pretos Velhos se sentam em banquinhos próprios para esse tipo de entidade. Os atabaques passam a tocar em um ritmo lento e hipnótico e a agitada atmosfera descrita dá lugar a uma atmosfera mais calma. Uma vez autorizados, os integrantes da assistência descalçam-se e formam, ao longo do corredor que corta o espaço destinado à sua acomodação, duas filas paralelas (a da direita composta pelos homens e a da esquerda pelas mulheres) na direção da cancela de acesso para o congá. Adentrando esse espaço de dois em dois, são, então, conduzidos por membros designados do centro até aonde se encontram as entidades. A cada um que adentra o congá, lhe é indagado, primeiramente, a respeito do Guia que

normalmente o atende. Se a entidade ainda estiver ocupada atendendo, a pessoa aguarda próxima a mesma.

Durante as consultas, os cambonos atuam como “intérpretes” entre os Guias cujos médiuns auxiliam e os consulentes, uma vez que as entidades incorporadas normalmente falam de maneira “enrolada” ou pouco compreensível. Ao exercerem essa função, é muito comum fazerem anotações por escrito para cada consulente, de recomendações e/ou de detalhes a respeito de entregas ou de “banhos” a serem feitos. Quanto aos Guias, além de orientarem os consulentes para o entendimento e a solução de problemas, também lhes dão passes. Os Caboclos o fazem passando ágil e repetidamente, as duas mãos por sobre a cabeça e bem rente aos ombros e braços do consulente. Também se pode vê-los descrevendo círculos no ar com uma vela acesa pôr sobre a cabeça daquele, fazendo-o com um ar solene. Já os Pretos Velhos colocam uma das mãos espalmadas bem próxima à testa do consulente, permanecendo nessa posição por alguns instantes.

Terminado o atendimento, os atabaques mudam o ritmo, passando a tocar mais rápido. É entoado, repetidamente e acompanhado de palmas, um ponto de “subida” das entidades, sejam os Caboclos ou os Pretos Velhos:

Adeus, adeus. E eles vão embora. Com a graça de Deus e Nossa Senhora.

Efetuando os mesmos movimentos corporais realizados no momento da incorporação, os médiuns vão sendo desincorporados. Logo após o último ser desincorporado, os atabaques e as palmas cessam e todos os que estão no interior do congá, com exceção do babalorixá e da mãe-pequena, deixam esse espaço pela mesma cancela por onde entraram. A primeira parte da gira, então destinada ao atendimento, dá-se por concluída.

Já na sua segunda parte, é conferido espaço aos médiuns da casa em fase de desenvolvimento da sua mediunidade, os quais, nessa etapa do ritual em andamento, têm a oportunidade de receber Guias dos tipos que acabaram de dar consultas, bem como Crianças, Boiadeiros e Baianos, que então se manifestam com a finalidade de dar “passagem” e proporcionar a esses médiuns a oportunidade de desenvolvimento mediúnico.

As giras observadas neste centro realizam-se de modo a concluírem, repetidamente, um ciclo de quatro semanas, de maneira que, na primeira semana, na primeira etapa do ritual, os Pretos Velhos incorporam nos médiuns de atendimento, para essa finalidade, e, na segunda etapa, os médiuns em desenvolvimento recebem primeiro as Crianças e em seguida os Pretos Velhos, que apenas dão “passagem”. Na segunda semana, na primeira etapa do ritual, os Caboclos incorporam nos médiuns de atendimento, para essa finalidade, e, na segunda etapa, os médiuns em desenvolvimento recebem primeiro os Baianos e em seguida Caboclos, que apenas dão “passagem”. Na terceira semana, na primeira etapa do ritual, os Caboclos incorporam nos médiuns de atendimento, para essa finalidade, e, na segunda etapa, os médiuns em desenvolvimento recebem primeiro as Crianças e em seguida Caboclos, que apenas dão “passagem”. Na última semana, na primeira etapa do ritual, os Pretos Velhos incorporam nos médiuns de atendimento, para essa finalidade, e, na segunda etapa, os médiuns em desenvolvimento recebem primeiro os Boiadeiros e em seguida aos Pretos Velhos, que apenas dão “passagem”, recomeçando-se, então, essa mesma ordem.

Dessa forma, na segunda parte das giras, quando os atabaques recomeçam a tocar, os médiuns em desenvolvimento, então em número bem maior que os médiuns atendentes, adentram o congá pelas cancelas localizadas no meio de cada um dos seus vértices laterais, formando diversas filas, guardando algum espaço entre si. Estando devidamente posicionados, os atabaques passam a tocar em um ritmo mais frenético e são iniciados, acompanhados das palmas dos presentes, pontos de chamada então dirigidos às entidades espirituais a serem evocadas para dar “passagem” no trabalho da noite. Sob o estímulo desse toque, das palmas e do cântico, os médiuns em desenvolvimento vão entrando em transe e se submetendo às incorporações mediúnicas. Ao sê-lo, movimentam-se da mesma maneira descrita anteriormente, referente ao processo de incorporação dos médiuns atendentes. Observa-se, nesse momento, o mesmo entusiasmo da parte dos presentes.

No que diz respeito ao modo de proceder das entidades manifestadas ao darem “passagem”, as Crianças, assim que incorporam se sentam no chão, encolhendo-se com os braços cruzados. Fazem “bico”, falam com voz aguda e só se locomovem engatinhando pelo espaço do congá. Brincam com a assistência e entre si. É muito comum ganharem e também pedirem presentes (balas, doces e

brinquedos). Foi freqüentemente observado, nas ocasiões nas quais as Crianças deram “passagem”, a mãe-pequena ser incorporada por uma dessas entidades. Os Boiadeiros, por sua vez, movimentam-se pelo espaço do congá como se estivessem cavalgando uma montaria imaginária e sacodem um dos braços por sobre a cabeça imitando o gesto de laçar. Já os Baianos, executam uma dança característica, então semelhante a um sapateado, e batem com uma das mãos no chão e a colocam atrás da nuca.

Ao término do período do ritual reservado à “passagem” dessas entidades, é cantado, repetidamente e acompanhado de atabaques e palmas, o mesmo ponto de “subida” para a desincorporação dos médiuns atendentes. Com os mesmos movimentos corporais realizados no momento da sua incorporação, os médiuns em desenvolvimento vão, então, sendo desincorporados. Logo em seguida, são cantados os mesmos pontos executados na ocasião da incorporação dos médiuns atendentes. Conforme a gira, os médiuns em desenvolvimento então recebem Caboclos ou Pretos Velhos que, procedendo da mesma forma descrita acima, dão a sua “passagem”.

Ao se aproximar o momento de encerramento do trabalho da noite, o mesmo ponto de “subida” é entoado novamente. Os médiuns em desenvolvimento vão sendo, um a um, desincorporados pelas entidades então manifestadas, deixando o congá logo em seguida pelas mesmas cancelas por onde entraram.

Tendo ocorrido a última desincorporação, o cântico, os atabaques e as palmas cessam. Os médiuns atendentes e seus camponos então retornam pelas cancelas do fundo ao espaço recém desocupado do congá, posicionando-se enfileirados ao longo dos seus dois vértices laterais. O babalorixá e a mãe-pequena se posicionam no centro. Como procedimento de fechamento do ritual, reza-se, primeiro um Pai-Nosso e depois uma Ave Maria. Em seguida, a mãe-pequena pronuncia uma oração dirigida ao Deus criador, em agradecimento pela possibilidade de realização de mais um trabalho. A gira dá-se, então, por encerrada. As atividades costumam terminar por volta das 23h30min.

A descrição feita acima pretendeu abarcar um padrão fixo que caracteriza o modo próprio de transcorrer dos rituais observados neste centro. Entretanto, ocasionalmente, pode ocorrer nesses rituais aquilo que se entende no universo umbandista como sendo a prática de um “transporte”. Prática essa que implica na

efetuação de uma espécie de “libertação” de um cliente em relação a um ou mais espíritos obsessores. Foi possível observar, em uma única ocasião, uma prática dessa natureza. Nessa ocasião, durante a sessão de atendimento, um rapaz foi colocado entre dois médiuns, que foram, então, incorporados por dois espíritos que o estavam “obsediando.” Tomados por esses espíritos, os médiuns se atiraram ao solo, pondo-se a se estrebuchar. Em seguida, levantaram-se e asseguraram que os espíritos foram afastados.

2.3.3 - Templo Estrela de Oxalá

Instalado em um pequeno sobrado localizado no bairro do Sumaré, este centro, então dirigido por P.D., filho de santo de P.J., funcionava em uma sala de formato retangular de cerca de 30 metros quadrados, no andar superior. As giras ocorriam semanalmente às sextas-feiras, reunindo um corpo de participantes na sua corrente espiritual cujo número total não ultrapassava o de dez pessoas, entre médiuns e cambonos. A assistência também era reduzida, constituindo-se de um número semelhante de pessoas, algumas das quais de presença constante e outras de presença aleatória. Embora esse centro tenha encerrado suas atividades, as observações feitas no mesmo se mostram relevantes para o presente objetivo.

Antes de nos determos sobre a descrição das atividades religiosas realizadas pelo centro, pretendemos expor, em linhas gerais, sua origem e trajetória, conforme dados revelados em entrevista pelo seu dirigente. Assim, de acordo com o informante, a origem do Templo Estrela de Oxalá remonta ao Templo Caboclo Sete Pedras que, dirigido por M.C., funcionava em uma casa térrea localizada no município de Embu-Guaçu. O entrevistado trabalhava neste centro como médium atendente, integrando um corpo mediúnico constituído por cerca de 40 médiuns. As giras eram realizadas semanalmente, obedecendo a um determinado organograma então estabelecido pela dirigente. Dessa forma, na primeira semana do mês, manifestavam-se para prestar atendimento, primeiro os Caboclos, depois os Pretos Velhos e, em seguida, as Crianças davam “passagem”, ocasião na qual também podiam dar consultas. Na segunda semana, manifestavam-se para prestar atendimento, primeiro os Caboclos, depois os Marinheiros e, em seguida, evocava-se a Linha d’água, ocasião na qual alguns médiuns recebiam as vibrações de determinados Orixás tais como Oxum, Iemanjá, Oxumaré e Obá (um em cada

ocasião). Na terceira semana, manifestavam-se para prestar atendimento, primeiro os Caboclos e depois os Marinheiros. E na última semana, primeiro se manifestavam os Oguns, que então davam “passagem”. Em seguida, transcorria a gira de esquerda, de modo que, manifestavam-se para prestar atendimento, primeiro os Baianos, depois as Pombas Giras, e finalmente os Exus.

Em um determinado momento, por motivos de praticidade, um grupo de integrantes do centro, do qual fazia parte o entrevistado, tomou a iniciativa de montar um centro de Umbanda na capital paulista, onde residiam. Foi, então, criado, o Templo Sete Ondinas que, instalado em uma casa térrea localizada no bairro do Piqueri, funcionou sob a direção de S. (ex mãe-pequena do Templo Caboclo Sete Pedras), como ialorixá da casa, tendo o entrevistado como pai-pequeno. As giras realizadas por este centro ocorriam semanalmente às sextas feiras e seguiam o organograma utilizado pelo centro do qual ele se originou.

Conforme relata o entrevistado, no final do período em que este exerceu a função de pai-pequeno no centro criado, o mesmo teve a oportunidade de conhecer a Tenda São Benedito e o seu dirigente, com quem estabeleceu fortes laços, vindo, então, a tornar-se seu filho de santo e a trabalhar, paralelamente, neste centro como médium atendente.

Segundo o informante, ao término desse período, por conta de divergências internas, um grupo de integrantes do centro criado, do qual aquele fazia parte, se desligou desse centro, vindo a criar um novo centro de Umbanda, então denominado Templo Estrela de Oxalá. Sob a direção do entrevistado, o novo centro funcionou por cerca de três anos e meio instalado em um galpão localizado no bairro do Jardim Arpoador, próximo à rodovia Raposo Tavares. A casa possuía um corpo mediúnico constituído por 14 médiuns atendentes e uma infra-estrutura que permitia um contingente de 30 pessoas na assistência. As giras eram realizadas semanalmente às sextas feiras, seguindo o organograma já mencionado. Durante o período referido, o entrevistado também participou, regularmente, das giras de atendimento realizadas pela Tenda São Benedito, na condição de médium atendente, o que significa que, na primeira sexta feira de cada mês, ele não se fazia presente nas giras realizadas pelo Templo Estrela de Oxalá, as quais eram, então, presididas por uma mãe-pequena. Finalmente, em função de dificuldades financeiras e administrativas, este centro teve de ser transferido para o seu endereço já

mencionado anteriormente, no bairro do Sumaré, vindo a adquirir novas características.

Há que se mencionar que, embora nas respectivas ocasiões não houvesse o propósito específico de efetuar uma pesquisa para o objetivo deste trabalho, foi possível assistir algumas das giras realizadas, tanto pelo Templo Sete Ondinas, onde foi possível ter um primeiro contato com a Umbanda, quanto pelo Templo Estrela de Oxalá em seu primeiro endereço de funcionamento. Posteriormente, e já com tal propósito, foram efetuadas observações nas giras realizadas pelo Templo Estrela de Oxalá em seu novo endereço e formato de funcionamento.

Os rituais então eram realizados dentro da referida sala. Embora não houvesse cerca divisória ou cortinas, fazia-se nitidamente perceptível uma distinção entre o espaço destinado aos integrantes da corrente espiritual, isto é, o congá, e aquele destinado à assistência. Esta era acomodada em pequenas cadeiras de plástico dispostas em duas filas perpendiculares às extremidades mais longas da sala, as quais ficavam de frente para o espaço correspondente ao congá, que então ocupava um pouco mais da metade da sala.

Ao fundo desse espaço e disposto de forma paralela e rente a uma das extremidades mais curtas da sala, avistava-se um pejí principal, onde se podia observar as imagens dos Orixás normalmente cultuados na Umbanda, então representados pelas tradicionais estátuas dos santos católicos que lhes são correspondentes. Ali figuravam: Oxalá (Bom Jesus da Lapa); Ogum (São Jorge montado em um cavalo); Xangô, então representado nas suas duas versões: Xangô-Agodô (São João Batista) e Xangô Aganjú (São Jerônimo); Oxossi (São Sebastião); Iansã (Santa Bárbara); Oxum, então representada na sua versão jovem (Nossa Senhora da Conceição); e Obaluaiê (São Lázaro). Também se via as estátuas representativas de São Cosme e São Damião, os quais são identificados com Ibeji. E, em dois pejís menores, que ladeavam o principal e então se encontravam dispostos de forma paralela e rente a cada uma das extremidades mais longas da sala, figuravam, à esquerda daquele, as imagens dos Caboclos (estátuas de índios), e à direita, dos Pretos Velhos.

Há que se mencionar, ainda, a “tronqueira” ou “casa dos exus”, então instalada em um pequeno cômodo no andar térreo nos fundos. Neste cômodo, havia um pejí para os Exus e outro para as Pombas Giras, nos quais se viam estátuas de

diferentes tamanhos (normalmente pintadas de vermelho) representando essas entidades. Como é de costume, os Exus eram representados por homens com feições demoníacas, ostentando chifres e um olhar ameaçador, enquanto que as Pombas Giras eram representadas por mulheres com um ar sensual, e normalmente nuas da cintura para cima. Junto às imagens dos primeiros, eram colocadas garrafas de pinga - o marafo - e charutos, com a finalidade de fazer-lhes oferendas ou “agrados”. Já junto às imagens das segundas, colocavam-se garrafas de champanhe e taças com um pouco da bebida servida, bem como rosas vermelhas e perfumes baratos, com o mesmo objetivo.

É importante acrescentar que também foi possível observar tal natureza de espaço neste centro, em seu primeiro endereço e condições de funcionamento. Um pequeno cômodo do lado de fora do referido galpão, então erguido para essa finalidade, era utilizado para abrigar uma “tronqueira”, apresentando em seu interior o mesmo conteúdo acima descrito. E, conforme foi revelado por P.D. em entrevista, o Templo Sete Ondinas e o Templo Caboclo Sete Pedras também possuíam uma “tronqueira”, e a Tenda São Benedito também possui tal espaço. Segundo o informante, essa é uma característica própria de todo centro de Umbanda que acolhe e trabalha com os espíritos identificados com a “esquerda”.

As atividades observadas tinham início por volta das 20h, quando o babalorixá começava a defumação do ambiente e dos participantes. Segurando um defumador do mesmo tipo já mencionado anteriormente, balançava-o de forma lenta e cuidadosa, primeiramente, próximo a cada um dos quatro cantos da sala, e depois, próximo ao pejí principal. Em seguida, fazia o mesmo, próximo a cada um dos membros da corrente espiritual, os quais se encontravam sentados em cadeiras enfileiradas ao longo das duas extremidades laterais do espaço correspondente ao congá. Finalmente, executava o mesmo procedimento próximo a cada integrante da assistência. Durante a defumação, era cantado o seguinte ponto:

Nossa Senhora incensou a Jesus Cristo, Jesus Cristo incensou aos filhos seus... eu incenso, eu incenso essa casa... na fé de Oxossi, de Ogum e Iemanjá.

Após algumas repetições desse ponto, cantava-se também um determinado ponto dirigido a Ogum, rogando a proteção para o trabalho a ser realizado:

Corre a gira pai Ogum, filhos quer se defumar, Umbanda tem fundamento e é preciso preparar. Com incenso e benjoim, alecrim e alfazema, defumar filhos de fé, com as ervas da Jurema.

Tal como nas descrições anteriores, esta prática visava resguardar a atividade espiritual e cada um dos seus participantes, em relação a interferências de espíritos “atrasados”.

Terminada a defumação, P.D. costumava realizar uma pequena preleção. Os assuntos abordados variavam, predominando alguns temas básicos de natureza espiritualista tais como: reencarnação e carma, o fim da “era de peixes” e o início da “era de aquário”, o amor e a sinceridade como valores maiores da criação, entre outros temas.

Seguindo-se a essa preleção, transcorriam os procedimentos de abertura da gira. As cadeiras eram retiradas do congá e os membros da corrente então se posicionavam de pé nesse espaço formando um círculo. Permanecendo nessa posição, recebiam, um a um, uma espécie de “cruzamento mágico” feito com duas pequenas espadas, as quais eram então cruzadas pelo babalorixá por sobre a cabeça e rente ao peito, cintura e costas de cada um dos mesmos. Durante esse procedimento, era cantado, repetidamente, o seguinte ponto:

Qual é o filho que não pede a benção ao pai?(bis) A benção papai, proteção pra nossa banda. (bis).

Tal procedimento visava pedir para a corrente a proteção de Oxalá, Orixá associado aos sentimentos de misericórdia e compaixão.

Na seqüência, cantava-se, repetindo-o apenas uma vez, um ponto dirigido ao Exu: “Seu” Tranca Rua das Almas, pedindo-lhe que “abrisse” o terreiro e “fechasse” a rua, criando, assim, condições propícias (do ponto de vista espiritual) para a realização do trabalho:

Seo Tranca Rua, Seo Tranca Rua. Me abre a porta e me fecha a rua. (bis).

Finalmente, cantava-se o ponto de “Saraganga” (já transcrito na página 25). Corroborando o objetivo da defumação, esse ponto tinha como finalidade estabelecer uma egrégora de proteção sobre o centro, impedindo, assim, que espíritos “indesejáveis” se manifestassem.

Após os procedimentos de abertura, o oficiante da gira derramava um pouco de perfume nas mãos dispostas em forma de concha de cada um dos membros da corrente, que então o esfregavam nas mãos e o passavam nos braços e na testa. Em seguida, ele consultava seu baralho - uma espécie de baralho de tarot, cujas cartas correspondiam, cada uma, a um dos Orixás mais conhecidos - para então definir quais Guias seriam evocados.

É interessante chamar atenção para esse aspecto um tanto quanto peculiar e inovador, próprio do centro observado. A definição dos Guias a serem evocados nas giras, tendo-se em vista a efetuação da prática do atendimento, só ocorria logo após a abertura do ritual. Dessa forma, os próprios médiuns só tinham conhecimento das entidades que iriam receber, nesse momento. Nos outros centros observados, e mesmo neste centro, nas condições anteriormente descritas (e segundo um padrão geral próprio ao funcionamento de centros de Umbanda), essa é uma questão que se define com antecedência, mediante um organograma que então estabelece previamente as linhas e os Guias a serem evocados nas giras. Tal aspecto só não vigorava para os Guias da “esquerda”, ou seja, os Exus e as Pombas Giras, bem como para os Baianos, uma vez que os rituais dedicados à evocação desses Guias em particular, isto é, as giras de “esquerda”, eram os únicos programados com antecedência.

Uma vez obtida essa definição, eram selecionados alguns discos de vinil contendo os respectivos pontos dirigidos, seja ao Orixá que se faz representado, na tradição umbandista, pelos Guias a serem evocados no trabalho da noite, ou aos próprios Guias em questão. O centro dispunha de um toca discos e de uma pequena discoteca, composta por discos de pontos de Umbanda, cantados sob o acompanhamento de atabaques. Conforme a definição obtida, esses discos eram

tocados, com a finalidade de saudar um determinado Orixá e de chamar determinados Guias. Durante esse momento, os integrantes da corrente, posicionados no espaço correspondente ao congá, da mesma forma descrita nos procedimentos de abertura da gira, acompanhavam cantando e com palmas. Uma atmosfera festiva e misteriosa, bem característica de giras de Umbanda, era recriada pelo recurso eletrônico de um modesto aparelho de som.

Os Guias evocados nas giras eram os seguintes: as Crianças, os Pretos Velhos, os Caboclos, os Marinheiros e as Ondinas. Nas giras de “esquerda”, evocava-se, nessa ordem: os Baianos, as Pombas Giras e os Exus.

Segue-se uma descrição das giras observadas, conforme os tipos de entidades ou Guias então nelas evocados. Começando pelas giras de Criança, nessas ocasiões, as únicas as quais não se usavam discos, os membros da corrente, posicionados em círculo no espaço correspondente ao congá, cantavam (com exceção dos médiuns), acompanhando com palmas e repetidamente, o seguinte ponto de chamada:

Cosme e Damião, Damião cadê Doún? Doún foi passear na garupa de Ogún.

Entre tremores, espasmos e convulsões, os médiuns começavam a entrar em transe, sendo, um a um, incorporados pelas suas respectivas Crianças.

Ao se manifestarem, essas entidades procediam da mesma forma descrita anteriormente. Logo que incorporavam, se sentavam bruscamente no chão, sobre as pernas dobradas e se encolhiam com os braços cruzados. Também faziam “bico”, falavam com voz aguda e só se locomoviam engatinhando. Dirigiam-se aos cambonos pelos termos: tio (a) ou moço (a) e brincavam com eles e entre si. Em tais ocasiões, P. D. costumava ser incorporado pelo seu Exu mirim: Zé Foguinho, que se juntava às outras Crianças, que faziam, freqüentemente, uma verdadeira algazarra. As Crianças incorporadas bebiam refrigerantes, com exceção do Exu mirim, que sempre pedia pinga. Como argumentava, a despeito de ser criança, ele era um Exu e os Exus sempre bebem pinga.

Seguindo-se a um breve momento reservado para as entidades manifestadas se expressarem à sua maneira própria, os integrantes da assistência eram

autorizados a adentrar o espaço correspondente ao congá para conversarem com elas - todas tinham um nome como: Paulinho, Pedrinho, Rosinha, Pati, entre outros. Estas então dirigiam-se aleatoriamente até aqueles e, por iniciativa própria, os aconselhavam e faziam comentários a respeito de determinados aspectos de suas vidas, na sua linguagem brincalhona de Criança. À vezes, chegavam mesmo a fazer previsões. Também era muito comum pedirem “agrados”, os quais então deveriam ser feitos para elas nos dias que se seguiam a gira. Normalmente no domingo ao amanhecer. Como é de costume no meio umbandista (bem como era pedido por elas mesmas quando incorporadas), ofereciam-se, na forma de “entregas”, doces, balas, normalmente de coco e de mel, e refrigerantes, então deixados em parques ou praças.

É interessante observar como nas giras de Criança, a interação com o sagrado, então expressa na interação com um determinado tipo de Guia incorporado, reveste-se de um caráter lúdico, sem que isso anule o seu aspecto fundamental de afirmação de uma estrutura sacral concebida, e, conseqüentemente, de uma ordem cósmica concebida. Assim, nessas giras, as Crianças incorporadas brincam, fazem bagunça, porém não deixam, por isso, de expressar com a sua manifestação, essa estrutura e essa ordem. A essência ontológica desses seres assim concebidos identifica-se com o que é atestado, comunicado e pensado como sendo parte do sagrado. A Umbanda proporciona, desse modo, a que se assista a uma “guerra de refrigerantes”, da qual é difícil não sair molhado, entre um Exu mirim e uma Criança então incorporados, no seio de uma cerimônia ritual cuja função é afirmar e comunicar uma determinada noção do sagrado, permitindo, assim, afirmar uma ordem de caráter religioso então concebida.

Pode-se inferir aqui que, através do culto, da evocação e da manifestação de tal tipo de Guia, a Umbanda procura, por uma via parcialmente consciente, efetuar de uma forma particularmente sua um resgate de elementos básicos característicos da infância dos indivíduos, onde seria possível reencontrar a inocência perdida no processo de maturidade. Isto posto, no sentido de que nos pareceu clara a relação entre as observações referentes à manifestação das Crianças feitas neste templo e no outro templo pesquisado, o Templo Guaraci do Brasil, onde também se verificou a presença desses espíritos. Neste último, ao término de uma gira na qual as Crianças deram “passagem” a sua moda brincalhona e lúdica, a Criança incorporada

na mãe-pequena (última entidade a desincorporar) então agradece aos presentes por deixarem que: “se manifeste a criança que existe em cada um de nós”, ao que se seguiu um intenso aplauso, então dirigido à Criança e não à mãe-pequena. Vejamos, agora, as giras de Preto Velho. Nestas ocasiões, os membros da corrente, posicionados da maneira já mencionada, acompanhavam cantando e com palmas um disco com pontos de saudação dirigidos a Obaluaiê, Orixá representado na tradição umbandista pelos Guias a serem evocados. Realizada a saudação, transcorriam, na seqüência, as incorporações mediúnicas. O aparelho de som era desligado e os membros da corrente então entoavam, com exceção dos médiuns, repetidamente, o seguinte ponto de chamada dos Pretos Velhos:

Quem vêm descendo essa estrada tão comprida? São os Pretos Velhos, são os Pretos Velhos.

Tal como na descrição feita acima, os médiuns iam entrando em transe e sendo incorporados pelas entidades chamadas.

Em sua manifestação, os Pretos Velhos assumiam uma postura e expressavam um gestual então já descrito anteriormente, observado nas giras do T.G.B.. Assim que incorporavam, se curvavam e estendiam um braço para serem amparados. Em seguida, sentavam-se em banquinhos, sempre ajudados por um cambono. Ao se expressarem verbalmente, falavam com uma dicção pouco compreensível, chamando a todos de: “exe” (a) “fio” (a).

Aos Pretos Velhos, era comum oferecer café. Eles também gostavam muito de fumar, sempre pediam um “fumadô”, ou seja, um pequeno cachimbo de barro ou um cigarro de palha, acessórios deixados sempre a postos. Como todas as entidades da Umbanda, atendiam por seus respectivos nomes. Assim, nessas ocasiões, o centro recebia a visita de Pai Zambi, “Vó” Lúcia, “Vó” Ditinha, “Vó” Zulu, entre outras entidades. Cada médium era incorporado por um Preto ou Preta Velha que então lhe era familiar.

Tendo sido conferido pelos cambonos o devido tratamento a essas entidades logo após a sua incorporação, as mesmas passavam a atender o pequeno

contingente de consulentes. As pessoas eram, então, conduzidas, uma de cada vez, para o congá, sendo colocadas diante de uma das entidades para se consultarem.

Em consulta, os Pretos Velhos eram normalmente recorridos para diagnosticar e orientar no que dizia respeito a problemas de saúde apresentados pelos consulentes, podendo, então, recomendar-lhes algum tipo de “banho” a ser feito com determinadas ervas. Também os orientavam para lidar com um determinado problema ou aflição, podendo auxiliá-los na sua compreensão. Era comum aconselharem e orientarem os consulentes, sempre de uma forma terna e compreensiva. Ocasionalmente, essas entidades podiam revelar ao consulente algo a respeito de sua “vida espiritual”. Isto é, do momento que a pessoa estava vivendo, do ponto de vista espiritual, então relacionado à sua trajetória espiritual como um todo. Também era muito comum darem passes, fazendo-o da mesma forma observada no T.G.B.

Passando, em seguida, para as giras de Caboclo, como na descrição anterior, os membros da corrente acompanhavam cantando e com palmas um disco com pontos de saudação dirigidos a Oxossi. Feita a saudação, o aparelho de som era desligado e aqueles então cantavam, exceto os médiuns, acompanhando com palmas, repetidamente e da mesma forma, o mesmo ponto (já transcrito na página 27) cantado nas giras realizadas pela Tenda São Benedito quando no momento da sua abertura. Esse ponto era executado como chamada dos Caboclos. Do mesmo modo, como nas duas descrições feitas acima, os médiuns iam caindo em transe e recebendo as entidades.

Ao se manifestarem, os Caboclos procediam de maneira típica e já descrita anteriormente nas giras dos outros dois centros pesquisados. Tal como foi observado nos outros dois templos pesquisados, também cumprimentavam os cambonos que auxiliavam os seus médiuns com o mesmo toque de braços cruzados. Alguns deles pronunciavam palavras no que seria a sua língua ou a língua dos índios. Cada médium recebia um Caboclo ou Cabocla que lhe era familiar.

Após o momento de saudação dos Caboclos recém-incorporados, a assistência era, então, conduzida ao congá para consultá-los. Antes de darem consultas, as entidades cumprimentavam os consulentes da mesma forma como faziam com os cambonos. Assim como os Pretos Velhos, os Caboclos orientavam os consulentes a como lidar com um determinado problema ou aflição, podendo

também fornecer-lhes as coordenadas para o entendimento da razão de ser de tal problema. Era comum, embora não fosse regra, recomendarem determinadas operações mágicas, como banhos com ervas específicas, “entregas” para um ou dois Orixás, ou, simplesmente, acender uma vela para o anjo da guarda. Também davam passes, passando uma das mãos rapidamente e repetidamente, por sobre, e bem próxima ao ombro do consulente, e sacudindo-a bruscamente em seguida. Esse mesmo gesto também podia ser executado próximo a testa e/ou ao ventre.

Nessas ocasiões, P.D. costumava ser incorporado pelo seu Caboclo: Pai Cacangi, entidade tida como mentora espiritual da casa. Em suas manifestações, esse Caboclo então se dedicava, primeiramente, a um atendimento individualizado ao público consulente e, em seguida, dava conselhos e orientações coletivas para o grupo envolvido nos trabalhos. Às vezes, podia repreendê-lo.

Em algumas ocasiões, estas mais raras, Pai Cacangi podia se manifestar “cruzado” com um Exu. Quando isso ocorria, percebia-se certa mudança na tonalidade da voz de seu médium, então incorporado por esta entidade. No universo umbandista, essa ocorrência é conhecida pelo termo *linha cruzada*. Trata-se da possibilidade de entidades de diferentes linhas e tipos se manifestarem, concomitantemente, em uma mesma gira, e mesmo em um único médium, ocorrência essa então relativamente comum em giras de Umbanda, segundo P. D..

Quanto às giras destinadas a evocação de Guias constituintes da linha de Iemanjá, nessas ocasiões, os membros da corrente (posicionados da maneira já mencionada) acompanhavam, com exceção dos médiuns, cantando e com palmas o disco que executava pontos dirigidos a esse Orixá. Da mesma forma como nos outros casos descritos, os médiuns iam entrando em transe. Enquanto uns recebiam os seus respectivos Marinheiros, outros - sempre mulheres - recebiam Ondinas. Tendo as incorporações se consumado, o volume do aparelho de som era reduzido.

Os Marinheiros, logo que incorporavam, sempre pediam bebidas fortes, como pinga e conhaque. Faziam trejeitos de que estavam bêbados e se expressavam de maneira despojada. Após o devido tratamento conferido pelos cambonos a essas entidades, os integrantes da assistência eram autorizados a adentrar o congá para se consultarem com as mesmas que, assim como faziam as Crianças, dirigiam-se a eles aleatoriamente e por iniciativa própria.

Com os Marinheiros, costumava-se conversar sobre relacionamentos de um modo geral, tanto de ordem financeira ou de trabalho, quanto de ordem afetiva. Entre goles de bebida e com certa jocosidade, essas entidades aconselhavam a cada consulente. Também podiam, eventualmente, fazer previsões ou anunciar algo que estaria por vir. Em tais ocasiões, P. D. era incorporado pelo seu Marinheiro: “Seu” Nó de Vento, que então aconselhava individualmente e, mais ocasionalmente, para o grupo envolvido nos trabalhos.

As Ondinas não davam consultas. Em sua manifestação, permaneciam ajoelhadas, enquanto efetuavam, devagar e suavemente, determinados movimentos com os braços, simulando o ato de nado de peito, e emitiam sons semelhantes a gemidos.

Finalmente, nas giras de “esquerda”, logo após a abertura já descrita, os membros da corrente, que nessas ocasiões vestem-se de vermelho e/ou preto em vez de branco, então posicionados da mesma forma própria para tais procedimentos, acompanhavam, com exceção dos médiuns, cantando e com palmas um disco com pontos de chamada dos Baianos. Embora esses Guias não sejam propriamente identificados com a “esquerda”, como é o caso dos Exus e das Pombas Giras, sua evocação era feita, em primeiro lugar, nessas giras, em função de eles possuírem, segundo informou P.D. em entrevista, a propriedade de efetuar, devidamente, uma ligação com a “esquerda”. De acordo com o informante, tal concepção é muito comum no meio umbandista. Como nas descrições anteriores, os médiuns iam entrando em transe e recebendo os seus respectivos Baianos e Baianas. Tendo as incorporações se consumado, o volume do aparelho de som era reduzido.

Uma vez incorporados, os Baianos também pediam bebidas (pinga ou conhaque). Falavam com um sotaque típico, pronunciando com bastante frequência a exclamação: “*oxênte*”, e tinham uma atitude alegre, despojada e irreverente. Tendo-lhes sido conferido o devido tratamento da parte dos cambonos, os integrantes da assistência eram autorizados a adentrar o congá para conversar com essas entidades, que então procediam da mesma maneira que os Marinheiros e as Crianças. Com os Baianos, também se conversava a respeito de questões envolvendo todo tipo de relacionamento. Conforme foi revelado por P.D em entrevista, é comum o entendimento no meio umbandista de que essas entidades

possuem uma esperteza e uma malícia que lhes são peculiares, as quais são empregadas no aconselhamento dos seus consulentes. Os assuntos eram tratados sempre com certa jocosidade.

Após um período de tempo reservado para um colóquio entre os integrantes da assistência e as entidades manifestadas, os primeiros retornavam aos seus lugares, o aparelho de som era desligado e os membros da corrente não incorporados então entoavam, repetidamente e acompanhando com palmas, o ponto de “subida” dos Baianos:

Numa mão eu levo a pomba, na outra eu levo a guia. (bis) Adeus baianada, vou de volta prá Bahia. (bis) .

Os médiuns começavam, um a um, a serem desincorporados, retornando do transe.

Na seqüência, eram evocadas as Pombas Giras. Os membros da corrente se posicionavam novamente em círculo e então acompanhavam (com exceção dos médiuns) cantando e com palmas um disco com pontos de chamada dessas entidades. Os médiuns, nesse caso as mulheres, iam caindo novamente em transe, do mesmo modo como nos outros casos descritos, e recebendo as suas respectivas Pombas Giras. Tendo as incorporações se consumado, o volume do aparelho de som era reduzido.

Identificadas como prostitutas, as Pombas Giras reproduziam, ao se manifestarem, trejeitos e falas estereotipados próprios dessas mulheres, de forma que tudo era feito com bastante encenação. Assim que incorporavam, colocavam as mãos na cintura e se movimentavam de maneira a rebolar os quadris. Era comum olharem ao redor e então exclamarem: - “*Oxênte! Aqui só tem mulé! Onde é que tão os machos!*” Essas entidades também gostavam muito de beber e de fumar, solicitando sempre champanhe e cigarros. Tendo-lhes sido conferido o devido tratamento da parte dos camponos, os integrantes da assistência eram autorizados a adentrar congá para conversarem com as entidades manifestadas, que então procediam da mesma forma que os Baianos, os Marinheiros e as Crianças. Com as Pombas Giras, conversava-se sobre questões envolvendo a vida afetiva e sexual dos consulentes, sobre as quais essas entidades então opinavam, orientavam e

davam conselhos. Era comum pedirem “agrados” a serem feitos posteriormente a gira, estes normalmente compostos de champanhe, perfumes, cigarrilhas e bijuterias.

Após um período de tempo reservado para que os integrantes da assistência conversassem com as entidades manifestadas, eram repetidos os mesmos procedimentos descritos acima referente à “subida” dos baianos, cantando-se, então, o seguinte ponto de “subida” das Pombas Giras:

Maré, maré, quem tem pemba joga fora, maré, maré, as pombas giras vão embora.

Cabe aqui observar, como a manifestação das Pombas Giras atesta e legitima a presença da sexualidade, da libido e do desejo, no contexto de uma atividade ritual que então objetiva uma forma de contato e interação com o sagrado. Assim, encontramos na Umbanda, um espaço reservado ao culto a “espíritos de prostitutas”, os quais, da mesma forma como se faz com outras entidades espirituais cultuadas em tal contexto religioso, são evocados e consultados como oráculos, e aos quais são feitas oferendas. Vê-se, pois, como a sexualidade, faceta da experiência humana então considerada, em outras religiões, como sendo antagônica à espiritualidade, encontra respaldo e legitimação na Umbanda, através dos rituais voltados para o que se entende, nesse contexto, como sendo: “a esquerda.”

Seguindo-se à “subida” das Pombas Giras, chegava o momento da evocação dos Exus. Os membros da corrente se posicionavam novamente em círculo e então acompanhavam, com exceção dos médiuns, cantando e com palmas um disco que executava pontos de chamada dessas entidades. Entrando novamente em transe, da mesma maneira como nos outros casos descritos, os médiuns recebiam os seus respectivos Exus. Tendo as incorporações se consumado, o volume do aparelho de som era novamente reduzido, repetindo procedimento semelhante aos anteriores.

Os Exus, logo que incorporavam, com os braços cruzados por de trás das costas, se curvavam para frente em um ângulo de noventa graus e emitiam rugidos e grunhidos em um tom alto e grave. Em seguida, se colocavam em uma postura ereta e davam sonoras gargalhadas. Sempre pediam pinga, designando-a pelo termo *marafó*. Nessas ocasiões, P.D. recebia o seu Exu familiar: “Seu” Tranca Rua

das Almas. Os integrantes da assistência eram autorizados a adentrar o congá para conversarem.

Entre muitas gargalhadas e falando em um linguajar pouco polido, os Exus costumavam fazer, aleatoriamente, comentários a respeito dos presentes (os outros Exus incorporados, os cambonos e os integrantes da assistência), referindo-se a todos como: *“esse filho da puta”*. Com essas entidades, conversava-se sobre questões envolvendo algum tipo de conflito. Suas recomendações eram ouvidas e acatadas, valorizando-se a sua sabedoria, pode-se dizer, “obscura”. Em alguns casos, podiam pedir um “agrado”, normalmente composto de pinga, ingrediente que não pode faltar em um “agrado” para um Exu, charutos, velas vermelhas e pretas, fósforos etc.

Após um tempo destinado à conversação, eram repetidos os mesmos procedimentos descritos, cantando-se, então, o seguinte ponto de “subida” dos Exus:

Exu bebeu, exu curiô, exu vai embora que Zambi mandou.

No tocante à manifestação dos Exus, é interessante relatar aqui o ocorrido em uma determinada ocasião na qual “Seu” Tranca anunciou, a certa altura do momento dedicado a uma conversação com essas entidades, a presença de um Exu ainda não incorporado. Conforme havia dito, tratava-se do “Seu” Zé Pilintra, que estava “emparelhado” em um rapaz integrante da assistência, que era médium, porém visitava o centro pela primeira vez, o qual identificou pelo nome, devendo manifestar-se através do mesmo. Conclamou-o, então, a fazê-lo. Após as palavras de ordem de “Seu” Tranca, esse rapaz se contorceu e soltou um grito. Em seguida, se pôs a falar para todos em um tom de voz alto, grave e imponente. Tal como foi entendido consensualmente pelos presentes, havia sido incorporado por “Seu” Zé Pilintra.

Com certo didatismo, a entidade manifestada no rapaz então discorreu sobre a condição dos Exus enquanto entidades espirituais. Segundo suas colocações, essas entidades vivem bem próximas dos seres humanos, partilhando com eles sentimentos e emoções, aspecto esse que então as opõem aos anjos, que vivem no

céu e, portanto, “longe” das pessoas. Também fez questão de explicar o motivo pelo qual os Exus bebem pinga. De acordo com a sua explicação, essas entidades utilizam o *marafó* para se “purificar”, o que não deveria ser imitado pelos seres humanos, uma vez que não são Exus.

Em uma conversa informal após o término do ritual, o rapaz revelou que havia sido incorporado por essa entidade pela primeira vez, naquela ocasião, mostrando-se surpreso com o ocorrido. Segundo informou, embora já possuísse alguma experiência mediúnica na Umbanda, estava acostumado a receber outros tipos de entidades e não Exus. Alguns meses depois, esse mesmo rapaz compareceu a outra gira de “esquerda”, incorporando “Seu” Zé pela segunda vez.

Ao término de cada uma das giras descritas, transcorriam os seguintes procedimentos de fechamento do ritual. Após a “subida” das entidades (no caso das giras de “esquerda”, isso era feito após a “subida” dos Exus), os membros da corrente se posicionavam novamente em círculo e entoavam com a mesma finalidade o mesmo ponto (já transcrito na página 33), cantado na Tenda São Benedito quando no momento do fechamento das cortinas. Em seguida, o babalorixá efetuava, novamente, para cada membro da corrente, o “cruzamento” com espadas, então descrito nos procedimentos de abertura. Durante esse momento, eles cantavam, repetidamente, o seguinte ponto:

Eu abro a porta, eu fecho o congá, eu limpo os filhos que vieram trabalhar.

Terminado esse procedimento, era cantado um ponto de encerramento:

Adeus congá, congá de harmonia, adeus congá de ouro até outro dia.

As atividades costumavam terminar entre 22h e 22h30min e, no caso das giras de “esquerda”, entre 23h e 23h30min.

2.4 - Considerações sobre o material exposto, relacionado ao suporte teórico e ao conteúdo das entrevistas

Através das descrições feitas atinentes a rituais umbandistas, vê-se como o processo de interação então buscado nesses rituais, entre o elemento humano e o elemento sagrado concebido e cultuado pelo primeiro se efetua por meio do recurso do transe de possessão. Exprimindo a possibilidade de manifestação e atuação desse elemento sagrado cultuado no espaço desses rituais, esse recurso permite confirmar a sua existência, ao mesmo tempo em que vai ao encontro das necessidades dos participantes nessas atividades religiosas.

Se nas giras, através dos pontos cantados, determinadas divindades e espíritos cultuados são evocados, é pelo transe que estes seres se manifestam e atuam direta e indiretamente. É a partir dessa ocorrência que se verifica, portanto, a possibilidade de confirmação da realidade de uma estrutura sacral assim expressa por meio do cântico de pontos e do pronunciamento de orações, então executados no decorrer desses rituais. Estrutura essa que, constituída por uma divindade criadora e suprema, juntamente com um conjunto de divindades secundárias, as quais, fazendo-se representantes da primeira, possuem características específicas - estas associadas a determinados aspectos da natureza e a certos traços humanos - e se fazem representadas por espíritos “de luz”, ou seja, espíritos em um grau superior de evolução, então proporciona uma possibilidade de explicação do mundo e da condição do homem no mesmo. Paralelamente, a realidade de um contato humano, tanto do ponto de vista dos médiuns, quanto dos consulentes, com essa estrutura sacral, mediante o contato com os referidos espíritos, repousa em tal ocorrência. Dessa forma, no contexto dos rituais descritos, a noção colocada por Geertz (1989), referente a uma fusão entre o mundo vivido e o mundo imaginado, sob a mediação de um mesmo conjunto de símbolos manipulados em um ritual religioso, que então se dá de modo a produzir, para os participantes envolvidos em tal natureza de atividade, uma transformação idiossincrática na sua percepção do real, modelando-a, só pode se concretizar mediante a ocorrência do transe de possessão e suas significações dentro do processo de manipulação de símbolos concernente a esses rituais.

No ritual umbandista, o transe desempenha um papel ativo e fundamental no processo de mediação, tal como este é proposto por Balandier (1997), entre os participantes em um rito religioso e a crença envolvida, o qual se opera de maneira a permitir que essa crença atue sobre a experiência desses participantes, trazendo

explicações e perspectivas de solução, reduzindo, assim, a desordem vivenciada (nesse caso, por cada indivíduo). É nas consultas com os Guias incorporados nos médiuns em transe que os infortúnios e as adversidades podem ser explicados e as condutas orientadas no sentido de administrá-los e solucioná-los. Se o rito, como afirma o autor, traz uma resposta ao acontecimento, no contexto umbandista, essa resposta se verifica mediante a ocorrência, nas giras, do transe de possessão.

Embora isso não seja regra, é comum que tal explicação e orientação relacionem o problema enfocado com uma realidade espiritual ou mítica que se sobrepõe à percepção sensível do real, complementando-a. Vejamos alguns casos relatados em entrevistas.

Caso número 1:

Um cliente da Tenda São Benedito conta que vem buscando auxílio na casa, consultando-se sempre com a mesma entidade, por conta de um grave problema ocorrido com os movimentos do seu braço direito. Além de trabalhar como digitador, ele é baterista e o excesso de uso do braço lhe valeu uma quase paralisia, com muitas dores e falta de firmeza para segurar objetos. Isso resultou no seu afastamento do trabalho. Tem-se tratado com o Caboclo Pena Dourada. Conforme lhe disse a entidade, o seu braço deveria ser bastante poupado no futuro, devendo, provavelmente, ser submetido a uma cirurgia, o que, aliás, como informou, foi cogitado pelo seu médico. De acordo com o seu relato, segundo o Caboclo, a cura deverá chegar dentro de alguns meses, ocasião em que terá resgatado um karma adquirido em uma vida passada. O entrevistado se diz confiante nas palavras do Caboclo, e, com certa resignação, comenta: “É, o que tiver de ser será.”

Caso número 2:

Uma cliente da Tenda São Benedito relata que aos onze anos de idade alguma coisa ocorreu na sua motricidade. Inexplicavelmente, seu movimento de marcha ficou prejudicado, acarretando-lhe a necessidade de usar muletas, e posteriormente, cadeira de rodas. Segundo conta, embora sua família tivesse recorrido a vários tratamentos médicos, foi na Umbanda (no centro então mencionado) que encontrou uma perspectiva de solução. Tal como foi dito pelo Guia

consultado por sua família, o Caboclo Sete Flechas, ela ficaria bem, desde que seus pais a “consagassem” a Nanã. De acordo com o Caboclo, o seu problema vinha de vidas passadas e sempre que ela atingia essa idade algo de ruim acontecia. Feita a consagração e após quatro semanas de um tratamento com ervas recomendado pelo Guia, iniciou uma retomada dos movimentos das pernas, ficando integralmente curada após três meses. Conforme exclama: “Foi um verdadeiro milagre!”

Caso número 3:

Um cliente da Tenda São Benedito relata que suas desditas começaram quando iniciou um namoro com uma prima. A despeito de fazer de tudo para agradá-la, ela continuava envolvida com um ex-namorado. Uma noite, ao vê-la conversando com ele na rua, perdeu a cabeça. Encostou o carro e a obrigou a entrar. Em seguida, imprimiu alta velocidade ao veículo, passando a dirigir perigosamente. Apesar das súplicas da namorada, sua raiva era tanta que não conseguia parar. Colidiu violentamente em uma curva com um caminhão. Como consequência, sofreu várias escoriações e a acompanhante teve lesões e fraturas em todo o corpo. A família da moça, indiretamente também sua, ameaçou matá-lo caso ela não sobrevivesse. Ao consultar um Caboclo (não pôde revelar sua identidade) da casa a respeito da sua situação e para saber se conseguiria obter um perdão da moça, foi-lhe instruído que esperasse sete anos antes de procurá-la, o que então permitiria quebrar a maldição de família que esteve presente durante toda a tragédia.

Os casos descritos mostram como através do discurso do Guia, a aflição então vivenciada pelo consulente, ao se relacionar com uma causa que transcende a realidade material e sensível, deixa de ser obra do acaso, vindo a apresentar uma razão de ser. Torna-se, portanto, inteligível, podendo ser integrada por esse consulente em uma apreensão ordenada da sua experiência pessoal do real. Por outro lado, como se vê nos relatos, esse discurso também não deixa de proporcionar, de alguma forma, uma perspectiva de solução e esperança no que diz respeito ao problema colocado.

As explicações envolvendo as noções de vidas passadas e de karma apontam a significativa influência do espiritismo kardecista sobre as concepções umbandistas, o que se reflete no sistema explicativo próprio da religião enfocada,

para dar conta de ocorrências adversas. É interessante notar como no segundo caso exposto, além de oferecer tal natureza de explicação para o problema apresentado, o Guia também propõe diretrizes que envolvem operações de caráter mágico para a sua solução. Assim, uma questão kármica, manifestada na forma de um problema de saúde, pode ser tratada por meio do estabelecimento de laços com determinado Orixá, bem como da feitura de banhos com determinadas ervas. Esse caso, em particular, ilustra bem como a Umbanda pode articular concepções de origem africana, concepções do espiritismo kardecista, e um sistema concebido para a efetuação de operações mágicas, no sentido de proporcionar explicação e solução para um problema colocado em consulta, administrando, assim, a desordem que caracteriza a sua manifestação.

Também podem ocorrer casos em que o Guia, embora não forneça nenhum tipo de explicação para o problema, apresente uma perspectiva de solução que se verifica por meio de operações mágicas a serem feitas. Por outro lado, a conversa com o Guia pode proporcionar ao consulente uma ampliação do seu conhecimento referente a si próprio e ao universo, então oferecida pela ideologia umbandista, permitindo, assim, influenciar os seus comportamentos. Cabe, ainda, considerar, que o contato sistemático de um consulente com os Guias, o qual normalmente se dá de maneira que esse consulente estabeleça vínculos com uma determinada entidade com a qual se habitua a consultar, pode repercutir na sua experiência cotidiana do real. Vejamos um caso no qual é possível observar todos os aspectos colocados.

Caso número 4:

Um cliente do Templo Estrela de Oxalá conta que procurou auxílio no centro em função de uma séria crise financeira pela qual vinha passando. Desde que começou a se consultar com o Caboclo Pai Cacangi, pôde sentir segurança nas suas orientações. O Guia lhe recomendou sete banhos com determinadas ervas, os quais deveriam ser realizados no decorrer de sete semanas. As coisas então começaram a melhorar rapidamente. Segundo relata, tendo se passado um mês desde o início do tratamento, teve uma espécie de pressentimento de que o Caboclo estava no seu quarto no momento em que se preparava para dormir. “Senti um cheiro forte de charuto, a ponto de precisar me certificar de que não havia nada

aceso”. Ao contar o ocorrido para o Guia, na ocasião da gira que se seguiu ao fato, foi, então, recebido com uma risada de cumplicidade.

Conforme revela, em uma das consultas, o Caboclo Ihe disse que o seu Orixá de cabeça era Xangô. E, em sua homenagem, deveria, portanto, guardar sempre as quartas-feiras para render-lhe alguma devoção. O entrevistado então construiu no seu quarto um pequeno altar com a imagem de São João Batista (Xangô Agodô), passando a utilizá-lo para efetuar determinadas práticas devocionais, no dia indicado. Como coloca: “Às quartas-feiras acendo sempre a minha velinha, ponho flores e faço outros cuidados”.

Esse relato demonstra como, no contexto umbandista, o ato de se consultar com os Guias, além de proporcionar diretrizes de caráter mágico para a ação, no sentido de solucionar uma determinada adversidade vivenciada, também permite ao consulente moldar a sua apreensão do real, tanto no que diz respeito ao seu meio circundante, quanto a si próprio. O contato freqüente com um Guia, durante o transe de um médium, dá margem para que o consulente possa, no seu cotidiano, vir a percebê-lo subjetivamente, fora do espaço do ritual, sentindo-se, de alguma forma, salvaguardado. Por outro lado, o discurso dessa entidade, que então o associa a um determinado Orixá, proporciona ao consulente uma forma de inserção na ordem do universo. O mesmo passa a se perceber de um modo diferente. Considera-se aqui como um relato dessa natureza se mostra particularmente ilustrativo do papel fundamental do transe de possessão no ritual umbandista, para a idiossincrática experiência transformadora e modeladora da apreensão do real, vivenciada pelos participantes em um ritual religioso, e sua repercussão sobre a vida cotidiana e a perspectiva do senso comum desses participantes, tal como estas são colocadas por Geertz (1989).

Tomando-se, agora, o ritual umbandista enquanto uma forma de prática mágica, segundo a definição desse termo proposta por Morin (1975), pode-se considerar que, enquanto tal, sua efetuação se dá por meio do transe de possessão. Durante o seu transcórrer, os participantes envolvidos, isto é, os integrantes da corrente espiritual (médiums de passe e consulta, médiums em desenvolvimento e cambonos) e os integrantes da assistência (o público consulente), dirigem-se por meio do cântico de pontos a determinados Orixás e aos respectivos Guias que os representam, tendo como objetivo, além do culto a estes seres, o desencadeamento,

da parte dos mesmos, de uma resposta para os problemas e aflições vivenciados por cada membro da assistência. Essa resposta então emerge do transe dos médiuns, que serve de veículo de expressão e atuação para as forças mitológicas envolvidas. Ao se consultarem com os Guias incorporados nos médiuns em transe, os indivíduos podem, assim, concretizar o compromisso da natureza referida pelo autor, vivenciando-o ao longo de suas existências. É nessa situação que esses espíritos, impregnados com a força dos Orixás que então representam, podem, efetivamente, intervir na experiência pessoal daqueles que os cultuam e os solicitam, de maneira a produzir resultados benéficos.

Quanto aos médiuns, por seu turno, se servem de instrumento para que o público consulente possa vivenciar tal natureza de compromisso com as forças mitológicas cultuadas na Umbanda; também vivenciam o seu próprio compromisso com essas forças, através das estreitas relações que estabelecem mediante os seus trances, com os Guias pelos quais são incorporados e que se lhes tornam familiares. Relações essas que têm sua razão de ser na possibilidade de auxílio mútuo entre indivíduos e espíritos, ou, como se entende no meio umbandista, entre espíritos “encarnados” e “desencarnados”, para o exercício da caridade.

Tais relações se originam e se estruturam a partir de um processo de desenvolvimento mediúnico então operado em giras de desenvolvimento. Nesses rituais, da mesma forma como é feito nas giras de atendimento, Guias são evocados através do cântico de pontos. Entretanto, a finalidade dessa evocação restringe-se, nesse caso, à incorporação dos médiuns em desenvolvimento pelos Guias chamados.

Segundo os médiuns entrevistados, após um período regular de freqüência nesse tipo de ritual, suas primeiras experiências de incorporação ocorreram mediante o “puxamento” das entidades chamadas. Posteriormente, puderam vir a serem incorporados sem que fosse necessário esse recurso. Ao longo de sucessivas repetições da experiência, puderam conhecer melhor e estabelecer vínculos com tais entidades. A certa altura, foi considerado, pelos seus babalorixás, que já estavam aptos para atuarem como médiuns de atendimento, tendo-lhes, então, sido concedido um lugar para trabalharem nas giras de atendimento nos respectivos centros que freqüentavam.

Vejamos um caso relatado: D., médium do Templo Estrela de Oxalá desde a sua primeira configuração, conta que teve a sua primeira experiência mediúnica depois de freqüentar por cerca de três meses as giras de desenvolvimento realizadas por um centro em Santo André. A experiência, segundo define, foi arrebatadora. Ocorreu, então, uma série de outras experiências de incorporação, nas quais, embora a médium não soubesse de que entidade se tratava, podia reconhecê-la como sendo sempre a mesma. Como coloca:

No começo eu não sabia o seu nome, mas a sua presença era inconfundível. Começava num frio em toda a barriga. Minhas pernas amoleciam e parecia que o meu corpo não me pertencia. Nas costas a sensação era muito esquisita. Eu sentia uma pressão tão forte nessa região, que parecia que alguém encostava o braço ao longo da minha coluna vertebral.

Posteriormente, a entidade veio a se revelar. Tratava-se do Caboclo Sete Penas Douradas.

A médium continuou a freqüentar a gira de desenvolvimento por cerca de seis meses, dando passagem para o seu Caboclo. Durante esse período, ao mesmo tempo em que se adaptava a essa entidade (seu modo de ser, suas peculiaridades) e permitia que ela se adaptasse ao seu corpo, também se adaptava à própria experiência da incorporação em si, para poder aplicá-la devidamente em uma situação de atendimento. Nesse ínterim, D. pôde entrar em contato e passar por um processo de adaptação mútua com uma série de outras entidades, as quais, da mesma forma que o Caboclo, não se revelaram em suas primeiras incorporações, fazendo-o apenas posteriormente. Tais entidades se tratavam, respectivamente, de uma Preta Velha, Vó Ditinha; de uma Criança, Rosinha; de um Exu, “Seu” Sete Caveiras; e de uma Pomba Gira, Rosinha da Esquina. Na medida em que ia entrando em contato e conhecendo, pouco a pouco, determinadas entidades espirituais, por meio de contínuas experiências de incorporação, a médium procurava estreitar laços com elas. Fazia-lhes oferendas e sempre lhes acendia velas antes de se dirigir à gira de desenvolvimento.

Esse caso ilustra um padrão regular então característico do processo de formação de um médium na Umbanda. Processo no qual a experiência da incorporação, então obtida por meio da auto-indução a um estado de transe,

relaciona-se diretamente com o estabelecimento e o fortalecimento de vínculos entre o médium e as suas entidades familiares. Com o passar do tempo e a atuação do médium em giras de atendimento, essa familiaridade tende a aumentar.

Pode-se considerar que o médium nunca está só, pois pode contar sempre com os seus Guias. Ao serem indagados quanto ao caráter das suas relações mantidas com essas entidades, os médiuns entrevistados foram unânimes em dizer que se sentem protegidos por elas no seu cotidiano. R., jovem médium em desenvolvimento da Tenda São Benedito ainda acrescenta que: “É natural que por essa proximidade, por esse contato, por estarem sempre louvando aos Guias, os médiuns sejam pessoas muito protegidas”. A médium nunca deixa de acender uma vela para o seu Caboclo, o qual ainda nem sabe o nome, antes de participar de mais uma sessão de desenvolvimento, realizada pelo centro mencionado.

Diante dessa mesma indagação, esses entrevistados também foram unânimes ao afirmarem serem eles orientados pelos seus Guias em seu cotidiano. Orientação essa que, de acordo com os seus relatos, tanto pode partir de uma iniciativa então atribuída a tais espíritos, quanto ser solicitada por eles próprios quando numa situação de dificuldade.

Vejamos um exemplo de cada uma dessas possibilidades: L.C., médium do centro referido acima, fala a respeito de uma sintonia existente entre o médium e suas entidades familiares, a qual vai se estabelecendo e se consolidando com o tempo de trabalho conjunto na prática do atendimento. Sintonia essa que então envolve as noções de proteção e orientação, como ele próprio conta:

Em nível de comportamento, de atuação, eu sei do que é que as minhas entidades gostam e do que elas não gostam. O meu Caboclo, as pessoas costumam dizer que ele é muito bravo, muito severo. É porque ele é muito disciplinado e muito doutrinado. Há tempos atrás eu andei cometendo alguns erros e na hora eu já ficava sabendo que ele não havia gostado. Ele me mandava um aviso dizendo que a minha atitude tinha sido errada.

Já D. relata que sempre que necessita de uma orientação mais especializada para a solução de um determinado problema, oferece a sua Preta Velha, Vó Ditinha, um cafezinho sem açúcar em um pequeno oratório de sua casa. Segundo afirma, o resultado sempre é satisfatório. A entrevistada também é orientada pelo seu

Caboclo, que segundo conta, auxiliou-a na melhoria da qualidade da relação com seu irmão:

Somos só nós dois no mundo. Apesar disso, a gente não dava certo. Desde que eu deixei me cuidar pelo Caboclo, tudo de ruim foi se desmanchando. Também, sigo tudo a risca. Se é para tomar um banho, vou buscar cada folhinha. A relação da gente com a nossa fé tem que ser generosa.

O grau de participação e importância que pode ser atribuído pelo médium aos seus Guias familiares, no que diz respeito à sua própria vida, pode bem ser ilustrado pelo depoimento de L., médium do Templo Estrela de Oxalá. Diante dessa mesma indagação, a médium faz as seguintes colocações:

Tudo que eu tenho vem dos Guias, tudo que eu sei vem dos espíritos. Eu e eles é uma coisa só. Às vezes eles tão na frente, às vezes sou eu que tô na dianteira. É uma coisa só. Mexeu com um mexeu com tudo. É um mesmo sistema... não sei se você me entende. Entra ano sai ano eles fica mais forte.

Vê-se, pois, como no universo da Umbanda, a possibilidade de interação entre os médiuns e as forças mitológicas concebidas e cultuadas nesse universo, que então se dá de modo a proporcionar a esses atores sociais determinados benefícios, fundamenta-se totalmente na sua experiência e capacidade de transe de possessão. Através dessa experiência, vivenciada no contexto de um ritual, o médium estabelece um primeiro contato com determinados Guias. Pela sua repetição, pode, então, cultivar uma forma de relacionamento com esses seres, que se estende do período de desenvolvimento mediúnico para a prática contínua do atendimento, tornando-se cada vez mais estreito. E tal natureza de relacionamento então implica para o médium, em seu cotidiano, em um sentimento de proteção, bem como na possibilidade de ele ser constantemente orientado pelos seus Guias, por meio de intuições e insights então entendidos como mensagens ou sinais enviados por essas entidades.

Esse envolvimento vivenciado pelos médiuns com os seus respectivos Guias se dá em função do exercício, em um contexto ritual, da prática conjunta de um modo específico de caridade. Prática essa que então se associa ao processo de

evolução espiritual tanto dos médiuns quanto dos Guias. Quando indagados a respeito do seu entendimento referentemente ao seu papel desempenhado nas giras de atendimento, os médiuns entrevistados mencionaram o aspecto de estarem auxiliando os Guias na prestação de uma forma de assistência a necessitados, bem como relacionaram o fato de estarem envolvidos em uma atividade de caráter altruísta com o seu próprio desenvolvimento espiritual. Em alguns casos, também aludiram ao desenvolvimento espiritual dos Guias, então relacionado a tal atividade, conforme nos disse D:

Trabalhar como médium é servir de instrumento para que um espírito mais evoluído possa ajudar a quem precisa. Por isso, trabalhar como médium é basicamente ajudar as pessoas. O exercício dessa atividade me trouxe muita prosperidade. Mas não é uma prosperidade material. É uma coisa que tem a ver com a melhora da minha natureza, com o meu progresso espiritual. E trabalhando como médium eu também estou dando a oportunidade para um ser mais adiantado espiritualmente poder trabalhar o progresso espiritual dele, porque esses seres, assim como nós, eles também têm a sua trajetória de desenvolvimento espiritual. Eles só estão mais adiantados nessa trajetória.

Ou anda, seguno L.C.:

Nós só trabalhamos com Caboclos, que são Caboclos de passe e consulta, voltados para a caridade. E esse trabalho é feito pelo Caboclo, que normalmente as pessoas que vêm procurar estão envolvidas com uma serie de problemas, às vezes financeiros, doenças, questão de marido... e normalmente as entidades, elas são voltadas mais para a parte de trabalho e de doença principalmente. E realmente é muito gratificante, porque através do seu corpo um ser “de luz” está podendo fazer o trabalho dele. Isso é muito gratificante. E trabalhando como médium eu estou trabalhando a minha parte espiritual. Porque nós somos humanos. Nós estamos aqui, que é um planeta de provação e nós estamos aqui para passarmos por situações. Então nós temos a parte espiritual e a parte material. Na parte material nós erramos muito, mas isso faz parte do contexto quando nós aceitamos, quando o espírito aceitou vir encarnar na terra. E nós também podemos, na verdade nós devemos trabalhar a nossa parte espiritual, o nosso desenvolvimento espiritual. Então eu faço isso através desse trabalho voltado para a caridade. E ainda tem o seguinte, emprestando o meu corpo para um ser “de luz” poder fazer o seu trabalho, eu estou auxiliando esse ser no desenvolvimento espiritual dele também, porque esses seres, os Guias, eles já cumpriram a sua trajetória de encarnações na terra, por isso eles são seres “de luz”, mas eles também estão em desenvolvimento e o trabalho de caridade que eles fazem no atendimento faz parte desse desenvolvimento.

R., que ainda não atua como médium de atendimento, diante de uma indagação referente às suas expectativas quanto ao exercício desse papel, faz a seguinte colocação: “Eu espero estar prestando um bom atendimento ao público e assim melhorar como pessoa e crescer espiritualmente.”

Tais declarações permitem complementar uma apreensão da natureza do compromisso, conforme esse termo é aqui empregado, vivenciado pelos médiuns com os seus Guias familiares. Servindo de veículo, através da sua capacidade de transe, para que essas entidades se manifestem e atuem no ritual, no sentido de prestar continuamente a caridade, esses atores sociais então participam da caridade prestada, o que contribui fundamentalmente para o seu próprio processo de desenvolvimento espiritual. Por outro lado, de acordo com a crença envolvida, ao exercerem sua função ritualística, os médiuns proporcionam aos seus Guias familiares as condições para que estes, ao atenderem o público consulente, atuem em prol da própria evolução espiritual.

Detendo-se, em seguida, sobre a experiência do transe de possessão enquanto tal, pode-se entender que essa experiência se constitui de um particular estado alterado de consciência, então caracterizado por uma descontinuidade na percepção, no ato voluntário, no pensamento e na individualidade do seu sujeito, o qual é vivenciado com uma considerável intensidade afetiva. A noção de possessão por um espírito pode ser tida como a interpretação consensualmente aceita para esse estado, pelo grupo envolvido no contexto do ritual onde o mesmo ocorre. Trata-se, assim, de uma explicação de natureza cultural para a experiência em questão.

Vejamos algumas declarações feitas pelos médiuns entrevistados, quando indagados a respeito dessa experiência, L.C.: “É uma coisa muito forte. Eu sinto, eu percebo ele se aproximando. Ele vai tomando conta do meu corpo, dos meus movimentos e... aí eu não sei o que acontece, para onde é que vai... mas é ele que está no comando. Não dá para explicar”.

Já segundo R.:

Eu sinto ele chegando. Aí eu sinto um calor muito forte na nuca e um formigamento nos braços e nas pernas. Eu também me sinto muito leve, como se o meu corpo não pesasse nada. A sensação que eu tenho é que eu estou andando nos pés de alguém, como fazem quando a gente é criança. Mas eu tenho um controle sobre isso. Quer dizer, eu sei que eu posso

consentir ou não com isso. É uma experiência intensa. No começo tudo parecia maravilhoso e ao mesmo tempo muito assustador. Mas agora eu tenho tentado me concentrar na incorporação para estar em condições de atuar no atendimento.

Conforme coloca D.:

Normalmente eu sinto a aproximação do Guia. Nessa hora é comum eu sentir um frio na barriga. Na incorporação, eu sinto como se eu e o Guia fossemos um só. A sua presença é bastante intensa e é como se eu recuasse dentro de mim, cedendo espaço para outra pessoa.

A médium comenta como é freqüente, nos dias de gira, sentir, desde o momento em que se levanta, a sensação de estar cercada de presenças.

Tais declarações ilustram as descontinuidades acima mencionadas referentes à vivência subjetiva dos sujeitos do transe, bem como o caráter de paroxismo afetivo próprio dessa experiência.

Por outro lado, quando indagados se a experiência em questão poderia, de alguma forma, ser comparada com algum outro tipo de experiência por eles conhecida, os médiuns entrevistados foram unânimes ao responderem negativamente. No que diz respeito à sua percepção da aproximação do Guia, esses entrevistados só puderam precisar as sensações físicas e a intensidade emocional que então acompanham tal vivência. Finalmente, diante de uma indagação quanto à qualidade da experiência da incorporação, os entrevistados deram a entender que, via de regra, trata-se de uma experiência de caráter positivo, embora relutassem um pouco em admitir explicitamente o seu caráter prazeroso. Entretanto, também fizeram menção ao fato de, devido a determinadas circunstâncias, normalmente relacionadas às suas condições pessoais em uma determinada ocasião de gira, ou a algum comportamento ou atitude sua então reprovado pelo Guia incorporado, tal experiência se revestir de um caráter negativo.

Pode-se, assim, apreender o transe de possessão, em sua ocorrência no ritual umbandista, como um recurso de acesso, para os seus sujeitos, à particular experiência de contato e interação com a realidade misteriosa própria do numinoso, a qual se refere Otto (1992), através da posse desses sujeitos por um objeto então percebido pelos mesmos como sendo numinoso.

2.5 - Conclusões

Em face ao exposto, pode-se perceber como a ocorrência do transe de possessão atua, no contexto do ritual umbandista, para a vivência de uma ordem cósmica, a qual então oferece uma explicação para a existência do homem no mundo, assim concebida coletivamente pelos participantes em tal natureza de ritual, bem como para a reação à desordem assim experimentada individualmente pelos mesmos.

Cabe aqui recorrer às considerações feitas por Concone (1987) a respeito da ocorrência em questão, no tipo de ritual religioso enfocado. De acordo com a autora, enquanto parte de um contexto - o ritual enquanto tal - o transe de possessão só pode ser devidamente apreendido em suas significações se remetido ao sistema de referências próprio do grupo envolvido nesse contexto, o qual, então, diz respeito a uma ideologia partilhada por esse grupo. Dessa forma, como propõe, o ritual pode ser tido como uma mensagem e o transe como um signo, o que então implica na existência de um código partilhado que veicula essa mensagem. Assim, a mensagem presente expressa uma concepção da realidade segundo a qual espíritos “encarnados” e espíritos “desencarnados” figuram em um estado permanente de dependência recíproca. Se os primeiros, para solucionarem as suas aflições, necessitam da atuação dos segundos como Guias, estes, por sua vez, não podem prescindir dos primeiros, enquanto médiuns e enquanto consulentes, para trabalharem em prol da sua própria evolução espiritual. Quanto ao transe, enquanto um signo, o mesmo exprime a possibilidade concreta de intercâmbio entre os espíritos “encarnados” e “desencarnados”. Intercâmbio esse que, como observa a autora, em uma concepção da realidade da natureza descrita, mostra-se não apenas normal, mas também necessário.

Pois bem, entendendo-se o ritual umbandista como uma mensagem e o transe de possessão como um signo, os quais só fazem sentido para aqueles que partilham um mesmo código envolvido nas suas respectivas ocorrências, código esse que então veicula uma ideologia vivenciada por um grupo, pode-se considerar que o primeiro expressa a existência de toda uma estrutura sacral concebida, a qual induz a uma apreensão ordenada, compreensível, explicada, do mundo e da

existência humana neste, sendo que o segundo permite confirmar essa apreensão. Enquanto um signo, o transe exprime a manifestação efetiva, concreta, entre os homens, de tal estrutura sacral, confirmando, desse modo, a realidade de uma perspectiva ordenada do mundo que emana da mesma, bem como a realidade de uma noção concebida referente à trans-mortalidade humana, assim estruturada através da concepção dos “duplos”, juntamente com as concepções de reencarnação e de desenvolvimento ou evolução espiritual, estando esta última diretamente relacionada à prática da caridade. Exprime, igualmente, a possibilidade efetiva de atuação da referida estrutura sacral, no sentido de administrar e de dar conta da desordem manifesta na vida dos participantes no ritual, atestando a eficácia dessa estrutura sacral.

Pode-se, então, considerar, que, enquanto uma mensagem, o ritual umbandista expressa uma visão específica e ordenada do mundo e da condição do homem no mesmo, orientada por um *Mitos*, e portanto, concebida pelo pensamento simbólico/mitológico/mágico e fundamentada a partir dos paradigmas mitológicos propostos por Morin (1999), cabendo ao transe de possessão, enquanto um signo, proporcionar aos participantes nesse tipo de ritual, a cada execução sua, a possibilidade de vivenciar o primeiro paradigma fundamental e os dois paradigmas secundários, então colocados pelo autor. De fato, nas giras, é através do transe dos médiuns que entidades vivas: os espíritos Guias e os Orixás representados pelos primeiros, os quais, por sua vez, representam uma entidade viva suprema e criadora do homem e do mundo, entidades essas cuja existência permite elucidar as condições de existência dos homens no mundo, como é o caso dos espíritos Guias, e de cuja atuação concreta originam-se e realizam-se determinados fenômenos naturais e aspectos do universo humano, como é o caso dos Orixás, podem, então, manifestar-se e interagir (direta e indiretamente) com os participantes nesses rituais. E tal interação obtida pela via do transe pode ser entendida como resultado da atuação do processo de projeção-identificação, próprio de toda mitologia, como aponta Morin (1999), o qual projeta a subjetividade humana sobre o mundo exterior, material, natural ou ideal. Dessa forma, é por meio de tal recurso ritual que o princípio de comunicação com e compreensão de outrem é estendido ao mundo exterior, permitindo uma interatividade com entidades concebidas e cultuadas.

Por outro lado, configurando-se como um canal de conexão e intercâmbio entre o mundo material, habitado pelos homens, e o mundo espiritual, habitado por divindades e espíritos, o transe de possessão proporciona, nas giras, a possibilidade de os participantes nesses rituais vivenciarem, seja como médiuns ou como consulentes, a “unidualidade” do universo, tal como esta é concebida na ideologia umbandista. E ao dispor as condições, nos rituais enfocados, para que os seus participantes possam interagir, seja como médiuns ou como consulentes, com os espíritos Guias, estes apreendidos enquanto os “duplos” de pessoas já mortas. O transe possibilita que esses participantes vivenciem a “uniduplicidade” do indivíduo, tal como esta é concebida na ideologia envolvida.

Percebe-se, assim, a importância do transe de possessão, em sua ocorrência no ritual umbandista, para a contínua vivência, dos participantes em tal natureza de ritual, do *Mitos* próprio da Umbanda.

CAPÍTULO III: A ORDEM ATRAVÉS DA *HIBRIS* PELO ÊXTASE NO SANTO DAIME

3.1 - Breve histórico sobre a religião enfocada

A formação do Santo Daime compreende a articulação de referências ideológicas pertencentes a um complexo de crenças do alto Amazonas fundamentado no uso terapêutico e ritual da *ayahuasca*, conhecido como: vegetalismo caboclo da Amazônia, com referências pertencentes ao catolicismo popular, a uma sociedade esotérica de origem paulista denominada: Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e ao espiritismo kardecista. No caso do segmento do CEFLURIS, tal articulação sofre uma influência da umbanda.

A história dessa forma de expressão religiosa remete ao xamanismo próprio das populações indígenas da Amazônia ocidental, do qual o complexo de crenças acima referido pode ser entendido, como o faz Edward MacRay (1992), como sendo seu herdeiro direto. Assim, como indica o autor mencionado, entre essas populações, verifica-se a figura do xamã, este enquanto um indivíduo que, tal como os seus equivalentes em outras partes do mundo, de posse de poderes e técnicas específicos, encarrega-se de estabelecer contato com o mundo sobrenatural, seja para atuar no sentido da cura de doenças, servir de oráculo, proporcionar bons resultados em caçadas, evitar catástrofes naturais ou organizar cerimônias religiosas. O xamã adquire seus poderes por vocação pessoal, pela vontade de agentes sobrenaturais, ou, às vezes, por herança. Tal aquisição se processa mediante contatos estabelecidos com espíritos, o que pode acontecer de forma direta, através de inspiração, ou após uma iniciação sob a direção de um mestre. As circunstâncias nas quais se dá a descoberta do dom para o exercício de tal função variam. Contudo, é muito comum incluírem a aparição de um espírito (ancestral ou animal), ou a ocorrência de uma crise psicossomática.

Conforme destaca, profundos conhecedores dos recursos botânicos disponibilizados pelo seu meio natural, os xamãs empregam-nos para finalidades de cura e enquanto enteógenos. Um preparado utilizado com muita frequência para estes e outros fins, trata-se de uma bebida produzida a partir da infusão

combinada do cipó *Banisteriopsis caapi* com a folha *Psychotria viridis*, à qual podem ser adicionadas várias outras plantas. Na região enfocada, este preparado é conhecido por diferentes nomes, como *natema*, *yajé*, *nepe kahi*, *caapi*, sendo genericamente designado pelo termo quíchua: *ayahuasca*, que significa “cipó dos espíritos.” Como aponta o autor, antropólogos e botânicos listaram os seguintes objetivos em função dos quais tal preparado é utilizado: para a realização de cerimônias religiosas, onde se busca receber orientação divina através da comunicação estabelecida com espíritos; para a prática de adivinhação, então referente a questões como a aproximação de estranhos e suas intenções, o paradeiro de inimigos ou a fidelidade de cônjuges; para a prática de feitiçaria, onde se busca causar doenças por meios psíquicos, ou então prevenir contra tal objetivo assim atribuído a alguém; para o tratamento de doenças, onde se busca descobrir a causa de um mal e então cura-lo; e para proporcionar prazer e interação social, onde se busca reforçar a atividade sexual através de estados de excitação produzidos, ou facilitar a interação social entre os homens.

Focalizando-se a farmacologia da *ayahuasca* e o decorrente potencial psicotrópico desse preparado, segundo Luiz Eduardo Luna (2005), a liana *Banisteriopsis caapi* contém os alcalóides harmina, tetra-hidroharmina e harmalina (esta última, porém, em quantidades insuficientes para interferir na atuação do preparado em questão). Já a *Psychotria viridis* contém o alcalóide dimetiltriptamina (DMT). Ministrada oralmente, a DMT não é ativa, uma vez que é desativada no sistema digestivo e no fígado pela enzima monoaminaoxidasa (MAO), que integra o sistema de defesa do organismo contra possíveis substâncias tóxicas. Entretanto, a harmina presente na liana tem a propriedade de inibir temporariamente a ação dessa enzima, permitindo que a DMT não desativada atravesse a barreira hematoencefálica (a barreira sangue-cérebro) e alcance o sistema nervoso central.

No tocante à atuação desses princípios ativos no processo sináptico e à sua repercussão na experiência do sujeito sob o efeito dos mesmos, como indica, a tetra-hidroarmina interfere na recapturação de serotonina¹⁵ pelos neurônios pré-sinápticos. O faz na medida em que bloqueia temporariamente os receptores pré-

¹⁵ Como aponta Luna (2005), este se trata de um neurotransmissor multifuncional, o qual então exerce a função de modulador geral da atividade psíquica. Sua atuação está relacionada à regularização do estado emocional, do humor, da atividade sexual, do controle motor, da memória, do sonho e de diversas funções cognitivas. Também se associa ao planejamento e à busca de padrões, à lucidez mental e ao estado de alerta.

sinápticos desse neurotransmissor, inibindo a sua absorção pelos mesmos. Conseqüentemente, o referido processo pode se dar com níveis mais elevados de serotonina na sinapse, o que resulta em significativos efeitos sobre a experiência emocional, de modo que a pessoa é colocada em um especial estado de alerta. A DMT, por seu turno, tendo a sua atuação possibilitada pela ação da harmina, compete por receptores pós-sinápticos de serotonina, tomando o lugar desse neurotransmissor nos mesmos. Pode fazê-lo por apresentar uma estrutura molecular extremamente semelhante à da serotonina. A consequência da atuação desse princípio ativo se verifica na forma de significativas alterações na percepção, de modo que a pessoa tem a experiência de estar como que “sonhando” (aspas do autor).

Dessa forma, o autor salienta como devido à ação conjunta dos princípios ativos nela contidos, a *ayahuasca* induz o sujeito que a utiliza a um estado alterado de consciência no qual ele pode então ter acesso a extraordinários espaços sensoriais e ao que se lhe apresenta como sendo uma fonte inesgotável de informações. Também pode ter percepções inusitadas de si mesmo e de seu próprio corpo, experimentar uma forma de contato com seres ou entidades vivas tidas como sendo pertencentes a outros mundos, e recordar vivências entendidas subjetivamente como sendo infra-uterinas ou pertencentes à “vidas passadas” (aspas do autor). Finalmente, pode ter experiências místicas de diversos tipos.

Conforme atenta MacRay (1992), embora a região da Amazônia ocidental tenha sofrido mudanças radicais devido à colonização ibérica, à atividade missionária e à economia da borracha, e a despeito do êxodo dos habitantes da floresta em direção aos centros urbanos locais, as práticas xamanísticas persistem nessa região na atualidade, ainda que submetidas a outras influências e apresentando alterações. E, entre os curandeiros mestiços (população atualmente predominante na região em questão), ou vegetalistas, tal como estes são conhecidos, essas práticas guardam elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre plantas, no que se refere ao seu uso e sua relação com o mundo espiritual.

De acordo com o autor, o termo “mestiço” deve ser apreendido menos do ponto de vista racial do que social e cultural. Como comenta, muitos vegetalistas poderiam se fazer passar por espanhóis, portugueses ou italianos, enquanto que

outros apresentam feições indígenas. Por outro lado, todos estes indivíduos possuem o castelhano como língua materna e, em termos ideológicos, operam segundo os padrões do difuso complexo cultural do alto Amazonas. Conforme entende, o mestiço, nesse caso, equivale ao caboclo brasileiro. No que se refere ao grupo em função do qual tais indivíduos estabelecem contato com o mundo espiritual, como assinala, embora este não se apresente com traços tão bem definidos, como uma tribo ou um grupo étnico, verifica-se como uma comunidade nitidamente perceptível, na qual esses curandeiros desempenham um papel de considerável importância.

Conforme é frisado pelo autor, a designação: “vegetalista” não se deve ao uso, feito por esses indivíduos, de muitas plantas em suas atividades e sim à origem do seu conhecimento, então entendido como tendo sido transmitido pelos espíritos associados a certas plantas utilizadas, os quais são considerados como os verdadeiros professores do xamã vegetalista. Dentro dessa concepção, a *ayahuasca* se caracteriza como o professor vegetal mais importante. Tal concepção, por sua vez, verificando-se muito comum entre os indígenas da região enfocada, pôde ser adotada pelos curandeiros mestiços dessa região. Sobre essa natureza de atribuição a determinadas plantas, como menciona Luna (2004), para o vegetalista, possuidoras de espíritos sábios, essas plantas dispõem da faculdade de ensinar aqueles que as procuram. Quanto ao papel da *ayahuasca* enquanto planta mestra, esta, sempre acompanhada do tabaco como planta que possibilita o seu manejo, induz, progressivamente, ao acesso a conhecimentos de natureza moral e espiritual, bem como sobre o mundo natural. Também revela a presença e o uso de outras plantas de poder, iniciando, assim, quem a utiliza, em um caminho cujo limite é determinado apenas pela sua persistência e coragem.

Como pontua MacRay (1992), esse xamanismo mestiço origina-se com a apreensão de conhecimentos de medicina fundamentados em concepções mágicas referentes à saúde e à doença, então próprios dos indígenas, por seringueiros que viviam em povoados isolados da sociedade ocidental e não tinham acesso a nenhuma forma de assistência médica proveniente desta. Suas práticas consistem na manipulação de forças espirituais para a realização de curas, incluindo-se em tal noção, o alívio financeiro e emocional. Os vegetalistas constituem-se em uma subcategoria de curandeiros atuantes entre a população mestiça. São comumente

chamados de mestre, doutor, médico, velhinho ou vovozinho. Em alguns casos, devido ao reconhecimento de sua significativa posse de conhecimento e poder, são designados pelo termo: “banco”. Quando são considerados praticantes do mal, são denominados bruxos ou feiticeiros. Embora desprezados pelas classes dominantes, são muito respeitados em sua própria comunidade, onde sua inserção é muito maior que a das autoridades médicas locais. Seu reconhecimento por parte da sua comunidade e mesmo de si próprios, só ocorre gradualmente.

O autor comenta como dentre as opções de tratamento médico então disponíveis atualmente às massas pauperizadas da região enfocada, aquela oferecida por esses curandeiros é a que goza de maior prestígio. Isso se faz compreensível, na medida em que, além de estarem mais próximos desse público em termos culturais e econômicos, em relação aos profissionais de saúde locais, os quais, no trato com o mesmo, tendem a ser despreparados, indiferentes e mesmo preconceituosos, os vegetalistas oferecem a esse público um tratamento mais personalizado, capaz de produzir efeitos psíquicos de grande profundidade, por fundamentar-se em pressupostos básicos mais fáceis de compreender, os quais constituem um corpo de crenças compartilhado pela população cabocla da região.

Segundo Luna (2004), os vegetalistas são representantes de uma tradição xamânica de idade imprecisa, cuja origem se deu através do contato, ocorrido por volta do final do século XIX e princípio do século XX, entre seringueiros procedentes, em sua maioria, da costa e da serra do Peru, e também de outros países, e a população indígena e ribeirinha já intensamente missionada. Essa tradição então possui, juntamente com os seus componentes amazônicos, componentes cristãos, os quais se verificam como resultado da reformulação popular de doutrinas difundidas por missionários. Como observa MacRay (1992) sobre a presença do elemento cristão na tradição cultural enfocada, este varia em seu grau de importância nas práticas com a *ayahuasca*, conforme o vegetalista que as realiza. Assim, embora seja consensual entre esses xamãs que Jesus é o ser supremo e que todo o mal vem de Satã, os mais velhos raramente evocam elementos cristãos em suas práticas, voltando-se mais para as cosmologias amazônicas. Outros iniciam suas práticas invocando Jesus e a Virgem Maria. Já os mais moços costumam realizar suas práticas em torno de uma cruz, ocasião na qual são recitadas rezas católicas costumeiras.

Conforme é apontado tanto por MacRay (1992) quanto por Luna (2004), assim como os xamãs indígenas, o xamã vegetalista passa por um processo de iniciação que o capacita para o exercício de tal função. Durante o período no qual transcorre esse processo, além de fazer uso da *ayahuasca*, à qual normalmente são adicionadas outras plantas, o aspirante a xamã deve buscar o isolamento, seguir uma dieta alimentar específica e abster-se sexualmente. A observância de tais preceitos se lhe impõe como o modo tido como correto, segundo a tradição cultural enfocada, de uso das plantas utilizadas, para a obtenção de um determinado resultado almejado. Resultado esse que se verifica na forma de um aprendizado e de uma instrumentalização, então necessários para as suas práticas xamanísticas no futuro, proporcionados pelos espíritos associados a essas plantas.

De acordo com MacRay (1992), desencadeado por uma escolha pessoal ou pela manifestação de uma vocação, esse processo se verifica de maneira que o aspirante a xamã tem a experiência de aprender diretamente com os espíritos da *ayahuasca* e das outras plantas utilizadas, que se comunicam com o mesmo por meio de visões e de sonhos, e que, além de “sabedoria”(aspas do autor), transmitem-lhe “força” (aspas do autor), ou resistência física às condições adversas do meio natural como ventos, chuvas e inundações. Quando há um xamã mais experiente presente, este então instrui o aprendiz a respeito dos preceitos a serem seguidos tendo-se em vista tal processo, bem como se encarrega de protegê-lo contra possíveis ataques de espíritos maléficos no seu decorrer, contudo, o papel pedagógico principal no processo em questão cabe aos espíritos das plantas utilizadas. O autor chama atenção para o fato de que o grau de desenvolvimento do iniciado depende exclusivamente da sua disposição pessoal e da sua habilidade para suportar o duro treinamento e os perigos físicos e psicológicos inerentes a tal processo.

Conforme acrescenta, em sua iniciação, o xamã vegetalista também recebe dos espíritos das plantas utilizadas nesse processo, certas dádivas. Estas se tratam, respectivamente, dos *icaros* (do quíchua, *yakaray*, que significa soprar fumaça para curar), melodias e cantos mágicos os quais representam a essência do poder do espírito que os entregou, possuindo, portanto, a propriedade de evocar esse poder para finalidades de cura, proteção ou ataque; do *yachay*, uma baba utilizada, em práticas de cura, como uma espécie de imã para a extração de virotos e outros

objetos mágicos patogênicos introduzidos no corpo de doentes por feiticeiros ou vegetalistas malignos para causar-lhes o mal; e dos virotes, uma gosma mantida em suspenso no seu *yachay* por xamãs mal intencionados, podendo ser lançada por suas bocas de maneira a atingir o corpo de suas vítimas. Ao fazê-lo, assume a forma de setas, ossos, espinhos, giletes, insetos etc. Tais dádivas são oferecidas pelos espíritos das plantas ao xamã vegetalista no decorrer do processo de iniciação deste, cabendo-lhe, então, escolher aquelas que irá aceitar.

Como é considerado por Luna (2005) sobre a iniciação do xamã vegetalista, na tradição cultural enfocada, assim como em tantas outras, o universo é concebido como sendo múltiplo, constituindo-se da articulação do mundo visível com dimensões invisíveis habitadas por uma infinidade e uma variedade de espíritos. Em sua existência nessas dimensões, esses espíritos em geral se assemelham em muitos aspectos aos seres humanos em sua vida no plano terrestre habitual, pois vivem em cidades ou aldeias, vestem roupas, têm suas chácaras, cuidam de seus animais, tocam instrumentos, dançam etc. Essas dimensões são entendidas como estando ligadas fluidicamente ao mundo natural. Assim, organismos (animais ou vegetais), objetos do mundo natural com especial significação (lagos, rochas, montanhas) ou fenômenos claramente discerníveis (redemoinhos, cascatas, furacões, incêndios), são assimilados como tendo os seus “donos” (aspas do autor), isto é, seus espíritos. Dessa forma, a natureza é apreendida como sendo povoada de entidades inteligentes, dotadas de conhecimentos, poderes e vontade própria, as quais não se mostram perceptíveis na vida ordinária, porém com as quais, em determinadas circunstâncias, é possível se efetuar uma comunicação.

A iniciação então visa, mediante uma devida preparação, o acesso a essas dimensões invisíveis e o contato com certas entidades que nelas habitam. Assim, nesse processo, os espíritos da *ayahuasca* e de outras plantas mestras transmitem ensinamentos ao neófito e lhe conferem as dádivas já referidas acima, dentre as quais o autor destaca os *icaros*, enquanto instrumento que permite àquele navegar ou deslocar-se através de uma geografia espiritual concebida, e também influir sobre o mundo natural em toda a sua complexidade, na qual estão incluídos os organismos, as emoções e os destinos humanos. Em tal processo, o neófito também deve estabelecer alianças com espíritos da natureza em geral, de ancestrais ou de xamãs já falecidos, os quais se tornam seus espíritos auxiliares, encarregando-se,

assim, de lhe oferecer uma forma de cobertura contra possíveis ataques de espíritos não propícios, de xamãs rivais e/ou dos espíritos auxiliares destes, quando em suas empreitadas xamanísticas então efetuadas nessas dimensões invisíveis. Devido ao modo como tais dimensões e os seres que nelas habitam são concebidos, o contato com os mesmos se caracteriza como uma profunda imersão no mundo natural, e também, no universo humano e em suas construções culturais.

Detendo-se sobre as práticas desses curandeiros envolvendo o uso da *ayahuasca*, conforme aponta MacRay (1992), denominadas: “trabalhos”, as mesmas são voltadas para a cura e para um aprendizado então obtido com as visões produzidas pela ingestão desse preparado. No que se refere à cura, como indica o autor, os vegetalista concebem as causas de doenças e suas possibilidades de cura de uma maneira bastante difundida em toda a Amazônia, segundo a qual os males apresentados pelos indivíduos então se enquadram em duas categorias: as doenças naturais ou enviadas por Deus, e as doenças mágicas. No primeiro caso, trata-se de males simples como resfriados, dor de garganta, problemas de pele etc, os quais podem ser resolvidos com remédios de farmácia. Já no segundo caso, trata-se de males que não podem ser resolvidos pelos métodos da medicina oficial, o que levanta a suspeita da sua causa sobrenatural. Essas doenças são entendidas como tendo sido enviadas por pessoas mal intencionadas que, agindo por despeito e inveja, provocam o mal utilizando virotes mágicos, roubando a alma de sua vítima ou mediante outras formas de feitiçaria. Desse modo, cabe ao vegetalista, quando consultado, determinar se o mal que aflige o seu consulente é de origem natural ou mágica. No caso da última opção, há que se descobrir a razão da doença manifesta e então elaborar uma estratégia para o seu tratamento.

Para tanto, é comum esse tipo de curandeiro indagar ao seu paciente sobre os seus sintomas e sobre a sua vida afetiva e financeira. A consulta também implica em um exame do corpo desse paciente. Às vezes, esse procedimento é suficiente para o vegetalista diagnosticar o mal e prescrever um tratamento. Em outros casos, faz-se necessário recorrer à *ayahuasca*, que pode ser utilizada só pelo vegetalista, ou por este e seu paciente. A experiência proporcionada pelo uso desse preparado (na qual são comuns visões de animais e figuras humanas conhecidas ou desconhecidas, e a qual é marcada por um forte conteúdo emocional), juntamente com a sua interpretação então fornecida pelo vegetalista, induzem o paciente a uma

reflexão sobre a sua vida como um todo e sobre as tensões as quais este está exposto. Também se verificam como o meio através do qual é possível definir a causa do mal tratado, o qual é normalmente atribuído à influência maléfica de uma determinada pessoa cuja identidade foi revelada nas visões. Uma vez definida essa causa, o vegetalista deve travar uma batalha espiritual para reverter a situação, sendo que a noção de que o feitiço pode ser voltado contra o feiticeiro se apresenta ao paciente como um elemento tranquilizador, que atende à sua necessidade de justiça e de se perceber em um cosmo ordenado.

Quanto ao aprendizado obtido por meio das visões produzidas pela utilização da *ayahuasca*, como mostra o autor, uma concepção segundo a qual esse preparado proporciona a percepção e o acesso ao mundo dos espíritos, este enquanto o “mundo verdadeiro” (aspas do autor), de onde vêm todo o conhecimento, então própria dos indígenas da Amazônia ocidental, pôde ser adotada pelos vegetalistas dessa região. Assim, ao fazerem uso de tal preparado, estes, em suas visões, entendem que rompem barreiras físicas normais, acessando outros níveis de realidade, os quais são apreendidos como sendo outros mundos, cuja percepção e acesso verificam-se muito difíceis durante o estado de vigília da consciência. Essa é uma experiência na qual se busca aprendizado. Dessa forma, é comum vegetalistas reunirem-se com alguma regularidade para realizarem trabalhos com a *ayahuasca*, com a finalidade exclusiva de aprenderem com as suas visões e renovarem as suas forças.

Pois bem, a emergência do Santo Daime, na periferia rural de Rio Branco, no início da década de trinta do século passado, enquanto uma forma de expressão religiosa específica, deveu-se à experiência vivenciada previamente na região fronteiriça do então território do Acre com a Bolívia e o Peru, pelo fundador dessa religião, Raimundo Irineu Serra, conhecido entre os daimistas como Mestre Irineu, a qual, guardando traços essenciais característicos da iniciação dos xamãs vegetalistas, permitiu dispor as coordenadas fundamentais para a crença e a prática religiosa, então, concernentes a tal religião. Coordenadas essas as quais articulam elementos próprios do vegetalismo caboclo e do catolicismo popular. Posteriormente, devido ao envolvimento do fundador da religião enfocada com o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, a mesma sofre uma significativa

influência dessa sociedade esotérica, que por sua vez facilita uma permeabilidade de elementos familiares à cosmologia kardecista, no sistema de crenças daimista.

Nascido em São Vicente Ferré, no estado do Maranhão, em 1892, e falecido em Rio Branco, em 1971, Raimundo Irineu Serra migrou para o Acre em 1912 para trabalhar na extração do látex. Exercendo essa atividade, permaneceu por cerca de dois anos em Xapuri, e em seguida, por um período mais extenso em Brasiléia, na fronteira com a Bolívia e o Peru. Nesse período, veio a conhecer o uso da *ayahuasca* por intermédio dos irmãos António e André Costa, seus conterrâneos de São Vicente Ferré e a quem se ligou durante um certo tempo (MACRAY, 1992; GOULART, 1996, 2004).

Os relatos sobre as suas primeiras experiências com esse preparado e as condições nas quais isso ocorreu mostram variações, porém remetem sempre ao processo de iniciação xamânica próprio da tradição vegetalista da Amazônia ocidental. Assim, como indica MacRay (1992), há relatos que contam que Irineu Serra tomou a *ayahuasca* pela primeira vez com um xamã *ayahuasquero* peruano conhecido como Dom Crescêncio Pizango, a quem fora apresentado por António Costa. Esses relatos também se verificam através da versão segundo a qual Dom Crescêncio era o nome do xamã, por meio de quem trabalhava uma entidade espiritual denominada Pizango. De acordo com tais relatos, em suas primeiras experiências com a bebida utilizada, Irineu Serra teve visões de lugares distantes, como seu Maranhão natal, Belém do Pará e outros locais. Suas visões consideradas mais importantes se deram na forma de sucessivas aparições de uma entidade feminina que se lhe apresentou inicialmente com o nome de Clara, e a qual foi posteriormente identificada como sendo a Rainha da Floresta e com Nossa Senhora da Conceição. Em suas aparições, essa entidade teria lhe transmitido uma série de instruções, preparando-o, assim, para o recebimento de uma missão especial e para torná-lo um grande curador.

Obedecendo às instruções que lhe foram dadas, Irineu Serra então se embrenhou na mata, lá permanecendo por oito dias, sem conversar com ninguém e evitando especialmente as mulheres, pois, como havia lhe sido recomendado, não deveria sequer pensar nelas. Durante esse período, alimentou-se apenas de macaxeira insossa (mandioca cozida sem nenhum tipo de condimento) e fez uso da *ayahuasca*. Conforme é relatado, foi nesse período que ele teve uma visão na qual a

lua se aproximava dele, trazendo no seu centro uma águia. Como foi interpretado, tratava-se da Rainha da Floresta, ou de Nossa Senhora da Conceição, que vinha lhe “entregar os seus ensinamentos” (aspas do autor). Como assinala o autor, o simbolismo presente nesta visão, então veiculado entre os daimistas, é de que a lua representa a idéia de que a doutrina daimista foi ensinada pela virgem mãe, enquanto que a águia alude ao poder de visão que é conferido aos seus seguidores.

Conforme é observado pelo autor, assim como outros vegetalistas da região, após um período de isolamento, seguindo uma dieta restrita e fazendo uso da *ayahuasca*, Irineu Serra recebeu ensinamentos importantes diretamente de uma entidade espiritual professora, então associada à bebida utilizada e às plantas professoras empregadas no preparo dessa bebida.

Como mostra Goulart (1996, 2004), há relatos que caracterizam o contexto no qual Irineu Serra tomou a *ayahuasca* pela primeira vez, a convite de António Costa, como sendo um contexto de práticas demoníacas, também definidas como de feitiçaria e magia negra. Nesses relatos, em sua primeira experiência com essa bebida, ele tem uma visão na qual lhe aparecem muitas cruces. Ao ter essa visão, Irineu Serra pede para ver muitas outras coisas, inclusive outros lugares. Ele então pode ver o que pediu para ver e “viaja” (aspas da autora) para localidades diversas, adquirindo muita sabedoria por meio dessas “viagens”. Há versões dessas narrativas segundo as quais as cruces o levam para lugares distantes, para uma viagem ao redor do mundo, ou o conduzem de volta à sua terra natal no Maranhão.

Na seqüência, esses relatos falam a respeito das experiências posteriores de Irineu Serra com a *ayahuasca*, nas quais Clara ou a Rainha da Floresta lhe aparece sucessivamente e (como nos relatos mencionados por MacRay) o prepara para o recebimento de uma missão e lhe transmite ensinamentos durante o seu período de isolamento e dieta na mata, então submetido seguindo as recomendações que lhe foram dadas por esta entidade. Conforme é narrado, tal entidade espiritual feminina se manifesta primeiramente a António Costa, identificando-se pelo referido nome e dizendo-lhe que acompanhou Irineu Serra desde o Maranhão e que em breve irá se manifestar a este último. Em sua primeira aparição, essa entidade, que então é vista em formas divinais pelo futuro fundador da religião do Santo Daime sentada no centro da lua, indaga ao mesmo, se ela poderia realmente ser associada ao diabo, recebendo uma resposta negativa, bem como lhe revela que o que ele estava vendo

nenhuma outra pessoa jamais havia visto. Tal passagem narrada também se verifica através da versão segundo a qual essa entidade afirma a Irineu Serra que quem diz que a *ayahuasca* é coisa do diabo não viu o que ele estava vendo. Esses relatos também apresentam uma passagem que conta que, ao término do período de isolamento e dieta que lhe foi recomendado, Irineu Serra tem uma visão com a referida entidade feminina, que lhe anuncia que poderia atendê-lo no que ele pedisse. Ele então pede para ela fazer dele um dos melhores curadores do mundo e para ela colocar tudo o que pudesse curar ou tivesse a ver com cura na bebida utilizada, sendo prontamente atendido.

Por outro lado, como aponta a autora, há relatos que versam apenas sobre a figura de Pizango ou Pizzon, o qual, dotado muitas vezes dos títulos de “Dom” ou de “Mestre”, é descrito ora como sendo uma entidade espiritual associada à *ayahuasca* e ora como sendo um curandeiro que sabia preparar e trabalhar com essa bebida e também como uma entidade associada à mesma. Esse personagem então é intimamente vinculado aos segredos e conhecimentos relacionados à bebida em questão e à iniciação de Irineu Serra com essa bebida, uma vez que lhe transmite tais segredos e conhecimentos. Assim, conforme é declarado à autora por um daimista contemporâneo daquele: “(...) era o Dom Pizango. Esse era o nome dele. O grande mestre da “uasca”! Ele é uma entidade muito poderosa, um ser que toma conta dessa bebida. O guardião de todos segredos da uasca. Foi do próprio Pizango que o padrinho Irineu aprendeu” (GOULART, 1996: 75).

Já em um relato destacado pela autora (1996, 2004), no qual este personagem aparece como sendo um curandeiro e também como uma entidade, em um dado momento de um trabalho com a *ayahuasca* então dirigido pelo referido personagem, no qual Irineu Serra tomava essa bebida pela primeira vez, na companhia de cerca de doze pessoas, aquele entra dentro da cuia usada para servir a bebida utilizada. Ao fazê-lo, instrui Irineu a convidar os outros presentes a olharem dentro da cuia e a perguntar-lhes se eles viam alguma coisa. Estes, por sua vez, fazendo o que lhes foi proposto, respondem que não viam nada além da bebida. Pizango então diz a Irineu Serra que só ele tinha condições de trabalhar com essa bebida pois o que ele estava vendo ninguém mais podia ver. Logo em seguida, Irineu Serra se separa dos demais participantes do trabalho, dirigindo-se ao

compartimento utilizado para a defumação da borracha, aonde consome uma grande quantidade de *ayahuasca*.

Goulart (1996) salienta como esse tipo de relato exprime a idéia de uma descoberta e de um encontro com uma natureza espiritualizada, pois, Pizango é caracterizado como sendo um ser espiritual que habita a bebida utilizada, confundindo-se com ela e mostrando-se responsável pelo seu uso, o que então permite que a mesma seja apreendida como sendo animada, dotada de inteligência e a qual se verifica como sendo transmissora de conhecimentos.

Como é observado pela autora (1996, 2004), nos relatos sobre Pizango, este assume um papel equivalente àquele desempenhado por Clara ou a Rainha da Floresta nos relatos do outro tipo então mencionado. Nesses dois tipos de narrativas, ambas essas figuras são caracterizadas como sendo responsáveis pela iniciação de Irineu Serra com a *ayahuasca*, na medida em que lhe revelam os segredos e conhecimentos associados a essa bebida. Essa equivalência de papéis desempenhados por essas duas figuras, então observada pela autora, também se verifica na identificação das mesmas com a *ayahuasca*. Como Goulart (1996), no caso de Pizango, essa identificação se mostra de uma forma direta. Já no caso de Clara, isso ocorre de uma forma mais tênue. Essa figura aparece a Irineu Serra para desmentir que “a *ayahuasca* é coisa do diabo” (aspas da autora), sendo que a sua aparição, por si só, já possui o poder do desmentido. Ao aparecer àquele em formas divinais, tal figura então permite anular qualquer suspeita de associação entre a bebida em questão e o diabo. Isso possibilita perceber uma íntima relação entre a *ayahuasca* e essa entidade espiritual feminina, pois, a verdadeira essência dessa bebida só pode ser apreendida mediante a visão dessa entidade. Como afirma a autora, é isso que se pode depreender quando essa entidade, ao aparecer a Irineu Serra, lhe diz que quem fala que a *ayahuasca* é coisa do diabo não viu o que ele estava vendo, ou então, conforme outras versões dessa narrativa, lhe pergunta se ela própria poderia ser associada ao diabo.

Finalmente, a autora (1996, 2004) chama atenção para o fato de que há relatos que se confundem ou misturam-se, de maneira a entrecruzar os seus episódios narrados. Dessa forma, em um relato referido por Goulart (2004), Dom Pizzon, como aí é chamado, aparece a Irineu Serra quando este toma a *ayahuasca* pela primeira vez, na companhia de Antonio Costa, ocasião na qual Clara se

manifesta a este último e anuncia que em breve irá se revelar ao primeiro. Segundo esse relato, após tomar varias doses dessa bebida, Irineu Serra vê um ser banhando-se na lata usada para acondicioná-la (uma lata de dezoito litros, na qual vinha o querosene utilizado nos seringais). Este ser então se apresenta como sendo Dom Pizzon, o guia da bebida utilizada, e declara que somente Irineu aprenderia tanto quanto ele, ou ainda mais, sumindo logo em seguida.

É interessante mencionar aqui um relato colhido por Fernando de La Roque Couto (1989), no qual Irineu Serra toma a *ayahuasca* pela primeira vez com um curandeiro denominado Crescêncio, ocasião na qual Dom Pizango, como aí é chamado, então lhe aparece como uma entidade espiritual associada a essa bebida. Conforme é narrado:

Da primeira vez, ele foi tomar a bebida como qualquer pessoa, por curiosidade. A bebida ficava dentro de uma lata, e eles tomavam com uma cuia. Um amigo então disse para ele levar um pouco da bebida para uma pessoa que estava pedindo, atrás da “fumaceira” (casa de defumar borracha). Quando ele chegou lá, não tinha ninguém, era só espiritual.

Aí foi que veio a revelação do Pizango para o Mestre Irineu (Crescêncio, Pizango?). Crescêncio devia ser o nome dele mas a entidade era Dom Pizango. Ele revelou-se para o Mestre assim: ele se socou dentro da lata que eles estavam tomando a bebida, e mandou todos olharem dentro da lata para ver se viam ele lá dentro. Ninguém viu nada, aí o Dom Pizango falou para ele: Olha, só usted vai aprender o tanto que eu aprendi e mais alguma coisa, e ninguém mais. Essa foi a palavra de Dom Pizango para ele; essa entidade que é um guardião responsável pelo uso da bebida.. (LA ROQUE COUTO, 1989 : 47-48)

De acordo com esse relato, ao fazer uso da *ayahuasca* em uma ocasião posterior, Irineu Serra tem uma visão com Clara ou a Rainha da Floresta, que então lhe anuncia que tem uma missão para entregar-lhe. Tal como lhe é dito por essa entidade, para cumprir essa missão, ele teria que trabalhar muito e passaria por provas, sendo que não deveria esperar nenhuma recompensa material, mas apenas espiritual. Para poder receber essa missão, ele deveria se submeter a um período de isolamento na mata e dieta (trata-se da mesma dieta já mencionada) e utilizar a *ayahuasca*. Durante esse período, Irineu Serra acessa o mundo espiritual e se comunica com a referida entidade feminina, que então lhe entrega uma doutrina e lhe revela certos mistérios. Como é narrado:

Ele começou a entrar para o plano espiritual, e aqui e acolá ele via umas folhas se mexendo dentro do mato, era o espiritual que estava se manifestando.

Até que numa dessas oportunidades ele sentou-se na sacupema de um pau (espaço delimitado pelas raízes de árvores frondosas como a samaúma) e ali ele foi mirar, entrou em trabalho. Só quem toma Daimé é que sabe o que é isso. Ele foi mirar e nessa miração ele viu a lua vir chegando, se aproximando dele, com uma águia pousada no centro.

Era ela que vinha entregar a doutrina e revelar os mistérios para ele. Alguns ficaram revelados para nós dito por ele, ou até mesmo através dos Hinários, mas os segredos maiores, esses não são para nós saber. (*Ibid.*: 51-52)

Vê-se, pois, como a despeito de suas variações, os relatos referentes às primeiras experiências de Irineu Serra com a bebida em torno da qual este organizaria um culto religioso, bem como ao contexto no qual essas experiências ocorreram, não deixam de apresentar conteúdos que se identificam plenamente com aspectos fundamentais próprios do processo de iniciação dos xamãs vegetarianos da Amazônia ocidental. Através desses relatos, é possível perceber como tais experiências se verificam como sendo condutoras para, e constituintes de um processo de iniciação, à maneira dos xamãs vegetarianos da região enfocada, então vivenciado por Irineu Serra.

Esse processo pode ser apreendido, conforme sugerem tanto Goulart (2004) quanto MacRay (1992), como se prolongando para além do período de isolamento e dieta na mata, então submetido por Irineu Serra. Assim, com base em dados colhidos em sua pesquisa, Goulart (2004) considera ser muito provável que, após concluir sua dieta na mata, aquele permaneceu por mais alguns anos em Brasília, dando continuidade às suas experiências com a *ayahuasca*, ao lado dos irmãos Costa. A esse respeito, em uma publicação da *Revista do Centenário* (Rio de Janeiro, 1992, Ed. Beija Flor) citada pela autora, um adepto da religião enfocada menciona que após tomar a *ayahuasca* pela primeira vez, Irineu Serra permaneceu em Brasília por mais cinco anos, período no qual se comunicou diversas vezes com a entidade espiritual feminina que o teria iniciado (então chamada por este adepto de “Rainha” ou “Rainha da Floresta”), a qual continuou a lhe transmitir ensinamentos e instruções. Já MacRay (1992), por seu turno, atenta para o fato de que as primeiras experiências de Irineu Serra com a *ayahuasca* se deram por volta do final da década de 10 ou início da década de 20 do século passado, sendo que foi

somente no início dos anos 30 que ele se sentiu apto a realizar trabalhos públicos com essa bebida. Isso então leva o autor a especular que, passando muito tempo sozinho na mata, em função da sua atividade de seringueiro, Irineu Serra possa ter estendido seu processo de iniciação com a *ayahuasca* por vários anos, e que, no início da década de 20, ele tenha se submetido a outros períodos de retiro na mata, prosseguindo com o seu processo de aprendizado com a bebida utilizada.

No tocante às coordenadas básicas relativamente à crença e à prática religiosa então concernentes à religião enfocada, as quais se originam a partir do processo de iniciação com a *ayahuasca*, vivenciado pelo fundador dessa religião, estas dizem respeito ao nome com o qual essa bebida deveria ser rebatizada e às significações desse rebatizamento para os adeptos de tal religião; à missão recebida por Mestre Irineu; e à orientação para a apreensão e o emprego ritual da bebida utilizada.

Como é contado pelos daimistas, em seus ensinamentos recebidos da entidade espiritual feminina a qual lhe apareceu repetidas vezes em suas primeiras experiências com a *ayahuasca*, Mestre Irineu aprendeu a chamar essa bebida de “Daime”, nome que se relaciona ao verbo “dar”, empregado de uma forma rogativa: Daime luz, Daime força, Daime amor, Daime saúde (MacRay, 1992) (Goulart, 1996, 2004) (La Roque Couto, 1989). Conforme indica Goulart (1996, 2004), esses adeptos entendem que este é o nome verdadeiro dessa bebida, e também o seu nome doutrinado, o que implica na idéia de uma doutrina então recebida e difundida por Mestre Irineu. No contexto religioso enfocada, concebe-se que foi uma doutrina que aquele recebeu de tal entidade espiritual feminina, a qual, por sua vez, é apreendida como sendo Nossa Senhora. Como ressalta Goulart (2004), nesse contexto religioso, a entidade responsável pela iniciação de Irineu Serra no uso da *ayahuasca* é identificada à Virgem cristã, sendo tal associação um dos fundamentos da religião do Santo Daime, a qual é freqüentemente definida pelos seus adeptos como “a doutrina da Virgem” ou de “Nossa Senhora”.

Conforme observa MacRay (1992) sobre essa associação, ao fazer uso da *ayahuasca* e então receber ensinamentos de uma entidade espiritual vinculada a essa bebida, Irineu Serra se manteve estritamente dentro da tradição dos xamãs *ayahuasqueros* da Amazônia ocidental. Contudo, enquanto um caboclo fortemente influenciado por tradições cristãs, ele assimila tal entidade não como uma entidade

indígena, mas como o grande arquétipo católico de maternidade, Nossa Senhora da Conceição, largamente cultuada na região. Desse modo, um elemento próprio de uma tradição pagã, de origem indígena, pôde ser incorporado ao culto aos santos, tornando-se, assim, mais legítimo e socialmente aceitável.

No entendimento dos daimistas, a idéia de doutrina se relaciona diretamente com a idéia de uma missão a qual foi entregue a Mestre Irineu pela Virgem. Segundo Goulart (2004), essa missão então se caracteriza pela organização de uma doutrina para a utilização da *ayahuasca*, e pelo cultivo da doutrina de Jesus Cristo através do uso desta bebida. Sobre essa concepção de uma missão conferida ao Mestre pela Virgem, MacRay (1992) cita Vera Fróes (1986) quando esta autora afirma que a missão de Mestre Irineu consiste em revelar os ensinamentos da doutrina através dos hinos (cânticos executados nos rituais daimistas). Trata-se, assim, da missão de Juramidam, entidade divina que representa Cristo.

O caráter das primeiras experiências de Irineu Serra com a *ayahuasca* permitiu moldar o modo como essa bebida é apreendida pelos adeptos da religião por ele fundada, e então organizada em torno dessa bebida. Assim, como aponta Goulart (1996), entre os daimistas, além de um líquido ingerido em seus rituais religiosos, o Daime é tido como sendo um ser espiritual, dotado de vontade e disposição próprias, e o qual se verifica como uma entidade professora, que mostra o caminho e transmite ensinamentos. Sua função nos rituais consiste em proporcionar orientação e aprendizado àqueles que dele se utilizam. Como é mencionado por La Roque Couto (1989), para os daimistas, o Daime é objeto de veneração, revelação e conhecimento, sendo empregado para a finalidade de um processo cognitivo, o qual implica em um auto-conhecimento, e no qual essa bebida se mostra como fonte de saber e agente do conhecimento. Tal bebida também é concebida como um veículo de comunhão entre pessoas e seres espirituais.

Ao interagir, em seu processo de iniciação com a *ayahuasca*, com a entidade espiritual feminina então referida, Irineu Serra é tornado um curador por essa entidade, que também dota a bebida utilizada de propriedades curativas. No culto religioso fundado por aquele, o mesmo emprega essa bebida para fins de cura. Tal natureza de emprego então se verifica nessa religião desde a sua emergência até a atualidade. Conforme atenta Goulart (2004), desde o princípio da organização de seu culto, Mestre Irineu realizava rituais ou trabalhos com o Daime, então voltados

para a efetuação de curas. Esta prática lhe permitiu tornar-se conhecido e atrair adeptos, os quais passaram a sê-lo após obterem uma cura, nesse tipo de prática, para males dos quais sofriam. Normalmente realizadas às quartas feiras, essas atividades apresentavam uma estrutura bastante simples. Seu elemento principal consistia-se no consumo da bebida utilizada, o qual era feito por Mestre Irineu e, na maior parte das vezes, também pelo doente. Como conta à autora uma informante, nessas ocasiões, por meio de assobios, Mestre Irineu fazia chamadas de cura, evocando entidades espirituais para essa finalidade.

Os males então tratados variavam de ferimentos e problemas de saúde razoavelmente simples até casos mais graves e complexos. Alguns destes requeriam uma seqüência de trabalhos com o Daime para serem solucionados. Com base em relatos colhidos, a autora observa como, enquanto o elemento fundamental nesses trabalhos de cura, o Daime podia atuar tanto como um remédio em si, quanto como um oráculo através do qual Mestre Irineu obtinha uma revelação referente ao remédio necessário para o tratamento do problema que lhe era apresentado. Os remédios assim revelados e então prescritos podiam ser chás, compressas de ervas, ou até mesmo comprimidos vendidos em farmácias.

Como indica Goulart (1996), uma concepção própria do universo dos vegetalistas sobre a causa de doenças, segundo a qual estas resultam da introdução de virotes no corpo do doente, os quais teriam sido enviados por meio de feitiçaria para causar-lhe o mal, também se verifica na exegese dos daimistas para males apresentados por indivíduos. Assim, conforme aponta, são comuns relatos de trabalhos de cura com o Daime que versam a respeito da retirada de insetos do corpo do doente, através de “operações astrais” (aspas da autora) então realizadas nesses trabalhos. Contudo, tal como salienta, a prática de cura, no contexto daimista, exclui o aspecto de fazer com que o mal tratado retorne ao indivíduo que o enviou, então próprio das práticas de cura dos vegetalistas. Nesse contexto, é mediante ao perdão e a caridade para com os “espíritos sofredores” (aspas da autora) que o doente deverá curar-se.

A autora também ressalta como, no universo daimista, sentimentos como a vingança, a raiva, o orgulho e a inveja, são condenados e considerados como “impurezas” (aspas da autora) que desarmonizam o seu sujeito, tornando-o suscetível a “forças” (aspas da autora) e “entidades negativas” (aspas da autora)

que podem causar-lhe males. Cabe mencionar, aqui, que, nesse universo, também se concebe uma relação de causa e consequência entre comportamentos e um mal vivenciado pelo sujeito desses comportamentos. Como foi declarado em entrevista por G. M., comandante da igreja daimista pesquisada, denominada: Reino do Sol, nos trabalhos daimistas voltados para a cura, um participante que esteja sofrendo de algum mal pode obter uma tomada de consciência, proporcionada pelo Daime, referente a determinados comportamentos seus que estariam prejudicando e comprometendo a sua qualidade de vida espiritual, resultando, assim, no mal vivenciado. Essa tomada de consciência e uma consequente correção de tais comportamentos então conduzem à cura.

Percebe-se como a maneira de apreender e utilizar ritualmente a *ayahuasca*, própria do contexto religioso enfocado, a qual também se verifica entre os vegetalistas, se apresenta nesse contexto devidamente articulada à influência do catolicismo popular a qual Mestre Irineu estava exposto. De fato, em tal contexto religioso, o Daime é apreendido como sendo uma bebida e uma entidade espiritual professora, possuidora de vontade e iniciativa próprias, e o seu emprego ritual se dá em função das finalidades de obtenção de aprendizado e de cura, dentro de uma doutrina então entendida como tendo sido entregue a Mestre Irineu pela Virgem cristã.

Sobre a emergência da religião enfocada, após um período de participação em um centro religioso fundado pelos irmãos Costa em Brasília, cujas atividades se baseavam no uso da *ayahuasca*, Irineu Serra se transferiu para Sena Madureira, vindo a estabelecer-se definitivamente em Rio Branco, em 1920. Tendo ingressado na Comissão de Limites, também conhecida como Guarda Florestal ou Guarda Territorial, órgão federal responsável pela delimitação das fronteiras entre o então território do Acre e a Bolívia e o Peru, deixa essa corporação em 1932 com a graduação de cabo. Em 1930, residindo no bairro de Vila Ivonete, que na época fazia parte da zona rural da capital acreana, inicia os seus trabalhos públicos com a referida bebida, então rebatizada como: "Daime". Os rituais eram realizados em sua residência e contavam com um número reduzido de participantes. Se essas atividades, que pouco a pouco foram atraindo adeptos, deram margem para que se lhe fossem dirigidas acusações de curandeirismo e feitiçaria, também o possibilitaram estabelecer sólidas relações com pessoas de prestígio e influência

locais, o que permitiu assegurar alguma legitimidade a tais atividades. Na década de quarenta, Mestre Irineu recebe em doação a Colônia Custódio Freire, na zona rural de Rio Branco, pelo ex-governador do Acre Guiomard dos Santos. Nessa colônia, cujas terras foram distribuídas entre as famílias de seus seguidores, foi construída a igreja-sede do seu culto, então denominada: Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – CICLU. Este espaço viria a ser conhecido como: Alto Santo. Além do papel de líder religioso, Mestre Irineu exerceu, frente aos seus seguidores, as funções de conselheiro, juiz, advogado e delegado, em questões materiais e práticas do dia a dia destes (MacRay, 1992) (Goulart, 1996, 2004).

Como observa autora, os primeiros adeptos do culto religioso organizado por Mestre Irineu eram ex-seringueiros e ex-moradores de antigos bairros amazônicos denominados: freguesias, os quais, devido ao declínio do extrativismo da borracha nos anos vinte e trinta do século passado, que fez com que muitos seringais se desativassem, desintegrando tais bairros, estes enquanto povoamentos de vizinhança dos primeiros, então vieram a se transferir para as periferias rural e urbana de Rio Branco, e a exercer a agricultura de subsistência e de abastecimento da capital acreana. Através do resgate de determinados elementos de coesão social então próprios desses bairros ou freguesias, como o mutirão, o compadrio e as festas dos santos, a emergência desse culto serviu, para esses primeiros adeptos do mesmo, como recurso de adaptação às suas novas condições de vida, as quais não deixavam de apresentar adversidades.

Conforme destaca a autora, a Rio Branco dos anos trinta e quarenta do século passado possuía uma infra-estrutura bastante precária, mostrando-se incapaz de atender às necessidades de habitação, saneamento e saúde do contingente populacional que para ali migrava.¹⁶ Por outro lado, já na década de trinta, a situação dos pequenos colonos agrícolas que circundavam a capital acreana agravou-se devido à competição desigual com os grandes investidores agropecuários que começavam a atuar na região. Nesse contexto, ao orientar um grupo reunido em torno da sua liderança, no que dizia respeito a questões materiais e práticas, Mestre Irineu atuou, junto a esse grupo, como protetor e provedor. Seus seguidores então o chamavam de “padrinho”, designação essa comumente

¹⁶ A esse respeito, Goulart (2004) comenta como o fato de terem muitos dos primeiros daimistas então aderido a esse culto, após obterem a cura para uma doença, já revela a carência do sistema de saúde oferecido na região.

empregada no universo rural brasileiro para se referir a milagreiros, beatos e outros indivíduos os quais eram vistos como protetores de uma população desamparada. Sob a orientação de Mestre Irineu, que conferia ênfase as noções de união e ajuda mútua como forma de enfrentar as dificuldades vivenciadas, seus seguidores, ainda na Vila Ivonete, passaram a trabalhar a terra comunitariamente, na forma de mutirões.

A autora também alude ao fato de que muitos dos primeiros adeptos do culto do Santo Daime ingressaram nesse culto por intermédio de um compadre, o que então possibilitou a constituição de uma rede de compadresco no seio da comunidade religiosa em formação, contribuindo, assim, para intensificar relações de proximidade e cooperação no interior da mesma. Como Goulart (1996) indica, a relação entre compadres era perpassada por uma maior solidariedade, a qual podia se manifestar através da troca e oferta de alimentos mais raros, ou de uma ajuda mais expressiva no roçado, por conta de uma colheita a ser feita com urgência. Contudo, conforme adverte, embora presente entre os primeiros adeptos do culto religioso enfocado, o compadresco não assume a mesma importância que teve a união entre famílias por meio do casamento, na organização de vínculos entre esses adeptos. Foi através da união entre os membros das primeiras famílias que seguiram Mestre Irineu no processo de formação de seu culto, que a comunidade daimista pôde se constituir enquanto tal.

Sobre as festas dos santos, a autora salienta como desde a emergência do culto religioso enfocado até a atualidade, realiza-se, em seus diferentes centros e segmentos, um conjunto de trabalhos oficiais denominados: “festivais”. Tal denominação era utilizada nos antigos bairros amazônicos para se referir às festas realizadas nos mesmos, em homenagem a determinados santos cristãos. E, se a realização dos rituais próprios desse culto se organiza no tempo mediante a observância de um calendário, este pôde se estruturar a partir da devoção de Mestre Irineu e de alguns de seus seguidores, que já possuíam o costume de comemorar o dia de algum santo. Entretanto, tal como atenta, havia significativas diferenças entre as antigas práticas festivas realizadas nas freguesias em homenagem a determinados santos e as práticas rituais concernentes ao culto fundado por Mestre Irineu. Assim, se os festivais aos santos do passado, então próprios das freguesias, duravam muitos dias (às vezes até meses) e contavam com grupos de foliões que

percorriam as grandes extensões desses bairros, os festivais do Santo Daime possuem uma duração bem menor e, no lugar de folia e foliões circulando no interior de um bairro, encontra-se uma “irmandade” (aspas da autora), ou seja, uma comunidade de fieis que pratica seu culto específico. Outra diferença marcante, entre as práticas do culto daimista e os antigos festivais, verifica-se na utilização, no contexto das primeiras, da *ayahuasca*, então denominada: “Daime”, juntamente com a devoção aos santos.

Goulart (1996) também chama atenção para o fato de que, se os festejos dos santos do passado eram realizados com a finalidade de cumprimento de uma promessa do devoto, no caso da religião do Santo Daime, embora as datas de alguns de seus trabalhos coincidam com os dias nos quais são festejados santos bastante tradicionais na devoção local, como São João e São Pedro, o daimista não toma parte nesses trabalhos para pagar uma promessa ao santo, mas para obter um aprendizado moral, então proporcionado pelo Daime. Desse modo, se no passado se ressaltava o poder do santo de atender ao devoto, bem como de fazer com que se pague uma promessa a ele feita, o que então era efetuado através de atos como assumir o custeio das festividades, contribuir com donativos para a mesma, receber a folia etc, entre os daimistas, enfatiza-se o poder do Daime de induzir à correção de desvios morais, bem como à cura de males.

Conforme é frisado por Goulart (1996, 2004), no processo de emergência do culto religioso enfocado, a retomada das práticas de coesão mencionadas se deu em um contexto social, econômico e cultural bastante distinto daquele no qual essas práticas se originaram, pois, as respectivas realidades concernentes aos antigos bairros seringueiros amazônicos e aos bairros periféricos da Rio Branco dos anos trinta e quarenta se mostravam consideravelmente diversas. Essa retomada então se verificou de maneira a transformar tais práticas, caracterizando o movimento realizado por um grupo social e cultural, de organização e adaptação a um conjunto de mudanças experimentado.

A esse respeito, tal como aponta Goulart (1996), no novo contexto vivenciado pelos primeiros integrantes do culto daimista, não havia mais a antiga e conhecida estrutura própria das freguesias, que condicionava a convivência entre indivíduos que possuíam a mesma ocupação (os seringueiros e os roceiros), e entre trabalhadores e seus patrões (os seringueiros e os seringalistas). Sobre esta última

convivência, a antiga lógica que regia as transações entre patrão e trabalhador dá lugar a uma outra forma de ordenação do relacionamento entre camadas dominantes e dominadas, na qual noções importantes presentes na primeira, como obrigação moral, reciprocidade e princípio de lealdade, então perdem a sua relevância na organização das relações de trabalho. Nesse contexto, cuja economia se estruturava submetida a um movimento mais amplo de expansão do mercado capitalista, o pequeno colono passava a depender cada vez mais de bens de consumo, ao mesmo tempo em que tinha seu espaço de cultura agrícola reduzido progressivamente, sendo empurrado para áreas menos férteis ou mais distantes.

Por outro lado, tal contexto, no qual a antiga estrutura fechada, então característica das freguesias, estava superada, podia, assim, abrigar uma maior diversidade sócio-cultural do que no passado. Havia, portanto, uma maior variedade de tipos sociais e culturais, e as pessoas podiam possuir diferentes profissões. Finalmente, o espaço habitado era outro. tratava-se da periferia de um centro urbano, onde, apesar de a distancia entre as residências ser menor, em relação àquela verificada nas freguesias, a aproximação entre as pessoas, em termos de conhecimento e identificação, era mais restrita que no passado. Nessas condições, não havia mais nem unidade cultural e nem tempo disponível para a realização de longas festividades em homenagem aos santos cristãos, com folia e foliões, como aquelas que eram feitas no passado.

Sendo assim, nessa nova conjuntura, as antigas práticas de coesão referidas, as quais refletiam antigos padrões de cooperação e sociabilidade, puderam ser reinterpretadas no âmago da comunidade daimista nascente, possibilitando aos membros desta contornar as conseqüências desestruturantes causadas pelas transformações sentidas.

Quanto à constituição dos rituais próprios da religião enfocada, inicialmente, os participantes nessa atividade tomavam o Daime e Mestre Irineu fazia suas chamadas por meio de assobios. Posteriormente, foram introduzidos os hinos, cânticos executados em coro nesses rituais, cujas letras exprimem noções concernentes à doutrina cultuada, bem como orientam a conduta dos seguidores desta, e os quais são entendidos como tendo sido recebidos através de um contato estabelecido com o divino. Embora em um primeiro momento só Mestre Irineu recebesse hinos, depois de um certo tempo, alguns de seus seguidores também

passaram a fazê-lo. Os principais hinos executados em tais rituais compõem o hinário de Mestre Irineu denominado: *O Cruzeiro*, expressando as formulações básicas da doutrina daimista, seus princípios e fundamentos (MacRay, 1992) (Goulart, 1996).

Como é ressaltado por Goulart (1996), ainda que se possa constatar determinadas diferenças entre os hinos e os *icaros* utilizados pelos vegetalistas, uma significativa aproximação dada a perceber entre esses dois recursos rituais, assim empregados em seus respectivos contextos de ocorrência, revela uma íntima relação entre a doutrina do Santo Daime e as crenças vegetalistas, e permite que se visualize como o culto orientado por tal doutrina se filia à tradição do vegetalismo amazônico. Conforme atenta, embora os *icaros* sejam, em geral, apenas assobiados, verificando-se como melodias sem letra, e se revistam de um caráter individual, sendo executados por um único sujeito, enquanto que os hinos daimistas se definem justamente pela existência de uma letra, e se revestem de um caráter coletivo, sendo cantados em coro por todos os participantes no ritual daimista, prevalecem relações essenciais entre esses dois recursos rituais. Em ambos os casos, é através da música que os seres divinos se revelam para os homens, o que demonstra como o principal significado dos *icaros* se manteve nos hinos daimistas. E ainda, nas práticas dos vegetalistas e nos rituais daimistas, *icaros* e hinos são igualmente utilizados para estruturar as visões dos participantes em tais atividades, bem como para a efetuação de curas. Por fim, *icaros* e hinos servem igualmente para definir e comprovar o status espiritual dos sujeitos que os recebem. Assim, se entre os vegetalistas, é através da posse de *icaros* que um desses curandeiros marca o seu poder frente a outro, no universo daimista, os hinos se mostram como peças fundamentais na disputa por liderança, de modo que os novos “padrinhos” (aspas da autora) legitimam a criação e direção de novos centros, justificando sua condição de “escolhido” (aspas da autora) para tanto, valendo-se de seus hinos recebidos, enquanto prova maior de seu contato, relação e proximidade com o sagrado.

Segundo Goulart (1996, 2004), em um momento posterior, quando já havia um número considerável de hinos, foi introduzido o bailado, uma movimentação sincronizada realizada pelos participantes no ritual, sob o ritmo dos hinos cantados. Goulart (1996) observa, com base em declarações colhidas, como a introdução

desse novo elemento ritual, pode ser explicada pelos daimistas, tanto como sendo o resultado de uma intervenção direta da Rainha da Floresta, que teria instruído Mestre Irineu a incorporar o bailado no ritual daimista, quanto pela funcionalidade de tal elemento, que teria tornado a atividade ritual, nas palavras dos seus informantes: “menos cansativa”, “mais bonita” e “mais divertida”. Esses dois tipos de explicação então não se excluem mutuamente, mas, inversamente, se sobrepõem e complementam-se, num processo de legitimação recíproco. Dessa forma, o fato de o bailado dotar o ritual daimista das qualidades mencionadas atesta a sua origem sagrada. Por outro lado, é porque foi a Rainha da Floresta a sua inspiradora, que esse elemento pôde dotar o ritual de tais qualidades.

Conforme é mencionado por MacRay (1992), Goulart (1996, 2004) e La Roque Couto (1989), Mestre Irineu foi filiado, durante um certo período, ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, o que então o permitiu adotar os quatro princípios fundamentais dessa sociedade esotérica: “harmonia”, “amor”, “verdade” e “justiça”, enquanto fundamentos para a sua doutrina religiosa.

Como indica a autora sobre o envolvimento do fundador do culto do Santo Daime com a referida sociedade esotérica e a conseqüente influência desta sobre esse culto, no final da década de quarenta do século passado, Mestre Irineu filiou-se ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, sociedade fundada em São Paulo, em 1909, pelo comerciante Antonio Olívio Rodrigues, e a qual publica, ainda na atualidade, a revista “O Pensamento”, então responsável pela divulgação, no Brasil, de idéias e temas de muitas correntes esotéricas e ocultistas surgidas na Europa e Estados Unidos no século XIX. Na década de sessenta, a participação ativa de um membro do Círculo Esotérico no culto daimista corroborou fundamentalmente a incorporação de uma série de elementos próprios dessa sociedade esotérica na crença e na prática religiosa daimista. Segundo dados colhidos pela autora, nesse período, eram feitos rituais especificamente voltados para os ensinamentos do Círculo Esotérico, os quais ocorriam às segundas feiras e nos dias vinte e sete do mês, data considerada especial na tradição de tal sociedade esotérica. Nesses rituais, os participantes tomavam o Daime e se dedicavam à realização de uma concentração, de modo que esse procedimento era caracterizado por uma atitude de silêncio e meditação. No decorrer dessas cerimônias, recitava-se as orações: “Chave de Harmonia” e “Consagração do Aposento” e cantava-se quatro

hinos. Todo esse material então era oriundo da liturgia do Círculo Esotérico. A autora também chama atenção para o fato de que a prática da concentração mental já era desenvolvida e exercitada nos rituais dessa sociedade esotérica.

Tal como aponta, ainda na década de sessenta, deu-se um desentendimento entre Mestre Irineu e o referido membro do Círculo Esotérico, seguido do desligamento deste, do culto do Santo Daime, bem como do desligamento do fundador desse culto, de tal sociedade esotérica. Entretanto, o universo daimista já se encontrava profundamente marcado pela influência do Círculo Esotérico. Assim, os rituais ou trabalhos voltados para a prática de concentração continuaram a ser realizados, sendo mantidas nos mesmos as orações “Chave de Harmonia” e “Consagração do Aposento”. Contudo, a data de realização desses trabalhos passou a ser nos dias quinze e trinta do mês, e os hinos do Círculo Esotérico foram suprimidos da sua liturgia. No seu lugar, passou-se a executar, ao término desses rituais, doze hinos de Mestre Irineu, então denominados: “Novos Hinos” ou “O Cruzeirinho”. As orações “Chave de Harmonia” e “Consagração do Aposento”, por seu turno, passaram a ser executadas também nos trabalhos nos quais se efetuava o bailado e se cantava hinos, os chamados “trabalhos de hinário”. Paralelamente, determinados princípios e ensinamentos do Círculo Esotérico passaram a figurar entre as noções doutrinárias daimistas. Este é o caso dos princípios mencionados acima de “harmonia”, “amor”, “verdade” e “justiça”, bem como das concepções de “Eu superior”, “Eu inferior”¹⁷ e “luz astral”. Também denominado de “Eu sou”, o Eu superior é entendido como sendo a essência espiritual de cada ser humano, enquanto que o Eu inferior é identificado com a sua realidade material e corpórea. Opondo-se ao mesmo tempo em que se complementam, essas duas noções então constituem a totalidade do indivíduo. Já a luz astral é concebida como sendo uma “energia espiritual”, a qual apresenta pólos opostos, podendo transmitir luminosidade e também obscuridade, e identificar-se tanto com o “bem” quanto com o “mal”.

Conforme é evidenciado pela autora, as concepções de “Eu superior” e “Eu inferior”, então adotadas pela doutrina daimista, permitiram reproduzir nesta, a oposição e a complementaridade, características da cosmologia kardecista, entre mundo visível e mundo invisível e entre o material e o espiritual. Como comenta a

¹⁷ Como atenta Goulart (1996, 2004), tais princípios e concepções são aludidos na oração “Consagração do Aposento”.

esse respeito, Goulart com base nas considerações feitas por Maria Laura Cavalcanti (apud GOULART, 1996) sobre a referida cosmologia, esta se fundamenta em uma complexa relação concebida entre o mundo visível e o mundo invisível. Enquanto o primeiro se refere à matéria e ao plano terreno, o segundo alude ao plano espiritual. De início, verifica-se uma drástica oposição entre essas duas esferas, de modo que o mundo invisível se mostra como sendo eterno e preexistente a tudo, enquanto que o mundo visível é completamente secundário e incapaz de influenciar o mundo invisível. Porém, uma compreensão aprofundada do sistema conceitual espírita demonstra como essa separação radical é apenas aparente, pois, a esfera espiritual abarca e fornece sentido aos acontecimentos do plano material, terreno, ao mesmo tempo em que os fatos do mundo visível confirmam as leis cósmicas e a atuação dos seres imateriais. Por fim, é no plano material, terreno, que o espírito tem a oportunidade de evoluir, fazendo uso do seu livre arbítrio. Dessa forma, é possível se perceber como esses dois mundos se opõem e se complementam simultaneamente. A cosmologia daimista, de maneira muito semelhante, exprime uma concomitante oposição e complementaridade entre um mundo material, o qual se relaciona diretamente com o Eu inferior, e um mundo espiritual concebido, o qual se relaciona diretamente com o Eu superior. Entre os daimistas, o homem é apreendido como sendo um “aparelho” no qual estão combinados princípios materiais e espirituais e o ser humano completo, perfeito, pode emergir quando é realizada uma comunhão entre o Eu inferior e o Eu superior, isto é, entre matéria e espírito.

Após a morte de Mestre Irineu em 1971, devido à ausência da sua liderança inquestionável entre os adeptos do culto do Santo Daime, então fundamentada no seu profundo carisma exercido sobre esses adeptos, este culto se torna palco de sucessivas disputas por liderança, o que levou ao seu fracionamento através da constituição de centros distintos e independentes entre si, no que diz respeito à gestão e funcionamento dos mesmos. (MacRay, 1992) (Goulart, 1996, 2004). Há que se deter aqui sobre o centro designado pela sigla: CEFLURIS, ou seja, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, então fundado por Sebastião Mota de Melo, conhecido entre os integrantes da vertente daimista originada a partir da criação deste centro como Padrinho Sebastião.

Conforme indica MacRay (1992), nascido em 1920, no Estado do Amazonas, em um seringal localizado às margens do rio Juruá, e falecido em 1990, Sebastião Mota de Melo transferiu-se junto com a família, em 1959, para uma área na periferia de Rio Branco conhecida como Colônia 5000, aonde já residiam parentes de sua esposa Rita Gregório. Tendo sido iniciado, antes mesmo de sua mudança para o Acre, na prática de mesa branca espírita, por um negro nascido em São Paulo conhecido como Mestre Oswaldo, recebia, através da incorporação mediúnica, conhecidos Guias da linha kardecista, como o médico Bezerra de Menezes e o professor Antônio Jorge, atendendo doentes e efetuando curas espirituais, práticas estas que continuou a realizar em seu novo local de residência. Veio a conhecer Mestre Irineu em 1965, ocasião na qual obteve, por meio do Daime, uma cura para uma doença de fígado. A partir de então, passou a freqüentar o Alto Santo. Também recebeu hinos e pôde conquistar rapidamente uma posição de destaque nessa comunidade. Passado algum tempo, Mestre Irineu o autorizou a produzir Daime na Colônia 5000, sendo que metade dessa produção deveria ser destinada ao Alto Santo. Em 1974, após se desentender com o sucessor de Mestre Irineu no comando do CICLU, Padrinho Sebastião desliga-se desse centro e passa a realizar trabalhos independentes com o Daime na Colônia 5000, liderando uma comunidade nesse local¹⁸ e criando no mesmo o seu próprio centro religioso daimista, o qual começa a atrair colonos da vizinhança, e também membros da classe média de Rio Branco. Uma significativa parcela de integrantes do centro fundado por Mestre Irineu o segue. Como é apontado por Goulart (2004), neste mesmo ano, o centro fundado por Padrinho Sebastião é batizado de CEFLURIS.

Segundo MacRay (1992), no final da década de 70, a Colônia 5000 já não dava mais conta de abrigar o seu crescente número de moradores, muitos dos quais oriundos de diferentes partes do Brasil e também do exterior. À essa dificuldade, somava-se as conseqüências do desmatamento excessivo da região próxima de Rio Branco, na forma de alterações no clima e de pragas na agricultura, enquanto dificuldades adicionais. Padrinho Sebastião então decide mudar a comunidade daimista por ele liderada para um local mais afastado da cidade. Em 1980, com a anuência do INCRA, essa comunidade inicia o assentamento de uma gleba de terras

¹⁸ MacRay (1992) chama atenção para o fato de que, nessa mesma ocasião, o trabalho de cultivo agrícola efetuado na colônia 5000, o qual já se dava através do sistema de mutirões, passa a ser totalmente coletivizado, intensificando a organização comunitária dessa colônia.

consideradas devolutas no município de Boca do Acre (AM), onde permaneceu até 1982¹⁹, ocasião na qual a posse dessas terras veio a ser contestada por uma empresa do Sul do país. Nessa mesma ocasião, Padrinho Sebastião começa a anunciar, com base em orientações recebidas do plano espiritual, que aquele não era o local determinado por este último para o estabelecimento definitivo da comunidade. Em janeiro de 1983, a comunidade muda-se novamente para uma outra área indicada pelo INCRA, situada às margens do igarapé Mapiá, afluente do rio Purus, no município de Paulini (AM). Dispondo apenas de sua força de trabalho e sem contar com nenhuma ajuda financeira, essa comunidade coloniza um trecho da floresta amazônica isolado da civilização, cujo acesso ainda hoje só é possível após dois dias de viagem de canoa. O autor observa como ao operar-se de uma forma totalmente comunitarista, a colonização dessa nova área, a qual foi batizada de Céu do Mapiá, distingue-se completamente dos costumeiros esquemas de assentamento previstos pelo INCRA, os quais se dão de modo a se considerar distintos lotes de terra como sendo arrematados por indivíduos específicos.

Tal como é destacado tanto por MacRay (1992) quanto por Goulart (1996, 2004), a chegada e o acolhimento na Colônia 5000, então ocorridos ao longo da década de 70, de jovens de classe média, vindos da região Sudoeste do país, e identificados com os valores da contracultura proferidos pelo movimento hippie aportado tardiamente no Brasil, valores estes que se familiarizavam com o estilo de vida comunitário e com a proposta de experiência religiosa encontrados neste local, desempenhou um papel decisivo e fundamental para a expansão da vertente daimista criada por Padrinho Sebastião, nessa região. Após residirem por determinado período nessa comunidade e se envolverem com as práticas religiosas ali realizadas, ao retornarem aos seus locais de origem, esses jovens puderam criar núcleos daimistas a partir dos quais foram se constituindo, na década de 80, igrejas ligadas ao CEFLURIS.

De acordo com Goulart (2004), no final da década de 80, devido a influencia no Céu do Mapiá, de adeptos do CEFLURIS oriundos de fora da região amazônica, os quais já possuíam uma experiência anterior em práticas umbandistas, e que se afirmam como importantes lideranças nessa comunidade, começa-se a realizar, na

¹⁹ Como é mencionado por MacRay (1992), nesse mesmo ano, a comunidade já ocupava uma área de aproximadamente 13 hectares, com 22 colocações de seringa, 12,5 seringueiras exploradas, 215 pessoas assentadas e uma produção anual entre 10 a 15 mil toneladas de borracha.

mesma, trabalhos de gira, também denominados de trabalhos da “linha da Umbanda”. Nesses trabalhos, consome-se o Daime e são cantados hinos escolhidos para essas ocasiões, e também pontos de Umbanda. Entidades espirituais próprias da Umbanda como Caboclos e Preto-Velhos então se manifestam através da sua incorporação em médiuns presentes. Assumindo um caráter optativo, na medida em que não integra o calendário oficial dos trabalhos a serem realizados por todas as igrejas daimistas do CEFLURIS²⁰, esse tipo de ritual pôde ser realizado por uma minoria das igrejas localizadas na região Sudoeste do país, apresentando variações, conforme a igreja e o seu dirigente. Sua função consiste, basicamente, em proporcionar aos seus participantes a oportunidade de desenvolvimento mediúnico e estreitamento de relações entre médiuns e Guias. A autora comenta, entretanto, como a sua aceitação não é consensual entre os membros do CEFLURIS no Sudoeste, muitos destes o vêem como uma descaracterização da chamada “linha do Santo Daime”.

Por fim, como observa a autora, se inicialmente o CEFLURIS se verifica como sendo apenas mais um centro daimista, com um caráter local, resultando de uma dissidência do grupo originalmente fundado por Mestre Irineu, a partir de um determinado momento, essa sigla passa a designar um grupo maior, mais complexo e bastante distinto dos demais centros daimistas. Em função disso, a autora propõe uma apreensão da manifestação do culto do Santo Daime de maneira que esta se apresenta através de duas segmentações distintas: o CEFLURIS, que engloba as igrejas ou centros pertencentes à vertente daimista criada pelo Padrinho Sebastião; e o Alto Santo, que engloba os demais centros daimistas. Conforme indica, a distinção entre essas duas segmentações pode ser percebida a partir de determinadas características, atitudes e posturas assumidas pelos centros do CEFLURIS, então recusadas pelos centros do Alto Santo. Tais características tratam-se, respectivamente: de uma aproximação com a Umbanda; de uma tendência à expansão da doutrina de Mestre Irineu para fora da região amazônica; e de uma inclinação para um experimentalismo com plantas e fungos dotados de propriedades psicotrópicas²¹, no sentido de utiliza-los como enteógenos, assim

²⁰ Esse calendário será abordado no próximo item.

²¹ Segundo Goulart (2004) tanto o Padrinho Sebastião quanto outros dirigentes do CEFLURIS realizaram experiências, inclusive em contextos de rituais, com a *Canabis sativa*, com o cacto San Pedro (*Trichocereus pechanoi*), que contém a mescalina, e com alguns tipos de cogumelos.

como é feito com o Daime. Contudo, como é frisado pela autora, a despeito de essa distinção poder ser detectada entre essas duas segmentações do culto do Santo Daime, as mesmas possuem, igualmente, um corpo básico de ritos, mitos, símbolos, princípios doutrinários e entidades espirituais, pertencentes à doutrina criada por Mestre Irineu.

3.2 - Considerações sobre a ideologia e os rituais próprios da religião enfocada

A ideologia daimista fundamenta-se em uma cosmologia concebida a partir de uma oposição e de uma complementaridade entre o mundo material e o mundo espiritual. Como ressalta Goulart (1996), os daimistas entendem que o mundo material, então definido pelos mesmos como sendo o “Mundo da Ilusão”, se opõe ao mundo espiritual, o qual é designado por estes adeptos pelo termo: “Astral”. Entretanto, de modo semelhante ao ocorrido no sistema conceitual kardecista, essa oposição, em um segundo momento, é anulada em função de uma profunda complementaridade e de uma interpenetração entre os dois referidos planos, que encontram uma devida correspondência na maneira como o ser humano é concebido, a qual o apreende como sendo constituído por princípios materiais e espirituais assim combinados e expressos através das noções referentes ao “Eu inferior” e ao “Eu Superior”, já mencionadas no item anterior. Dessa forma, tal como aponta, é através da sua experiência no plano da matéria, a qual lhe impõe sucessivas provações e lhe permite exercer o seu livre arbítrio, que o indivíduo pode progredir espiritualmente.

Como indica Alberto Groisman (1999) a esse respeito, para os daimistas, um espírito é um ser em evolução que, para fazê-lo, necessita reencarnar repetidamente. No decorrer dessas encarnações, este ser acumula, pouco a pouco, uma bagagem de ações positivas e negativas do ponto de vista moral, a qual diminui com as primeiras e aumenta com as segundas, ao longo de sua experiência no plano terrestre. A diminuição dessa bagagem corresponde a uma purificação que deixa o espírito cada vez mais leve, conduzindo-o no sentido de se tornar um espírito de luz. Já o seu aumento, contrariamente, torna o espírito denso, impedindo a sua evolução. Assim, é através das suas escolhas feitas ao passar pelo plano

material, terrestre, e portando, do exercício do seu livre arbítrio quando nesse plano, que um espírito pode definir a natureza da sua existência. Quanto à morte, na concepção daimista, esta é vista como uma transição ou passagem para o plano espiritual, situação na qual o espírito então entra em contato com o resultado de suas escolhas feitas no plano terrestre, e com o nível de aperfeiçoamento ou evolução espiritual que atingiu.

O autor salienta, relativamente às sucessivas passagens do espírito pelo plano da matéria, como, sendo a natureza humana constituída tanto pelo Eu superior quanto pelo Eu inferior, a vida cotidiana e a ilusão do mundo material então fazem com que o ser humano se incline a privilegiar as escolhas ligadas ao Eu inferior, de modo que o Eu superior tende a ficar encoberto, inacessível. O trabalho espiritual daimista, assim, permite, que os participantes no mesmo venham a conhecer e a descobrir o seu Eu superior. Tal natureza de descoberta então se lhes apresenta na forma de uma revelação da sua própria divindade interior e da dimensão espiritual das suas existências, modificando a sua visão de mundo e os levando a reinterpretar as suas vidas à luz de novos significados. Como é frisado pelo autor, é a partir do encontro e da descoberta do Eu superior que se faz possível a emergência de uma nova interpretação para as experiências vividas, conferindo-lhes um sentido não compreendido anteriormente.

Sobre o processo de interação verificado nos rituais daimistas, entre os participantes nesses rituais e o elemento sagrado cultuado no contexto religioso enfocado, processo esse que, sendo operado mediante o recurso da alteração de consciência auto-induzida, então se faz possível na medida em que tal experiência é interpretada nesse contexto como uma forma de acesso ao plano espiritual ou o “Astral”, conforme foi revelado em entrevista por G. M., o comandante da igreja Reino do Sol, o Daime proporciona a quem o utiliza, o contato com esse plano espiritual, o qual se mostra habitado por seres dos mais variados tipos e espécies, e também dos mais variados níveis de desenvolvimento espiritual, e portanto, mais ou menos iluminados. Segundo o entrevistado, uma vez acessando o “Astral”, cada indivíduo, de acordo com a sua ancestralidade, com motivações cármicas, pode entrar em contato com diferentes entidades. Realizado nesse plano espiritual, o ritual conta com a presença e participação de Guias espirituais, ou seja, espíritos os quais atuam como professores e conselheiros, auxiliando os participantes na

atividade religiosa, no que concerne à compreensão destes, relativamente às suas respectivas trajetórias espirituais e aos meios mais adequados de ascensão espiritual com os quais os mesmos podem contar. Compreensão essa que pode abranger as suas vidas passadas e questões cármicas trazidas para serem resolvidas nas suas vidas presentes. Este auxílio então se dá no sentido de levar esses participantes ao entendimento de comportamentos a serem corrigidos tendo-se em vista tal ascensão, e à descoberta do seu Eu superior. Diante de uma indagação referente a uma atuação do Daime, este enquanto um ser espiritual, nesse mesmo sentido, o entrevistado então confirmou tal afirmação.

Por outro lado, o entrevistado afirma que os Guias espirituais atuam, igualmente, como guardiões e protetores contra eventuais ataques de espíritos identificados com dimensões mais densas do “Astral”, e portanto, mais ligados à matéria. Como frisa o entrevistado a esse respeito:

O mundo Astral não é só de luz mas também de sombra e uma vez que o nosso objetivo é nos espiritualizarmos, identificamos a luz com essa espiritualidade, e as sobras com os grillhões que nos impedem de nos libertar. Então, forças espirituais existem dos dois lados né? E fazem parte dessa estratégia divina onde o livre arbítrio nos coloca nas constantes encruzilhadas da nossa vida.

De acordo com o entrevistado, verificando-se como entidades de diferentes tipos, os Guias espirituais se tratam de espíritos desencarnados, os quais já percorreram uma etapa da referida trajetória espiritual, libertando-se do ciclo de sucessivas encarnações ao qual está submetida a humanidade e adquirindo, assim, o status de espíritos “de luz”; de anjos e arcanjos constituintes da linha de São Miguel; de entidades entendidas no contexto religioso enfocado como sendo: “seres da floresta”; e de “seres interestelares”, ou seja, entidades oriundas de outros planetas e galáxias. Apesar de suas distintas naturezas, todos estes seres se encontram, da mesma forma, em um processo evolutivo, sendo o auxílio que prestam aos participantes no ritual um fator fundamental para a realização desse processo. Finalmente, como pôde ser confirmado pelo entrevistado, os Guias espirituais, assim como o Daime, em sua atuação, o fazem em conformidade com a doutrina entregue ao Mestre Irineu pela Rainha da Floresta, também identificada com a Virgem ou Nossa Senhora da Conceição, doutrina essa que se caracteriza

como sendo a doutrina de Cristo, e de modo a obedecer aos desígnios do Deus pai, identificado com o Deus católico. Nesse sentido, é possível se considerar que, por intermédio dessa atuação, as entidades mencionadas também atuam, de uma forma indireta, em benefício dos participantes nos rituais.

Quanto aos rituais próprios da religião enfocada, estes se verificam na forma dos trabalhos de Hinário; dos trabalhos de Concentração; dos trabalhos de Cura; e dos trabalhos de Missa. A segmentação do CEFLURIS incorporou a esse conjunto de rituais os trabalhos de São Miguel; os trabalhos de Mesa Branca e os trabalhos de Gira.

Os trabalhos de Hinário são realizados nas seguintes datas determinadas pelo calendário oficial seguido por todas as igrejas do CEFLURIS: 5 de janeiro – Santo Reis; 19 de janeiro – São Sebastião; 18 de março – São José; entre março e abril – Semana Santa; 12 de junho – Santo Antonio; 23 de junho – São João; 25 de junho – aniversário da Madrinha Rita; 28 de junho – São Pedro; 6 de julho – “Passagem”²² do Mestre Irineu; 6 de outubro – aniversário do Padrinho Sebastião; 1 de novembro – Finados; 7 de dezembro – Nossa Senhora da Conceição; 14 de dezembro - Aniversário do Mestre Irineu; 25 de dezembro – Natal; e 31 de dezembro – Ano novo. Nestas ocasiões, os participantes nos rituais usam a chamada: “farda branca”, indumentária ritual que se constitui de calça, camisa e paletó brancos para os homens, e de um vestido de cores branca e verde, adornado com fitas coloridas, pra as mulheres, as quais também usam uma diadema na cabeça. Tanto homens quanto mulheres também usam uma estrela de seis pontas no peito. Em outras ocasiões, as quais normalmente se verificam por conta do aniversário do comandante ou da madrinha das igrejas, ou de algum outro evento considerado significativo para os membros de uma determinada igreja, os participantes nesse tipo de ritual usam a chamada: “farda azul”, constituída de calça azul escura, camisa branca e gravata azul escura para os homens, e de saia azul escura, camisa branca e gravata borboleta azul escura para as mulheres. Com essa indumentária ritual, apenas os homens usam a estrela no peito.

Os trabalhos de Concentração são realizados todo dia 15 e 30 de cada mês, e os participantes usam a farda azul. A participação nesses trabalhos, em particular, é restrita aos membros fardados das igrejas. Os trabalhos de missa são realizados

²² Este termo é empregado pelos daimistas para designar o falecimento de uma pessoa.

toda primeira segunda feira de cada mês e os participantes usam a farda azul. Já os trabalhos de São Miguel e de Mesa Branca então ocorrem em ocasiões determinadas pelo comando das igrejas, não possuindo uma data fixa para a sua realização, e os participantes usam a farda azul. Quanto aos trabalhos de Gira, realizados apenas no Céu do Mapiá e no Reino do Sol, estes trabalhos também ocorrem em ocasiões determinadas pelo comando dessas igrejas, e os seus participantes não usam farda mas roupas brancas.

3.3 - Descrição das observações de campo

3.3.1 - Igreja Céu de Maria

Instalada em uma chácara localizada no Morro de Santa Fé, ao lado do Pico do Jaraguá, e comandada por G., essa igreja se verifica como a maior igreja do CEFLURIS na região Sudoeste do país, embora não seja a mais antiga. Nesta igreja, foi observada a realização de trabalhos de hinário.

Os trabalhos são realizados em um salão aonde se encontra, bem ao centro, uma mesa em forma de uma estrela de seis pontas, em torno da qual permanecem sentados em cadeiras, durante todo o transcorrer da atividade religiosa, o comandante da igreja, a madrinha da igreja e alguns músicos. Em cima dessa mesa pode-se ver uma cruz de Caravaca (denominada pelos daimistas de: Cruzeiro), as imagens de Nossa Senhora Aparecida, de São Miguel, e algumas velas brancas acesas. Ao seu redor, os participantes na atividade religiosa se distribuem em pé de maneira a formar hexágonos concêntricos, de modo que os fardados situam-se mais próximos do centro e os visitantes situam-se na periferia dessa disposição, a qual também é dividida por critério de sexo. Assim, as mulheres permanecem do lado esquerdo de tal disposição e os homens do lado direito.

Iniciando-se por volta das 22.00 horas, A atividade religiosa é aberta com a execução em coro, por todos os participantes, de três Pai-Nosso e três Ave-Marias intercalados, seguidos da oração Chave da Harmonia e da leitura, feita por um membro da igreja do sexo masculino, da Consagração do Aposento. Logo após, formam-se duas filas em direção ao fundo do salão, uma na sua extremidade

esquerda, composta pelas mulheres e outra na sua extremidade direita, composta pelos homens, para o recebimento do Daime. Nesse momento, são, então, cantados uma série de hinos evocativos dirigidos a essa entidade, identificada com a bebida a ser ingerida, os quais exaltam o seu papel pedagógico, de um ponto de vista espiritual. Seguindo-se a esse procedimento, o trabalho transcorre através da execução de hinos cantados em coro por todos os participantes, e acompanhados pela música de uma sanfona tocada pelo comandante, de violões e de uma flauta tocados pelos músicos, bem como de maracás chacoalhados por muitos dos participantes fardados. Os hinos evocam o Deus pai, a Virgem Mãe, muitas vezes referida como: “a Rainha”, a Cristo, e os diversos Guias espirituais. Também veiculam noções referentes à doutrina, as quais refletem uma visão de mundo e da condição do homem no mesmo.

No trabalho de hinário, é executado o bailado. Uma dança composta de dois passos à esquerda e dois passos à direita. Ao mesmo tempo em que executam essa dança, os participantes marcam o ritmo da música com os maracás e seguram um caderno contendo o hinário a ser executado no trabalho. Essa prática se efetua de maneira que, uma moça jovem, a qual exerce no ritual a função de “puxadora” dos hinos, então executa os primeiros versos de um hino, estando todos os participantes - exceto aqueles que se encontram sentados ao redor da mesa - em pé e imóveis. Após essa execução, os participantes repetem em coro esses versos, ao mesmo tempo em que iniciam um bailado, ao qual corresponde um determinado conjunto de hinos executados, e o qual é acompanhado por um determinado ritmo da música executada. Ao término de um bailado, o canto e a música cessam por alguns instantes e os participantes permanecem imóveis, quando então é repetido o mesmo procedimento, iniciando-se um novo bailado. Dependendo do tamanho dos hinos que lhe são correspondentes, um bailado pode ter uma duração mais longa ou mais curta. Entre a execução de um bailado e outro, os participantes podem solicitar uma nova dose do Daime.

Pôde sempre ser observada no semblante dos participantes (particularmente os fardados), a expressão de uma significativa satisfação, ao executarem os procedimentos então descritos. Também pôde ser sempre observado, como alguns participantes fardados, em sua grande maioria mulheres, deixavam o salão para “mirar”, isto é, para entregarem-se às suas visões. Ao fazê-lo, permaneciam, por

alguns instantes, em pé do lado de fora próximo à entrada, com os olhos fechados e os braços estendidos rente ao tronco e com as mãos espalmadas para cima. Também era comum fazerem movimentos com os braços. Em seguida, retornavam ao salão, juntando-se a disposição dos participantes já descrita, ao início de um novo bailado.

Ao término do trabalho, que pode durar de oito a doze horas - em muitos casos é feito um intervalo de cerca de uma hora - executa-se em coro uma Salve Rainha e três Pai-Nossos e três Ave Marias intercalados.

3.3.2 - Igreja Reino do Sol

O surgimento dessa igreja se dá a partir da reunião de um grupo de indivíduos pertencentes a diferentes igrejas do CEFLURIS em torno da liderança de G. M.. Como foi informado por este em entrevista, estes indivíduos, assim como o próprio entrevistado, então possuíam em comum uma necessidade de desenvolver um “estudo” espiritual voltado para a incorporação mediúnica, dentro da “linha” do Santo Daime. Tal natureza de estudo então era realizado somente na comunidade e igreja Céu do Mapiá. Na falta de um espaço apropriado para o seu intento coletivo, esse grupo se reunia com alguma regularidade para realizar sessões com o Daime, estas voltadas para o referido estudo, de uma forma totalmente improvisada, seja no local de residência do entrevistado, no local aonde funcionava o restaurante do mesmo, ou ainda, em uma quadra poliesportiva coberta cedida por um amigo do mesmo. Paralelamente, os integrantes desse grupo freqüentavam os trabalhos daimistas realizados nas respectivas igrejas a qual pertenciam e pelas quais eram fardados.

Foi possível em uma ocasião assistir a uma dessas sessões, realizada na referida quadra poliesportiva. Nessa ocasião, os participantes - que então não usavam a farda mas roupas brancas - dispuseram, nessa quadra, um número de pequenas cadeiras de plástico de modo a formar um círculo. Em uma extremidade desse círculo, foi improvisado um pequeno altar, no qual havia um “Cruzeiro” e as imagens de Nossa Senhora da Conceição e de São Miguel. Após os procedimentos de execução em coro de três Pai-Nosso e três Ave-Marias intercalados, e da ingestão do Daime de maneira que os homens fizeram uma fila para receber uma

dose e as mulheres fizeram outra fila para a mesma finalidade, enquanto se cantavam hinos dirigidos a este ser espiritual, iniciou-se o cântico em coro de uma série de hinos chamativos de Guias e os quais se dirigiam a determinados Orixás, com os participantes sentados nas cadeiras, e sob o acompanhamento de um violão. Em seguida, os participantes se colocaram em pé. A pessoa que tocava violão passou a “bater um atabaque” e foram cantados pontos de Umbanda. Fez-se chamadas para as principais “linhas” conhecidas e cultuadas no contexto umbandista, e muitos dos participantes foram ao meio do círculo e receberam entidades próprias desse contexto, tais como Caboclos, através do transe de possessão. Em um determinado momento, algumas mulheres receberam Pombas-Giras. Ao término desse ritual, executou-se em coro três Pai-Nossos e três Ave-Marias intercalados.

Em uma ocasião posterior e muito próxima a esse ritual descrito. Esse grupo alugou um sítio localizado no bairro de Parelheiros, aonde começou a se estabelecer no sentido de constituir uma Igreja. Neste sítio foi possível assistir a alguns rituais com as mesmas características descritas acima, então realizados ao ar livre e com os participantes em pé, também foi possível observar a manifestação de Crianças, de Ondinas e de Exus. O grupo construiu, nesse sítio, através da prática de mutirões, um salão com as características do salão da outra igreja descrita, embora de porte bem menor, para realização das suas atividades religiosas. A partir daí, passou-se a realizar nesse espaço obtido, todos os trabalhos da vertente daimista identificada com o CEFLURIS. Dessa forma, o Reino do Sol, enquanto um “ponto”²³ daimista, pode se constituir como uma igreja, assim reconhecida pelas outras igrejas do CEFLURIS, e, inclusive, pela comunidade e igreja Céu do Mapiá, aonde se situa o comando central dessa vertente daimista. Nesta fase, foi possível assistir a trabalhos de Hinário realizados nessa igreja, os quais apresentaram as mesmas características descritas referentes a esse tipo de trabalho, então observadas na outra igreja pesquisada.

Há que se deter, aqui, sobre a evolução do trabalho de Gira realizado por esta igreja já constituída, então no que diz respeito à formatação desse trabalho e ao processo de desenvolvimento mediúnico dos seus participantes. Assim, em um

²³ Este termo é utilizado no contexto religioso focado para designar um grupo de pessoas então reunidas e envolvidas com atividades rituais, porém o qual, devido à falta de uma infra-estrutura adequada, não pode ser considerado como uma igreja.

segundo momento, foi introduzido, tanto no início quanto no final da liturgia desse trabalho, duas etapas dedicadas à efetuação de um bailado, no qual passou-se a executar hinos constituintes dos hinários do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião e do Padrinho Alfredo (filho do Padrinho Sebastião e seu sucessor no comando do CEFLURIS). Por outro lado, ao longo de sucessivas experiências de incorporação mediúnica, obtidas nesse trabalho, determinados participantes no mesmo desenvolveram a sua mediunidade até o ponto de serem considerados pelo comandante da igreja - que já era médium e dava consultas quando incorporado - como estando aptos a atuar na prática do atendimento, a qual passou a se dar em uma etapa do trabalho, posterior àquela dedicada apenas ao desenvolvimento mediúnico.

Dessa forma, através do seu processo de evolução, o trabalho de Gira realizado pelo Reino do Sol, pode ser caracterizado atualmente como sendo um trabalho daimista realizado pela segmentação do CEFLURIS, no qual está contida uma gira de Umbanda, a qual, por sua vez, verifica-se como uma gira de atendimento e de desenvolvimento.

3.4 - Considerações sobre o material exposto, relacionado ao suporte teórico e ao conteúdo das entrevistas feitas

Através das descrições feitas atinentes a rituais daimistas realizados pela segmentação do CEFLURIS, vê-se como o processo de interação buscado nos mesmos entre o elemento humano e o elemento sagrado concebido e cultuado pelo primeiro, se efetua por meio do recurso ritual da alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca* e, no caso dos rituais nos quais ocorre o transe de possessão, também por meio desse recurso ritual. Dispondo as condições para que esse elemento sagrado possa atuar no espaço desses rituais, esses recursos permitem confirmar a sua existência, assim concebida através de uma estrutura específica, ao mesmo tempo em que vão ao encontro das necessidades dos participantes nesses rituais.

Se nos trabalhos, através dos hinos cantados, uma divindade suprema, certas figuras divinas e espíritos cultuados, são evocados, é na e pela experiência de alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca*, vivenciada pelos

participantes nessas atividades religiosas, que esses seres se manifestam e atuam de forma direta e indireta. É a partir dessa experiência que se verifica, portanto, a possibilidade de confirmação da realidade de uma estrutura sacral assim expressa por meio do cântico de hinos e do pronunciamento de orações, então executados no decorrer desses rituais. Estrutura essa que, constituída por um Deus supremo e criador, identificado com o Deus católico; por figuras divinas próprias do universo católico; e por espíritos Guias de diferentes tipos, então proporciona uma possibilidade de explicação do mundo e da condição do homem no mesmo. Paralelamente, a realidade de um contato humano com essa estrutura sacral, repousa em tal experiência. Finalmente, é através dessa experiência que os participantes nos rituais podem vivenciar duas concepções fundamentais articuladas na ideologia daimista, então veiculadas nos hinos e nas orações executadas, as quais dizem respeito, respectivamente, a uma apreensão do cosmo de maneira que este é constituído pelo plano material, identificado com a “ilusão”, e por um plano espiritual, identificado com o “Astral”; e a um processo contínuo de desenvolvimento e evolução espiritual, diretamente relacionado com os princípios de amor, verdade, harmonia e justiça, e com um compromisso com a doutrina, processo esse auxiliado decisivamente por instruções e ensinamentos recebidos do “Astral”.

Quanto ao transe de possessão, se em certos rituais, através do cântico de determinados hinos e de pontos, espíritos cultuados são evocados, é por meio desse recurso ritual que esses seres se manifestam e atuam, permitindo, igualmente, confirmar a realidade de uma estrutura sacral concebida, porém de uma maneira diferente, a qual corresponde a maneira (já descrita anteriormente) como isso se dá no contexto dos rituais umbandistas.

Dessa forma, no contexto dos rituais descritos, a noção colocada por Geertz (1989), referente a uma fusão entre o mundo vivido e o mundo imaginado, sob a mediação de um mesmo conjunto de símbolos manipulados em um ritual religioso, que então se dá de modo a produzir, para os participantes em tal natureza de atividade, uma transformação idiossincrática na sua experiência do real, modelando-a, só pode se concretizar através dos dois referidos recursos rituais e as suas significações dentro do processo de manipulação de símbolos concernente a esses rituais.

Nos rituais daimistas realizados pela segmentação do CEFLURIS, a alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca* e, no caso dos rituais nos quais ocorre o transe de possessão, também esse recurso ritual, desempenham um papel fundamental no processo de mediação, tal como este é descrito por Balandier (1997), entre os participantes em um rito religioso e a crença envolvida, o qual se opera de maneira a permitir que essa crença atue sobre a experiência desses participantes, trazendo explicações e perspectiva de solução, reduzindo, assim, a desordem vivenciada (nesse caso por cada indivíduo).

Assim, nesses rituais, através do conteúdo da sua experiência de alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca*, o qual tende a apresentar características particulares e específicas, os participantes nessas atividades podem obter curas para males vivenciados e orientação para a solução de problemas vivenciados. Vejamos algumas declarações feitas pelos entrevistados:

C: Eu tava com um quadro de HPV, bem pequenininho. Uma pequena alteração celular que poderia virar um pequeno cisto ou um pequeno tumor, com uma médica insistindo para que eu fosse operada. E eu tava com muita resistência de ser operada. No último exame que eu fiz isso tinha se convertido em uma servicite, que era apenas uma pequena inflamação no meu útero. E isso eu vi, nos trabalhos de Daime, sendo curado, a partir de uma tomada de consciência, de um grande medo de engravidar, por uma insegurança quanto a questões materiais. O meu medo de engravidar tava gerando uma questão no meu útero, que se manifestou como uma alteração celular que poderia chegar a virar um tumor, isso foi me sendo conscientizado. Eu fui limpando, eu fiz muita limpeza disso. Limpeza física, de vomitar, e ali me era mostrado, olha tá saindo... e na consciência transformando também, o último exame que eu fiz deu que o que eu tinha, ali, era uma servicite que é uma pequena inflamação. Eu tô pra ir no médico de novo pra fazer mais exames. (...) Então, eu descobri, com a minha ginecologista, que eu tinha um quadro de HPV, que tava causando uma alteração celular no colo do meu útero, que poderia gerar, vir a ser, um pequeno tumor..., né? uma coisa desse nível. E tomando Daime, isso foi me mostrado, que era uma resistência minha a engravidar. Essa resistência à gravidez tava me dando um problema no meu útero. Eu inclusive na época tava tomando anticoncepcional. Eu fiquei tomando anticoncepcional um ano e meio. Esse um ano e meio eu fazia uma média de três limpezas²⁴ por trabalho. Eu tomava o Daime e vomitava, eu tomava o Daime e vomitava, eu tomava o Daime e vomitava. Eu não sabia o que tava acontecendo comigo porquê eu nunca fui de fazer muita limpeza. E um dia o meu marido teve uma intuição. Depois de um trabalho ele falou: não será o teu anticoncepcional...? Pois eu parei de tomar o anticoncepcional, eu parei de vomitar nos trabalhos. E aí, agora do meio pro final do ano, eu fiz novos exames e não tinha mais

²⁴ Esse termo é empregado no contexto religioso focado para designar o ato de vomitar, muito comum nos rituais daimistas, devido à ação do preparado ingerido nesses rituais sobre o fígado.

esse quadro de HPV, eu tava com uma sercicite, que é só uma pequena inflamação. Agora eu vou fazer novos exames. Quando eu descobri a causa, o quadro regrediu, foi limpando, foi me sendo mostrado que aquilo tava sendo limpo né? E já faz mais de ano que eu não tô tomando anticoncepcional.

R: Foi uma coisa muito forte, num trabalho de mesa branca e ... o meu irmão, ele não tava muito bem essa época, e ele me falou que ele tava meio impressionado, que ele achou um caroço, no peito dele, e ficou meio cismado com isso. E aí eu fui, com isso, pro trabalho. E eu sou uma pessoa, assim, eu não... eu sou meio São Tomé. Eu gosto de comprovar muitas coisas, eu não sou de me iludir facilmente, vamos assim dizer, em alguns aspectos, pelo menos. Mas nesse dia, nesse trabalho mediúnico, eu recebi uma força muito grande, uma entidade muito forte, que eu incorporei, ali, e ela fez um trabalho a distância, pro meu irmão. E isso foi muito forte naquele trabalho. Eu nunca tinha vivido aquilo. Isso foi a dois anos atrás, que eu passei por isso. E pra mim ficou muito claro. Têm coisas que eu fico na duvida, a gente fica na dúvida né? Não acredita, questiona... mas nesse dia, eu tive muita clareza desse papel dessa entidade se apresentando. Ela pediu para trabalhar. Ela pediu, ali, um espaço específico, um momento específico, então ela teve uma concentração, uma mentalização, em cima do meu irmão, e ali eu fiz um trabalho. Pra mim forte né? E depois, passado esse trabalho, então, aí foi, o meu irmão, enfim, acabou que depois sumiu esse caroço. Lógico que não teve uma comprovação médica, vamos assim dizer, porquê ele nem... ele chegou até a ir no medico, mas ele nem chegou a fazer exames porquê, nesse tempo, essa história passou. Então, pra mim foi... foi forte porquê, veio dessa certeza né? Não teve muita margem pra dúvida nesse momento, porquê pra mim foi um acontecimento raro, porquê eu, a princípio eu questiono muito essas coisas. Eu sou de perguntar muito pra mim mesmo se aquilo é real ou se é fantasia da minha cabeça né? Então, isso foi uma das coisas mais fortes, talvez, que eu tenha passado. Que têm a ver com essa coisa de você ver ali, o que a gente pode fazer quando você tá naquela força né? E na verdade acabou que ele melhorou né? E então desencanou daquele problema que ele tinha. E foi isso.

M1: A minha mãe, eu brigava muito, então o Daime foi me mostrando, aos poucos, o que era a importância do papel da mãe, na minha vida, como que eu devia ser grata a ela, pelo que ela fez por mim, enquanto mãe, e... mais ou menos o lado positivo dessa relação, que tava tão negativa. Então isso eu devo bastante ao Daime, de eu ter conseguido uma grande reconciliação com ela.

Ainda, a mesma pessoa fala:

M1: Aí, isso no dia a dia de quem toma Daime toda semana, o que acontece muito é esse tipo de coisa, a gente tá, muitas vezes negativando, entrando em situações de conflito, ou entrando em pensamentos negativos, e aí a gente faz um trabalho, se enxerga, enxerga os próprios defeitos, além dos defeitos dos outros, e... o sentimento de amor costuma prevalecer sobre os

outros. Então quando a gente faz ali, a gente tá mais limpo dessas coisas que são do Eu inferior né? Que seria a desarmonia e o conflito. Eu acredito... eu sou casada a oito anos, vai fazer nove anos esse ano. Eu me casei no Daime, mas eu tenho certeza que eu não continuaria casada se não fosse a prática espiritual no Daime que... faz o nosso coração se abrir para o que é realmente importante né? Que é o amor. Pra mim a compreensão que a doutrina me trouxe foi isso. Essa ligação com Deus que é isso, o amor mesmo, acima do Eu inferior.

M2: Eu não sei te relatar uma experiência específica, tipo, eu tava com uma situação tal, aí o Daime me mostrou tal coisa, e aí eu arrumei. Eu não sei te relatar dessa forma. (...) Eu não sei te relatar um caso onde, muito claramente, a resposta veio. Pra mim é uma coisa mais sutil, assim, ela vêm, vêm como um... vai me mostrando partes dessa questão, de forma que eu acabo encontrando esse caminho. Mas não é uma coisa tão clara, tipo, a gente vai e faz um trabalho que me esclareceu completamente a respeito daquela história, então eu já resolvi aquela história. Pra mim é um processo. Não é de uma hora pra outra. É uma conjunção de coisas que me levam a compreender aquilo.

Quanto ao transe de possessão, conforme foi declarado pelos entrevistados que, por meio desse recurso ritual, recebem Guias os quais dão atendimento, nessa prática, essas entidades então tratam de problemas, de adversidades, bem como de males físicos e espirituais que afligem os indivíduos que se consultam com tais entidades, no sentido de levar à sua solução.

Dessa forma, se o rito, como afirma Balandier (op. cit.), traz uma resposta para o acontecimento, no contexto dos rituais pesquisados, essa resposta se verifica através das ocorrências da alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca* e também do transe de possessão.

Tomando-se, agora, os rituais daimistas realizados pela segmentação do CEFLURIS como uma forma de prática mágica, segundo a definição desse termo então proposta por Morin (1975), pode-se considerar que, enquanto tal, a sua efetuação se dá através dos recursos rituais da alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca* e, no caso dos rituais nos quais ocorre o transe de possessão, também desse recurso ritual.

Durante o transcorrer desses rituais, os participantes envolvidos se dirigem por meio do cântico de hinos e do pronunciamento de orações, a um Deus supremo e a determinadas figuras divinas e espíritos cultuados, tendo como objetivo, além do culto a esses seres, o desencadeamento, da parte dos mesmos, de uma resposta, a

qual pode se dar na forma de explicação e orientação para a solução de problemas e aflições vivenciados, ou de instruções e ensinamentos. Essa resposta então emerge na sua experiência de alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca*, que serve de veículo de expressão e atuação para as forças mitológicas envolvidas. Ao interpretarem o conteúdo dessa experiência como sendo a obtenção de uma resposta da natureza mencionada, esses participantes podem concretizar o compromisso da natureza referida pelo autor, com essas forças mitológicas, vivenciando-o ao longo de suas existências. Vejamos algumas declarações feitas pelos entrevistados, nas quais essa resposta se verifica na forma de instruções e ensinamentos:

M2: Pra mim a maior parte dos ensinamentos vêm como instruções pra vida mesmo sabe? São coisas todas a respeito de mim, da minha vida, do relacionamento com os meus irmãos²⁵, do relacionamento com a minha família, os laços, sabe? É uma coisa de ordem mais concreta, relacionada com a minha existência.

Diante de uma indagação referente ao recebimento de ensinamentos de natureza espiritual, a entrevistada faz a seguinte declaração:

Aí já é quase o oposto do que eu te falei. É uma coisa tão ampla, tão profunda, que eu não sei te dizer, eu não saberia dizer a respeito, sabe? É algo que têm a ver com a musica instrumental. (...) porquê é assim, é pura vibração entendeu? Não se traduz em palavras. É uma coisa que é... eu sinto que a cada trabalho, eu sinto a profundidade maior da história, dessa história, da historia toda, do mundo, da existência, mas ela não se traduz em palavras. Por isso que não vem nenhuma voz falar em palavras. É pura vibração.

C: Teve uma miração²⁶ que eu tive, que eu via a aura das pessoas tomadas por aquele ser divino que é o Daimé, e aquilo expandia o tamanho do corpinho da aura das pessoas e formava um grande corpo. Um corpo só. Que seria a corrente. E aí caiu a ficha pra mim, que na verdade a gente é uma parte de um todo. Então de você funcionar no universo não como eu C., mas como eu, um pedaço de um todo.

²⁵ A entrevistada se refere, neste caso, aos seus irmãos de igreja.

²⁶ Este termo é empregado no contexto religioso focado para designar experiências visionárias de diversos tipos, então obtidas através da alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca*.

A pessoa ainda fala a respeito de outro tema:

Outro toque recente foi um pedido de um jejum. Por uma comunicação com uma egrégora, em específico, de Órion, que tá usando o meu “aparelho” pra canalizar determinadas informações, me foi pedido um jejum de carne. Não é pra comer carne. Por sete anos, pra elevar a minha frequência vibratória, pra essa conexão poder acontecer, e essas informações poderem ser passadas através do meu “aparelho”. Eu obtive essa conexão com dois seres em especial, uma é uma mestra estelar, que vêm de Órion e, em parceria com o seu Ogum da Beira-mar, me dando essa ancora, mais específica, no plano em que tô, aqui. Um dos pedidos, entre outros, é a prática de meditação todo dia, então eu tô acordando todo dia de manhã com o sol, pra poder meditar antes de trabalhar. Uma serie de instruções, pra, ao longo de sete anos eu poder desenvolver esse estudo, melhor.

E ainda diz:

Teve uma vez que eu, dentro de um trabalho, eu me vi, numa outra encarnação, como uma negra, escrava, aqui no Brasil, acho que uns dois ou três séculos atrás, e eu pude ter uma compreensão do pânico que eu tenho de dor. Eu tenho muita aflição de dor. Muita! E essa aflição, eu tive essa compreensão de ter vindo de uma encarnação na qual eu passei por muita dor, vivendo na pele de uma escrava negra. Então eu tive uma compreensão de uma questão que me pegava muito nessa vida. (...)

Teve uma passagem que eu transitei por várias encarnações. Cinco. Especificamente. E a lição que aquilo me vinha, era me conscientizar, duma linhagem espiritual minha, e da continuidade da vida, assim. Então, eu tive esse tanto de experiência nessas vidas, e hoje eu tô aqui, e a minha missão ela segue por esse caminho, porquê é uma trajetória do meu espírito. Especifico da linhagem de cura. Então, eu fui em vários momentos, em vários lugares... é, e me vi atuando nessa área. Com a cura relacionada com a espiritualidade, sempre, não com uma coisa, puramente material. E de compreender, uma parte, do meu trabalho, enquanto um espírito encarnado hoje, observando o que eu fiz muito, em outras vidas, né? De compreender a natureza, do meu ser. Então eu não entendia como que eu, uma menina que eu era, quando eu comecei a dar atendimento, conseguia fazer isso né? E aí me abria a consciência de que é uma menina mas é uma menina que é um espírito e um espírito que tem uma trajetória, e que acumulou xis experiências que fazem com que eu tenha essa vibração pra fazer esse tipo de trabalho.

A entrevistada também declara que recebe orientações relativas a aspectos que dizem respeito a sua vida prática e terrena, como, por exemplo, uma indicação quanto à escolha de uma determinada disciplina em um mestrado recém iniciado:

M1: Eu me lembro que logo que eu cheguei no Daime, eu era muito jovem, eu tinha só vinte anos, e eu tinha um padrão de vida um pouco desregrado da juventude, então eu saía, bebia com os meus amigos, não que eu fosse alcoólatra, mas eu bebia, eu experimentava algumas drogas. E a primeira coisa que o Daime me mostrou foi que esse caminho não era o caminho. Então, assim, isso eu me lembro de ter rapidamente quando eu cheguei no Daime, ter virado essa página de... vamos dizer, assim, de uma adolescência inconseqüente né?

M1: Eu conheci o meu marido na igreja, mas a gente não tinha um relacionamento. Aliás, a gente mal se falava. E de repente eu tive uma miração, eu vi que, assim, eu tive claramente a imagem dele e o Daime me dizendo claramente que seria ele o meu marido, seria ele a pessoa que eu continuaria o resto da minha vida. Na hora que eu vi essa imagem eu não sabia nem quem era. Depois é que a força foi diminuído, eu fui entendendo quem era e liguei “a” com “b” e entendi o que a força estava me dizendo. Então, assim, talvez tenha se revelado alguma vida passada, alguma coisa dessa ordem, mas de qualquer jeito, hoje a gente tá junto porquê eu acreditei nisso que eu vi, que foi uma visão, e ele também viu a mesma coisa.

M1: Os ensinamentos dizem onde as suas ações tão certas e onde as suas ações tão erradas. Nem desse ponto de vista maniqueísta de bem e mal, mas do ponto de vista de que isso que você tá fazendo vai te levar pra um lugar bom, e isso que você tá fazendo não vai te levar a nada. Isso é instrução que a gente pode dizer que é do Mestre, do Daime, dos Guias, ou de você mesmo, do seu Eu superior. A gente às vezes não sabe da onde tá vindo. O que a gente sabe é que a força²⁷ mostra, que um determinado tipo de comportamento que você tá repetindo não vai te levar num bom lugar e que seria melhor que você fizesse diferente.

M1: “Eu tive a compreensão, dessa minha situação, com a minha mãe, que ela tinha origem numa vida passada. Que a minha relação com ela não tinha começado agora. Que ela vinha se desenrolando no decorrer de outras vidas.” Há que se mencionar que, diante de uma indagação referente ao fato de os ensinamentos recebidos auxiliarem os entrevistados na sua descoberta do seu Eu superior, os mesmos foram unânimes ao responderem de forma afirmativa.

Através dessas declarações, é possível se perceber como as instruções e ensinamentos obtidos mediante o recurso da alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca*, tanto podem dizer respeito à vida prática cotidiana - e portanto, desenrolada no plano da matéria - dos sujeitos dessa experiência, quanto se mostrarem na forma de ensinamentos, orientações e informações de caráter

²⁷ A entrevistada define a “força” como sendo algo que abrange todos os seres divinos cultuados na religião do Santo Daime.

espiritual, enriquecendo, assim, a vivência religiosa desses sujeitos, e conseqüentemente, a sua vivência de um ordenamento da sua experiência do real proporcionado pela religião. Enriquecimento esse que, como foi evidenciado em algumas das declarações expostas, pode dizer respeito às vidas passadas, e portanto, à trajetória espiritual dos mesmos.

No que concerne ao transe de possessão, se em certos trabalhos, através do cântico de pontos e de determinados hinos, espíritos considerados Guias são evocados, estes seres podem se manifestar e atuar mediante esse recurso ritual. E, da mesma forma como foi considerado referente à funcionalidade de tal recurso ritual nos rituais umbandistas, ao se consultarem com esses Guias então incorporados em médiuns, os participantes nesses trabalhos podem, assim, concretizar o compromisso da natureza mencionada por Morin (op. cit.), com essas entidades, vivenciando-o ao longo de suas existências. Quanto aos médiuns, por seu turno, estes o fazem na medida em que servem de “aparelho” para a manifestação e atuação dessas entidades.

Detendo-se sobre a vivência dos médiuns relativamente ao compromisso da natureza referida, estes atores sociais, assim como foi descrito referente aos médiuns umbandistas, então puderam, por meio de sucessivas experiências do transe de possessão, estabelecer e estreitar laços com entidades espirituais que se lhes tornaram familiares. Tendo se iniciado, após um devido processo de desenvolvimento mediúnico, na prática do atendimento, puderam estabelecer com estas entidades, uma relação de ajuda mútua no exercício da caridade. Exercício esse que então contribui fundamentalmente para o seu processo de desenvolvimento e evolução espiritual, bem como para esse mesmo processo, assim vivido pelos Guias aos quais servem de “aparelho” para a sua atuação. Este aspecto pôde ser confirmado pelos entrevistados quando lhes foi indagado a respeito do seu entendimento próprio referente ao seu papel exercido enquanto médiuns atendentes.

Tal como foi descrito referente aos médiuns umbandistas, os médiuns no caso aqui descrito, conforme foi revelado pelos mesmos em entrevista, sentem-se protegidos e são orientados pelos Guias que lhes são familiares e com os quais trabalham na prática de atendimento.

Assim, C., que recebe e trabalha com os Caboclos: Pena Branca; Águia Dourada; e Tupinambá; com o Ogum da Beira-Mar; e com uma Preta-Velha de nome: Vô Rosa, então declara que: “Eles me dão toques no meu dia a dia”

R., que recebe e trabalha com o Caboclo: Sete Flechas e com um Preto-Velho (o entrevistado não revelou o nome da entidade), declara: “Eu recebo uma indicação, uma intuição, que remete à energia do Guia, e fornece uma direção, um encaminhamento, uma orientação, e aí eu resolvo uma questão.”

M1, que recebe e trabalha com uma Cabocla (a entrevistada não revelou o nome da entidade), declara: “Eu tenho insights que vêm de um ser mais elevado, e que me orientam na vida cotidiana.”

Focalizando-se a experiência de alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca*, de acordo com as declarações dos entrevistados, marcada por alterações na percepção e vivenciada com uma significativa intensidade afetiva, essa experiência se reveste, via de regra, de um caráter positivo. O seu conteúdo pode se apresentar na forma da percepção dos seres divinos cultuados no contexto religioso enfocado. Vejamos algumas declarações feitas pelos entrevistados a esse respeito: M.2: “Eu percebo a presença de seres, mas não dá pra saber quem está lá.”

C: (...) eu via vários seres em volta de mim, seres da mata, da floresta, eu conseguia ver vários em volta de mim, e eles iam trabalhando em volta de mim, no meu campo áurico, foram clareando. Isso mexeu muito comigo, foi uma experiência bem forte. Transformou completamente a minha energia. Eu saí desse trabalho muito mais leve.

M1: Eu tomei o Daime e sentei, e aí eu comecei a ver uma luz descendo do teto da igreja. Uma parte do telhado da igreja era de vidro, então entrava uma luz do sol, e a partir dessa luz ia se formando a figura de uma mulher, e essa mulher era mais ou menos a Virgem Maria, a imagem daquela grande mãe que tá em todos os lugares. E eu olhei aquilo e na hora eu tive certeza que aquilo era real. (...)

Eu tive uma vez uma experiência de ir, assim, a ponto de eu não me lembrar mais que eu tava dentro de um trabalho, e nesse dia, tomar contato com uma força que é impossível de descrever visualmente e sensorialmente, que na hora eu olhei e falei: agora eu tenho certeza que eu vi Deus! O que todo mundo chama de Deus então é isso. (...) Nesse dia, não nessa mesma hora, eu também cheguei a ter contato com seres extraterrestres, de outro planeta, no Astral.

Há que se mencionar, ainda, que todos os entrevistados declaram terem visto tanto o Mestre Irineu quanto o Padrinho Sebastião, ou então sentido as respectivas presenças destes.

Diante de uma indagação referente à possibilidade de esse tipo de experiência ser comparada com algum outro tipo de experiência por eles conhecida, os entrevistados foram unânimes ao responderem negativamente. E diante de uma indagação quanto à qualidade dessa experiência, os entrevistados foram unânimes ao responderem que a mesma se reveste de um caráter intensamente positivo.

Pode-se, assim, apreender a experiência de alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca*, em sua ocorrência nos rituais daimistas (nesse caso realizados pela segmentação do CEFLURIS), enquanto um recurso de acesso, para os seus sujeitos, à particular experiência, a qual se refere Otto (1992), de percepção do numinoso e da realidade misteriosa concernente a este.

Quanto à experiência do transe de possessão, de acordo com os entrevistados, vivenciada com uma significativa intensidade afetiva, essa experiência é qualificada pelos mesmos como possuindo um caráter intensamente positivo. Diante de uma indagação referente à possibilidade de essa experiência ser comparada com algum outro tipo de experiência por eles conhecida, esses entrevistados foram unânimes ao responderem negativamente.

Portanto, tal como foi considerado referente à experiência do transe de possessão ocorrida nos rituais umbandistas, pode-se apreender essa experiência, em sua ocorrência nos rituais daimistas realizados pela segmentação do CEFLURIS, como um veículo de acesso, aos seus sujeitos, à particular experiência de contato e interação com a realidade misteriosa própria do numinoso, a qual se refere Otto (op. cit.), através da posse desses sujeitos por um objeto percebido pelos mesmos como sendo numinoso.

3.5 - Conclusões

Em face ao exposto, pode-se perceber como as ocorrências da alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca* e do transe de possessão atuam, no contexto dos rituais daimistas realizados pela segmentação do CEFLURIS, para

a vivência de uma ordem cósmica, a qual oferece explicação para a existência humana no mundo, assim concebida coletivamente pelos participantes nesses rituais, bem como para a reação a desordem vivenciada individualmente por esses participantes

Da mesma forma como foi proposto por Concone (1987) relativamente à apreensão da ocorrência do transe de possessão no ritual umbandista, integrando um contexto assim configurado através da realização de cada ritual daimista observado, as ocorrências da alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca* e do transe de possessão só podem ser apreendidas devidamente em suas significações se remetidas ao sistema de referências do grupo envolvido nesse contexto, o qual diz respeito a uma ideologia partilhada por esse grupo. Desse modo, da mesma forma que o ritual umbandista, o ritual daimista, em suas variações específicas, pode ser tido como uma mensagem, enquanto que as referidas ocorrências se verificam como signos, o que implica na existência de um código partilhado que veicula essa mensagem. Sendo assim, enquanto uma mensagem, o ritual daimista expressa a existência de toda uma estrutura sacral concebida, a qual induz a uma apreensão ordenada, compreensível, explicada, do mundo e da condição do homem no mesmo, cabendo a tais ocorrências, enquanto signos, confirmar essa apreensão. No ritual, essas ocorrências exprimem, à sua maneira própria, as condições efetivas para a manifestação e atuação dessa estrutura sacral, permitindo confirmar a realidade de uma perspectiva ordenada do mundo que emana da mesma, bem como a realidade de uma noção concebida referente à trans-mortalidade humana, assim estruturada através da concepção dos “duplos”, juntamente com as concepções de reencarnação e evolução espiritual. E ao exprimirem as condições de atuação de tal estrutura sacral, essas ocorrências conduzem à possibilidade de solução da desordem vivenciada individualmente pelos participantes nesse tipo de ritual, atestando a eficácia daquela.

Pode-se, então, considerar, que, enquanto uma mensagem, os rituais daimistas realizados pela segmentação do CEFURIS expressam uma visão específica – e ordenada, do mundo e da existência humana no mesmo, orientada por um *Mitos*, e portanto, concebida pelo pensamento simbólico-mitológico-mágico e lastreada a partir dos paradigmas mitológicos propostos por Morin (1999), cabendo à alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca* e ao transe de

possessão, enquanto signos, proporcionar aos participantes nesses rituais, a cada execução sua, a possibilidade de vivenciar o primeiro paradigma fundamental e os dois paradigmas secundários propostos pelo autor mencionado.

Com efeito, nesses rituais, através da experiência de alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca*, experiência essa cujo conteúdo é submetido a uma interpretação da parte dos seus sujeitos, estes podem, então, interagir com entidades vivas: o Daime e os espíritos Guias que se fazem presentes na corrente espiritual do trabalho, cuja atuação concreta se dá em conformidade com e de maneira a confirmar a validade de uma doutrina entregue ao Mestre Irineu por uma entidade viva: A Virgem Cristã, por meio de um ato concreto que, do ponto de vista dos daimistas, caracteriza um acontecimento singular. Tal atuação se dá igualmente de modo a obedecer aos desígnios de uma entidade viva suprema e criadora do homem e do mundo por meio de uma atuação concreta: o Deus católico. E essa interação então se verifica como resultado do processo de projeção- identificação, próprio de toda mitologia, apontado por Morin (1999) o qual projeta a subjetividade humana sobre o mundo exterior, material, natural ou ideal. Assim, é mediante esse recurso ritual que o princípio de comunicação com e compreensão de outrem pode ser estendido ao mundo exterior, permitindo uma interatividade com entidades concebidas e cultuadas. Há que se mencionar, ainda, que esse recurso ritual proporciona aos participantes na atividade religiosa enfocada a possibilidade de percepção dos seres divinos então cultuados, estes enquanto entidades vivas, dotadas de características singulares e de um potencial para atuar concretamente.

Por outro lado, sendo interpretada pelos participantes nesses rituais como uma experiência de acesso a uma dimensão espiritual povoada por múltiplas entidades, a experiência de alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca* proporciona a esses participantes a possibilidade de os mesmos vivenciarem a unidualidade do universo, tal como esta é concebida na ideologia daimista. E, podendo o seu conteúdo se manifestar na forma, seja da percepção dos “duplos” do Mestre Irineu ou do Padrinho Sebastião, da obtenção de informações referentes a vidas passadas, ou de uma projeção através de planos do Astral, essa experiência proporciona a esses participantes a possibilidade de os mesmos vivenciarem a uniduplicidade do indivíduo, tal como esta é concebida na ideologia envolvida.

Já quanto ao transe de possessão, nos rituais nos quais esse recurso é empregado, através do mesmo, os participantes nessas atividades religiosas podem interagir, na condição de médiuns ou de consulentes, com entidades vivas: espíritos Guias constituintes das linhas de determinados Orixás ou de São Miguel, estes enquanto entidades vivas cultuadas no segmento religioso focado. Essa interação então se verifica, igualmente, como resultado do processo de projeção-identificação, próprio de toda mitologia, apontado Morin (1999). Assim, nesses rituais, o princípio de comunicação com e compreensão de outrem pode ser estendido ao mundo exterior, permitindo uma interatividade com entidades cultuadas, também mediante esse recurso ritual.

Por outro lado, assim como ocorre nos rituais umbandistas, configurando-se como um canal de conexão e intercâmbio entre o mundo material, habitado pelos homens, e um mundo espiritual, habitado por divindades e espíritos, o transe de possessão proporciona aos participantes nos rituais nos quais esse recurso é empregado, a possibilidade de os mesmos vivenciarem, seja como médiuns ou como consulentes, a unidualidade do universo, tal como esta é concebida na ideologia envolvida. E, ao dispor as condições, nesses rituais, para que os seus participantes possam interagir, seja como médiuns ou como consulentes, com espíritos Guias, estes apreendidos como sendo os “duplos” de pessoas já mortas, esse recurso ritual proporciona a esses participantes a possibilidade de os mesmos vivenciarem a uniduplicidade do indivíduo, tal como essa é concebida na ideologia envolvida. Percebe-se, dessa forma, a importância da alteração de consciência induzida pela ingestão da *ayahuasca* e do transe de possessão, para a vivência, dos participantes nesses rituais, do *Mitos* próprio do segmento religioso focado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há que se iniciar essas considerações distinguindo-se as duas modalidades através das quais se verifica a alteração de consciência auto-induzida, observada em sua ocorrência nos rituais umbandistas, e nos rituais daimistas, então realizados pela segmentação do CEFLURIS. Pra tanto, recorre-se à distinção entre estados alucinatórios e estados dissociativos, proposta por Erica Bourguinhon (apud Concone 1987). Assim, nos estados alucinatórios, o conteúdo da alucinação se distingue da identidade do sujeito da alucinação, enquanto que nos estados dissociativos, o que ocorre é uma personalização de entidades, de modo que a identidade do sujeito da experiência recua e cede lugar à identidade da entidade personalizada. Dessa forma, o estado alterado de consciência induzido pela ingestão da *ayahuasca*, ocorrido nos rituais daimistas, pode ser caracterizado como estado alucinatório. Considera-se, porém, que o emprego do termo: alucinatório, não pretende reduzir o conteúdo da experiência à noção de erro, mas sim designar uma percepção incomum, proporcionada por essa experiência. Já o transe de possessão, ocorrido nos rituais umbandistas e em determinados rituais daimistas, pode ser caracterizado como estado dissociativo.

Embora essa distinção possa ser verificada, conforme foi demonstrado nos dois capítulos precedentes, a ocorrência desses estados alterados, manifestos através dessas duas modalidades, exprime formas de erupção e vazão da *hbris* afetiva do *homo sapiens-demens*, pela via do êxtase. Pois bem, a análise feita nos dois capítulos precedentes, relativamente à ocorrência desses estados, a qual se deu de maneira a extrair a sua significação, remetendo-os ao sistema de referências do grupo envolvido no contexto no qual os mesmos ocorrem, entendendo-se o contexto como o ritual umbandista e o ritual daimista, e o sistema de referências como algo que reflete a ideologia do grupo, no caso, os umbandistas e os daimistas, então revela a sua funcionalidade enquanto recurso para a experiência da ordem e enquanto recurso de reação à experiência da desordem.

No que diz respeito à funcionalidade desses estados enquanto recurso para a experiência da ordem, ao desempenhar, nos rituais umbandistas e nos rituais daimistas, o papel descrito nos dois capítulos precedentes, para a vivência, dos

participantes nesses rituais, dos respectivos *Mitos* concernentes a cada um dos dois segmentos religiosos pesquisados, esses estados permitem fundamentar na sua ocorrência uma apreensão ordenada da experiência do real, vivenciada por esses participantes. Apreensão essa na qual a necessidade, própria do ser humano, apontada por Geertz (1989), de explicação para a razão de ser do real, para as condições de existência do homem, da sociedade, da natureza, é satisfeita. Nessa apreensão, a tríplice zona de incerteza e ambiguidade vivenciada pelo *sapiens* na sua relação experimentada entre o seu cérebro e o meio ambiente, entre o sujeito e o objeto e entre o real e o imaginário, bem como a brecha mortal, então apontadas por Morin (1975), são devidamente preenchidas. Finalmente, nessa apreensão, a crise existencial primordial vivenciada pelo ser humano, apontada por Eliade (1992), é solucionada através da concepção do sagrado, que funda o real e confere um estatuto ao ser do homem e do mundo. Cabe ainda acrescentar que a vivência continua dessa apreensão se faz acompanhar da experiência do numinoso, tal como esta é descrita por Rudolf Otto (1992), então vivenciada pelos sujeitos desses estados, que lhe confere um conteúdo afetivo.

No que diz respeito à funcionalidade desses estados enquanto recurso de reação à experiência da desordem, esta se trata, no caso, da desordem sentida em uma perspectiva individual. Isto é, a desordem manifesta através da doença e do infortúnio. Assim, ao desempenhar, nos rituais umbandistas e nos rituais daimistas, o papel descrito nos dois capítulos precedentes, para o tratamento e a solução da doença e do infortúnio vivenciados pelos participantes nesses rituais, esses estados permitem fundamentar na sua ocorrência a realização de formas específicas da prática da medicina popular, tal como essa prática é definida por François Laplantine (1993).

De acordo com o autor mencionado, na prática da medicina popular, o aspecto médico-terapêutico e o aspecto religioso se encontram intimamente ligados, e a doença é apreendida de uma forma abrangente, dentro de uma totalização que integra homem, natureza e cultura, e portanto, de uma forma própria de um pensamento religioso, pois, como frisa, a religião, ou seus substitutos laicos, é a única interpretação totalizante do individual, do social e do universo. Outra característica desse tipo de prática é uma imbricação, no conhecimento formulado sobre a doença, entre a questão do como etiológico-terapêutico e uma interrogação

referente ao porquê ou às causas últimas da doença. Se essa interrogação é desconsiderada pela medicina oficial, que se preocupa exclusivamente com os mecanismos bio-químicos da doença e com os meios de detê-los, verifica-se na nossa cultura coma a expressão de um refugio social agitado, o qual pode ser ignorado, mas que sempre reaparece em situações de crise. Ao contemplar essa interrogação, através de uma interpretação totalizante que articula o indivíduo doente, a sociedade, a natureza e o universo, a prática da medicina popular oferece possibilidade de explicação, tratamento e solução para a doença e para o infortúnio de maneira geral.

Nos rituais umbandistas e nos rituais daimistas, é através da ocorrência dos referidos estados alterados de consciência que se faz possível a efetuação dessa forma de tratamento própria da prática da medicina popular, na qual os aspectos médico-terapêutico e religioso se encontram relacionados e a qual se vale de um modo de interpretação abrangente e totalizante, e portanto, de natureza religiosa, para dar conta da doença e do infortúnio vivenciados por indivíduos presentes nesses rituais, de maneira a contemplar essa interrogação referente ao porquê, seja da doença ou do infortúnio, juntamente com a necessidade da sua solução. E ao possibilitar a contemplação dessa interrogação, a ocorrência desses estados, nesses rituais, então vai ao encontro da necessidade, própria do ser humano, apontada por Geertz (1989), de explicação para o sofrimento vivenciado, de modo que o seu sujeito possa vivencia-lo como estando dotado de um sentido que se coaduna com e corrobora uma ordem geral assim apreendida da existência e do mundo.

Conseqüentemente, é possível se perceber como a verificação e a funcionalidade desses estados alterados, nos rituais próprios dos dois contextos religiosos pesquisados, ilustram claramente a ocorrência de uma característica própria do ser humano, apontada por Balandier (1997) e por Morin (1975), na qual aquele aproveita, utiliza a desordem que perpassa a sua existência, para constituir, estruturar, organizar e vivenciar a ordem. Com efeito, nos rituais umbandistas e nos rituais daimistas, o fator de desordem manifesto nos sujeitos desses estados, através da erupção nos mesmos da *hibris* afetiva do *homo sapiens-demens* pela via do êxtase, é convertido em instrumento para a vivência desses sujeitos, e dos interlocutores desses sujeitos, no caso dos rituais umbandistas, de um ordenamento

da experiência do real proporcionado pela religião, experiência essa que possui uma dimensão individual e subjetiva e uma dimensão sócio-cultural. O agente da desordem configurado na forma da liberação e vazão - nesse caso pela via do êxtase - de uma inclinação humana para o excesso, o desregramento, agente esse que, como indica Balandier (1997), nas sociedades regidas pela tradição, opondo-se a ordem governada pela razão, pode ser cooptado por essa mesma razão para trabalhar em prol da primeira, e que, como indica Morin (1975), mostrando-se como um sintoma, uma consequência gerada a partir das condições bio-psicológicas do ser humano, pôde ser manejado através da experiência sócio-cultural deste, no sentido de contribuir para a estruturação e gestão da ordem, é invocado e domesticado para a finalidade de um projeto coletivo de ordenamento da experiência do real, então concernente aos participantes nesses rituais.

Já do ponto de vista noológico proposto por Morin (1998), é possível se perceber como os universos religiosos da Umbanda e do Santo Daime se encontram imersos em noosferas que, veiculando no seu interior as coordenadas para uma apreensão ordenada, explicada e concluída, referente à existência humana e ao mundo no qual se desenrola essa existência, como é próprio à noosfera de um universo religioso, então se verificam habitadas por entidades noológicas que, em sua existência ao mesmo tempo autônoma e dependente em relação aos integrantes desses universos, não podem prescindir do recurso ritual dos referidos estados alterados de consciência, vivenciados seja por alguns dos participantes no ritual, como ocorre nos rituais umbandistas, ou por todos os participantes na atividade religiosa, como ocorre nos rituais daimistas, para interagir com esses integrantes, sendo essa interação um fator decisivo para a vivência desses últimos, de tal apreensão, bem como para a solução da desordem experimentada pelos mesmos. É mediante esse recurso ritual que esses integrantes podem servir a essas entidades e se servir delas, e assim vivenciar continuamente um ordenamento da sua experiência do real, então proporcionada pela religião. Constituindo a psicofera e a sociosfera que fornecem substância, organização e vida a tais entidades, lançam mão, na situação do ritual, do referido recurso, para criar as condições para que esses seres se manifestem e atuem, de forma direta e indireta, de modo a produzirem resultados benéficos. Essa manifestação então permite confirmar a realidade da apreensão mencionada, enquanto que essa atuação se traduz no

fornecimento de explicação e perspectiva de solução para a doença e o infortúnio vivenciados, no fornecimento de orientações e aconselhamentos e, no caso dos rituais daimistas, também no fornecimento de ensinamentos.

Por fim, considera-se como, constituindo-se a magia, segundo a definição desse termo proposta por Morin (1999), assim operada através da realização de rituais religiosos, na práxis do pensamento simbólico-mitológico-mágico, ao fazer dos referidos estados alterados de consciência um recurso ritual através do qual os sujeitos desses estados, e também os interlocutores desses sujeitos, no caso dos rituais umbandistas, podem vivenciar os paradigmas mitológicos mencionados, e conseqüentemente, os respectivos *Mitos* veiculados no seu interior, os universos religiosos da Umbanda e do Santo Daime apresentam uma orientação para a realização da prática mágica, e portanto, para a práxis do pensamento simbólico-mitológico-mágico, então própria do xamanismo. Com base nas colocações feitas por Eliade (1960) e por Lewis (1977) referentes ao elemento básico e fundamental que caracteriza as práticas de xamanismo verificadas em diferentes partes do mundo, é possível se afirmar que, nessas práticas, é justamente através do recurso da alteração de consciência auto-induzida que o sujeito dessa experiência, o xamã, e os seus interlocutores, os integrantes do grupo social no qual o primeiro exerce essa função, podem vivenciar os paradigmas mitológicos mencionados, e conseqüentemente, o *Mitos* veiculado no interior desse grupo. Enquanto o xamã vivencia esses paradigmas e esse *Mitos* através da sua experiência de alteração de consciência auto-induzida, os integrantes do grupo no qual o mesmo exerce tal função o fazem através da interlocução com o xamã, durante ou após a experiência em questão, bem como através da contemplação do *modus operandi* desse ator social, quando este vivencia tal experiência.

De acordo com Eliade (1960), o elemento fundamental que caracteriza a prática xamanística é a ocorrência de um transe, o qual é interpretado como uma situação na qual a alma do seu sujeito, o xamã, então empreende uma viagem extática através de uma geografia mística, constituída de planos celestiais, subterrâneos e submarinos, com as finalidades, seja de resgatar a alma de um doente e lhe proporcionar uma cura, de intercessão junto a divindades cultuadas, no que se refere ao bem estar do seu grupo social, de condução da alma de um morto à sua nova morada, e da condução da alma de um animal sacrificado (normalmente

um cavalo ou um cachorro) aos domínios da divindade à qual é feito tal sacrifício. Já Lewis (1977), por seu turno, atenta para o fato de que, enquanto o elemento fundamental que caracteriza a prática xamanística, a ocorrência de um transe pode ser interpretada como uma viagem extática, conforme propõe Eliade (1960), e também como uma situação na qual se verifica uma possessão do sujeito dessa experiência por um espírito. Como indica o autor, essas duas formas interpretativas para o fenômeno em questão coexistem no xamanismo ártico e siberiano, sendo-lhes conferida maior ou menor ênfase. Tal como salienta, isso é válido para os tungues árticos, de cuja língua origina-se o termo: “xamã” e o seu derivado: “xamanismo”, enquanto um termo empregado pelo vocabulário antropológico.

Um denominador comum observável nas definições desses dois autores relativamente ao elemento fundamental que caracteriza a prática xamanística, é o fato de que, é através da experiência do transe, enquanto uma experiência de alteração de consciência auto-induzida, então submetida a uma das duas formas interpretativas mencionadas, que se opera um contato e uma interação entre o sujeito dessa experiência, o xamã, e entidades vivas cuja atuação concreta interfere no destino e na sorte dos integrantes do grupo social no qual aquele desempenha tal papel. Considera-se, então, como esse contato e essa interação se verificam como resultado do processo de projeção-identificação, próprio de toda mitologia, apontado por Morin (1999), o qual projeta a subjetividade humana sobre o mundo exterior, material natural ou ideal. Assim, nesse tipo de prática, é mediante o recurso ritual do transe que o princípio de comunicação com e compreensão de outrem pode ser estendido ao mundo exterior, permitindo uma interatividade com divindades cultuadas. Por outro lado, ao proporcionar ao xamã o acesso a uma geografia de caráter sobrenatural, aonde o mesmo pode atuar no sentido de resgatar a alma de um doente, de conduzir a alma de um morto à sua nova morada no além, ou de conduzir a alma de um animal sacrificado à presença de uma entidade à qual este foi oferecido, o transe dispõe as condições para que o seu sujeito, e também os integrantes do grupo no qual este exerce a função de xamã, possam vivenciar a unidualidade do universo e a uniduplicidade do indivíduo, tal como estas são concebidas na ideologia envolvida. E, podendo ser interpretado como um veículo para a manifestação e expressão de espíritos, que o fazem possuindo o seu sujeito, e que, como aponta Lewis (1977), em muitos casos, se verificam como sendo

espíritos de ancestrais dos integrantes do grupo no qual o xamã atua enquanto tal, o transe proporciona, também dessa maneira, as condições para que este último e esses integrantes possam vivenciar a uniduplicidade do indivíduo, tal como esta é concebida na ideologia envolvida.

Há que se mencionar, ainda, que, através das descrições de rituais ou sessões xamanísticas então oferecidas pelos dois autores referidos, é possível se perceber como o transe, assim induzido pelo canto, pelo toque de tambor e/ou pelo uso de agentes psicotrópicos como o tabaco e cogumelos, é vivenciado com uma significativa intensidade afetiva, da parte dos seus sujeitos, os xamãs.

Pode-se, então, considerar, como, nascendo de gravitações confluentes entre elementos próprios de diferentes orientações religiosas, estas provenientes de diferentes horizontes culturais os quais puderam se encontrar, de maneira fragmentada, no processo de constituição do campo religioso brasileiro, a Umbanda e o Santo Daime (segmento do CEFLURIS), a sua maneira própria, viabilizaram padrões culturais para o relacionamento com e a experimentação do sagrado, cuja familiaridade se encontra somente para além do horizonte cultural dentro do qual pôde se delinear no ocidente um padrão dominante para essas atividades, então dado pelo cristianismo.

Tal como se fez em inúmeras sociedades nas quais se pratica o xamanismo, estes segmentos religiosos, enquanto grupos sociais, colocaram a experiência extática, então verificada a partir da alteração de consciência auto-induzida, no âmago das suas ideologias religiosas, tornando possível uma interação com o elemento sagrado cultuado somente mediante essa ocorrência. Isso então os permitiu constituir no campo religioso brasileiro, formas de se relacionar com o sagrado e assim experimentá-lo continuamente através do fluxo da vida, o que então se traduz em formas de se vivenciar uma ordem cósmica concebida, desta participando-se, bem como de se vivenciar uma possibilidade de ordenamento ou solução da desordem experimentada, totalmente fundamentadas em estados de ruptura então caracterizados por modificações temporárias na percepção e/ou no pensamento, e também por uma exaltação afetiva, os quais assim são interpretados como inspiração religiosa direta. E, se esse traço as fez parecerem estranhas a uma proposta de ordenamento da experiência do real proporcionada pela religião, então predominantemente disponível no ocidente cristão, a qual tendeu a inibir esse tipo

experiência, assegurou-lhes familiaridade suficiente para que entre as mesmas pudesse ocorrer um processo de absorção de referências ideológicas relativas à crença e à prática religiosa. Processo esse cuja significação e importância pode ser expressa na estrofe do hino denominado: “Casa Própria”, recebido por G. M., que diz: “ O Daime é a luz da minha vida, e a Umbanda é a sua filha querida”.

REREFÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALANDIER, Georges: *A Desordem - Elogio do Movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma Religião Brasileira*. São Paulo: CER - FFLCH/USP, 1987.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica S. A. de C. V., 1960.

FERREIRA DE CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 1989.

GOULART, Sandra Lúcia. *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as Religiões da Ayahuasca*, 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Campinas. UNICAMP.

_____. *As raízes culturais do Santo Daime*, 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) São Paulo. USP.

GROISMAN, Alberto. *Eu Venho da Floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

LA ROQUE COUTO, Fernando de. *Santos e Xamãs*, 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Brasília. Universidade de Brasília (UNB).

LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEWIS, Ioan. *Éxtase Religioso*. São Paulo: Editora Perspectiva S. A ., 1977.

LUNA, Luiz Eduardo. Narrativas da Alteridade: a Ayahuasca e o Motivo de Transformação em Animal. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (org.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

_____. Xamanismo Amazônico, Ayahuasca, Antropomorfismo e Mundo Natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Senna (org.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

MACRAY, Edward. *Guiado Pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MORIN, Edgar. *O Método 3: O conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Editora Sulina, 1999.

_____. *O Método 4: As idéias habitat, vida, costumes e organização*. Porto Alegre: Editora Sulina, 1998.

_____. *O Enigma do Homem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1975.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Umbanda e Questão Moral: Formação e Atualidade do Campo Umbandista em São Paulo*, 1993. Tese (Livre-docência em Sociologia) São Paulo. USP.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)