

UFRRJ
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

DISSERTAÇÃO

LUZ QUE VEIO DE ARUANDA
mediunidade e sincretismo na Umbanda

Marcelo Raphael Rocha Bichara

2015



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - PPGPSI

LUZ QUE VEIO DE ARUANDA:
MEDIUNIDADE E SINCRETISMO NA UMBANDA

MARCELO RAPHAEL ROCHA BICHARA

Sob a orientação do professor

Dr. Nilton Sousa da Silva

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**, no Curso de Pós-Graduação em Psicologia.

Seropédica, RJ
Março de 2015

299.67

B5831

T

Bichara, Marcelo Raphael Rocha,
1986-

Luz que veio de Aruanda:
mediunidade e sincretismo na umbanda
/ Marcelo Raphael Rocha Bichara. -
2015.

125 f.

Orientador: Nilton Sousa da
Silva.

Dissertação (mestrado) -
Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Curso de Pós-Graduação
em Psicologia, 2015.

Bibliografia: f. 95-99.

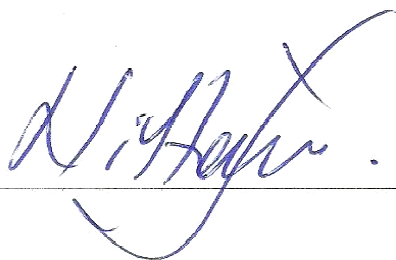
1. Umbanda - Psicologia - Teses.
2. Mediunidade - Teses. 3. Transe -
Aspectos psicológicos - Teses. 4.
Sincretismo (Religião) - Teses. 5.
Psicologia religiosa - Teses. I.
Silva, Nilton Sousa da, 1958- II.
Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. Curso de Pós-Graduação
em Psicologia. III. Título.

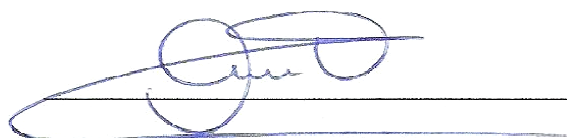
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

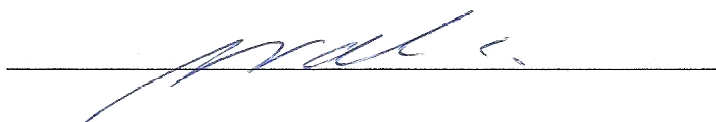
MARCELO RAPHAEL ROCHA BICHARA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia no Curso de Pós-Graduação em Psicologia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 27/3/15







Por favor, não leve a mal minha curiosidade. Recentemente eu ouvi algo sobre magia que despertou meu interesse nessa prática que se foi. Então eu vim a você porque ouvi que você entende da arte negra. Se a magia ainda fosse ensinada hoje na universidade, eu a teria estudado lá. Mas a última escola de magia foi fechada há muito tempo. Hoje nenhum professor sabe mais nada de magia. Então não fique preocupado nem seja avaro, mas conte-me um pouco sobre a sua arte.

C. G. Jung para Philemon
Suíça, fevereiro de 1914
The Red Book - Liber Secundus
(JUNG, 2009, p. 312 TN)

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Nilton Sousa da Silva por ter aberto as portas da Academia para este trabalho. Sua ênfase na interdisciplinaridade faz eco à iniciativa do próprio Jung. Agradeço em especial pela parceria com que conduzimos esta pesquisa e por sua ousadia de trabalhar Jung na universidade.

À CAPES pela bolsa de pesquisa que viabilizou a realização deste trabalho.

Ao Lapsiafro pelo apoio institucional.

Aos professores membros da Banca Examinadora, Dr. Walter Melo Júnior e Dra. Ana Dantas, pelas inúmeras contribuições e incentivos.

À professora Rosane Braga de Melo por ter chamado minha atenção para Aruanda.

À Fabiane Predes pela organização e ajuda com a papelada.

Aos colegas do mestrado pela força e companheirismo ao longo do curso: Adriano, Bruno, Daniel e Wagner. Suas dicas e sugestões foram muito importantes ao longo de todo o percurso.

Ao professor Felipe Bandeira de Mello pela coragem intelectual e por seus ensinamentos sobre espiritualidade e a sombra de Jung.

Ao Tiago, meu “fiel escudeiro”, que por iniciativa própria decidiu me acompanhar no trabalho de campo para conhecer de perto os mistérios de Aruanda. Sem sua ajuda esse trabalho não teria sido possível.

À turma IE-264 pela paciência e interesse pela psicologia analítica. Lecionar é uma forma de aprendizado. Certamente aprendi muito com cada um de vocês.

Agradeço de coração a todos que nos receberam em solo religioso, abriram as portas do sagrado e compartilharam conosco um pouco da magia da Umbanda. À Juliana, Maksin, Clara e Rafaela, por terem feito as conexões que tornaram nossa pesquisa de campo possível.

Aos Pais Julio de Omolu e Maurício de Aganjú e a todos do *Asè Aganju Isolá* pelo privilégio de ter conhecido mamãe Osun. *Oraiê iê ô!*

A todos da *Casa do Sol Brilhante* pela amizade e simpatia.

Às médiuns Ana, Adriana e Kátia minha eterna gratidão.

É preciso mencionar também aqueles que estiveram ao meu lado no Sol, na chuva e na tempestade. Agradeço à Karine pelo carinho, força e apoio nessa longa jornada de crescimento. Por sua visão de mundo, conselhos e intuições. Ver o mundo com outros olhos pode ser perigoso. Nossa loucura é saudável somente quando compartilhada. Neste sentido agradeço também aos eternos amigos Eloy, Mariana, Marcio, Nathalia, Anderson e Flávio. A loucura de vocês é minha sanidade.

Por fim, mas não menos importante, agradeço principalmente a meus pais, pelas infinitas oportunidades que me deram. Cresci embalado pelas fabulações quânticas, universos paralelos, dimensões invisíveis, viagens no tempo e buracos de minhoca. Aprendi com meu pai a duvidar de tudo. Com minha mãe, aprendi a acreditar no coração. Este trabalho é fruto desse duplo esforço. Reflete igualmente a importância da dúvida e a potência do salto.

RESUMO

BICHARA, Marcelo Raphael Rocha. **Luz que veio de Aruanda: mediunidade e sincretismo na Umbanda.** 116p Dissertação (Mestrado em Psicologia). Instituto de Educação, Departamento de Psicologia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2015.

O objetivo de nossa pesquisa é estudar o fenômeno da mediunidade no contexto da Umbanda, focando o sincretismo como um de seus elementos centrais. Tomamos como referencial teórico e prático a psicologia analítica elaborada pelo médico psiquiatra e psicólogo Carl Gustav Jung (1875-1961), pela profundidade e amplitude interdisciplinar de seus estudos sobre o fenômeno religioso e por sua abordagem psicológica das experiências religiosas. Realizamos entrevistas semi-estruturadas a respeito da categoria *Aruanda* com médiuns em estado de transe, em três terreiros de Umbanda no Estado do Rio de Janeiro. Nossa hipótese é que as descrições de *Aruanda*, quando interpretadas de um ponto de vista simbólico, podem nos indicar o sentido e a finalidade da *Weltanschauung* umbandista, isto é, sua atitude psicológica diante da vida. Para realizar a pesquisa fizemos uma incursão na história do nascimento da psicologia moderna, destacando a relevância das pesquisas sobre a mediunidade e os estados de transe para a formulação dessa nova ciência. Mergulhamos também nos primórdios da Umbanda para melhor compreender nosso objeto de estudo. Encontramos muitos paralelos entre a psicologia analítica e a Umbanda. Ambas surgem na virada do século XIX para o XX e atuam como movimentos de compensação da atitude hegemônica ocidental: a psicologia analítica na Europa, a Umbanda no Brasil. Com base nos dados coletados na pesquisa bibliográfica e no trabalho de campo foi possível demonstrar como os conteúdos simbólicos, que emergem durante os estados de transe, ajudam a dar forma a infinitas umbandas. Fluida e constantemente em construção, a atitude psicológica umbandista não se deixa enquadrar em sistematizações generalistas. Apesar das diferenças foi possível encontrar, nas descrições fornecidas em estado de transe, elementos em comum que apontam num mesmo sentido: uma revalorização das experiências do corpo, das emoções e dos instintos, em oposição direta ao ascetismo cristão e ao racionalismo moderno.

Palavras-chave: mediunidade, transe, Umbanda, Aruanda, *Weltanschauung*.

ABSTRACT

BICHARA, Marcelo Raphael Rocha. **Light from Aruanda: mediumship and syncretism in Umbanda.** 116p Dissertation (Master in Psychology). Instituto de Educação, Departamento de Psicologia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2015.

The object of our research is the mediumship phenomenon in Umbanda, focusing the syncretism as one of its central elements. As theoretical and practical reference we used the analytical psychology developed by the physician, psychiatrist and psychologist Carl Gustav Jung (1875-1961), for the depth and interdisciplinary amplitude of his studies on the religious phenomenon and its psychological approach of the religious experience. Semi-structural interviews were done with mediums in the state of trance, asking about the category *Aruanda*, in three *terreiros* of Umbanda in the state of Rio de Janeiro. Our hypothesis is that the descriptions of *Aruanda*, when interpreted from a symbolic point of view, can indicate the direction and finality of Umbanda's *Weltanschauung* – its psychological attitude in life. To accomplish our research we studied the birth of modern psychology, revealing the historical importance of mediumship and trance researches in the formulation of this new science. We also studied the background history of Umbanda to better understand our object. Many parallels were found between the analytical psychology and Umbanda. Both came to be in the turn of the nineteen to the twenty century, acting as compensation movements against the occidental hegemonic attitude – analytical psychology in Europe, Umbanda in Brazil. With the data collected from both bibliographic and field research, it was possible to demonstrate how the symbolical content, that emerge in trance, helps to give form to numerous umbandas. Fluid and constantly in construction, Umbanda's psychological attitude don't fit in general systematizations. In spite of all the differences, it was possible to find in the descriptions given in trance common elements that point in the same direction: a revalorization of body experience, emotions and instincts, in direct opposition of Christian asceticism and modern rationalism.

Key-word: mediumship, trance, Umbanda, Aruanda, *Weltanschauung*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I: Lumen naturae	10
1.1: O problema da mediunidade na história da psicologia	10
1.2: O espírito de nossa época	13
1.3: O espírito da profundidade	17
1.4: De Mesmer à Kardec – “a onda de lodo negro do ocultismo”	19
1.5: A realidade da alma	36
1.6: O fenômeno da mediunidade na pesquisa científica contemporânea	43
CAPÍTULO II: Umbandas ao infinito	47
2.1: A Umbanda neste início de século XXI	47
2.2: A questão do sincretismo na pesquisa acadêmica	51
2.3: Da medicina à religião – uma breve história da magia na era moderna	57
2.4: Inquisição e umbandização – a polaridade que criou a Umbanda	65
CAPÍTULO III: Etnografando o invisível	74
3.1: <i>Consultando as entidades</i>	74
3.2: O reino de <i>Aruanda</i>	76
3.3: “ <i>O lá é o cá</i> ” – corpo e imanência na Umbanda	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95
ANEXOS	100

INTRODUÇÃO

A mediunidade é um dos fenômenos mais conhecidos na história da humanidade e um dos objetos mais controversos na história da ciência. Catalisador de infindáveis conflitos, marginalizado pela cultura ocidental, a experiência mediúnica permanece hoje como que suspensa num limiar de indiscernibilidade, aquele lugar obscuro entre a fantasia mítica e a especulação científica. Mas para incontáveis pessoas ao redor do planeta a mediunidade constitui uma realidade viva, com múltiplas consequências para o sujeito que a experimenta.

Seguindo a epistemologia psicológica desenvolvida por Carl Gustav Jung, evitamos a complicada questão de saber se os espíritos existem no mundo exterior de forma concreta e objetiva, de modo que suas grandezas físicas possam ser mensuradas empiricamente e quantificadas na linguagem matemática. De modo semelhante à postura fenomenológica, o núneno (a coisa em si, o objeto percebido) não é o objeto de nosso estudo, mas sim o fenômeno (a experiência subjetiva de perceber um objeto) e sua relação com o sujeito do conhecimento.

Neste sentido argumentamos que o fenômeno da experiência mediúnica pode ser descrito como aquilo que Jung denominava de “fato psicológico”, isto é, uma experiência subjetiva que pode ser constatada empírica e objetivamente. Em suas palavras, do ponto de vista de uma psicologia empírica, os dados de uma experiência religiosa:

[...] não são mais considerados sob o ângulo da verdade filosófica ou religiosa, mas examinados, no sentido de apurar o que comportam de significação e de fundamentos psicológicos. Livres da pretensão de constituírem verdades independentes, o fato de serem consideradas empiricamente, isto é, segundo a perspectiva da ciência da observação, faz com que tais verdades sejam sobretudo e antes de mais nada fenômenos psíquicos. Este fato me parece indiscutível. [...] A psicologia ignora julgamentos tais como: ‘isso é apenas religioso’ ou ‘isso é apenas filosófico’, ao contrário da censura que a ela se dirige freqüentemente, em particular por parte do mundo teológico: ‘isto é apenas psíquico’. (JUNG, 2006, p. 402)

Nesta citação Jung expõe um de seus principais argumentos contra a acusação recorrente que a psicologia analítica enfrenta ao se debruçar sobre os assuntos da religião. Não pretendemos argumentar a favor da hipótese de que a mediunidade é um fenômeno “apenas psicológico”, o que descartaria a possibilidade real de uma comunicação com os mortos. Tratar do assunto apenas do ponto de vista psíquico significa investigar as implicações psicológicas do problema e não reduzir suas causas a uma explicação psicológica. Tal empreendimento seria muito mais teológico e puramente especulativo do que científico. Ao contrário, queremos seguir os passos de Jung que insistiu em várias ocasiões que seu

trabalho não era de metafísica, mas de psicologia empírica. Deixando de lado a questão metafísica das experiências religiosas, Jung descobre uma possibilidade de investigar a disposição psicológica que se manifesta numa dada religião:

As principais figuras simbólicas de uma religião constituem sempre a expressão da atitude moral e espiritual específica que lhe são inerentes. [...] Toda religião que se enraíza na história de um povo é uma manifestação de sua psicologia. [...] Toda religião constitui a manifestação espontânea de um certo estado psíquico (JUNG, 1987, § 107, 137, 160).

Para referir-se a essa disposição psicológica, atitude moral e espiritual que são manifestações espontâneas da psicologia de um povo, Jung usa o termo alemão “Weltanschauung”, que geralmente é traduzido como “visão de mundo” ou “cosmovisão”.

Mas o próprio Jung alerta que a tradução dessa palavra é problemática:

É quase impossível traduzir a palavra alemã Weltanschauung em outra língua. Isto nos indica que esta palavra possui um caráter psicológico todo próprio: expressa não somente uma concepção do mundo — significado este fácil de traduzir — mas também o modo como se considera [anschaut] o mundo [Welt]. A palavra "Filosofia" significa algo de parecido com o conceito de Weltanschauung, mas é limitado ao campo da inteligência, ao passo que Weltanschauung abrange todas as espécies de atitude em relação ao mundo, inclusive a filosófica. (...) por isto poderíamos definir Weltanschauung como uma atitude expressa em conceitos. (JUNG, 2000g, § 689)

Para explicar sua preferência pela palavra “atitude” em relação à “cosmovisão”, Jung (2000g, § 694) argumenta que existem cosmovisões conscientes e inconscientes. Assim é possível viver sem estar plenamente consciente de sua cosmovisão, ao passo que é impossível existir sem tomar uma atitude, nem que seja a inação.

“Ter uma cosmovisão significa formar uma imagem do mundo e de si mesmo, saber o que é o mundo e quem sou eu” (JUNG, 2000g, § 698). É importante lembrar que a cosmovisão não representa um sistema rígido de regras, sendo a contradição um dos fenômenos mais conhecidos da natureza humana. É sempre possível tomar uma atitude contrária a sua visão de mundo “oficial”, isto é, consciente. Jung (2000d, § 630) afirma que o inconsciente atua sempre com a finalidade de contrabalançar as atitudes unilaterais da consciência, forçando-nos ao equilíbrio dos afetos, de modo que o conjunto total de atitudes de um sujeito ou de um povo é sempre muito mais sincero e verdadeiro do que a descrição conceitual de sua visão de mundo, que pode conter atitudes utópicas que não são vividas realmente, embora sirvam de modelo.

A longa história de violência do cristianismo deve ser o suficiente para reconhecermos que uma cosmovisão comporta em si muitos elementos contraditórios. Ao longo de dois mil anos as palavras de Jesus têm sido usadas tanto para pregar o amor quanto para justificar o ódio. Por isso reiteramos o argumento de Jung que uma atitude fala mais que mil palavras.

É neste sentido que as atitudes de Jesus expressam de maneira muito mais explícita sua cosmovisão do que todas as palavras que ele possa ter pronunciado.

Nossa hipótese é que o nascimento da Umbanda no início do século XX representa a emergência de uma nova Weltanschauung, que expressa no sincretismo de seus símbolos uma nova atitude perante as cosmovisões originais, que são as suas matrizes. Produto do encontro histórico de três grandes civilizações: africana, indígena e europeia, os terreiros de Umbanda são o epicentro de uma grande convergência de ideias e paradigmas.

Do ponto de vista histórico-social, quase todos os pesquisadores que encontramos em nossa revisão bibliográfica descrevem o surgimento da Umbanda enquanto religião como uma tentativa de legitimação da cultura afro-ameríndia perante a elite branca brasileira. Ortiz (1991) define esse processo de forma enfática e pessimista no título de seu livro: “A Morte Branca do Feiticeiro Negro”.

Mas do ponto de vista psicológico essa explicação nos é insuficiente. Apoiando-nos no modelo de sujeito da psicologia analítica, queremos pensar a construção criativa de formas de existência como mais do que apenas um produto das forças sociais que estão em jogo. Em nosso ponto de vista a Umbanda não é apenas o resultado de forças centrípetas que encurralam o sujeito em certo modo de vida, mas também a manifestação de uma força centrífuga criadora que emana do próprio sujeito e reconstrói seu mundo.

Ao propor que as práticas afro-indígenas não eram contrárias aos valores ocidentais e que seus elementos podiam funcionar juntos, a Umbanda não aceita passivamente esses valores, mas recombina-os à sua maneira, com conhecimentos, práticas, valores e atitudes tradicionais afro-indígenas, de modo que as diferentes cosmovisões possam dialogar.

Do ponto de vista de uma psicologia profunda (que leva em consideração o inconsciente), tal processo não foi um planejamento consciente, mas um longo desenrolar de afetos nas camadas mais profundas da psique, que acumulou dentro de si a memória de uma longa história. O resultado desse processo inconsciente nunca é uma aceitação passiva das regras sociais, mas um produto inteiramente novo, que combina ou “integra” as diferentes ideias num todo diferenciado, isto é, “individuado”.

A confrontação entre as posições contrárias gera uma tensão carregada de energia que produz algo de vivo, um terceiro elemento que não é um aborto lógico, consoante o princípio: *tertium non datur* [não há um terceiro integrante], mas um deslocamento a partir da suspensão entre os opostos e que leva a um novo nível de ser, a uma nova situação. A função transcendente aparece como uma das propriedades características dos opostos aproximados. (JUNG, 2000b, § 189, grifo do autor)

Ao propor o conceito de “função transcendente” Jung quer pensar a capacidade criativa da psique, que quando confrontada por forças opostas, aparentemente contraditórias, integra seus elementos de forma original numa nova síntese. O ato de criação da função transcendente reside no fato de que elementos que antes pareciam contraditórios são recombinados de modo a demonstrar que eles não se opõem realmente, mas se complementam.

A tendência do inconsciente e a da consciência são os dois fatores que formam a função transcendente. É chamada transcendente, porque torna possível organicamente a passagem de uma atitude para outra, sem perda do inconsciente (JUNG, 2000b, § 145).

Jung defende que essa nova síntese dos elementos é uma recombinação ou transmutação tão radical em relação aos conteúdos conscientes que depende exclusivamente de experiências limítrofes para se tornar conhecida. Nos estados alterados de consciência, produzidos pelo sono ou pelo transe, uma nova imagem ganha forma. “[T]ais imagens não são meras invenções do intelecto, mas revelações naturais [que emergem] da escuridão do inconsciente, compensando e corrigindo nossa unilateralidade” (JUNG, 2000b, § 190).¹

Desde a época do Iluminismo desenvolveu-se uma opinião a respeito da natureza da religião que, embora seja uma concepção errada, tipicamente racionalista, merece ser mencionada por causa de sua grande difusão. De acordo com este ponto de vista, todas as religiões constituem uma espécie de sistemas filosóficos, forjados pela cabeça dos homens. Um dia alguém inventou um Deus e outros dogmas e passou a zombar da humanidade com esta fantasia “própria para satisfazer desejos”. Esta opinião é contraditada pelo *fato psicológico* de que a cabeça é um órgão inteiramente inadequado quando se trata de conceber símbolos religiosos. Estes não provêm da cabeça, mas de algum outro lugar, talvez do coração; certamente, de alguma camada profunda da psique, pouco semelhante à consciência que é sempre apenas uma camada superficial. É por isto que os símbolos religiosos têm um pronunciado “caráter de revelação” e, em geral, são produtos espontâneos da atividade inconsciente da psique. São tudo, menos coisa imaginada. Pelo contrário, eles se desenvolveram progressivamente, à semelhança de plantas, como revelações naturais da psique humana, no decurso dos séculos. (JUNG, 2000b, § 805, *grifo nosso*)

Segundo essa concepção de Jung as verdadeiras ideias religiosas nunca são inventadas, mas surgem espontaneamente do inconsciente coletivo como resultado natural de um longo processo existencial. “Uma atitude, portanto, pode impor-se mesmo contra a vontade consciente” (JUNG, 2000d, § 630).

A meu ver, isto acontece quando a vida de um povo ou de um grupo humano mais amplo sofre uma mudança profunda de natureza política social ou religiosa. Esta mudança implica ao mesmo tempo uma mudança na atitude psicológica. De hábito, as mudanças profundas na história são atribuídas exclusivamente a causas exteriores. Contudo, estou convencido de que as circunstâncias exteriores freqüentemente são por assim dizer meras ocasiões para que se

¹ “Emprego a palavra imagem, aqui, simplesmente no sentido de representação. Uma entidade psíquica só pode ser um conteúdo consciente, isto é, só pode ser representada quando é representável, ou seja, precisamente quando possui a qualidade de imagem.” (JUNG, 2000d, § 608)

manifeste uma nova atitude perante a vida e o mundo, preparada inconscientemente desde longa data. Condições sociais, políticas e religiosas gerais afetam o inconsciente coletivo, no sentido de que todos aqueles fatores que são reprimidos na vida de um povo pela concepção do mundo ou atitudes predominantes se reúnem pouco a pouco no inconsciente coletivo e ativam seus conteúdos. Em geral, um ou mais indivíduos dotados de intuição particularmente poderosa tomam consciência de tais mudanças ocorridas no inconsciente coletivo e as traduzem em idéias comunicáveis. Estas idéias se propagam rapidamente, porque ocorreram também mudanças semelhantes no inconsciente. Há uma disposição geral a aceitar as novas idéias, embora, por outro lado, elas encontrem também uma resistência violenta. (JUNG, 2000e, § 594)

A rápida propagação da Umbanda no Brasil após seu surgimento e a resistência violenta com a qual ainda é recebida por parte de muitos grupos religiosos são fortes indícios de que suas práticas traduzem em ideias comunicáveis muitas das novas atitudes que jaziam latentes no inconsciente coletivo.

Jung aponta que uma *Weltanschauung* é sempre regida por uma ideia mestra, que pode ser expressa numa figura de linguagem, um provérbio, uma palavra, um ideal, uma personalidade reverenciada etc (JUNG, 2000d, § 631). Nos casos do budismo e do cristianismo por exemplo, Buda e Cristo representam respectivamente a *Weltanschauung* dessas religiões.

Poderíamos dizer que cada *entidade*² da Umbanda representa uma atitude psicológica diferente. Mas teriam elas diferentes cosmovisões? Que ideias, valores e princípios conectam terreiros tão diferentes entre si sob a mesma bandeira, o mesmo hino, o mesmo nome de Umbanda?

No intuito de delimitar de forma precisa nosso objeto de estudo, optamos por analisar a categoria *Aruanda*. Segundo Martins (2009, p. 488) *Aruanda* é uma palavra “derivada de Luanda, capital de Angola, relacionada com as origens africanas do culto” umbandista. Geralmente descrita como “uma colônia espiritual para onde são conduzidos espíritos para serem recambiados ao caminho do bem, sob as bençãos e orientações de pretos-velhos e caboclos.” (PINHEIRO, 2006, p. 191)

De modo ilustrativo, mencionamos também o filme “*Aruanda*”, um importante documentário sobre o quilombo Serra do Talhado, no sertão da Paraíba, realizado em 1960 pelo cineasta paraibano e procurador da justiça Linduarte Noronha. Com a intenção de retratar o quilombo como um paraíso secreto onde os sonhos são possíveis, Noronha batizou seu filme em referência a esse reino mítico da cultura afro-brasileira.

² Na terminologia da Umbanda, *entidade* refere-se ao tipo de espírito que pode se manifestar. São exemplos de *entidades* os *caboclos*, os *pretos-velhos*, os *baianos*, as *pombas-giras* etc. Ao longo de todo o trabalho citaremos as categorias da Umbanda sempre em itálico.

O *Hino da Umbanda*, ponto cantado mais amplamente aceito na prática umbandista, reforça nossa convicção da importância da categoria *Aruanda* ao começar com os seguintes dizeres:

*Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
Vem do reino de Oxalá
Onde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para tudo iluminar*

O conceito de “espaço mítico”, elaborado por Jung e abordado por Silva (2002), nos permite pensar *Aruanda* como lugar de concretude onde habitam a totalidade e o sentido da Umbanda. Neste sentido, Gillette (2001) argumenta que, de um ponto de vista psicológico, a visão que um povo formula da vida após a morte traz muitos ensinamentos sobre como “viver a vida *aqui*” (GILLETE, 2001, p. 13, *grifo do autor*). Elemento importante em todas as cosmogonias religiosas, argumentamos que a representação do mundo espiritual de uma dada religião fornece importantes elementos sobre sua *Weltanschauung*.

Da mesma forma que a noção medieval de Céu e Inferno traduz em imagens religiosas a mentalidade do cristão medieval, na ótica da psicologia analítica as descrições de *Aruanda* carregam em si um sentido simbólico. Nossa proposta é analisar o sentido da cosmovisão ou atitude psicológica (*Weltanschauung*) que *Aruanda* expressa na dinâmica de sua paisagem. Buscamos assim por símbolos que nos permitem “visualizações de todo um modo de pensar e de sentir — ou expresso em linguagem psicológica — de uma atitude” (JUNG, OC. VIII, § 630).

Por símbolo não entendo uma alegoria ou um mero sinal, mas uma imagem que descreve da melhor maneira possível a natureza do espírito obscuramente pressentida. Um símbolo não define nem explica. Ele aponta para fora de si, para um significado obscuramente pressentido, que escapa ainda à nossa compreensão e não poderia ser expresso adequadamente nas palavras de nossa linguagem atual. (JUNG, 2000d, § 644)

No artigo “A criança celestial: perambulações entre *Aruanda* e o Inconsciente Coletivo”, a fim de descrever a concepção de infância presente na Umbanda, os pesquisadores encontraram breves descrições de *Aruanda*, descrita pelas *entidades* infantis como um grande jardim: “Contam que onde vivem é repleto de flores e jardins e que as utilizam para realizar ‘curas’.” (MARTINS, 2009, p. 501). Em nossa pesquisa realizamos um aprofundamento dessas descrições de *Aruanda*, indo direto na fonte de tais descrições: as próprias *entidades*.

Por essa razão outra categoria umbandista que foi importante para nossa pesquisa é a *consulta*. Sendo uma das práticas mais corriqueiras da Umbanda, a *consulta* com uma *entidade* pode ocorrer de várias maneiras, pelos mais variados motivos (em geral atendimento terapêutico e espiritual). Estabelecemos que no ano de 2014 visitaríamos no mínimo três terreiros de Umbanda no Estado do Rio de Janeiro. Ao longo do ano, entramos em contato com cinco, cada um localizado numa cidade diferente e com características próprias, de modo a garantir uma maior variedade no material coletado. Nosso critério de seleção dos terreiros foi única e exclusivamente o fato de seus participantes se identificarem como sendo de Umbanda. Solicitamos a cada dirigente autorização para *consultar* uma *entidade* a respeito de *Aruanda*. Dos cinco, dois não se interessaram em participar da pesquisa. Nos outros três, nossa proposta foi recebida com entusiasmo.

Curiosamente nos três terreiros que aceitaram participar da pesquisa, a médium dirigente era uma mulher. É possível que a maior parte dos dirigentes e dos médiuns de uma forma geral sejam mulheres, visto que encontramos uma literatura científica muito mais vasta sobre a mediunidade em mulheres do que em homens, embora os homens tendam a alcançar maior visibilidade. Mas não há dados estatísticos até o momento que possam confirmar ou refutar essa hipótese.

Nossa pesquisa conta assim com a participação das médiuns Adriana Ferraz Barbosa, da *Casa do Sol Brilhante*, no Rio de Janeiro; Ana Maria Vitor de Oliveira, da *Tenda Espírita Cruzeiro das Almas*, em Paracambi e Kátia Maria dos Santos Bernardo, do *Templo Umbandista de Cosme e Damião e Santa Bárbara*, em Volta Redonda.

Nosso objetivo principal é analisar o papel da mediunidade no sincretismo da Umbanda. Por isso focamos nosso estudo nas médiuns em estado de transe, ou seja, fizemos nossas perguntas somente durante o fenômeno do transe. Ao final do trabalho encontra-se nos Anexos a transcrição dessas *consultas*.

Com base nas descrições coletadas na pesquisa de campo, pelo “método sintético” da psicologia analítica, buscamos compreender o sincretismo religioso das descrições reveladas a partir de um ponto de vista teleológico, isto é, buscando qual o sentido, a finalidade e a visão de mundo que elas traduzem. Através da “amplificação”³, buscamos tornar esse sentido mais claro, traduzindo-o em palavras e imagens comunicáveis.

³ “A amplificação envolve o uso de paralelismo míticos, históricos e culturais a fim de esclarecer e ampliar o conteúdo metafórico [...]. ‘Mesmo os sistemas mais individuais não são absolutamente únicos’, diz [Jung], ‘porém oferecem surpreendentes e inequívocas analogias com outros sistemas’ (CW 3, parág. 413). Aqui ele fala da amplificação como aumento da base sobre a qual repousa a construção de uma interpretação.” (SAMUELS *et al.*, 2003, p. 11)

As *consultas* ocorreram de maneira muito distinta uma da outra. Essas diferenças na forma da *consulta* foram determinantes na duração de cada encontro e na quantidade de material coletado. Ao invés de tentar sistematizar os encontros de modo a torná-los idênticos, propositalmente deixamos que as diferenças entre um grupo e outro se manifestasse também na forma como a *consulta* seria feita, pois entendemos que essa é a forma mais objetiva de lidar com a questão, sem intervir por demais no objeto.

Utilizamos como material unicamente o diário de campo para anotar nossas percepções gerais e as respostas fornecidas durante a *consulta*. Não utilizamos qualquer material de gravação, seja de imagens ou mesmo de som. Em minha experiência pessoal de mais de oito anos como cineasta e documentarista, após gravar entrevistas em diferentes circunstâncias, com pessoas de idade e classes sociais as mais diversas, reconheço o poder mágico que esses instrumentos têm sobre a psique humana. Com isso não nego a objetividade de um documento audiovisual, mas destaco a já conhecida importância subjetiva da popular expressão: “sorria, você está sendo filmado”⁴.

Sabemos por diversas fontes que a consciência do médium pode interferir nas comunicações e atrapalhar o transe mediúnico quando algum conteúdo atinge diretamente o “complexo do ego”⁵. Neste sentido argumentamos que a presença de qualquer instrumento de gravação durante as *consultas* poderia prejudicar a espontaneidade do fenômeno.

Durante as visitas estive acompanhado de um assistente de pesquisa, o aluno de graduação em psicologia da UFRRJ, Tiago Cupolillo Mota. Com a presença de dois pesquisadores anotando as respostas, garantimos que apenas um pequeno número de informação fosse perdido.

Dividimos o resultado do estudo em três capítulos. No primeiro buscamos compreender mais a fundo o fenômeno da mediunidade pela ótica da psicologia analítica. Jung devotou muito tempo ao estudo das experiências religiosas, produzindo extensa obra sobre o assunto (OCs. I, II, XI, XII, XIII e XIV). Compreender as sutilezas de seu olhar sobre um tema tão delicado exige de nós uma atenção privilegiada.

Para além da postura fenomenológica, precisamos definir com precisão a epistemologia psicológica de Jung. A compreensão clara dessa postura é de vital importância para o estudo da psicologia analítica, pois define o posicionamento ético do pesquisador

⁴ Essas reflexões metodológicas foram longamente discutidas durante a pesquisa e aprofundadas num artigo teórico intitulado: “Sorria, você está sendo filmado: subjetividade e câmera na pesquisa psicológica”, ainda sem data para publicação.

⁵ Complexo do ego: pensamentos, memórias e emoções relacionadas à consciência do médium (sua noção de “eu”).

junguiano em relação aos sujeitos de seu campo de pesquisa, bem como o olhar que conduzirá a leitura dos dados coletados.

Neste sentido, queremos ressaltar a observação de Leme (2006) ao fazer uma revisão da literatura junguiana contemporânea sobre a cultura afro-brasileira. Ele aponta como equívoco recorrente o já mencionado risco de reduzir tudo a um fenômeno psicológico, alertando que tal visão reducionista pode ocasionar sérios conflitos no campo de pesquisa.

De fato, em muitos momentos nos textos de Jung encontramos expressões radicais como “isto não é outra coisa que não”, ou “isto é apenas um conteúdo inconsciente” e outras variações de sentenças explicitamente redutivas e simplistas. É possível que em certos momentos Jung possa ter se convencido de que suas explicações psicológicas davam conta do fenômeno. Mantendo sua postura científica, parece não ter deixado nenhum dogma o impedir de pensar, nem mesmo sua epistemologia psicológica. Por outro lado, como veremos no Capítulo I, sua atitude em relação aos fenômenos religiosos permaneceu a mesma ao longo dos anos, isto é, conferindo-lhes validade empírica (como experiência real) antes e acima de qualquer coisa. No Capítulo I descrevemos o percurso necessário para caminhar nessa atitude junguiana frente ao fenômeno da mediunidade.

Como a consciência “foi sempre descrita em termos derivados de fenômenos luminosos” (JUNG, 2000c, § 396), o Capítulo I recebe o título de “Lumen naturae” (luz da natureza), como era conhecida a via do conhecimento interior, antes do Iluminismo creditar validade apenas à luz exterior ou à via do conhecimento exterior (empirismo materialista centrado nos sentidos do corpo). Na terminologia religiosa, lumen naturae refere-se à luz da revelação ou da divina inspiração (in-spiritus: ter um espírito dentro de si). A mesma ideia arquetípica de luz natural está presente no *Hino da Umbanda* e inspirou o título deste trabalho: “*Luz que veio de Aruanda para tudo iluminar*”.

O Capítulo II descreve o contexto histórico-cultural a ser analisado. Traça uma análise histórica do sincretismo na Umbanda, buscando demonstrar o papel psicológico da função transcendente para superar as oposições, colocando em movimento forças coletivas para contrabalançar as atitudes hegemônicas.

No Capítulo III analisamos as descrições de *Aruanda* fornecidas pelas *entidades*, mostrando como simbolicamente elas carregam sua própria Weltanschauung. Descrevemos as semelhanças e diferenças de cada visão de mundo, apontando as diferentes formas de sincretismo e as múltiplas referências culturais desse caleidoscópio humano que conhecemos pelo nome de Umbanda.

CAPÍTULO I: Lumen Naturae

Esse não é corpo, é luz. Coisa grande que não tem fim, não tem tamanho. (Marinheiro, Rio de Janeiro, 18/09/2014)

1.1: O problema da mediunidade na história da psicologia

Alvarado e colaboradores (2007) realizaram um amplo estudo sobre o papel da mediunidade na história da psicologia e da psiquiatria, concluindo em seu artigo que os estudos sobre a mediunidade, junto com a hipnose e a histeria, constituíram os principais catalisadores do nascimento da psicologia e da psiquiatria modernas ao longo do século XIX; tendo influenciado e participado na construção de muitos conceitos importantes, entre os quais os autores destacam a dissociação, a psicopatologia e a descoberta do inconsciente ⁶.

Os autores apontam que ao longo do século XIX era recorrente, nas pesquisas sobre a mediunidade, a questão de saber se as comunicações provinham realmente de espíritos ou de “seres imaginários” que seriam “criações da mente dos médiuns” devido ao “potencial dramático” de um “cérebro poético”.

Duhem (1904, p. 131) classificou os fenômenos mediúnicos em três tipos: fraude, insanidade e fraqueza mental (“sugestão”). Na linha deste último tipo Carpenter (1853), Delboeuf (1886), Morselli (1907), Tanner (1910) e Schrenck-Notzing (1972) teorizaram sobre a possibilidade da “influência sugestiva” de um hipnotizador, aliada à expectativa ingênua de “médiuns honestas”, ter o poder de educar a mente, criando personalidades secundárias com “tonalidade religiosa”. Os trabalhos citados acima não levavam em consideração os casos de “sonambulismo espontâneo” (transe não induzido por um hipnotizador), o que segundo Viollet (1910) poderia indicar predisposições hereditárias no cérebro à psicose degenerativa.

Sobre a possibilidade de fraude é interessante observar que em praticamente todas as pesquisas citadas no artigo, os cientistas concordavam entre si sobre o fenômeno da *dissociação*⁷ nos transe mediúnicos ser genuíno, não se tratando de exagero ou engodo por parte de ilusionistas teatrais. Os pesquisadores discordavam profundamente sobre as causas do fenômeno, mas reconheciam tratar-se daquilo que, na psicologia analítica conhecemos como fato psicológico: uma experiência subjetiva demonstrável empiricamente. Seja lá o que fosse a mediunidade, sua manifestação expressava dimensões psíquicas que estavam além da

⁶ Todas as pesquisas citadas neste subcapítulo 1.1 foram retiradas desse artigo e não de suas fontes originais, por isso não constam nas Referências bibliográficas ao final do trabalho.

⁷ Redução ou perda da consciência em experiência de transe, seguida da manifestação de outras personalidades.

vontade consciente, pois no transe mediúnico a consciência se percebe como não sendo a única fonte de vontade que impera sobre o corpo. Sobrava assim o diagnóstico de insanidade:

Houve muitas publicações tentando relacionar a mediunidade à psicopatologia (Brown, 1983; Le Maléfan, 1999; Moreira-Almeida et al., 2005; Owen, 1990, p.139-151; Shortt, 1984). Em um artigo sobre as “Causas das Doenças Mentais”, publicado em 1859 no North American Review, sustentou-se que [...] em relação aos médiuns, haveria “muita excitação doentia e nada natural e os cérebros de muitos são agitados para além de suas capacidades de manutenção da saúde, motivo pelo qual alguns se tornam doentes” (Causes of Mental Disease, 1859, p. 334). Como se argumentou na revista médica inglesa Lancet: “Podemos encontrar a contrapartida do médium miserável nos pacientes histéricos semi-iludidos e semi-artificiais...” (The Delusions of Spiritualism, 1860, p. 466). [...] A mediunidade rapidamente se converteu em um outro exemplo de histeria e, mais genericamente, de insanidade. (ALVARADO *et al.*, 2007, p. 48-49)

Alvarado *et al.* (2007) comentam ainda que, por não estar relacionada à consciência, Janet (1889) classificou a mediunidade como uma manifestação inferior da psique. Ao cunhar o diagnóstico de “psicose alucinatória crônica”, relacionado às ideias de perseguição e megalomania, Ballet (1913) cita entre outros, o caso dos médiuns para descrever a nova patologia, apontando para o perigo do exercício cotidiano da mediunidade. Lévy-Valensi (1910) também ressalta a possibilidade de “alucinações com espíritos” após longo período de prática mediúnica, o que segundo ele poderia levar à insanidade.

É interessante observar como o termo *patologia*, usado na medicina ocidental para se referir à condição de doença, pode ser usado para descrever qualquer estado que impele um corpo a sair de seu padrão esperado. Nas palavras de Canguilhem (2009, p. 92), a atribuição dos valores de patológico e normal: “reflete a relação da ciência da vida com a atividade normativa da vida e, no que se refere à ciência da vida humana, com as técnicas biológicas de produção e de instauração do normal”.

Essa percepção é importante principalmente no contexto das psicopatologias, onde o diagnóstico de “patológico” pode ser aplicado a tudo aquilo que desvia um sujeito de seu comportamento habitual esperado, centrado na consciência de um indivíduo racional e responsável. Essa definição é tão importante no imaginário moderno que consta como critério único na definição de “humano” da famosa Declaração Universal dos Direitos Humanos⁸.

Muitos foram os modelos que tentaram explicar o fenômeno da mediunidade como um automatismo fisiológico ou “ação reflexa” (ROGERS, 1856), argumentando que o corpo desconectado da consciência poderia começar a agir sozinho, respondendo a uma

⁸“Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.” ARTIGO 1 da Declaração Universal dos Direitos Humanos - adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. [grifo nosso]

programação pré-estabelecida em “centros cerebrais” espalhados pelo corpo. Algo semelhante ao joelho que reage sozinho estimulado pela medula. A teoria do automatismo explicava de forma simples os movimentos involuntários, mas deixava muito a desejar sobre as manifestações criativas dos médiuns em transe.

Théodore Flournoy (1854-1920), um dos pioneiros da psicologia da religião e amigo pessoal de Jung, propôs que a criatividade e os talentos artísticos demonstrados no estado de transe poderiam ser “produto da imaginação da mente subconsciente dos médiuns ao elaborarem lembranças e inquietações latentes” (FLOURNOY, 1899, p. 144 *apud* Alvarado et al., 2007). Neste sentido, para Flournoy o transe e seus conteúdos simbólicos seriam uma experiência autêntica e espontânea, produto criativo da mente subconsciente, como no caso dos sonhos.

Na virada do século XIX para o XX, um dos primeiros trabalhos de Carl Gustav Jung foi sua tese de doutorado em psiquiatria, com o significativo título de “Psicologia e Patologia dos Fenômenos Ditos Ocultos” (1902), que inaugura sua carreira de medicina justamente discutindo a “patologia” dos fenômenos observados em sessões mediúnicas com a médium Hélène Preiswerk, sua prima por parte de mãe.

Em sua biografia, Jung (2006) admite que os fenômenos mediúnicos eram bastante conhecidos na família de sua mãe, tendo seu avô materno convivido diariamente, ao longo de vários anos, com o espírito da esposa falecida. McLynn (1998) revela ainda que foi a mãe de Jung, Emile Preiswerk, quem começou em 1885, sem o conhecimento do marido (um pastor protestante), as reuniões mediúnicas que Jung, após a morte do pai (em 1896), sistematizou e transformou nas experiências de sua pesquisa de doutorado.

Alvarado et al. (2007, p. 47), em sua pesquisa sobre a importância do problema mediúnico na história da psicologia, citam a conclusão do jovem Jung de que a escrita automática (psicografia) e as mesas que giravam sozinhas eram provocadas por “movimentos involuntários” nas mãos da médium, numa “dramatização da cisão de seu ego onírico”⁹.

Com a exposição que fizemos até agora, podemos facilmente constatar que a conclusão que Jung chegou em sua primeira pesquisa científica repetia as opiniões mais recorrentes no século XIX. Em geral essa é a posição mais conhecida de Jung em relação a este tema. Mas como pretendemos demonstrar ao longo deste capítulo, suas ideias avançaram muito depois deste ponto.

⁹ Argollo (2004, p. 43) lembra que a explicação de Jung não abrange os “fenômenos de efeito físico”, como os “raps” (batidas na parede) que Jung descreve ter presenciado durante as sessões.

1.2: O espírito de nossa época

Eu aprendi que, além do *espírito dessa época*, ainda está em ação outro espírito, isto é, aquele que governa a profundidade de todo o presente. O espírito dessa época gostaria de ouvir sobre lucros e valor. [...] O *espírito da profundidade* tomou minha razão e todos os meus conhecimentos e os colocou a serviço do inexplicável e do absurdo. Ele me roubou fala e escrita sobre tudo que não estivesse a serviço disto, isto é, da inter fusão de sentido e absurdo, que produz o sentido supremo. Mas o sentido supremo é o trilho, o caminho e a ponte para o porvir. (JUNG, 2013, p. 109, *grifos nossos*)

Os estudos científicos de Jung a respeito dos fenômenos religiosos sempre foram fonte de muita controvérsia. Em incontáveis ocasiões o médico psiquiatra suíço encontrou-se na situação de ter que justificar seu interesse pelo tema, respondendo a ataques de ambos os lados da questão: dos cientistas e dos religiosos.

Do lado religioso, seus estudos de simbologia e religião comparada, bem como suas teorias psicológicas sobre o fenômeno religioso, foram e ainda são comumente acusadas de psicologismo reduutivo, isto é, de reduzir os objetos da religião às manifestações psicológicas (JUNG, 2006, p. 402; MARTINS & BAIRRÃO, 2009; LEME 2006). Em sentido contrário, do lado científico, a acusação em geral recai sobre sua suposta pretensão metafísica ou teológica, como se a psicologia analítica tentasse responder aos anseios da religião com sua terminologia científica. Neste capítulo desenvolveremos nosso argumento sobre como evitar esses dois equívocos na leitura junguiana. Sobre esses dois pontos, numa carta endereçada ao professor de teologia Dr. Josef Goldbrunner, Jung (1999, p. 303) explica que é “da opinião de que sobre Deus em si mesmo nada pode ser dito. Todas as afirmações referem-se à psicologia da imagem de Deus. A validade dessas afirmações portanto nunca é metafísica, mas sempre psicológica.”

Os problemas da psicologia complexa que aqui procurei delinear levaram-me a resultados espantosos até para mim mesmo. Eu acreditava estar trabalhando cientificamente, no melhor sentido do termo, estabelecendo, observando e classificando fatos reais, descrevendo relações causais e funcionais, para, no final de tudo, descobrir que eu havia me emaranhado em uma rede de reflexões que se estendiam muito para além dos simples limites das Ciências naturais, entrando nos domínios da Filosofia, da Teologia, da Ciência das religiões comparadas e da História do espírito humano em geral. Esta extrapolação, tão inevitável quanto suspeita, trouxe-me não poucos aborrecimentos. (JUNG, 2000c, § 421)

É famosa a querela entre Sigmund Freud (1853-1939) e Jung a esse respeito, que desde o início de seu relacionamento tinham opiniões contrastantes, principalmente em relação a este tema. Em suas memórias, Jung conta que Freud chegou certa vez a acusá-lo de

“querer passar por profeta” (JUNG, 2006, p. 189). Sobre a primeira vez que se encontraram em 1907, Jung comenta sua impressão sobre Freud:

[F]oi principalmente sua atitude em relação ao espírito que me pareceu problemática. Cada vez que a expressão de uma espiritualidade se expressa num homem ou numa obra de arte, ele desconfiava e recorria à hipótese da ‘sexualidade recalçada’.” (JUNG, 2006, p. 184)

[E]sta visão é inadequada para nós. Se atribuímos uma poesia de Goethe a seu complexo materno, se procuramos explicar Napoleão como um caso de protesto masculino e um São Francisco de Assis como um caso de repressão sexual, apodera-se de nós um profundo sentimento de insatisfação. Esta explicação é insuficiente, não faz justiça à realidade e ao significado das coisas. O que são, afinal, a beleza, a grandeza e a santidade? São realidades de suma importância vital, sem as quais a existência humana seria tremendamente estúpida. (JUNG, 2000g, § 707)

Nos primeiros anos de parceria entre os dois médicos essa questão ficou inicialmente em segundo plano. Mas em 1910, após uma discussão acalorada sobre a nascente parapsicologia, Freud chegou a pedir que Jung promettesse usar sua teoria sexual como “um dogma, um baluarte inabalável [...] contra a onda de lodo negro do...” aqui ele hesitou um momento e então acrescentou: ‘... do ocultismo!’” (JUNG, 2006, p. 185).

Esse choque feriu o cerne de nossa amizade. Eu sabia que jamais poderia concordar com essa posição. Freud parecia entender por “ocultismo”, aproximadamente, tudo o que a filosofia e a religião – assim como a parapsicologia nascente – diziam sobre a alma. Mas para mim a teoria sexual era tão “oculta” – isto é, não demonstrada, ainda mera hipótese como tantas outras concepções especulativas. Eu considerava uma verdade científica uma hipótese, momentaneamente satisfatória, mas não um artigo de fé eternamente válido. (JUNG, 2006, p. 185)

É preciso levar em consideração que o próprio Freud enfrentava, por parte da classe médica em geral, grande resistência às suas ideias. Sua teoria da repressão sexual tocava num ponto nevrálgico da cultura judaico-cristã, e a semelhança dos interesses de Jung, ia no sentido contrário aos valores pregados pela elite europeia. Neste sentido é compreensível sua preocupação em manter a psicanálise distante de certos temas polêmicos, não dando mais munção aos inimigos.

No entanto, ao longo de nossa análise ficou cada vez mais evidente que o que estava em jogo neste conflito era principalmente uma divergência de paradigmas. Para explicar esse conflito ontológico entre os dois mestres, Nagy (2003) menciona que desde o início de sua formação como médico (Freud neurologista, Jung psiquiatra), os dois pesquisadores seguiram caminhos bem diferentes em seus estudos.

Freud começou sua carreira no Instituto de Fisiologia de Ernst Brücke, um dos mais proeminentes fisiologistas do século XIX, e enquanto cursava a faculdade de medicina, suas primeiras pesquisas foram sobre “a neuroanatomia de peixes, enguias e camarões de água

doce” (Nagy, 2003, p. 130). Em 1885, sob recomendação de Brücke, o jovem neurologista foi estudar hipnose com o proeminente Jean Martins Charcot (1825-1893) em Paris. Com ele aprendeu que, como os sintomas histéricos podem ser reproduzidos e controlados pela hipnose, devem representar “algo de ‘real’, que poderia estar localizado em alguma região do cérebro” (NAGY, 2003, p. 132). Neste sentido a histeria não seria um sintoma “imaginário”, por assim dizer, mas neurológico. Assim, anos mais tarde, em colaboração com o Dr. Josef Breuer (o criador da “cura pela fala”), Freud propôs um conceito neurológico de psique baseado num “modelo de energia psíquica auto-reguladora, que funciona segundo as leis da termodinâmica, formulada meio século antes, por Helmholtz” (NAGY, 2003, p. 132).

Segundo essa concepção, o inconsciente surge como resultado do acúmulo de toda energia sexual (libido) reprimida, uma espécie de porão da consciência que, quando atinge seu limite, transborda no corpo por meio dos sintomas histéricos. Com o objetivo de tratar os sintomas, o trabalho principal da psicanálise consistiria portanto em “esvaziar o inconsciente” (JUNG, 2000b, § 156); ou conforme o jargão psicanalista: “limpar a chaminé”.

Embora os desenvolvimentos teóricos posteriores da psicanálise tenham ido para muito além do modelo physicalista inicial, o paradigma materialista da “escola de Helmholtz” permaneceu como princípio guia da escola de Viena. Nas palavras de Bernfeld sobre a fisiologia de Brücke:

Os organismos diferem de conjuntos materiais inertes em ação – máquinas – por possuírem a faculdade de assimilação, mas são todos eles fenômenos de mundo físico: sistemas de átomos, movidos por forças, segundo o princípio da conservação da energia formulado por Helmholtz. (BERNSFELD, 1944 *apud* NAGY, 2003, p. 133).

Embora o princípio de conservação da energia tenha sido mantido por Jung em sua teoria da energia psíquica, sua concepção de inconsciente viria a diferir em alto grau da ontologia de Freud. Compreender essa concepção a fundo é importante para não cometermos o erro comum do reducionismo psicológico já mencionado.

Discorrendo sobre a noção biológica que Freud defendia, Jung conta que na famosa discussão sobre parapsicologia já mencionada, que abalou de vez a conturbada relação entre eles, Freud foi “fiel a seu preconceito materialista, repeliu todo esse complexo de questões, considerando-as mera tolice” (JUNG, 2006, p. 189).

Diferente de Freud, Jung iniciou sua carreira em medicina estudando justamente “o lado negro” dos fenômenos “ditos ocultos”, onde observou sistematicamente experiências de psicografia. Enquanto ainda era estudante de medicina, Jung realizou inúmeras palestras na sociedade Zofingia, uma associação suíça de estudantes que reunia médicos, filósofos e

teólogos em debates interdisciplinares sobre os mais diversos temas. Sobre essas palestras, Gustav Steiner descreve Jung como “apaixonadamente interessado em autores como Swedenborg, Mesmer, Jung-Stilling, Justinus Kerner, Lombroso, e acima de todos Schopenhauer.” (Ellenberger, 1970, p. 665 TN)¹⁰. Sobre os anos que passou na faculdade de medicina, Jung relata:

As leituras filosóficas haviam me ensinado que no fundo de tudo havia a *realidade da psique*. Sem a alma, não havia saber nem *conhecimento profundo*. No entanto, nunca se falava da alma. Ela era tacitamente suposta, mas mesmo quando mencionada, como em C.G. Carus, não era abordada em idéias precisas, mas segundo uma especulação filosófica de sentido ambíguo. Esta observação curiosa me deixava perplexo.

No fim do segundo semestre fiz uma descoberta: encontrei na biblioteca do pai de um companheiro de estudos, um historiador de arte, um livrinho dos anos 70 [1870] sobre a aparição de espíritos. Tratava-se de um relato a respeito dos primórdios do espiritismo, escrito por um teólogo. [...] O material era indubitavelmente autêntico. Mas a pergunta decisiva sobre a realidade física que essas histórias implicavam não era respondida com clareza. De qualquer modo, constatei que, evidentemente, em todas as épocas nos mais diversos lugares da terra as mesmas histórias eram contadas. Qual a razão disso? A eventualidade de que isso pudesse repousar em pressuposições religiosas idênticas devia ser afastada. Tratava-se então de algo relacionado com o *comportamento objetivo da alma humana*. Entretanto, nada se podia compreender sobre o problema essencial da *natureza objetiva da alma*, além do que diziam os filósofos.

Por mais estranhas e suspeitas que parecessem as *observações dos espíritos*, nem por isso deixavam de constituir os primeiros relatos sobre os *fenômenos psíquicos objetivos*. Nomes tais como os de Zoeller e de Crookes me impressionaram e li praticamente todos os livros sobre o espiritismo dessa época. (JUNG, 2006, p. 132, *grifos nossos*)

Este relato torna bastante evidente que, para Jung, todo este complexo de questões não era “mera tolice”. Suas constantes afirmações a respeito da “objetividade psíquica e da ‘realidade da alma’” (JUNG, 2006, p. 219) estão no âmago de seu interesse pelas religiões. Jung relata que foi necessário o decorrer de alguns anos para que “Freud reconhecesse a seriedade da parapsicologia e o caráter de dado real dos fenômenos ‘ocultos’.” (JUNG, 2006, p. 190). Esse conflito ontológico influenciou no rompimento inevitável dos dois cientistas em 1913 e está no cerne da aventura de Jung pelo “espírito da profundidade”. Sobre suas divergências com Freud, Jung conclui:

A interpretação sexual, por um lado, e a vontade de poder manifestada pelo dogma, por outro, me orientaram no correr dos anos para o problema tipológico, assim como para a polaridade e a energética da alma. Depois, comecei a investigação que se estendeu através de várias décadas, acerca da onda de lodo negro do ocultismo; esforcei-me por compreender as condições históricas, conscientes e inconscientes, da psicologia moderna. (JUNG, 2006, p. 190)

¹⁰ Tradução Nossa = TN: “He was passionately interested in such authors as Swedenborg, Mesmer, Jung-Stilling, Justinus Kerner, Lombroso, and above all Schopenhauer.”

1.3: O Espírito da Profundeza

É preciso compreender que a pesquisa e a disseminação do fenômeno mediúnicamente aconteceram na Europa num contexto histórico em que o continente era sacudido por profundas transformações culturais. A Revolução Francesa fechava o século XVIII com Napoleão invadindo o Egito e profanando as antigas catacumbas. Ao longo do século XIX o imperialismo europeu conquistou e dividiu entre si vastos territórios da África, Índia e Oceania. O domínio eurocêntrico sobre os povos do Sul garantiu para o lado dos vencedores uma incrível enxurrada cultural, fruto da pilhagem que garantiu acesso exclusivo e inovador ao excêntrico pensamento não-ocidental, que agora tornava-se disponível em larga escala para os filhos dos conquistadores.

Dentre as principais imagens simbólicas dessa nova condição europeia do século XIX podemos mencionar os animais selvagens em exposição nas jaulas dos zoológicos recém-inaugurados e as múmias com seus tesouros roubados e transportados para as novas e famintas galerias dos museus europeus.

O afã em descobrir e desvendar os mistérios exóticos do mundo não-europeu foi um dos principais estímulos de atração das novas disciplinas em desenvolvimento na Europa, em especial a arqueologia, a linguística, a antropologia e também a psicologia. É digno de nota que antes de decidir pelo curso de medicina, Jung chegou a pensar em se dedicar ao estudo de arqueologia (JUNG, 2006, p. 115). Não por coincidência, suas referências multiculturais e suas viagens ao redor do mundo foram fundamentais para a elaboração e refinamento de sua teoria. Em seu último livro, ele declara:

O fenômeno primitivo da obsessão não desapareceu; é o mesmo de sempre. Apenas é interpretado de maneira diversa e mais desagradável. Fiz várias comparações desse tipo entre o homem moderno e o primitivo. (...) Pois vamos descobrir que muitos sonhos apresentam imagens análogas a ideias, mitos e ritos primitivos. Essas imagens oníricas eram chamadas por Freud “resíduos arcaicos”. A expressão sugere que tais resíduos são elementos psíquicos que sobrevivem na mente humana desde tempos imemoriais. (JUNG, 2008, p. 51)

Desenterrar os “resíduos arcaicos” esquecidos sob a areia do deserto que se tornou a psique moderna, acabou por se transformar na tarefa principal da vida de Jung, seu mergulho no *espírito da profundidade*: uma espécie de arqueologia da mente, que ele chamou de “confronto com o inconsciente” (JUNG, 2006, p. 205).

Por causa de suas viagens para fora da Europa, Jung pôde perceber algo que, atualmente, qualquer brasileiro que tenha o mínimo de conhecimento sobre as tradições afro-indígenas pode constatar sem a menor dificuldade. Os fenômenos de possessão, como a dissociação mediúnica e os estados de transe, não só acontecem cotidianamente, como

participam de forma ativa na construção do sentido da vida, do tecido social e na formação de identidades individuais e de grupo (PASQUALIN, 2009). Incontáveis estudos antropológicos mostram essa mesma característica em todos os continentes, sendo um dos fenômenos mais conhecidos e tradicionais do gênero humano. Por que então no início da psicologia moderna fenômenos tão corriqueiros e conhecidos pareciam estranhos, distantes ou “ocultos” para os pesquisadores europeus? O que havia acontecido ao “homem moderno”?

Sabemos que a mediunidade não surgiu na Europa positivista do século XIX. Apenas o termo foi cunhado neste século. O fenômeno em si data das eras mais remotas de que se tem notícia. São famosos, por exemplo, os casos de “possessão demoníaca” na Idade Média e as histórias do Oráculo de Delfos, onde sacerdotisas em estado de transe davam importantes conselhos a reis e filósofos na Grécia pré-cristã. Indo ainda mais longe, Clottes (1996) identifica a representação de um fenômeno mediúnicos, semelhante ao de muitas práticas indígenas atuais, na pintura de uma caverna na França, com dezenas de milhares de anos: na imagem é possível ver um xamã “francês” do período paleolítico, vestido ritualisticamente como bisão. O pesquisador sugere que o homem parece dançar em transe ao receber o espírito do animal.

Jung (2008, p. 51) observa esse mesmo fenômeno no ritual de um feiticeiro na África do século XX, que fantasia-se de leão para receber o espírito do animal. Sobre isso ele afirma que o feiticeiro “partilha de uma 'identidade psíquica' com o animal”; logo em seguida reconhece que “o homem 'racional' moderno tentou livrar-se desse tipo de associação psíquica (que no entanto subsiste no seu inconsciente)”.

Estou convencido de que um europeu que tenha realizado os mesmos exercícios e as mesmas práticas utilizadas por um curandeiro para tornar visíveis os espíritos, teria também a mesma experiência. Só que ele a interpretaria de maneira diferente, negando-lhe qualquer objetividade, mas isto não alteraria o fato em si mesmo. (JUNG, 2000e, § 573)

Percebemos no discurso de Jung as duas tendências opostas do século XIX, que representam bem o conflito que ele dizia sentir dentro de si mesmo entre o espírito da época e sua disposição interior (espírito da profundidade). Por um lado ele considera, de fato, a cultura dos povos não-ocidentais como “primitiva”, em oposição ao desenvolvimento da consciência do “homem racional moderno”. No entanto, por outro lado considera que a consciência desse homem moderno é fundada na mesma base psíquica que o “primitivo”. Os fenômenos são os mesmos, embora o homem moderno os tenha reprimido e interpretado de forma inteiramente diferente, produzindo significados distintos.

A opinião de Jung sobre a interpretação moderna ser mais “desagradável” revela sua posição de que essa passagem primitivo-moderno não foi efetuada sem criar novos problemas. Para Jung, a psicologia clínica surge justamente para tentar responder a esses novos problemas, uma vez que o homem moderno afastou da consciência racional processos psíquicos de vital importância, relacionados a instintos fundamentais do animal humano, na produção de sentido e plenitude da vida.

Para tal empreendimento é necessário prestar atenção aos instintos reprimidos, como a libido da pulsão sexual (questão teórica que o aproximava de Freud), mas também o “instinto religioso” (problema que, como já mencionamos, influenciou fortemente seu rompimento com a psicanálise em 1913). Contra seus acusadores, Jung se defende:

Não fui eu quem atribuí uma função religiosa à alma; simplesmente apresentei os fatos que provam ser a alma “*naturaliter religiosa*”, isto é, dotada de uma função religiosa: função esta que não inventei, nem coloquei arbitrariamente nela, mas que ela produz por si mesma, sem ser influenciada por qualquer idéia ou sugestão. (JUNG, 2012c, p. 25, *grifo do autor*).

Reconhecer o direito à existência do sentimento religioso foi um importante passo para a psicologia analítica que Jung viria a desenvolver. Um passo que representava a atitude diametralmente oposta à da elite intelectual de seu tempo. Mais do que um posicionamento filosófico, Jung (1987) argumenta em vários momentos que isso é uma necessidade clínica, pois uma psicologia médica não pode fechar seus olhos para fenômenos tão naturais ao gênero humano, sem correr o risco de reprimir processos de importância vital para o paciente.

1.4: De Mesmer à Kardec – “a onda de lodo negro do ocultismo”

O materialismo e o misticismo nada mais são do que um par psicológico de contrários, precisamente como o ateísmo e o teísmo. São irmãos inimigos, dois métodos diferentes de enfrentar de algum modo as influências poderosas do inconsciente: um negando-as e o outro reconhecendo-as. (JUNG, 2000g, § 712)

A enantiodromia é uma lei implacável.¹¹ Depois do Iluminismo, veio a Era do

¹¹ Enantiodromia: “‘Passar para o outro oposto’, uma ‘lei’ psicológica pela primeira vez esboçada por Heráclito, significando que mais cedo ou mais tarde tudo se reverte para seu oposto. Jung identificava isso como ‘o princípio que governa todos os ciclos da vida natural, desde o menor até o maior’ [...]. A ubiquidade de suas referências à enantiodromia (clínica, simbólica e teórica) demonstra que, para Jung, não era uma fórmula, mas uma realidade, não somente um desenvolvimento psíquico pessoal, mas também da vida coletiva. [...] Se uma tendência extrema, unilateral, domina a vida consciente, oportunamente uma contraposição igualmente poderosa se ergue na psique. Primeiro inibe um desempenho consciente e, então, subseqüentemente, rompe com as inibições do ego e o controle consciente. A lei da enantiodromia subordina-se ao princípio de compensação de Jung.” (SAMUELS et al., 2003, p. 32)

Ocultismo. Nada veio a abalar mais a confiança dos europeus na definição iluminista de mente racional centrada no Eu (“cogito ergo sum”) do que os estranhos eventos que começaram a se espalhar pelo Ocidente na passagem do século XVIII para o XIX. Nesse contexto de emergência do exótico na sociedade europeia, em meio a um cenário de fraudes e ilusionismos dos mais diversos, entre fotografias de fadas e espetáculos de fantasmagoria que acendiam a imaginação dos mais ingênuos, uma série de fenômenos inexplicáveis começou a chamar a atenção dos homens da ciência.

No dia 28 de julho de 1774, o médico alemão Franz Anton Mesmer (1734-1815) realizou uma experiência curiosa em seu consultório em Viena. Para tratar sua paciente que sofria de quinze graves sintomas, com crises periódicas de ataques e convulsões, Mesmer utiliza um tratamento recém-iniciado na Inglaterra. Três ímãs são fixados no corpo da paciente, um na barriga e os outros em cada uma das pernas. Após ter ingerido um preparado concentrado de ferro, a paciente relatou sentir “um misterioso fluido correndo para baixo pelo seu corpo, e todos os seus sintomas desapareceram por várias horas.” (ELLENBERGER, 1994, p. 59 TN)¹².

Intrigado com o episódio, Mesmer voltou a utilizar outras vezes o tratamento na mesma paciente, que em pouco tempo se curou das enfermidades que sofria. No ano seguinte o médico realizou uma famosa viagem a trabalho pelas margens do Lago Constance, ficando rapidamente conhecido em toda Áustria pelas curas extraordinárias que conseguia produzir.

Desde o início ele ponderava que o efeito do tratamento não poderia ser explicado somente pelos ímãs, mas por algum outro agente ainda desconhecido. Teorizou então que o fluido descrito pela paciente já estava presente em seu corpo, tendo sido somente direcionado pelo magnetismo do ímã. Esse misterioso fluido invisível aos olhos, mas sentido pela paciente, ele batizou de “magnetismo animal”.

Com o tempo, Mesmer passou a defender que todas as enfermidades poderiam ser curadas por este procedimento, pois as doenças não seriam outra coisa que não um desequilíbrio do magnetismo animal, que poderia ser redirecionado e induzido a voltar ao normal.

No clássico “A Descoberta do Inconsciente” (1970), Henri Ellenberger narra em detalhes como o advento do mesmerismo marca o declínio do exorcismo na Europa. O caso emblemático citado pelo autor é o do padre austríaco Johann Joseph Gassner (1727-1789), o último grande exorcista europeu, que atraía multidões em Viena em busca de suas curas

¹² “a mysterious fluid running downward through her body, and all her evils were swept away for several hours.”

milagrosas. O método de Gassner consistia em colocar a pessoa enferma de joelhos diante dele e ordenar que o demônio se manifestasse. Diante da ordem de Gassner, muitos começavam imediatamente a manifestar seus sintomas. Gassner tomava isso como prova de que, nesse caso, tratava-se de uma “doença preternatural” e prosseguia então com o exorcismo¹³.

Caso nada acontecesse, ele então enviava o enfermo para um médico, dizendo tratar-se de uma “doença natural”. Com isso Gassner tentava estabelecer alianças entre a Igreja Católica e a classe médica em ascensão. Como veremos no Capítulo II, essa aliança foi muito bem sucedida em Portugal. Mas na Viena de Mesmer do final do século XVIII, o cenário começou a mudar rapidamente para o padre.

Embora a Igreja ainda mantivesse forte influência sobre camponeses e a classe mais empobrecida, a pressão da elite iluminista europeia e dos “déspotas esclarecidos”¹⁴ crescia a cada dia. Atacado pelos intelectuais, Gassner passou a ser suspeito de enfeitiçar as pessoas, sendo acusado de provocar os sintomas que dizia curar. À medida que a fama de Mesmer crescia, muitos pacientes que antes eram enviados a Gassner, passaram a recorrer ao médico magnetizador para tratamento. Muitas comissões de inquérito começaram a ser criadas, pela academia e pela nobreza, a fim de averiguar a veracidade das curas realizadas pelo padre.

No dia 23 de novembro de 1775, a convite de uma dessas comissões em Munique, Mesmer fez demonstrações públicas de seu tratamento, fazendo aparecer e desaparecer sintomas nas pessoas com o simples toque dos dedos. O médico conseguia reproduzir os mesmos efeitos de um ritual de exorcismo, mas efetuava a cura sem recorrer à religião. Em lugar de expulsar demônios, ele dizia equilibrar o magnetismo animal dos corpos adoecidos. Enquanto o ritual de Gassner remetia a uma lembrança traumática do cristianismo feudal, o mesmerismo estabeleceu a ponte por onde enfermidades então vistas como sobrenaturais, e portanto sob o domínio da Igreja, passaram para a tutela da elite médica europeia.

O impacto das demonstrações públicas de Mesmer sobre o padre exorcista foi decisivo. A corte imperial austríaca exigiu que o padre fosse demitido de seu cargo e transferido para uma pequena cidade do interior. O Papa Pio VI ordenou uma investigação sobre as atividades do padre e publicou um decreto que, embora reconhecesse o exorcismo

¹³ Preternatural: Sinônimo de sobrenatural, significa aquilo que está além da natureza e, portanto, além do domínio da ciência, reservado ao campo da religião. Para Gassner, as doenças preternaturais se dividiam em três categorias: “circumsessio” (uma imitação da doença natural causada pelo demônio); “obsessio” (doença produzida por feitiço); e “possessio” (possessão pelo demônio), essa última sendo a menos frequente. (ELLENBERGER, 1994, p. 55).

¹⁴ Déspotas esclarecidos: “monarcas que souberam combinar os princípios do Iluminismo com os interesses das classes dominantes” (ELLENBERGER, 1994, p. 56).

como uma prática aceita pela Igreja, deveria de agora em diante ser realizada com descrição. (ELLENBERGER, 1994, p. 57).

A ciência acabava de ganhar terreno onde antes imperava a religião, preparando as condições para o nascimento da psicologia moderna. Depois de séculos de divórcio no Ocidente, o espírito começava a encontrar novamente seu caminho de retorno em direção à natureza, pois diante do fluído universal de Mesmer, natural e sobrenatural se fundiam.

O médico magnetizador chegou a defender Gassner, dizendo que ele sem dúvida era um homem honesto e que também curava as pessoas com magnetismo animal, só não tinha consciência disso. Afirmou ainda que Gassner deveria ter muito magnetismo animal, por isso nunca necessitou dos ímãs. Nessa época Mesmer também abandonou o uso de ímãs e adotou o método de Gassner. Confiava o tratamento única e exclusivamente naquilo que chamou de “rapport”: a conexão entre o magnetizador e o magnetizado¹⁵. Essa operação, conseguida pelo toque, pelo olhar compenetrado e pelo movimento das mãos, segundo Mesmer seria o mecanismo natural por meio do qual o magnetismo animal podia fluir das extremidades de seus nervos, através dos dedos, transferindo energia entre médico e paciente. (BURANELLI, 1975, p. 110)

Gassner morreu esquecido em 1779, um ano após a mudança de Mesmer para Paris. Dez anos antes da famosa revolução, a França que recebe Mesmer de braços abertos fervilhava de novas ideias. Embora o reino de Luis XVI estivesse mergulhado numa profunda crise econômica, a nobreza do país vivia como nunca uma vida luxuosa de ostentação, o que na era iluminista incluía o financiamento entusiástico de novos cientistas.

Ellenberger (1994, p. 61 TN) menciona ainda que, naquela época havia “especialmente em Paris, uma tendência geral a histeria em massa; o público ia de uma loucura a outra.”¹⁶ Nesse contexto de ebulição, a fama de Mesmer chegou ao ápice. Ele substituiu os tratamentos individuais por uma terapia coletiva, que batizou de “Baquet”: a bacia magnética. Com quase um metro de altura, a bacia era larga o suficiente para vinte pessoas ficarem ao seu redor; privilégio pelo qual a elite estava disposta a pagar preços exorbitantes. Cordas saíam de tubos de ferro da bacia e conectavam aos pacientes. Espelhos espalhados pelo salão e uma bateria gigante serviam para refletir os fluidos magnéticos e ajudar na transmissão. Muitas vezes durante as seções Mesmer tocava sua flauta de vidro, um instrumento aperfeiçoado por

¹⁵ A expressão rapport ainda é utilizada atualmente por várias linhas da psicologia para se referir à conexão afetiva entre terapeuta e paciente.

¹⁶ “especially in Paris, a general tendency toward mass hysteria; the public went from one craze to another.”

Benjamin Franklin, que consiste numa série de círculos de vidro com tamanhos variados, que é tocado friccionando os dedos na superfície de vidro, produzindo um som inebriante.

Mais tarde, ele desenvolve também uma terapia mais simples, oferecida como filantropia aos pobres, substituindo o elegante salão fechado e a bacia magnética por árvores a céu aberto. Cinco anos após sua chegada, em 1784 suas sessões de cura chegavam a contar com pelo menos duzentas pessoas de uma única vez.

Os pacientes sentavam em silêncio. Depois de um tempo alguns experimentavam sensações corporais peculiares, e os poucos que caíam em crises eram levados por Mesmer e seus assistentes ao *chambre des crises* (quarto das crises). Algumas vezes uma onda de crises espalhava de um paciente para outro. (ELLENBERGER, 1994, p. 64 TN)¹⁷.

A teoria das crises de Mesmer foi diretamente inspirada no método de Gassner, que para expulsar o demônio, primeiro precisava invocá-lo. Assim Mesmer utilizava seu magnetismo animal para provocar os sintomas, aqueles que caíam em “crise”, sofriam de ataques de espasmos e convulsões, eram levados para o “quarto das crises”, onde podiam se recuperar. Mesmer acreditava que quanto mais crises as pessoas tivessem sob condições controladas, menos predispostas elas estariam de sofrer tais sintomas no dia a dia. A crise seria assim o mecanismo de equilíbrio magnético.

Nesse sentido, ele adianta um princípio básico da futura psiquiatria dinâmica: sofrer no consultório para não sofrer na vida. Adiantando também a estratégia de organização dos movimentos de psicologia clínica do século XX, Mesmer cria uma associação independente, *Le Societé de l’Harmonia*, com o objetivo de disseminar o mesmerismo e formar novos magnetizadores, fazendo frente à classe médica da época, que não via o método de Mesmer com bons olhos. Em poucos anos a sociedade se espalhou como fogo, abrindo filiais em várias cidades da França.

Com seus estranhos poderes, Mesmer é mais próximo do antigo mago do que do psicoterapeuta do século vinte. Sua vitória sobre Gassner lembra mais uma competição entre xamãs rivais do Alasca do que uma controvérsia da psiquiatria moderna. No entanto, sua doutrina contém as sementes de vários princípios básicos da psiquiatria moderna: Um magnetizador, Mesmer proclamou, é o agente terapêutico de suas curas: seu poder está nele próprio. Para tornar a cura possível, ele tem que primeiro estabelecer um *rapport*, uma espécie de “sintonização”, com seu paciente. A cura acontece através da manifestação de crises de doenças latentes produzidas artificialmente pelo magnetizador de modo que ele as possa controlar. (ELLENBERGER, 1994, p. 69 TN)¹⁸

¹⁷ “The patients sat in silence. After a while some of them would experience peculiar bodily feelings, and the few who fell into crises were handled by Mesmer and his assistants in the *chambre des crises* (crisis room). Sometimes a wave of crises spread from one patient to another.”

¹⁸ “With his uncanny powers, Mesmer is closer to the ancient magician than to the twentieth-century psychotherapist. His victory over Gassner reminds one more of a contest between rival Alaskan shamans than of a modern psychiatric controversy. However, his doctrine contained the seeds of several basic tenets of modern

A temperatura em Paris no entanto subia a cada dia. Histórias fabulosas sobre camponeses sendo curados milagrosamente aos pés de árvores magnetizadas se espalharam pelos quatro cantos do país. O frisson ao redor de Mesmer começou a incomodar a nobreza, que já começava a perder o controle sobre a multidão. Em março de 1784, de modo semelhante ao que aconteceu com Gassner, o Rei da França, em seus últimos anos de reinado, criou uma comissão de inquérito para averiguar a veracidade das teorias de Mesmer. Os mais importantes cientistas da época foram convidados: o astrônomo Bailly, o famoso químico Lavoisier, o médico Guillotin e o então embaixador americano Benjamin Franklin. A comissão não se interessou em analisar se Mesmer realmente curava as pessoas, mas focou sua atenção em verificar se o fluido invisível que ele dizia ter descoberto existia realmente. A comissão concluiu que não foi possível verificar a existência física desse fluido e que, portanto, possíveis efeitos terapêuticos provinham da imaginação das pessoas.

Com base nesse relatório, o ministério público francês chegou a proibir o uso de magnetismo animal, mas o advogado de Mesmer conseguiu anular a sentença com o argumento de que a pesquisa não tinha sido feita diretamente com Mesmer, mas com outro magnetizador. O estrago, no entanto, já estava feito. Mesmer virou piada nacional e passou a ser ridicularizado em tirinhas de jornal, músicas populares e peças de teatro. Um autor anônimo publicou um livro chamado “O anti-magnetismo”, apontando as relações entre o mesmerismo e o exorcismo de Gassner. Ellenberger (1994, p. 66) menciona ainda que Thouret analisou as 27 proposições de Mesmer, mostrando que elas eram repetições de autores místicos e alquimistas do século anterior, como Paracelso, não sendo uma novidade e sim um sistema antigo há muito tempo conhecido. Aqui vemos claramente como, na ciência daquela época, como na de agora, dizer que uma coisa é antiga é uma forma de desqualificá-la.

Para se defender, Mesmer jurou nunca ter lido tais autores e, de modo semelhante à Jung, também insistiu até o final que sua teoria era baseada principalmente em sua experiência clínica como médico. Mas em agosto do mesmo ano (1784), veio o golpe final. Convidado pela Sociedade da Harmonia de Lyons para demonstrar sua técnica para o Príncipe da Prússia, Mesmer não conseguiu magnetizar os convidados. Alguns meses depois, no início de 1785, ele caiu em depressão e desaparece. Pouco se sabe sobre ele desde então.¹⁹

psychiatry: A magnetizer, Mesmer proclaimed, is the therapeutic agent of his cures: his power lies in himself. To make healing possible, he must first establish a rapport, that is a kind of "tuning in", with his patient. Healing occurs through crises-manifestations of latent diseases produced artificially by the magnetizer so that he may control them.”

¹⁹ Há rumores de que viveu na Inglaterra por um tempo sob um nome falso. Há o registro de que chegou a ser expulso de Viena em 1793, acusado de participar de uma conspiração política. Muda-se então para a Suíça, onde

Apesar da queda fulminante de Mesmer, o mesmerismo não parou de crescer. No entanto, na grande fome de 1789, os franceses resolveram tomar medidas mais enérgicas do que abraçar árvores e tomaram de assalto os palácios luxuosos. Diante da revolução, mesmeristas e seus opositores, ambos da elite aristocrática, foram perseguidos e mortos. Bailly, Lavoisier e Thouret perderam suas cabeças na guilhotina e todas as filiais da Sociedade da Harmonia foram fechadas.

Após a queda de Napoleão em 1815, mesmo ano da morte de Mesmer, o mesmerismo volta a florescer. Mas agora a maioria dos novos magnetizadores não chegara a conhecer o fundador do movimento. O mesmerismo do século XIX é muito diferente daquele de Mesmer, graças à influência de seu mais importante discípulo, Amand-Marie-Jacques de Chastenet, o Marquês de Puysegur (1751-1825), que assume a liderança do movimento quando Mesmer desaparece de Paris. Sem Puysegur o mesmerismo não teria sobrevivido à revolução francesa. Mas sua descoberta ainda no século XVIII vai provocar um grande impacto no século XIX, com múltiplas consequências para a pesquisa científica.

Puysegur teve como um de seus primeiros pacientes o jovem de vinte e três anos Victor Race, camponês filho de uma família que trabalhava para os Chastenet há várias gerações. Ele sofria de um leve problema respiratório quando foi atendido pelo Marquês, que prosseguiu a magnetização segundo o método de Mesmer. Mas com Victor algo diferente aconteceu. Ao invés de entrar em crise como os outros pacientes, com convulsões e espasmos pelo corpo, o jovem caiu numa espécie atípica de sono. Ao ser magnetizado, sua consciência parecia eclipsar e coisas estranhas começavam a acontecer:

Ele falava em voz alta, respondia questões, e mostrava uma mente mais brilhante do que em sua condição normal. O Marquês, cantando em silêncio para si mesmo, percebeu que o jovem rapaz cantava a mesma música em voz alta. Victor não tinha memória das crises uma vez que elas tinham passado. Intrigado, Puysegur produziu de novo esse tipo de crise em Victor e tentou com sucesso em muitos outros sujeitos. Uma vez que eles estavam nesse estado, eles eram capazes de diagnosticar suas próprias doenças, antever o curso de sua evolução (o que Puysegur chamou de pressentimento), e prescrever os tratamentos. (ELLENBERGER, 1994, p. 71 TN)²⁰

passa a viver como um aristocrata rico, solitário e amargurado, à beira do lago Constance, que o deixou famoso, gastando sua imensa fortuna até morrer em 1815. Sobre seus últimos anos de vida, Ellenberger (1994:68) menciona ainda que, no pequeno povoado onde viveu, Mesmer chegou a ganhar a fama de mago, pois diziam que o canário que o acompanhava obedecia ao movimento de suas mãos; e que certa vez os pássaros da região foram todos em sua direção e ficaram voando em círculos ao seu redor.

²⁰ “He spoke aloud, answered questions, and displayed a far brighter mind than in his normal condition. The Marquis, singing inaudibly to himself, noticed that the young man would sing the same songs aloud. Victor had no memory of the crisis once it had passed. Intrigued, Puysegur produced this type of crisis again in Victor and tried it successfully on several other subjects. Once they were in that state, they were able to diagnose their own diseases, foresee its course of evolution (which Puysegur called the pressensation), and prescribe the treatments.”

Poucos meses antes de Mesmer desaparecer, Puysegur levou Victor à Paris para apresentar ao mestre o que chamou de “crise perfeita”. Mesmer, no entanto, não se interessou pelo fenômeno e o julgou apenas um tipo qualquer de crise sem maiores interesses. Mas o Marquês não se convenceu e adaptou o método de Mesmer da árvore magnetizada, privilegiando a crise perfeita:

Os camponeses sentavam nos bancos de pedra ao redor. Cordas eram penduradas nos principais galhos das árvores e ao redor dos troncos, e a extremidade da corda ficava ao redor das partes feridas dos corpos dos pacientes. A operação começava com os *pacientes formando uma corrente*, um segurando no polegar do outro. Eles começavam a *sentir o fluido circulando entre eles* em vários graus. Depois de um tempo, o mestre ordenava que a corrente fosse quebrada e os pacientes esfregavam as mãos. Ele então escolhia alguns deles e, tocando neles com sua varinha de metal, os colocava em “crise perfeita”. *Esses sujeitos, agora chamados de médicos, diagnosticavam doenças e prescreviam tratamentos.* Para “*desencantá-los*” (isto é, para acordá-los de seu sono magnético), Puysegur ordenava que eles beijassem a árvore, o que os despertava, *lembrando de nada* do que tinha acontecido. Esses tratamentos eram realizados na presença de curiosos e observadores entusiasmados. Foi registrado que em pouco mais de um mês, 62 de 300 pacientes foram curados de várias doenças. (ELLENBERGER, 1994, p. 71, *grifos nossos* TN)²¹

É curioso notar como a descrição do novo método de Puysegur assemelha-se em muito a uma *gira* de Umbanda. No culto umbandista, os médiuns organizados num círculo inicialmente se dão as mãos e começam a orar, cantar e dançar. Durante a dança ou fora dela, alguns entram em estado de transe. Nesse estado de consciência alterada, impulsos que não se identificam com a vontade consciente começam a atuar numa espécie de “movimento automático”, que modifica a fisionomia e a personalidade do médium. Ao chegar a esse estado de consciência alterada, considera-se na Umbanda que o médium *virou*, isto é, incorporou um espírito ancestral, uma *entidade*. Sob a influência dessas *entidades*, os médiuns então realizam *consultas* e prescrevem tratamentos espirituais.

Após o desaparecimento de Mesmer, as seções de Puysegur ficaram rapidamente famosas e muitos começaram a replicar seu método. Pouco a pouco a palavra mesmerismo começou a mudar de sentido. Após a revolução francesa, o termo tornou-se apenas mais um sinônimo para “sono magnético”. Mesmer é deixado para trás como uma figura exótica do

²¹ The peasants would sit on the surrounding stone benches. Ropes were hung in the tree's main branches and around its trunk, and the patients wound ends of the rope around the ailing parts of their bodies. The operation started with the patients' forming a chain, holding one another by the thumbs. They began to feel the fluid circulate among them to varying degrees. After a while, the master ordered the chain to be broken and the patients to rub their hands. He then chose a few of them and, touching them with his iron rod, put them into "perfect crisis." These subjects, now called physicians, diagnosed diseases and prescribed treatment. To "disenchant" them (that is, to wake them from their magnetic sleep), Puysegur ordered them to kiss the tree, whereupon they awoke, remembering nothing of what had happened. These treatments were carried out in the presence of curious and enthusiastic onlookers. It was reported that within little more than one month, 62 of the 300 patients had been cured of various ailments.

século que já passou. Puysegur oferece não só um novo método, mas uma nova teoria. Ele acata o veredicto da comissão que descartou a existência do fluido universal e substituiu a teoria do magnetismo animal por uma explicação psicológica. Ao ser convidado pela loja maçônica de Estrasburgo para ensinar os princípios do mesmerismo, Puysegur conclui com as seguintes palavras:

Eu acredito na existência de um poder dentro de mim. Desta crença deriva a vontade de exercê-lo. Toda a doutrina do Magnetismo Animal está contida nessas duas palavras: Acreditar e querer. Eu acredito que tenho o poder de colocar em ação o princípio vital de meu companheiro; eu quero fazer uso dele: esta é toda minha ciência e todo meu método. Acreditem e queiram, senhores, e farão o mesmo que eu. (PUYSEGUR, *apud ELLENBERGER*, 1994, p. 72 TN)²²

Sob a tutela da maçonaria local, o Marquês criou sua própria associação, a Sociedade de Estrasburgo, que diferente das Sociedades da Harmonia, publicava um relatório anual detalhado de suas atividades e práticas de cura. Com a revolução francesa, essa sociedade também desapareceu. Mas o método do sono magnético espalhou-se pelo mundo.

A Inglaterra que havia começado a terapia dos ímãs, mas negado veementemente o método de Mesmer, interessou-se mais pelo novo mesmerismo de Puysegur. Elliotson aplicou o sono magnético como forma de anestesia durante cirurgias, mas recebeu forte retaliação da classe médica inglesa que desaprovou a iniciativa. Na mesma época, Esdaile, outro médico inglês, publicou um trabalho relatando ter realizado 345 cirurgias na Índia usando unicamente a anestesia mesmérica. Curiosamente, ele pondera ter sido mais fácil aplicar o método nos indianos do que nos ingleses.

Em novembro de 1841, James Braid, um médico de Manchester, assiste a uma apresentação do magnetizador francês Lafontaine e sai incrédulo. Ele resolve então reproduzir a experiência em seu próprio consultório e em pouco tempo se convence da veracidade do fenômeno. Braid rejeita a teoria do magnetismo animal e propõe que os efeitos podem ser explicados pela fisiologia do cérebro. Substituiu a imposição de mãos por um objeto brilhante e, sob essa nova roupagem, rebatiza o procedimento: estava criada a hipnose.

Ellenberger (1994, p. 74) menciona que, por um longo tempo, atribuiu-se ao inglês Braid a descoberta da hipnose. Somente em 1884, o hipnotizador francês Charles Richet redescobriu Puysegur e provou que o sono magnético já era recorrente nas experiências dos mesmeristas no século anterior.

²² "I believe in the existence within myself of a power. From this belief derives my will to exert it. The entire doctrine of Animal Magnetism is contained in the two words: Believe and want. I believe that I have the power to set in to action the vital principle of my fellow-men; I want to make use of it: this is all my science and all my means. Believe and want, Sirs. and you will do as much as I."

Desvinculada de seu passado sombrio, a hipnose atingiu setores da classe médica onde o mesmerismo jamais conseguiu. Dois grandes centros de hipnose se formaram na França novecentista: as escolas Nancy e Salpêtrière. Nesta última, como já mencionamos, Freud vai estudar com o famoso hipnotizador Jean-Martin Charcot e fica impressionado ao ver o mestre francês, à semelhança de Gassner e Mesmer, controlar a manifestação dos sintomas histéricos com um simples comando de voz ou movimento das mãos. Freud volta para Viena convencido de que presenciara a manifestação de um fenômeno real, relacionado a alguma característica fisiológica do cérebro. Dava assim os primeiros passos em direção à psicanálise.

No Haiti o mesmerismo tomou um rumo inesperado. As experiências com magnetismo animal dos colonos franceses abriu espaço para os escravos praticarem sua religião ancestral: o Vodou, “primo” próximo da Umbanda (de origem angolana), ambos baseados no “sono magnético” e na estranha lucidez da “crise perfeita” (ver Capítulo II).

Durante uma dessas cerimônias em 1791, Dutty Boukman, um alto sacerdote do Vodou, após realizar inúmeros rituais de sacrifício, proclamou vingança aos senhores franceses. A revolta se espalhou tão rapidamente entre os escravos da colônia que Ellenberger (1994, p. 73) a considera uma verdadeira epidemia psíquica. O ritual desencadeou a maior revolta de escravos da América, que só terminou treze anos depois com a criação da primeira república negra do continente. A participação do mesmerismo no episódio foi tão evidente que Mesmer na época chegou a ironizar os franceses, dizendo que a independência do Haiti tinha sido em parte provocada por ele.

O contato com as culturas não-europeias que o colonialismo permitiu, levou muitos autores a perceber as semelhanças entre as práticas mesméricas e antigos ritos do “homem primitivo”. Muitas associações foram feitas entre o fluido universal de Mesmer e as antigas concepções de energia espiritual (ver Capítulo III). Autores como o ex-seminarista francês Alphonse Louis Constant (pseudônimo: Eliphas Levi) e a ucraniana Elena Petrovna Blavatskaya (pseudônimo: Madame Blavatsky, fundadora da Sociedade Teosófica) fizeram sucesso ao proclamar a descoberta de uma verdade universal presente em todas as religiões, que podia agora finalmente ser compreendida em sua grandeza de ciência. Nas palavras de Eliphas Levi em 1830, a respeito das conexões entre a magia dos antigos e a corrente magnética de Mesmer:

Através do véu de todas as alegorias hieráticas e místicas dos antigos dogmas, através das trevas e das bizarras provas de todas as iniciações, sob o selo de todas as criaturas sagradas, nas ruínas de Nínive ou de Tebas, sobre as carcomidas pedras dos antigos templos e sobre a enegrecida face das esfinges da Assíria e do Egito, nas monstruosas ou maravilhosas pinturas que traduzem para os crentes as páginas sagradas dos Vedas, nos estranhos emblemas de

nossos antigos livros de alquimia, nas cerimônias de recepção praticadas por todas as sociedades secretas, encontram-se pegadas de uma mesma doutrina e em todos os lugares, cuidadosamente oculta. (LEVI, 2004, p. 47)

O grande agente mágico que chamamos de *luz astral*, que outros chamam de *alma da terra*, que os antigos químicos denominavam Azoth e Magnésia, esta força oculta, única e incontestável, é a chave de todos os domínios, o segredo de todos os poderes; é o dragão voador de Medeia, a serpente do mistério edênico; é o espelho universal das visões, o laço das simpatias, o manancial dos amores, da profecia e da glória. Saber apoderar-se desse agente é ser depositário do próprio poder de Deus; toda a magia real, efetiva, todo o verdadeiro poder oculto reside nisto e todos os livros da verdadeira ciência não tem outro objetivo senão demonstrá-lo. (LEVI, 2004, p. 136, *grifos nossos*)

Nascia a literatura do ocultismo, com seu estilo rebuscado e hermético, combinando as descobertas do magnetismo animal ao emaranhado de elementos arcaicos que chegava de forma caótica e fragmentada das civilizações conquistadas. Por mais obscuras que possam ser essas obras, elas inauguram os estudos de religião comparada e formulam, ainda que sob a tonalidade de um dogma religioso, o princípio de universalidade e funcionalismo que irá permear os estudos sociais na virada do século XIX para o XX.

Enquanto na França os mesmeristas focaram sua atenção principalmente no potencial terapêutico da crise perfeita, os alemães estavam muito mais interessados nas implicações filosóficas do fenômeno. O mesmerismo teve forte impacto sobre o romantismo alemão do século XIX e foi estudado em larga escala pelos filósofos da natureza.

Tendo estudado astronomia em sua formação, Mesmer teorizou que o magnetismo animal seria um fluido universal que, a semelhança da gravitação universal de Newton, funcionaria como uma força invisível que conecta entre si todos os corpos do universo. A teoria de um fluido vital que conecta todos os corpos foi de grande interesse para os românticos, que teorizavam sobre a alma do mundo: *anima mundi*, que conecta as partes num todo coeso (conceito mencionado por Jung na formulação de sua teoria do inconsciente coletivo – ver próximo item 1.5).

Em 1881 foi criado o jornal *Askläpeion* para divulgar o sono magnético entre os povos germânicos. No ano seguinte o governo da Prússia organizou uma comissão de inquérito que foi favorável ao uso do magnetismo animal e as universidades de Berlim e Bonn criaram cadeiras de mesmerismo. Assim como nos outros países, a crise perfeita (agora chamada de “sonambulismo extra-lúcido”) foi o principal objeto de estudo.

Observou-se que havia pessoas que, sob esse efeito mesmérico, tinham a capacidade de fazer adivinhações, sendo por isso chamadas de “clarividentes mesmeristas”. Acreditava-se que esses clarividentes recebiam mensagens divinatórias de espíritos. (ALVARADO *et al.*, 2007, p. 43)

Segundo Ellenberger (1994, p. 78 TN), Kluge classificou o sono magnético em seis graus, de acordo com sua intensidade:

- 1) waking state (“estado acordado”: consciente)
- 2) half-sleep (“semi-sono”: semi-consciente)
- 3) inner darkness (“escuridão interior”: inconsciente)
- 4) inner clarity (“clareza interior”: mais tarde batizado por J.B. Rhine de “percepção extra sensorial”)
- 5) self-contemplation (“auto-contemplação”: habilidade de perceber o interior de seu próprio corpo e o daqueles com quem entra em rapport – a capacidade de fazer diagnósticos médicos)
- 6) universal clarity (“clareza universal”: “a remoção dos véus de tempo e espaço e o sujeito percebe coisas escondidas no passado, no futuro ou em distâncias remotas”²³)

O médico e poeta alemão Justinus Kerner (1786-1862), que Jung menciona ter lido em sua época de estudante, foi o primeiro a se interessar pela história de Mesmer e iniciar uma pesquisa para coletar material biográfico sobre sua trajetória. Muito do que sabemos hoje sobre sua vida foi graças ao estudo de Kerner. Ellenberger (1994, p. 79 TN) descreve a casa de Kerner como “uma pequena Mecca para poetas, escritores, filósofos, e pessoas de todas as posições e classes – incluindo reis e princesas”²⁴. Suas peculiaridades são tão curiosas que, em pleno século XIX, para tratar dos casos que ele classificou como “doença de magnetismo-demoníaco”, o médico chegou a adicionar elementos do antigo exorcismo em sua prática magnética.

Mas é no dia 25 de novembro de 1826 que Kerner recebe a paciente que o deixaria famoso no hall do “lodo negro” da psicologia. A jovem iletrada de dezenove anos Friedericke Hauffe, que desde a infância costumava ter visões e premonições, cai de cama ao ser forçada a casar com um homem que não gostava. Ela passa a ter ataques cada vez piores de catalepsia, convulsões e hemorragias. Todos os remédios dados a ela produziam o efeito inverso do esperado. Quando ela chega para ser tratada por Kerner, já estava em estado de quase morte. Ao receber o passe magnético, subitamente começa a melhorar.

²³ “the removal of veils of time and space and the subject perceives things hidden in the past, the future, or at remote distances”

²⁴ “a little Mecca for poets, writers, philosophers, and people of all ranks and classes - including kings and princes.”

Kerner prescreve então um tratamento diário de passes magnéticos. Sob o efeito mesmérico, a jovem entrava a maior parte do tempo em crise perfeita. Mas segundo Kerner, Friedericke não só prescrevia sua própria medicação, como também manifestava “notáveis capacidades como ‘vidente’.” (ELLENBERGER, 1994, p. 80 TN).²⁵

O médico passou então a realizar inúmeros “experimentos metafísicos” com sua paciente, convidando filósofos e teólogos para conversarem com ela durante os estados de transe. Muitos ficavam impressionados como, ao cair em sono magnético, ela passava a falar num alemão puro sem sotaque, diferente de seu estado desperto²⁶.

Como no antigo Oráculo de Delfos, a jovem ao entrar em transe começou a dar conselhos aos filósofos sobre suas vidas pessoais e discorria longamente a respeito da natureza do homem e do mundo espiritual. Descreveu o universo como um complexo sistema de círculos magnéticos e explicou a relação entre os sete círculos solares e o círculo único da vida.

“Filósofos como Gorres, Baader, Schellin, G.von Schubert, Eschenmayer e teólogos como David Strauss e Schleiermacher vieram repeditamente para vê-la em Weinsberg e discutiram suas revelações bem seriamente.” (ELLENBERGER, 1994, p. 81 TN)²⁷. Muitas vezes, durante o sono magnético, Friedericke falava numa língua desconhecida, que ela dizia ser a língua original da humanidade. Como ela também fornecia a tradução do que dizia, muitos começaram a entender seu estranho vocabulário. Em sua presença, Kerner descreve ter presenciado fenômenos que desafiavam as leis da física, como a movimentação de objetos por telecinese e até fenômenos de materialização.

De abril de 1827 até sua morte prematura em 1829, a jovem ficou hospedada na casa de Kerner. O médico percebeu que a paciente era hipersensível a muitos fatores e passou a realizar experiências sucessivas com várias substâncias diferentes, para avaliar o impacto dessas influências sobre seu organismo. Nessas experiências foram utilizados: “minerais,

²⁵ “remarkable capacities as a ‘seeress’.”

²⁶ Na Umbanda podemos encontrar os três casos: médiuns de baixa escolaridade que ao entrar em transe manifestam uma fala mais rebuscada e intelectualizada; médiuns de maior escolaridade que em transe manifestam uma fala mais rudimentar, carregada de sotaques regionais, gírias antigas, erros gramaticais e de concordância; e casos mais raros em que tais variações na fala não ocorrem. Na consulta que realizamos no Rio de Janeiro com Zé Pelintra, a *entidade* atribuiu essas alterações à necessidade de provar, muitas vezes ao próprio médium, que quem fala através do médium é uma outra pessoa, no caso, um espírito (ver Anexo V).

²⁷ “Philosophers such as Gorres, Baader, Schellin, G. von Schubert, Eschenmayer and theologians such as David Strauss and Schleiermacher came repeatedly to see her in Weinsberg and discussed her revelations quite seriously.”

plantas, produtos de origem animal, assim como a influência do Sol, da Lua, eletricidade, sons e música.” (ELLENBERGER, 1994, p. 81 TN) ²⁸.

Após a morte de sua paciente e cobaia, Kerner publica as anotações de seu estudo no livro “A vidente de Prevorst” (1830), o primeiro trabalho publicado sobre o estudo de um único caso. O livro vira sucesso imediato em toda a Alemanha.

Em pouco tempo muitas cartas começam a chegar de vários lugares, onde outros pesquisadores relatavam ter presenciado fenômenos semelhantes. O número de casos cresce tão rapidamente que Kerner cria duas revistas dedicadas à publicação desse tipo de estudo, “Blatter Von Prevorst” (1831-1839) e “Magikon” (1840-1853): os primeiros periódicos de parapsicologia.

Nos Estados Unidos da América, que conquistaram sua independência pouco antes do Haiti em 1783, o mesmerismo avançou sem encontrar resistência. Enquanto na Europa a prática era regulada pelo olhar atento da elite intelectual aristocrática, na América do Norte ele passou a ser praticado por todas as classes. Em New Orleans, capital do Vodou norte-americano, na época uma colônia francesa que desenvolveu a sua própria sociedade de mesmerismo, Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866), um jovem relojoeiro, estudou o mesmerismo e começou a praticar o que chamou de “mind cure” (cura mental).

Semelhante a Puysegur e Braid, Quimby defendia que o único mecanismo de cura que estava em ação no mesmerismo era o poder de sugestão do magnetizador. É digno de nota que uma de suas pacientes foi a fundadora da Cristian Science, Eddie Baker Eddy, que depois de suas experiências com o mesmerismo saiu convencida de que todas as doenças podiam ser curadas pelo poder da auto-sugestão, o que na tradição cristã é conhecido como “fé”. Daí a expressão “ciência cristã” para designar a cura pela fé.

Outro paciente importante de Quimby foi o escritor Andrew Jackson Davis, que ao cair em sono magnético, começou a ditar um enorme livro sobre o mundo dos espíritos. Ellenberger (1994, p. 83) comenta que o sucesso da publicação de “The principles of nature, her divine revelations, and a voice to mankind” preparou o terreno para a disseminação do espiritismo nos Estados Unidos.

Foi então que em 1848, na pequena cidade de Hydesville, no estado de Nova York, a família Fox protagonizou um evento singular. O antigo proprietário de seu novo imóvel já havia relatado ouvir estranhos sons à noite, como batidas na parede. A família Fox aprendeu a

²⁸ “minerals, plants, products of animal origin, as well as the influence of the sun, the moon, electricity, sounds and music.”

conviver com o estranho fenômeno, mas no dia 31 de março, inesperadamente, as batidas começaram a repetir os sons produzidos por uma das filhas.

Assustada, a família reuniu a vizinhança. Mais tarde nesse mesmo dia, na presença dos vizinhos, perguntas foram feitas pela mãe e os sons pareciam responder segundo um sistema simples semelhante ao código Morse. Como se não bastasse, as mensagens transmitidas pelos “raps” se autodeclaravam revelações de pessoas falecidas.

Nos dias que se seguiram, as batidas saíram da casa e passaram a seguir a Sra. Fox e suas filhas, manifestando-se onde quer que elas estivessem. Num questionável e suspeito movimento, a família Fox passou então a comercializar suas sessões. Rapidamente sessões semelhantes começaram a pipocar por todo o país, especialmente nas zonas rurais. Foi assim que o fenômeno dos raps, observado por Jung em sua pesquisa de doutorado, mas não comentado em sua análise, rapidamente espalhou-se pelos Estados Unidos.

Por mais questionáveis que possam ser esses episódios, eles aguçaram a curiosidade da elite intelectual de sua época, que então debruçou-se sobre o fenômeno produzindo vasta bibliografia. A partir da década de 1850, outros fenômenos físicos começaram a ser relatados. Mesas que giravam sozinhas e materializações de um fluido desconhecido, batizado de ectoplasma, ficaram rapidamente famosos. Muitos mesmeristas engajaram-se apaixonadamente no novo movimento, criaram grupos de discussão, panfletos, jornais e congressos que ajudaram na disseminação do espiritismo pelo Ocidente.

Foi observado que esses fenômenos só aconteciam na presença de pessoas específicas. Nascia o conceito de “médium”: aquele que faz a mediação entre os “encarnados” e os “desencarnados”.

Alguns médiuns começaram a escrever em transe, disseminando a psicografia e o famoso método de escrita automática, que veio a influenciar fortemente a arte do início do século XX, em especial os surrealistas (SHANDASANI, 2013).

A partir de 1860 novos fenômenos começaram a ser relatados nas sessões mediúnicas. São registradas aparições visuais de espíritos, vozes misteriosas ecoando nas paredes, objetos pesados atirados por uma força invisível e instrumentos musicais que tocavam sozinhos. Tais fenômenos foram estudados de perto por um importante acadêmico da época – o físico e lorde inglês Sir Willian Crooks, também lido por Jung. Crooks ficou convencido da veracidade das manifestações que presenciou e sua pesquisa causou forte impacto na intelectualidade da época. Com a adesão crescente do setor acadêmico, o espiritismo espalhou-se rapidamente pela Inglaterra e Alemanha, chegando à França em 1853.

Em 1854, o pedagogo francês Hippolite Leon Denizard Rivail, acadêmico que dizia não acreditar na comunicação com os espíritos, foi convidado a colher relatos das ocorrências em vários centros espíritas espalhados pela Europa e Estados Unidos e tentar unificar as informações obtidas por meio dos supostos contatos com os espíritos, a fim de codificar esse tipo de prática e os ensinamentos transmitidos. Ao realizar a pesquisa, Rivail passou a acreditar na mediunidade e publicou, em 1857, “O Livro dos Espíritos”, adotando o pseudônimo Allan Kardec (Alvarado *et al.*, 2007, p. 44)

Sem sombra de dúvidas a obra de Kardec veio a se tornar a pesquisa do século XIX mais amplamente divulgada sobre o tema da mediunidade, saindo da esfera acadêmica e transformando-se em cultura de massa. Seu caráter inovador consistiu em ter focado sua atenção no conteúdo das comunicações em si, ao invés de tentar explicá-las. Para sua surpresa, diferente de todos os outros fenômenos conhecidos, o conteúdo das comunicações se autoexplicava.

Por ter surgido no contexto da pesquisa acadêmica, unindo os valores do racionalismo científico e do cristianismo ao fenômeno mediúnic, o Kardecismo foi decisivo na organização do movimento espírita enquanto grupo religioso²⁹, marco que mudou os rumos da mediunidade no século XX, como mostraremos no Capítulo II.

Após a década de 1850, a filosofia positivista começa a ganhar mais força na Alemanha e os estudos do espiritismo e da parapsicologia começam a sofrer grande resistência. Como vimos no início deste capítulo, as pesquisas continuam a privilegiar a crise perfeita, mas passam a buscar um diagnóstico da causa patológica.

A principal questão que o fenômeno mediúnic colocava para a ciência da época era a possibilidade da consciência não ser a senhora absoluta da mente e que forças ocultas operavam por trás do véu das aparências. O espiritismo e a psicologia nascentes no século XIX buscavam, cada um a seu modo, respostas para as mesmas perguntas. Ao entrar em estado de transe induzido pelas sessões de magnetismo animal, algo inesperado acontecia com a mente racional do homem moderno. A consciência do ego eclipsava-se e outras coisas emergiam.

A história da psicologia ocidental mudou radicalmente de direção quando fenômenos como o sono magnético, a mediunidade, além das psicopatologias em geral, em especial a histeria e a psicose, todas levaram à mesma questão: a necessidade de especular uma dimensão psíquica para além da consciência de um eu racional unificado. Nascia a psicologia profunda e os estudos do inconsciente.

²⁹ Do ponto de vista kardecista, o espiritismo não constitui uma religião, mas sim uma “doutrina”. Assim, por “grupo religioso” nos referimos ao grupo social que construiu-se em volta da obra de Kardec, com finalidades que poderíamos chamar de “religiosas”.

Ao mesmo tempo em que devemos nos recordar de que a mediunidade ajudou a fornecer indícios para a existência da mente subconsciente em um momento em que tal conceito era muito menos aceito do que o é na atualidade, é necessário lembrar que durante os séculos XIX e XX surgiram muitas idéias diferentes sobre o subconsciente (Crabtree, 1993; Ellenberger, 1970) e que todas elas foram evocadas na tentativa de explicar a mediunidade por muitos teóricos, uma tarefa realizada de modos distintos e, por vezes, opostos. (ALVARADO *et al.*, 2007, p. 44)

Depois de terminar seu doutorado em psiquiatria em 1902, Jung prossegue de forma sigilosa seus estudos sobre os fenômenos “ditos ocultos”. Na mesma época em que desenvolveu o teste de associação de palavras pelo qual ficaria famoso, ele também realiza em sigilo, em companhia de seu chefe, o então diretor da clínica psiquiátrica de Burghölzli, o prof. Dr. Eugen Bleuler, experiências de parapsicologia com a presença de médiuns e outras testemunhas.

Aqui fica evidente que a própria definição de parapsicologia parece ter sido cunhada para separar esse tipo de estudo da psicologia moderna em ascensão. Nos estudos de Jung essa distinção só é relevante no que concerne à questão do que pode e do que não pode ser publicado. De fato, Jung nunca publicou os resultados dessas experiências.

Em 1961, ano em que veio a falecer, numa carta endereçada a Walter Schaffner, Jung relata brevemente alguns detalhes da pesquisa mantida em segredo:

Já observei a movimentação de objetos sem que fossem tocados diretamente e sob condições cientificamente satisfatórias. Poderíamos dizer que se trata de levitação, se considerarmos que as coisas se movimentam por si mesmas. Mas isto parece não ser o caso, pois todos os corpos aparentemente automovidos moveram-se como se tivessem sido levantados, sacudidos ou atirados por alguma mão. Nessa série de experimentos eu, com outros observadores mais, vimos uma mão e sentimos sua pressão - aparentemente, foi esta mão que causou todos os outros fenômenos desse tipo.

Esses fenômenos não têm nada a ver com “vontade”, pois só aconteciam quando o médium estava em transe e não comandava sua vontade. Parecia que estavam na categoria das manifestações *poltergeist*³⁰. (JUNG, 2003, p. 319, *grifo do autor*).

Em sua biografia, Jung admite ter realizado experiências parapsicológicas dentro da clínica psiquiátrica de Burghölzli, mas sobre o polêmico episódio ele menciona apenas que:

Pensara antes que morreria de susto se me ocorresse ver algo de tão impossível. Mas quando ocorreu o fenômeno, nem mesmo fiquei estupefato; achei pelo contrário, que o fenômeno entrava na ordem dos fatos como alguma coisa óbvia conhecida há muito tempo”. (JUNG, 2006, p. 300)

³⁰ Poltergeist: traduzido literalmente do alemão como “fantasma brincalhão” ou “espírito zombeteiro”. Este fenômeno é descrito na parapsicologia como “psicocinesia recorrente espontânea”.

1.5: A realidade da alma

Precisamos de uma realidade, de um fundamento explicativo real ao qual possamos apelar, e, no entanto, hoje é absolutamente impossível ao psicólogo moderno persistir no ponto de vista físico, depois de ter sentido claramente que a interpretação espiritualista é legítima. Mas também não pode adotar totalmente este caminho, pois é impossível deixar de considerar os motivos da validade relativa do ponto de vista físico. Nesta situação, para que lado se voltar? (JUNG, 2000f, § 679)

Ao longo de várias décadas, Jung estudou e teorizou sobre o tema de que tratamos nesta pesquisa, chegando a diferentes conclusões em cada época. No entanto, ele sempre permaneceu convencido sobre a veracidade das experiências religiosas. Independente das explicações que poderiam ser pensadas, a realidade psicológica da manifestação que se afirma para além da vontade consciente e contrária a tudo que a cultura positivista representa, exige que essa questão não seja deixada de lado. Segundo Jung, as pesquisas antropológicas e arqueológicas sobre os povos não-europeus fornecem incontáveis indícios de que tratamos de um objeto que ultrapassa em muito os limites da cultura:

Se lançarmos um olhar para o passado da humanidade, encontraremos, entre muitas outras convicções religiosas, uma crença universal na existência de seres aeriformes ou etéreos que habitam em volta do homem e exercem sobre ele uma influência invisível, mas poderosa. Em geral esta crença é acompanhada da idéia de que estes seres são espíritos ou almas de pessoas mortas. Esta crença se encontra tanto entre os povos altamente civilizados como entre os aborígenes australianos que ainda vivem na idade da pedra. Mas entre os povos civilizados do Ocidente a crença nos espíritos tem sido combatida há mais de um século pelo Racionalismo e Iluminismo científico, e reprimida em um grande número de pessoas cultas, juntamente com outras crenças metafísicas.

Mas, da mesma forma como estas crenças metafísicas continuam ainda vivas entre as massas, assim também acontece com a crença nos espíritos. Mesmo nas cidades mais esclarecidas e mais intelectualizadas ainda se fala de casas mal-assombradas, e os camponeses ainda acreditam que seu gado adocece de feitiço. (JUNG, 2000e, § 570-571)

Tratando-se de um fato que ocorre com relativa frequência, esta experiência deve ser reconhecida por uma psicologia científica. Não podemos simplesmente passar por cima daquilo que é tratado desdenhosamente como superstição. Quando uma pessoa afirma que viu espíritos ou que está enfeitiçada — e para ela isto significa muito mais do que meras palavras — vemo-nos diante de um fato da experiência, e um fato tão comum, que todos sabem o que significam as palavras "espírito" e "feitiço". Por isto podemos estar certos de que em tais casos se trata realmente de um complexo de *fatos psíquicos* que, como tal, é tão "real" quanto a luz que vemos. (JUNG, 2000d, § 625, *grifos nossos*)

É preciso lembrar que a Europa havia passado por um processo doloroso e delicado. Durante séculos a produção cultural e intelectual europeia sofrera de rigorosa censura por parte da Inquisição, que não era outra coisa que não um tribunal metafísico. Homens e mulheres brilhantes foram durante séculos silenciados com a morte quando, por um motivo ou outro, se distanciavam do padrão aceito pelo poder religioso instituído. Frente a toda essa

história de violência é perfeitamente compreensível a relação dos pensadores europeus a respeito dos assuntos da religião. Colocá-los fora do escopo da ciência iluminista tinha sido, acima de tudo, estratégia de sobrevivência pessoal e social para muitos. Ainda assim, Jung insistia na experiência religiosa como objeto científico. Para ele havia algo de errado com a fé sólida e irrestrita que os modernos haviam depositado sobre o paradigma materialista e a onipotência da mente consciente:

O inconsciente, com efeito, não é isto ou aquilo, mas o desconhecimento do que nos afeta imediatamente. Ele nos aparece como de natureza psíquica, mas sobre sua verdadeira natureza sabemos tão pouco — ou, em linguagem otimista tanto quanto sabemos sobre a natureza da matéria. (JUNG, 2012a, § 4)

Como veremos no Capítulo II, depois da inquisição religiosa começou a inquisição científica. Os paradigmas mudaram, mas o tribunal permaneceu:

Sob a influência do materialismo científico, tudo o que não podia ser visto com os olhos nem apalpado com as mãos foi posto em dúvida, ou pior, ridicularizado, porque suspeito de metafísica. Só era "científico" e, por conseguinte, aceito como verdadeiro, o que era reconhecidamente material ou podia ser deduzido a partir de causas acessíveis aos sentidos. (JUNG, 2000f, § 649)

É popular e, portanto, decente, racional, científico e normal pensar assim. O espírito deve ser concebido como um epifenômeno. Tudo nos leva a esta conclusão, mesmo quando, em vez de "espírito", se fale de "psique", e em vez de "matéria", se usem os termos "cérebros", "hormônios" ou "instintos" e "pulsões". Repugna ao espírito da época atribuir uma substancialidade à alma, porque, a seus olhos, isto equivaleria a uma heresia. (JUNG, 2000f, § 653)

Sobre este ponto, Silva (2010, p. 60) explica que nas mudanças da psicologia ao final do século XIX, para erguer seu conhecimento ao estatuto de cientificidade, “o sentido etimológico da psicologia, como estudo da alma, é deixado em um segundo plano. O indivíduo ‘perde’ sua alma e ‘ganha’ uma engrenagem orgânica, fisiológica”.

Enquanto a Idade Média, a Antigüidade clássica e mesmo a humanidade inteira desde seus primórdios acreditavam na existência de uma alma substancial, a segunda metade do século XIX viu surgir uma psicologia "sem alma". [...] Foi a época das grandes viagens de descobrimento e da ampliação empírica de nossas concepções relativas ao mundo. A crença na substancialidade da alma foi substituída pouco a pouco pela convicção cada vez mais intransigente quanto à substancialidade do mundo material, até que, por fim, após quatro séculos, os expoentes da consciência européia, os pensadores e pesquisadores vissem o espírito em uma dependência total em relação à matéria e às causas materiais. [...] Entretanto, houve sempre um número considerável de filósofos e homens de Ciência inteligentes que não assistiram, sem protestar — por uma suprema intuição e com toda a profundidade de seu pensamento — a essa inversão irracional dos pontos de vista; alguns chegaram mesmo a opor-se a ela, mas não encontraram seguidores, e sua resistência mostrou-se impotente face à onda irracional da preferência sentimental e universal pelo mundo físico. Não se pense que uma mudança tão radical no seio da concepção das coisas possa ser o fruto de reflexões racionais, pois não há especulação racional capaz de provar ou de negar tanto o espírito quanto a matéria. Estes dois conceitos — como qualquer pessoa inteligente de hoje poderá deduzir por

si mesma — nada mais são do que símbolos usados para expressar fatores desconhecidos cuja existência é postulada ou negada ao sabor dos temperamentos individuais ou da onda do espírito da época. (JUNG, 2000f, § 649-650)

Um desses pensadores que investiu toda a profundidade de seu pensamento num movimento filosófico de resistência ao materialismo crescente de sua época foi o filósofo francês Henri Bergson (1859 – 1941), contemporâneo de Jung. Preocupado com a legitimação da psicologia enquanto ciência empírica, Bergson (2014, p. 9) chama a atenção para o fato de existirem fenômenos cuja intensidade não admite medida numérica, que chegam à nossa consciência sem terem passado pelos sentidos do corpo e, embora tenham certa duração no tempo, não ocupam lugar no espaço.

Como exemplos ele cita a memória, o sonho e a imaginação, pois mesmo que a neurociência possa demonstrar toda uma dinâmica cerebral específica para cada processo, a imagem que apreendemos pela consciência não se identifica com o movimento molecular do cérebro: “[L]ocaliza-se o instrumento material da alma sem o qual o fato psicológico não ocorreria, mas não se localiza o fato psicológico propriamente dito.” (BERGSON, 2014, p. 13) Segundo o filósofo, embora a psicologia experimental de Wundt e a psicofísica de Fechner (além do próprio Jung e a neurociência atual) tenham conseguido medir variações corporais relacionadas aos fenômenos psicológicos, essas manifestações físicas não se confundem com o fato psicológico em si. A lágrima está intimamente relacionada com o sentimento que a provoca, mas quem poderia negar a existência da emoção, reduzindo-a ao funcionamento da glândula lacrimal e aos movimentos involuntários do diafragma?

Bergson defende que com o avanço da teoria mecanicista a partir do século XVII, só o que fosse passível de cálculo e medida numérica podia ser considerado real. Tudo aquilo que escapava da linguagem matemática caiu então no rótulo de “subjetivo”, isto é, foi tomado como um fenômeno mental destituído de um objeto real localizado fora do sujeito. O estudo das formas e dos movimentos tornou-se então a ciência por excelência:

À medida que a ciência foi analisando as outras qualidades que não a gravidade, a luz, o calor, o som, foi levada a ver nessas qualidades apenas estados subjetivos de nossa pessoa, através dos quais geralmente se encontram movimentos moleculares, vibratórios, de tal modo que, quanto mais se analisa essa matéria mais ela se evapora, deixando no fundo da retorta, por assim dizer, apenas movimentos, elemento para o qual o cálculo tem acesso. (BERGSON, 2014, p. 372)

Através desse método de análise, o mecanicismo recorta o todo em partes separadas, analisa o movimento das partes, mas perde a totalidade do fenômeno vivo. Segundo o filósofo, em ressonância ao pensamento de Jung, esta totalidade da vida só pode ser entendida

em termos de inteligência, vontade, organização e finalidade: propriedades da natureza, não exclusivas só do homem.

O que distingue o corpo vivo da matéria bruta é a presença de uma capacidade pelo menos aparente de reagir contra as forças físicas e químicas, uma espécie de iniciativa [...] ser organizado, com funções com objetivos específicos que harmonizam entre si, uma força especial que luta contra a desorganização. Quando ela deixar de estar presente, a organização se desfaz.

[...] Em outras palavras, o sistema que distingue um princípio de vida especial, que não o confunde com as forças físicas ou químicas, é eminentemente científico, porque se limita a constatar o estado atual do conhecimento humano; no momento atual nada prova – e nada provará – que as forças físicas e químicas, por si sós, possam um dia explicar a vida e a organização. O materialismo, ao contrário, é uma hipótese arbitrária, pois identifica sem provas fenômenos que apresentam aspectos diferentes, distintos.

Devemos concluir portanto que, até nova ordem, a concepção espiritualista de um princípio vital, distinto ou não de um princípio pensante mas em todo caso indiscutivelmente distinto das forças que regem a matéria bruta, se impõe.”

[...] O materialismo completo e absoluto é aquele que não reconhece outra realidade que não a do movimento e da extensão, com o pensamento sendo apenas uma função do cérebro, assim como a digestão é uma função do estômago. [...] trata-se de saber se há uma substância pensante imaterial existente por si mesma, dotada de uma realidade distinta, ou se não há outra realidade verdadeira que não a matéria, a molécula, o átomo dotado de movimento ou de força, sendo o pensamento nada mais que uma qualidade da matéria, como a cor ou a forma. (BERGSON, 2014, p. 376-377, 384, 392)

Mergulhado neste cenário conflituoso, cercado de todos os lados pela inquisição materialista, numa conferência em Londres no ano de 1919, intitulada “O Fundamento Psicológico da Crença nos Espíritos”, Jung afirma:

Trata-se, sobretudo, de fatos psíquicos cuja existência não pode ser posta em dúvida. A fobia da superstição, que estranhamente acompanha o Iluminismo pretensamente universal, é a responsável pela rápida eliminação de relatos de fatos extremamente interessantes que, deste modo, se perdem para a Ciência. Pude não somente obter muitos relatos deste gênero junto a meus clientes, mas eu próprio observei diretamente alguns destes fatos. Mas o material que pude recolher é muito escasso para servir de base a uma hipótese factualmente verificável.

[...] Restringi-me de todo aos aspectos psicológicos do problema e evitei, de propósito, abordar a questão se os espíritos existem por si mesmos e se podem manifestar-nos sua existência através de efeitos materiais. Se evitei tratar desta questão, não foi por considerá-la sem sentido, mas porque não tenho possibilidades de apresentar experiências que a demonstrem, de um modo ou de outro.

[...] Mas não posso ver em tudo isto uma prova da existência de espíritos reais; e até que surja uma prova irrefutável, devemos considerar o domínio destes fenômenos como um capítulo à parte da Psicologia. (JUNG, 2000e, § 598, 600)

É curiosa essa afirmação de Jung sobre ter evitado abordar a questão se os espíritos “podem manifestar-nos sua existência através de efeitos materiais”. Como já mencionamos, na época desta conferência Jung já havia realizado experiências parapsicológicas no hospital psiquiátrico Burghölzli, registrando uma série inusitada de efeitos materiais durante as sessões mediúnicas. Mas na Londres de 1919 ele prefere o silêncio. É muito interessante notar que, a respeito desta afirmação, Jung faz o seguinte comentário, em nota de rodapé, ao publicar essa

palestra quarenta anos depois:

Após haver recolhido experiências psicológicas de muitas pessoas e de muitos países, durante meio século, já não me sinto tão seguro como no ano de 1919, quando escrevi esta afirmação. Muitas vezes não me acanho de confessar que duvido de que uma abordagem e análise exclusivamente psicológicas façam justiça aos fenômenos em questão. Não somente as descobertas da Parapsicologia, como também as minhas reflexões teóricas, esboçadas em meu estudo publicado no *Eranos-Jahrbuch XIV* (1946, p. 485s), me conduziram a certos postulados que muito se aproximam do domínio das concepções da Física nuclear, isto é, do contínuo espaço-tempo. Isto levanta a questão da realidade transpsíquica imediatamente subjacente à psique. (JUNG, 2000e, § 600)

Jung se refere aqui aos avanços de sua teoria influenciados pela troca intelectual com o importante físico austríaco Wolfgang Pauli (1900-1958). Em 1931, após receber Pauli como paciente em seu consultório, Jung inicia uma longa amizade que viria a contribuir em alto grau para o refinamento de sua visão de mundo. Na época, o físico ocupava-se das complicadas questões epistemológicas da nascente mecânica quântica, tentando elaborar respostas para fenômenos até então inesperados no domínio da física, como a interferência do observador no movimento e no estado das partículas, bem como novas evidências que parecem desafiar nossa noção comum de espaço e tempo ³¹.

A mente não só entrava novamente no domínio da física, como a própria física expandia sua concepção de realidade para muito além da matéria e do aqui e agora. Esse novo estado de coisas abriu para Jung a possibilidade de reconectar a dualidade que a modernidade havia separado: espírito e natureza pareciam prestes a fazer as pazes. A alma e o mundo podiam agora ser vistos como os dois lados da mesma moeda. Como no exemplo da “Fita de Moebius”, o interior é externo e o exterior interno: “*unus mundus*”.

A pesquisa de Jung em alquimia e a evolução de conceitos tais como a realidade psíquica, inconsciente psicóide e sincronicidade levaram-no a introduzir a idéia pré-newtoniana do *unus mundus* ou mundo unitário. Este conceito ou imagem, é usado por Jung para sugerir que cada estrato da existência está intimamente ligado com todos os outros estratos, mais que para postular o fato de que existe um plano transcendente ou supra-ordenado para a coordenação das partes separadas. Por exemplo, corpo e psique estão inter-relacionados, e a psique e a matéria também podem estar relacionadas.” (SAMUELS *et al.*, 2003, p. 111)

Caso não se queira postular uma harmonia preestabelecida com relação aos fenômenos físicos e psíquicos, resta apenas a alternativa de uma interação. Mas esta hipótese exige uma psique que toca a matéria em qualquer ponto e, inversamente, uma matéria com uma psique latente, postulado este que não difere muito de certas formulações da Física moderna (Eddington, Jeans e outros). Neste contexto devo lembrar ao leitor a existência de fenômenos

³¹ Como o famoso “embaralhamento de fases”, quando duas partículas se aproximam e embaralham suas vibrações, permanecendo a influenciar uma a outra de forma instantânea, independente da distância, transmitindo informação entre si sem qualquer veículo material conhecido. Para responder a problemas como esse, ao longo do século XX surgiram várias teorias da física propondo diferentes concepções de tempo, espaço, matéria e informação, especulando a respeito de dimensões que ultrapassam em muito nossa percepção tridimensional consciente, conhecida matematicamente como “espaço euclidiano”. (ROCHA FILHO, 2003)

parapsicológicos cuja realidade só pode ser reconhecida por aqueles que tiveram possibilidade de fazer adequadamente suas próprias observações. (JUNG, 2000c, § 441)

Ao descrever a reaproximação da física e da psicologia ao longo do século XX, o físico brasileiro Rocha Filho aponta Jung como um dos principais autores de referência. Segundo ele, ao investigar a natureza da matéria, os físicos chegaram no século XX ao problema da mente e seus fenômenos, fato que forçou as duas áreas a dialogarem, ainda que sob o protesto de ambos os lados. Para explicar a necessidade deste reencontro, o físico cita Jung ao afirmar que: “de um modo que foge completamente à compreensão, o nosso inconsciente também está sintonizado com o meio ambiente, nosso grupo, a sociedade em geral e, além de tudo, com o contínuo espaço-tempo e a natureza no seu todo.” (JUNG *apud* ROCHA FILHO, 2003, p.72)

Leonardo Boff, teólogo e escritor brasileiro, ao descrever esse novo e inusitado paradigma científico, que parece ganhar cada vez mais força com a virada do século XXI, dialoga com as formulações de Jung que já apontavam nessa direção:

Ao invés de ser um universo atomístico, composto de partículas discretas, universo cuja complexidade deve ser quebrada em componentes menores e mais simples, agora este universo é considerado como um todo relacional, inter-retroconectado com tudo e maior que a soma de suas partes. A natureza da matéria, quando analisada com mais profundidade, não aparece como estática e morta, mas como uma dança de energias e de relações para todas as direções. A Terra não é mais vista como um conglomerado de matéria inerte (os continentes) e água (os oceanos), mas como um superorganismo vivo articulando todos os elementos, as rochas, a atmosfera, os seres vivos e a consciência num todo orgânico, dinâmico, irradiante e cheio de propósito, parte de um todo ainda maior que nos inclui: o universo em cosmogênese e em expansão. (BOFF, 1997, p. 100)

Neste mesmo sentido, o importante filósofo e teórico de sistemas húngaro Ervin Laszlo, criador do Clube de Budapeste ³², aponta Jung como um dos pioneiros a encontrar evidências científicas a respeito dessa nova cosmovisão emergente. Segundo Laszlo (2008), Jung encontrou em seus pacientes indícios semelhantes detectados também em áreas diversas como a física, ecologia, epigenética, química, teoria de sistemas, cibernética, entre outras: evidências que sugerem a existência de uma unidade orgânica, viva e inteligente no universo, tornada possível graças a uma conexão mais profunda de cada parte com todas as outras, uma espécie de internet (rede interna) cósmica que “in-forma” cada parte do sistema. Segundo o filósofo, essa anima mundi parece funcionar como uma espécie de memória universal, um oceano de informação que, quando investigado na escala do comportamento humano

³² Importante grupo internacional de intelectuais, fundado na Europa após a Guerra Fria, com o objetivo de promover discussões transdisciplinares a respeito do novo paradigma científico-político.

manifesta-se na forma de uma mente coletiva, onde nossa consciência co-habita com nossos ancestrais – aquilo que Jung chamou de “inconsciente coletivo”:

Se tentarmos penetrar mais profundamente no significado deste conceito de realidade, parecemos que certos conteúdos ou imagens provêm de um meio ambiente supostamente físico, de que nossos corpos fazem parte, enquanto outros procedem de uma fonte dita espiritual, aparentemente diversa do mundo físico, mas que nem por isso são menos reais. [...] A única diferença é que uma se refere ao mundo das coisas físicas e a outra ao mundo das coisas espirituais. Se transponho minha noção de realidade para o plano da psique, onde esta noção está em seu verdadeiro lugar, o conflito entre a natureza e o espírito como princípios explicativos antitéticos se resolve por si mesmo. A natureza e o espírito se convertem em meras designações de origem dos conteúdos psíquicos que irrompem em minha consciência. (JUNG, 2000f, § 681)

No mesmo ano em que conheceu Wolfgang Pauli, numa conferência intitulada “Psicologia analítica e Cosmovisão”, ao explicar que muitos pacientes adoecem devido a uma cosmovisão demasiadamente reduzida, que negligencia os poderes do inconsciente e supervaloriza a razão consciente, Jung define sua *Weltanschauung* com as seguintes palavras:

Se, nesta conferência, consegui de algum modo ajudar-vos a reconhecer que os poderes que o homem sempre projetou no espaço sob a forma de deuses e honrou com sacrifícios continuam vivos e ativos em nossa própria psique, eu me darei por satisfeito. Este reconhecimento bastaria para mostrar que a multidão de práticas religiosas e de crenças que, desde tempos imemoriais, têm exercido um imenso papel na história da humanidade não é fruto de fantasias arbitrárias e de opiniões individuais, mas deve sua existência muito mais à influência de forças inconscientes que não podemos negligenciar, sem perturbarmos o equilíbrio psíquico. [...] O fato de que agora podemos entendê-las como grandezas psíquicas é uma nova formulação, uma nova expressão que talvez permitam-nos também descobrir novas maneiras de nos relacionar com elas. (JUNG, 2000g, § 729)

Como num cinema interior, à semelhança da caverna de Platão, na tela da consciência a *luz* é projetada, nos dando a ver tanto a “realidade exterior” quanto a “realidade interior”. Por meio das imagens interiores, Jung afirma que a psique inconsciente nos dá acesso a uma forma de conhecimento superior às condições materiais de espaço-tempo da consciência ordinária, subordinada aos sentidos do corpo. Essa forma de conhecimento especial (“gnose”), muito conhecida de nossos ancestrais, mas esquecida pelo homem moderno, manteve-se viva nas experiências religiosas:

Por reconhecerem este estado de coisas, as sociedades primitivas utilizavam os sonhos e as visões como importantes fontes de informações, e sobre esta base psicológica elevaram-se antiqüíssimas e poderosas culturas, como a hindu e a chinesa, que desenvolveram, filosófica e praticamente até os mínimos detalhes, a via do conhecimento interior. [...] O fato de a experiência imediata ser exclusivamente de ordem psíquica e, por conseguinte, que a realidade só pode ser de natureza psíquica, explica por que o homem primitivo considera os espíritos e os efeitos mágicos com o mesmo concretismo com que julga os acontecimentos físicos. Ele ainda não fragmentou sua experiência original em contrastes irreduzíveis. Em seu universo se interpenetram o espírito e a matéria, e os deuses ainda passeiam por florestas e campos. (JUNG, 2000f, § 672, 682)

1.6: O Fenômeno da mediunidade na pesquisa científica contemporânea

Na revisão bibliográfica pudemos constatar que a pesquisa contemporânea sobre a mediunidade encontra-se basicamente dividida em duas frentes de investigação: a pesquisa cultural e a fisiológica. Em ambas as frentes, a Universidade de São Paulo (USP) tem importantes pesquisas sobre o tema.

No viés fisiológico, uma pesquisa da USP realizada no final do anos 1990, tem ganhado recentemente espaço fora da academia, com forte veiculação na internet. O médico brasileiro Dr. Sérgio Filipe de Oliveira realizou tomografias e dissecações de glândulas pineais e afirma ter encontrado uma relação significativa entre o padrão dos cristais de apatita, que se formam na glândula, com a ocorrência de fenômenos mediúnicos (OLIVEIRA, 1998). De posse de seus resultados, o médico comenta que a “bola de cristal” que todos possuem na cabeça parece atuar de forma semelhante a um rádio ou telefone celular, captando campos magnéticos sutis capazes de transmitir informação. Em nossa consulta com a *entidade* Maria Padilha das Sete Encruzilhadas, no terreiro em Volta Redonda, a mesma ideia foi apresentada:

A glândula pineal, que é o terceiro olho, tem estado mais ativa e chamado mais atenção dos cientistas. Foi ignorada por muito tempo. [...] O funcionamento da pineal deixa resíduos no córtex posterior, acumula memória. Na Umbanda tem importância formidável no plano etéreo. É dada como sagrada. Ela recebe dos seus orixás especificamente seus comandos, suas energias específicas. É assim que temos a recepção. (Maria Padilha, Anexo II)

Em relação à questão do magnetismo animal, o biólogo brasileiro Ricardo Monezzi Oliveira realizou recentemente, também na USP, uma pesquisa sobre o efeito da imposição de mãos em camundongos (OLIVEIRA, 2003)³³. Como grupo de controle, o pesquisador comparou as células de animais que passaram pela imposição com outros que foram submetidos a métodos de efeito placebo. Enquanto o uso de placebo não ofereceu resultados consideráveis, a imposição de mãos produziu aumento mensurável nas células de defesa, que demonstraram também ter o dobro de potencial contra células tumorais.

Ainda na vertente fisiológica, numa recente pesquisa independente na Inglaterra, por meio de tomografias computadorizadas (SPECT), os cientistas mediram a atividade cerebral de médiuns em estado de transe. Por meio das neuroimagens, os cientistas observaram que apesar das atividades cerebrais ligadas à consciência manterem-se levemente ativas nos “médiuns inexperientes”, os médiuns com mais de vinte anos de prática mediúnica

³³ Atualmente a prática de imposição de mãos com a finalidade de operar curas em tratamentos espirituais é comum tanto na Umbanda quanto no Kardecismo, onde é conhecida como *passé magnético*, em referência a Mesmer.

apresentaram alta redução no padrão de consciência, embora estivessem escrevendo textos complexos, abordando questões de teor filosófico. Este resultado contradiz a crença racionalista do ocidente de que a elaboração filosófica racional é uma atividade exclusiva dos estados de consciência ordinária³⁴.

Os psicógrafos experientes mostraram menores níveis de atividade no córtex esquerdo, hipocampo esquerdo, giro occipital inferior esquerdo, cíngulo anterior esquerdo, giro temporal superior direito e giro pré-central direito durante psicografia comparado a sua escrita normal (fora do transe).[...] Isso é consistente com a noção de *escrita automática (não consciente)* e suas alegações de que “*outra fonte*” estava planejando o conteúdo escrito. Regiões do cérebro conhecidas por estarem envolvidas no planejamento da escrita estavam *menos ativas*, mesmo quando *o conteúdo estava mais elaborado* do que na escrita fora do transe. (Peres *et al*, 2012, s/p, *grifos nossos* TN)³⁵

Se no século XIX uma das principais questões nas pesquisas sobre a mediunidade era determinar se o fenômeno era legítimo ou uma dramatização com tons religiosos, atualmente fica evidente pelas neuroimagens que o transe mediúnico é uma realidade neurológica objetiva, um estado complexo de alteração da consciência que “libera espaço” na mente para a manifestação de funções inteligentes com igual ou maior elaboração criativa que a consciência.

Na vertente dos estudos culturais, em especial sobre a cultura afro-brasileira, Leme (2006) aponta a teoria junguiana como uma das mais utilizadas para descrever os processos psicossociais. O autor menciona que é muito frequente a comparação dos arquétipos de Jung com os *Orixás*, que funcionam como “modelos de comportamento do filho-de-santo, que recordam no cotidiano as características e aventuras míticas do orixá do qual se crê descender o filho humano.” (PRANDI, 2001, p. 19)

São também de importante destaque as pesquisas recentes sobre a Umbanda realizadas em Ribeirão Preto, no programa de Pós-graduação em Psicologia da USP, na linha de pesquisa da psicanálise lacaniana, sob a orientação do professor Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Entre elas, podemos citar: “A construção cultural da cura em cultos

³⁴ Na pesquisa de campo que realizamos, apenas a médium dirigente de Volta Redonda descreveu um estado de transe completamente inconsciente, do qual ela não conseguia lembrar-se de nenhum detalhe, como o jovem Victor Race, primeiro paciente de Puysegur a cair em sono magnético. Em geral, como mostram as neuroimagens, a maioria dos transe mediúnicos envolve a participação ativa da consciência do médium, como fica explícito na categoria *cavalo*, muito comum na Umbanda. Quando o cavaleiro (*entidade*) quer andar, é preciso que o cavalo faça o esforço ativo e consciente de submeter-se ao movimento de uma vontade que não identifica-se com a sua própria consciência.

³⁵ “The experienced psychographers showed lower levels of activity in the left culmen, left hippocampus, left inferior occipital gyrus, left anterior cingulate, right superior temporal gyrus and right precentral gyrus during psychography compared to their normal (non-trance) writing. [...] Which is consistent with the notion of automatic (non-conscious) writing and their claims that an “outer source” was planning the written content. Brain regions known to be involved in planning writing were activated less, even though the content was more elaborate than their non-trance writing.”

umbandistas” (MANTOVANI, 2006); “Olhar e Alteridade no Corpo da Umbanda: Análise do processo de revelação e transformação pessoal em um terreiro de Umbanda” (PAGLIUSO, 2007); “Modo de Vida e vivência do morto na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito” (PASQUALIN, 2009); “Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda” (ROTTA, 2010); “O reverente Irreverente: a espiritualidade em rituais de Umbanda” (MACEDO, 2011); “A encantaria na Umbanda” (MARTINS, 2011) e “Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário” (DIAS, 2011). Todos os trabalhos mencionados acima são importantes no sentido apresentado por Leme (2006) de “levar a sério” a experiência pessoal dos médiuns, não tecendo julgamento sobre a causa dessa experiência, mas expondo seu importante papel na construção coletiva do sujeito, do mundo social e do sentido da vida.

Levar a sério a experiência do outro é critério básico para o campo teórico e prático da psicologia junguiana. É uma forma de pensar o sujeito estudado enquanto sujeito empírico e não meramente um objeto de pesquisa desprovido de subjetividade. Eis a especificidade da pesquisa em psicologia: seu objeto é o sujeito (SILVA, 2010b).

É nessa direção que Pagliuso & Bairrão (2011) apontam para a importância do surgimento no século XX, por influência da antropologia, do enfoque etnopsicológico que é muito valorizado nas pesquisas atuais sobre a mediunidade:

O enfoque etnopsicológico tem entre seus pilares a valorização do saber do outro e o considera sem o estabelecimento a priori de relações de hierarquia entre ele e teorias científicas psicológicas. Segundo Lutz (1985), essa disciplina se preocupa com a maneira como as pessoas conceituam e discutem os processos mentais, comportamentos e relacionamentos; por meio, principalmente, da investigação da linguagem. (PAGLIUSO & BAIRRÃO, 2011, s/p)

Pagliuso & Bairrão argumentam ainda que a etnopsicologia tenta “lidar com a visão de mundo, a cultura do outro de maneira não etnocêntrica, ou seja, não vinculada apenas a valores próprios e da própria cultura”. Citando novamente a autora Catherine Lutz, os autores argumentam:

Embora o que se compreenda por "psicológico" possa pertencer a forma de compreensão e de conhecimento do pesquisador, o termo seria apropriado por estar relacionado com "as construções culturais particulares das pessoas assim como com a natureza humana". (PAGLIUSO & BAIRRÃO, 2011, s/p)

O principal mérito dessa abordagem é o de não subordinar o pensamento dos sujeitos pesquisados ao paradigma científico que o analisa, mas pelo contrário, usar a exposição científica para demonstrar como todo grupo social recorre a seu sistema de crenças, ou melhor, à sua cosmovisão, para construir a si mesmo. Nas palavras de Lutz:

A descrição de sistemas de conhecimento etnopsicológicos é baseada na premissa de que os povos de todas as sociedades desenvolvem algumas compreensões compartilhadas a respeito dos aspectos da vida pessoal e em sociedade, aspectos com propósitos heurísticos que podem ser chamados “psicológicos”. (LUTZ, 1985 *apud* PAGLIUSO & BAIRRÃO, 2011, s/p)

Levantando a questão de uma aplicação prática do enfoque etnopsicológico para a psicologia clínica, são também de inestimável importância as experiências que Tobie Nathan vem realizando na França contemporânea, demonstrando a eficácia de se incluir no processo de terapia a participação de curandeiros e seus ritos tradicionais de cura, quando estes são reconhecidos e aceitos pela subjetividade do paciente. Nathan (1998) chega a mencionar a existência de uma “guerra intercultural” e seu papel nas psicopatologias.

De fato, apenas em 1994 a classificação da mediunidade como patologia foi excluída do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM IV, quatorze anos depois da homossexualidade também deixar de ser incluída na lista. Numa mudança emblemática de postura, o item F44.3 do DSM-IV menciona o “estado de transe e possessão” como um diagnóstico em si mesmo, diferente da psicose ou da histeria. Além disso, no capítulo sobre questões étnicas e culturais, defende como equívoco médico considerar como doença uma característica aceita culturalmente.

A popularização do espiritismo nos setores da elite e da classe média, aliada ao desenvolvimento das disciplinas científicas do século XX e as lutas políticas de reivindicação dos “direitos das minorias” (em geral, na verdade, a maioria), trouxeram ao Ocidente um novo cenário para a questão mediúnica. Hoje parece impensável, ou no mínimo antiético, uma pesquisa científica que tenha como finalidade rechaçar a mediunidade como fraude ou explicá-la como patologia.

Nessa mesma direção, gostaríamos de destacar as pesquisas de Nilton Sousa da Silva (2009 e 2010a), que relacionam os conceitos da psicologia analítica com a ontologia presente na cultura afro-brasileira, apontando para a importância ecológica do resgate do sagrado. Em nossa pesquisa pretendemos seguir os passos de Silva, descrevendo a Weltanschauung umbandista na linguagem da psicologia analítica. A obra de Jung será nossa principal referência, pois como tentamos demonstrar, sua teoria quando corretamente entendida e aplicada, propõe uma análise das questões que encontram-se fora ou além da dualidade tipicamente moderna: cultural x fisiológico.

CAPÍTULO 2: UMBANDAS AO INFINITO

Cada entidade que você conversar vai dizer uma coisa diferente. Cada entidade é um rio, mas todas deságuam no mesmo oceano. Maria Padilha das Sete Encruzilhadas. (Volta Redonda, 19/08/2014)

2.1: A Umbanda neste início de século XXI

Por não possuir uma instituição centralizada, nem ser baseada exclusivamente num código escrito, a religião umbandista apresenta uma grande variedade de formas, um complexo degradê de misturas que reinterpretam e recombina, em diferentes proporções, os ensinamentos e valores de cada religião matriz. Há terreiros de Umbanda que são mais próximos da origem africana e se confundem mais facilmente com o Candomblé. Há aqueles em que a pajelança dos índios é mais explícita, onde podemos encontrar o uso ritualístico da ayahuasca e da Jurema. Há outros que se aproximam mais da doutrina espírita kardecista, podendo não usar atabaques, bebidas ou cigarros. Há ainda aqueles que se consideram umbandistas e católicos, frequentando o terreiro e a Igreja. E há também a antiga querela da *quimbanda*. Segundo Monique Augras (2009, p. 15-16, grifo da autora):

Assumidamente sincrética, essa religião popular [Umbanda] aglutina elementos provenientes das tradições africanas, indígenas, católicas, espíritas e ocultistas. Na junção da antiga macumba com o Espiritismo Kardecista, Roger Bastide (1971) identificava o desejo de alcançar maior respeitabilidade, de acordo com os padrões da classe média emergente. As tradições africanas, no entanto, não se deixaram enquadrar tão facilmente assim. Ao longo dos anos, tudo aquilo que não podia ser aceito por esse processo de *embranquecimento* cristalizou-se na forma de uma subdivisão da Umbanda, a Quimbanda. Ainda que os seguidores da modalidade mais bem comportada da Umbanda, que chamam “Umbanda branca” (sic) asseguram nada ter em comum com a Quimbanda, vista como sinônimo de “magia negra”, quase todos os adeptos da Quimbanda, por sua vez, se dizem umbandistas sem tirar nem pôr.

Após anos de trabalho de campo, Augras adotou a interpretação segundo a qual o termo *quimbanda* é na verdade uma “categoria de acusação dentro da Umbanda” e não uma religião separada (AUGRAS, 2009, p. 16). A autora passou então a usar o termo “umbanda-quimbanda” para designar a vertente da Umbanda que não se enquadra na moral cristã. Já o editor do livro “Tambores de Angola”, Leonardo Möller defende em nota de rodapé a prática da *quimbanda* como algo positivo dentro da Umbanda, sugerindo outro termo para designar as práticas censuráveis:

Na verdade, o vocábulo *quimbanda*, que se origina do idioma banto, diz respeito à esfera que lida com processos de magia, de acordo com a terminologia própria dos cultos com alguma influência afro-brasileira. São chamados *quimbandeiros* os espíritos que detêm o conhecimento de como reverter os efeitos daninhos da magia negra e da feitiçaria – e, para tanto, necessariamente sabem como produzi-los. Daí a confusão. [...] De qualquer forma, há que se ter um termo para se referir aos processos e centros onde se pratica a baixa feitiçaria e a

magia negra, já que esses locais não se confundem com terreiros de Umbanda nem barracões de candomblé, apesar de comumente os primeiros utilizarem tais nomes de modo irresponsável. Por derivação do vocábulo já dicionarizado *quiumba* (espírito mal, marginal do plano astral, espírito obsessivo), a alternativa natural é *quimbanda*, [...] apesar do inconveniente que apresenta de assemelhar-se foneticamente à palavra Umbanda. (MÖLLER, 2006, p. 122-123, *grifos do autor*)

Apesar dos autores divergirem sobre o significado do termo *quimbanda*, ambos concordam com algo que parece ser central na definição atual de Umbanda: a distinção entre a prática do bem (a “Umbanda de verdade”) e as práticas do mal (que acontecem no mesmo contexto de sincretismo cultural, mas que não podem ser chamadas de Umbanda). Este é o comentário mais frequente que ouvi dos umbandistas ao contar sobre a pesquisa que estava realizando. Todos pareciam preocupados em me ensinar a discernir os “terreiros de verdade” dos “falsos terreiros”, famosos não só por trabalhos voltados para o mal, mas também pela prática de cobranças abusivas e ameaças as mais diversas. Rubens Saraceni, importante escritor umbandista, credita esse problema à descentralidade da Umbanda:

A falta de uma teologia, de uma doutrina única e de um acompanhamento dos novos dirigentes de Tendões de Umbanda resultou em erros imensos e em condutas pessoais que não tinham nada a ver com o que era pregado pela espiritualidade, e isso abriu espaço para que adversários religiosos emitissem críticas e acusações contra a Umbanda. Muitas pessoas, ainda despreparadas, mal instruídas e até incapazes de dirigir um Templo, abriram suas tendões, criando a sua própria Umbanda [...]. (SARACENI, 2011, p. 16)

Ficou famoso o episódio em maio de 2014 do Juiz Eugênio Rosa de Araújo, da Justiça Federal do Rio de Janeiro, que ao indeferir a liminar que pedia a retirada da internet de quinze vídeos ofensivos às religiões afro-brasileiras, escreveu e assinou sua decisão justificando que Umbanda e Candomblé não eram religiões, pois não tinham um código escrito, nem acreditavam num deus único. Como veremos nos próximos itens, o processo de legitimação social da Umbanda é uma batalha árdua que se estende há mais de um século, na lenta transformação de antigas práticas mágicas num sistema religioso aos moldes ocidentais.

Atualmente muitas organizações oferecem o serviço de registro dos terreiros e “diploma” de médium reconhecido pela comunidade umbandista. Seus nomes expressam bem a multiplicidade do campo: “Confederação Espírita Umbandista do Brasil”, “Federação Brasileira de Umbanda e Candomblé”, “Confederação Nacional de Umbanda, Candomblé e Entidades de Cultos aos Orixás”etc. Há praticamente tantas federações quantas variações de Umbanda, e novas a cada dia vão surgindo, num movimento contínuo de autocriação e metamorfose.

Em busca de pontos em comum em meio a tanta diversidade, Carneiro (2014) aponta dois principais elementos: o ensinamento oral e os estados de transe. Esses são também os

principais responsáveis pela mutabilidade da Umbanda. A questão da oralidade em detrimento da literatura faz com que os ensinamentos sejam constantemente reelaborados. A cada nova geração, os ensinamentos ganham a tonalidade de um novo tempo, um novo modo de dizer e fazer as coisas. Tal movimento é comum a todas as religiões, pois a oralidade é uma prática universal, mas na ausência de um texto escrito, torna-se mais intensa e perceptível.

O transe é o segundo elemento comum. Do ponto de vista sociológico, por que não dizer também médico e psicológico, foi estudado por vários autores de referência, a ponto de as religiões afro-brasileiras serem também conhecidas como religiões de transe. (CARNEIRO, 2014, p. 54)

O autor também menciona que, em busca de uma unidade, ultimamente tem se tornado cada vez mais popular nas mídias sociais e eletrônicas o mito de fundação da Umbanda por Zélio Fernandino de Moraes, quando no dia 15 de novembro de 1908 se manifestou pela primeira vez o *Caboclo das Sete Encruzilhadas*. A história tornou-se tão famosa e aceita em larga escala pelos próprios umbandistas que, em maio de 2012 a presidenta Dilma Rousseff assinou um decreto oficializando o dia 15 de novembro como “Dia Nacional da Umbanda”. Mas Carneiro (2014) defende que, embora a história de Zélio tenha valor simbólico como mito fundador, os registros históricos apontam para uma criação coletiva em todo o país, que antecede e ultrapassa a figura de Zélio, como veremos em mais detalhes no Item 2.4.

No início do século do XXI, com o objetivo de estudar essa complexidade crescente, foi criada em São Paulo a primeira graduação especializada em teologia afro-brasileira: a FTU.

Em 2003 fundou-se em São Paulo a Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), disposta a formar profissionais da religião treinados para essa reflexão, bacharéis em Teologia, professores da doutrina submetida ao crivo da análise sistemática. Se houve um tempo em que as religiões afro-brasileiras não falavam por si mesmas no diálogo com o mundo fora do terreiro, mas se contentavam em se deixar nas mãos das ciências sociais, que falavam por elas, agora, com a nova escola, a ideia era permitir que elas mesmas estabeleçam um diálogo com as ciências humanas por meio do trabalho de seus profissionais da religião e falassem por si mesmas. Tarefa nada fácil. E de difícil aceitação por quem está de fora. Tanto que somente após dez anos de funcionamento, em 2013, o bacharelado em teologia da FTU foi por fim reconhecido pelo Ministério da Educação. (PRANDI, 2014, p. 12)

O quadro sinótico exposto na próxima página (Quadro 1), demonstra claramente a complexidade do tema. Ele foi produzido por João Luiz Carneiro, um dos primeiros teólogos formados pela FTU, cujo trabalho foi essencial para a visão histórica que permeou nossa pesquisa sobre a Umbanda. Em nota de rodapé, o autor explica que cada religião mencionada no quadro não pode ser pensada separadamente, havendo zonas de contato entre elas, sem que com isso percam sua identidade. Segundo Rivas Neto (2012), diferente de uma sistematização teológica dogmática, a FTU não se propõe a funcionar como um Vaticano das religiões afro-

brasileiras, apontando as formas corretas e incorretas de culto ou crença religiosa. Sua proposta pedagógica está voltada a um estudo sistemático que privilegie justamente a diversidade religiosa.

Quadro 1: Religiões afro-brasileiras

Grupo das religiões afro-brasileiras	Descrição	Tradições, cultos e variações participantes de um mesmo conjunto
Cultos de Nação	Conjunto composto por tradições com forte influência africana. O culto dá ênfase aos deuses denominados orixás, voduns ou inquices.	Candomblé em suas três principais nações: ketu (iorubá), Angola (banto), e Jeje (fons); Batuque; candomblé de caboclo; Jarê; Culto ao Ifá; Culto dos Egungun; Xangô do Nordeste; Xambá.
Encantarias	Conjunto marcado pela presença dos encantados. Os encantados são seres espirituais que habitam as encantarias ou “incantes”. Alguns desses não chegaram a encarnar. Os que viveram em terra desapareceram misteriosamente antes de morrer.	Catimbó; Jurema; babassuê; pajelança; cura; tambor de mina; terecô; toré.
Umbandas	Conjunto marcado pela presença dos ancestrais ilustres no culto. Por exemplo: caboclo, preto velho, criança, exu (entidade e não apenas o orixá), baiano, marinheiro, boiadeiro, cigano.	Macumba; cabula; Umbanda branca ou cristã (também chamado de espiritismo de Umbanda); Umbanda omolocô; Umbandaime; Umbanda esotérica ou iniciática; Umbanda oriental; Umbanda mística; Umbanda traçada; quimbanda.

Fonte: (CARNEIRO, 2014, p. 22)

Embora o censo de 2010 tenha registrado somente 0,3% da população brasileira como praticante de uma religião de origem afro (CARNEIRO, 2014, p. 132), sabemos pelo dia a dia que esse número não condiz com o fluxo de pessoas que passam e/ou frequentam terreiros e barracões pelo Brasil. De modo semelhante, o altíssimo número de católicos registrado na pesquisa (64,6%) também não parece coincidir com a realidade das igrejas católicas.

Sobre este ponto, no terreiro em Volta Redonda onde realizamos a primeira *consulta* da pesquisa, ao apresentar o projeto fomos informados, por uma das médiuns do centro, que por muitos anos ela dizia ser católica e apenas muito recentemente havia tomado a iniciativa de se assumir como umbandista. Em nossa conversa ela ponderou que uma pesquisa acadêmica sobre a Umbanda poderia ajudar a muitos nesse processo de autoafirmação. O que nos leva ao segundo item deste capítulo.

2.2: A questão do sincretismo na pesquisa acadêmica

Ferreti (1995) descreve a evolução do discurso acadêmico sobre as religiões afro-brasileiras como dividida em cinco períodos, que podemos chamar de: evolucionista (1900), culturalista (1930), funcionalista (1960), purista (1980) e especificista (atual). Em cada fase, a questão do sincretismo é examinada sob uma perspectiva diferente.

De modo semelhante ao que vimos no primeiro capítulo com as pesquisas sobre a mediunidade na Europa, a trajetória da academia no contexto brasileiro também começa pela patologização do transe, passando posteriormente para a aceitação das diferenças culturais e finalmente para a valorização das mesmas. Também de modo semelhante, o primeiro pesquisador a se interessar pelo tema foi um médico: o psiquiatra e legista Nina Rodrigues (1862-1906).

Ao final do século XIX, poucos anos após a abolição da escravidão no Brasil, Rodrigues estava seriamente preocupado com a “mistura das raças” e suas possíveis consequências negativas para o futuro do país (PRANDI, 2007, p. 8). Sobre este ponto, Carneiro (1994, p. 30) menciona que o psiquiatra defendia abertamente a distinção legal entre brancos e negros, devido à inferioridade intelectual dos últimos. O médico foi o primeiro a realizar um trabalho etnográfico nos terreiros da Bahia, publicando suas observações numa série de artigos em 1896 e 1897, que depois foram reunidos nos livros “O animismo fetichista dos negros baianos” (lançado na França em 1900, tendo sua primeira versão em português somente em 1935), e “Os africanos no Brasil” (1933).

Repetindo o diagnóstico amplamente aceito em sua época, o psiquiatra descreveu os transe de possessão como uma forma estranha e anormal de histeria ou esquizofrenia, chamando atenção para o fato dos negros mostrarem-se facilmente sugestionáveis ao sonambulismo provocado.³⁶

Inaugurando a concepção de religião afro-brasileira, o psiquiatra faz a distinção entre os candomblés familiares e os nacionais. Os primeiros, compostos por ex-escravos nascidos na África e seus descendentes diretos, são descritos pelo médico como apresentando um sincretismo mais rudimentar, onde os elementos africanos e católicos eram apenas justapostos, sem uma real fusão de crenças. Por outro lado, os candomblés nacionais, compostos por mestiços e crioulos (negros nascidos no Brasil), seriam mais propícios ao sincretismo, aderindo mais facilmente à religião dos brancos.

³⁶ Comentário semelhante ao de Esdaile a respeito dos indianos em relação aos ingleses, como mencionado no Capítulo I.

A acusação de animismo fetichista decorria do fato de, segundo o médico, os negros “confundirem” os deuses adorados no ritual com os próprios objetos do culto (a pedra, a árvore, o rio, o mar etc.), ao passo que no cristianismo Deus é um conceito abstrato, sendo as imagens católicas apenas uma representação do sagrado e não a divindade em si. Para Rodrigues essa era uma forte evidência da inferioridade intelectual dos africanos, uma vez que sua crença religiosa demonstrava que eles não eram capazes de abstrair.

A fase culturalista começa na passagem para a década de 1930, com a revisão do trabalho de Rodrigues por outro psiquiatra, o higienista Artur Ramos (1903-1949). Preocupado com o crescimento das favelas cariocas, e convencido de ter encontrado ali o mesmo animismo fetichista descrito por Nina Rodrigues na Bahia, Ramos é o primeiro a realizar um amplo estudo antropológico descrevendo as diferenças de sincretismo entre a Macumba carioca, o Catimbó nordestino e o Candomblé baiano. Carneiro (1994, p. 52) menciona que Ramos foi o primeiro pesquisador a encontrar a palavra *umbanda* em sua pesquisa de campo, descrita por ele na década de 1930 como uma variação de *quimbanda*, ambas usadas no Rio de Janeiro para identificar o sacerdote da Macumba.

Influenciado pela psicanálise de Freud, pelo relativismo antropológico do americano Franz Boas e pela ampla pesquisa sobre animismo do antropólogo inglês Sir Edward Tylor, o médico brasileiro substitui a teoria evolucionista de inferioridade da raça negra pela tese da inferioridade da cultura africana. Com base nessa interpretação, classifica então as religiões numa hierarquia segundo o grau de racionalidade, com o monoteísmo cristão obviamente no topo. Essa postura é atualmente conhecida como evolucionismo cultural, e como demonstramos no Capítulo I, era muito comum no meio acadêmico dessa época. Embora mal visto atualmente nas pesquisas científicas, o argumento utilizado por Ramos ainda é muito comum no meio espírita brasileiro, que costuma qualificar a Umbanda como “baixo espiritismo”, por não se pautar pela racionalidade tipicamente ocidental, em comparação com o Kardecismo.

A terceira fase inicia-se com os estudos do sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974), publicados principalmente em “O candomblé da Bahia” (1958) e “As religiões africanas no Brasil” (1960). Fazendo eco ao funcionalismo de sua época, confere à religião o importante papel social de permitir a inserção das “civilizações nativas” da África na “estrutura da sociedade brasileira” (BASTIDE, 1971, p. 225).

De um ponto de vista psicológico, analisa as práticas mágicas que observou, reconhecendo a influência do xamanismo indígena nas religiões afro-brasileiras, apontando

para o papel terapêutico da magia em aliviar tensões, engajando os adeptos em complexas dinâmicas de grupo.

Sobre o sincretismo, conclui que a prevalência de uma etnia sobre as demais, aliada à geografia de cada região, devem ser determinantes sobre os elementos do rito. Enquanto a Bahia recebeu mais escravos de origem keto (atual Nigéria), o Rio de Janeiro comprou mais escravos bantos (atual Angola). Nesse mesmo sentido, na Bahia é mais presente o Candomblé keto (culto aos Orixás), enquanto no Sudeste já vamos encontrar mais elementos bantos, como a comunicação com *entidades* ancestrais, característica da cabula banto tão presente na macumba carioca.

Influenciado pelas ideias de Gilberto Freyre a respeito da importância e força do mestiço, Bastide defende que o sucesso da Umbanda “se deve ao fato de ela oferecer a uma população miscigenada a ‘sua’ religião da mistura” (CARNEIRO, 2014, p. 111). Em suas próprias palavras: “construindo a vertente religiosa daquilo que, em política, define-se como ‘democracia racial’ e que é, como todos sabem, o orgulho dos brasileiros, a sua ‘marca registrada’ aos olhos dos europeus ou dos norte-americanos.” (BASTIDE, 2006, p. 230)

Carneiro (1994, p. 52) menciona ainda que na metade do século XX todas as religiões de transe estavam em ascensão no Brasil: o pentecostalismo, o Kardecismo e em especial a Umbanda. Era também o início da queda de popularidade do catolicismo, que só reconhecia o transe como prática religiosa nos casos de exorcismo, e ainda assim, desde Gassner, de forma discreta.

Descrevendo o sincretismo como um intenso fluxo de pessoas, elementos e tradições entre os inúmeros grupos religiosos, Bastide (1971) desenvolve um importante conceito para nosso estudo: a “umbandização”. Como veremos mais adiante, Rivas Neto (2012) defende o processo de umbandização como uma importante ferramenta de diálogo que, ao contrário da sistematização tipicamente ocidental, mais agrega do que condena.

Roger Bastide (1978, p. 386) constitui duas formas de compreender o sincretismo. O *religioso*, propriamente dito, que busca correspondências entre sistemas diferentes, e o *mágico*, que busca adição de elementos dos referidos sistemas.

Ou seja, a magia ocupa a função de percorrer o sistema religioso complexo da questão afro-brasileira, para criar novas interações e reinterpretações dos elementos específicos dentro de uma própria escola e desta com as demais. (CARNEIRO, 2014, p. 107, *grifos do autor*)

Enquanto na sistematização o que está em jogo é a racionalização e codificação do processo sincrético, a umbandização caracteriza-se pelo fluxo de pessoas e práticas mágicas³⁷ entre os grupos. Em outras palavras, em lugar da regulamentação de uma teologia escrita que

³⁷ Canções, ervas, receitas de banho, ebó, elementos ritualísticos etc.

tente sintetizar “A Umbanda”, o interesse pela magia proporciona um diálogo constante e aberto entre os terreiros, na troca de informação e aprendizado mútuo.

Prandi (2007, p. 9) defende que na mesma época de Bastide, foi também de grande importância a pesquisa do sociólogo Procópio Camargo. No livro “Kardecismo e Umbanda” (1961), Camargo é o primeiro acadêmico a utilizar a palavra “Umbanda” como designação de uma religião. (CARNEIRO, 2014, p. 63) Em sua pesquisa desenvolve o importante conceito de “continuum mediúnico” para descrever o fluxo de adeptos entre as religiões mediúnicas em São Paulo.

“Procópio afirma que a analogia da experiência mediúnica reduz, aos olhos do fiel, o ‘terreiro’ de Umbanda e a ‘mesa’ kardecista ao continuum de uma vivência espiritual unificada” (CARNEIRO, 2014, p. 50-51). Essa constatação é importante para nosso estudo por dois motivos. Primeiro porque revela a mediunidade como o principal elo de conexão entre o Kardecismo e a Umbanda. Segundo porque a ideia de continuum propõe que é impossível pensar os dois extremos como polos separados. Para o pesquisador, a separação entre Kardecismo e Umbanda na São Paulo dos anos 1960 era apenas ideal e teoricamente possível, sendo a realidade de fato composta por um intenso fluxo de pessoas entre um extremo e o outro.

Sobre este ponto é de especial importância o comentário de Carneiro (2014, p. 113) que aponta para a umbandização do próprio Kardecismo. Em primeiro lugar o autor menciona que “a própria concepção de espiritismo como religião é um fato brasileiro. Allan Kardec codificou o espiritismo pensando muito mais nos aspectos morais e pretensamente científicos”. Em seguida, cita como exemplos de umbandização do Kardecismo a prática de consagração da água, chamada agora de “água fluidificada” (em referência à Mesmer) e a função terapêutica da mediunidade de cura, onde os antigos xamãs e feiticeiros são “embranquecidos por espíritos de médicos e freiras”, que praticam a assim chamada “cirurgia espiritual”.

Na pesquisa de campo foi possível observar que a categoria *cirurgia espiritual* foi apropriada de volta pela Umbanda. Dois dos terreiros visitados afirmaram praticá-la. Em Paracambi, a própria entidade que entrevistamos se identificou como um médico branco que trabalha na Umbanda praticando cura. Em Volta Redonda, foi descrito pelos médiuns que as cirurgias espirituais praticadas no centro são supervisionadas pelo espírito do Dr. Joseph Breuer (1841-1925), citado no Capítulo I como o médico criador da cura pela fala, com quem Freud primeiro teorizou sobre a existência do inconsciente.

O quarto período das pesquisas é alavancado pelo forte movimento de reafrikanização a partir dos anos 1980. Sob esse novo ponto de vista, a “pureza” africana da tradição negra ganha destaque em oposição à mistura do mestiço. No entanto é curioso que ao mesmo tempo, nessa expansão dos cultos de nação, o Candomblé contou com a “forte adesão de segmentos sociais diferentes daqueles em que se originou no Brasil a religião dos orixás, com a inclusão de adeptos não necessariamente de origem negra”. (PRANDI, 2001, p. 19)

Pode parecer paradoxal o fato de que, ao passo que se tornava uma religião universal, o Candomblé enfatizava a pureza da tradição africana. Mas seu movimento ocorre em paralelo à expansão dos setores de extrema direita do cristianismo neopentecostal, com ênfase na demonização da cultura negra. É diante desse cenário de inquisição que se constrói a revalorização da tradição e da ancestralidade africana. Num processo de enantiodromia, extremos produzem extremos.

Na fase atual, desencadeada pela anterior, a questão do sincretismo deixa de ser importante e as pesquisas preocupam-se mais em analisar algum aspecto específico de um rito, de uma entidade ou orixá, sem realizar grandes comparações entre uma religião e outra. Ao realizar sua pesquisa sobre o sincretismo nessa última fase, Ferreti (1995, p. 217) menciona ter notado “certo menosprezo ou desinteresse em diversos autores, que se reflete entre os próprios dirigentes dessas religiões. Muitos procuram negar, evitar, ocultar ou justificar o sincretismo”.

É irônico que a mesma acusação proferida por Nina Rodrigues ao Candomblé da Bahia, seja agora utilizada contra a Umbanda por autores puristas. Eduardo Fonseca Junior, estudioso da tradição africana e babalaô iniciado no Candomblé, qualifica negativamente o sincretismo dos santos católicos na Umbanda como um equívoco fetichista, criado por curiosos que, não conhecendo a tradição, tomaram a estratégia dos escravos para esconder sua religião, como se fosse a própria religião.

Era preciso manter os rituais de uma forma que não despertasse dúvidas nos senhores brancos. Assim, é que na calada da noite faziam o “assentamento da divindade africana”, enterrando uma pedra, cercada da ritualística necessária, e colocavam por cima o santo da igreja católica, aquele que mais se assemelhasse ao orixá de sua terra. Assim, pois, Ogun recebeu, em cima de seu “assentamento”, a imagem de São Jorge, Oxalá recebeu a imagem de Cristo, Obaluaye recebeu de São Lázaro, e assim por diante. [...] Na realidade, o africano nunca aceitou os santos católicos para si. Na impossibilidade de cultuar seu próprio Deus abertamente, disfarçou-o com santos católicos para fugir à sanha de perseguição dos inquisidores e feitores de engenho. Os curiosos e sucessores que, não sabendo a razão daqueles santos católicos nos locais de culto africano, pensaram que os mesmos eram de culto africano. Daí, o sincretismo católico-fetichista conhecido por Umbanda. (FONSECA JUNIOR, 2002, p. 21-22)

Carneiro (2014, p. 10) menciona que atualmente esse ponto de vista é a versão oficial ensinada nas escolas, mas discorda de sua veracidade. Para o autor, a junção das crenças foi um “movimento sincero da parte dos negros”, que assim enriqueciam sua visão religiosa, sendo esta uma prática comum nas religiões politeístas. No entanto, em nossa consulta com Maria Padilha, a *entidade* defendeu uma posição diferente, assumindo a questão do disfarce, sem no entanto parecer fetichista:

Jesus, que é Oxalá, vai a Aruanda. Os Santos não existem, não são espíritos que vem trabalhar, como as entidades. São filhos de Orixás que ficaram famosos. A gente usa os santos pra não assustar as pessoas que vem aqui. Você olha e reconhece, aí não fica com medo. No passado nosso povo não podia cultuar os Orixás, então as pessoas cultuavam os filhos dos Orixás. Mas os Orixás são os únicos que são eternos. (Maria Padilha, Anexo II)

Diante de uma querela como essa, o mais provável é que os dois processos tenham ocorrido simultaneamente. É inegável que a apropriação dos santos católicos durante a escravidão tenha sido um estrategema de vital importância para a sobrevivência das tradições afro, e do próprio humano escravizado. No entanto, o sincretismo de Exu com o diabo por exemplo, identificado já por Rodrigues (1935, p. 39) no Candomblé da Bahia ainda no século XIX, sugere que o processo é mais complexo do que uma simples farsa. Do ponto de vista cristão, era mais aceitável que os negros adorassem uma pedra chamada Exu, do que a imagem do diabo. A associação com essa figura do panteão cristão não parece ser uma boa estratégia de sobrevivência numa sociedade cristã, tanto que até hoje é um dos principais argumentos do extremismo cristão contra as religiões afro-brasileiras. Essa evidência sugere que, pelo menos neste aspecto do sincretismo, havia mais em jogo do que o simples embuste.

Por último, mas não menos importante, é de especial destaque a apropriação do conceito de umbandização por Rivas Neto (2012), em sua concepção de “gestalt” das religiões afro-brasileiras. Não é demasiado afirmar que seu trabalho inaugura uma sexta fase nas pesquisas sobre o sincretismo no Brasil. Um dos principais fundadores da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), o médico cardiologista Rivas Neto é hoje um dos maiores especialistas sobre a cultura afro-brasileira, estando à frente de duas tendas umbandistas em São Paulo, onde é conhecido como Pai Rivas.

Pai Rivas propõe que é impossível pensar qualquer religião afro-brasileira como uma unidade separada das demais. À semelhança de um organismo vivo, cada terreiro, centro, tenda e barracão seriam como células interdependentes de um complexo sistema de trocas e fluxos. O que acontece num terreiro, afeta os demais, num efeito dominó em que o todo se altera. A umbandização é como a corrente sanguínea desse complexo ser, levando vida e calor humano a cada parte do organismo.

Para pensar as religiões afro-brasileiras, o autor propõe o termo alemão “gestalt”, que pode ser traduzido como “a visão do todo”. Com este conceito, Rivas Neto (2012) propõe que uma compreensão mais profunda do sincretismo só é possível quando paramos de olhar separadamente as partes e focamos no todo como processo. Seguindo seus passos, este será nosso desafio nos próximos itens.

2.3: Da medicina à religião: uma breve história da magia na era moderna

Mencionamos anteriormente que Bastide (1971) reconheceu na magia o elemento de conexão entre as práticas africanas e indígenas, assim como Camargo (1961) apontou para a mediunidade como o elo entre essas culturas e o Kardecismo. Mencionamos também como a inquisição foi determinante para a adoção dos santos católicos em todo o país. E no Capítulo I descrevemos o papel do espiritismo e do Kardecismo na virada do século XIX para o XX, pressionando a despatologização dos estados de transe no Ocidente.

Na pesquisa de campo que realizamos, ficou evidente como a questão da cura é central na prática umbandista. Diferente do que o senso comum poderia pensar de um culto, a *gira* não está centrada na adoração de divindades, mas na *prática de caridade*, que na maioria dos casos significa atendimento psicológico, médico ou espiritual. Nas palavras de dona Maria Padilha (Anexo II):

Os índios sempre se utilizaram da psicologia, pensando no espiritual sem sacrificar o físico. A igreja católica apostólica romana se utilizou muito de sacrifício. Matou milhares de pessoas e crianças. Os índios nunca fizeram isso. Nunca usaram o corpo com sacrifício. O físico e o espiritual andam junto.

É claro que os moços de roupa branca estão usando medicamento pra se equilibrar em sua psique. A Umbanda usa as ervas pra cuidar do emocional. Os banhos de erva e todos os rituais nada mais são do que rituais primitivos nativos, vindo dos índios, caboclos da terra, donos verdadeiros dessa terra.

[...]

Falta de respeito, organização e disciplina geram preconceito e má informação: desequilíbrios na glândula pineal. O que a gente chama de coroa é a energia que desce em espiral pela pineal. Fazer a cabeça, e o amaci que vocês viram, é pra abrir a coroa, ativar a pineal. [...] A glândula, quando maltratada, mal desenvolvida, adoce o ser. Quando bem desenvolvida, tratada, começa a estar de forma equilibrada, recebe informações espirituais. Quando em desequilíbrio põe a pessoa em clínica psiquiátrica. Fica assim em desequilíbrio espiritual. As pessoas se tornam fanáticas por preconceito espiritual. Todo ser humano precisa usar a essência da natureza para ficar em equilíbrio.

Em Paracambi, a *entidade* Baiano identificou-se como um médico que viveu em Salvador “no tempo que o negro era escravo e o branco mandava”. Estudou para ser

seminarista, mas acabou formando-se em medicina. “*Trabalhava de dia pros sinhozinhos, mas de noite fazia caridade pros negros. Entrava escondido na senzala.*” Depois de morrer, foi parar em Aruanda:

Aruanda é uma escola, onde espírito demora século para ser doutrinado, pra ir pra prática de caridade. Vai pra terra pra trabalhar. Quando acaba a escola e aprende tudo, vai pra Terra praticar a caridade. Quando voltei, voltei com a ordem de praticar o bem. (Baiano, Anexo III)

Segundo Baiano, além das consultas e prescrições que fornece, o trabalho de caridade consiste em doar “*sua luz, sua força espiritual, afastando o mal dos seus filhos.*” No Rio de Janeiro, a entidade Marinheiro descreve assim sua rotina: “*O povo que vem aqui sempre quer conselho, resolver problema, saúde, trabalho, amor.*” (Anexo IV). Sobre o trabalho que é feito na gira, dona Maria Padilha explica:

Todos temos uma linha magnética no centro do nosso corpo. Isso é científico, é física quântica. Tem uma linha magnética que passa pelo seu centro, a linha de centro, que te divide pela metade. Até a Terra tem uma linha dessa. Vocês tem uma bola que parece um relógio que alinha com essa linha e aponta pro norte. Uma metade nunca é igual a outra metade, não é isso? Quando você desequilibra, essa linha sai do centro. Aqui a gente chama de centro por causa dessa linha. Tudo que você faz em excesso, te desequilibra, tira essa linha do centro. Só tem um momento que essa linha volta pro centro. Quando estamos desenvolvendo e vem o Orixá, a linha fica exatamente no centro. O Orixá se aproxima, dizem lá: o santo desceu, o Orixá desceu, a linha voltou pro centro. Trabalhar o Orixá é trazer essa linha de volta pro centro. (Maria Padilha, Anexo II)

A última frase dessa citação expõe de forma explícita nosso ponto de vista, pois define o próprio culto aos orixás como um método terapêutico. Bastide (1971, p. 383) menciona ter encontrado em sua pesquisa como a forma mais comum de magia “a terapêutica”. Essa concepção terapêutica do ritual é muito antiga e remonta à medicina xamânica desde os tempos imemoriais.

Camargo (1961, p. 100-101) identifica cinco causas patológicas na etiologia umbandista³⁸: negligência religiosa, magia, obsessão por espíritos, doença kármica e mediunidade não desenvolvida. Sobre este último ponto, Carneiro (2014, p. 54) menciona que, quando o transe é “decodificado e traduzido para o consciente, possibilita um estado modificado de consciência. Ao contrário, segundo a religião ensina, quando esses dois processos não ocorrem pode gerar problemas de saúde os mais variados”.

Em nossa pesquisa de campo, tanto em Paracambi como em Volta Redonda, ouvimos histórias de médiuns que já manifestavam sua mediunidade antes de entrar para o terreiro e que, enquanto não começaram a desenvolver ativamente sua mediunidade, sofriam dos mais variados problemas de saúde. Assim, há a constatação coletiva de uma melhora no estado

³⁸ É válido observar como essa etiologia se aproxima das categorias de Gassner mencionadas no Capítulo I.

geral de saúde, principalmente psicológica, em muitos que passam a desenvolver a mediunidade. Essa constatação é contrária a teoria de muitos pesquisadores e médicos europeus do século XIX, que apontavam para os perigos a longo prazo da prática mediúcnica. O transe codificado, isto é, explicado pela religião, é uma fonte de saúde, enquanto que o transe não codificado, sem lugar na esfera dos possíveis, é motivo de adoecimento.

É impossível não ver as semelhanças entre a *gira* umbandista e o método das árvores de Puysegur (abordado no Capítulo I), onde os pacientes entravam em “sono magnético”, ou “crise perfeita”, e realizavam consultas e prescreviam tratamentos. É portanto digno de nota que, mesmo sob o rótulo de “método científico”, a técnica de Puysegur chegou a ser considerada, na França do século XIX, como prática ilegal de medicina e foi abandonada na passagem do mesmerismo para a hipnose (ELLENBERGER, 1994, p. 77).

No contexto do sincretismo cristão, a prática umbandista apresenta uma inovação importante ao afirmar que a magia não se opõe necessariamente aos valores cristãos. Na Umbanda é possível diferenciar entre uma magia voltada para o bem e outra voltada para o mal, não sendo uma coisa errada em si mesma: Umbanda e *quimbanda*, os polos opostos da magia.

Essa não é uma ideia exatamente nova. Longa é a história dos movimentos esotéricos que se desenvolveram na Europa da era cristã. Extensa é a literatura ocultista do século XIX que tenta equacionar magia e cristianismo. O próprio espiritismo kardecista creditou validade espiritual às práticas mágicas, embora sejam na maior parte das vezes vistas como técnicas atrasadas ou primitivas. Mas a Umbanda se difere do Kardecismo pois deu lugar de especial destaque às antigas práticas mágicas, de origem afro-indígena-europeia, como o uso de ervas e instrumentos musicais, trabalhos de cura e de todos os tipos para os mais variados problemas.

A querela da demonização da magia no cristianismo vem de longa data. É famosa a perseguição das bruxas na Idade Média e sobre esse assunto já foram escritos incontáveis livros. É também muito conhecida a perseguição religiosa empreendida contra pensadores eminentes da ciência moderna em seu nascimento, acusados de heresia ao proporem visões de mundo diferentes daquela defendida pela mentalidade da elite cristã. Mas ainda é pouco conhecida a história da caça às bruxas da Era Moderna pós-iluminista dos séculos XVII e XVIII, que em muito influenciaram a formação da Umbanda. Em seu brilhante livro: “*Médicos, Medicina Popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*”, o historiador Timothy D. Walker nos lembra:

As características das caças às bruxas podem dizer muito sobre o lugar das mulheres, das minorias ou dos pobres na sociedade, os papéis que a sociedade lhes atribui, e a facilidade com que esses grupos são vitimizados. (WALKER, 2013, p. 15)

É fácil perceber, pela imagem estereotipada da bruxa medieval – com chapéu de abas largas, vassoura e caldeirão – que tal estigma recaía sobretudo na população feminina de camponesas humildes, que sempre podiam ser encontradas com um desses utensílios essenciais para o trabalho doméstico e da lavoura. Walker (2013, p. 17) aponta ainda que pensadores eminentes como Keith Thomas, Alan Macfarlane e E.E. Evans Pritchard defendem a interpretação funcionalista segundo a qual as acusações de bruxaria numa comunidade têm o papel de reforçar o comportamento social normativo. Segundo o autor, até o século XVI, na maioria dos crimes de magia julgados pelos tribunais da fé, “o que interessava aos inquisidores era impedir as pessoas de praticar *maleficia*, diabolismo, feitiçaria, sortilégio, ou outras formas de comportamento contraproducentes” (WALKER, 2013, p. 35, *grifo do autor*). Mas com a chegada do Iluminismo no século XVII, este cenário mudou:

[A]o longo da história das perseguições ocidentais de crimes de magia, há relativamente poucos processos que revelem pormenores relacionados com o comportamento estereotípico clássico das bruxas (infanticídio, ajuntamentos com demônio, orgias). Em termos proporcionais, é muito maior o número de julgamentos em que se fala da presença de magia curativa ou amorosa e de outras formas de feitiçaria benigna entre as atividades desenvolvidas pelos réus feiticeiros, frequentemente a troco de dinheiro. Estes magos também procuravam curar doenças supostamente causadas pelos bruxedos de terceiros. A cura era portanto um aspecto fulcral da maioria das atividades mágicas dos indivíduos acusados de bruxaria. (WALKER, 2013, p. 27)

Walker (2013, p. 24) comenta que a modernidade marca o aparecimento de uma “nova percepção do mundo natural” na mentalidade da elite europeia. Diante dessa nova cosmovisão iluminista, a atitude no continente europeu foi aos poucos se transformando. Em certos lugares, a inquisição foi simplesmente banida, pois ninguém pode ser acusado de cometer crimes de magia se a própria magia não é mais considerada real. Mas em certos lugares como França, Suíça, Alemanha, Hungria, Nova Inglaterra (EUA) e Portugal, a nascente classe médica profissional empreendeu, por meio dos tribunais de inquisição, uma repressão sistemática dos curandeiros populares, acusados agora de cometer “curas ilícitas” por métodos não-científicos.

Sobre o caso que mais teve influência na história do Brasil, o autor comenta que Portugal não havia passado pela experiência de reforma protestante e contava por isso com uma experiência católica duradoura, o que garantia maior flexibilidade religiosa em relação

aos países que haviam passado por grandes mudanças como a Alemanha, a França e a Inglaterra. Assim o chamado “catolicismo popular” estendia-se para muito além das políticas do Vaticano e dos ideais iluministas. Segundo o autor, o caso português era muito parecido com o do Reino de Nápoles (atual Itália), que ele descreve assim:

[A]s curas mágicas tinham lugar na esfera do “sistema sagrado” que permeava quase todos os aspectos da vida do povo; os padres e as feiticeiras forneciam remédios, mas quando estava doente, a gente do povo também recorria aos santos católicos para se curar. Os remédios não convencionais existentes estavam interligados, partilhando métodos e padrões de cura iconográficos. (WALKER, 2013, p. 25)

Até o século XVI as “curas mágicas” não eram, portanto, uma preocupação do Santo Ofício português, representando apenas 17% dos casos. Mas com o reinado de Dom João V, o primeiro déspota esclarecido de Portugal (1710 – 1760), os processos contra curandeiros aumentaram para 60%. Neste mesmo período “um número sem precedente de médicos e cirurgiões com formação universitária começaram a ingressar nas fileiras remuneradas da Inquisição”. (WALKER, 2013, p. 19)

O período mais intenso de “caça às bruxas” em Portugal corresponde exatamente àquele em que os médicos e cirurgiões portugueses começaram a estar mais a par das técnicas da medicina científica racional desenvolvidas no estrangeiro. Esse período coincide também com uma época em que um número substancial de médicos licenciados se havia já firmemente introduzido nas fileiras do Santo Ofício – especialmente médicos e cirurgiões influentes de Coimbra. Sustento que essas circunstâncias não são mera coincidência. (WALKER, 2013, p. 42)

Segundo o autor, nesse contexto inicia-se em Portugal uma repressão sistemática da medicina popular. Vemos com facilidade que suas consequências se propagam ainda hoje. Walker menciona que a inquisição em Portugal começou relativamente tarde em relação ao resto da Europa, como também o foram na Polônia, Estônia e Suécia, todos situados na periferia do continente. O autor considera o caso português como uma expressão iluminista moderada, pois diferente de casos como o da Hungria, onde todos os condenados foram executados (319 pessoas, 90% mulheres), a Inquisição portuguesa moderna não tinha por hábito a pena de morte. Durante o século XVII Portugal enviou mais de quatrocentas pessoas (80% dos condenados por bruxaria), ao exílio nas colônias além-mar, entre elas em especial o Brasil (WALKER, 2013, p. 278).

Na maior parte desses casos “as acusadas eram conhecidas nas suas comunidades como magas ou curandeiras” (WALKER, 2013, p. 24). O historiador menciona inclusive que encontrou 184 casos em que os indivíduos estavam a realizar “curas ilícitas” no momento mesmo em que foram detidos (WALKER, 2013, p. 40).

Ao examinar em profundidade os arquivos da Torre do Tombo, que contém os registros completos de mais de quarenta mil casos dos tribunais da inquisição portuguesa, o autor comenta a sua surpresa:

[A] maior parte dos processos da Inquisição contra indivíduos acusados de crimes de magia surgiram depois de 1680, uma época de racionalismo crescente na Europa e uma data em que este tipo de julgamentos praticamente haviam deixado de existir noutros locais. Além disso, constatei que um número elevado de vítimas da Inquisição eram curandeiros supersticiosos, homens e mulheres do campo que ganhavam a vida, em parte, recitando remédios mágicos para doenças comuns. Não pareciam ser os bruxos e bruxas satânicos que eu esperava encontrar. (WALKER, 2013, p. 17-18)

Creio, portanto, que a perseguição de curandeiros e saladores revela um conflito entre a cultura médica erudita e a cultura das curas populares no Portugal de finais do século XVII e do século XVIII. Esta tensão entre a cultura popular e a cultura das elites foi crescendo à medida que o período do Iluminismo foi avançando e as idéias racionalistas sobre a medicina começaram a penetrar em Portugal. (WALKER, 2013, p. 19-20)

Atacando diretamente as cura tradicionais, com a intenção de desacreditar os “saladores”, como eram conhecidos em Portugal os curandeiros populares, em 1690 o Conselho Geral da Inquisição portuguesa promulgou um parecer técnico intitulado “Dos Saladores”, onde examinava a natureza e a prática do “curandeirismo supersticioso”, descrevendo a forma de identificá-lo:

Dos Saladores define com grande cuidado e minúcia o que é um salador e explica por que razão as curas populares raramente são sancionadas por Deus. Alguns atos de cura são divinos, explica o documento, mas a maioria deve ser vista como atos de manipulação diabólica – uma usurpação do poder do mundo natural para fins maléficis. O documento defende explicitamente os médicos encartados e a “verdadeira ciência médica”, que foi “criada por Deus como emprego correto da virtude natural”. A verdadeira medicina é definida em *Dos Saladores* como a aplicação científica do poder divino que reside nos medicamentos, ali colocado por Deus para ser usado pelo Homem. O documento prossegue sustentando que a maioria *Dos Saladores*, pelo contrário, são necessariamente charlatães e mentirosos que corrompem a virtude natural afirmando possuir poderes de cura próprios. Qualquer pessoa que utilize meios “não científicos” de efetuar curas – ervas, loções, bençãos, unguentos, bruxedos ou algo semelhante – era consequentemente um falso curador. Os saladores agiam contra a vontade de Deus; quaisquer poderes sobrenaturais de cura que possuíssem eram, forçosamente, de origem diabólica, afirma o autor de *Dos Saladores*. (WALKER, 2013, p. 22-23)

É curioso notar como o parecer da Inquisição portuguesa combina o argumento cristão da “origem diabólica” com uma lógica tão estranhamente moderna, defendendo uma abordagem exclusivamente materialista de cura, enfatizando o método empírico e a necessidade de formação científica médica para poder exercer práticas de cura. Além de diabólicas, as características consideradas irracionais e não-científicas do curandeirismo popular eram criticadas pelos médicos por carecer de eficácia, uma vez que eram baseadas na mediunidade, ou naquilo que Mesmer chamou de *magnetismo animal*:

A eficácia da cura do salador dependia não só da combinação correta de ingredientes específicos, mas também da benção ritual do “medicamento”, ou mesmo do doente. As eventuais qualidades curativas do composto preparado pelo curandeiro não eram, só por si, suficientes para atuar sem a intervenção direta do próprio curandeiro. Os curandeiros e saladores defendiam, portanto, normalmente que sua arte não se aprendia; a sua capacidade de curar dependia antes de uma *qualidade interna* que era uma *virtude natural* “dada por Deus”, adquirida à nascença. (WALKER, 2013, p. 23, *grifos nossos*)

O que se afirma aqui é antes que as supostas competências dos curandeiros, devido à sua ligação entre os mundos físico e espiritual, os tornaram um aspecto indissociável, mas pouco valorizado, da história da caça às bruxas na Europa. (WALKER, 2013, p. 29)

Vemos claramente que o fenômeno da mediunidade constituía um fator decisivo nas condenações por crimes de magia e cura ilegal. A mediunidade era, não só garantia de fraude na prática de cura, como também representava seu componente diabólico. Essa ideia permaneceu inalterada na mentalidade da elite europeia até o advento do Kardecismo, que trouxe uma nova leitura dos evangelhos, legitimando a mediunidade como condizente com os valores cristãos. Mas do ponto de vista científico, por depender da ação de um plano espiritual, as práticas mágicas que atuam sobre a alma (psique), foram sistematicamente perseguidas e condenadas. Em seu lugar a elite europeia construiu a ciência do corpo sem alma de que já tratamos no Capítulo I.

Neste sentido, Walker (2013, p. 25) menciona que a Inquisição na Europa só terminou (oficialmente) quando “médicos licenciados começaram a intervir ativamente em doenças cujos sintomas, numa época proto-científica anterior, eram considerados ‘possessão demoníaca’.” Ele se refere aqui explicitamente ao mesmerismo e ao estudo científico da mediunidade, que foi aos poucos eliminando seu caráter diabólico e, como vimos, descartando a possibilidade de fraude. Mas no Brasil, mesmo após a implantação do Estado laico (1891), a lei de crime de magia permaneceu no código penal, com sua denúncia sendo estimulada publicamente. No início do século XX, Sampaio (2005, p. 144) menciona que os médicos brasileiros “ainda estavam bem longe de atingir o respeito e a legitimidade com que sonhavam.” Embora seu prestígio viesse aumentando no país durante a segunda metade do século XIX, ainda disputavam em pé de igualdade com os curandeiros. A ciência ainda era vista como parte de um mundo exótico distante e a medicina ocidental estava longe de ser hegemônica:

[Os médicos] não tinham muita legitimidade e prestígio junto a muitos pacientes. Eram ironizados e combatidos abertamente pela imprensa, sentiam-se desrespeitados, chegavam a ser objetos de crítica pública nos dias de carnaval. É claro que as atitudes em relação aos médicos eram variadas, pois membros de elites intelectualizadas poderiam desprezar apenas os médicos mais ‘desviantes’, defendendo ainda a medicina científica, enquanto grupos iletrados, bem mais distanciados daquela ciência, provavelmente desconfiavam dos procedimentos

médicos de maneira mais geral, preferindo suas próprias práticas e crenças. Mas, ainda que de diferentes maneiras, havia uma descrença bastante generalizada, em diferentes setores da sociedade, nas prescrições dos médicos científicos. (SAMPAIO, 2005, p. 145)

A autora também menciona que, diferente da opinião de senso comum sobre a legitimidade social da medicina ocidental, ela não se deu imediatamente, devido a sua eficácia científica. Pelo contrário, sua consolidação foi um processo lento e extremamente conflituoso. A elite médica defendia politicamente que para combater o charlatanismo “era preciso acabar com a concorrência, educar a população e firmar sua medicina como única forma legítima do exercício da arte de curar” (SAMPAIO, 2005, p. 145). Não é por coincidência que um dos maiores museus de cultura negra do Brasil é o Museu da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. Sobre esses processos criminais, os documentos históricos mostram que no “Departamento de Tóxicos e Mistificações” da polícia militar carioca:

[O] vocabulário dos delegados estaria impregnado de termos que eram oriundos de terreiros, como “despacho”, ou “consultas”, por exemplo. Além disso, seriam combatidas somente algumas práticas, alguns cultos considerados impuros e maléficos, enquanto outros, que tinham o “*status* de religião” eram permitidos. (SAMPAIO, 2005, p. 151, *grifos da autora*)

Ao mencionar a advertência de Sprenger e Kramer no famoso “Martelo das Bruxas”³⁹, Walker nos lembra que em todas as épocas e lugares, aqueles conhecidos por praticar magia sempre correram “o risco de ser acusados de *maleficium* se alguma pessoa da sua comunidade sofresse subitamente uma lesão ou adoecesse misteriosamente.” (WALKER, 2013, p. 25, *grifo do autor*). A mentalidade europeia sempre soube e esteve preocupada com essa dualidade da prática mágica: a cura e o *maleficium*. A capacidade de curar também implica a capacidade de saber fazer o mal, dualidade essa de que sofre a própria ciência, com todos os seus conflitos éticos, clones, usinas e bombas de Hiroshima.

No encontro das culturas africanas, indígenas e europeias, um número incontável de combinações diferentes foram surgindo em todo o país, ainda no Brasil colônia. Com o fim da escravidão em 1888 e a separação Estado-Igreja em 1891, Monteiro (2006, p. 50) aponta que houve no Brasil:

[...] um retraimento do catolicismo para o espaço social, produziu-se um intenso conflito em torno da autonomia de certas manifestações culturais de matriz não-cristã, ou da sua legitimidade para expressar-se publicamente. Assim, no processo mesmo de constituição do Estado brasileiro como esfera separada da Igreja Católica, manifestações variadas de “feitiçaria”, “curandeirismos” e “batuques” só puderam ser descriminalizadas quando, em nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões.

³⁹ *Malleus Maleficarum* (1486), o famoso manual medieval de como reconhecer uma bruxa, menciona que: “as bruxas que conseguem curar também hão de saber fazer o mal.” (WALKER, 2013, p. 27)

2.4: Inquisição e umbandização – a polaridade que criou a Umbanda

[No Brasil colonial] cerca de 280 etnias entraram pelos mercados de escravos da época. Entre elas podemos destacar os MUSHI-CONGOS, BENGUELAS, CABINDAS, ENDEMBOS, YORUBÁS, IJESHAS, OYÓS, HAURAS, MANDINGAS, FANAIS, ASHANTIS, MINAS, FONS, MAHIIS, IJEBUS, FULANIS, IBOS, KROBOS, BANTOS, ZULUS, entre inúmeras outras. (FONSECA JUNIOR, 2002, p. 18)

Esses escravos aqui chegaram com seus rituais e tradições, encontrando o país em plena vigência da Santa Inquisição, fato que os obrigou a esconderem seus costumes. [...] Tanto quanto os índios e judeus, os africanos eram obrigados a adotar novos nomes, aceitando o batismo e a eucaristia. Essa imposição de novos mitos e santos brancos gerou uma união entre os africanos que, no afã de se manterem fiéis às suas origens de culto, e na falta de sacerdotes da mesma etnia, se adaptaram à cultura de outros africanos, dos seus deuses e mitos, transformando culturas que na África eram regionais, em um panteão nacional. (FONSECA JUNIOR, 2002, p. 21)

No encontro das culturas africanas no Brasil surgem os cultos de nação, conhecidos como Candomblé: Ketu (iorubá – culto aos Orixás), Angola (banto – culto aos Voduns, mesma matriz africana do Vodou haitiano) e Jeje (fons – culto aos Inquices). Enquanto na África cada região cultuava uma divindade específica, no Brasil essas divindades uniram-se em cultos coletivos, onde um mesmo barracão de Candomblé ketu toca para todos os Orixás, numa mesma casa Jeje dançam todos os inquices e assim por diante.

No Nordeste do Brasil, primeira região colonizada, surgiu toda uma variedade de cultos que fundiam, cada um a sua maneira, a religião dos negros e as práticas indígenas: Tambor de Mina e Terecô (MA), Xambá (PE), Babassuê (PA), Candomblé de Caboclo e Jarê (BA).

As bruxas e curandeiros exilados de Portugal uniram sua medicina à dos pajés indígenas e à dos sacerdotes negros, criando assim a chamada *santidade*, conhecida mais tarde como *Catimbó* (caa = mata / timbó = fumaça).

O catimbó tinha como culto central um ídolo de pedra, chamado Maria, e dirigido por um “papa” e uma “Mãe de Deus”. A iniciação era praticamente uma cópia do batismo católico. O cerimonial sincretizado com elementos cristãos (igrejas, rosários, pequenas cruces, e procissões de fiéis) e de elementos indígenas (poligâmias, cantos, danças, uso do tabaco, da “erva sagrada”). Quanto ao tabaco e a erva sagrada, o sacerdote, à moda dos feiticeiros indígenas, tragava a fumaça até a produção do transe místico. Esse transe era chamado precisamente de espírito da santidade. (CARNEIRO, 2014, p. 83)

Devido à importância de uma das ervas sagradas conhecida como *jurema*, o Catimbó foi aos poucos mudando de nome, sendo seus praticantes hoje mais conhecidos como *juremeiros*. Nesses cultos, Bastide (1971, p. 251) menciona o uso corriqueiro da palavra *asquimbama*, que ele julga ser uma derivação de *t’chinbanba*, traduzido por ele como

“feiticeiro, médico, pajé”.

Na descrição desses catimbós-Jurema, Bastide (1971, p. 248-249) reconhece que os cultos funcionam basicamente para atender problemas de pessoas que não tem acesso à saúde e outras necessidades sociais que requerem certa condição financeira. Essa camada mais pobre só possui o processo sobrenatural para a cura. (CARNEIRO, 1994, p. 84)

A incrível semelhança não é mera coincidência, pois a Jurema é fonte de importantes elementos da Umbanda. O mais famoso deles é a *entidade Zé Pelintra*, com a qual conversamos no Rio de Janeiro, símbolo nacional da macumba carioca que, na verdade, já era presente nos rituais da Jurema nordestina, assim como os caboclos, marinheiros, boiadeiros, exus, entre outros (CARNEIRO, 1994, p. 87). Em Volta Redonda, antes da *consulta* com Maria Padilha, o ambiente foi defumado enquanto os adeptos entoavam em coro:

*Defuma com as ervas da Jurema
Defuma com arruda e guiné
Defuma com as ervas da Jurema
Defuma com arruda e guiné
Benjoim, alecrim e alfazema
Vamos defumar, filhos de fé*

Indo ainda mais longe na busca por antecedentes da Umbanda, Maria Elisa Rivas (2008) menciona que desde o início do século XVIII já haviam cultos sincretizados que praticavam curas e adivinhações por meio de espíritos que incorporavam durante a dança. Como um caso emblemático do século XIX, a autora narra a história do alfaiate negro José Sebastião da Rosa, que ainda na época da escravidão, a partir de 1861 começa a ficar famoso na corte imperial (Rio de Janeiro) como o feiticeiro Juca Rosa.

Ao som de cantigas africanas, danças e macumbas⁴⁰, o curandeiro trabalhava incorporando espíritos que se identificavam como *Pai Quibombo*, *Pai Vencedor* e *Pai Zuza*. Em seu altar havia velas, santos católicos, crucifixo, raízes, folhas, pedras, miçangas, cachimbo e potes com líquidos e pós coloridos (RIVAS, 2008, p. 80). Juca Rosa foi preso acusado de crime de magia e curandeirismo como prática ilegal de medicina. Depois disso, pouco se sabe sobre ele.

Na passagem do século XIX para o XX, Matta e Silva (2007) identifica também o médium Nicanor, que desde 1890 fazia *caridade* por meio das *entidades Caboclo Cobra-Coral* e *Pai Jacob*; e o médium Olímpio de Melo, que desde 1904 trabalhava com as *entidades Caboclo Ogum de Lei*, o *preto-velho Pai Fabrício* e o *Exu Rompe-Mato*.

Outro exemplo emblemático de umbandização anterior a Zélio de Moraes é a capela do Bom Jesus da Água Vermelha, fundada em Sorocaba (SP) em 1906, dois anos antes da

⁴⁰ Instrumental musical feito de madeira (CARNEIRO, 2014, p. 75).

“revelação” de Zélio em Niterói (RJ). Semelhante a muitos terreiros de Candomblé ketu, em frente à capela havia uma árvore de Iroco, considerada sagrada nessa religião, sendo inclusive um Orixá. Dentro da capela, o altar principal misturava imagens católicas com índios, negros e caboclos. Atrás desse altar, um segundo local retratava os Orixás (CARNEIRO, 2014, p. 76). Tal prática ainda é muito comum na Umbanda atual, onde as imagens católicas ficam à vista dos visitantes e as imagens de origem afro ficam reservadas numa sala mais privada, onde só os membros do terreiro frequentam. Sobre este ponto, já mencionamos que na *consulta* com Maria Padilha ela afirmou que: “A gente usa os santos pra não assustar as pessoas que vem aqui. Você olha e reconhece, aí não fica com medo”.

No Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, a Cabula banto sofreu importantes transformações. Como já mencionamos no Capítulo I a respeito do Haiti, as práticas de origem banto assemelham-se muito ao mesmerismo de Puysegur. Ao som da macumba, o sacerdote da Cabula entra em sono magnético, um tipo de sonambulismo extra-lúcido que o permite realizar consultas e prescrever tratamentos. Semelhante à médium de Justinus Kerner, ao entrar em transe os sacerdotes da Cabula afirmam estar em contato com espíritos ancestrais, que lhe transmitem conhecimentos.

No Rio de Janeiro, em processo de umbandização, a Cabula banto uniu-se ao culto iorubá dos Orixás, aos ritos indígenas e aos santos do panteão católico⁴¹. Esse sincretismo ganhou então um novo nome, passando a ser conhecido pelo instrumento que embalava seu ritmo: a Macumba.

O ritual de Juca Rosa descrito anteriormente é um perfeito exemplo de Macumba. O fato de ele ter sido preso por praticá-la é um importante lembrete do contexto histórico do nascimento de nosso objeto de estudo: a Umbanda. Ao estudarem o processo histórico-social de formação da Umbanda, Negrão (1996) e Ortiz (1991) apontam igualmente para a tentativa de legitimação da cultura não-européia marginalizada. A maioria dos autores que estudaram a história do sincretismo da Umbanda analisaram socialmente esse processo histórico pela ótica do “embranquecimento” das tradições africanas. Mas Malandrino nos lembra que, para Ortiz:

[O] nascimento da religião umbandista carrega em si um duplo movimento dinâmico: o embranquecimento (para subir individualmente na estrutura social, o negro precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco, correspondendo a um complexo de inferioridade do negro diante do branco) das tradições afro-brasileiras e o emporecimento (movimento da camada social branca em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras (MALANDRINO, 2008, p. 11).

⁴¹ No catolicismo, os santos são espíritos ancestrais que destacaram-se espiritualmente, e a semelhança dos ancestrais bantos e indígenas, são invocados pela oração em caso de necessidade.

Já mencionamos que o psiquiatra Artur Ramos foi o primeiro pesquisador a se deparar com a palavra *umbanda*, identificada por ele como uma variação de *quimbanda*, ambas usadas para descrever o sacerdote da Macumba. Antes de Ramos, Nina Rodrigues cita a palavra *embanda*, “que diz significar ‘chefe de mesa’ do rito conhecido como Cabula.” (CARNEIRO, 2014, p. 62). Cascudo (2002, p. 19, 20) menciona também as palavras *imbanda*, *kimbanda*, *quimbanda* e *kilamba* como designações de sacerdote ou “curandeiro-médico-conselheiro” em Angola nessa mesma época. Chatelain (1894, p. 268) menciona ainda *mbanda*, como sinônimo da capacidade de curar, comunicar ou influenciar espíritos.

As semelhanças entre o rito dos ancestrais afro-ameríndios e o espiritismo europeu não passaram despercebidas. Diferente do politeísmo iorubá, a comunicação com os mortos já era uma prática cada vez mais aceita pela classe média europeia. E não foi diferente no Brasil.

Por umbandização, a Macumba carioca começa a incorporar elementos do espiritismo kardecista, e substitui a expressão *cura* pela *caridade*. Por outro lado, na passagem do século XIX para o XX, espíritos de índios e negros começam a aparecer nas sessões kardecistas. Sempre que isso acontecia, os médiuns reunidos em volta da mesa se punham a “doutrinar” os espíritos no evangelho e nos ensinamentos cristãos, para que assim eles pudessem “evoluir”. É neste cenário que surge a figura de Zélio de Moraes, um homem branco da classe média católica-espírita de Niterói:

Zélio Fernandino de Moraes possuía apenas 17 anos quando começou a sofrer problemas de saúde física e psíquica. Nessa época, sua família tentara vários procedimentos médicos e espirituais no catolicismo, porém sem sucesso. Diante disso, foi aconselhada a levar o jovem Zélio à Federação Espírita de Niterói [...]. (CARNEIRO, 2014, p. 66)

A visita de Zélio à federação espírita ocorreu no dia 15 de novembro de 1908. Os acontecimentos que lá ocorreram são de tal importância que agora este é oficialmente o “Dia da Umbanda”. Durante a sessão kardecista, o jovem Zélio entrou pela primeira vez em estado de transe e manifestou a *entidade* que identificou-se como *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, “pois pra mim não haverá caminhos fechados”⁴².

Diante do espírito de um índio, os médiuns kardecistas prosseguiram com o procedimento padrão de doutrinação cristã. Mas o caboclo anunciou que não estava ali para ser ensinado, pois já conhecia os evangelhos. Criticando o preconceito contra negros e índios, anunciou que no dia seguinte iniciaria um novo culto, onde haveria espaço para esses espíritos e seus conhecimentos. Conforme o anunciado, no dia seguinte, na presença de kardecistas e pessoas enfermas, Zélio voltou a incorporar o *caboclo* e depois um *preto velho*, dando início

⁴² Citação recorrente nas mídias sócias sobre o episódio.

ao trabalho da *Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade*.

Como já demonstramos, a presença de entidades negras e indígenas na Macumba e no Catimbó-jurema já era bastante comum na época de Zélio. O que não havia era espaço jurídico para essas práticas na visão do governo e da elite branca brasileira. Zélio sabia desse fato e conhecia os ritos marginalizados. Numa entrevista a Rivas Neto, Zélia de Moraes, filha de Zélio que passou a dirigir a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade depois da morte do pai, não reconhece seu pai como fundador da Umbanda. Segundo ela, quando o pai ficou doente, antes da manifestação do *Caboclo das Sete Encruzilhadas* no centro espírita, eles recorreram à Umbanda. Confuso, Pai Rivas pergunta o que ela quer dizer e a filha explica:

Ele recorreu a uma rezadeira. Cândida! Uma preta. Ela não tinha centro, não tinha nada, trabalhava num quarto. Trabalhava com uma entidade chamada Tio Antônio. Nós achamos que aquilo era uma manifestação da umbanda. (CARNEIRO, 2014, p. 73)

Vemos claramente que Zélio não inaugura um culto radicalmente diferente. Mas sua história tem valor simbólico devido ao conflito que ela representa. Ao qualificar sua macumba como tenda espírita cristã, ele cria o que ficou conhecido como *espiritismo de umbanda*, isto é, uma prática “espírita” conduzida pelo espírito de um *embanda* (feiticeiro, médico, pajé). Nesse sentido, sua tenda inaugura o movimento de aceitação das práticas mágicas no seio da classe média branca brasileira. Se setores cada vez maiores do meio urbano acreditavam na comunicação com espíritos, por que não supor que eles poderiam curar e fazer adoecer?

Foi esse movimento de “empretecimento” da classe média espírita nas primeiras décadas do século XX que criou no Brasil as condições para a legitimação de toda essa cultura que borbulhava. Leme (2006, p. 139) comenta que esse sincretismo com o espiritismo representava a possibilidade dos negros, recém-libertos da escravidão, realizarem a “passagem de um sistema 'mágico de feitiçaria', afro-ameríndio, para uma instituição religiosa moldada no padrão kardecista, aceito socialmente”. Assim, o empretecimento abriu espaço para o embranquecimento. Em pouco tempo, uma série de práticas marginalizadas começaram a encontrar no rótulo de “Umbanda” sua condição de existência.

Em seu recente estudo sobre a Jurema nordestina, Assunção (2010, p. 267) declara: “fizemos um caminho à procura do Culto da Jurema no sertão nordestino, mas à medida que o procurávamos íamos descobrindo a Umbanda em suas formas diversas e surpreendentes”. “É no contexto da Umbanda que as práticas religiosas populares, como o Culto da Jurema, por serem marginalizadas, estereotipadas e ideologicamente perseguidas, encontram respaldo e espaço para a afirmação de suas práticas” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 269). Não só a Umbanda tem muitos elementos da Jurema, como hoje muitos juremistas “também se identificam como

umbandistas, espiritualistas, católicos” (ASSUNÇÃO, 2010, p. 112).

Carneiro (2014, p. 120) explica que todos esses cultos não deram lugar à Umbanda, mas sobreviveram sob a proteção de seu nome. Segundo o autor, essa é a principal razão de ser um equívoco considerar o *espiritismo de umbanda* de Zélio como modelo de Umbanda. Ele aponta que muitos pesquisadores, ao debruçarem-se sobre a Umbanda, julgam seu objeto de estudo segundo essa perspectiva (CARNEIRO, 2014, p. 122). Com isso, tomam uma das expressões da Umbanda como a versão correta e perdem a riqueza do campo.

Como exemplos, o autor cita a *umbanda traçada* (sem referência kardecista), a *umbanda omolocô* (com influência islâmica dos escravos malês) e a *umbanda oriental*, que trabalha com *entidades do oriente*: chineses, japoneses, hindus, árabes, egípcios, esquimós etc. Nenhum dos três casos se encaixa na Umbanda de Zélio, que passou então a ser conhecida como *umbanda branca*, devido à forte influência kardecista e católica.

É da ideia de um modelo que surge também a acusação de *quimbanda*, usada para qualificar negativamente qualquer culto que fuja do padrão “mais comportado”. Nesse sentido, o autor menciona a problemática figura de Exu, que devido ao sincretismo com o diabo chegou a ser excluído do *espiritismo de umbanda* nas primeiras décadas, ganhando depois apenas um papel marginal (CARNEIRO, 2014, p. 94). O mesmo não acontece com muitas outras manifestações que se consideram de “Umbanda”, e seria um grande erro acadêmico não considerá-las como formas legítimas de Umbanda.

Outro exemplo emblemático fornecido pelo autor é o fato de que Zélio utilizava-se de sacrifícios de animais em seu culto (um porco castrado). Atualmente esse é um dos principais critérios defendidos pelos umbandistas como designação da diferença entre o Candomblé e a Umbanda, sendo os terreiros de Umbanda que sacrificam animais vistos negativamente pela maioria dos adeptos. O autor pondera que o interdito do sacrifício deve ser, portanto, uma prática posterior a Zélio, provavelmente relacionada à forte influência “dos kardecistas entrantes na Umbanda” (CARNEIRO, 2014, p. 124).

É digno de nota também que o próprio Zélio nunca tentou assumir esse papel de fundador. Até a década de 1960, nenhum livro ou jornal de circulação umbandista o colocava nessa posição. Apenas na década seguinte após sua morte é que seus seguidores de classe média da *umbanda branca* começaram a difundir fortemente essa ideia, sendo ela atualmente quase uma unanimidade nas mídias sociais.

Com isso não queremos desmerecer a iniciativa de Zélio, pois não há dúvidas de que ela foi fundamental para a constituição da Umbanda atual. Se a Umbanda merece um dia de

homenagem, que seja a vinda do *Caboclo das Sete Encruzilhadas*. Sua coragem de não se deixar domar pelo discurso ocidental é sem dúvida um importante símbolo do que a Umbanda representa.

Nossa preocupação até agora tem sido exclusivamente a de demonstrar que não existe “A Umbanda”, sendo a religião umbandista composta por uma variedade incalculável e crescente de diferentes imbricações. Queremos demonstrar que o estatuto de religião que a palavra Umbanda passou a permitir, aglutina várias práticas mágicas entre si, que com isso ganham força social e política, fazendo resistência à inquisição que não desapareceu, apenas ganhou novos contornos.

Com isso não queremos concordar com o Juiz que acusou tais cultos de não serem uma religião. Muito pelo contrário, queremos demonstrar que, como religião, a Umbanda assemelha-se muito mais aos primeiros séculos de expansão do cristianismo, do que com a sistematização romana do catolicismo, quando o cristianismo invadiu a máquina de Estado do Império Romano, selecionando quais os evangelhos eram válidos, quais eram apócrifos, quais manifestações eram legítimas, quais deviam ser condenadas e perseguidas.

Com o fim da República Velha em 1930, a implantação do Estado Novo por Getúlio Vargas e a intensificação do processo de urbanização das grandes metrópoles, um novo cenário psíquico surgiu diante dos brasileiros:

[O]s anos de 1930 significam uma ruptura com o passado, passado simbólico, bem-entendido, o que permite a reinterpretação das antigas tradições. O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido neste movimento de transformação global da sociedade. (ORTIZ, 1991, p. 32)

Um momento de revolução é perfeito para novos começos. Existe aquela sensação no ar de que as coisas podem ser diferentes, o passado pode ser transformado e o mundo reinventado. Leal de Sousa é o primeiro autor a tentar uma sistematização desse complexo cenário, publicando em 1933 o primeiro livro de cunho religioso que defende a existência de uma religião chamada Umbanda. (CARNEIRO, 2014, p. 64). Em “Espiritismo, magia e as sete linhas de Umbanda”, o autor tenta equacionar a diversidade umbandista mencionando a existência de “sete filhas gêmeas”. Ele divide as diversas *entidades* em *sete linhas*, cada uma regida por um Orixá: Oxalá, Iemanjá, Xangô, Ogun, Oxóssi, Ibeji e Obaluayê.

Aqui a semelhança com a Jurema também é evidente, pois nela o mundo dos encantados também se divide em sete reinos: “Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Josafá e o Fundo do Mar.” (BASTIDE, 1971, p. 249) Em nossa pesquisa de campo também percebemos como essa concepção é forte e influente na Umbanda atual. Em Volta Redonda,

quando propus essa pesquisa, um dos médiuns fez questão de explicar a definição das *sete linhas*. A própria *entidade* Maria Padilha disse que “*cada Orixá tem a sua linha e reina em cada linha dessa*”. De modo semelhante, em Paracambi, a *entidade* definiu assim os Orixás:

São as sete naturezas. Oxalá comandou sete. São dois orixás para cada natureza, um masculino e um feminino. Mas orixá não tem sexo, não é homem ou mulher, é espírito. Oxalá é o filho de Deus, de um Deus maior, supremo... Que é o tempo, a vida, o vento que sustenta os Orixás. Oxalá sendo filho desse Deus tem o poder de ir e buscar. É o filho do Deus vivo. Ele comanda o mundo com as sete linhas de orixás. (Baiano, Anexo III).

Seguindo este movimento, em 1939 o *espiritismo de umbanda* criou no Rio de Janeiro a primeira federação oficial de regulamentação da Umbanda: a “União Espírita de Umbanda do Brasil” (Ueub), que em 1941 ajuda a organizar o “Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda”, com a finalidade de sistematizar e definir os critérios da religião umbandista. Em oposição aos Candomblés que defendiam o discurso da religião africana, o discurso nacionalista predominou, afirmando a Umbanda como uma religião genuinamente brasileira. Essa afirmação é atualmente um jargão muito conhecido. Sobre a origem da palavra *umbanda*, numa clara tentativa de “embranquecimento”, o primeiro congresso negou as óbvias características africanas do culto e defendeu que a palavra provinha de uma influência da mística oriental (CARNEIRO, 2014, p. 79). Ainda hoje vemos autores respeitados como Leonardo Boff repetindo essa teoria, ao afirmar que a palavra *umbanda* é derivada do sânscrito: “nome de grande riqueza espiritual, pois vem composto de Om (o som originário do universo, feito mantra nas tradições orientais) e de Bandha (movimento incessante da força divina)” (BOFF, 2002, p. 10).

Vinte anos após o primeiro congresso, somente em 1961 o “Segundo Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda” admitiu as origens africanas do culto (CARNEIRO, 2014, p. 79). É deste mesmo ano a música conhecida como *Hino da Umbanda*, escrita pelo compositor português José Manoel Alves, que a ofereceu como homenagem ao Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado por Zélio⁴³. Consta que o *caboclo* apreciou tanto a letra que foi ele quem a batizou de “*Hino da Umbanda*” (BANDEIRA, 1973). Durante esse segundo congresso em 1961, a música recebeu oficialmente esse título e permanece ainda muito presente em todo o território nacional.

⁴³ É digno de nota que o compositor do hino que começa com os dizeres “Refletiu a luz divina, com todo seu esplendor”, era cego e conheceu a Umbanda em busca de cura para sua cegueira. Alves não recuperou a visão, mas passou a frequentar a tenda de Zélio, tornando-se umbandista.

O modelo de federação iniciado pela *umbanda branca* alcançou rapidamente bastante sucesso, pois tirava os grupos de seu isolamento característico, organizando-os em representações oficiais reconhecidas pelo governo.

As federações passam a se constituir como instâncias que negociam politicamente com a sociedade o lugar de cada terreiro em particular, (como religião ou como “caso de polícia”), ou seja, transformam-se nos mediadores políticos que atuam no espaço de negociação existente em torno da liberdade de cultos. (CARNEIRO, 2014, p. 80)

Após o golpe de estado em 1964, as federações umbandistas uniram suas forças ao regime militar a fim de ganhar mais legitimidade social. Numa manobra desastrosa, fazendo eco à inquisição iluminista, as federações iniciam então uma nova caça às bruxas. Terreiros foram fechados, grupos religiosos perseguidos. “Aceitando os critérios das elites dominantes, [as federações] aceitam o combate aos curandeiros, tentando provar simultaneamente que não se encontram entre eles.” (CARNEIRO, 2014, p. 80). Com o fim da ditadura e por causa de sua violência, o modelo de federação acaba perdendo sua importância, tendo hoje um papel secundário, mais presente apenas nos cultos de *umbanda branca*.

No entanto, com a tentativa de demonização da cultura negra que vemos hoje se intensificando nos setores mais extremistas do cristianismo, é de se esperar que novas tentativas de unificação política venham a aparecer ao longo do século XXI. Uma delas, proposta pela Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), é a união política de todas os cultos afro-brasileiros em busca de um único interesse em comum: a legitimidade de sua existência. Apesar das inúmeras diferenças, diante da Inquisição, a história tem mostrado que as semelhanças sempre falam mais alto.

Capítulo 3: Etnografando o invisível

O lado de lá, o lugar da onde eu venho... É um lugar assim... Que o tempo não tem tamanho... (Marinheiro, Rio de Janeiro, 02/08/2014)

3.1: Consultando as entidades

Como já mencionamos na Introdução, cada *consulta* ocorreu de forma muito diferenciada. Essas diferenças foram acatadas em nosso método para que cada grupo, médium e *entidade* pudesse expressar livremente sua singularidade.

Em Volta Redonda, a médium que coordena a casa disse que, embora a *entidade* Manequinho (uma criança) seja a *entidade* central do terreiro, era melhor que consultássemos dona Maria Padilha das Sete Encruzilhadas, pois era ela quem gostava desse tipo de conversa. Mas antes era preciso que perguntássemos diretamente à própria *entidade* o que ela achava de participar da pesquisa. Assim fomos à uma *gira* aberta pedir a autorização de Maria Padilha.

Nessa primeira oportunidade, a entidade já nos forneceu importantes explicações sobre *Aruanda*. Por sorte, um dos médiuns da casa tomou a liberdade de anotar nossa conversa. É graças a isso que essa primeira consulta também faz parte de nosso material coletado (Anexo D).

Maria Padilha agendou nossa *consulta* oficial para a semana seguinte, num *dia de desenvolvimento*, quando os médiuns fazem uma *gira* fechada sem atendimentos. No entanto, nesse dia ocorreram duas *consultas* de emergência, realizadas de forma privada, enquanto os médiuns dançavam e incorporavam Orixás e *entidades* ao som de um atabaque. Após as *consultas* de emergência, tivemos ainda o privilégio de presenciar um ritual de entrada de uma nova médium na casa, chamado de *amaci*.

Terminado o *amaci*, Maria Padilha nos chamou para o centro da roda e pediu que eu explicasse a todo o corpo mediúnico a proposta dessa pesquisa. Depois que terminei, ela contou que realizou no início do ano (2014) um curso semanal sobre os mais variados temas, voltado à formação dos médiuns da casa. Toda segunda-feira à noite, a médium entrava em transe e a *entidade* lecionava. Padilha ressaltou a importância de nossa pesquisa para uma maior compreensão da Umbanda pelos próprios umbandistas e aproveitou nossa presença para transformar nossa *consulta* numa aula aberta.

Sentados em círculo ao seu redor, todos puderam ouvir e participar da conversa. Seguindo nosso método, anotamos somente as respostas da *entidade*. Por mais de três horas adentro pela madrugada, ela nos falou sobre *Aruanda*, física quântica, teoria da relatividade, o

funcionamento da glândula pineal, a natureza dos Orixás, a vida em outros planetas, o colapso de Atlântida e dos lemurianos, a crise ambiental, a cura do câncer e da AIDS e muitas outras questões (ver Anexo II).

Na pesquisa de campo na cidade do Rio de Janeiro, ao solicitarmos uma *consulta* com a *entidade* central da casa, a médium dirigente nos aconselhou a conversar com duas *entidades*. Segundo ela, a *entidade* Marinheiro é o dirigente, mas ele sempre trabalha ao lado de Zé Pelintra. Portanto, segundo ela, o ideal seria conversarmos com os dois, pois cada um daria uma versão diferente de *Aruanda*. Tomamos essa posição como um sinal das peculiaridades desse grupo e agendamos as duas *consultas* (Anexos IV e V).

Diferente dos outros dois terreiros pesquisados, a Casa do Sol Brilhante não tem um local fixo, cada *gira* acontecendo num local diferente. Tal itinerância se dá por motivos práticos, por falta de um local próprio capaz de acomodar as diferentes festas ao longo do ano. No entanto, ressaltamos a curiosa relação simbólica desse fato com a descrição do Marinheiro, fornecida por Zé Pelintra, como alguém que “*não tem porto, não tem lugar*” (Anexo V).

As *consultas* foram realizadas na casa da médium, na presença de outra médium integrante do grupo. Fomos informados de que os encontros precisavam terminar cedo, por isso não foi possível alongar como na consulta em Volta Redonda. Na primeira visita ao grupo, seu Marinheiro disse uma frase inquietante. Essa frase não foi dita durante a *consulta*, mas foi mencionada e explicada mais a fundo na conversa “oficial”. Devido a sua importância, foi adicionada no início do Anexo IV como material coletado e consta como epígrafe deste capítulo.

Na *consulta* com Zé Pelintra, o assistente de pesquisa não pôde comparecer por motivos pessoais e a médium acompanhante precisou se retirar durante algum tempo. Na ausência de outras pessoas, Zé Pelintra falou pouco sobre *Aruanda*. A *entidade* focou sua atenção numa *consulta* pessoal, descrevendo detalhes de episódios particulares dos quais eu nada havia lhe contado. Esses pontos, que fogem do tema da pesquisa, foram excluídos do material final e menciono apenas a título de objetividade e transparência científica.

No terreiro em Paracambi, a *consulta* com a *entidade* Baiano, dirigente da casa, foi marcada para um *dia de preto-velho*. Inicialmente havíamos entendido que Baiano era um *preto-velho*, mas logo no início da *consulta* ele fez questão de se identificar como “*branco e médico*”⁴⁴.

⁴⁴ A médium é uma senhora negra de cabelos brancos.

A conversa aconteceu numa sala reservada, na presença de outro membro da casa, enquanto os *pretos-velhos* atendiam no barracão. Durante nosso encontro, os *ogãs*⁴⁵ continuaram tocando seus instrumentos. Essa é uma técnica comum na Umbanda: uma barreira sonora criada pela música de modo que as pessoas possam se *consultar* uma ao lado da outra, sem que as conversas sejam entreouvidas. A música no entanto, dificultou nossa comunicação. Não foi possível ouvir tudo o que foi dito e muitas vezes tivemos a impressão de que a própria *entidade* não ouvia algumas perguntas. O encontro levou menos de meia hora e foi interrompido abruptamente pela *entidade*, dizendo que não podia revelar mais nada: “*Agora eu tenho que ir trabalhar. Se quiser saber mais, pergunta aos médiuns que eles te explicam*” (Anexo III).

Desse modo, temos sete páginas de conteúdo da Maria Padilha, quatro do Marinheiro, quatro de Zé Pelintra e duas páginas de texto anotado da *consulta* com Baiano. Essa diferença quantitativa não representa, no entanto, uma diferença qualitativa, pois pela análise do material foi possível estabelecer muitas relações entre as *entidades*, de modo que, tendo concluído a quarta *consulta*, julgamos ter coletado material suficiente para realizar o estudo.

3.2: O reino de Aruanda

Já mencionamos que Baiano explicou *Aruanda* como “*uma escola, onde espírito demora século para ser doutrinado, pra ir pra prática de caridade*” (Anexo III). Ele próprio revela que passou dez anos em *Aruanda* antes de poder voltar para trabalhar na Umbanda.

Nesse mesmo sentido, Zé Pelintra comenta que quando um espírito “*sai da carne, precisa de tempo pra ficar pleno*”. Mas nesse ponto ele interrompe a fala e revela que não pode dar maiores detalhes sobre o assunto, senão a *pomba-gira* da casa, apelidada por ele de Dona Pomposa: “*corta língua de Zé*” (Anexo V).

De modo semelhante, durante a *consulta* com Maria Padilha, ela também mencionou mistérios que não podiam ser revelados, como a cura do câncer e da AIDS, que já estariam na natureza, mas que a humanidade ainda não está pronta para conhecer (Anexo II).

Segundo Maria Padilha: “*Aruanda é um terreiro natural, criado pela natureza, pelo mar, pela floresta, pelos Orixás*”. “*É uma colônia de espíritos de luz*”. “*Das cidades de*

⁴⁵Cargo não-mediúnico geralmente relacionado ao toque de instrumentos musicais, entre outras responsabilidades.

*Olorum*⁴⁶, acima da terra, Aruanda é uma das mais próximas” (Anexos II).

No entanto, ela afirma que as *entidades* da Umbanda raramente passam por lá, estando na verdade “em colônias mais abaixo, para chegar mais perto da crosta. Mas recebem todos comandos da cidade-mãe, milhares de entidades que trabalham no mundo inteiro, não só nos terreiros de Umbanda.” (Anexo II)

De modo ilustrativo ao que expomos no item 2.3, o trabalho na Terra dessas *entidades* comandadas por Aruanda é descrito por Maria Padilha como “acolhimento e equilíbrio, principalmente psicológico”. Na concepção terapêutica do Baiano, durante a *gira* os espíritos estão “doando sua luz, sua força espiritual”. Por isso, segundo ele:

Quando esse espírito se desfaz desse corpo, precisa voltar pra recarregar. Depois que eu subir, eu não volto mais. Aí desce outro, mas não eu. Depois que a gente vem, tem que ter um tempo pra recarregar. [...] Acabou no barracão, voltam pra Olorum [apontando para cima]. Ele vai pra Aruanda, aonde os espíritos de luz repõe as forças. Como fosse dia de trabalho, para descansar e sentir fortalecido. [...] Quando outro filho precisar, ele vai estar descansado para ajudar de novo. (Baiano, Anexo III)

De modo semelhante, Marinheiro também fala de um lugar de “descanso”, mas depois faz questão de explicar: “tudo que é diferente não precisa descansar como você descansa. O morrido foi descansar, mas continua trabalhando. Trabaia é evoluir. A isto se chama caminhar. Sentar na pedra e contemplar também é caminhar” (Anexo IV).

Baiano apontou para *Olorum* ao falar de Aruanda, descrevendo-a como “um pedaço de céu”, dos “muitos céus” que se encontram divididos pelo “grau de sabedoria, de prática” (Anexo III). Em sentido contrário, Zé Pelintra disse simplesmente que “Aruanda é aqui!” e apontou para o chão (Anexo V). Não por coincidência, sua opinião é semelhante a do Marinheiro, que também aponta para o chão ao explicar a vida após a morte com as seguintes palavras:

É que não existe o outro lado. Existe essa uma coisa. Essa uma coisa tá você, tá eu. Esse outro lado o coração sente. Se é energizado não tem um lado nem outro lado. É só uma coisa, isso roda, isso gira. Você não sabe, mas você tá girando. Você com essa coisa de carne faz acreditar que há um lado e outro lado. Aí tira a, como é que se fala? Coisa que veste? Tira a vestimenta e diz que tá morrido. Não é assim? Tava vivo e agora tá morrido! [...] Isso se dá muito nome. Uns chama de inferno, Aruanda... O lá é o cá. É tudo uma coisa só. É o tudo e o nada. Esse cá é Aruanda [apontando para o chão]. Isso tem muito espírito. Uns chama de espírito, de coisa ruim... Isso é energizado. (Seu Marinheiro, Anexo IV)

⁴⁶ Tanto Maria Padilha quanto o Baiano utilizaram a palavra iorubá *Olorum* (Olórun) para falar do céu. A tradução literal desta palavra é “Dono do Céu”, nome pelo qual é denominado no Candomblé keto o “Deus supremo”: um Deus pai absoluto que, no entanto, não se comunica diretamente com os humanos, tendo os Orixás como seus intermediários. Por outro lado, a palavra “céu” na língua iorubá é “orun” (*òrun*), descrito na mitologia iorubá como um mundo espiritual dividido em nove planos paralelos (PRANDI, 2001, p. 568, 569). No entanto, como iremos demonstrar no próximo item (3.3), as *entidades* que *consultamos* não fazem essa distinção entre o céu e o dono do céu, Deus e o universo, sendo ambos descritos como uma só e mesma coisa.

Nessa descrição fornecida pelo Marinheiro, *Aruanda* é uma dimensão invisível da realidade, da qual não temos uma consciência tangível. Nesse mesmo sentido, Pai Rivas descreve os estados de transe mediúnico como um canal de transferência de conteúdos inconscientes para a consciência (RIVAS NETO, 2012, p. 116). Nas palavras do Marinheiro: “*Quando cês canta, na verdade cês não tá atraindo, cês tá abrindo a porta de Aruanda pra nós. Quando cê abre seu corpo prum espírito, cê é parte de Aruanda*” (Anexo IV).

A descrição fornecida pelo Marinheiro dialoga muito com a explicação de Maria Padilha. Quando inicialmente planejamos a pesquisa, imaginamos coletar descrições visuais de *Aruanda*, como por exemplo o jardim cheio de flores mencionado pelas *entidades* infantis em Martins (2009, p. 501). Sobre essa descrição que se assemelha muito ao “Jardim do Éden” cristão, seu Marinheiro é irônico: “*Não existe na terra muito ensinamento sobre esse lugar. Contam umas historias bonita por aí, de um lugar cheio de flor, tudo vestido de branco, que ninguém não faz nada! Não é assim?*” (Anexo IV).

Ainda na primeira conversa com Maria Padilha, no dia que fomos pedir sua autorização, a *entidade* argumentou que nossa pretensão imagética era infundada. Ao ouvir nossa proposta, ela disse simplesmente que: “*É muito difícil pra mim falar pra você de Aruanda... Porque Aruanda não existe!*”

Nesse momento, lembro de ter ouvido uma das médiuns do centro exclamar assustada: “*Ih, acabou a pesquisa!*”. Diante de minha surpresa, Maria Padilha sorriu e se pôs a explicar. Segue abaixo o diálogo tal como anotado por um dos médiuns (Anexo I):

Padilha: *Quer ver? Vou te mostrar Aruanda: fecha seus olhos e imagine Aruanda. O que você tá vendo?*

Pesquisador [de olhos fechados]: *Eu vejo árvores...*

Padilha: *Que mais?*

Pesquisador: *Eu só vejo árvores...*

Padilha: *Esse é filho de Oxóssi mesmo! Ele só vê árvores porque é filho de Oxóssi. Aruanda não existe porque ela é o que você traz dentro de você. Aruanda é uma memória. É uma fonte de energia muito forte. Agora, falar de Aruanda é difícil porque é o que está em seu pensamento. Ela é uma força que está dentro de você. É uma fonte de energia onde átomos, prótons e nêutrons fluem muito bem, onde as entidades vão buscar energia. É um lugar acima da estratosfera onde há uma energia muito fluida, da onde surge a energia para que nós [as entidades] possamos estar aqui.*

Na concepção de Maria Padilha, *Aruanda* é ao mesmo tempo uma memória e um lugar acima das nuvens. É a memória pessoal e ancestral que trazemos em nosso espírito e ao mesmo tempo uma região do céu onde as *entidades* vão buscar energia.

As múltiplas dualidades de *Aruanda*, que é ao mesmo tempo o Céu e o Inferno, o tudo e o nada, está dentro e fora, em cima e embaixo, tem também muitos paralelos com a

concepção junguiana de inconsciente coletivo. Inspirado na concepção gnóstica de “pleroma” do cristianismo primitivo (pré-católico), Jung descreve poeticamente este conceito no polêmico “Sete Sermões aos Mortos”⁴⁷:

O nada é, ao mesmo tempo, vácuo e plenitude. [...] Uma coisa infinita e eterna não possui qualidades, pois tem todas as qualidades. A esse nada ou plenitude dá-se o nome de PLEROMA. [...] Somos, porém, o próprio pleroma, pois integramos o eterno e infinito. Mas não retemos nenhuma parte sua, por estarmos infinitamente afastados, não em forma espiritual ou temporal, e sim essencial, pois nos diferenciamos dele por nossa essência de criatura, confinada no tempo e no espaço. No entanto, por dele fazermos parte, o pleroma também está em nós. (JUNG, 2006, p. 456)

Durante a *consulta* em Volta Redonda, revelei minha surpresa a Maria Padilha sobre a descrição fornecida, pois ingenuamente imaginara que, por se tratar das *entidades* da Umbanda, *Aruanda* exibiria traços de simplicidade, tal como os terreiros. Mas segundo a *entidade*, lá pode ter todo tipo de coisa:

Aruanda pode ser um palácio luxuoso e tudo isso aí que você falou. Aruanda é para cada personalidade. Para cada filho com sua personalidade, todos tem uma característica da natureza. Você sendo filho de quem é, vai ver o mar, as matas e a cachoeira. Aruanda não é diferente da Terra. É aquilo que vocês conhecem, o que na Terra vocês viram. (Maria Padilha, Anexo II)

Essa explicação é muito semelhante à de Jung, quando ele afirma nos Sete Sermões: “Quando distinguimos qualidades no pleroma, falamos tomando por base nossa própria individualidade e a respeito dessa mesma individualidade. Mas nada dissemos a respeito do pleroma.” (JUNG, 2006, p. 457).

Assim, nossa memória pessoal e ancestral dá forma a *Aruanda*. De modo semelhante, na literatura kardecista, os autores argumentam que no conteúdo das mensagens psicografadas, a paisagem espiritual reflete sempre o “estado íntimo” dos espíritos (PINHEIRO, 2006, p. 81-82).

A concepção de Jung de que a psique toca uma dimensão a-temporal e a-espacial da realidade, encontra paralelo nas definições do Marinheiro, que descreve o espírito como “*coisa grande que não tem fim, não tem tamanho*”, que habita um “*lugar sem tamanho*”, onde o “*tempo não tem tamanho*”. É por essa razão que, segundo Maria Padilha, pra entender *Aruanda* é preciso estudar física quântica e teoria da relatividade. Em nossa *consulta* ela afirmou categoricamente que:

⁴⁷ Texto não-científico escrito por Jung em 1916 (durante a 1ª Guerra Mundial), onde ele expressa sua cosmovisão por meio de uma poesia oferecida aos mortos. Esse texto não foi escrito com a intenção de ser publicado e foi inicialmente entregue somente a amigos próximos.

Não existe tamanho, nem distância, nem tempo. [...] É que cada um tem um tempo. Eu tenho o meu, você tem o seu e ela tem o dela. Isso é teoria da relatividade. Einstein teve contato com Aruanda. Cada um tem seu tempo e a distância depende de quem tá olhando”. (Anexo II)

Zé Pelintra confirma essa mesma ideia dizendo que “*seu Marinheiro gosta de dizer que o tempo não tem tamanho, mas o que não tem tamanho é nós. Mas homem tem muita fumaça nos óio.*” (Anexo V).

Maria Padilha explica que “*quando desencarnamos, passamos a fazer parte de uma natureza etérea*”. Segundo ela, estamos todos “*fora da terra, em conexão direta com o universo. O homem é tão ridiculamente preso na Terra, que não vê o óbvio, que está solto no espaço.*” (Anexo II).

Marinheiro explicou que a “*vestimenta de carne*” nos impede de ver Aruanda (põe fumaça nos olhos, segundo seu Zé). Mas depois de tirada a *vestimenta*, seu Marinheiro diz que: “*Você faz um descobrido lá no todo...*”. “*O mais importante do espiritual é que você não é um, mas você é o todo*”. “*O espírito é o todo, ou o nada como ocês gosta de falar*”. “*Tudo que parece vazio não é vazio. Nada é vazio!*”. “*Ocês precisa sair do uno e ir pro todo pra entender Aruanda.*” (Anexo IV).

[...] a natureza inclui tudo. Tudo é imagem e semelhança divina. As partículas são divinas. Deus está em tudo: terra, lagos, mares, animais. [...] Deus é uma energia condensada, é a hierarquia maior. Todas as partículas são Deus. O físico ou abstrato, tudo isso é Deus. Tudo está vivo.” (Maria Padilha, Anexo II)

A concepção de que tudo está vivo dialoga com o animismo iorubá detectado por Nina Rodrigues no Candomblé da Bahia (ver item 2.2) ⁴⁸. Mas as descrições que coletamos em nossa pesquisa não se encaixam na ideia de que essa concepção seria fetichista e resultado de uma suposta incapacidade de abstração. Muito pelo contrário, ao explicarem sua concepção animista, tanto Maria Padilha como o Marinheiro e o Baiano preocuparam-se em demonstrar que os Orixás são ao mesmo tempo, à semelhança dos humanos, natureza e espírito:

⁴⁸ Não confundir o animismo antropológico descrito por Nina Rodrigues com o animismo mediúnico. O primeiro refere-se à concepção altamente disseminada entre a maioria dos povos indígenas em todos os continentes, de que todas as coisas possuem espírito ou alma (anima). O segundo refere-se a uma classificação espírita (também adotada pela Umbanda) dos tipos de fenômenos mediúnicos. Em nossa pesquisa de campo, observamos que as experiências mediúnicas são classificadas em três tipos: *misticismo* (fraude ou teatralização), *animismo* e *mediunismo*. Apenas o último refere-se a uma legítima comunicação espiritual. O termo *animismo* é usado aqui para descrever os casos em que o médium acredita sinceramente e de boa vontade que está passando por uma experiência mediúnica, mas na realidade está sem saber apenas acessando conteúdos do seu próprio inconsciente pessoal (sua própria alma – anima). No entanto, no *desenvolvimento mediúnico* o *animismo* não é visto como um problema, mas sim como uma etapa necessária do contínuo processo de identificação e desidentificação entre o ego do médium (sua noção de Eu) e os conteúdos da *entidade*.

Oxum é o rio, a água doce. Iemanjá é o mar, Xangô a pedreira. Os Orixás são a natureza. Cada elemento da natureza é um espírito muito antigo. [...] A natureza são os Orixás de braços dados. [...] Quando o homem barra um rio, ele amputa Oxum. (Maria Padilha, Anexo II)

Quem comanda a mata é Oxossi. [...] O mar sagrado é de Iemanjá, uma Deusa. A cachoeira é governada por Oxum. Existe Ogum que é o ferro, o metal. Xangô comanda as pedras. Quando você vê um pequeno riacho e depois você vê um grande rio que deságua no mar, é Oxum encontrando Iemanjá. (Baiano, Anexo III)

Há força nas pedra. Quando ela tá debaixo da terra, ela tá viva. Já viu planta que nasce na pedra? Coral é uma pedra viva! Quando o espírito é corpo, ele precisa da matéria. Quando nós tem isso [apontando para a mesa] não tem mais energizado. Homem tira da terra e a pedra fica morrida. Mas nós sopra energizado nela e ela fica viva de novo. [...] Cada Orixá é um energizado da natureza, carregado de vivido. Evoluído não é mais inteligente. É mais carregado de vivido. O energizado vento sabe onde tem que soprar. Não quer dizer que seja mais inteligente, mas tem mais conhecimento. Cada energizado que vem da pedra, da luz da Lua, do Sol é uma parte do todo. (Marinheiro, Anexo IV)

A palavra mais utilizada pelas *entidades* para descrever essa energia espiritual (anima) presente em todas as coisas foi a expressão “*luz*”. À semelhança dos mesmeristas, Baiano explica que essa *luz* que os olhos não enxergam é o segredo das curas praticadas na Umbanda, pois na *gira* os espíritos *doam sua luz*, o que pode significar tanto uma transferência literal de energia ou de um ensinamento. Talvez do ponto de vista da energia espiritual ambos sejam uma só e mesma coisa. Nas palavras do seu Marinheiro: “*Na Terra fala conhecimento, nós fala luz.*” (Anexo IV).

Para descrever essa forma de energia não-material muito mencionada pelos antigos, Jung cunhou o termo “energia psíquica” (JUNG, OC. VIII/I). Segundo seus estudos, ela é semelhante à energia material, mas comporta uma função inteligente e criativa, cuja dinâmica expressa uma dimensão não-material no homem, capaz de curar e fazer adoecer. Essa concepção remete ao magnetismo animal de Mesmer, à anima mundi dos filósofos, à luz astral dos ocultistas e ao *axé* iorubá.

Nas descrições que coletamos, além do corpo material, cada coisa seria “*carregada de vivido*”, isto é, memória, espírito. Marinheiro explica que a cada nova experiência o “*energizado engorda*”, ou seja, acumula memória, experiência, aprendizado. Segundo ele, *engordar o energizado* é o sentido de nossa vida na Terra. *Engordar até explodir*, isto é, transcender (Anexo IV). “*Quando o espírito vira alma, se espalha pelo universo.*” (Maria Padilha, Anexo II).

Luz parece ser sinônimo de consciência, memória, aprendizado, informação. Neste mesmo sentido, o físico brasileiro Rocha Filho (2003) propõe que o conceito de energia psíquica descrito por Jung não pode ser confundido com o fluxo de matéria e energia do

corpo, nem com os impulsos do cérebro, embora esteja conectado com estes. O físico menciona que é muito comum na literatura espírita e ocultista a noção de que a energia espiritual é qualitativamente idêntica à energia material, sendo ambas uma mesma substância que difere somente em “densidade”, sendo o espírito uma matéria mais “sutil”. Mas segundo Rocha Filho (2003), as novas descobertas da física apontam para a necessidade de postularmos uma existência não-material que condiciona os fluxos da matéria, algo que possui propriedades diferentes dos corpos físicos, conhecido na linguagem comum como “informação”. Ela conecta as partes num todo coeso, dá vida à matéria inerte, rompe o determinismo mecanicista e condiciona a liberdade.

Fazendo eco às reflexões de Jung e Bergson descritas no item 1.5, o físico defende que esse fluxo de informação (energia psíquica) interfere no funcionamento do corpo à semelhança da energia material mecanicista, mas difere desta por não estar subordinado às coordenadas de espaço-tempo, manifestando uma função inteligente que trabalha sempre no sentido de produzir equilíbrio dinâmico no sistema.

É possível comparar essa concepção energética fornecida pelas *entidades* com a prática da acupuntura. Curiosamente, em dois dos três terreiros pesquisados, encontramos *ogãs* acupunturistas. Um deles mencionou que as *entidades* parecem conhecer os pontos da acupuntura, pois durante o atendimento espiritual realizam toques em pontos específicos do corpo, que dialogam com o sistema chinês. A *ogã* de Volta Redonda, depois de comparecer às aulas semanais de Maria Padilha, disse que era possível confundir as anotações do curso de Umbanda com o que aprendera estudando acupuntura.

Muito semelhante ao fluido universal de Mesmer, o sistema chinês baseia-se principalmente no equilíbrio de “chi”, a energia vital que flui entre todos os corpos. Ainda não tendo sido possível provar a existência física de tal princípio, muitos atribuem igualmente a eficácia da Umbanda e da acupuntura à imaginação do paciente, fazendo eco ao parecer francês que condenou o magnetismo animal ao final do século XVIII, apesar de sua comprovada eficácia clínica.

Mas diferente do que ocorreu com as medicinas indígenas e africanas, atualmente a elite médica brasileira tenta garantir direitos exclusivos para a prática da acupuntura, ao invés de simplesmente criminalizá-la como prática ilegal de cura. Deve ser mais difícil perseguir os conhecimentos de uma potência militar e econômica do que os dos povos que foram dominados e escravizados.

Sobre a questão da existência de objetos em *Aruanda*, Zé Pelintra ironizou: “Você acha que a gente é gente, tem mão, tem corpo? É só energizado.” Maria Padilha por outro lado, respondeu afirmativamente, mas depois ressaltou que “*não são objetos concretos, são abstratos.*” A descrição dos objetos de *Aruanda* assemelha-se muito à definição que Jung dá ao conceito de “símbolo”, como um instrumento de canalização e direcionamento da energia psíquica (Jung, OC. VIII/I). Segundo Maria Padilha, os objetos de *Aruanda* funcionam como instrumentos de comunicação e transmissão de comandos:

Os objetos de Aruanda são os instrumentos dos Orixás. Servem para o comando de suas falanges. Xaxará, Opaxorô, Ibiri, lança, espada, arco e flecha, machado⁴⁹. Eles fazem assim com seus instrumentos [levanta a mão] e transmitem seus comandos. Quando Xangô comanda, ele levanta seu machado. Está dando o comando, irá comandar sua falange. Irão para a Terra fazer algo decisivo. (Anexo II)

Embora *Aruanda* comporte a dupla polaridade dos pares de opostos, cada terreiro vai manifestar essa polaridade de uma forma diferente. Nessa diferença, podemos ver as múltiplas variações do sincretismo na Umbanda. No discurso de Maria Padilha, *Aruanda* está dentro e fora. Na fala de Baiano, *Aruanda* está lá em cima no céu. Segundo seu Marinheiro e Zé Pelintra, ela está bem aqui ao nosso redor.

Na fala de Maria Padilha pudemos encontrar uma forte influência da *umbanda esotérica*, tal como desenvolvida por Woodrow Wilson da Matta e Silva (1917-1988), mais conhecido como Mestre Yapacany, fundador da Tenda Umbandista Oriental (TUO), em 1933 na cidade de Itacuruçá (RJ). De forte influência na região do Sudeste brasileiro, essa variação de Umbanda combina o sincretismo afro-ameríndio, não só com o espiritismo kardecista, mas principalmente à literatura ocultista e teosófica mencionada no Capítulo I, que tenta equacionar a ciência ocidental com os ensinamentos esotéricos do Oriente.

Conhecido como curandeiro pela população local, Mestre Yapacani foi inicialmente iniciado no Catimbó. Fazendo eco aos ocultistas, proclamou uma origem universal para a Umbanda desde os primórdios da humanidade. Estudou em profundidade os *pontos riscados*⁵⁰, e de modo semelhante a vidente estudada por Justinus Kerner, afirmou tratarem-se da primeira língua dos homens, uma “grafia celeste” que ele batizou de “alfabeto adâmico”.

Woodrow Wilson incorporou a concepção das sete linhas de Orixás mencionadas no Capítulo II e as relacionou com os sete chakras da filosofia oriental, identificando o conceito

⁴⁹ Xaxará [sàsara]: vassoura-cetro de Omolu / Opaxôro [òpásooró]: báculo ou longo bastão de madeira usado por Oxalá / Ibiri: cetro ritual de Nanã em forma de jota. (PRANDI, 2001, p. 570, 568, 566).

⁵⁰ Desenho feito no chão pelo médium em estado de transe, geralmente com giz, por meio do qual a entidade se identifica ou executa uma operação mágica.

de *axé* com o “prana” hindu. Num período em que a figura de Exu perdia cada vez mais espaço no *espiritismo de umbanda*, Mestre Yapacany dedicou lugar de especial importância a essa figura polêmica do panteão iorubá, visto por ele como agente de equilíbrio da natureza. (CARNEIRO, 2014, p. 91-99)

Muitos são os pontos de encontro das descrições de Padilha com a *umbanda esotérica*. Durante a *consulta* ela menciona que os habitantes de Atlântida foram para *Aruanda* depois da catástrofe. Discursou sobre a irmandade cósmica com os seres extraterrestres e sobre as passagens secretas da Pirâmide de Cristal da civilização intra-terrena. Sobre este ponto é digno de nota que seu *cavalo* (a médium que a recebe) descreveu um livro prefaciado pelo próprio W.W da Matta e Silva como “O Livro sobre a Umbanda”⁵¹.

Embora Maria Padilha defina sua prática como *umbanda carismática*, pois a *assistência* (visitantes e consulentes) também tem que dançar durante o ritual, sua cosmovisão aproxima-se muito da *umbanda esotérica*. Tal constatação levanta a possibilidade de que, embora o modelo de escolas⁵² proposto pela Faculdade de Teologia Umbandista seja importante por valorizar a diversidade das práticas afro-brasileiras, ele ainda deixa de considerar o sincretismo particular que cada *entidade* e cada médium vai realizar dentro de uma mesma escola. Nesse sentido, a Umbanda de Padilha é ao mesmo tempo carismática e esotérica (isso mencionando apenas as influências mais aparentes).

Por outro lado, o sincretismo manifesto nas falas do Marinheiro e de Zé Pelintra não se encaixam em nenhuma escola específica. Poderíamos considerar a *Casa do Sol Brillhante* como uma nova escola, mas essa definição parece distante do discurso das *entidades* em si. De modo explícito, fazendo eco ao nosso argumento no Capítulo II, seu Marinheiro explica:

Existe o espiritual e existe o religiado. A minha menina não é religiosa. Nem eu também sou. Espiritual é o caminho pra tocar você. É o todo. Religiado é o caminho que ocês usa pra acreditar, pra ter contato com o espiritual. Religiado não é fé... É acreditado, que te dá segurado. Uma ferramenta como o material. Não é creditado cego, mas libertado. A Umbanda é a que menos cobra, menos exige, é a mais libertada. Por isso eu escolhi trabaiá nela. Mas a Umbanda é a mais nova, tanto que os outros fala assim: “cala a boca!”. Não é assim? (Anexo IV)

Da mesma forma Zé Pelintra afirmou que os elementos utilizados no ritual tem como principal função ajudar as pessoas a terem fé, assim como as imagens dos santos católicos

⁵¹ “Umbanda: a protesíntese cósmica”, escrito pelo médico e pai de santo Rivas Neto, numa tentativa de equacionar a prática umbandista, os ensinamentos esotéricos do oriente e as novas descobertas da física.

⁵² Para dar conta da diversidade de práticas religiosas no contexto afro-brasileiro, Rivas (2012) propõe o conceito de “escola”. Assim, cada diferente sincretismo representaria uma escola diferente. Em sua concepção de gestalt trabalhada por nós no Capítulo II, o conjunto total das escolas comporia então o mosaico das religiões afro-brasileiras.

aparecem em Volta Redonda pros visitantes reconhecerem e não terem medo. A seu modo inusitado e sem papas na língua, Zé Pelintra revela que os elementos que caracterizam a *Casa do Sol Brilhante* como Umbanda, têm principalmente a função de ajudar no “creje” das pessoas:

É. O creje de vocês. O acreditado! Fé é como o amor. É um sentimento [aponta para o coração]. O creje é nas ideia, é na cabeça do moço. Acreditar em alguma coisa que vai ajudar, que vai te preencher. Se nós não pede bebida, não anda torto, se nós não dança como moço quer que dança, como é que nós vai fazer acreditado do moço? Se os óio não vê, como é que moço vai saber que tem espírito aqui? Cê acha que nós precisa tá vestido assim pra vir trabaiá? Cê acha nós usa roupa? Se acha nós precisa bebê, fumá, pra vir trabaiá? Mas se nós chega, não bebe, não fuma, não dança, não é Zé Pelintra! [...] Venho como Zé pro moço acreditar. Tu vai entender, quer ver? Tu vai no puteiro, tem a dama que é a dona, duas neguinha oferecida na porta... São a flor chamando o oio! Lá tem puta vermelha, branca, amarela... Tem puta de todas as cores. Qual é a que o moço vai escolher? A que o moço mais gosta! Agora fala: moço gosta de falar com Zé Pelintra? Então já é meio caminho andado. (Anexo V)

Embora nesse terreiro do Rio de Janeiro as orações católicas do *Pai Nosso* e *Ave Maria* sejam entoadas sempre na abertura e no fechamento das *giras*, observamos que há relativamente poucas imagens de santos católicos no altar. De modo bem diferente, no terreiro em Paracambi a influência católica é bastante marcada. Fazendo eco ao *espiritismo de umbanda*, o nome da tenda menciona a palavra “espírita”, mas não Umbanda. Como já mencionamos, a própria *entidade* dirigente dos cultos afirmou ter sido seminarista quando vivo. Durante a *gira*, observamos uma frequência muito maior de expressões de cunho católico, como “pecado”, “anjo da guarda”, “Jesus” e “Nossa Senhora”. Baiano também fez questão de dizer que “*Deusa Iansã vem em forma de Santa Bárbara. Quando o vento castiga as pessoas, as pessoas gritam por Santa Bárbara*” (Anexo III).

Vemos claramente como, apesar das inúmeras semelhanças, cada *entidade* expressa uma dimensão diferente desse complexo rizoma que conhecemos pelo nome de Umbanda.

3.3: “O lá é o cá” – corpo e imanência na Umbanda

Rivas Neto (2012) defende que as diferentes combinações sincréticas afetam diretamente a forma como o comportamento ético é pensado em cada terreiro, variando principalmente “a maneira de conceber o corpo e, portanto, o que fazer com ele (uma questão ética profunda).” (CARNEIRO, 2014, p. 59-60).

Todas as *entidades* falaram à sua maneira da diferença entre corpo e espírito. Seu Marinheiro defende a oposição: *vestimenta de carne X energizado carregado de vivido*. Como já mencionamos, a palavra recorrentemente usada para se referir a essa memória-energia que difere do corpo-matéria foi a expressão *luz*. Segundo Baiano, o trabalho da *gira* consistiria principalmente na doação dessa *luz*, tendo os espíritos que voltar para *Olorum* para recarregar e descansar, como num dia de trabalho na Terra. Maria Padilha descreve algo muito semelhante, mas diferente de Baiano, que volta ao céu todos os dias, ela diz que:

Eu mesma faz tempo que não vou em Aruanda. Mas uma vez ao ano tenho que ir ao meu planeta, que fica perto da calda do Escorpião, a constelação de Escorpião, um planetazinho bem ali no veneno de Escorpião! Lá eu fico em câmaras de regeneração. Essas câmaras são como uma casa que tem tudo, onde eu busco energia, onde está a minha família. Eu tenho que ir ao meu planeta para encontrar minha família, é assim que eu recarrego minha energia, que nem vocês. Passo sete dias lá, o que no meu tempo são vinte e um dias, sete para vocês. A casa do pai tem várias moradas, colônias espalhadas pelo universo. (Anexo II)

É muito interessante notar que o céu de Maria Padilha não se refere apenas a um mundo espiritual localizado acima de nós, mas literalmente a um planeta distante, localizado no espaço profundo. No cristianismo medieval acreditava-se na existência literal de um paraíso localizado acima das nuvens e um inferno embaixo da terra, tal como descrito por Dante na Divina Comédia. A astronomia moderna fez a expressão “céu” recuar para uma metáfora de outra realidade localizada “além”, isto é, em outro lugar que não neste nosso mundo. Mas o espiritismo kardecista trouxe o céu de volta para a concepção literal, tal como podemos encontrar na descrição de “Nosso Lar” (XAVIER, 2008), uma cidade espiritual localizada acima das nuvens, bem como em inúmeras outras publicações espíritas que tratam da vida em outros planetas.

Esse retorno à imanência do mundo espiritual é um movimento importante. No lugar da transcendência platônica ocidental, tanto o espiritismo kardecista quanto o animismo afro-ameríndio propõe uma visão de mundo unificada, *unus mundus*: “*o lá é o cá*”, como diz seu Marinheiro (Anexo IV). Em todas as *consultas*, as *entidades* concordaram que o mundo dos espíritos é aqui, ao nosso redor ou acima das nuvens, mas aqui neste nosso mundo. Argumentamos que o fim da transcendência em termos teológicos torna possível ainda outro movimento: a ressacralização da natureza e do corpo, uma nova e antiga concepção estudada por Jung principalmente no livro “*Mysterium Coniunctionis*”, em que ele investiga a síntese dos opostos na simbologia alquímica (JUNG, 2012b).

Na *consulta* com Baiano, devido à sua influência católica, encontramos uma descrição do corpo mais próxima à do cristianismo tradicional, pois ele afirma que: “*Se tá no corpo, tá*

em pecado! A matéria vai descer ao pó.” (Anexo III). De um modo geral, a desvalorização do corpo e da matéria, em relação ao espírito, está presente em todas as *entidades consultadas*:

O mundo é um espelho ilusionário. Tudo é refração. O homem está cada vez mais voltado ao físico. Não está preparado para estar total. [...] No espelho estamos nos vendo da forma mais ignorante possível. O homem vive da ilusão. O homem ainda está pouco preparado para a espiritualidade. (Maria Padilha, Anexo II)

[apontando para o corpo da médium] *Isso é um barco que carrega uma força viva que gira. A carne não é importante, o importante é o energizado que tá girando na carne. [...] Cabeça é o instrumento e ocês acha que é o todo. Tem que aumentar o olhar no caminhado. Quanto mais matéria cê tem, menos espiritual cê tem. Vocês pensa que a matéria é o todo, mas é um instrumento. O espírito é o todo. É o energizado que gira. É livro... Ele não carrega nada que se toca, se veja...* (Marinheiro, Anexo IV)

Maria Padilha no entanto discorda da concepção de pecado apresentada por Baiano, fornecendo uma explicação mais “kardecista” para o problema: *“Não existe culpa, nem pecado, mas consequência. [...] Se fizer para mais ou para menos, somos os únicos responsáveis.”* (Anexo II). Essa definição aproxima-se muito do *Pai Nosso* que tivemos a oportunidade de presenciar nesse terreiro em Volta Redonda. A letra expõe de forma clara essa concepção imanente, ao mesmo tempo em que substitui a passividade do “*Pai Nosso*” original pela questão da responsabilidade de cada um:

Pai nosso que és o céu
Sendo onipresente, onisciente e onipotente
Santo é o teu nome e não o pronunciaremos em vão
Devemos realizar o teu reino em nós mesmos
A tua vontade triunfará sempre
Dai-nos o pão da verdade, do bem e do bom
Devemos perdoar para sermos perdoados
Vivendo a sua lei, seremos acima de tentações
Sendo amorosos e sábios, o mal não nos atingirá
De toda e qualquer forma tu és o único senhor
E a tua vontade se cumprirá
Que assim seja

Nessa oração Deus não está no céu, mas é o próprio céu, isto é, o universo. A letra não pede que Deus “venha a nós”, ou que “perdoe as nossas ofensas”, nem mesmo que nos livre do mal e das tentações. Pelo contrário, é o homem quem deve realizar o reino de Deus em si mesmo, perdoadando para ser perdoado, vivendo de forma sábia e amorosa para estar acima do mal e das tentações.

Essa concepção imanente de Deus é praticamente idêntica no Kardecismo e na Umbanda. Ela faz eco ao “Deus ou Natureza” de Spinoza, cuja filosofia dialoga muito com as ponderações de Bergson e Jung apresentadas no item 1.5. A tese de Spinoza (2013) conhecida como “paralelismo”, propõe uma união radical dos opostos espírito-matéria, ou como ele os

chamava – “pensamento” e “extensão”, descritos pelo filósofo como dois modos de uma mesma e única substância: Deus ou natureza; sendo Deus o pensamento da própria natureza, não um ser à parte ou acima dela.

Descendente de judeus portugueses que haviam migrado para os países baixos fugindo da Inquisição portuguesa, tal formulação levou o holandês Baruch de Spinoza (1632-1677) a ser banido da comunidade judaica com apenas vinte e quatro anos de idade. Dois séculos depois, tal ideia voltaria à tona com grande força na Europa após a tradução do sânscrito para o latim da filosofia dos Vedas. A tese de uma unidade Deus-mundo é muito mais antiga do que se imaginava, sendo conhecida há milênios na Índia como “advaita vedanta”, o que em sânscrito significa literalmente: “verdade não-dual”, ou “conhecimento do primeiro sem segundo”. No Brihadaranyaka Upanishad, escrito por volta de 700 a.C, podemos ler:

Completamente preenchidas com Brahman estão as coisas que vemos. Completamente preenchidas com Brahman estão as coisas que não vemos. De Brahman flui tudo o que existe: de Brahman tudo – ainda assim, ele é o mesmo. [...] Como uma navalha dentro do seu estojo, ou como o fogo na madeira, assim habita o Eu⁵³, o Senhor do Universo, em todas as formas, até mesmo nas pontas dos dedos. Ainda assim, o ignorante não o conhece, pois ele permanece oculto atrás dos nomes e das formas. Quando alguém respira, conhece-o como fôlego; quando alguém fala, conhece-o como linguagem; quando alguém vê, conhece-o como olho; quando alguém ouve, conhece-o como ouvido; quando alguém pensa, conhece-o como mente. [...] Este Universo, antes de ser criado, existia como Brahman. "Eu sou Brahman": assim Brahman se conhecia. Ao se conhecer, ele se tornou o Eu de todos os seres. [...] Ora, se um homem venera Brahman pensando que Brahman é um e ele é outro, não possui o verdadeiro conhecimento. Brahman só pode ser apreendido como o próprio conhecimento – conhecimento que é uma coisa só com a realidade, inseparável dela. (PRABHAVANANDA & MANCHESTER, 1975, p. 53,68)

Embora esta não seja uma doutrina hegemônica na Índia, sendo mais comum nos círculos intelectualizados, foi a versão mais largamente traduzida e estudada no Ocidente daquilo que os colonos ingleses vieram a batizar de “hinduísmo”⁵⁴, tendo influenciado muitos pensadores europeus nos séculos XIX e XX, entre eles em especial Schopenhauer e o próprio Jung⁵⁵. A influência oriental desse período é marcante também nas formulações do ocultismo e do kardecismo, como podemos constatar pela tese da imanência Deus-mundo, além da

⁵³ Aqui os tradutores optaram por traduzir a palavra sânscrita “atman” como “Eu”, outras vezes como “Eu profundo” ou “Eu interior”, embora a tradução mais usual seja “alma”. De forma resumida podemos dizer que advaita vedanta é o ensinamento da equação: atman = Brahman, ou alma = Deus.

⁵⁴ O termo “hinduísmo” foi cunhado pelos invasores ingleses para dar conta da multiplicidade religiosa não-islâmica da Índia, a partir do vocábulo “híndi”, a língua mais falada no subcontinente indiano, que contém milhares de dialetos regionais. Mas à semelhança da Umbanda, a diversidade religiosa que este nome abarca escapa em muito à filosofia dos Upanishads e ao reducionismo ocidental, pois seu largo panteão possui milhares de divindades locais, com seus próprios mitos e cosmovisões. Tal reducionismo da diversidade indiana compreendida pelo Ocidente é conhecido hoje como “orientalismo”.

⁵⁵ Segundo Rocha Filho (2003) essa influência oriental de Jung é atualmente um dos principais pontos de crítica de seu pensamento pela comunidade científica.

incorporação de importantes conceitos védicos como “karma”, “chakra”, “prana” e “reencarnação”, muito encontrados também na Umbanda.

Mas é quando examinamos sua atitude em relação ao corpo que as *entidades* começam definitivamente a se afastar do pensamento ocidental, expondo mais profundamente suas raízes afro-indígenas. Já mencionamos que a Umbanda enfrenta recorrentemente a acusação de “baixo espiritismo” por equacionar magia e espiritismo, cristianismo e animismo, utilizando-se de ervas, oferendas, músicas e danças, o que na concepção kardecista seriam práticas primitivas e ultrapassadas. Zé Pelintra fez comentários curiosos sobre este ponto:

Tem gente que diz que bebida e fumado é pra fazer limpeza. Nunca vi fumaça matar nada não! A gente faz isso porque gosta. Você não gosta? Quando eu era vivido também gostava. A gente sente falta... Não é que sente falta... No espiritual é libertado. Mas quando vem pro corpo, podendo dá um pito... [risos] Que mal tem? Ajuda avivar a memória. E é importante pro creje de vocês. [...] Quando moço põe doce pra uma criança, ela não vai comer. Quando nós tá no corpo, nós gosta da matéria. Bebida pro Zé, doce pra criança... Mas ispiritada o que importa é a intenção. É a relação sua com os espírito. (Anexo V)

Maria Padilha concorda sobre a importância da bebida e do cigarro para “avivar a memória” da *entidade*, mas relaciona esse fato à fisiologia da glândula pineal do próprio médium, pois segundo ela: “A bebida e o cigarro aumentam os cristais da glândula, facilita a comunicação.” (Anexo II) Essa teoria é corroborada pelo médico Sérgio Felipe de Oliveira, que mencionamos no Capítulo I sobre o estudo científico da pineal (OLIVEIRA, 2008).

Em algumas modalidades da *umbanda branca* o uso de álcool, tabaco e mesmo da dança são proibidos como formas de apego à materialidade da vida. Mas em nossa pesquisa, mesmo no terreiro em Paracambi, com maior influência católica, pudemos observar a centralidade desses elementos no culto. Sobre este ponto, fazendo eco à teoria psicológica de Jung, Maria Padilha comenta que:

Tudo é equilíbrio. Vocês nunca vão ser só positivo. Tem que ser negativo também. Aí é que está o aprendizado. Seu campo energético é uma parábola. Ele sobe e desce. Tudo que existe no universo, troca energia com todo o universo. Estamos em contato mesmo com as camadas negativas. (Anexo II)

Baiano faz questão de explicar sobre as *entidades* que, embora elas sejam “*espíritos iluminados de luz*”, “*ninguém pode ser bom em tudo, sempre vai ficar uma coisinha*” (Anexo III). Segundo ele é por esse motivo que as *entidades* precisam voltar para trabalhar na *caridade*. Nas palavras do Marinheiro: “*Eu ajudo moço e moço ajuda eu.*” (Anexo IV).

Um ponto curioso da *consulta* com Zé Pelintra foi que, em alguns momentos, ele interrompia a nossa conversa e começava a dialogar “sozinho”, olhando para cima. Diante de minha surpresa, ele explicou:

É que o velho lá em cima fica falando uns negócio pra eu, mas eu não sabe falar palavra complicada. Vou tentar te explicar do meu jeito. Tem o mais e o menos. Toda pomba-gira trabalha com Exu. No pé de todo preto velho tem sempre uma criança. (Anexo V)

De forma significativa, Zé Pelintra começou a *consulta* com as seguintes palavras: “*Você nasceu acreditado que é mau ou bom e esse dizer pra tu que não é bem assim*”. Nos “Sete Sermões”, Jung escreve: “O bem e o mal estão unidos na chama. O bem e o mal estão unidos no crescimento da árvore”. (JUNG, 2006, p. 464)

Jung atribui a Freud a descoberta terapêutica da necessidade de integração da “sombra”⁵⁶. O inconsciente freudiano é precisamente esse lado sombrio, reprimido da personalidade, que precisa retornar à luz da consciência. Quando recusamos a sombra, ela se torna carregada de energia psíquica e faz notar sua presença à nossa revelia. São os casos típicos de neurose obsessiva e os ataques histéricos. O problema da sombra faz da sexualidade um dos principais fatores de adoecimento psíquico na sociedade moderna. A sexualidade ainda é o “bode expiatório” de nossa civilização. É uma herança da demonização do corpo no cristianismo, aliada posteriormente ao excesso de racionalização iluminista. Tanto num caso como no outro, o que está em jogo nesse processo civilizatório do ocidente é a negação dos instintos e dos sentimentos. Sobre este ponto, Maria Padilha é enfática:

O animal vive na percepção do instinto, não tem que escolher racionalmente. [...] Nós somos positivos e negativos para que ocorra aprendizagem. Tudo no universo é em forma de parábola. O livre arbítrio não está só para o racional, mas para outras coisas. O homem não quer se igualar aos irracionais. Na Umbanda a evolução é pela ignorância. O livre-arbítrio é uma desgraça! A única saída é viver melhor. O instinto... O homem cada vez mais se desfaz dele, porque não quer se igualar a um animal irracional. Na Umbanda o ensinamento é viver no chão, na realidade. (Anexo II)

A questão dos animais também foi muito mencionada pelo Marinheiro, que explica que não há uma hierarquia espiritual entre humanos e animais, mostrando a forte influência do pensamento indígena em seu sincretismo. Aqui ele aproxima-se muito mais do “perspectivismo ameríndio” descrito pelo antropólogo Viveiros de Castro (2011)⁵⁷, do que da teoria evolucionista do espiritismo kardecista:

⁵⁶ “Em 1945, Jung deu uma definição mais direta e clara da sombra: ‘a coisa que uma pessoa não tem desejo de ser’ [...] o lado negativo da personalidade, a soma de todas as qualidades desagradáveis que o indivíduo quer esconder. [...] Porém, se é reprimida e isolada da consciência, jamais é corrigida, e pode irromper subitamente em um momento de inconsciência.” (SAMUELS *et al*, 2003, p. 103)

⁵⁷ Segundo essa teoria, nas sociedades indígenas ameríndias predominaria a noção de que todos os animais são pessoas, com sua sociedade e forma de viver específica. No passado todos eram gente, alguns tornarem-se gente-humana e outros permaneceram gente-animal. Mas todos com aparência de animal permanecem humanos. Isso não quer dizer que eles sejam iguais ao homem, mas que, dadas as suas singularidades, não estão dispostos num grau hierárquico como no evolucionismo darwinista.

Falam que os animal de quatro patas são mais burro que de duas! Não é assim? O desconhecido alimenta o medo. Alguns animais são mais inteligente que vocês! Essa gente que se acha mais grande são os com mais medo. [...] Você acha que a barata é burra? A barata também tem família, sociedade... A barata também pensa. Você pode morrer e voltar barata! [...] Vocês crassifica os animal: os animal que come capim é mais burro! [...] Muito espírito que não precisa mais, tá aqui. Vem pelo todo. É tudo o precisado. As coisas se fazem quando precisado. Quando os energizado escolhe trabaiá na Terra, e trabaiá com ocês, eles escolhe seu corpo. Esse energizado escolhe como ele vai vir na Terra. [...] Ocês diz que só ocês tem mente. Os outro como as barata não tem. O pensamento ocês robou só pra ocês! Por medo e desconhecimento. Esses bicho fala [apontando para os gatos da casa]. Não fala como ocês quer que fala, não pensa como ocês pensa. E morre de fome também, como as criança. Eles mata igual ocês. (Marinheiro, Anexo IV)

É verdade que Kardec preocupou-se com a questão do instinto, chegando a afirmar que: “O instinto é um guia seguro, que nunca se engana”, pois revela “*uma causa inteligente, essencialmente apta a prever*” (KARDEC, 2013, p. 90, *grifos do autor*). No entanto, ao fazer a oposição instinto e inteligência, o autor afirma que: “Todo ato maquinal é instintivo; o ato que denota reflexão, deliberação é inteligente. Um é livre, o outro não é.” (KARDEC, 2013, p. 90). Segundo esse raciocínio, por ser livre, a inteligência no entanto seria capaz de errar, ao passo que o instinto provem de causas materiais mecanicistas (o corpo), não cabendo portanto a questão do erro, assim como a chuva não pode estar errada em chover:

Nos seres inferiores da criação, naqueles a quem ainda falta o senso moral, em os quais a inteligência ainda não substituiu o instinto, a luta não pode ter por móvel senão a satisfação de uma necessidade material. Ora, uma das mais imperiosas dessas necessidades é a da alimentação. Eles, pois, lutam unicamente para viver, isto é, para fazer ou defender uma presa, visto que nenhum móvel mais elevado os poderia estimular. É nesse primeiro período que a alma se elabora e ensaia para a vida. (KARDEC, 2013, p. 74)

Aqui ficam mais evidentes as diferenças de concepção entre as *entidades consultadas* e o espiritismo sistematizado por Allan Kardec. Por exemplo, diametralmente oposta é a definição de Zé Pelintra sobre a liberdade: “*quem se liberta é aquele que o coração fala.*” (Anexo V). Nesse sentido, os instintos e as emoções não seriam propriamente funções do corpo material, algo do qual precisamos nos afastar para alcançar a pureza do espírito, mas ao contrário, nas palavras de Maria Padilha (Anexo II): a própria “*essência*” do homem.

O homem está muito adoecido novamente. Nunca teve sua sanidade total, mas caminha para a insanidade. A responsabilidade de ser racional muitas das vezes enlouquece, pois o homem vai perdendo sua sensibilidade, tato, olfato e vai perdendo sua essência. Viver bem, sorrir, esperar o dia, compartilhar, amar, se amar, chorar. Coisas tão simples que vocês não estão se permitindo. É a essência... [ela faz um movimento de dedos, como se fosse algo palpável] (Maria Padilha, Anexo II).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propusemos-nos a estudar o fenômeno da mediunidade na Umbanda pela ótica da psicologia analítica. Tal objeto de estudo nos levou a investigar os primórdios da psicologia moderna, onde o problema mediúcnico recebeu atenção privilegiada por parte da ciência. Ao longo do século XIX diversos estudos médicos sobre os estados alterados de consciência, como o transe mediúcnico, aliado ao estudo das psicopatologias como a histeria e a esquizofrenia, apontaram todos na mesma direção: a necessidade de postularmos a existência de dimensões psíquicas para além da consciência, que influenciam o funcionamento desta, mas que não se identificam com ela.

Investigamos também a história da Umbanda com a intenção de demonstrar que qualquer tentativa nossa de sistematizar o que é “A Umbanda” seria infrutífera. Composta por um complexo degradê de misturas, ela combina e recombina de infinitas formas elementos provenientes de incontáveis fontes. Vimos no Capítulo II como a palavra *umbanda* emerge do culto de origem banto conhecido como Cabula, uma prática de atendimento e cura espiritual nascida onde hoje é a Angola, onde significava inicialmente: curandeiro, médico, conselheiro.

O Brasil foi a *encruzilhada* onde diferentes religiões, crenças, cosmovisões, sistemas de cura e práticas mágicas se encontraram, fundindo elementos africanos, ameríndios, europeus e orientais numa espécie de organismo vivo que pulsa e gira nos terreiros.

Tentamos ao longo da pesquisa privilegiar essa multiplicidade, mostrando que cada *entidade* manifesta sua própria Weltanschauung, expressando simbolicamente sua atitude psicológica específica. Nesse sentido, ao explicar que a Umbanda não tem um sistema teológico escrito, a médium dirigente do terreiro no Rio de Janeiro afirmou que: “eles [as *entidades*] são o meu norte”.

A diversidade do panteão umbandista abrange uma multiplicidade de atitudes psicológicas. *Aruanda* para uma entidade infantil é um jardim. Para Baiano é uma escola acima das nuvens. Maria Padilha também a descreve como uma cidade espiritual acima das nuvens, mas explica que a paisagem espiritual assume os contornos que cada um carrega na memória. Segundo essa definição, cada sujeito, médium ou *entidade* possui a sua própria *Aruanda*. Nesse mesmo sentido, seu Marinheiro diz que *Aruanda* é aqui mesmo, é a parte invisível e espiritual da realidade, uma espécie de não-lugar onde *o tempo não tem tamanho*. Sobre este ponto, Zé Pelintra faz questão de explicar: *somos nós que não temos tamanho*, mas *a vestimenta de carne põe muita fumaça nos óio*. Por causa dessa fumaça-corpo, não vemos *Aruanda*.

Onde quer que olhamos em nossa pesquisa encontramos vestígios da inquisição. A formulação da psicologia analítica e o nascimento da Umbanda não somente acontecem na mesma época (início do século XX), como ambos expressam psicologicamente movimentos de compensação da atitude hegemônica ocidental. Mostramos que o que estava em jogo em ambos os casos era a legitimação de conhecimentos, cosmovisões e atitudes ancestrais que haviam sido censuradas e reprimidas pela Inquisição ocidental – primeiramente a cristã e posteriormente a do iluminismo materialista.

Depois da supervalorização das luzes da consciência no século XVIII, foi a vez da descoberta do inconsciente no século XIX. Vimos como a popularização de todos os “fenômenos ocultos” no século XIX atuaram como movimentos de compensação, contrabalançando o peso do materialismo crescente da ciência moderna.

Nesse sentido afirmamos que a mediunidade é um fenômeno não somente transcultural, mas também de contra-cultura, pois sua disseminação representa a possibilidade de manifestações reprimidas pela atitude hegemônica. É neste sentido que Roy Wagner (2010) defende que a contra-cultura dos anos 1960-70 era parte integrante da cultura de massa. Em termos da psicologia analítica, uma compensação coletiva da atitude psicológica hegemônica unilateral.

Vimos na criação da psicologia analítica uma tentativa análoga em terreno científico. No caso da teoria de Jung tratava-se de, por um lado, resgatar a experiência religiosa como legítima experiência do espírito humano, e por outro, resgatar a experiência do corpo também como experiência legítima. De um lado ele enfrentava o dogmatismo materialista que desacreditava qualquer espiritualidade como tolice primitiva. Por outro, o dogmatismo cristão com sua ênfase no espírito e sua negação do corpo e repressão da libido.

A psicologia analítica é também ela própria uma tentativa de unir os opostos separados na cosmovisão ocidental (espírito x natureza / cultural x fisiológico), mostrando como eles se complementam num nível mais profundo.

No caso da Umbanda, sua propagação possibilita a afirmação de cosmovisões e atitudes afro-indígenas, por um lado diante da perseguição cristã que vê em toda forma de magia e mediunidade um ato diabólico e maléfico; e por outro lado, da visão materialista de cura da cosmovisão médica iluminista, que virou artigo de lei, condenando criminalmente práticas de cura espiritual e toda forma de curandeirismo não-ocidental.

A natureza e o próprio corpo humano foram confiscados pela ciência e a razão. Em nossa pesquisa, as *consultas* revelaram uma grande preocupação com a questão do corpo, das emoções e dos instintos. Maria Padilha chega a afirmar que o homem racional está doente, pois perdeu a essência do espírito, que é a voz do coração, não da cabeça.

Vimos no início do Capítulo I que muitas pesquisas no século XIX apontavam para distúrbios psíquicos relacionados ao fenômeno mediúnico. No Capítulo II mencionamos relatos de que a mediunidade não desenvolvida pode fazer adoecer. O *desenvolvimento mediúnico* parece ter a função de evitar que a experiência se manifeste negativamente como uma patologia, isto é, fazendo adoecer. Esse método ancestral de lidar com o fenômeno é descrito pela *entidade* Maria Padilha como uma forma de alcançar *equilíbrio psíquico*, transformando o sintoma num instrumento de cura coletiva. À semelhança dos antigos xamãs, o médium cura a si próprio transformando-se num curador.

Diferente dos pesquisadores do século anterior, Jung pôde presenciar de perto o nascimento da física moderna, quando a relatividade de Einstein e as descobertas da física quântica derrubaram o espaço-tempo da mecânica clássica e expandiram o domínio da física para muito além da matéria conhecida. Em sua teoria, Jung enfatizava a necessidade de admitir a existência de uma psique enquanto ente real, que não se confunde com os processos neurológicos do cérebro. Como médico acumulou ao longo de décadas inúmeras evidências clínicas de que a psique mantém, ao menos inconscientemente, uma relativa independência em relação ao espaço euclidiano de três dimensões e ao tempo linear da percepção consciente.

No Capítulo III descrevemos uma concepção semelhante presente no discurso das *entidades* da Umbanda. Um *lugar sem tamanho* onde *gira* um *energizado carregado de vivido*, uma *luz* que não se identifica com a *vestimenta de carne* através da qual ela se manifesta na matéria.

Terminamos assim nosso trabalho com algumas perguntas inspiradas no mistério dessa *luz*. Perguntas que o próprio Jung nos propõe: qual é a natureza da energia psíquica, da memória e da informação? Que lugar elas ocupam na ordem das coisas? Que relação estabelecem com a matéria e o continuum espaço-tempo? Onde está a consciência e o inconsciente? Estão localizados no cérebro? No corpo? Ou seria a psique o resultado de uma natureza infinitamente mais complexa?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVARADO, C. S.; MACHADO, F. R.; ZANGARI, W. & ZINGRONE, N. L. Perspectivas históricas da influência da mediunidade na construção de idéias psicológicas e psiquiátricas. In: *Revista de Psiquiatria Clínica*. 34, supl 1; 42-53, 2007.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 4ª ed. Washington: APA, 1994.
- ARGOLLO, D. M. *Jung e a mediunidade*. Salvador: Fundação Lar Harmonia, 2004.
- BANDEIRA, C. *O que é a Umbanda*. Rio de Janeiro: editora Eco, 1973.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora – Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BERGSON, H. *Aulas de psicologia e de metafísica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- BOFF, L. Prefácio in: PERRI, F.M. *O encanto dos Orixás*. Rio de Janeiro: expressão e cultura, 2002.
- _____. O masculino no horizonte do novo paradigma civilizacional. In, BOECHAT, Walter (org.). *O masculino em questão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997)
- BURANELLI, V. *The wizard from Vienna*. New York: Coward, McCann & Geoghegan, 1975.
- CAMARGO, C.P.F. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CARNEIRO, J. L. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- CASCUDO, L. C. *Made in Africa*. São Paulo: Global, 2002.
- CHATELAIN, H. *Folk Tales of Angola*. Boston: American Folklore Society/Houghton, Mifflin and Company, 1894.
- CLOTTE, J. & LEWIS-WILLIAMS, D. *Les chamanes de la préhistoire, transe et magie dans les grottes ornées*. França: Seuil, 1996.
- DIAS, R. N. *Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário*. 2011. Dissertação (mestrado em psicologia) Departamento de Psicologia e Educação, USP, Ribeirão Preto.
- ELLENBERGER, H. *The discovery of the uncouncious*. London: Fontona Press, 1994.
- FERRETI, S.F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo, 1995.

- FONSECA JUNIOR, E. *Zumbi dos Palmares: A História do Brasil que não foi contada*. Rio de Janeiro: Yorubana do Brasil Sociedade Editora Didática Cultural Ltda., 2002.
- GILLET, D. *O segredo do xamã: os ensinamentos perdidos dos antigos maias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- JUNG, C. G. A alma e a morte. In: *A natureza da psique*. Obras Completas. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2000a.
- _____. *A energia psíquica*. In: Obras Completas. VIII/1, Petrópolis: Vozes, 2012a.
- _____. A função transcendente. In: *A natureza da psique*. Obras Completas. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2000b.
- _____. *Cartas de C.G. Jung: 1906-1945*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Cartas de C. G. Jung, Volume III – 1956-1961 – Editora Vozes*, 2003.
- _____. Considerações sobre a natureza do psíquico. In: *A natureza da psique*. Obras Completas. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2000c.
- _____. Espírito e Vida. In: *A natureza da psique*. Obras Completas. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2000d.
- _____. *Memórias Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- _____. *Mysterium Coniunctionis*. In: Obras Completas. XIV. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- _____. O fundamento psicológico da crença nos espíritos. In: *A natureza da psique*. Obras Completas. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2000e.
- _____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- _____. *O livro Vermelho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. O problema fundamental da psicologia moderna. In: *A natureza da psique*. Obras Completas. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2000f.
- _____. Psicologia analítica e cosmovisão. In: *A natureza da psique*. Obras Completas. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2000g.
- _____. *Psicologia e alquimia*. Obras Completas. XII. Petrópolis: Vozes, 2012c
- _____. Psicologia e Religião. In: *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Obras Completas. XI. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *Sobre a Psicologia e Patologia dos Fenômenos Chamados Ocultos (1902)*. In: Obras Completas. I. Petrópolis: Vozes, 2012d.
- _____. *The Red Book*. New York & London: W. W. Norton & Company, 2009.

- KARDEC, A. *A gênese*. Brasília: FEB, 2013.
- LASZLO, E. *A ciência e o campo akáshico: uma teoria integral de tudo*. São Paulo: Cultrix, 2008.
- LEME, F. R. *Usos do imaginário nos estudos afro-brasileiros e no culto umbandista*. 2006. Dissertação (mestrado em psicologia) Departamento de Psicologia e Educação, USP, Ribeirão Preto.
- LEVI, E. *Dogma e Ritual de Alta Magia*. São Paulo: Madras, 2004.
- MACEDO, A. C. *O reverente Irreverente: a espiritualidade em rituais de Umbanda*. 2011. Dissertação (mestrado em psicologia) Departamento de Psicologia e Educação, USP, Ribeirão Preto.
- MALANDRINO, B. C. *Macumba e Umbanda: aproximações*. In: Simpósio da Associação Brasileira da História das Religiões, 10., 2008, Assis, SP: Apresentação de Trabalho, GT 9 - Religiões afro-brasileiras e Kardecismo. Assis, SP: UNESP, 2008. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/malandrina-brigida.pdf>>. Acesso em: 08/09/2013.
- MANTOVANI, A. *A construção cultural da cura em cultos umbandistas: estudo de caso em um terreiro de Umbanda da cidade de Ribeirão Preto-SP*. 2006. Dissertação (mestrado em psicologia) Departamento de Psicologia e Educação, USP, Ribeirão Preto.
- MARTINS, J.R. *A encantaria na Umbanda*. Dissertação (mestrado em psicologia) Departamento de Psicologia e Educação, USP, Ribeirão Preto: 2011.
- MARTINS, J.R.; BAIRRÃO, J.F.M.H. A criança celestial: perambulações entre *Aruanda* e o inconsciente coletivo. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 21 – n. 3, p. 487-506. 2009.
- MATTA E SILVA, W.W. *Umbanda e o poder da mediunidade*. São Paulo: Ícone, 2007.
- MCLYNN, F. *Carl Gustav Jung, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record. 1998.
- MÖLLER, L. In: PINHEIRO, R. *Tambores de Angola*. Contagem, MG: Casa dos Espíritos, 2006.
- MONTERO, P. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. São Paulo, Novos Estudos n. 74, 2006.
- NAGY, M. *Questões Filosóficas na psicologia de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- NATHAN, T. *A Guerra intercultural e a Psicopatologia*. In: BARROS. *Terapêutica e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, p. 165-195, 1998.
- NEGRÃO, L. N. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.

- OLIVEIRA, R. M. J. *Avaliação de efeitos da prática de impositão de mãos sobre os sistemas hematológicos e imunológico de camundongos machos*. 2003. Dissertação (de mestrado em medicina) - USP, São Paulo.
- OLIVEIRA, S. F. *Estudo da Estrutura da Glandula Pineal Humana empregando métodos de Microscopia de Luz, Microscopia Eletronica de Varredura, Microscopia de Varredura por Espectrometria de Raio-X e Difração de Raio-X*. 1998. Dissertação (mestrado em Neurociências e Comportamento) - USP, Brasil.
- _____. 2008. Palestra proferida pelo pesquisador na Universidade de Caxias do Sul. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4walu-hO9fQ>. Acessado em 17/01/2015.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- PAGLIUSO, L. *Olhar e Alteridade no Corpo da Umbanda: Análise do processo de revelação e transformação pessoal em um terreiro de Umbanda*. 2007. Dissertação (mestrado em psicologia) Departamento de Psicologia e Educação, USP, Ribeirão Preto.
- PAGLIUSO, L.; BAIRRÃO J.F.M.H. *A etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de abrigo*. Rev. SPAGESP vol.12 no.1 Ribeirão Preto: 2011.
- PASQUALIN, F. A. *Modo de Vida e vivência do morto na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito*. Dissertação (mestrado em psicologia) Departamento de Psicologia e Educação, USP, Ribeirão Preto: 2009.
- PERES J.F.; MOREIRA-ALMEIDA, A.; CAIXETA, L.; LEÃO, F. & NEWBER, A. *Neuroimaging during Trance State: a contribution to the Study of Dissociation*. 2012. In: PlosOne 7(11): e49360. Disponível em: <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0049360>_Acesso em 20 Jul. 2013.
- PINHEIRO, R. *Tambores de Angola*. Contagem, MG: Casa dos Espíritos, 2006.
- PRABHAVANANDA, S. & MANCHESTER, F. *Os Upanishads: sopro vital do eterno*. São Paulo: Editora Pensamento, 1975.
- PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, nº 63, 1º semestre de 2007. São Paulo: BIB/Anpocs.
- _____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. Prefácio in: CARNEIRO, J. L. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Grafia, 2003.
- RIVAS, M. E. *Mito de origem: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico*. São Paulo: FTU, 2008 [Trabalho de conclusão de curso].

- RIVAS NETO, F. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché, 2012.
- ROCHA FILHO, J.B. *Física e psicologia: as fronteiras do conhecimento aproximando a física e a psicologia junguiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- RODRIGUES, N. *Os afriacanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1976.
- _____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- ROTTA, R. *Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda*. 2010. Dissertação (mestrado em psicologia) Departamento de Psicologia e Educação, USP, Ribeirão Preto.
- SAMPAIO, G.R. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas: Editora da UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001.
- SAMUELS, S.; SHORTER, B.; PLAUT, A. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*. Rio de Janeiro: Rubedo, 2003.
- SHANDASANI, S. Prefácio in: JUNG, C.G. *O livro Vermelho*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- SILVA, N. S. *Educação Ambiental e Cultura Afro-Brasileira: aspectos do axis mundi árvore Brasil-Angola*. 2010a. Projeto de Pesquisa em andamento. Seropédica. UFRRJ.
- _____. *O mito em Ernst Cassirer e Carl Gustav Jung: uma compreensão do ser do humano*. Rio de Janeiro: Litteris Ed., 2002.
- _____. *O resgate do sagrado: o axis mundi árvore numa perspectiva educacional*. 2009. Projeto de Pesquisa em andamento. Seropédica. UFRRJ
- _____. *Subjetividade, Ciência Moderna e Psicologia Junguiana*. Seropédica, RJ: EdUR, 2010b.
- SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- TRINDADE, L. *Construções míticas e história: estudos sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do século XVIII à atualidade*. Tese (Livre docência em Antropologia) São Paulo: USP, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.
- XAVIER, C. *Nosso lar*. Brasília, L. Neilmores. 2008.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.
- WALKER, T.D. *Médicos, Medicina popular e Inquisição – A Repressão das Curas Mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro, Lisboa: Editora FIOCRUZ/Imprensa de Ciências Sociais, 2013.

TRANSCRIÇÃO DAS CONSULTAS

ANEXO I

MARIA PADILHA DAS SETE ENCRUZILHADAS (Volta Redonda, 19/08/2014)

Eu quero saber mais sobre Aruanda. Você pode me contar um pouco sobre como é Aruanda?

É muito difícil pra mim falar pra você de Aruanda... Porque Aruanda não existe! Quer ver? Vou te mostrar Aruanda: fecha seus olhos e imagine Aruanda. O que você tá vendo?

[de olhos fechados] Eu vejo árvores...

Que mais?

Eu só vejo árvores...

Esse é filho de Oxóssi mesmo! Ele só vê árvores porque é filho de Oxossi. Aruanda não existe porque ela é o que você traz dentro de você. Aruanda é uma memória. É uma fonte de energia muito forte. Agora, falar de Aruanda é difícil porque é o que está em seu pensamento. Ela é uma força que está dentro de você. É uma fonte de energia onde átomos, prótons e nêutrons fluem muito bem, onde as entidades vão buscar energia. É um lugar acima da estratosfera onde há uma energia muito fluida, da onde surge a energia para que nós possamos estar aqui.

Aruanda é uma ilusão como o Universo, como a vida de vocês. Tudo é uma ilusão porque tudo que está acontecendo já aconteceu há muito tempo. Vocês vivem em espelho. Nesse momento tem três de você em lugares diferentes, você sabia? Tudo é relativo... Não existir é uma realidade. Mas não se vive de ilusões, mas de sonhos. Eu sempre falo isso pra vocês.

Pra entender Aruanda você tem que estudar física quântica. Mas se quer saber mais de Aruanda, vem com as perguntas prontas aí nesse seu escrevedor, que eu respondo o que você quer saber. Cada entidade que você conversar vai dizer uma coisa diferente. Cada entidade é um rio, mas todas deságuam no mesmo oceano.

ANEXO II

MARIA PADILHA DAS SETE ENCRUZILHADAS (Volta Redonda, 26/08/2014)

Os índios sempre se utilizaram da psicologia, pensando no espiritual sem sacrificar o físico. A igreja católica apostólica romana se utilizou muito de sacrifício. Matou milhares de pessoas e crianças. Os índios nunca fizeram isso. Nunca usaram o corpo com sacrifício. O físico e o espiritual andam junto.

É claro que os moços de roupa branca estão usando medicamento pra se equilibrar em sua psique. A Umbanda usa as ervas para cuidar do emocional. Os banhos de erva e todos os rituais nada mais são do que rituais primitivos nativos, vindo dos índios, caboclos da terra, donos verdadeiros dessa terra.

O Brasil foi afastado da África. Apesar da divisão dos povos, há um campo magnético muito forte entre África e Brasil. Por mais que África e Brasil estejam divididos, ainda há magnetismo, uma grande força entre os povos.

Mas você quer saber sobre Aruanda. Aruanda fica na estratosfera. Imensa! Se estende para o que está em volta da Terra. E o que consegue, passa para Terra o que é necessário pro equilíbrio. Lá existe um portal: “asham”. É um portal para a Terra.

A moça disse que em Aruanda pode ter tudo o que eu imaginar. Pode ter então um arranha-céu, um castelo, uma mansão luxuosa? Isso é muito diferente do que eu esperava.

Aruanda pode ser um palácio luxuoso e tudo isso aí que você falou. Aruanda é para cada personalidade. Para cada filho com sua personalidade, todos tem uma característica da natureza. Você sendo filho de quem é, vai ver o mar, as matas e a cachoeira. Aruanda não é diferente da Terra. É aquilo que vocês conhecem, o que na Terra vocês viram. Tem fontes, tem mares. Tem espíritos de luz que auxiliam desde uma molécula até os humanos. É uma colônia de espíritos de luz. É acolhimento e equilíbrio, principalmente psicológico. Mantém o equilíbrio da Terra. Auxiliam tanto no Candomblé e na Umbanda.

Existem objetos em Aruanda?

Sim. Não são objetos concretos, são abstratos. Os objetos de Aruanda são os instrumentos dos Orixás. Servem para o comando de suas falanges. Xaxará, Opaxorô, Ibiri, lança, espada, arco e flecha, machado. Eles fazem assim com seus instrumentos [levanta a mão] e transmitem seus comandos. Quando Xangô comanda, ele levanta seu machado. Está dando o comando, irá comandar sua falange. Irão para a Terra fazer algo decisivo. Aruanda comanda toda a Terra e em volta dela. Cada Orixá tem a sua linha e reina em cada linha dessa.

Os Orixás aparecem em Aruanda em forma humana?

Sim. Quando querem comunicar alguma coisa. Exu quando se manifesta pode ter metros de altura. Um cavalo quando vê Exu na porteira, não entra de jeito nenhum! Os animais podem ver coisas que vocês não enxergam. Às vezes os orixás se manifestam de forma humana, mas na Terra é pela natureza. É preciso começar a respeitar sua irmandade e toda genética de seres que vai de uma nano partícula até os humanos, mineral, animal. Na verdade, quando desencarnamos, passamos a fazer parte de uma natureza etérea.

Uma dúvida que sempre tenho: Oxum está no rio ou é o rio?

Oxum é o rio, a água doce. Iemanjá é o mar, Xangô a pedreira. Os Orixás são a natureza. Cada elemento da natureza é um espírito muito antigo. Desencontrar da natureza é uma reversão e não evolução. Tudo está na natureza. Até a cura do câncer já está na natureza. Mas vocês ainda não estão prontos pra saber. Ainda é preciso que muita gente morra de câncer antes de encontrar a cura. A AIDS a mesma coisa. Vocês ainda não estão prontos pra conhecer a cura dessa, como é que vocês chamam aqui? A porra que mata!

A glândula pineal, que é o terceiro olho, tem estado mais ativa e chamado mais atenção dos cientistas. Foi ignorada por muito tempo. Falta de respeito, organização e disciplina geram preconceito e má informação: desequilíbrios na glândula pineal. O que a gente chama de coroa é a energia que desce em espiral pela pineal. Fazer a cabeça e o amaci que vocês viram, é pra abrir a coroa, ativar a pineal. A bebida e o cigarro aumentam os cristais da glândula, facilita a comunicação. O funcionamento da pineal deixa resíduos no córtex posterior, acumula memória. Na Umbanda tem importância formidável no plano etéreo. É dada como sagrada. Ela recebe dos seus orixás especificamente seus comandos, suas energias específicas. É assim que temos a recepção. A glândula, quando maltratada, mal desenvolvida, adoece o

ser. Quando bem desenvolvida, tratada, começa a estar de forma equilibrada, recebe informações espirituais. Quando em desequilíbrio põe a pessoa em clínica psiquiátrica. Fica assim em desequilíbrio espiritual. As pessoas se tornam fanáticas por preconceito espiritual. Todo ser humano precisa usar a essência da natureza para ficar em equilíbrio.

Aruanda é um terreiro natural, criado pela natureza, pelo mar, pela floresta, pelos Orixás. A natureza são os Orixás de braços dados. Cada um vê o Orixá que é mais próximo. Quem é de Xangô e Oxum vê um rio correndo pela montanha, quem é de Iemanjá, uma praia bonita, a areia que encontra o mar, Xangô e Iemanjá.

Das cidades de Olorum, acima da terra, Aruanda é uma das mais próximas. Aruanda teve sua formação há quatro bilhões de anos. Bem intencionada, foi criada para cuidar da natureza que inclui tudo. Tudo é imagem e semelhança divina. As partículas são divinas. Deus está em tudo: terra, lagos, mares, animais. Em tudo, na irmandade completa. A natureza inclui tudo, a irmandade está em tudo, até nos habitantes de outros planetas, que são seus irmãos.

Atlântida teve comunicação direta com Aruanda. Os espíritos de Atlântida foram pra Aruanda. Existem também seres intra-terrenos, com corpos como o de vocês. Na crosta tem três pontos de contato com os intra-terrenos: Machupichu, o Triângulo das Bermudas e a Chapada dos Guimarães. São as três entradas da Pirâmide de Cristal. Mas o homem provoca muita interferência na comunicação com os intra-terrenos e os extra-terrestres. Naves explodem ao chegar aqui, por causa da radiação ultra-violeta. Existem sete planetas habitados em dois sistemas solares aqui perto e um outro planeta aqui neste mesmo sistema.

Mas é difícil estar aqui. Vocês não sabem como é cada vez mais difícil estar aqui. Criar ectoplasma... Ectoplasma é um choque natural. Aja ectoplasma para estar aqui! O desenvolvimento [mediúnico] é para garantir a sintonia. Mas a interferência tecnológica dos aparelhos eletrônicos e a degradação da natureza dificulta muito a descida. Quando o homem barra um rio, ele amputa Oxum. Os satélites foi a pior coisa que o homem podia ter inventado! Até os espíritos estão assustados. O mundo já caiu no caos quarenta vezes. Estamos caminhando para a auto-destruição. É a ambição. Cai na loucura e se auto-extermina. Atlântida foi assim. Até com os lemurianos, que tinham o conhecimento dos cristais e das pedras. Aí começa de novo.

Todos os espíritos que trabalham na Umbanda vem de Aruanda?

Na verdade eles raramente estão em Aruanda. Estão em colônias mais abaixo, para chegar mais perto da crosta. Mas recebem todos comandos da cidade-mãe, milhares de entidades que trabalham no mundo inteiro, não só nos terreiros de Umbanda.

Eu mesma faz tempo que não vou em Aruanda. Mas uma vez ao ano tenho que ir ao meu planeta, que fica perto da calda do Escorpião, a constelação de Escorpião, um planetazinho bem ali no veneno de Escorpião! Lá eu fico em câmaras de regeneração.

Como são essas câmaras?

Essas câmaras são como uma casa que tem tudo, onde eu busco energia, onde está a minha família. Eu tenho que ir ao meu planeta para encontrar minha família, é assim que eu recarrego minha energia, que nem vocês. Passo sete dias lá, o que no meu tempo são vinte e um dias, sete para vocês. A casa do pai tem várias moradas, colônias espalhadas pelo universo. Deus é uma energia condensada, é a hierarquia maior. Todas as partículas são Deus. O físico ou abstrato, tudo isso é Deus. Tudo está vivo. Não existe tamanho, nem distância, nem tempo.

Se não existe tempo, não pode existir livre-arbítrio (pois o futuro já estaria determinado)...

Mas isso aí existe, livre-arbítrio. É que cada um tem um tempo. Eu tenho o meu, você tem o seu e ela tem o dela. Isso é teoria da relatividade. Einstein teve contato com Aruanda. Cada um tem seu tempo e a distância depende de quem tá olhando.

Não existe bem e mal. A vida precisa dos dois lados pra existir. Todos temos uma linha magnética no centro do nosso corpo. Isso é científico, é física quântica. Tem uma linha magnética que passa pelo seu centro, a linha de centro, que te divide pela metade. Até a Terra tem uma linha dessa. Vocês tem uma bola que parece um relógio que alinha com essa linha e aponta pro norte.

Uma metade nunca é igual a outra metade, não é isso? Quando você desequilibra, essa linha sai do centro. Aqui a gente chama de centro por causa dessa linha. Tudo que você faz em excesso, te desequilibra, tira essa linha do centro. Só tem um momento que essa linha volta pro centro. Quando estamos desenvolvendo e vem o orixá, a linha fica exatamente no centro. O Orixá se aproxima, dizem lá: o santo desceu, o Orixá desceu, a linha voltou pro centro. Trabalhar o Orixá é trazer essa linha de volta pro centro.

Os Santos Católicos passam por Aruanda?

Jesus, que é Oxalá, vai a Aruanda. Os Santos não existem, não são espíritos que vem trabalhar, como as entidades. São filhos de Orixás que ficaram famosos. A gente usa os santos pra não assustar as pessoas que vem aqui. Você olha e reconhece, aí não fica com medo. No passado nosso povo não podia cultuar os Orixás, então as pessoas cultuavam os filhos dos Orixás. Mas os Orixás são os únicos que são eternos.

Uma das coisas que mais me chama atenção na Umbanda é que, diferente de muitas religiões que negam o corpo, a Umbanda parece não negar a materialidade da vida.

O mundo é um espelho ilusionário. Tudo é refração. O homem está cada vez mais voltado ao físico. Não está preparado para estar total. Não existe culpa, nem pecado, mas consequência. Tudo é equilíbrio. Vocês nunca vão ser só positivo. Tem que ser negativo também. Aí é que está o aprendizado. Seu campo energético é uma parábola. Ele sobe e desce. Tudo que existe no universo, troca energia com todo o universo. Estamos em contato mesmo com as camadas negativas.

O animal vive na percepção do instinto, não tem que escolher racionalmente. No espelho estamos nos vendo da forma mais ignorante possível. O homem vive da ilusão. O homem ainda está pouco preparado para a espiritualidade. A Umbanda nos ensina a ter fé na realidade. Na Umbanda não existe culpa nem pecado. Se fizer para mais ou para menos, somos os únicos responsáveis. Nós somos positivos e negativos para que ocorra aprendizagem. Tudo no universo é em forma de parábola. O livre arbítrio não está só para o racional, mas para outras coisas. O homem não quer se igualar aos irracionais.

No Kardecismo, o conhecimento, a razão e o livre-arbítrio são as únicas esperanças de evolução do espírito humano. Na Umbanda é diferente?

Na Umbanda a evolução é pela ignorância. O livre-arbítrio é uma desgraça! A única saída é viver melhor. O instinto... o homem cada vez mais se desfaz dele, porque não quer se igualar a um animal irracional. Na Umbanda o ensinamento é viver no chão, na realidade. Vocês estão fora da terra, em conexão direta com o universo. O homem é tão ridiculamente preso na Terra, que não vê o óbvio, que está solto no espaço. Quando o espírito vira alma, se espalha pelo universo.

Tudo é perfeito. Imperfeito é o homem que não entende a perfeição. O homem está muito adoecido novamente. Nunca teve sua sanidade total, mas caminha para a insanidade. A responsabilidade de ser racional muitas das vezes enlouquece, pois o homem vai perdendo sua sensibilidade, tato, olfato e vai perdendo sua essência. Viver bem, sorrir, esperar o dia, compartilhar, amar, se amar, chorar. Coisas tão simples que vocês não estão se permitindo. É a essência... *[ela faz um movimento de dedos, como se fosse algo palpável]*.

ANEXO III

BAIANO (Paracambi, 08/10/2014)

As pessoas acham que eu sou negro. Mas eu não sou não. Eu sou branco e médico. Cresci na cidade alta, lá em Salvador. Por isso me chamam de baiano. Lá eu vivi no tempo que o negro era escravo e o branco mandava. Hoje Salvador tá diferente. O negro também manda por lá. Hoje o negro em Salvador é feliz, que nem naquela música...

Eu fui seminarista lá na cidade alta, mas depois fui ser médico. Trabalhava de dia pro sinhozinho, mas de noite fazia caridade pro negro. Entrava escondido na senzala. Mas o que é que o moço quer escrever aí?

Eu quero saber se o senhor pode me dizer como é Aruanda.

Aruanda é uma escola, onde espírito demora século para ser doutrinado, pra ir pra prática de caridade. Vai pra terra pra trabalhar. Quando acaba a escola e aprende tudo, vai pra Terra praticar a caridade. Quando voltei, voltei com a ordem de praticar o bem. O espírito de luz só precisa de luz. Orixá é espírito iluminado de luz.

Os médiuns são ovelhas do povo de Maria. Quando esse espírito se desfaz desse corpo, precisa voltar pra recarregar. Depois que eu subir, eu não volto mais. Aí desce outro, mas não eu. Depois que a gente vem, tem que ter um tempo pra recarregar. Depois desse trabalho o orixá se despede, volta pra um pedaço de céu. Temos muitos céus e uma Terra. É a hierarquia... Muito céu por causa do grau de sabedoria, de prática. Não adianta só ter teoria se não pratica.

Acabou no barracão, voltam pra Olorum [apontando para cima]. Ele vai pra Aruanda, aonde os espíritos de luz repõe as forças. Como fosse dia de trabalho, para descansar e sentir fortalecido. Cada trabalho praticado no terreiro o orixá está doando sua luz, sua força espiritual, afastando o mal dos seus filhos. Quando outro filho precisar, ele vai estar descansado para ajudar de novo. Hoje baiano não volta mais, volta outro guia, outro orixá para continuar o trabalho. Oxalá vai mandar outro orixá.

O que são os orixás?

São as sete naturezas. Oxalá comandou sete. São dois orixás para cada natureza, um masculino e um feminino. Mas orixá não tem sexo, não é homem ou mulher, é espírito. Oxalá é o filho de Deus, de um Deus maior, supremo... Que é o tempo, a vida, o vento que sustenta os orixás. Oxalá sendo filho desse Deus tem o poder de ir e buscar. É o filho do Deus vivo. Ele comanda o mundo com as sete linhas de orixás.

Quem comanda a mata é Oxossi. São os caboclos. O mar sagrado é de Iemanjá, uma Deusa. A cachoeira é governada por Oxum. Existe Ogum que é o ferro, o metal. Xangô comanda as pedras. Quando você vê um pequeno riacho e depois você vê um grande rio que deságua no mar, é Oxum encontrando Iemanjá.

O vento não foi feito pra destruição. Poucos filhos da Terra sabem valorizar. Deusa Iansã vem em forma de Santa Bárbara. Quando o vento castiga as pessoas, as pessoas gritam por Santa Bárbara.

Quando preto velho volta pra nos ajudar, ele continua as coisas que tinha deixado de fazer. Ninguém pode dizer que faz tudo direito, segue religiado direitinho. Nunca pode ser bom em tudo, sempre vai ficar uma coisinha. Se esqueceu de fazer o nome do pai já tá em pecado. Essas almas passam por diversas provações. Se tá no corpo, tá em pecado!

E os animais? Eles também estão em pecado?

A matéria vai descer ao pó. Todos vão passar pelo mesmo plano. Demorou 10 anos depois de eu ter morrido aos 36 pra poder voltar. No tempo de antes, criança era diferente. Respeitava adulto. Eu subi no meu burro mesmo quando ela ainda era pequenina. Eu olhei assim e ela era a mais pura! Pra fazer caridade tem que ter caridade, firmeza na mente. Ou tem orixá na terra ou se fecha a porteira. Agora eu tenho que ir trabalhar. Se quiser saber mais, pergunta aos médiuns que eles te explicam.

ANEXO IV

MARINHEIRO (Rio de Janeiro, 02/08/2014)

O lado de lá, o lugar da onde eu venho... É um lugar assim... Que o tempo não tem tamanho...
Cê entende? Depois eu explico pro moço.

MARINHEIRO (Rio de Janeiro, 18/09/2014)

Eu quero saber sobre Aruanda.

O povo que vem aqui sempre quer conselho, resolver problema, saúde, trabalho, amor. Esse aqui veio só conversar. Nós gosta de conversar. O que é que você quer saber?

Como é a vida do outro lado?

É que não existe o outro lado. Existe essa uma coisa. Essa uma coisa tá você, tá eu. Esse outro lado o coração sente. Se é energizado não tem um lado nem outro lado. É só uma coisa, isso roda, isso gira. Você não sabe, mas você tá girando. Você com essa coisa de carne faz acreditar que há um lado e outro lado. Aí tira a, como é que se fala? Coisa que veste? Tira a vestimenta e diz que tá morrido. Não é assim? Tava vivo e agora tá morrido!

Não existe na terra muito ensinamento sobre esse lugar. Contam umas historias bonita por aí, de um lugar cheio de flor, tudo vestido de branco, que ninguém não faz nada! Não é assim? Existe sim um lugar, um descanso... Tudo que é diferente não precisa descansar como você descansa. O morrido foi descansar, mas continua trabaiando. Trabaia é evoluir. A isto se chama caminhar. Sentar na pedra e contemplar também é caminhar. Isso se dá muito nome. Uns chama de inferno, Aruanda... O lá é o cá. É tudo uma coisa só. É o tudo e o nada. Esse cá é Aruanda [apontando para o chão]. Isso tem muito espírito. Uns chama de espírito, de coisa ruim... Isso é energizado. Vocês imagina que é uma coisa longe de vocês, mas tá bem aqui, ó [fazendo com as mãos um sinal de “ao nosso redor”]. Vocês na Terra precisa construir um eixo. Tem um espírito energizado como este que tá falando com você. Que conte uma história lá longe, vocês não tá vendo, vocês nem acredita. Tudo que parece vazio não é vazio. Nada é vazio!

[apontando pra mim] Esse não é corpo, é luz. Coisa grande que não tem fim, não tem tamanho. É energizado. Não importa o nível de conhecimento, todo espírito é de luz. Só que você não enxerga. Você já teve como eu. Eu tive corpo. Agora sou um energizado que faz isso [movimentos circulares com o indicador]. Na verdade você é tudo. Isso é tudo e não é nada.

[apontando para o corpo da médium] Isso é um barco que carrega uma força viva que gira. A carne não é importante, o importante é o energizado que tá girando na carne. Quando cês canta, na verdade cês não tá atraindo, cês tá abrindo a porta de Aruanda pra nós. Quando cê abre seu corpo prum espírito, cê é parte de Aruanda. Eu não entro na minha menina. Como eu poderia? Já tem gente lá dentro! Eu chego assim do lado dela, aqui [aponta para o ombro esquerdo]; e ela gira na minha velocidade.

Cada energizado que fica nesse lugar sem tamanho, existe essa caminhada de energizado. Esse não tem esse fim que moço crê que tem. Isso é caminhada de conformação. Na Terra fala conhecimento, nós fala luz. Cada passo que nós dá, nós engorda. Não é a carne que comanda o energizado. Existe energizado em tudo... Você vai ganhando conhecimento, caminhando... Os espírito, esse Aruanda, como fazê dos moço acreditar?

Tudo tem energizado?

Há força nas pedra. Quando ela tá debaixo da terra, ela tá viva. Já viu planta que nasce na pedra? Coral é uma pedra viva! Quando o espírito é corpo, ele precisa da matéria. Quando nós tem isso [apontando para a mesa] não tem mais energizado. Homem tira da terra e a pedra fica morrida. Mas nós sopra energizado nela e ela fica viva de novo.

E os animais?

Falam que os animal de quatro patas são mais burro que de duas! Não é assim? O desconhecido alimenta o medo. Alguns animais são mais inteligente que vocês! Essa gente que se acha mais grande são os com mais medo.

Mas muita gente acharia estranho ser comparado, por exemplo, com uma barata.

Você acha que a barata é burra? A barata também tem família, sociedade... A barata também pensa. Você pode morrer e voltar barata!

Eu posso reencarnar numa barata?

O mais importante do espiritual é que você não é um, mas você é o todo. Você faz um descobrido lá no todo... Ocê vai caminhando, as coisa vai aparecendo, vai tomando forma. Vocês crassifica os animal: os animal que come capim é mais burro! Se você veio cá, você já vai caminhando. Se você ensina eu, eu ensina você. Existe escolha. Eu ajudo moço e moço ajuda eu. Muito espírito que não precisa mais, tá aqui. Vem pelo todo. É tudo o precisado. As coisas se fazem quando precisado. Quando os energizado escolhe trabaiá na Terra, e trabaiá com ocês, eles escolhe seu corpo. Esse energizado escolhe como ele vai vir na Terra.

A gente é que escolhe?

Você não escolheu as dificuldades que vai passar, mas o que queria aprender. Você sabe o caminho que você escolheu, mas não sabe o que vai acontecer. Caminha que só caminhando você encontra. Você escolheu a Terra e um corpo de gente. Você escolheu o que era melhor pra você se fazer aprendido. Você precisa de gente que estar em volta de você. Olha como isso é grande! Não finda... E as escolhas se vai fazendo. Você não sabe o que tem no seu caminho. “Tadinho! Tão novo morreu.” Não é assim que ocês fala? Mas o que ele ensinou com a morte dele? O que ele aprendeu? Cá não é lugar pra se evoluir. Cá é lugar... pra se engordar. Buscar, dar. Buscar dar.

Ocês diz que só ocês tem mente. Os outro como as barata não tem. O pensamento ocês roubou só pra ocês! Por medo e desconhecimento. Esses bicho fala [apontando para os gatos da casa]. Não fala como ocês quer que fala, não pensa como ocês pensa. E morre de fome também, como as criança. Eles mata igual ocês.

Ocês precisa sair do uno e ir pro todo pra entender Aruanda. Cabeça é o instrumento e ocês acha que é o todo. Tem que aumentar o olhar no caminhado. Quanto mais matéria cê tem, menos espiritual cê tem. Vocês pensa que a matéria é o todo, mas é um instrumento. O espírito é o todo. É o energizado que gira. É livro... Ele não carrega nada que se toca, se veja... Ocês tem um coração de espírito e um coração de terra. Nesse coração de espírito fica guardado todo seu sabedor. Quando você veste a carne, esse coração de espírito é posto de lado pra você aprender mais. Você precisa esquecer, pra não achar que sabe tudo. A alma é o pedaço que depois da morte se junta ao espírito. É como uma volta a mais no espírito. Você sabia que dá pra saber a idade da árvore pelas voltas no tronco? O espírito é assim. Cada volta é uma vida.

E o espírito é o todo, ou o nada como ocês gosta de falar. Com cada volta o espírito vai engordando, vai engordando... e explode!

Explode?

Explode e dá origem a vários outros. Você sabe como uma estrela nasce? Não é que explode... Quando eu falo explode é pra você entender. Você é só um pedaço de um espírito gordo que explodiu.

Um Orixá?

Cada Orixá é um energizado da natureza, carregado de vivido. Evoluído não é mais inteligente. É mais carregado de vivido. O energizado vento sabe onde tem que soprar. Não quer dizer que seja mais inteligente, mas tem mais conhecimento. Cada energizado que vem da pedra, da luz da Lua, do Sol é uma parte do todo.

Existe o espiritual e existe o religiado. A minha menina não é religiosa. Nem eu também sou. Espiritual é o caminho pra tocar você. É o todo. Religiado é o caminho que ocês usa pra acreditar, pra ter contato com o espiritual. Religiado não é fé... É acreditado, que te dá segurado. Uma ferramenta como o material. Não é creditado cego, mas libertado. A Umbanda é a que menos cobra, menos exige, é a mais libertada. Por isso eu escolhi trabaiá nela. Mas a Umbanda é a mais nova, tanto que os outros fala assim: “cala a boca!”. Não é assim?

Ocês caminha com medo, então ocês caminha com dor. Ocês vieram pra cá pra sentir dor. Não continua caminhando com medo de sentir dor. Paz é liberdade. Quando você tá livre, você tá em calmaria.

Quando eu vim aqui da primeira vez, o senhor me falou que o tempo não tinha tamanho. E disse que depois me explicaria melhor.

É que cada um de vocês tem um tempo próprio que corre diferente para cada um. O seu tempo é o quanto você precisa. Mas nada passa no espiritual. É um vivido eterno. É isso que quer dizer “o tempo não tem tamanho”.

ANEXO V

ZÉ PELINTRA (Rio de Janeiro, 18/11/2014)

Eu quero saber sobre Aruanda.

Você nasceu acreditado que é mau ou bom e esse dizer pra tu que não é bem assim. Tem energizado. Você acha que a gente é gente, tem mão, tem corpo? É só energizado. Aruanda é aqui. [apontando para o chão] Tem morrido e tem vivido, mas é tudo espírito. Alma penada!

Tem gente que diz que bebida e fumado é pra fazer limpeza. Nunca vi fumaça matar nada não! A gente faz isso porque gosta. Você não gosta? Quando eu era vivido também gostava. A gente sente falta...

Do que o senhor mais sente falta?

Não é que sente falta... No espiritual é libertado. Mas quando vem pro corpo, podendo dá um pito... [risos] Que mal tem? Ajuda avivar a memória. E é importante pro creje de vocês.

O creje?

É. O creje de vocês. O acreditado! Fé é como o amor. É um sentimento [aponta para o coração]. O creje é nas ideia, é na cabeça do moço. Acreditar em alguma coisa que vai ajudar, que vai te preencher.

Se nós não pede bebida, não anda torto, se nós não dança como moço quer que dança, como é que nós vai fazer acreditado do moço? Se os óio não vê, como é que moço vai saber que tem espírito aqui?

Cê acha que nós precisa tá vestido assim pra vir trabaiá? Cê acha nós usa roupa? Se acha nós precisa bebê, fumá, pra vir trabaiá? Mas se nós chega, não bebe, não fuma, não dança, não é Zé Pelintra!

O senhor não se chamava Zé Pelintra quando era vivo. Porque agora se apresenta como Zé? Porque não usa seu nome de verdade?

Porque Zé é todo mundo. Chega ali na rua e grita Zé pra ver quantos vão oiá. Quando você chama pelo Zé, você chama um montão de gente. Pra que moço quer saber meu nome de verdade? Não tem nome de verdade. Esse aqui já teve muita vida, muito nome.

Esse já perguntou seu nome alguma vez? Tô aqui te atendendo mas não perguntei nome do moço. Pra que saber seu nome se meu trabalho é só a caridade? Pra te ajudar eu não precisa saber nome do moço. Saber meu nome ajudaria moço a fazer mais acreditado?

Se a gente pudesse comparar sua memória da última encarnação com os dados de uma pessoa que morreu...

Mas esse não é minha última... esse negócio que o moço falou aí. Eu agora sou espírito. Uma vida que já é morta não tem importância, não existe nem pra eu. Venho como Zé pro moço acreditar. Tu vai entender, quer ver? Tu vai no puteiro, tem a dama que é a dona, duas neguinha oferecida na porta... São a flor chamando o oio! Lá tem puta vermelha, branca, amarela... Tem puta de todas as cores. Qual é a que o moço vai escolher?

Não sei... Qual?

A que o moço mais gosta! Agora fala: moço gosta de falar com Zé Pelintra?

Gosto.

Então já é meio caminho andado.

[olhando para cima] Não, essa palavra eu não sei! Ah, deixa eu falar com o menino do jeito que eu sei! [olhando de volta pra mim] É que o velho lá em cima fica falando uns negócio pra eu, mas eu não sabe falar palavra complicada. Vou tentar te expicar do meu jeito. Tem o mais e o menos. Toda pomba-gira trabalha com Exu. No pé de todo preto velho tem sempre uma criança. O marinheiro que é do mar, que não tem porto, não tem lugar, pode trabaiá com muita gente. E seu Zé, malandro que é, escolhe com quem vai trabaiá. Foi assim que eu escolhi seu Marinheiro e seu Marinheiro escolheu eu.

Quando nós era vivo, o desgraçado roubava minhas foia pra ir viajar. Filho da puta! Ele dizia que no marzão batia uma solidão e que as foia ajudava ele a querer continuar caminhando...

Nós não tem tamanho! Seu Marinheiro gosta de dizer que o tempo não tem tamanho, mas o que não tem tamanho é nós. Mas homem tem muita fumaça nos óio. Nós não faz ocês clarear, tirar a fumaça dos óio docês. Só ocês pode fazer. Quanto mais matéria tem, quanto mais matéria quer, menos evoluído. O evoluído se satisfaz com o caminho. Quem sofre pelo que o outro tem, tem fumaça nos óio.

Liberdade é o que você vem buscar na terra. Dar conta de tudo sem carregar nada. Eu é o caminho que caminha com ocês. Quando sai da carne, precisa de tempo pra ficar pleno que nem eu. Mas isso esse não pode falar. Se eu falar o que não pode, Dona Pomposa corta língua de Zé. Teve uma época que ela cortou minha língua e Zé não podia falar! Mas Zé agora fala, fala tudo que quer, mas tem que tomar cuidado, senão Dona Pomposa ó [faz sinal de tesoura na altura da língua].

Muita gente considera as entidades da Umbanda, principalmente os malandros e os Exus, como espíritos menos evoluídos. O que você acha disso?

Mesmo nessa gente aí nós trabaia. Nós vem escondido e faz tudo escondido. Alguns vê nós e sabe que nós tá lá, mas se fazem de sonso, sabe? Nós não liga pra isso não. A única coisa que importa é o amor.

Na última gira que eu vim, o senhor brincou me dizendo que eu tava querendo aprender a fazer macumba. O senhor lembra? Macumba funciona?

[risos] Se moço fizer com o coração... Quando moço põe doce pra uma criança, ela não vai comer. Quando nós tá no corpo, nós gosta da matéria. Bebida pro Zé, doce pra criança... Mas ispiritada o que importa é a intenção. É a relação sua com os espírito.

O senhor quer dizer mais alguma coisa pra encerrar nossa conversa e minha pesquisa?

Você quer que eu fale uma coisa bonita pra tu? Então vai lá. Faz o escritivo aí:

Quando eu desci na Terra
escolhi subir minhas escadas

Eu tinha medo do tudo
e não tinha medo do nada

Quando eu me vi na Terra
eu ouvi uma serenata

Eram os anjos e demônios
me iluminando a caminhada

Quando me descobri na Terra
entendi porque é farta

Porque quem se liberta
é aquele que o coração fala

Muito bonito, seu Zé!

Fé é amor. Tudo que é fazido de paz é bonito. Isso é o que é libertado.