

Universidade de Brasília.

- Maraschim, Jacy e outros. 1984. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. S. Paulo, Ed. Paulinas.

- Mariz, Cecília e Machado, Maria das Dores. 1994. *Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais*. Rio, Comunicações do ISER.

- Nery (Irmão, FSC). 1995. *Terceiro milênio e fé cristã*. Petrópolis, Vozes. (O relato registra que mais de 1100 grupos nos Estados Unidos esperam o fim do mundo para o ano 2000, descrevendo três grandes megaprojetos para esse novo tempo: Amanecer, Novo Pentecostes e Nova Evangelização, os dois últimos de origem católica, mas somente o terceiro aprovado pelo papa. O Projeto Amanecer se baseia no slogan "Ano mil passou, dois mil não passará.")

- Meeks, Wayne A. 1992. *Os primitivos cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo*. S.

Paulo, Edições Paulinas.

- Pears, David. 1973. *As idéias de Wittgenstein*. S. Paulo, Ed. Cultrix.

- Rolim, Francisco Cartaxo. 1992. *Pentecôtisme et vision du monde*, in *Social Compass* 39(3), págs. 401-422. Louvaine, FERES.

- Ricoeur, Paul. 1973. *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo Veintiuno Ed.

- Schäfer, Heinrich. 1992/95. *El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina*. Mimeo.

- Shaul, Richard. 1995. *Novo Pentecostalismo e Velho Protestantismo: o desafio de um novo diálogo ecumênico*.

Conferência apresentada no Curso Os Novos Pentecostais, na Faculdade Batista Carioca e no Núcleo de Pesquisa do ISER. Mimeo.

- Weber, Max. 1963. *Ensaio de sociologia*. Rio, Zahar Editores.

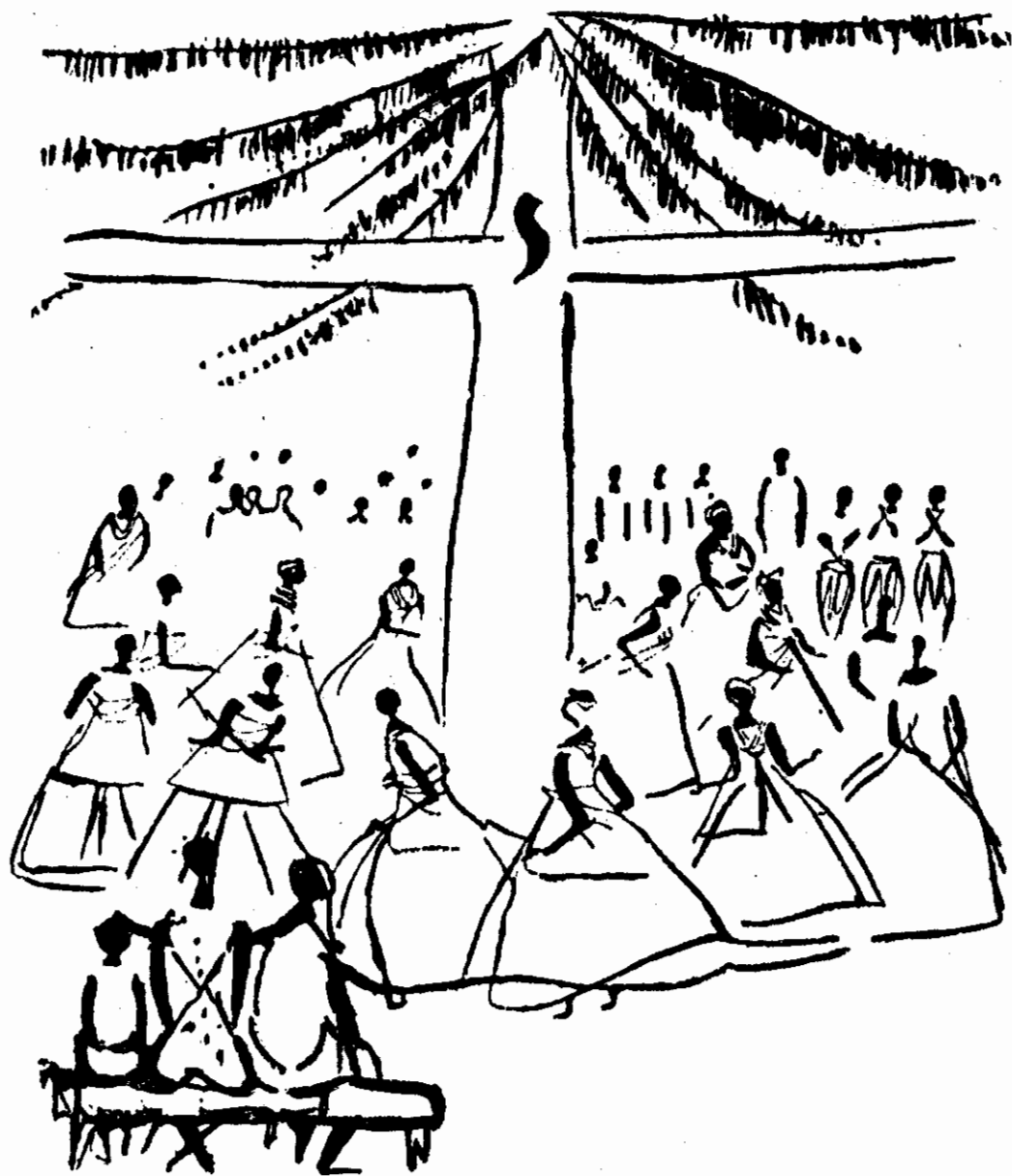
Publicações do ISER

Religião e Sociedade

Comunicações do ISER

Série Textos de Pesquisa

À venda no ISER
Ladeira da Glória, 98
Tel: (021) 265 5004



Desenho de Carybé

Umbanda e Santo Daime na 'Lua Branca' de Lumiar: Estudo de Caso de um Terreiro de Umbanda*

Maria Beatriz Lisboa Guimarães**

Esta pesquisa consiste no estudo de caso de um terreiro de Umbanda, situado na zona sul da cidade do Rio de Janeiro, que, no final dos anos 80, selou uma união com a religião do Santo Daime, sendo consumada através da construção de uma casa de rituais em Lumiar-RJ, denominada "Lua Branca", que congrega as duas religiões.

Partindo de um estudo mais amplo intitulado "Nova Consciência Religiosa" realizado no ISER (Instituto de Estudos da Religião) nos anos de 1988/89, sob a coordenação de Luiz Eduardo Soares, em que se pretendia desvelar o sentido de novas experiências religiosas nos dias de hoje, entre indivíduos de camadas médias urbanas, cheguei a este Terreiro de Umbanda que nos parecia bastante representativo do universo dos indivíduos sociais que pretendíamos abordar.

Este tema posteriormente, foi desenvolvido sob a forma de uma tese de Mestrado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) no ano de 1992.

A perspectiva do trabalho foi buscar o sentido da experiência religiosa não-convencional, compreendendo a experimentação como uma questão central que articula os pontos de vista ético, cultural, religioso e político e que permite assim demarcar a religião em si mesma como produtora de significados. Minha hipótese de trabalho visou demonstrar que essa procura por práticas simbólico-religiosas está inserida numa busca de auto-conhecimento que inclui práticas terapêuticas alternativas.

*Este artigo foi apresentado no Seminário Internacional "O uso e o abuso de drogas", organizado pelo CETAD/UFBA, realizado em Salvador, Bahia, no período de 05 a 08 de outubro de 1995

** Departamento de Pesquisa - Casa de Oswaldo Cruz/ Fundação Oswaldo Cruz, abril / 1996

Apesar da maior parte da sociedade brasileira ser constituída de católicos, como atestam os censos oficiais, é grande o número de seus fiéis que recorrem a centros espíritas, terreiros de Umbanda, Candomblé e, mais recentemente, a cultos evangélicos, como a Igreja Universal do Reino de Deus. Isto contribui para reforçar a percepção de que a crença em espíritos é, de certa maneira, generalizada em nossa sociedade (ver, nesse sentido, Velho: 1994), entretanto ela é capaz de assumir diferentes formas dependendo do contexto social e cultural em que é absorvida. Recentemente alguns autores têm privilegiado a visão que pontua uma certa psicologização da Umbanda (ver, por exemplo, Augras: 1983); é dentro desta perspectiva que eu incluirei este estudo.

A escolha deste Terreiro mostra-se bastante interessante, devido ao encontro de duas tradições nascidas no Brasil - a Umbanda e o Santo Daime - apresentando, portanto, características singulares ainda não pesquisadas pelas ciências sociais. São tradições tipicamente brasileiras, sincréticas, onde se congregam elementos cristãos, indígenas e africanos. É, portanto, a resultante da união de diversas origens da religiosidade brasileira que se apresentam miscigenados em nossa cultura.

Tanto do ponto de vista sociológico quanto do ponto de vista cultural, esse Terreiro apresenta muitas peculiaridades. Em termos sociais, é o caso único de junção destas duas tradições num mesmo espaço; e ainda conta com a inserção de uma outra prática simbólica de cura: os cristais¹, propiciando trocas de energia. "Energia", nesse sentido, parece ser o elemento aglutinador que articula as diferenças dentro deste Terreiro, sendo uma categoria chave para o entendimento destas práticas terapêuticas. É difícil definir essa categoria pois ela é usada em diversos contextos, sob diferentes representações. Entretanto ela assume um papel central e mediador para as diversas formas de expressão do "mundo alternativo". Soares (1989) a referiu como a "substância-movimento que produz e modifica, como fonte autônoma, seres e estados". Soma-se a isto o fato da mãe-de-santo do Terreiro ter como atividade profissional a massagem terapêutica, que inclui técnicas de shiatsu, bioenergética, campo áureo, entre outras.

Em termos culturais, este Terreiro se apresenta como uma teia simbólica, na qual tratar-se-ia de desvendar como os indivíduos envolvidos lidam e redefinem este conjunto complexo de códigos aparentemente distintos mas que asseguram a ação coletiva do grupo.

O universo do "misticismo alternativo":

É interessante notar que neste universo do misticismo "alternativo" convivem diferentes tipos de práticas terapêuticas aparentemente tão distintas, como, no caso, as religiões, os cristais, as terapias "alternativas". Como pude perceber ao longo da pesquisa para seus praticantes é possível conjugar, num mesmo momento de vida e fazendo parte de um mesmo processo de cura, todas essas práticas.

Ao mesmo tempo em que os indivíduos envolvidos com essas diferentes práticas terapêuticas mesclam ingredientes diversos em busca de uma maior compreensão deles mesmos e do mundo que os rodeia, eles também encontram

nesse Terreiro um espaço onde podem entrar em contato com outros tantos tipos de práticas de cura advindo da diversidade social e cultural de seus frequentadores.

É assim que mais uma vez nos deparamos com a possibilidade de "mudar de mundo", ou ainda de circular entre os vários mundos característicos das sociedades complexas modernas. Dessa maneira, como sugeriram Gilberto Velho e Eduardo Viveiros de Castro:

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

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

Essas pessoas têm em comum o fato de estarem buscando uma prática que lhes permita conhecerem-se a si mesmos por meio da experiência mística que se vivencia no decorrer do desenvolvimento espiritual, através da "re-ligação" com o todo (Deus). A religião torna-se assim apenas a ponte que viabiliza a religião e não o fim em si; para esses praticantes o importante é encontrar a divindade dentro de si e não tanto se manter fiel a um determinado credo. Pois o sagrado está dentro de cada pessoa, existindo uma verdade transcendente que é igual à verdade interior: Deus está no universo mas também está dentro de cada um.

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

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

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

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

Ou ainda, nas palavras de outro entrevistado:

“A sensibilidade do homem reflete a divindade. A minha religiosidade é viver. Quando você fala em religião ou religiosidade você está colocando parâmetros e eu acho que religião é a própria vida.”

A natureza, a sensibilidade do homem, ou ainda, os ensinamentos aprendidos na prática espiritual é que dão o tom nas relações sociais compartilhadas por esses indivíduos. Se existe uma bíblia para estes adeptos, ela é justamente composta por esses elementos.

É interessante ressaltar, nesse sentido, o modo como “a religião” ou “as religiões” são recolocadas por esses indivíduos. Antes de tudo, configuram-se como uma busca individual, que em certo sentido rompe com a religião em que eles foram criados ou socializados primariamente. Esta busca passa a ter um caráter de “experimentação”, no duplo sentido de encontrar-se a si mesmo através da vivência espiritual “experimentada” em seu próprio corpo e de estar sempre buscando e “experimentando” novas maneiras de se “trabalhar” a espiritualidade.

Sincretismo e Espiritismo:

A questão do sincretismo religioso aparece desde já não como um problema, mas como algo que permite que se aumente, desenvolva e intensifique (ver, nesse sentido, Bastide:1989) as “energias” presentes. Como foi demonstrado acima, a religião deve levar em conta experiências humanas particulares. Esta visão é hoje compartilhada por alguns teólogos, entre eles Raimon Panikar:

“Nenhuma religião, ideologia, cultura ou tradição poderia, racionalmente, pretender esgotar o campo universal da experiência humana. O pluralismo, distinto da simples coexistência de uma pluralidade de visões de mundo, é hoje uma necessidade. O pluralismo (...) implica uma confiança quase mítica em que outras perspectivas podem igualmente ser plausíveis.” (Panikar, 1993: 6).

Para me reportar a Umbanda é preciso inicialmente situá-la dentro do sistema religioso maior que a abriga que é o Espiritismo. Apesar de ser um termo ainda impreciso sociologicamente, o Espiritismo no Brasil é visto como englobando vários sistemas de crenças, entre eles o Kardecismo, a Umbanda e o Candomblé, tendo todas em comum a crença na existência de espíritos e a aceitação da comunicação destes com o mundo dos homens (para um aprofundamento maior, ver Cavalcanti: 1983).

A Umbanda, sincrética desde o seu nascimento, mostra-se capaz, até hoje, de incorporar vários recortes de outros sistemas de crenças. Nasceu na primeira metade deste século, por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que, de acordo com Diana Brown, começou a incorporar tradições afro-brasileiras a suas práticas religiosas. Esse grupo de indivíduos fundadores da Umbanda, homens

e quase todos brancos, passou a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “macumba”, em detrimento dos espíritos considerados por eles como mais evoluídos do Kardecismo, para a cura e o tratamento de doenças diversas. No entanto, repudiavam os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos, bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica do cliente. Fica claro, portanto, que a Umbanda veio expressar as preferências e as aversões de seus fundadores, que empreenderam um esforço para “branquear” ou “purificar” a Umbanda da África “primitiva”, bem como para dar uma ênfase moral aos trabalhos de caridade e à missão de resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria (Brown, 1985: 12).

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

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

No Terreiro em questão também foi identificada essa liberdade de ação, não havendo qualquer tipo de obrigação à instituição federativa superior. Quase todas as representações criadas e compartilhadas pelo grupo em estudo foram apreendidas através do saber e da vivência da mãe-de-santo, uma vez que poucos frequentadores da Casa mantinham algum vínculo ou já participavam de outros rituais de Umbanda anteriormente. Soma-se a isso o fato dessa mãe-de-santo ter como característica pessoal a vontade de sempre assumir as responsabilidades sozinha e de ter uma certa rebeldia em obedecer outros pais ou mães-de-santo. Desde os dezesseis anos ela possui um terreiro de Umbanda em que ela é a mãe-de-santo. Tem-se assim que praticamente tudo que ela aprendeu foi durante as sessões espirituais.

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

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

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

Assim cada "entidade" faz parte de uma determinada falange ou linhagem e são essas falanges que compõem a unidade e estrutura básica da Umbanda. Por mais singular que cada terreiro possa ser a nível social, no astral eles estão ligados ao comando de determinadas falanges espirituais. E, dessa forma, podemos dizer que, neste caso, o processo de socialização na Umbanda é feito diretamente com as entidades espirituais.

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

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

O mesmo ocorre com a religião do Santo Daime, elaborada a partir dos "hinos" (revelações vindas do astral) recebidos por seus adeptos através da "miração", que constitui a forma de contato entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos. Os "hinos" são reunidos compondo "hinários"; cada pessoa mais evoluída dentro da "doutrina", termo pelo qual seus adeptos designam esse sistema de crenças, possui seu "hinário". É com base nesses "hinários" que este sistema de crenças é fundamentado e socializado. O Santo Daime ainda está se fazendo, uma vez que seus adeptos estão a cada dia recebendo novos "hinos". O mesmo acontece na Umbanda, em que a cada dia novos ensinamentos estão sendo ministrados pelos chefes espirituais dos terreiros e novas maneiras de se praticá-la estão sendo criadas.

Se no Espiritismo Kardecista já existe a questão da legitimidade de cada

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

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

O Terreiro:

A sede deste Terreiro está situada no bairro de Laranjeiras, na zona sul do Rio de Janeiro, possuindo uma filial em Lumiar, município de Nova Friburgo, RJ. Na casa do Rio de Janeiro são realizadas as sessões de "mesa branca", subdivididas em "mesa de cura" onde os "médiuns" incorporados por suas entidades atendem os visitantes dando-lhes um "passe"², em geral são nessas sessões que reúnem pessoas que estão necessitadas de ajuda no sentido de receber algum tipo de cura; e "mesa de concentração", restrito aos "médiuns" da Casa, constitui-se em uma concentração individual do "médiun" com seus "guias espirituais". São realizadas sempre às segundas-feiras.

As "giras" são realizadas em Lumiar, na "Casa do Caboclo", como é assim denominada pelos fiéis, construída juntamente com os integrantes do Santo Daime - esse espaço recebe o nome de "Lua Branca" - e em geral são realizadas aos sábados mensalmente. Esta casa também serve de espaço para a realização da missa do Santo Daime. As "giras" bem como as sessões de "mesa" são realizadas no estilo mais usual da Umbanda propriamente dita, assim como as sessões do Daime também mantêm a sua forma original. O que eu gostaria de enfatizar é que tanto o ritual da Umbanda como aquele praticado nas sessões do Daime continuam mantendo as suas autenticidades, o dado novo acrescentado ao ritual da Umbanda é a oferta de uma pequena dose da bebida do Daime, para aqueles que desejarem, nas sessões de "gira" e nas de "mesa de concentração" - ordem ministrada pelo chefe espiritual da casa caboclo Tupinambá; fora isso também existe a permissão de cantar "hinos" do Santo Daime nas sessões de Umbanda.

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

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

Normalmente as sessões de "mesa" são freqüentadas por cerca de 30 "médiuns" moradores do Rio de Janeiro, já nas sessões de "gira" o número de freqüentadores é bastante variável, primeiro porque a distância dificulta o acesso dos que moram no Rio de Janeiro e segundo devido a freqüência não regular dos "daimistas" que moram próximo à "Casa do Caboclo". Nesse sentido pode-se perceber uma distinção entre seus freqüentadores; de um lado, os que fazem parte da comunidade do Santo Daime de Lumiar, que são em geral mais jovens, casados e com filhos pequenos, sendo em sua maioria antigos moradores do Rio de Janeiro e que por opção individual foram morar nesta comunidade. De outro lado, os adeptos da Umbanda, que moram quase todos no Rio de Janeiro, são ligeiramente mais velhos, em geral vão sozinhos sem a família, acompanhados apenas dos amigos do grupo, tendo cada um seu trabalho e sua vida independente no Rio.

A mãe-de-santo deste Terreiro nasceu em Volta Redonda, RJ, numa família de poucas condições financeiras, sendo seu pai tido como um feiticeiro nessa região por possuir poderes de cura. A filha, seguindo os passos do pai, desde pequena fora requisitada pela vizinhança pelos seus poderes milagrosos em curar as pessoas. Ainda moça veio morar no Rio de Janeiro, indo trabalhar como doméstica na casa de uma atriz, que eu enquadraria como afinada com o estilo de vida difundido pela "contracultura". Convivendo com esse grupo social a mãe-de-santo conheceu seu atual marido, que é um bem sucedido músico saxofonista de classe média filho de um renomado intelectual.

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

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

A partir dessa revelação iniciou-se uma aproximação mais efetiva, principalmente com as comunidades do Daime de São Conrado, situada na cidade do Rio de Janeiro e de Visconde de Mauá, RJ. Tanto os adeptos da Umbanda começaram a ir nos rituais do Daime, quanto o "povo de Juramidam" (fiéis do Daime) começou a freqüentar a Umbanda.

A grande maioria das pessoas que freqüenta este Terreiro no Rio de Janeiro é de indivíduos na faixa etária de 25 a 45 anos, em sua maioria moradores da zona sul, que, em geral, não foram socializados dentro da Umbanda ou do Santo Daime, isto é, tiveram uma formação em outra religião e, por opção individual, chegaram a este sistema religioso. São indivíduos pertencentes às camadas médias intelectualizadas e/ou artísticas, *"em geral, com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, representativos de trajetórias identificadas com o programa ético-político moderno típico - não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária - e com experiências existenciais que 68 consagrou e resumiu no imaginário histórico, indivíduos, portanto, "liberados", "libertários", "abertos" e críticos da tradição"* (Soares, 1990: 1,2).

Para me reportar a esses indivíduos é preciso, portanto, buscar nos movimentos da juventude dos anos 60 os elementos que compõem este universo. Tais elementos estão inseridos num estilo de vida difundido pela "contracultura", marcado pela recusa de um modo de vida convencional, calcado no racionalismo, na técnica, no materialismo, etc. Em contraposição a isto valorizou-se a sensibilidade, a experiência vivida no presente, no "aqui-agora", no deixar fluir onde o corpo e os sentimentos eram mais valorizados do que a mente. A psicanálise tomou novo empenho assim como a sacralização da natureza com a conseqüente valorização do campo e do comunitarismo em oposição à cidade; do misticismo e do psicodelismo das drogas em oposição ao racionalismo cientificista e do orientalismo em oposição ao ocidentalismo.

Natureza: a referência máxima

A Umbanda e o Santo Daime se fundamentam na existência de um Deus único, força criadora, que não é representável. Os elementos da natureza configuram-se como as irradiações divinas desse poder centralizador; no caso da Umbanda são os "Orixás" e, no Daime, é o "ser" que habita a própria bebida.

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

A bebida, para os adeptos do Santo Daime, é sagrada e contém um "ser divino" que traz os ensinamentos da doutrina e que revela a existência de algo mais além do líquido. Ela é feita com elementos retirados da natureza, uma folha e um cipó. Centraliza e articula todos os fundamentos deste sistema religioso, provocando certos fenômenos de percepção que são a base da iniciação espiritual. A natureza, portanto, é o elo que viabiliza o contato dos homens, através da bebida, com o "ser divino".

O personagem de maior importância que contribui para a concretização desse poder divino para a esfera do mundo dos homens é, em ambos os casos, o "índio". No Santo Daime, é atribuído a ele o conhecimento da utilização desta bebida, chamada *ayahuasca*, em rituais mágico-religiosos. Na Umbanda, especialmente nesse terreiro, são os "caboclos" que comandam os rituais da Casa, sendo a floresta amazônica concebida como lugar mítico, o palco onde esses personagens se encontram; o mesmo acontecendo em relação ao Santo Daime, que localiza nessa região o seu mito de origem.

A bebida do Daime também traz em si toda uma história de culto aos ancestrais que viveram na região andina próximo à floresta amazônica. Assim como na ideologia da Umbanda fundamentada no culto aos ancestrais, isto é, em personagens que já tiveram vida na Terra e ao morrerem passam a ser cultuados. Ao longo dos anos a tradição desta bebida, sempre usada em rituais mágico-religiosos, foi sendo transmitida pelos índios que viviam naquela região.

Ambas configuram-se como sistemas religiosos que acreditam na existência de um mundo povoado por espíritos de antepassados, tendo na "reencarnação" um ponto importante que sustenta suas ideologias.

Acerca da cura espiritual:

Refletir sobre a cura pareceu-me importante porque constatei que neste Terreiro grande parte dos seus frequentadores procura essas religiões como um meio de experimentar práticas espirituais de cura. Outra razão que me deteve na questão da cura foi o fato da mãe-de-santo deste Terreiro tê-la como meta principal de seu trabalho. Nas suas próprias palavras:

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

A cura foi abordada nessa pesquisa dentro de uma perspectiva que privilegia os aspectos psicossomáticos da doença, configurando-se como uma prática terapêutica que possibilita ao indivíduo um maior auto-conhecimento e, portanto, maior integração com a sociedade e com o cosmos. Isto pode ser revertido em saúde e prevenção de doença, como será explicitado a seguir.

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

A saúde é a harmonia, a energia equilibrada com todas as forças da natureza. As causas das doenças podem ter diferentes origens: físicas, psicológicas, sociais ou espirituais. Um dos grandes motivos apontados para a ocorrência das doenças é a falta de harmonia ou o desequilíbrio do indivíduo em relação ao meio ambiente, ou seja, em relação à ordem e às leis que regem o universo.

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

A cura no Santo Daime:

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

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

É comum às pessoas que se iniciam no Santo Daime relatarem experiências em que a sensação da morte é vivenciada. O Daime parece colocar essa questão em que é necessário morrer para depois renascer. Esta possível fragmentação dissolve o sujeito para reconstituí-lo, num momento seguinte, na essência comum divina implícita na cosmologia do Daime. De acordo com seus adeptos tudo que entra em desacordo com os princípios da doutrina aos poucos vai desaparecendo: vícios, comportamentos negativos, más companhias.

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

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

Nesta visão ele acentua o caráter de revelação contido na cura. Segundo ele, a "miração" dá ao indivíduo a possibilidade de conhecer-se a si mesmo e de saber qual o caminho a seguir. A cura torna-se, nesse sentido, um aprendizado da

verdade divina e das leis que regem o universo. Este aprendizado vai sendo revelado ao adepto por meio das "mirações", ou seja, o conhecimento vem através da própria experiência vivenciada por cada um. De acordo com os praticantes isto faz lembrar a teoria do inconsciente coletivo de Jung; o conhecimento está em todos os seres, basta saber torná-lo consciente.

"As 'mirações' - vivências individuais e subjetivas - coincidem, segundo as convicções compartilhadas, com a verdade cósmica, tornada acessível como dádiva divina; sendo a revelação, a consciência de tal coincidência, matriz do reconhecimento da unidade sagrada, a qual reconcilia matéria e espírito, humano e divino" (Soares, 1990: 7).

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

Neste sentido é interessante a abordagem feita por uma de minhas entrevistadas:

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

A cura depende da fé do adepto, de sua força espiritual e do seu próprio merecimento; ela tem uma relação direta com o indivíduo que precisa cooperar, abrindo-se e preparando-se para receber a cura. Para a comunidade, a saúde é uma dádiva de Deus, e muitas vezes as doenças acontecem pela desarmonia da pessoa com a realidade espiritual nesta vida ou em encarnações passadas, com as quais o merecimento da cura está implicitamente relacionado. Isto remete à noção de carma, em que a cada encarnação, os espíritos colhem os frutos bons ou maus deixados como marcas de suas vidas passadas.

...e na Umbanda:

A grande maioria dos fiéis do Santo Daime que se aproximou da Umbanda e, especificamente deste Terreiro, diz tê-lo feito com o objetivo de desenvolver sua mediunidade. Pois na Umbanda, a mediunidade é a experiência espiritual por excelência, constituindo-se o eixo central que articula todas as suas formas de expressão. Eu não diria que a possessão (ou mediunidade de incorporação) ocupa esse centro aglutinador, pois ela é uma das formas da mediunidade - a mais

expressiva e que possui o maior peso no culto umbandista - mas também existem outras formas, tais como a psicografia, a clarividência, a clariaudiência e a forma mais sutil da mediunidade, segundo o próprio grupo, que é a intuição.

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

Para os integrantes do grupo em estudo o corpo humano é visto como um microcosmo do macrocosmo que é a natureza como um todo. Em cada ser humano existem todos os elementos que estão no cosmos: minerais, vegetais, a água, o vento etc. As pessoas tem afinidades diferentes com esses elementos. Por exemplo, quem é mais identificado com a pedra está associado às entidades que a representam.

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

Os adeptos trazem em si as marcas das suas histórias individuais, das suas várias "encarnações", dos nascimentos, das infâncias, de suas várias fases de vida e, por fim, de suas missões nesta "encarnação". Cada ser no mundo expressa a rede de relações, materiais, sociais e espirituais, que se estabelecem em torno da sua individualidade. O indivíduo não é visto, portanto, como massificado, diluído na dimensão social.

Sendo assim, para a Umbanda o fenômeno da "possessão", vista aqui como um meio que possibilita o acesso ao sagrado, assume um papel preponderante em seus rituais; com efeito é por seu intermédio que a doutrina se concretiza e se atualiza (Loyola, 1984; Birman, 1985). A "possessão" diz respeito à mudança radical que se processa nas pessoas por intermédio do transe. De acordo com Patrícia Birman:

"Em termos simbólicos, a possessão representa a tensão que se apresenta como paradoxal - de uma pessoa, em sendo ela mesma, poder se apresentar com muitas faces". (Birman, 1985: 25).

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

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

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

Uma de minhas entrevistadas, psicóloga, assinala:

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

Estes valores, representados por esses personagens, podem ser encontrados dentro de cada indivíduo, não configurando-se como algo que seja externo a ele. Esta vivência espiritual, dando-se por meio da "possessão", traz em si a tensão do indivíduo que, sendo ele mesmo, "é possuído" por entidades que são identificadas com a sua própria personalidade, uma vez que o indivíduo não recebe qualquer "caboclo" ou qualquer "preto-velho", mas um que é identificado como sendo desse determinado indivíduo. O que parece importante, como Gilberto Velho (1994) sugeriu, é a possibilidade de perceber, em contextos de aparente desindividualização, instâncias individualizadoras operando em níveis diferentes. Ainda de acordo com o mesmo autor, as entidades possivelmente funcionam como mediadoras nesse processo. Elas próprias expressam a tensão entre serem, por exemplo, um "caboclo" genérico ou o "seu Tupinambá", chefe espiritual do Terreiro.

Sobre esse tema é interessante a colocação de Monique Augras, feita em relação ao Candomblé, mas que também pode adequar-se à Umbanda, em que ela parte de uma formulação teórica em que pensa o "eu" como unidade dialética, onde a multiplicidade se articula dinamicamente para construir o fluxo das vivências. Nesse ponto, Monique Augras utiliza-se dos conceitos de Berger e Luckmann (1987):

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

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

Nesse sentido, fica claro a função terapêutica destes sistemas de crenças. Através de seus rituais seus integrantes vivenciam experiências que os colocam em contato com sentimentos profundos de seu ser. Para o iniciante esse contato

transforma-se em um processo catártico em que é dado ao indivíduo a possibilidade de vivenciar seus traumas, seus medos, seus anseios passados que ainda lhe atormentam, trazendo-os à superfície do seu corpo.

Notas

¹ Em poucas palavras essa prática consiste em energizar previamente os cristais e colocá-los ao redor ou sobre o corpo do indivíduo, produzindo assim um campo magnético onde ocorre uma troca de energia.

² Passe é um conjunto de vibrações feito com as mãos com o intuito de promover uma "limpeza" no corpo de quem o recebe, seja expulsando os maus fluidos ou harmonizando as "vibrações energéticas".

Bibliografia

ALVERGA, Alex Polari de. Viagem ao Santo Daime: o livro das mirações. RJ, Rocco, 1984.

AUGRAS, Monique. O duplo e a metamorfose - A identidade mítica em comunidades Nagô. Petrópolis, Vozes, 1983.

_____. "Transe e construção de identidade no Candomblé", s/d, (mimeo).

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1989.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade. Petrópolis, Vozes, 1987.

BIRMAN, Patrícia. O que é a Umbanda. Coleção Primeiros Passos, n. 34. SP, Abril Cultural/Brasiliense, 1985.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo. RJ, Zahar Editores, 1983.

COUTO, Fernando de La Rocque. Santos e Xamãs: estudo do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime. Brasília, UnB, 1988 (tese de mestrado).

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

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

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

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

PANIKAR, Raimon. "As religiões têm o monopólio da religião?", in: Comunicação do ISER, n.44, ano 12. RJ, ISER, 1993.

ROSZAK, Theodore. A Contracultura. Petrópolis, Vozes, 1972.

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

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

_____. "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa", RJ, ISER, 1990, (mimeo).

VELHO, Gilberto. Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas, RJ, Jorge Zahar Ed., 1994.

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