



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
CENTRO DE CIÊNCIAS APLICADAS E EDUCAÇÃO – CCAE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**O FEITO & O OLHADO:
Performances da aflição e a liturgia popular dos corpos em afecção**

FABIANO LUCENA DE ARAÚJO

JOÃO PESSOA/AGOSTO DE 2015

**O FEITO & O OLHADO:
Performances da aflição e a liturgia popular dos corpos em afecção**

FABIANO LUCENA DE ARAÚJO

**Dissertação apresentada à Banca Examinadora do
Programa de Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal da Paraíba – UFPB, como exigência
parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia.**

Orientadora: Prof^a. Dra. Mónica Lourdes Franch Gutiérrez

JOÃO PESSOA/AGOSTO DE 2015

A663f Araújo, Fabiano Lucena de.

O feito & o olhado: performances da aflição e a liturgia popular dos corpos em afecção / Fabiano Lucena de Araújo.- João Pessoa, 2015. 203f. : il.

Orientadora: Mônica Lourdes Franch Gutiérrez

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL

1. Antropologia - performances. 2. Corporeidade.
3. Agenciamento terapêutico. 4. Benzeduras católicas.
5. Religiões - matriz africana.

UFPB/BC

CDU: 39(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
 Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCA/E)
 Centro de Ciências Humanas Letras E Artes (CCHLA)
 Programa de Pós-Graduação em Antropologia



FABIANO LUCENA DE ARAÚJO

O FEITO & O OLHADO: Performances da aflição e a liturgia popular dos corpos em afecção

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

Resultado: aprovado

Em: 12 de junho de 2015.

Banca examinadora

[Assinatura]
 Prof. Dra. Mônica Lourdes Franch Gutierrez
 (orientadora/ PPGA/UFPB)

[Assinatura]
 Prof. Dr. Francirosy Campos Barbosa Ferreira
 (Examinadora Externa/ USP)

[Assinatura]
 Profa. Dra. Ednalva Maciel Neves
 (Examinadora interna/ PPGA/UFPB)

[Assinatura]
 Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de Leon
 (Examinador externo/ PPGS/UFPB)

A Dona Darci de Borba, minha mãe, e a Sara Pimentel Belleza Bernardino, com amor e inspiração.

A Dona Severina Maria da Silva, *03/03/1939 †30/07/2015 , uma pessoa mágica que conduzia as aflições para as ondas do mar sagrado e que domava as almas vaqueiras.

(IN MEMORIAM)

Misery is manifold. The wretchedness of earth is multiform. Overreaching the wide horizon as the rainbow, its hues are as various as the hues of that arch, —as distinct too, yet as intimately blended. Overreaching the wide horizon as the rainbow! How is it that from beauty I have derived a type of unloveliness? How is it that from the covenant of peace a simile of sorrow? But as, in ethics, evil is a consequence of good, so, in fact, out of joy is sorrow born. Either the memory of past bliss is the anguish of today, or the agonies which are have their origin in the ecstasies which might have been.

O infortúnio é múltiplo. A infelicidade, sobre a terra, multiforme. Dominando, como o arco íris, o amplo horizonte, seus matizes são tão variados como os desse arco e, também, nítidos, embora intimamente unidos entre si. Dominando o vasto horizonte como o arco-íris! Como é que pude obter da beleza um tipo de fealdade? Como pude conseguir, do pacto de paz, um símile da tristeza? Mas, como na ética, o mal é uma consequência do bem e, assim, na realidade, da alegria nasce a tristeza. Ou a lembrança da felicidade passada é a angústia de hoje, ou as agonias que são têm a sua origem nos êxtases que poderiam ter sido.

Edgar Allan Poe, em *Berenice*, *Histórias Extraordinárias*.

Agradecimentos

A construção do reconhecimento das contribuições ao longo do processo de feitura desta Dissertação leva em consideração tanto as questões do afeto e proximidade pessoal quanto aos auxílios e aos créditos de pessoas não necessariamente íntimas, que ofereceram alguma coisa que considero relevante.

Aos meus familiares, pelo sustentáculo e pelo afeto. Ao meu irmão David pelo apoio, ao meu pai pelos anos de convivência e segurança; minha mãe é *hors-concours* em todos os quesitos...

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de Mestrado, sem a qual a qualidade deste projeto, certamente, ficaria abalada e aquém dos resultados obtidos.

À minha orientadora Prof.^a Dr.^a Mónica Lourdes Franch Gutiérrez por ter acreditado no meu potencial e investido na minha carreira acadêmica, cuja realização lhe deve muito.

À Prof.^a Dr.^a Ednalva Maciel Neves por ter sido a guru e a iniciadora na minha antropologia, a responsável por canalizar minha ansiedade aflitiva e o meu *pathos* antropológico para um caminho salutar.

Ao Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGA-UFPB) por ser o veículo da concretização do meu projeto. Pela coexistência harmoniosa ou tempestuosa, pela aprendizagem no teor máximo.

Aos meus informantes e interlocutores, que me proporcionaram um campo tão fértil e estimulante. Uma transformação radical (+) operada em mim, no sentido de Schechner.

Ao Professor Dr. Adriano de Léon pelas indicações instigantes na minha qualificação e por ser essa pessoa sinuosa que revela as dobras e os ruídos.

À Prof.^a Dr.^a Francirosy Ferreira, esta antropóloga-performer e pessoa cativante que corporifica tudo o que julgo promissor e auspicioso, ou seja, conjugação de talento, criatividade e sensibilidade numa tacada só. Insh'Allah!

À Prof.^a Dr.^a Silvana Nascimento, pelas metodologias do afeto, pelo Mal à Brasileira, pelo Taussig, por ser essa mulher de olhos cálidos e perscrutadores.

À secretária do PPGA-UFPB, Bruna Stansky pela atenção concedida durante os semestres letivos.

Ao Professor Paulo Cardoso, pela amizade e por ter acreditado em mim.

À amiga Tainá Telles por ser uma estimulante pessoa do axé.

À Professora Dr.^a Maria Otilia Telles Storni pelo “antropólogo nato” e pelas dicas primordiais.

À Professora Dr^a Joanice Conceição por ter me revelado a antropologia da performance.

À Prof^a Dr.^a Beliza Áurea por ter aberto as portas do NUPPO, pela prosa e a meiguice de sempre.

Ao amigo Roncalli Dantas Pinheiro, por revelar o universo dos terreiros. Admiro muito o seu olhar fotográfico.

À amiga Eny Marisa Câmara, pelos livros de presente, por ser maternal e afetuosa com o mundo.

Ao Prof. Dr. Mauro Koury pelo rigor do ensino, pelo carinho, pelas conversas sobre as emoções e o Recife. Nunca irei me esquecer do estágio-docência que me ofereceste, com suas atribulações e catarses.

À Prof.^a Tereza Santana pelo *Sagrado e O Profano*.

À Prof.^a Dr.^a Maristela Andrade pelo sagrado selvagem, por ter compartilhado horas de deleite e aperreio docente no estágio.

Ao Professor Dr. João Martinho Mendonça por ser fleumático e atencioso, pelas aulas e ementas maravilhosas.

À Prof.^a Dr.^a Márcia Longhi pela paciência, pelas considerações joviais em suas aulas.

À Prof^a. Dr^a. Alicia Ferreira Gonçalves pelas contribuições diretas e indiretas no meu conhecimento de Teoria Antropológica.

À Prof^a Candice Didonet pela prontidão, solicitude e recomendações de referências sobre performance.

Ao Prof^o Dr. Estêvão Martins Palitot, pela indicação do livro *Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*, de Marcelo Mercante.

Ao amigo Raoni Borges Barbosa por me aguentar (risos), pelas sugestões, por ser quase um *paterfamilias* admoestador. Companheiro acima de tudo.

À minha amiga Joseane Rufino, por ser essa brava meiga, por ser irresistível como cajuína. Tu és a mãe geminiana mais formosa (Viva Téo!). Ao Pai do Téo, Sr. Hominis Canidae, Diego Araujo Pessoa de Albuquerque pelas trilhas sonoras, pelo carnaval e por ser uma pessoa serena.

À minha amiga Jainara Oliveira pelas discussões acaloradas, pela relação conturbada, mas que sempre é estimulante no final. Pelo amor ao Deus Baco.

À minha amiga Eduarda Lima, vulgo Paco no más perdido, por se perder nas divagações e meditações em minha companhia.

À minha *enfant terrible* Ana Monique Moura, pelos textos da Philipeia, pelas cervejas, pelo meu amor incondicional.

Ao amigo Daniel Santana, por ser um Potiguara encantador.

Ao Prof. Dr. Antonio Motta pela presença *nonchalant*, pela intelectualidade pulsante e *puissant*.

Ao realizador audiovisual e amigo Sósthenes Costa, pelo entusiasmo cinéfilo, pelos momentos efusivos. Por me apresentar pessoas sensíveis.

À moça de Taperoá, Érika Catarina Alves, por ter aguentado meu temperamento. Nunca irei esquecer-me de sua dedicação não devidamente correspondida da minha parte. Considero-a arretada.

Às meninas da Turma 2013: Deyse Brandão, Edilma Monteiro, Thaynara Martins, Verônica Guerra pela convivência, pelas poucas e boas farras, pelas excursões ao município de Rio Tinto, pelos forrós. À menina Caroline Leal pelas meditações praianas.

Ao pesquisador afetado Paulo Rogers Ferreira, por ser alvo de inúmeros faniquitos meus nas aulas do PPGA e por indicar José Gil. Pelos afe[c]tos indizíveis.

Ao mago Kevin Shields pelas guitarras etéreas que embalaram a construção deste texto.

Aos Professores Drs. Naira Ciotti e Antonio Wellington de Oliveira Jr., pelos livros.

A Lucia Calado, pela cópia do livro *Terapias Alternativas num Bairro de Natal* de Madeleine Richeport.

A Vanessa Surya, pela companhia e os anos corridos.

A Vanessa Mota, pelos registros na minha Defesa.

Às meninas da turma 2012, em particular Josilene Pequeno e Naldimara Vasconcelos, pelos conselhos nas disciplinas que cursei quando era aluno especial do PPGA.

A Ana Bárbara Ramos por me apresentar Maya Deren.

Aos amigos Cauim Ferreira e Beth Sálvia pelos livros, poemas e prosas.

Aos orixás.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar modos de relacionamento ritual manifestos nos contextos de agenciamentos terapêuticos das aflições, tendo como pano de fundo a religiosidade popular, no recorte específico da benzeção no catolicismo popular e as religiões de matriz africana. A construção do processo dissertativo tenta esboçar um percurso performativo das aflições, tendo em vista os fluxos e maneiras de inserção no plano ritual relativo à cura e resolução dos problemas cotidianos, a partir do campo religioso especificado acima. A perspectiva da performance acionada para analisar o agenciamento das aflições tem como referência o esquema sobre a função ritual do sistema Transformação e Transporte, elaborado por Richard Schechner, o qual dialoga com a formulação de Victor Turner sobre o *corpus* Ritual Ndembu - Ritual de Aflição/Ritual de Iniciação. Os regimes discursivos ou de experiência ritual *feito* e *olhado* traduzem uma diferenciação elementar quanto à i) noção de corpo e pessoa, ii) natureza e etiologia da aflição (modelo etiológico) e iii) aos procedimentos relativos ao tratamento da aflição (modelo terapêutico). O *sistema transporte-transformação* de Richard Schechner oportuniza identificar duas pistas de análise fundamentais para os modos de engajamento dos sujeitos abordados, no contexto dos agenciamentos terapêuticos: I) Uma diferenciação dos modos de relacionamento consciente com a ação, um “gradiente de concentração [no] e controle, domínio do contexto ritual” e II) que os agentes especialistas da cura, considerados aqui, oferecem propostas de rearranjo experiencial a partir da reorganização ou reenquadramento do vivido pelos sujeitos num cenário específico que lhes é proposto, por *liturgias ou serviços públicos* curativos; ou seja, há um vínculo sólido entre *liturgia e drama(turgia)*, como já previra Victor Turner.

Palavras-chave: Antropologia da performance, Corporeidade, Agenciamento terapêutico, Benzeduras Católicas, Religiões de Matriz Africana

ABSTRACT

This study aims to present manifestos ritual relationship modes in the contexts of therapeutic agencies of afflictions, with the popular religiosity backdrop, and the specific focus of *benzeção* in popular Catholicism and religions of African origin. The construction of argumentative process tries to sketch a performative way of afflictions from flows of the surveyed interlocutors and inserting ways in the religious field specified above, the ritual plan for healing and solving everyday problems. The prospect of performance driven agency to analyze the afflictions have as reference the schema on the ritual function of transformation and transport system, prepared by Richard Schechner, which speaks to the formulation of Victor Turner about the *corpus* Ritual Ndembu - Affliction ritual / Initiation ritual. The discursive regimes or ritual experience called *fetish* ("feito") and *eyed* ("olhado") translate an elementary differentiation as to i) notion of body and person, ii) nature and etiology of affliction (etiological model) and iii) procedures for the treatment of affliction (therapeutic model). The *transportation-transforming* Richard Schechner system gives opportunity to identify two fundamental analysis tracks for engagement modes of subjects addressed in the context of therapeutic agency: i) A differentiation of conscious ways of relating with the action a "concentration gradient [in] and control, ritual context of domain "and II) that experts healers, considered here, offer experiential rearrangement proposals from the reorganization or reclassification of experienced by subjects in a specific scenario proposed to them, for liturgies or public services dressings; ie, there is a strong link between liturgy and drama (-turgy), as predicted Victor Turner.

Keywords: Anthropology of performance, Embodiment, Therapeutic Agency, Catholic Blessings, Religions of African Origin

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
A problemática do campo pesquisado.....	19
Cartografia do feito e do olhado: apresentação preliminar do campo.....	25
 CAPÍTULO 01 – INSERÇÃO NO CAMPO AFETADO - Quando o antropólogo “BOLA NO SANTO”.....	 31
Esboço para a construção de um conhecimento <i>incorporado</i> (ou <i>encorporado</i>).....	31
Aflição: delimitação e emprego da categoria.....	37
A liturgia popular dos processos aflitivos.....	40
Bolando no santo.....	48
Cometendo indiscrições, bolando estratégias (e no santo).....	53
“Filho de Iemanjá é falso”.....	57
“Homem bom, Mulher má”.....	62
Apontamentos preliminares sobre a iniciação terapêutica dos agentes pesquisados...	66
 CAPÍTULO 02 - INICIAÇÃO AO CORPO AFLITO.....	 69
Umbanda com Nagô e Jurema traçada.....	70
Descrição da liturgia curativa do terreiro investigado: performance e agenciamento das aflições na Jurema de Chão.....	75
Outros eventos relacionados à aflição e agenciamentos terapêuticos no terreiro pesquisado.....	80
Benzeção católica como performance e agenciamento das aflições.....	83
Performance e liturgia da agente terapêutica popular Dona Severina.....	85
O Rosário apressado.....	92
Repertório de rezas e procedimentos rituais realizados durante as benzeduras de Dona Severina.....	97
Registro de conversa informal com cliente do terreiro de Pai Germano.....	117
Refletindo o Caso Mariângela.....	132
Da guia de Oxalá ao Rosário Apressado: algumas considerações sobre o candomblé de Pai Germano e o caso de Mariângela.....	135
 CAPÍTULO 03– ESTHESIS, ETHOS E ÊXTASE: o encontro/encanto do inefável na persuasão do corpo.....	 142
Feito e olhado: formas comunicantes e performativas de experiência da aflição.....	148
Performances e agenciamentos corporais em afecção.....	155
Da catarse do <i>olhado</i> ao mediúnico e extático do <i>feito</i> : enquadrando modelos etiológicos e terapêuticos.....	160
Retórica performativa da aflição e a persuasão do corpo.....	172
 CONSIDERAÇÕES FINAIS: um batismo barthesiano.....	 184
REFERÊNCIAS.....	189

INTRODUÇÃO

Esta Dissertação é um empreendimento etnográfico experimental que flerta com alguns aspectos do texto modernista (cf. MARCUS,1995)¹, em particular, a reflexividade e o dialogismo. Trata-se de um exercício de investigação que tem como objeto as aflições e visa apreender modos de relacionamento ritual e sua inserção no contexto dos agenciamentos terapêuticos. A Dissertação, em sua totalidade, tenta traçar um *percurso performativo das aflições*, ou seja, visa, principalmente, esclarecer maneiras de expressar e encarar a aflição dos agentes sociais acionados durante a pesquisa, especialistas da cura ou consultentes, sujeitos que podem se deslocar para além de suas posições e condições de classe social no intuito de sanar um processo aflitivo, a partir de agenciamentos terapêuticos.

A constituição desta Dissertação como percurso revela uma tensão entre dois regimes discursivos e rituais, *feito e olhado*, e entre duas abordagens, uma fenomenológica e outra fluida, processual, performativa. Entre fluxos de agentes e sistemas de concepções de corpo e pessoa, entre a representação de um objeto (aflições) e a oscilação dos trajetos dos sujeitos. Trabalho, em sua abordagem performativa, já implica em tensão, fricção entre um programa (sistema, representações) e a unidade promovida pela agência dos sujeitos. Utilizo o termo *percurso performativo das aflições* para referir-me ao conjunto do texto etnográfico e como contrapartida ao conceito de Augé (1986) para *itinerário terapêutico*, pois não é a pretensão principal deste trabalho descrever os *itinerários terapêuticos* dos interlocutores pesquisados, mas apresentar os modos de relacionamento e inserção no contexto ritual dos *agenciamentos terapêuticos*, enfatizando sua *demarcação performática*. Itinerário terapêutico é, correntemente,

¹ No sentido que Marcus (1995, p. 37) atribuiu ao texto etnográfico modernista ou pós-moderno, como uma abordagem que problematiza o texto clássico no contexto fluido da globalização: “Interested in modernising, so to speak, ethnography’s apparatus of representation, I could do no other than to relate myself to the complex debate over the nature of twentieth-century aesthetics and culture regarded as postmodernism. In this discursive space, I side with those who seek to show *that postmodernism is best understood as another moment of modernism* (grifo meu) and who attempt to rethink and revise the history of this signature Western movement in line with certain global changes and repositionings of the West in a word that is decidedly not only Western. Whatever postmodernity may mean for artistic production, its critiques of rhetorical and conceptual apparatus of ethnography are leading finally to the introduction of some of the problems and techniques of classic (primarily literary) modernism. The nature of an essentially nineteenth-century-derived social realism in anthropology [...] is being modified through the influence of aspects of a classic modernist sensibility toward redefining the real, particularly when the prestige and sovereignty of Western cognitive frameworks of representation are diminished.”

traduzido pelo caminho percorrido pelos sujeitos para promover a resolução de suas aflições, confrontados com perspectivas e agentes plurais e concorrentes (família, amigos, parentes, especialistas da cura), no contexto sociocultural mobilizado². A categoria *itinerário terapêutico*, em si, já denota a qualificação de trajeto e trânsito, de sujeitos moventes, mas não implica em um detalhamento das formas de trajeto, cabendo ao pesquisador delinear as maneiras de busca pela cura, uma vez que a categoria já transmite a noção geral de “pluralismo assistencial” para além de enfoques macro ou microsociológicos (PERDIGUERO, 2006, p. 41). É esta a minha preocupação: *sublinhamento de uma forma expressiva performática enquanto abordagem e especificidade de percurso e como exercício ritual nos processos de cura*.

Outro aspecto que chamo atenção para o *percurso performativo das aflições* é que ele é invadido e entrecortado por agenciamentos terapêuticos potencialmente múltiplos, num caráter fluido, flexível e que se manifesta *como performance*; é o resíduo da categoria *itinerário terapêutico* com essa abordagem ou suas possibilidades que poderiam ser exploradas sob uma maneira que ilustre seu *caráter performativo*. A partir de agora aciono a categoria *performance* (da aflição) como um referente que evoca o *percurso performativo das aflições* de modo a ressaltar o caráter microsociológico, performático dos agenciamentos terapêuticos incentivados no recorte a ser analisado. Este recorte apreendido é representado pelo *background*, pela *paisagem*, das religiosidades populares, deliberadamente uma preocupação preexistente desde a constituição do projeto de Mestrado.

O conceito de performance empregado neste trabalho leva em consideração as elaborações de Goffman (2002) sobre tal noção, onde destaco a centralidade da “influência na audiência que avalia a exibição de um ato”, em Schechner (2012), da “eficiência ou excelência funcional no desempenho”, a pesquisa etimológica de Victor Turner (1982, p. 91) sobre o termo performance, derivado da raiz francesa *parfournir* e significa “*preencher*” e “*completar, realizar completamente*”. Outra contribuição destacada é a revisão crítica de Carlson (2009), cuja síntese das formulações correntes do conceito de performance detém como cerne a noção de “exibição pública de habilidade técnica” (p. 13) e a centralidade do estatuto da consciência, seja do performer, seja da audiência. Tal ideia, segundo o mesmo autor, a reflexão sobre uma atividade exercida é uma preocupação na concepção de *comportamento restaurado* em Schechner (2012).

² Cf. Porto e Souza (2013) e Langdon (1994).

Este último salienta o distanciamento do *self* e o comportamento performado, o imperativo da consciência do sujeito envolvido na qualidade da performance executada (de acordo com as convenções e normas tradicionais). Na revisão crítica de Carlson (2009), o autor diferencia que, num momento, as preocupações sobre tal consciência sofrem um deslocamento entre priorizar uma consideração da responsabilidade, consciência avaliadora e distanciamento efetuados pela audiência, e, em outro, pelo performer. Além da centralidade dos fatores de avaliação de desempenho mediados por um distanciamento consciente, seja do performer, seja da audiência, há ainda o fator da *presença do corpo*, alegado por Zumthor (2007) que instaura uma ordem de unidade e irreduzibilidade do ato performático, da *reiteração não redundante*, onde sempre há brechas, resíduos para as contingências particulares do acaso, da expressividade e as idiossincrasias dos sujeitos envolvidos. Logo, sintetizando o conceito de performance, numa noção geral, trata-se de *uma execução eventual e específica de um repertório, roteiro definido de atuação, que é algo a ser realizado, exibido, desempenhado e preenchido, de uma certa forma, que não esgota o ato em si, permitindo sua realização reiteradas vezes sem uma uniformidade garantida pela norma preexistente. Trata-se de uma atuação onde se revela um contraste, fricção, uma interface entre um roteiro, programa e a unidade de ação (singularidade do corpo, o acaso e o inusitado das situações).*

Marcel Mauss (2003), no *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*, apreende de modo abrangente o contexto mágico dos ritos curativos mágico-religiosos. Em sua concepção, a situação mágica envolve agentes, representações e atos, os ritos mágicos. A partir da sistematização desse autor, apreende-se que há uma convergência entre o modelo de explicação para os três elementos componentes da magia e a concepção de performance formulada acima. Mauss (2003) aproxima a magia do contexto das artes, técnicas e ciência, no que tange à valorização do conhecimento empírico, o apreço pelo formal e o reconhecimento de habilidade técnica, assim como da eficiência no desempenho e o caráter utilitário da eficácia instrumental requerida pelos sujeitos da audiência, e do agente em si, atribuídas ao ato/ rito mágico. Ao mesmo tempo, coloca a magia numa posição intermediária, com o contexto daquelas e tributária da religião, pois a magia apropria-se das representações coletivas religiosas, das divindades, crenças, estados afetivos e sentimentos coletivos. Seguindo o conceito de performance aqui exposto, assim como as formulações maussianas sobre magia (tendo em vista o material a ser analisado por essa Dissertação, os processos aflitivos acionados em um contexto

específico de ritos curativos mágico-religiosos populares), o plano consciente, normativo e prescritivo que caracteriza o programa de atuação de uma performance encontra-se no nível das representações coletivas (da *expertise* dos mágicos, da religião, das crenças) e o plano do imponderável, imprevisto, do acaso, da especificidade mobilizada pelo ato único que representa a execução eventual do ato/rito mágico, encontra-se na manipulação dos estados inconscientes e afetivos coletivos, assim como no estímulo de estados latentes sobrenaturais e naturais.

A proposta desta Dissertação não é o tradicional esgotamento descritivo e monográfico de contextos e objetos de estudo das religiões populares, aqui exemplificadas pela benzeção católica popular e algumas expressões das religiões de matriz africana (umbanda cruzada com Jurema e candomblé), mas acompanhar sujeitos (especialistas da cura e agentes consulentes) em trânsito proporcionado pelo objeto de estudo analisado, as aflições. Sem desconsiderar as particularidades do contexto de classe social acusadas por outras formas de encarar processos de cura em classes trabalhadoras urbanas (BOLTANSKI, 1989; DUARTE, 1988), a proposta experimentada por este estudo se filia a um enfoque que dialoga com o modelo coreográfico proposto por Laplantine (2013). Baseado na pluralidade das maneiras expressivas do corpo e nas oscilações e fluxos dos sujeitos, constituindo agenciamentos enquanto *dobras* projetadas no tecido social, a partir do sentido deleuziano, na perspectiva rizomática formulada por Deleuze e Guattari, de modo a coletar fragmentos de experiências dos sujeitos, no intuito de se aproximar dos agenciamentos precipitados numa instância social, captando o caráter móvel desses sujeitos, desterritorializando e flexibilizando uma abordagem de estudo que não se fixa em uma agência específica, espacializada e especializada - benzeção católica ou religião de matriz africana, classe erudita ou classe popular (DELEUZE & GUATTARI, 1995).

As agências tomadas aqui como pontos de encontro ou de referência para o estudo das aflições (benzeção, religiões de matriz africana) a partir de um recorte de campo escolhido são adotadas aqui por estratégia consciente, por razão contingente oriunda da limitação de espaço-tempo disponível, tanto do autor, quanto dos nativos acompanhados. A respeito das classes sociais, a perspectiva aqui adotada se coaduna com a já mencionada mobilidade dos sujeitos e contextos, destacando, por conseguinte a *circularidade* cultural entre as ditas culturas erudita e popular, de acordo com as formulações de Ginzburg (1987; 2007) sobre a construção das representações dos cultos agrários dos *benandanti* na Itália dos séculos XVI e XVII pela classe dominante, através

dos processos inquisitoriais, e sua posterior conversão em feitiçaria, assim como a perseguição ao camponês moleiro friulano Menocchio, que demonstrara o domínio de influências do discurso da classe dominante nas elaborações arranjadas durante os processos nos tribunais da inquisição registrados. Tal perspectiva, confrontada a um contexto global e contemporâneo, se intromete na acepção de Canclini (1998) para *hibridismo cultural*, que enuncia a inseparabilidade entre erudito e popular, chamando atenção para suas constantes fusões, contatos, trânsito de imagens e representações, que desencadeiam uma inspiração mútua.

Coletar fragmentos de experiência oportuniza levantar um fator de reunião responsável (ou agenciamento) pela convergência das sensibilidades e eventos admitidos como frutos da aflição, o objeto aqui inquirido. De uma maneira que Marilyn Strathern (2013) denominou como ficção persuasiva, referindo-se, como em crítica literária, aos dispositivos narrativos que o autor aciona para apresentar um assunto, uma história e, especialmente a maneira de organizar o texto escrito. E sobre tais ficções, a autora assinala o referente *Out of context*, mediante um exercício comparativo entre Bronislaw Malinowski e James Frazer, para investigar as maneiras de conceber e restaurar regimes nativos. Malinowski numa forma sistêmica e holista visava reconstituir da forma mais completa possível, “saturar” um contexto recuperando sua coerência interna, numa tentativa de “esgotar” um “organismo” social específico, já Frazer compilava exemplares de várias experiências nativas de contextos distintos a partir de um viés concebido *a priori*, a partir de um critério escolhido.

Aproximo desta perspectiva ensaística que Strathern (2013) acusou em Frazer, e Marcus (1998) identificou nos estudos fragmentários e não sistêmicos da chamada *multi-sited ethography*, como referência ao contexto atual, não como negação do contexto pesquisado, mas sim como uma forma de não se aprisionar, de não reter experiências como uma forma fixa de especificidades de contexto. A partir do objeto/tema/critério aflição, sigo e organizo as experiências nativas oriundas do contexto e recorte delimitado, assim como acompanho os nativos para onde me levam ou quando outros sujeitos em aflição, não indagados até então e fora desse contexto da comunidade pesquisada e articulada como o foco da minha análise, surgem nos contextos pesquisados me impulsionando para contextos paralelos, oportunizando perceber como formas expressivas e comunicantes da cultura transbordam da experiência dos sujeitos.

Esquemmatizando o processo de elaboração desta Dissertação, assim como propondo um roteiro de olhar a partir da sua confecção, delineio da seguinte forma, o

eixo estrutural deste trabalho: I) Como encarar o campo de estudo e suas possibilidades dinâmicas de modo a constituir sua delimitação? A partir do modelo de uma *etnografia multisituada*, enunciado por George E. Marcus (1998), que reconhece as contingências do campo, produto da arbitrariedade que invade o campo localizado, e permite encarar o campo em uma dinâmica não linear, não estagnada em um setor ou comunidade, mas que identifica a movimentação dos sujeitos de classes sociais, contextos distintos que interagem em um polo de atuação no pano de fundo escolhido – religiosidades populares: benzeção católica e religiões de matriz africana - em um recorte admitido – uma comunidade específica - a partir de uma convergência de interesses e fatores (aflição). Segundo Marcus (1998, p. 90):

Multi-sited research is designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography.

II) Como me inserir neste campo e reconhecer o que ele me proporciona? Levando em conta a perspectiva da antropologia da performance, que considera os atores sociais e o antropólogo enquanto performers, assim como a própria construção da etnografia enquanto performada, ou seja enquanto abordagem (PEIRANO, 2006) III) Qual é a natureza do objeto que adoto como inquietação de exame no campo? O enfoque aplicado às aflições que as considera sob um viés performático e fenomenológico, ou seja, a partir da percepção da experiência dos interlocutores numa dinâmica da instância microsocial, enquanto um processo aflitivo que é performado e *incorporado em contextos de agenciamento terapêutico*³.

³Os conceitos de *embodiment* de Thomas Csordas e o de *agenciamento terapêutico* são ilustrativos de um ponto de vista cognitivo e fenomenológico cf. Tavares & Bassi, 2013; o segundo conceito também é usado em abordagens da antropologia dos rituais, saúde e religião sob a perspectiva pragmática, embasadas nos teóricos da *prática*. A categoria agenciamento terapêutico ilustra a centralidade da operação de transformação desencadeada nos contextos em que há uma orientação para a cura, onde os atores/agentes estão mobilizados neste sentido. Maluf (2013, p. 56) na coletânea organizada por Tavares & Bassi (2013) define agenciamento como “o ato, voluntário ou involuntário, de produzir efeitos em outrem ou outra coisa”. Segundo a teórica da prática Sherry Ortner (2006, p. 52): ““agência” nunca é uma coisa em si, mas sempre faz parte do processo do que Giddens chama de estruturação: o fazer e refazer de formações sociais e culturais mais amplas.”, cujo processo está envolvido por intencionalidades, como dá ênfase a autora, mas *ibid.* (2006, 52): “Intencionalidade”, aqui, pretende incluir uma ampla gama de estados, tanto cognitivos como emocionais, e em vários níveis de consciência, que estão orientados para algum fim. Assim, em agência, intencionalidade poderia incluir enredos, planos e esquemas altamente conscientes; metas, objetivos e ideais um pouco mais nebulosos; e, finalmente, desejos, vontades e necessidades que podem variar de profundamente encobertos a bastante conscientes. Em suma, intencionalidade como conceito quer incluir todas as maneiras como a ação aponta, cognitiva e emocionalmente, para algum propósito” e, finalmente, *ibid* (2006, p. 54): “Concordo com a concepção “hard” de agência de Sewell pela razão apontada acima, ou seja, que é o forte papel da intencionalidade ativa (embora não necessariamente

A problemática do campo pesquisado

Em meio à paisagem urbana comercial, abundam “apelos à magia”, incluídos nas ofertas de *bens de salvação*, (cf. BOURDIEU, 2007), representados por panfletos divulgando consultas espirituais ou com mensagens do tipo “Traz a pessoa amada”, defumadores e incensos com inúmeras finalidades (Chama-Dinheiro, Estimula Concentração, Quebra Feitiços ver Imagem 01), num contexto em que o progresso científico concomitante a um modo de percepção racionalista e burocrático tende a objetivar e fragmentar cada vez mais a vivência humana em setores *hiperespecializados*, que isolam a aflição em compartimentos determinados (LAPLANTINE, 2010). A medicina oficial encerra a doença em um espaço desprovido de compreensão para a população e supostamente hermético em relação ao elemento cultural circundante, a psicologia tende a se subdividir em variadas esferas de acordo com a problemática que envolve os atores sociais (psicologia do trabalho, psicologia familiar, etc.) – os quais, geral e maciçamente, atendem às demandas das classes média e alta, imersas num ritmo mais vertiginoso e individualista, imposto pela dinâmica da economia de mercado. A resistência à acepção “moderna” de resolução para os problemas aflitivos, dos sujeitos que lidam com as práticas mágico-religiosas, e, contrariamente, às tendências irremediáveis de subdivisão da sociedade, englobam todas as adversidades em um único todo aflitivo para concepção de um *modus operandi* terapêutico e oferecendo soluções mais imediatistas e inseridas em um discurso elaborado pelas classes populares (CERQUEIRA-SANTOS, *et al.*, 2004; SANTOS, 2009).

Benzedeiras, curandeiros, pais/mães-de-santo, pastores (neo)pentecostais - constituem uma grande parcela da liderança das agências populares de resolução da aflição (cf. OLIVEIRA, 1983), absorvem a funcionalidade do *medicine-man* das “sociedades tradicionais”, ao acumularem diversas atribuições (médico, oráculo, adivinho, conselheiro, sacerdote) e geram uma identificação óbvia com a população, pois, ao interpelarem o plano da divindade, assumem uma autoridade inquestionável. A

totalmente “consciente”) que, a meu ver, diferencia a agência das práticas de rotina. É claro que não há limites nítidos e imediatos entre as duas; existe, antes, um *continuum* entre as práticas de rotina, que ocorrem com pouca reflexão, e os atos de agência, que intervêm no mundo com algo em mente (ou no coração). Mas me parece que vale a pena tentar manter a distinção que define os dois extremos do espectro.”

procura por tais agentes populares de cura, mediadores do plano sobrenatural, para a resolução imediata dos problemas materiais e espirituais (não dissociados um do outro, como na medicina erudita), reflete a incorporação à enfermidade das questões financeiras e relacionamentos interpessoais – a linguagem terapêutica oferecida incorpora toda quebra de ordenação na vida dos consulentes, o que as igrejas neopentecostais trabalham como “psicossomático” e produto das ações de espíritos demoníacos (CERQUEIRA-SANTOS *et al.*, 2004), a benzedura católica vê como fruto do mau-olhado (QUINTANA, 1999), e a religião afro-brasileira vê como a concretização de um feitiço, sinalização do orixá para adesão aos cultos africanos ou mediunidade não desenvolvida e descumprimento de tabus ou quizilas (MONTERO, 1986; VASCONCELOS, 2006).

A maneira pela qual se dá a manifestação de um processo aflitivo e a interpretação de seus fatores desencadeantes são construções sociais que se diferem interculturalmente nas sociedades (e intraculturalmente, segundo as disposições de classes sociais e gênero). A dimensão simbólico-expressiva envolvida neste processo, atualizada em formas culturais específicas, pode ser estudada em uma visita a um hospital, por exemplo, como constatou Zborowski (1969) *apud* Le Breton (2007), quando percebeu as variações de comportamento em relação à dor entre os judeus, italianos e americanos de famílias tradicionais, destacando como o pertencimento a uma comunidade influenciava tal atitude. A apreensão desta situação insere-se na vida de um indivíduo demonstrando como sua visão de mundo, crenças religiosas e posição social acionam esta relação, articulada pela concepção de *fenômeno social total* envolvendo as dimensões biológica, sociológica e psicológica (cf. MAUSS, 2003). Tal problemática pode ser pensada a partir de outra perspectiva, tributária de um substrato comum de *visão de mundo* e *ethos* – maneiras culturais de pensar e de atribuição de valores morais/estéticos –, na acepção de Clifford Geertz (2008), e, por conseguinte, também relacionada às noções de corpo e cura, pertencentes às mesmas condições e posições de classe social (BOLTANSKI, 1989). Tal lógica comum fundamenta as práticas e as experiências dos líderes religiosos e dos seus seguidores, o que, possivelmente, endossa um fluxo para os atores dentro de contexto social próximo de motivações e repertórios simbólicos (BRUMANA, 1994, p.40).

O pai de santo e a benzedeira católica, inseridos neste contexto das classes populares, têm posicionamentos bastante característicos, no que tange à oferta dos bens de salvação e à detenção do *capital simbólico* (cf. BOURDIEU, 2007). Geralmente, a

benzedeira não cobra pelos serviços que administra, ao contrário dos pais/mães-de-santo, que, assumidamente, valem-se de seus guias e entidades, para a aquisição de capital econômico (ARAÚJO, 2011; OLIVEIRA, 1983; QUINTANA, 1999). Tais posturas tendem, aparentemente, à assimilação aos papéis religiosos, não-institucionais, os quais Weber (1999) discerniu como sendo o do profeta (a benzedeira) e o do feiticeiro (pai-de-santo), em relação à cobrança pelo dom da graça.

O objeto investigado e o campo da presente pesquisa são a constituição dos processos aflitivos e dos rituais curativos em sua performatividade, numa comunidade delimitada no município de João Pessoa, na qual já tenho empreendido atividades de observação participante (cf. ARAÚJO 2011 e 2013). Especificamente, acompanho os serviços de resolução da aflição empregados por um pai de santo e uma benzedeira católica, inseridos em uma comunidade de João Pessoa e testemunho a execução dos serviços oferecidos pelos últimos e o fluxo de consulentes entre uma e outra agência que se propõem a cura desses processos aflitivos. Tenho percebido neste campo uma dinâmica própria envolvida no inter-relacionamento entre atores, agentes e consulentes, que promovem exercícios performáticos na promoção e busca por *bens de salvação* (cf. BOURDIEU, 2007).

A especificidade do contexto presenciado pode ser delimitada como parte do que é comumente chamado como *cultura popular*, particularmente da *religiosidade popular*. As concepções que assinalo nesta Dissertação para tais categorias estão presentes em Bosi (1981) para a primeira e em Meslin (1992) para a última. *Cultura popular* refere-se, segundo Bosi (1981, p. 63) a “um sistema de ideias, imagens, atitudes, valores” construído tradicionalmente a partir de “uma realidade cultural estruturada a partir de relações internas no coração da sociedade” distinta de uma *cultura de massa*, “uma realidade cultura imposta de cima para baixo (dos produtores para os consumidores)”. Já a noção de *religiosidade popular* esboçada por Meslin (1992, p. 218, 219, 220 e 224) representa uma modalidade de relação mais subjetiva, criativa e menos institucionalizada – “uma mentalidade global” para com o sagrado, que se manifesta a despeito da posição de classe social:

A religião popular manifesta mais ou menos um afastamento, uma distância, com relação às definições estruturais dos grandes sistemas religiosos, como estruturas oficiais das Igrejas para com as quais ela manifesta às vezes um reivindicação de autonomia. (p. 218).

Mas veremos que na realidade essas duas maneiras de definir o povo (erudito e popular) se interpenetram nas diversas manifestações históricas da religião popular e que o recurso à noção de classe social é sempre insuficiente para se apreender e se compreender a totalidade do fenômeno religioso popular. (p. 219). A religião popular aparece não tanto como uma reação de classe quanto como um aspecto particular de uma mentalidade global, que é caracterizada por uma sensibilidade mais ligada a um sagrado imanente, presente no cotidiano, do que a própria natureza do divino. (p. 220).

Parece portanto que em regra geral podemos interpretar os desvios constatados na religião popular mais como a recorrência de práticas anteriores do que como uma oposição doutrinal e como a reivindicação consciente de uma autonomia. [...] Podemos portanto nos perguntar se não é nessa diferença ao nível dos comportamentos vividos que reside o caráter abusivamente denominado “popular” de uma religião. É “povo”, neste sentido, todo aquele que não faz, ou não pode fazer, o esforço de aprofundamento intelectual de sua fé. (p. 224).

Vale ressaltar que, a partir destes autores, pode-se depreender a interpenetração, um fluxo de representações, do que é estruturalmente concebido como “erudito” e do “massificado” no popular, conforme já mencionado acima para a circularidade cultural (GINZBURG, 2007, 1987) das representações e itens presentes nos códigos expressivos acionados pelos membros das camadas sociais.

Situado o contexto das minhas preocupações e esboçada a problemática em estudo, esta pesquisa pretende ater-se aos seguintes questionamentos: i) Dentro deste mesmo contexto de capital econômico, como se dá a diferenciação entre os agentes religiosos, no tocante à manipulação de um *capital simbólico*, para a promoção de bens de salvação, quando existe um compartilhamento de motivações na composição do quadro aflitivo? ii) Como se dá a performance dessa diferenciação nos regimes de competência de agentes/etiologia das aflições *Feito e Olhado* (regimes discursivos a partir de categorias nativas que detalharei mais adiante), a lógica inerente às acusações de feitiçaria? iii) Como se processa o dinamismo dos discursos de diferenciação e quais elementos compõem um *corpus* distintivo das práticas e representações mobilizadas, por tais agentes e consulentes, a partir da percepção dos componentes que formam tal experiência de diferenciação?

O que me levou ao interesse em relação à temática da pesquisa refere-se ao contexto no qual eu vivo. Moro ao lado da comunidade que pesquiso há 14 anos, e presencio, de forma bastante corriqueira, práticas e discursos mágico-religiosos, no tocante à promoção da cura. Minha mãe é amiga íntima e cliente de uma benzedeira,

que frequenta minha casa, a qual protagonizou uma pesquisa exploratória que fiz sobre representações de aflição e cura no benzimento. Frequentei durante dois anos um terreiro de Umbanda cruzada com Jurema, na mesma comunidade, e participei dos eventos realizados (giras, toques) na casa, e dos rituais de cura. Lendo Roberto Da Matta, percebi o caráter relacional da sociedade brasileira, o que me ajudou a construir o recorte do projeto; fluidez dos agentes sociais entre diversos setores e correntes culturais (DAMATTA, 1997). Perguntei-me sobre o que é específico de tal ou tal prática, sem, necessariamente, tratar cada ator social, classe ou local do recorte como um ente isolado. Ao mesmo tempo em que há a adoção de um modelo cosmogônico de crença principal associado a vários outros, existe a ocorrência de posturas específicas das pessoas frente à aflição, como o medo de feitiço (cf. MAGGIE, 2001; 1992). O que me instiga a analisar tal processo é verificar como o campo religioso e os capitais simbólicos mobilizam, atraem e repelem as pessoas, baseado nos discursos de alguns agentes, e tentar construir uma sistematização destes posicionamentos, situando a posição relativa de cada sujeito. Desta forma, o objeto de estudo desta Dissertação, compreende as noções de aflição destacadas sob contexto performativo a partir do acompanhamento dos sujeitos que se engajam na resolução e cura das aflições, exercidas nos rituais e contidas nas experiências dos indivíduos, que se inserem nesse *campo religioso* (cf. BOURDIEU, 2007) sincrético, situado, entre o benzimento católico e a religião de matriz africana (o pano de fundo situado no recorte do presente trabalho).

Tenho encontrado exemplos, na minha experiência pessoal (ARAÚJO, 2011 e 2014), no meu campo pesquisado e na literatura, do uso de vários elementos de origens distintas no discurso e práxis dos atores. Um exemplo é a diferenciação entre “mal de benzedeira” e “mal de médico”, o uso da linguagem médica oficial e de produtos industrializados de prescrição médica, recomendados pela benzedeira; no tocante aos pais de santo, existe o “direcionamento pelo próprio orixá” ao médico (cf. VASCONCELOS, 2006) e a diferenciação entre problema físico e espiritual. No que tange ao relacionamento da benzedeira e o pai de santo existe um reconhecimento do limite de atuação da primeira, no tocante ao feitiço (“não trabalho com feitiçaria, coisa feita”), apesar de a mesma utilizar de vários elementos do universo das religiões mediúnicas (desobsessão, adivinhação, “carrego”). Tais momentos de diferenciação impelem-me a investigar acerca da performatividade que envolve este contexto, onde os

agentes e consultentes manipulam categorias de entendimento sobre o corpo e a esfera mágico-religiosa e as incorporam nos atos rituais, na ação e na representação.

ESPAÇO EXOTÉRICO

Runas, Cartas, Tarô,
Previsões, Mapas Astrais e Vidência.

TRAGO SEU AMOR AOS SEUS PÉS - 100% GARANTIDO

Trabalho rápido e honesto, amarração p/ o amor infalível, simpatias e trabalhos p/ todos os fins. Faça suas previsões e decifre seus sonhos. Faça sua consulta. Desperte sua capacidade de ser feliz atraindo prosperidade, saúde, amor, harmonia p/ você e sua família, residência e trabalho.

Venha equilibrar sua vida conhecendo a felicidade. Capacitada a resolver problemas tais como: amor, negócios, cura espiritual, insônia, mal-olhado, perturbações, vícios, impotência sexual e filhos problemáticos.

FAZ E DESFAZ TODOS OS TIPOS DE TRABALHO!

MILHARES DE CASOS RESOLVIDOS.

(83) 8703-2194

Irmã Lira

Existem coisas que você precisa saber

DESCUBRA A ORIGEM DOS SEUS PROBLEMAS AMOROSOS, FINANCEIROS E FAMILIARES.

Cartas e tarô

trabalhos feitos com seriedade, respeito e sigilo. trago seu amor e afasto seus inimigos

CONSULTAS 10,00

Rua Miguel Couto 251, sala 602, Ed. Viña Del Mar centro. Em frente ao (Parque Sólon de Lucena) Lagoa.

FONE: 3222.7083

TENDA DO AMOR

Joga-se
Cartas, Tarô e Búzios

Resolverá seu problema por mais difícil que seja.

TRAZ QUEM VOCÊ AMA COM RAPIDEZ

Encarrega-se de todos os tipos de trabalhos

Sigilo Absoluto com hora marcada

(83) 3021-4703
8765-7097

SENSITIVA JAINÁRA

Estamos em um mundo em que a negatividade está presente o tempo todo, onde se perde o amor, o dinheiro e a saúde por causas desconhecidas, pessoas inocentes sofrem sem saber o motivo, Jainára lhe orientará de forma clara e segura, tendo a certeza que após uma consulta você poderá tomar as decisões certas.

Faz qualquer tipo de trabalho na presença do cliente.

Problemas no amor agora tem solução "Jainára"

Consultas apenas com hora marcada de Segunda a Sábado das 9 às 18hs.

Fone. 3246-5927

Rua Dr. Severino Silvio Guerra 205, Bairro. Manaíra - Próximo ao Manaíra Shopping, JOÃO PESSOA - PB.

VIDENTE JAINÁRA

Você está em busca da felicidade? saiba que tudo é possível se bem orientado.

Lute por AMOR e o SUCESSO NA VIDA.

CONSULTAS COM CARTAS E TARÔ

TRABALHOS PARA TODOS OS FINS

Oração Hei de Vencer

Bendito seja a luz do dia, bendito seja quem a guia, bendito seja o Filho de Deus e da Virgem Maria. Assim como Deus separou a noite do dia separe meu corpo da má companhia e minha alma da felicidade, pelos poderes de Deus e da Virgem Maria.

3246-5927

Ligue e marque sua consulta

Rua Dr. Severino Silvio Guerra 205 - Manaíra

Proximo ao Manaíra Shopping na Rua ao lado da policia Militar

Linhas de Ônibus 511 - 600 - 601 - 602 - 603 - 1001

Descer no MANAÍRA SHOPPING

521 descer no LAVA JATO DO BOB ESPONJA

Imagem 01: "Apelos da magia" do Município de João Pessoa-PB.

Cartografia do feito e do olhado: apresentação preliminar do campo

Como já mencionado anteriormente, o processo de feitura desta Dissertação está embasado no modelo de etnografia multisituada (MARCUS. 1998) que considera o processo de mobilidade dos interlocutores para além de uma zona escolhida estrategicamente como recorte de análise. Esse procedimento facilita a coleta dos dados, tendo em vista as projeções do acaso que se intrometem nos planos constituídos em projeto e possibilita uma flexibilidade a partir de uma ideia geral preestabelecida, neste caso, a de acompanhar, descrever e analisar processos aflitivos. Essa borda que emerge da situação fortuita é própria da margem assinalada pela perspectiva performática, prevista no conceito e na abordagem da performance. Em suma: tal abordagem prevê a prescrição⁴, um plano instrutivo e normativo que é concomitante à adaptabilidade a possíveis contextos inovadores, que fogem ao programa firmado.

A adoção do campo e do objeto aqui assinalado (aflições) parte da situação móvel em que me inseri no processo de confecção do projeto e revela um momento *a priori* exploratório e outro *a posteriori* de tratamento de dados calcado na consolidação de um modelo de análise. Como detalharei mais adiante, comecei a atividade sinalizada para a constituição de um campo de análise em abril de 2011, num terreiro de candomblé da nação⁵ jeje no Bairro de Valentina, no Município de João Pessoa. Nesta época tinha como preocupação realizar uma etnografia dos repertórios terapêuticos e de plantas medicinais utilizados no candomblé e tal plano modificou-se por contingências pessoais e devidas ao próprio campo (o que detalharei, em seguida, no capítulo primeiro). A participação breve, porém muito intensa, neste campo prévio e exploratório ajudou-me a obter uma postura em campo em face das religiosidades afro-brasileiras, a me inteirar das noções de corpo e pessoa nessa conjuntura, a evitar cometer indiscrições rituais e principalmente a converter esse interesse pelo terapêutico numa relação mais abrangente incluindo o aflitivo e o performativo. O período que compreendeu essas atividades foi de Abril de 2011 a Outubro de 2011.

⁴ Ver a noção de Sahlins (2003, p. 47), para estruturas prescritiva e performativa.

⁵ Nação é um termo designativo do modelo de culto adotado numa comunidade de terreiro, para “diferenciação de uma tradição religiosa própria” cf. Bastide (1971, p. 285).. Ao mesmo tempo, serve para sublinhar uma posição política de subdivisão interna dos candomblés (Halloy, 2004, p. 486), não necessariamente teológica.

Paralelamente, em Julho de 2011 conheci uma benzedeira católica, Dona Severina Maria da Silva⁶, que é amiga de minha mãe e que reside na Comunidade Padre Azevedo⁷ (ver croqui da Imagem 02), próxima ao conjunto habitacional onde moro, Jardim Novo Aeroclube, e resolvi fazer um artigo sobre as práticas tradicionais e representações terapêuticas agenciadas pela mesma senhora (ARAÚJO, 2011). Tal atitude me conferiu o *insight* de pesquisar aflição no contexto de sincretismo religioso, pois, na comunidade citada, há uma grande variedade de templos religiosos⁸ oferecendo serviços de cura das aflições e um fluxo de pessoas que anseiam por isto. Incluindo, neste quadro, um terreiro de umbanda cruzada com jurema, o qual também me foi apresentado por minha mãe.

Do período de Outubro de 2011 a Janeiro de 2013 empreendi atividades de campo neste terreiro. O terceiro terreiro que, involuntariamente, ingressou no quadro de referências desta pesquisa é próximo do primeiro terreiro de candomblé, no Bairro de Valentina⁹ e é organizado por um pai de santo - atualmente posso considerá-lo como integrante do meu quadro pessoal de amizades- e que me foi introduzido por uma amiga do curso de Letras-Francês da UFPB, a qual é adepta e pertencente ao grupo de fiéis do terreiro. A entrada deste terreiro de modo imprevisto no recorte de campo deu-se por conta de uma professora do meu círculo de relações pessoais que pediu orientação para tratamento espiritual “de confiança” e eu lhe indiquei Pai Germano, uma vez que reconheço o fluxo de agenciamentos terapêuticos empreendidos pelos meus interlocutores a partir da rede de contatos que movimenta e perpassa a Comunidade Padre Azevedo. O tratamento dessa professora mencionada foi registrado numa conversa informal que apresentarei mais tarde.

⁶ Nome verídico

⁷ O nome da comunidade é fictício, assim como do conjunto habitacional, e de todos os informantes situados nesta comunidade Excetuando o da benzedeira. No croqui da Figura 01, o título das igrejas evangélicas é real, o das ruas e da Igreja católica é fictício. A localização na Zona Leste é real. Escolhi deixar o nome do Bairro de Valentina e a localização real (Zona Sul), porém sem mencionar o nome real dos terreiros ou dos sacerdotes envolvidos (haja vista o grande contingente de casas de culto nesta região).

⁸ No croqui da comunidade percebe-se a concentração expressiva de templos religiosos evangélicos, batista (Missão, Fundamentalista Filadélfia), pentecostal (Vida com Cristo, Deus é Amor), neopentecostal (Universal do Reino de Deus), uma Igreja católica (Sagrado Coração de Jesus) e o terreiro pesquisado.

⁹ Opto por deixar o nome verdadeiro de Valentina, pois não me inseri de modo mais comprometedor nos terreiros deste bairro. Na comunidade Padre Azevedo, durante os dois anos que realizei trabalho de campo, a minha inserção no terreiro culminou numa relação hostil no sentido espiritual, desembocando na minha saída, após a confecção da carteira de sócio do terreiro (documento que imprime maior comprometimento e institucionalização, remetendo ao registro dos membros do terreiro na Federação que representa as comunidades de terreiro). O afastamento da comunidade de culto é justificado como minha indisposição em ter uma iniciação.

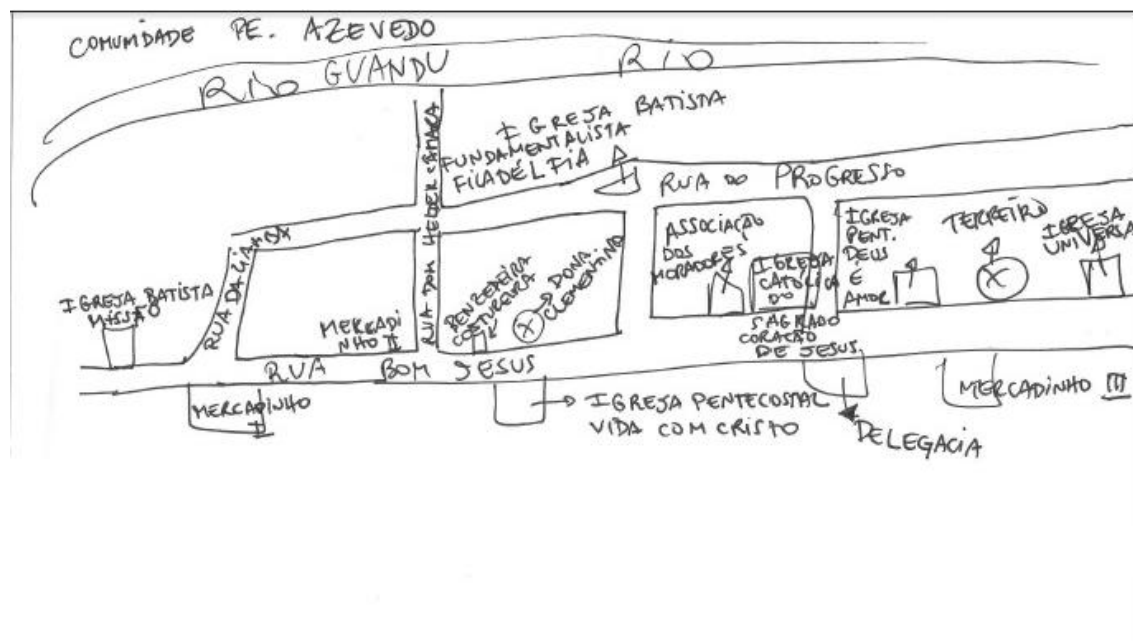


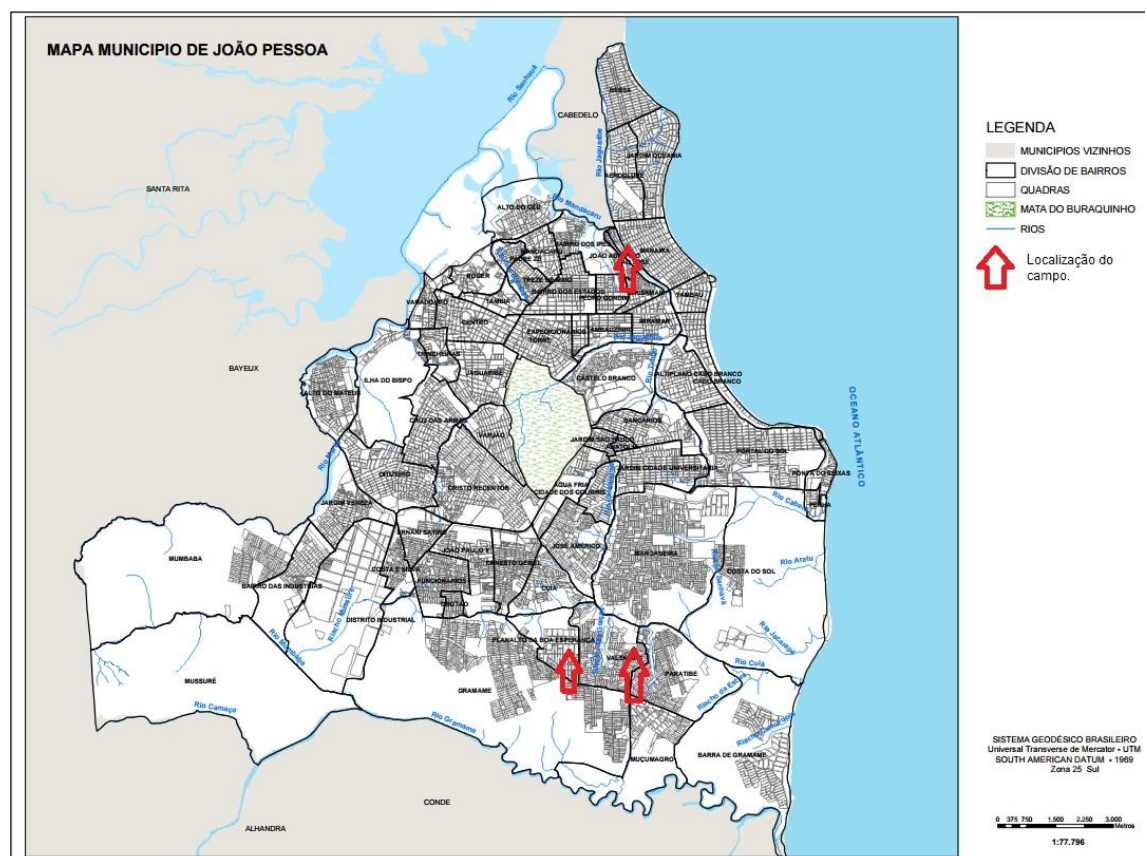
Imagem 02: Comunidade Padre. Azevedo.

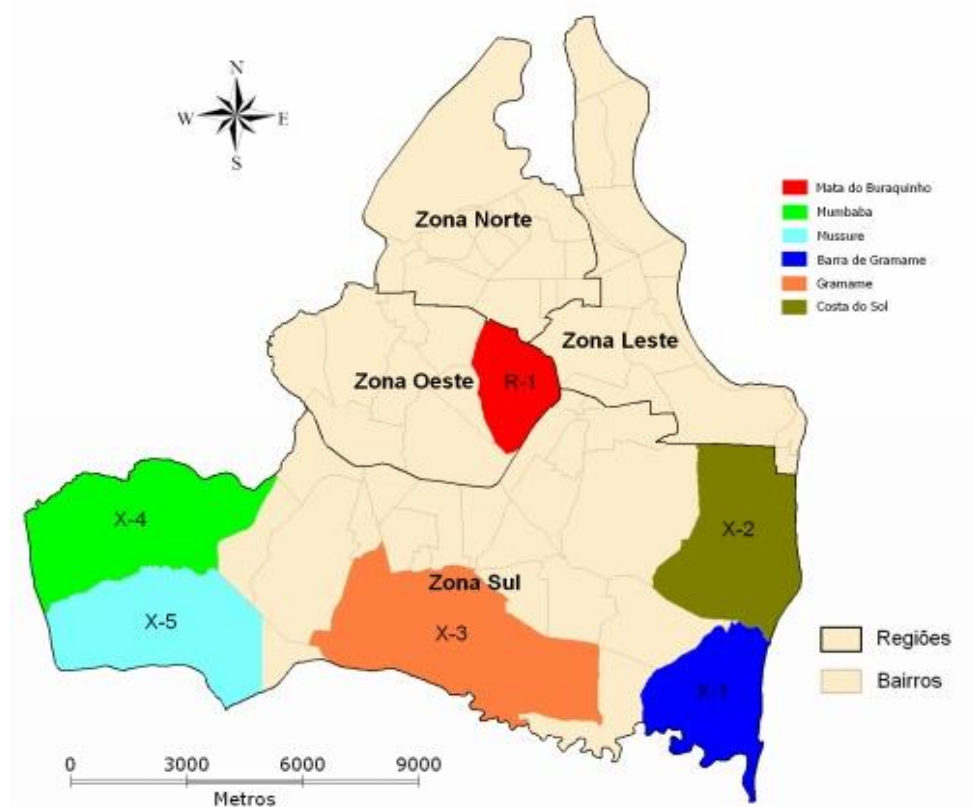
O quadro multisituado, enunciado por Marcus (1998), que abrange a configuração da presente etnografia, engloba aquilo que Adriano de León (2014) designa como etnografias, um procedimento investigativo que, paralelo à constituição do trabalho etnográfico – campo e texto - cuja inserção em uma abordagem performática, reconhece a mobilidade dos interlocutores a despeito de um recorte de uma unidade de campo arbitrária. Pela abertura que a perspectiva da performance conferiu ao tema das aflições, o que é de meu interesse, reconheço as particularidades incentivadas por tal manobra no intuito de buscar pistas e afetos a partir da situação que me é revelada, minuciosamente articuladas na explanação que Adriano de León (2014, p. 41-42) fornece para o conceito de etnografias delineando a etnografia multisituada de Marcus (1998):

O princípio básico desta etnografia é a simetria entre os sujeitos e as coisas do seu mundo circundante. A lógica é que o território é estabelecido pelo percurso traçado pelas rotas das interações sujeito-lugar-sujeito. Ao cartografar eu acompanhei percursos e desenhava, deste modo, os processos de produção, conexão ou redes de rizomas. A cartografia propõe uma reversão metodológica: apostar na experimentação do pensamento; ao invés de regras prontas para ser aplicadas, a ideia de cartografia eu acompanhei um processo e não a representação de um objeto. O antropólogo George Marcus define a cartografia como uma etnografia multilocalizada na qual o pesquisador vai desenhando o espaço da pesquisa a partir de pistas de pessoas, coisas, mercadorias, obras de arte, entre outros.

De acordo com tal visão, a partir de uma abordagem performática delineada pela preocupação com o objeto aflições, assumo um núcleo como irradiador de trajetórias, percursos ou agenciamentos terapêuticos, representando pela Comunidade Padre. Azevedo. Este *locus* de atenção ao qual direciono meu enfoque e grande parte da duração do meu campo constitui o “centro” e o Bairro do Valentina “a periferia” dessa cartografia do feito e do olhado. Imagino um fluxo da minha etnografia performada a partir da cartografia esboçada nas imagens abaixo:

Imagens 03a e 03b: Cartografia do campo estudado com suas respectivas localizações e zoneamento do Município de João Pessoa. Fonte: Plano diretor da Prefeitura Municipal de João Pessoa (com inserção de legenda do autor, na primeira imagem).





“Deixando levar” ou propondo uma condução específica à leitura de minha Dissertação, de maneira a fazer perceber as mudanças concernentes ao eixo estrutural do meu texto, gostaria de chamar atenção para o plano constitutivo dos capítulos seguintes deste trabalho. O próximo capítulo procura traçar o meu percurso no campo, desde a fase exploratória, passando pela organização do projeto e sua consolidação a partir da formação dos *insights* teórico-metodológicos do presente trabalho. Levo em consideração a corporalidade, enquanto fator capital de análise e atribuo à postura tomada aqui como resultante de um conhecimento *encorporado ou incorporado*, segundo alguns autores cruciais para meu trabalho (Csordas, 2008; Schechner, 2013) e que orientam a experiência performática que obtive em campo. O segundo capítulo será dedicado a oferecer maciçamente dados coletados em campo e a descrição dos rituais, bem como das experiências dos “bastidores”, como toda *metaetnografia* deve conter (cf. SILVA, 2000). E por fim, o terceiro e último capítulo representa o que Favret-Saada (2005) chamou de a *reprise* ou a “retomada”, etapa propriamente etnológica em seu nível analítico, na qual executo um balanço geral da obra a partir dos dados etnográficos

e rituais e visio propor um acoplamento¹⁰ (*couplage*) entre tais dados e a teoria exposta até aqui, tentando finalizar e absorver sob uma forma “constrangedora” derivada da perspectiva tomada, sem traduzir de forma monolítica o não acabamento essencial dos fluxos da experiência vivida.

¹⁰ Cf. Halloy (2013).

CAPÍTULO I: A INSERÇÃO NO CAMPO AFETADO: Quando o antropólogo “BOLA NO SANTO”

Esboço para a construção de um conhecimento *incorporado* (ou *encorporado*)

O desenvolvimento da perspectiva metodológica adotada nesta Dissertação é uma tentativa de se encarar o campo de pesquisa a partir de uma interface entre a *antropologia de viés fenomenológico* (ou antropologia voltada para a experiência¹¹) e a *antropologia da performance*. O encontro dessas duas vertentes de análise se deu a partir da ênfase no uso do corpo como ferramenta de análise, tanto mediante o enfoque na percepção, quanto do corpo enquanto agência. Essa aproximação pode ser acompanhada desde os anos 80, através da proposta de “etnografia performada” ou “performance como pesquisa” e no reconhecimento de que “os sistemas de conhecimento nativos tendem a ser performativos, encorporados” (SCHECHNER, 2013, p. 44) pelo casal Edith e Victor Turner, concomitantemente às elaborações presentes no livro *The Anthropology of Experience* editado e organizado por Victor Turner e Edward Bruner. Richard Schechner, outro autor que contribui com um artigo em um capítulo – *Enactments* – dessa mesma coletânea, discorre a respeito da *encenação(enactment)* e da *encorporação* (ou *incorporação*):

Argumentei que *qualquer coisa* poderia ser considerada e analisada “como” performance, embora o que a performance “é” – um domínio muito mais limitado – só possa ser determinado dentro de contextos culturais específicos, localizados dentro de pontos ou intervalos de tempo específicos. Os seis “pontos de contato”

¹¹ Cf. o prefácio de *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty, o enfoque da fenomenologia é delimitado pela experiência para além da objetificação em linguagem, sendo esta uma condição descritiva de estágios experienciais pré-objetivos e encerrados na percepção do mundo derivada do contexto vivido: (a fenomenologia) “é uma filosofia que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali” , antes da reflexão, como uma presença inalienável , e cujo esforço todo consiste em reencontrar esse contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico [...] É a tentativa de uma descrição de nossa experiência tal como ela é , e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.1-2). E, para concluir, a relação entre experiência, objetividade e (inter) subjetividade: “A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade. A racionalidade é exatamente proporcional às experiências nas quais ela se revela. Existe racionalidade, quer dizer: as perspectivas se confrontam, as percepções se confirmam, um sentido aparece. Mas ele não deve ser posto à parte, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha” (*ibid.* p. 18).

discutidos no ensaio (*Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral*) foram: 1. Transformação do ser e/ou consciência 2. Intensidade da Performance 3. Interações entre público e performer 4. A sequência da performance como um todo 5. A transmissão de conhecimentos performáticos 6. Como as performances são geradas e avaliadas? [...] Esses pontos de contato não existem isoladamente. Estão entrelaçados uns com os outros, refletindo-se e interagindo uns com os outros. No entanto, podem até certo ponto ser analisados em termos de: 1. *Encorporação – a experiência como base do conhecimento nativo que é compartilhado por meio da performance. Epistemologias e práticas nativas que realizam (enact) a unidade do sentir, pensar e fazer. Parte desse trabalho decorre das “etnografias performadas” encenadas por Victor e Edith Turner na década de 1980. Ele critica a clássica tradição crítica “objetiva” ocidental e respeita a teoria nativa em/como ação* 2. As fontes da cultura humana são performativas. [...] O que me interessa aqui é “performatividade”: a capacidade que os seres humanos têm de se comportarem reflexivamente, de brincar com o comportamento, de modelar o comportamento como “duplamente comportado” (*twice behaved*). 3. O cérebro como um local de performance. [...] O que fundamenta esses três (novos) pontos de contato, nas palavras de Diana Taylor, é o fato de que “a performance constitui um repertório de conhecimento incorporado, uma aprendizagem no e através do corpo, bem como um meio de criar, preservar e transmitir conhecimento”. Em meu primeiro ensaio, falei do pensamento “teatral e antropológico”; hoje falo do *conhecimento incorporado da antropologia e dos estudos de performance*. [...] permitam-me dizer que a *performance é o comportamento duplamente comportado, o comportamento restaurado* (SCHECHNER, 2013, p. 38- 40, grifos meus).

Outra perspectiva metodológica, *a da antropologia psicológica ou fenomenológica*, também ofereceu subsídios para essa aproximação, em particular com o ponto da *encorporação*. Nos anos 90, Thomas Csordas elaborou o Paradigma da Corporeidade, onde concebe o corpo como principal instância entre percepção e prática, agência e sede da experiência social, sendo aquele objeto e sujeito da análise do autor. Referindo-se ao conceito de *embodiment* (traduzida como *incorporação*¹² por muitos) como ferramenta teórica e que reúne atributos que se destacam para além da ênfase no elemento linguístico e das representações culturais, tradicionalmente tratadas pelas antropologias simbólica e interpretativa, tenta apreender a “riqueza existencial do *ser-no-mundo*” complexidade da experiência real vivida pelos interlocutores, não limitada à dimensão verbal (CSORDAS, 2008, p 18). O mesmo autor, ao trabalhar com curas operadas em contextos religiosos, no caso, com o pentecostalismo católico carismático, reconhece o seu caráter performativo ao afirmar que:

¹² Cf. Steill & Murillo (2008) na apresentação a *Corpo/Significado /Cura* de Thomas Csordas

a cura religiosa poderia ser vista *como tipo de performance cultural altamente persuasiva*. [...] *(há) um nexo entre símbolo e experiência na noção de que há uma retórica na performance através da qual os símbolos moldam os significados para os participantes*. A retórica nesse sentido é o poder de persuasão imanente na ação simbólica e na *performance* ritual (*grifos meus*, CSORDAS, 2008, p. 17).

Este poder imanente na manipulação dos símbolos presentes nos rituais se embasa na capacidade de agenciamento corporal e de transformação da experiência vivida pelos participantes. Ocorre quando há um *direcionamento da atenção* provocado pela *associação* entre um *nível compreensivo*, propriamente interpretativo e ligado ao plano biográfico das *memórias* da experiência social anterior do ator, que é evocado e inserido na *percepção de sensações* acionadas no momento ritual, e um *nível, propriamente simbólico*, de reenquadramento da vivência pela atribuição de um *sentido* específico, em meio ao ato de situar-se diante dos códigos, moralidades e narrativas disponibilizadas pelo grupo religioso, conforme será detalhado pelo próprio autor no mesmo livro (CSORDAS, 2008) e na noção que Halloy (2013) intitula *couplage* (acoplamento).

Retomando os *pontos de contato* de Schechner (2013), considero que, para o contexto estudado, a resolução da aflição se equipara ao ponto *transformação do ser/consciência*, os afetos/afecções convergem ao ponto de *Intensidade* (afetos/afecções como “*intensidades específicas não significáveis*” de FAVRET-SAADA, 2005, p. 159); a *Interação entre público e performer*, situo nas relações de competição e afirmação de posição dos agentes (pais/mães de santo e benzedeira) entre si e entre os consulentes (e também minha posição na performance antropólogo para com os meus interlocutores); a *transmissão de conhecimento* se dá entre as gerações, por iniciação nas comunidades de culto e nas relações de confiança no meu campo, como irei observar adiante a respeito da minha posição enquanto antropólogo-pesquisador e antropólogo-discípulo, e por fim, *como as performances são geradas e avaliadas?*, tal ponto se refere ao grau de eficácia instaurado no desempenho das técnicas e conhecimentos tradicionais, e pode ser problematizado pelas noção de técnica corporal de Mauss (2003) que entende técnica como *ato tradicional eficaz e sobre a medida de influência que se estabelece num locus de interação específico*, segundo a noção de performance em Goffman (2002).

A maneira como me inseri em meu campo, relativa a uma postura que possa ser encarada como “etnografia performada”, deu-se a partir do que Mercante (2012, p. 50)

delimita como *observação experiencial*, mediante tomada de iniciativa na qual “o pesquisador que se dispõe a ‘experienciar’ a cultura em foco teria como compreendê-la melhor”. A aproximação experiencial supera a simples participação para coleta de dados e persegue um comprometimento pessoal do pesquisador para com as disposições de visão de mundo dos nativos, onde a consideração de que “eles creem” em algo é abolida, essa noção de crença propagada no Ocidente a partir de militância e proselitismo, na ênfase do verbal fundada em teologias abstratas *das religiões éticas/ religiões de livro*. Tento conciliar essa aproximação experiencial e performada com uma aproximação fenomenológica¹³, pois, esta última, “tenta delinear a significação a partir da observação do fenômeno, sem valorizar certos aspectos *a priori*” (cf. AUGRAS, 1983, p. 21). O método experiencial:

Demanda uma combinação de talentos – o de acadêmico e o de discípulo. O método experiencial não é exclusivamente ‘êmico’ ou ‘ético’, mas sintetiza elementos de ambos. [...] Ainda assim, ele difere de outros tipos de aproximação porque é sempre participativo e introspectivo, utilizando a experiência e auto-observação do etnógrafo como ferramentas viáveis de pesquisa. (PETERS, 1981, p. 39 *apud* MERCANTE, 2012, p: 51).

A respeito deste processo de desenvolvimento *de um projeto de conhecimento incorporado ou encorporado*, que se coloca em ação pela maneira de encarar o contexto ritual de resolução das aflições *como performance* e também na colocação da possibilidade de “*etnografia performada*”, e do autor como *antropólogo-performer*¹⁴, gostaria de enunciar os aspectos principais de análise que norteiam a composição de minha Dissertação e que me foram revelados pela experiência de trabalho de campo. Constatei alguns eventos cíclicos principais e os elenquei num esquema composto de três categorias específicas mais ou menos sucessivas ou superpostas: *aflição, afecção e adesão/afiliação*¹⁵. Trata-se do modo de organização e disposição de dados práticos na experiência vivida, coletados e percebidos em contato com o *corpus* teórico.

¹³ Postura metodológica adotada por Goldman (2003) e Augras (1983) no estudo das noções de corpo e pessoa nas religiões de matriz africana.

¹⁴ Francirósy Ferreira (2009) menciona como seu próprio percurso biográfico influenciou no seu recorte de pesquisa (o fato de ser mulher e ter filhos) num campo que investiga as comunidades islâmicas na Grande São Paulo e como sua postura corporal a colocou entre os nativos (uso do véu), sublinhando sua adaptação e agência no campo enquanto *antropóloga-performer*.

¹⁵ Emprego aqui o termo adesão, na forma como é abordado por Leibling, indicando disposição consciente e concordante em aceitar um tratamento oferecido (LEIBING, 2013).

O esquema triádico *aflição-afecção-adesão/afiliação*, esboça uma estratégia descritiva e analítica e tenta traçar um paralelo com a experiência vivenciada tanto pelo autor, quanto pelos nativos - um dos *insights* vivenciados, e incorporado na análise, que será abordado neste trabalho é a minha própria experiência de *afecção/afetação* em campo, que põe em evidência, *em ressonância* (“*mise en résonance*” cf. HALLOY 2006, p. 89) a minha corporeidade com a dos nativos e auxilia na compreensão da experiência vivida por estes últimos. Como foi citado acima, “*o sistema de conhecimento nativo é encorporado*” e, da mesma forma, tanto a postura teórico-metodológica, quanto o eixo estrutural-conceitual dessa Dissertação foram obtidos pela *ressonância e pela encorporação* com a experiência vivida em campo na interação, no processo ritual, na intersubjetividade.

Chamo atenção para o vínculo que estabeleci entre *aflição e afecção/afetação* como um dos motes propulsores do meu trabalho, para direcionar sua leitura, no qual apresentarei a minha trajetória de inserção em campo, buscando mostrar e entender como se delineou a minha introdução e aceitação pelos nativos, da minha entrada em suas vidas, de forma reflexiva, o que permite, a meu ver, identificar objetivamente as nuances, idiosincrasias da experiência subjetiva e dos campos particulares, fazendo perceber a especificidade constitutiva que a experiência humana desperta em diálogo com (relação êmico-ético), e se encaixando na, teoria antropológica.

Tal esquema triádico acima pode ser sobreposto de acordo com aquele desenvolvido por Turner (1974) a partir do proposto originalmente por Gennep (2011) e que enuncia as etapas constitutivas da dimensão processual ritual, *separação, margem e agregação*, em cuja conformação, chamo atenção, respectivamente, nessa ordem de elementos, para um vínculo paralelo com o meu esquema *aflição, afecção/afetação, adesão/afiliação*. De forma resumida, pois será discutido e aprofundado posteriormente, a *aflição* corresponderá a um estímulo de mudança (*separação* da ordem cotidiana), a *afecção* a uma disposição subjetiva/coletiva para a mudança (*margem* dessa ordem) e a *adesão/afiliação* ao grau de comprometimento, consumação e incorporação da mudança exercida no corpo dos sujeitos (*agregação* a um grupo específico – *afiliação* - ou o trânsito de restituição ao *status* anterior - *adesão*). Este esquema será aqui utilizado para situar a minha própria experiência de campo e embasar o debate em torno do corpo como matéria-prima para apreensão de dados, e referencial para a coleta de informações, os quais serão retomados para diálogo teórico com os elementos

encontrados no meu próprio campo e enfatizar essa *démarche fenomenológica e performática* que se insinua nos meus argumentos e interesses teóricos e práticos.

Quanto à maneira sistemática de coleta dos dados, pela minha opção de adotar uma etnografia *performada e incorporada*, geralmente, não realizei entrevistas semiestruturadas nem gravação, apenas conversa informal e observação experiencial, colocando-me como pesquisador-discípulo. No campo dos terreiros, essa opção foi acertada, inclusive pela intimidação que um pesquisador provoca na comunidade, quando assume esta posição na forma mais ortodoxa possível; lembro-me que um pai-de-santo da Zona Oeste pessoense que fez a cabeça¹⁶ do pai-de-santo do primeiro terreiro que passei a frequentar, da Zona Sul, me admoestou ao pensar que eu retiraria um gravador do bolso da calça, quando na verdade eu iria apenas retirar os pelos de animais sacrificados que estavam presos ao banco no qual sentei. Mantenho um diário de campo até o presente momento, no qual realizo inscrições de minhas impressões e dos dados observados, de forma rotineira. Esse diário de campo somado a um caderno de notas, aliados ao meu corpo representam os meios recipientes de anexar os dados experienciais. Só consegui levar um bloco de notas para o campo da benzedura católica, uma vez que a rezadeira se dispôs a ensinar suas orações.

¹⁶ Fazer a cabeça (ori) é ser responsável pela iniciação/feitura do santo, de um adepto.

Aflição: delimitação e emprego da categoria

A resolução dos problemas aflitivos colocados pelos atores interrogados no campo pesquisado por mim situa-se num quadro de motivações muito próximo ao que Fry & Howe (1975, p. 75) enunciaram que, por sua vez, se delineiam como problemas de saúde – acréscimo, de origem orgânica ou espirituais-, financeiros e na esfera dos relacionamentos interpessoais. Os mesmos autores se aproximam das elaborações de Victor Turner (1967) em *The Drums of Affliction* ao denominar a umbanda e o pentecostalismo como “cultos de aflição”, pela arregimentação dos adeptos, mediada pela experiência aflitiva, sendo esta a “pré-condição de filiação” e estabelece uma diferenciação entre tais cultos, o protestantismo, os catolicismos “erudito” e “popular”:

Diferem da igreja católica e das igrejas históricas protestantes no sentido de serem essencialmente instituições populares organizadas por e para o que seria fundamentalmente a pobreza urbana. Diferem do catolicismo “popular”, no sentido de que são associações de pessoas que se encontram regularmente, e cujas organizações se estruturam de acordo com princípios consensuais (FRY & HOWE, 1975, p. 76).

Observando Turner (1967), a partir da identificação dos *cultos de aflição* e dos possíveis elementos que constituem tal categoria, podemos nos embasar - tendo-se em referência a população *Ndembu* estudada pelo mesmo autor - nos seguintes pressupostos diferenciadores quanto à dimensão expressiva do ritual que i) reafirmam a estrutura social entre os *Ndembu*, discernidos como *rituais de crise de vida ou rituais de iniciação (life-crisis rituals)* e ii) *rituais de aflição (rituals of affliction)* destinados a promover a saúde física e a reparação de conflitos sociais (PEIRANO, 1993, p. 15; TURNER, 2005, p. 35). Chamo atenção para a relação sutil entre *iniciação e aflição* evocada pelos autores acima e que será abordada logo mais para contextualizar o campo pesquisado.

A etimologia do termo aflição deriva-se do latim *afflictare*¹⁷ (danificar, atormentar) proveniente da raiz *affligere*, vocábulo formado pelo prefixo *ad* (próximo,

¹⁷Cf. o dicionário online de etimologia

http://www.etymonline.com/index.php?term=afflict&allowed_in_frame=0: “afflict (v.)

late 14c., “to cast down,” from Old French *afflicter*, from Latin *afflictare* “to damage, harass, torment,” frequentative of *affligere* (past participle *afflictus*) “to dash down, overthrow,” from ad- “to” (see ad-) + *fligere* (past participle *flictus*) “to strike,” from PIE root **bhlig-* “to strike” (cognates: Greek *phlibein* “to press, crush,” Czech *blizna* “scar,” Welsh *blif* “catapult”). Transferred meaning of “trouble, distress,” is first recorded 1530s. Tradução minha: Final do século 14. “derrubar”, a partir de *deafflicterdo* Francês Antigo, do latim *afflictare* “causar danos, assediar, tormento,” forma verbal repetitiva e frequentativa de *affligere* (*afflictus* é o particípio passado) “derrubada”, de ad- “para” (ver ad-) + *fligere* (passado particípio: *flictus*) “golpear”, de raiz proto-indoeuropeia* *bhlig-* “golpear” (cognatos: *phlibein*, do grego

para) e *fligere* (bater, golpear) e que originou a adoção do termo *afflicter* (derrubar) no francês primitivo e no inglês da Idade Média Tardia para *afflict*¹⁸(depreciar, diminuir). Segundo Zimerman (2012, p. 49), aflição é:

Um derivado do verbo latino *affligere*, que significa causar *aflição*, *angústia*, *agonia*, *tormento*, *tortura*, ou uma séria *inquietação* em alguém. Assim, a palavra aflição, que vem do latim *afflictionem*, também significa um estado psíquico de alguém que entrou num tormento, suplício, enquanto espera a negativa que o alivie, ou uma confirmação possivelmente trágica.

Proponho para análise ulterior dos dados e reflexão teórica uma noção de aflição, baseada nos dispostos acima que será acionada no contexto analisado, que compreende *estímulos que perturbam a ordem cotidiana* - os que “golpeiam”, “friccionam”, “atritam” o sujeito - segundo a raiz cognata latina para o termo - e a rotina dos sujeitos interpelados, promovendo um *impulso para possíveis transformações* nos serviços litúrgicos oferecidos pelas agências de cura.

Uma diferenciação que julgo cabível é sobre aflição e a proximidade aparente com a noção de *pathos*, de modo a justificar minha escolha, não apenas pela história do termo aflição na disciplina antropológica, mas por constatar uma maior abrangência de aplicação às emoções e paixões do termo *pathos*. *Pathos* deriva-se, etimologicamente, do verbo grego sofrer¹⁹, é a qualidade de evocar tristeza ou compaixão e segundo a *Retórica* de Aristóteles (1964), é o elemento de persuasão desencadeado a partir do apelo, fruto da oscilação emocional da audiência, pela capacidade do orador evocar as paixões, sentimentos, emoções fortes de tristeza, compaixão e alegria do público; portanto trazendo uma atribuição de passionalidade/paixões tanto negativa, quanto positivamente (o medo, a cólera, a calma, o amor, o ódio, o temor, a confiança, a vergonha, a inveja, a compaixão).

Logo, aflição é um conceito mais específico que pode ser aplicado às perturbações da ordem cotidiana, desvios, para a constituição da experiência do sujeito, onde o contexto negativo de interrupção dos planos normais é marcado. Aflição é um

"para pressionar, esmagar," *Blizna* do tcheco "cicatriz", *blif*, do Welsh "catapulta") . Transferido, o significado de "angústia, aflição," é registrado pela primeira vez em 1530.

¹⁸ Cf. a versão online do dicionário Oxford: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/afflict>

¹⁹ Cf. o dicionário de etimologia online e o Oxford: <http://www.etymonline.com/index.php?term=pathos> e <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/pathos>

“pathos (n.)

"quality that arouses pity or sorrow," 1660s, from Greek pathos "suffering, feeling, emotion, calamity," literally "what befalls one," related to paskhein "to suffer," and penthos "grief, sorrow;" from PIE root *kwent(h)- "to suffer, endure" (cognates: Old Irish cessaim "I suffer," Lithuanian kenčiu "to suffer," pakanta "patience")."

estímulo de mudança diante da percepção de uma inadequação fundamental, que gera incerteza, angústia, perda de referências. A desordem geral que surge na aflição irrompe como perda de sentido, significação e incide num apelo de intervenção de modo a reparar a situação de perigo, conferindo um novo sentido, uma mudança percebida como outra perspectiva de vida reajustada.

Segundo José Gil (1997) a aflição desperta o sujeito para a percepção corporal enquanto um “excedente de significação”, pois nas situações normais “há um déficit de significado, enquanto o pensamento dito patológico dispõe de uma suberabundância de significante” (GIL, 1997, p. 22). Este autor considera o corpo como o agente intermediário entre os significantes e os significados; é esse caráter residual do corpo que impele os sujeitos num processo de recuperação da condição vacilante, sublinhada essa base material (corporal) e plástica que fundamenta a recepção das aflições, doenças e coordena, organiza estes estímulos com os da vida pessoal e social passada e com os do momento presente vivido nos rituais. Estes estímulos modificam a trajetória do sujeito, sob variadas formas e nuances, mas sempre instauram um novo sentido ou reconfiguração dos quadros assimilados do cotidiano:

A sessão xamanística fornece a ocasião de uma coincidência entre os significantes e os significados: a doença como qualquer outro acontecimento que provoque a irrupção de significações carregadas de acaso, imprevisto, de perigo, ou de sorte – faz surgir demasiados significantes sem objeto, demasiados signos aos quais é impossível atribuir coisas; a sessão fornece a estes signos um ponto de aplicação: atribui-os a um ser maléfico, um deus ou um espírito, ou um monstro [...]. (GIL, 1997, p. 22).

[...] a viagem fora de qualquer código significa a transposição da fronteira da cultura, e o “corpo puro”, incodificado, possuidor de energias livres deve regressar à natureza para desempenhar o papel de permutador de códigos. O significado flutuante designa esta força primária que, no mundo primitivo, circula por toda a parte entre os diversos mundos, atravessando os códigos, enchendo os seres e as coisas de poderes, de sorte e de vida. (GIL, 1997, p. 25).

A liturgia popular dos processos aflitivos

Ao enunciar o termo *liturgia popular* no título do trabalho, faço uma menção ao caráter performativo e criativo dos atores no campo da *religião popular*, quando procuram por serviços de cura e resolução da aflição e ao experimentarem facetas múltiplas quando transitam por diferentes regiões e acepções ou quando agenciam noções provenientes da rede social que circunscreve a comunidade recortada. Seu uso aqui procura remeter, enquanto ferramenta conceitual, ao todo mobilizado pela expressão de Bourdieu (2007) *oferta de bens de salvação*, o qual retomarei nas explanações dos capítulos seguintes, e o sentido do termo liturgia empregado neste trabalho restaura o significado proveniente da etimologia primitiva do termo, oriunda do grego λειτουργία, que é composto por λείτον (*leiton* = casa de governo, órgão público) e ἔργον (*ergon* = ação, trabalho) designando *serviço público*. Segundo a história grega, liturgia compreendia um serviço por prestado por cidadãos mais abastados aos mais desfavorecidos economicamente, realizando festas populares, dentre outras realizações, como forma de tributo ou reconhecimento de prestígio segundo, respectivamente o dicionário online de etimologia dechile.net²⁰ e Giordani (1992, 218):

LITURGIA

La palabra liturgia viene del griego λειτουργία (pronunciado *liturgyía*) que significa, según el DRAE (Diccionario Real Academia Española), "servicio público", a través del latín. Es decir que tenemos los ciudadanos muchas liturgias, no sólo las que se circunscriben en el ámbito del clero, que es en donde conocí esta palabra y sus derivados. [...]. La palabra griega λειτουργία está formada de λείτον (*leiton* = casa de gobierno, alcaldía) y ἔργον (*ergon* = acción, trabajo, ver: energía, alergia, quirúrgico, metalurgia). Λείτον viene de λαός (laos = gente, ver Laodicea). La palabra ἔργον viene de una raíz indoeuropea *werg-, que encontramos en palabras como orgasmo y bulevar. En Atenas y en el mundo griego antiguo, existía una institución financiera, ἡλειτουργία (la liturgia), un mecanismo en el que participaban los ciudadanos más acomodados en actividades públicas diferente a su administración. Las dos liturgias más importantes eran: a. La τριηραρχία (triirarjía): especie de liturgia que consiste en el equipamiento de una nave (τρίρης (triiris, trirreme) de los πεντακοσιομέδιμνοι¹ (pentakosiomedimni), los miembros de la primera clase. El que acepta esta contribución se llama τριήραρχος (triirarjos) y es jefe de esa nave. b. La χορηγία (jorigia): especie de liturgia que consiste en el equipamiento de un coro (organizar un espectáculo teatral, (según el DRAE corego: ciudadano que costeaba la escenificación de las obras teatrales en la Grecia antigua). El autor Struve Vasily Vasilievich (1889, St. Petersburg - 1965, Leningrad), dice en su obra "Historia de la antigua Grecia": "En Atenas existían, ya desde antes, las llamadas liturgias, que

²⁰ Cf. <http://etimologias.dechile.net/?liturgia>

obligaban a los ciudadanos más acaudalados a cumplir, por turno, con diferentes obligaciones vinculadas con la organización de los espectáculos teatrales y el equipamiento de naves para la flota. Durante los años de Pericles, las liturgias constituyeron uno de los artículos más importantes en el presupuesto del Estado democrático. En las fuentes de que disponemos no hay el menor indicio de oposición a las liturgias por parte de los ciudadanos acaudalados. Quizás esto se explique porque las obligaciones a las que los sometía el gobierno democrático eran compensadas con usura por las ventajas que obtenían usufructuando los éxitos alcanzados en aquel tiempo por el gobierno de Pericles en el ámbito de la política exterior.” Además podemos leer en la obra *Ética a Nicómaco* 1122b de filósofo griego Aristóteles [...]: “Existen algunas formas de desembolso que se consideran honorables, por ejemplo el gasto en el servicio de los dioses, ofrendas dativas, edificación de obras públicas, sacrificios y oficios religiosos en general; el acto de beneficencia público más ambicionado es el deber, como se le estima en ciertos Estados, de equipar un coro o alistar una nave de guerra, o incluso celebrar un banquete público.”

Não podemos propriamente classificar entre as rendas do Estado as prestações de serviços públicos (liturgias = λειτουργία) por parte de certos cidadãos, as quais, entretanto, se não contribuía para enriquecer o Tesouro, evitavam-lhe, contudo, maiores despesas. Podemos distinguir entre liturgias ordinárias e periódicas, e extraordinárias. Entre as primeiras citemos, a título de exemplo: A COREGIA - o direito de formar, equipar ou adestrar um coro para festivais dramáticos ou outras ocasiões. A GINASIARQUIA – estava relacionada com a preparação de certos jogos, como, por exemplo, a corrida com tochas por ocasião das *Panateneias*. A HESTÍASE – que consistia em preparar um banquete para o pessoal de uma tribo ou de um demos em certas ocasiões religiosas. A grande liturgia extraordinária era a TRIERARQUIA que pesava sobre os cidadãos mais ricos [...] referente às forças armadas. Em virtude da trierarquia um determinado cidadão era honrado com o pesado ônus de armar uma trirreme, mantê-la durante um ano e entregá-la em bom estado, no fim do prazo. (GIORDANI, 1992, p. 218)

A aceção tomada atualmente pela Igreja Católica, a qual foi definida pelo Concílio Vaticano II (“o exercício da função sacerdotal de Cristo” de acordo com a *Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium Sobre a Sagrada Liturgia* promulgada no dia 04 de dezembro de 1963, p. 07²¹) representa uma transição de um modo profano, da época helenística e desprovido da especialização e iniciação em

²¹Se encontra na íntegra nos websites: <http://regiaoipiranga.com.br/wp-content/uploads/2014/03/Constitui%C3%A7%C3%A3o-Conciliar-Sacrosanctum-Concilium.pdf> , http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html , <http://www.liturgia.pt/anodafe/SC.pdf> e <http://www.presbiteros.com.br/site/constituicao-sacrosanctum-concilium-sobre-a-sagrada-liturgia/>

atribuições voltadas ao domínio do sagrado, para um cunho técnico-burocrático propriamente religioso, sacerdotal e cultural, conforme Koutantos (2008, p. 115):

A palavra liturgia, do grego λειτουργία, "serviço" ou "trabalho público", compreende uma celebração religiosa pré-definida, de acordo com as tradições de uma religião em particular; pode incluir ou referir-se a um ritual formal e elaborado (como a Missa Católica) ou uma atividade diária como as salats muçulmanas. O vocábulo "Liturgia", em grego, formado pelas raízes *leit-*/λειτ, de "laós", povo e *-urgía/ouργία*, trabalho,ofício significa serviço ou trabalho público. Por extensão de sentido, passou a significar também, no mundo grego, o ofício religioso, na medida em que a religião no mundo antigo tinha um caráter eminentemente público. Na chamada Bíblia dos Setenta (LXX), tradução grega das escrituras, o vocábulo "liturgia" é utilizado para designar somente os ofícios religiosos realizados pelos sacerdotes levíticos no Templo de Jerusalém. No princípio, a palavra não era utilizada para designar as celebrações dos cristãos, que entendiam que Cristo inaugurara um tempo inteiramente distinto do culto do templo. Mais tarde, o vocábulo foi adotado, com um sentido cristão.

Chamo atenção para essa transição de uma modalidade popular e informal de realização litúrgica para o contraponto weberiano de racionalização/ burocratização no monopólio do exercício objetivo, impessoal e formal da liturgia, no intuito de contextualizar a separação que identifica a dimensão expressiva do *erudito* e do *popular*, colocando na segunda dimensão mencionada uma importância de base para o recorte das minhas reflexões a respeito do fluxo de representações e a dinâmica dos ritos que irei observar em meu trabalho de campo. A noção de popular, já referida acima, que dialoga com a formulação de Meslin (1992), explicita a minha preocupação em sublinhar essa inclinação criativa e não institucionalizada, *liminar* e comunitária, nos termos de Turner (1974), para a constituição dos discursos e atividades envolvendo *capitais simbólicos*, assim como a manipulação do terreno profano/sagrado no campo religioso. O erudito e o popular muito além de uma tensão exclusivista, ligada à legitimação de atribuições monopolizadas, representam uma relação de complementaridade, como a *dialética estrutura/communitas* de Victor Turner (1974), resultado de um discernimento entre um modo sensível, pessoal, indefinido de ligação à divindade e uma estrutura formalizada, ambos constituintes da vida religiosa:

Essa personalidade existente no catolicismo popular, como vemos, é singular. Ela parece produzir, no plano religioso, essa enorme ênfase nas relações pessoais que dão um sentido profundo ao mundo social. Tudo isso revela que é clara essa forma de comunicação familiar e íntima, direta e pessoal entre homens e deuses no caso brasileiro. Assim, em vez de opor a religião popular à religião oficial, ou erudita, será melhor entender que suas

relações são complementares. Com as vertentes de um mesmo rio ou as duas faces de uma moeda. Desse modo, o oficial contém tudo o que pode legalizar, atuando a partir de fora. Mas o popular contém todas as formas que lidam com as emoções em estado vivido, atuando por dentro. Nessa modalidade, sentimentos e ideias ligam-se em dramas visíveis e concretos, muito diferentes das formas eruditas de religiosidade, onde o culto salienta uma comunicação disciplinada e oficial com a divindade. Num caso, a relação com Deus é, por assim dizer, “limpa”: trata-se de uma comunicação educada. No outro, a comunicação é sensível, concreta e dramática. O milagre, para nós, brasileiros, é a não-exclusão de qualquer dessas formas como necessárias à vida religiosa. Mas a adoção de ambas como modos legítimos de se chegar a Deus. (DA MATTA, 1984. ps. 116-117).

Esse quadro referente à religiosidade popular no catolicismo é compartilhado com o universo dos terreiros de religião de matriz africana, no tocante à complementaridade entre o institucionalizado das Federações e o conteúdo fragmentado de cada terreiro específico, fruto de uma consistente intimidade entre seus membros e a oralidade como forma de transmissão de conhecimentos, uma vez que cada pai ou mãe de santo representa o líder máximo de sua comunidade de culto e fonte de toda a experiência e ensino das tradições para os afiliados. Tal fato é visto inclusive nas relações entre pesquisador e terreiro, conforme percebi em meu campo e como é descrito por Silva (2000, p. 176), onde um sujeito é facilmente mal visto, caso não tenha compromissos de fidelidade com uma comunidade específica, uma vez que há um clima de intensa competitividade por adeptos e reserva de seus conteúdos internos, visando evitar intrigas por medo de fofoca entre os terreiros. Membros que participam de uma comunidade de culto, tanto adeptos, quanto antropólogos, “que ficam perambulando de um terreiro para outro” são classificados como *corregira*, *periquito-lodê*, traidores de confiança e possíveis fofoqueiros, de acordo com alguns de meus interlocutores.

Outro fator que provavelmente parece influir na relação conflituosa e de desconfiança entre os terreiros e sujeitos, que circulam nesse subcampo religioso é herança histórica da memória de perseguição difundida no próprio Estado da Paraíba antes do surgimento das Federações na década de 1960, em João Pessoa, órgãos institucionalizados que regularizam e representam juridicamente as comunidades de culto (cf. GONÇALVES & CECÍLIA, 2012 e SOARES, 2009). Tendo em vista tal fator, uma pesquisa recente promovida em 2012 visando o mapeamento dos terreiros do município de João Pessoa, relatou um índice relativamente elevado de intolerância

religiosa²², dado este confirmado por Bastos (2008) a respeito da hostilidade enfrentada, sobretudo, na relação com os evangélicos.

No tocante ao compartilhamento do universo de representações e imagens aflitivas, entre as agências de matriz africana e do catolicismo popular, Silva (2014)²³ ressalta a proximidade desse quadro situacional com o de evangélicos (neo)pentecostais e a competitividade entre os agentes especialistas na promoção e propagação de bens de salvação no campo religioso. Este autor disponibilizou um quadro sinóptico que sintetiza a confluência do universo cosmológico de entidades do catolicismo popular, religiões de matriz africana e pentecostalismo, ao qual chamou de *cosmogonia cruzada*, e apresento de forma adaptada:

COSMOGONIA CRUZADA						
Candomblé Jêje-Nagô	Candomblé Angola			Neopentecostalismo		Catolicismo
Orixás, Voduns Erês	Inkices Erês	Caboclos	Pretos Velhos	Exus Pomba-gira	Trindade (Pai, Filho, Espírito Santo)	Maria, Santos, Anjos
				Quimbanda		
Umbanda						
DIREITA (> LUZ)			ESQUERDA (<LUZ)			

²²Esta pesquisa catalogou 111 terreiros no município de João Pessoa e apresentou os seguintes dados concernentes à intolerância religiosa: “Resultados sobre a intolerância religiosa: Tanto as mulheres quanto os homens entre 56 e 58% responderam sofrer algum tipo de intolerância religiosa” cf. <http://www.mapeamentodosterreirosjp.com.br/p/noticias.html#paragraph1>

²³ Vagner Gonçalves da Silva apresentou a palestra “Agora eu voo! Agora um deus dança através do meu corpo”. O que as religiões afro-brasileiras ainda podem nos ensinar sobre cultura e poder no Brasil em 10/03/2014, promovida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba no evento Tardes Antropológicas.

Dentro desse universo cosmogônico compartilhado, que permeia o campo religioso popular, onde há competição de fiéis a partir da manipulação de símbolos, instrumentos, numa linguagem disponibilizada e acionada pelos serviços de resolução da aflição cotidiana, a liturgia, relativa a esses serviços, enquanto uma gama de *serviços públicos/populares* é um processo fluido distribuído de forma abrangente na sociedade brasileira e vivido de forma explícita pelas camadas populares. Ainda, na palestra conferida por Vagner Gonçalves da Silva, houve a menção à apropriação pelos neopentecostais de elementos já presentes entre os procedimentos de terapia contra as aflições do catolicismo popular e da religião de matriz africana, como sabonetes de arruda (*Ruta graveolens*) para banho de descarrego, óleos contra mau-olhado e a presença de entidades do culto afro-brasileiro – exus e pombas giras – na esfera do culto da Igreja Universal do Reino de Deus²⁴.

A lógica do setor popular, diferentemente da lógica racionalista e individualista das classes média a alta, é mais próxima do aspecto comunitário no *continuum* folk-urbano, estruturada em intensa pessoalidade e solidariedade, distante de um quadro formal e burocrático em que prevalece a impessoalidade e a neutralidade afetiva; tal apreensão é contrastiva ao modelo individualista predominante no que é esperado oficialmente para o espaço público geral e o das instituições da sociedade moderna (cf. DUARTE, 1988). Entretanto - no mesmo *continuum* folk-urbano/comunidade-sociedade, como já enfatizei dialogando com Michel Meslin, a despeito dessa acepção de popular como periférico, pauperizado, subalterno e dominado - resalto que a dimensão popular é fluida, comunicante com outras situações e posições de classe na estrutura social, que circulam e comunicam entre si e que se apresenta como disposição

²⁴ Ver “Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?” livro do fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, disponível em <http://www.livrosgospel.net/livrgos/Edir%20macedo-Orixas,Caboclos,e%20guias.pdf> e a reportagem “O Exorcismo é a atração da noite” na Revista Época, nº 258, Mansur & Vicária (2003), <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT527719-1664-1,00.html> e <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT527719-1664-2,00.html>, trecho da matéria: “Boa parte dos frequentadores da Universal já recorreu a tendas de umbanda ou centros espíritas, onde conheceu o mundo dos transe e das incorporações. Curiosamente, a Universal buscou inspiração nas religiões afro-brasileiras para apimentar seus cultos. Edir Macedo, que foi umbandista, adaptou os rituais do terreiro. Os gestos no descarrego copiam a coreografia dos incorporados em tendas. Os demônios que os pastores combatem e exorcizam confundem-se com as entidades da umbanda, como Zé Pelintra, Pomba-Gira ou Tranca-Ruas. Os objetos mágicos oferecidos também foram retirados dos terreiros. Arruda com sal grosso são usados para espantar mau-olhado. Alguns pastores adotam o branco, reproduzindo a vestimenta dos pais-de-santo. 'São elementos estranhos ao cristianismo', diz o pesquisador Leonildo Campos, da Universidade Metodista de São Paulo. 'A Universal se aproximou tanto da umbanda que precisa mover uma cruzada contra as religiões afro-brasileiras para se diferenciar', afirma. Mesmo para quem frequenta os terreiros, a apropriação é esdrúxula. 'Em vez de afastar os demônios, a encenação acaba atraindo-os', acredita a terapeuta holística Joelma Rodrigues, de 33 anos, que até os 12 era fiel da Assembléia de Deus e hoje é umbandista.”

frequente ou universal para a criatividade e fugidia ao cristalizado nas instituições oficiais. Há um fluxo de atores não necessariamente originários da comunidade que observo, havendo um perfil bastante heterogêneo em termos de pertencimento de classe social, como constatei no meu campo. Segundo Bastos (2011) pessoas das mais diversas classes sociais procuram serviços mágico-religiosos, oferecidos pelos pais/mães de santo entrevistados, de 20 terreiros de candomblé e umbanda pesquisados, no município de João Pessoa:

Os serviços que os (as) entrevistados (as) prestam a seus clientes são os seguintes: consultas, jogo de búzios, cartas, auxílio para resolver problemas de depressão e angústia, problemas financeiros, de amor, perturbações espirituais (desobsessão), saúde, ebós, desemprego, ajuda espiritual, explicação da própria vida e banho de limpeza.

Na maior parte dos casos, os pais e mães-de-santo têm clientes de todas as camadas sociais (10 dos (as) entrevistados(as) se enquadraram nessa categoria), 01 entrevistado(a) disse não ter nenhum cliente que more em seu bairro, 02 entrevistados(as) disseram só ter clientes de classe média/alta, 04 disseram ter clientes que residem no interior e pelo menos 03 pais e mães-de-santo disseram ter clientes estrangeiros. (BASTOS, 2011: p. 09).

Retomando a delimitação do conceito de *liturgia* como *serviço público e popular* como a dimensão de *margem criativa* enquanto interstício, abertura à inscrição de conteúdos inovadores e potencialidade improvisadora oriundas das brechas das estruturas e códigos institucionalizados, algo que não é uma atribuição exclusiva das camadas populares, mas sim produto da circularidade entre as classes sociais, gostaria de salientar a aplicabilidade dessas noções explicitadas no título deste trabalho no que tange ao contexto de meu objeto de estudo e recorte situado: catolicismo popular das benzedadeiras e religiosidade de matriz africana enquanto agências de resolução da aflição, modalidade de experiência de oferta e de procura por bens de salvação. Já ressaltai que há uma forma de participação dupla para a existência dos terreiros, a dimensão institucional e burocrática de filiação às federações e a dimensão carismática atinente à experiência de vida religiosa organizada em torno da tradição oral e dos sacerdotes especialistas nestas últimas. Compartilho com Fry & Howe (1975) a mesma inquietação em diferenciar e identificar comparativamente dentro de um mesmo universo popular, campo religioso imerso na cosmogonia cruzada com disposições dos atores em aflição ligadas a um *ethos* comum, instrumentos e linguagens próximas, quais lógicas e elementos direcionam para uma agência ou outra ou que compõem um atrativo

singular para cada agência, no caso dos autores, entre pentecostalismo e umbanda, e no meu, entre catolicismo popular e religiosidade de matriz africana:

Que elementos de experiência social levarão uma pessoa a interpretar o mundo em termos da manipulação frenética de uma hoste de entidades espirituais (umbanda) e que outros elementos levarão outro indivíduo a uma exploração baseada num sistema unitário baseado num código moral severo (pentecostalismo)? Que elementos de experiência social levarão um indivíduo a perceber o mundo a sua volta como essencialmente manipulável, um mundo que não obedece regras fixas mas que pode ser “ajeitado” na base de manipulações mágicas a curto prazo, e que elementos levariam a uma visão a longo prazo das coisas dentro de um plano de vida consistente? Em outros termos, que espécie de experiência social leva à visão “carismática” ou à “burocrática”? (FRY & HOWE, 1975, p. 90).

Por mais que o neopentecostalismo apresente um acervo de itens “mágico-religiosos” próximos - e se aproprie - das entidades afro-brasileiras ou o pentecostalismo apresente uma forma de possessão e transe baseada na Trindade cristã - a incorporação do Espírito Santo (CSORDAS, 2008) -, há um relativo distanciamento da forma *carismática, fragmentada e informal* que constitui a atividade de pais/mães de santo e benzedeiras católicas, sendo que ambos estão relativamente subordinados a uma instituição maior (respectivamente, Federação que regulamenta e legitima o culto afro-brasileiro em seus espaços próprios e o *corpus* hierárquico e erudito da Igreja Católica Apostólica Romana). No que tange ao relacionamento a um quadro institucional definido, segundo a sua inclusão hierárquica e representatividade, as práticas populares de cura encontram-se num patamar institucional e, ao mesmo tempo, autônomo. Institucional, por agirem através de, em nome de, para, determinadas religiões mediante o acionamento de discursos socialmente reconhecidos, tributários de tradições e da hierarquia de saber especializado, domínio de sacerdotes iniciados, bem como a enunciação de modos de participação em instâncias religiosas conhecidas. E autônomo, porque não estão inseridos na hierarquia oficial de uma congregação religiosa definida, como é o caso dos meus interlocutores abordados (BRANDÃO, 1986).

A benzedeira está subordinada ao reconhecimento e ao uso de categorias do discurso do catolicismo popular, mas que é tributário do catolicismo erudito em muitos aspectos, por sua vez, o pai/mãe de santo é legitimado pelo registro do terreiro na Federação e/ou reconhecido após a aquisição do *deká*, símbolo de sua formação religiosa e aptidão para o cargo, após sete anos de feitura/iniciação no santo. Entretanto

exercem suas competências de forma autônoma. A abrangência e a codificação dos discursos e da prática religiosa empregados em sua atividade ritual, enquanto um *corpus* uniformizado e regulamentado ou doutrina consolidada em meios letrados convencionais inexistem e se baseia na experiência singular e na apropriação carismática dos elementos socialmente legitimados como tradicionais pelo agente. Oliveira (1983) expõe de maneira sucinta, as características principais da agência popular autônoma:

É uma prática de cura que se processa desvinculada das agências institucionais, tanto pelo lado da religião, quanto pelo lado da ciência erudita, e é produzida em espaços domésticos do trabalho. (...) É uma prática de cura solidária e democrática e encontra-se em permanente confronto com a medicina erudita, tanto do ponto de vista da trajetória de iniciação dos seus agentes, da sua legitimidade política, como do seu arsenal de técnicas e ferramentas de trabalho. (OLIVEIRA, 1983: p. 27).

Bolando no santo²⁵

A partir de agora concentro o relato no meu percurso de inserção do campo, relacionando-o com as disposições teóricas que adoto em meu trabalho, e expondo os dados encontrados, assim como propondo um diálogo do encontro da minha experiência confrontada àquela vivida pelos nativos e as descrições e construtos teóricos que mais se aproximam do vivido em campo. Sem necessariamente desejar, ou ter como estratégia prévia e interessada, de forma a ser agradável aos nativos, esbocei na atividade de campo uma postura de aproximação experiencial, me colocando como acadêmico-pesquisador e discípulo, que permitia o reconhecimento pelos nativos do meu respeito e seriedade para com os seus modelos de vida e “crença”. Tais esboços se enraízam na fase exploratória e inicial da minha pesquisa, que se iniciou em Abril de 2011, num terreiro de candomblé, num bairro da Zona Sul pessoense. Nestes tempos meus objetivos acadêmicos estavam muito longe do que configurei como meta agora, o foco para a experiência de aflição e a de afecção/afetação, e repousavam numa etnografia que visava descrever repertórios de plantas medicinais e suas aplicações em

²⁵Bolar no santo é apresentar sintomas de, ou entrar de fato, em transe. Também designa os “desmaios rituais” que condizem com a capacidade de ser virante (entrar em transe e receber orixás no corpo). Indica que o sujeito é capaz de (receber as) “ser cavalo de” entidades. Sintomas comuns: sensação de calor, suor, tremores, arrepios, palpitação, taquicardia. No meu caso, senti tudo isso sucessivamente antes de haver o desmaio.

rituais terapêuticos. No intuito de ingressar no Mestrado em Antropologia do PPGA-UFPB, mergulhei numa abrangente literatura etnográfica sobre cultos da religião afro-brasileira e teoria antropológica acerca de religião e ritual, para a constituição do projeto de pesquisa, o que me auxiliou no momento de persuasão dos nativos, quando me deparei com eles, pois avaliando minha postura do meu ponto de vista atual, imagino que o meu interesse e encantamento pelas religiões de matriz africana não seriam suficientes para despertar confiança nos meus interlocutores, sem ter certo “domínio” da linguagem ritual e uma ligeira contextualização necessária para adentrar no campo.

Meus passos iniciais integram uma parte do conhecimento que adquiri sobre as religiões de matriz africana, em relação à concepção ontológica da pessoa, “do ser no mundo”. Quando estabeleci contato com o pai de santo do terreiro, depois de me apresentar como um pesquisador interessado em investigar as plantas utilizadas nos processos terapêuticos pela comunidade ligada ao templo, demonstrei interesse em saber qual seria meu orixá de cabeça. A entidade responsável por minha cabeça, foi revelada mediante consulta aos búzios, pelo oráculo de Ifá, em que são confirmados os orixás regentes da cabeça (*ori*), assim como seus *odus*, signos que são determinados no nascimento e guiam o destino pessoal. O oráculo de Ifá revelou-me que eu era filho de Oxalufã (Oxalá velho) e, em segundo lugar, de Oxaguiã (Oxalá novo) e que era regido pelo odu *Ejiofum* (consagrado a Oxalufã). Das informações extraídas do meu diário de campo, constavam, na consulta com os búzios de Ifá e com o sacerdote, as seguintes perguntas realizadas por mim: a) qual é o orixá dono da minha cabeça? (o *odu* foi revelado simultaneamente); b) vou poder prosseguir com meus estudos no terreiro?; c) qual era a minha *corrente de frente*²⁶? Esta postura de “pedir permissão aos orixás” para a realização da pesquisa, bem como a preocupação com a concepção ontológica da pessoa no candomblé - uma vez que todas as pessoas, adeptas ou não, possuem seu guia espiritual/orixá e *odu*, segundo tal cosmogonia- pode direcionar a atenção do pesquisador e dos seus informantes para tais aspectos definidores do ser no mundo, e sua interação posterior com os sujeitos no campo.

Chamo atenção para o fato de que, na época, eu não tinha lido o livro *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas*

²⁶Corrente de frente é a direção espiritual da cabeça do consulente, no primeiro jogo de búzios. Tal direção é determinada, se a pessoa deve ser “sinalizada” para Candomblé, Umbanda, Kardecismo ou Jurema (cf. VASCONCELOS, 2006).

antropológicas sobre religiões afro-brasileiras de Vagner Gonçalves da Silva²⁷, mas apenas os clássicos existentes sobre religiões de matriz africana - especificamente Bastide (2009), Ramos (2001), Querino (1988) e Carneiro (1977) -, no qual há várias instruções de como abordar os membros dos terreiros e das idiossincrasias desse campo em particular, inclusive há um relato muito próximo da minha estratégia de inserção como pesquisador em uma comunidade, no que tange ao pedido de permissão dos orixás e consultado ao oráculo de Ifá:

ISMAEL GIROTTO Cheguei lá [no terreiro], frequentando os rituais públicos. Marquei uma consulta. O pai-de-santo jogou para mim. Depois de tudo isso falei que eu queria pesquisar a casa dele e se ele permitia-me participar de tudo que era público; se eu podia gravar as entrevistas, se ele dava a história de vida dele. E ele deixou. (SILVA, 2000, p. 89).

E, segundo a minha própria aproximação experiencial, posso confirmar com minha trajetória de campo e postura metodológica que:

[...] a principal forma de atração de novos adeptos nas religiões afro-brasileiras é *propiciar canais participativos para que as pessoas incorporem em si mesmas os valores religiosos através da experiência empírica nesse universo*. Para os participantes, a religião dificilmente se “revela” aos olhos de quem não a experimenta. Como disse um pai-de-santo: “Quem quiser saber o que é o sacrifício, a seita e o preceito, se entrar, não precisa perguntar”. Sob esta ótica, o antropólogo deverá “experimentar” a religião se quiser absorver os significados, preceitos e “fundamentos” (SILVA, 2000, p. 89, grifo meu).

Segundo Halloy (2013), a produção do transe e/ou da afiliação a um terreiro está relacionada ao estabelecimento de uma tripla ancoragem, material, somática e interacional, que promove uma mudança do sujeito iniciante no sentido de inscrevê-lo

²⁷ O próprio Vagner Gonçalves da Silva relata a sua experiência de bolar no santo e posterior abandono da religião, entretanto negociou com o grupo outro vínculo, o de pesquisador, sendo suspenso como ogã: “Em consequência da crescente absorção subjetiva dos valores religiosos do grupo, acabei “bolando”, isto é, passando por vários “desmaios rituais”, que indicavam a presença do orixá e a necessidade de iniciação, isto é, do “chamado do santo” ao qual eu deveria me submeter. Isso me levou a dar os primeiros passos no processo de iniciação. Realizei um ritual de bori e outros preparativos para o assentamento do meu orixá” (SILVA, 2000, p. 70) e “Mesmo tendo “bolado” fui suspenso para ogã como forma de contribuir para a formação do corpo sacerdotal do terreiro que ajudava a fundar. Dei bori, tive meu santo assentado e participei de inúmeros outros rituais. Quando resolvi abandonar o candomblé por motivos de crise pessoal, surgiu a oportunidade de estudar o candomblé em termos de uma pesquisa acadêmica. De certa forma isso promoveu o meu retorno à religião, desta vez não mais compartilhando com meus interlocutores de sua fé e não mais me submetendo pessoalmente a qualquer ritual, uma vez que havia interrompido o meu processo iniciático. Continuei a conviver no terreiro, mas, então, com o interesse voltado para a pesquisa. A partir daí pude reorganizar o sentido que essa religião tinha para mim. Neste terreiro foi criado uma classe especial de ogãs, os “agbás” (conselheiros), para o qual fui suspenso e que veio a compatibilizar o meu papel de observador (pesquisador) do grupo ao mesmo tempo que possibilitava a continuidade de minha participação na vida religiosa da casa” (SILVA, 2000, p. 105).

num quadro experiencial, em que uma associação (*couplage*) “entre as dimensões simbólicas (a imaginação) e somáticas (as sensações e emoções) da experiência religiosa” (Halloy, 2013, p. 135). Estas formulações se assemelham às enunciações de Csordas (2008) a respeito do direcionamento da atenção no contexto da Renovação Carismática Católica, onde a *couplage* transformadora se efetua mediante a associação de um imagético sensorial, de memórias, intuições subjetivas ao conjunto de valores e sentidos do repertório cultural vivido pela comunidade. Emoções negativas, presentes nas queixas aflitivas do sujeito e relativas ao *self*, são personificadas na demonologia católica, e assimiladas aos elementos positivos e negativos de comportamento (CSORDAS, 2008). O suplicante/consulente é encorajado a mudar seu estilo de vida pela conversão e/ou participação da comunidade, dada a predisposição do sujeito quando reconhece os valores e sentidos ofertados pelo grupo, de modo a ser persuadido em sua *fé expectante*, engajada a receber uma cura, a perceber a presença do sagrado (empoderamento) e por fim executar a operação de *couplage*, relacionando o repertório cultural disponibilizado às suas próprias experiências biográficas e sensações experimentadas nos rituais com o poder divino e aos códigos religiosos prescritos, ajustando sua conduta a partir do foco direcional da atenção cognitiva e aflitiva (CSORDAS, 2008).

Doravante, minha experiência de campo mediante esse direcionamento da atenção suscita questionamentos acerca da afecção/afetação dos sujeitos que participam da agência ritual das religiões afro-brasileiras. Voltando a assinalar a gradação dos sujeitos numa predisposição para o campo escolhido, no intuito de produzir engajamento na experiência de afetação, levanto a questão dessa gradação em termos de *adesão* a um tratamento oferecido ou *afiliação/conversão* à “crença” ou à comunidade específica, para enfatizar a dimensão não necessariamente consciente, controlada e voluntária de empatia e identificação, ou um domínio intelectual abrangente das disposições simbólicas disseminadas pelos especialistas da cura. Como formula Favret Saada (2005), tal afetação é processada de forma semelhante a um contágio devido à vulnerabilidade ou abertura dos clientes, etnógrafos e agentes envolvidos. A espontaneidade da, ou o desejo e as expectativas pela experiência não conduzem a uma determinação inequívoca da afetação, mas predispõem-na, conforme a variação de atenção e disponibilidade do sujeito para a experiência. Nem uma simples exposição a estímulos externos, nem um desejo exacerbado para recebê-los, mas sim uma consideração espontânea pelos eventos a ser experimentados, “permitir-se”, “deixar-se

levar”, “correr o risco” de perder-se ou mudar-se, uma vez que afetos segundo a autora são “intensidades específicas geralmente não significáveis” (FAVRET-SAADA, 2005, p.: 159). E aceitar tais intensidades se opõe às intencionalidades oriundas de comunicações verbais voluntárias e de programas ou roteiros escritos.

Discernindo mais a respeito do estatuto da afetação/afecção na experiência de transe no campo de pesquisa, cuja situação foi experimentada por mim, o que logo mais abordarei, e dialogando com o exposto teórico na literatura selecionada, volto a discorrer sobre a minha participação no terreiro citado e a de nativos envolvidos. Cito o exemplo de uma professora universitária da área de artes com problemas uterinos e que procurou no terreiro, após uma apresentação dos *ogãs*²⁸ em um evento cultural em João Pessoa, em 2009. Por intermédio de um professor do seu círculo de relações e iniciado no candomblé para introduzi-la aos membros do terreiro e se submeteu a um tratamento de cura, desde essa data, tendo sido “suspensa” como *ekede*²⁹ em 2011 (ano em que eu estava no terreiro). O estabelecimento do tratamento da professora se sucedeu ao encantamento estético pela apresentação musical dos *ogãs* no evento, motivo que favoreceu a escolha pela comunidade específica e que a predispôs ao encontro, aliando-se à vontade – *fé expectante* (cf. CSORDAS, 2008) – de cura para o problema aflitivo e o direcionamento de conduta para conversão religiosa.

“Bolar no santo” ou entrar em transe pode ser comparado ao estado de ser afetado e de ser acometido por aflições, pelo imperativo que obriga o futuro filho de santo a desenvolver a espiritualidade, “domesticando o santo bruto”, o qual “sinaliza” o candidato para a iniciação, aderir a uma comunidade de culto aos orixás e “fazer o santo” na iniciação. Quando me apresentei como pesquisador para a comunidade de santo, também me dispus a participar como *abiã*³⁰ (neófito), ou seja, como membro “temporário” do terreiro, para experimentar a possibilidade de afiliação e “vocação” religiosa. Entrei em transe, por duas vezes consecutivas, a primeira na Festa de Oxum, e

²⁸Ogã: Protetor civil do candomblé, escolhido pelos orixás e sujeito a uma pequena iniciação” e “Ogan-Ilu: músico (tambores)” cf. Bastide (1971). Uso o termo no segundo sentido. Os ogãs são sempre do sexo masculino e não desenvolvem a capacidade de entrar em transe.

²⁹*Ekede*: Domésticas dos orixás, quando estes descem nos filhos (as) de santo. Sempre mulheres. Também não desenvolvem a capacidade de entrar em transe.

³⁰*Abiã*: Membro em estágio introdutório, ainda não iniciado como filho de santo ou como outros cargos hierárquicos (*Ekede*, *Ogã*). Segundo meus informantes, *Ogã* e *Ekede* “já nascem feitos”, não precisando e não podendo se iniciar como os filhos de santo e receber as entidades em seus corpos, e, por isso mesmo, tendo outro tipo de iniciação, a que não visa a educação do filho de santo para ser possuído por suas entidades e *a posteriori* apresentar algum controle sobre o transe.

a segunda vez no *Omolokum*³¹ para Oxum. O pai de santo aconselhou a providenciar a iniciação imediatamente, pois o meu santo (Oxalufã) pressionava-me para “ser feito”.

Relaciono esta experiência de afetação/afecção à de aflição, porque ambas implicam em disposições para mudança no indivíduo. Se a aflição é um estado decorrente da perturbação da ordem cotidiana, a qual precisa ser resolvida e predispõe o indivíduo para a mudança, no contexto estudado também está intimamente ligada à conversão, necessidade de iniciação e participação de uma comunidade de culto. A minha aflição por ter recebido os afetos disponibilizados ao ter minha atenção direcionada para elementos do culto afro-brasileiro, me mobilizou ao afastamento da comunidade de culto pela impossibilidade de arcar com as despesas de iniciação, o que segundo a mãe de santo do mesmo terreiro geraria muitos desconfortos para mim, pois “o santo não iria descansar até ser feito”. No caso da professora mencionada, a aflição preexistente somada à afetação pelo culto afro-brasileiro promoveu mudança para a primeira: cura e conversão, assumindo um cargo (*ekede*) na comunidade de culto.

A aflição provocada pela ansiedade diante da iniciação, impeliu-me a procurar outro recorte de estudo relacionado ao uso ritual e terapêutico de plantas medicinais e me fez buscar uma benzedeira, moradora de uma comunidade periférica da zona leste pessoense, próxima de onde resido, para continuar com a pesquisa exploratória, estabelecendo paralelos para o uso de tais recursos curativos. Nesta comunidade, entrei em contato com a benzedeira e com um terreiro cuja corrente de frente é umbanda cruzada com jurema, o que me proporcionou “a afetação” ou direcionamento para mais casos de aflição e afecção em campo. É o que relatarei, em seguida.

Cometendo indiscrições, bolando estratégias (e no santo)

Há certas infrações ao código de etiqueta ritual nos terreiros que podem até acabar com o trabalho de campo de um pesquisador ou incorrer num empecilho que pode vir a atrapalhar o estado de transe dos filhos de santo. Cometi algumas indiscrições rituais no meu percurso de campo ou percebi esse código pela postura e comentários dos outros. Detalharei mais a respeito e sobre minhas percepções do estágio de transe a partir de agora, trazendo à tona minha vivência registrada em diário de campo. No

³¹ *Omolokum* é uma refeição (ajeum) ritual

primeiro terreiro (ver imagem do croqui) em que ingressei como *abiã* em fase experimental ou pesquisador-discípulo:

Um dia de Domingo de Julho, Festa de Oxum; preparativos, bolei...

Cheguei aproximadamente às 10:30 da manhã e saúdo todos os membros.

Ajudei o *abiã* de Oxum a fazer o *ossé* (a lavar a louça). Varri todo o terreiro e ajudei o *ogã* de Xangô a pendurar bandeirinhas amarelinhas dedicadas a Oxum. A *jibonã* do terreiro deposita mel como oferta para o *peji* de Jurema. Depois do almoço este mesmo *ogã* ensinou-me a fazer a *adobalé* (saudação, prostrar-se no chão perante um pai ou mãe de santo, para ser abençoado pelo *orixá*), uma vez que eu estava fazendo errado, pois meu *orixá* é masculino, estava fazendo a *adobalé* na forma feminina. O *ogã* mandou-me jogar uma lata de óleo velho na rua e pediu-me para limpar as cadeiras de plástico do terreiro, destinadas aos convidados da festa de Oxum. Tomei banho e vesti-me com camiseta toda branca e uma calça de algodão igualmente branca, novamente, porém com outra calça emprestada pelo mesmo *ogã*, pois a minha ficou suja nesse processo de afazeres domésticos. As filhas de santo passam as roupas de seus *orixás*. Após todos estarem asseados e vestidos, todos os filhos de santo e *abiãs* estavam devidamente acomodados em seus respectivos lugares no chão (e em bancos, caso iniciados há mais tempo). Chega a mãe de santo que realizou a feitura do pai e da mãe de santo do terreiro. Ela é a “bisavó” do terreiro. Todos devem referenciá-la a manter o *ori* (cabeça) o mais baixo possível. A mãe de santo manda um *ogã* preparar o *ebó* para Exu antes de começar a festa. Os assentamentos ou *pejis* de entidades que ficam do lado de fora do barracão são cobertos por panos, no caso são os de Omulu, Oxóssi, Bessen e Ogum.

Por volta das 17:30, os filhos de santo e os *abiãs* formam uma fila no lado de fora do barracão, disposto numa ordem hierárquica de acordo o grau e tempo de iniciação, os primeiros colocados próximo à entrada do barracão. O toque (dos atabaques) é iniciado. Os *abiãs* e filhos-de-santo entram e formam um círculo ou *gira* ao entrar e nesta *gira* o pai e a mãe-de-santo da casa se aderem. No centro do círculo, a bisavó do terreiro e seu filho (ambos são responsáveis pela feitura de santo do pai e da mãe de santo do terreiro) entoam cânticos na língua *iorubá* e agitam o *adjá*, uma sineta de metal utilizada para “chamar o santo”. Após girar neste círculo todos param e começam a rezar em *iorubá*, esfregando uma mão na outra. Sinto algo estranho dentro de mim, uma espécie de calor e tremores nos membros e calafrios. O som dos atabaques ressoa. De repente estou nos braços da *ekede*, suando muito, e esta me abanando e me dando água para beber. Desmaio novamente. Depois, ao sair deste estado, me contaram que o pai-de-santo do terreiro me leva para sala de estar de casa (o barracão, onde se executam os ritos e onde estão os *pejis*, altares sacrificiais dos *orixás*, fica nos fundos da casa). Explicam-me que bolei, ou seja, posso ser *iaô* ou filho-de-santo. Encerrados os toques dos atabaques, levam-me para o barracão para o *ajeum* (refeição). As *ekedes* servem todos os membros do terreiro pela ordem hierárquica de iniciação e depois os convidados. Alguns

convidados presentes curiosos, após todos serem servidos, começam a me interpelar sobre o meu estado. O pai-de-santo me diz que eu não devo ir com os outros para o término da festa de Oxum que consiste em entrega das oferendas e flores num rio de água doce, por estar bolando. (Trecho do meu diário de campo).

Além de, em encontros anteriores, realizar a *adobalé* de forma incorreta e ser advertido pelo ogã por isso, posteriormente como exposto acima, tive acesso a outras experiências de infrações, pequenos erros e deslizos, bem como a negociação da quebra de tabus ou quizilas como indica este outro trecho de meu diário de campo:

Omolokum de encerramento - “bolei de novo”.

Desta vez, peguei carona com Estela (nome fictício) filha-de-santo de Oxum.

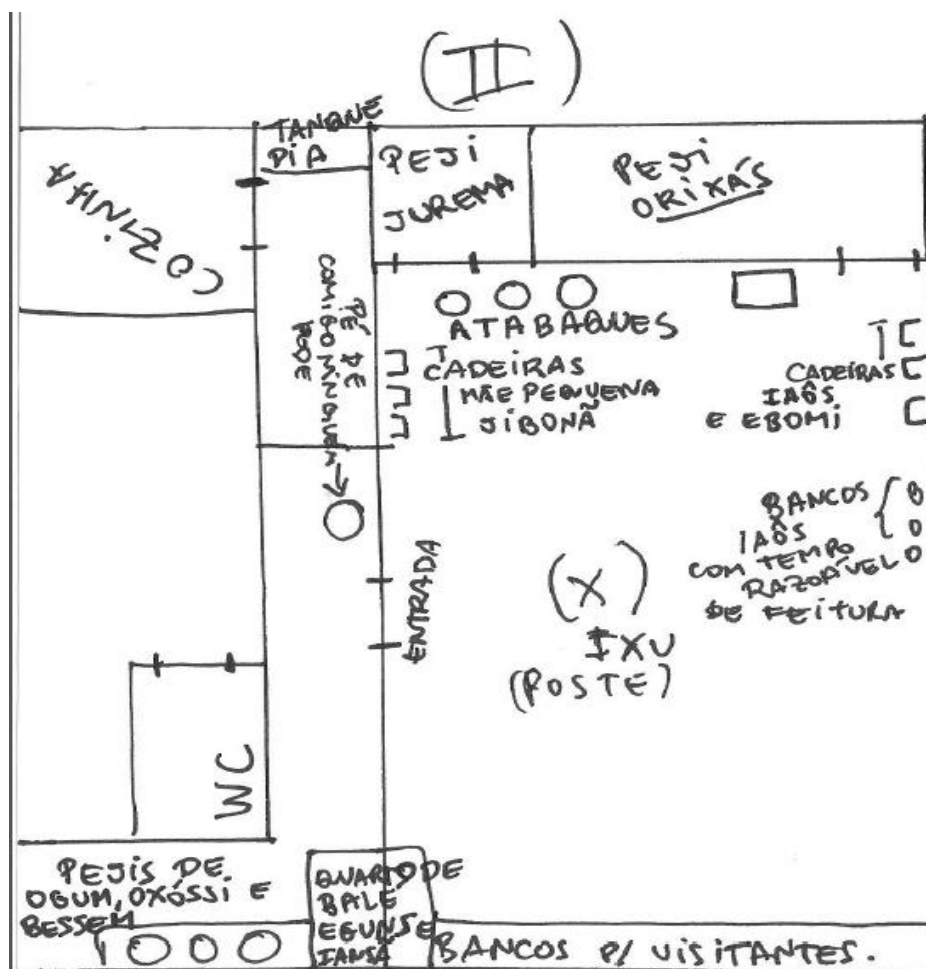
Em seu carro, conversamos sobre as obrigações de feitura de santo e comentamos o quanto são caras. Ela me disse que a sua iniciação custou-lhe cerca de 1200 reais, o que inclui despesas com a roupa do orixá, oferendas sacrificiais de animais, custos de camarinha (ficar recluso no quarto de santo onde estão os pejis dentro do barracão), alimentação e pagamento de água e luz (pois o filho de santo fica 21 dias na camarinha). Depois falamos sobre o tabu que interdita a relação sexual no dia da semana votivo ao orixá. O dela seria no sábado (dia dedicado a Oxum e Iemanjá, orixás “iabás” femininas e das águas) e o do seu namorado, que é um ogã do terreiro, é na terça, dia de Ogum, orixá que é dono de sua cabeça. Estela contou-me que evita relação sexual no dia dos santos, mas que o orixá compreende quando o casal não consegue resistir, desde que não se repita sempre no mesmo dia reservado ao tabu (pode-se “alternar a desobediência” conforme os dias dos orixás do casal). [...]

Outra vez bolei no santo, quando estava sentado batendo palmas calorosamente, para acompanhar um ritmo mais frenético dos atabaques, que aceleraram repentinamente. Estava sentado no chão junto aos outros abiãs, enquanto os filhos e filhas de santo já iniciados dançavam e incorporavam seus orixás na gira. Desta vez, foi uma queda no santo “mais branda”, pois não senti tantos tremores, apenas tontura. Desmaiei. Contaram-me depois que envolveram-me com um lençol e conduziram meu corpo aos quatro pontos cardeais do terreiro antes de me deixar no chão do quarto de santo (camarinha), envolvido pelo lençol. Acordei e chamei alguém; a ekede que estava me vigiando mandou-me ficar quieto. Comecei a sentir um calor forte dentro do meu corpo e chamei alguém, pois a ekede não estava mais ali. Gritei. O pai-de-santo me advertiu dizendo que isso é inadequado “falar alto no peji” e que preciso “controlar minha mediunidade”. Disse-me que eu estava de obrigação e que eu deveria providenciar a iniciação o mais rápido possível, pois o orixá tá querendo a minha feitura.

Depois de bolar no santo por duas vezes consecutivas neste terreiro da Zona Sul pessoense e ser recrutado para a iniciação e consequente afiliação ao terreiro, não mais apenas como abiã em fase experimental ou pesquisador-discípulo, entrei num processo

de questionamento interno e aflição por possuir inúmeras dúvidas de como procederia como pesquisador em diante, pois não estava disposto a me iniciar, nem tinha condições financeiras para arcar com tal despesa na época. Decidi me afastar dessa comunidade. Mantive contato com este terreiro de abril de 2011 a outubro do mesmo ano. Paralelamente, a partir de julho de 2011, passei a pesquisar a comunidade vizinha ao bairro onde resido, na Zona Leste pessoense, ainda sob o mesmo viés de pesquisar o repertório terapêutico e plantas medicinais, interrogando a benzedeira Dona Severina e seus consulentes. Um pouco tempo depois da deliberação de me afastar do terreiro da Zona Sul, perto do mês de agosto, conheci o pai-de-santo Antonio Carlos, da mesma comunidade.

Imagens 04a e 04b: Croqui de planta de Terreiro I de Candomblé de Valentina com estrutura do barracão em detalhe (local onde acontecem as cerimônias do terreiro) e sua posição no espaço total do terreiro (casa + barracão).





“Filho de Iemanjá é falso”

É conhecido na literatura o papel e a importância da oralidade nos cultos de matriz africana, no que tange ao controle do saber religioso. Entretanto, além do papel de preservação da tradição oral, do aperfeiçoamento dos vínculos de confiança e transmissão de segredos associados à manutenção do axé (poder, força) da comunidade, existe também o papel da propagação de intrigas, “fofocas” e dizeres no intuito de deslegitimar um sacerdote, uma comunidade ou filho de santo em detrimento de outro – os quais, de uma forma ou de outra, visam combater a “invasão de privacidade” nos terreiros, impedir o ingresso de estranhos ou de pessoas tidas como mal vistas, evitando o contato – contágio se olharmos para a obra de Mary Douglas (1977) - com essas pessoas, prováveis “fuxiqueiros”, espões. Como já mencionei mais acima, as categorias

acionadas em meu campo, *periquito-lodê e corregira*, são direcionadas para pessoas sem compromisso de filiação com uma comunidade de culto específica e que vivem a espreitar e a participar das festas públicas de vários terreiros e segundo Braga (1998, p. 35) na cultura do fuxico de candomblé, ainda há os termos como *fura-roncó e elejó* (literalmente, “o dono da fofoca”, *ejô*) para os portadores e inventores de fofocas.

No segundo semestre de 2011, exatamente em agosto, ao conhecer o pai-de-santo Antonio Carlos, 68 anos, responsável por um terreiro de umbanda cruzada com Jurema na zona leste de João Pessoa (ver imagens do croqui 06a e 06b), me coloquei como ex-*abiã* do terreiro de candomblé da Zona Sul e pesquisador, enquanto estratégia de constituir um diálogo sempre imerso no contexto da religiosidade afro-brasileira. O pai-de-santo de 68 anos, disse conhecer a mãe-de-santo do terreiro e, particularmente, a mãe-pequena³². Perguntei-lhe se poderia participar das festas públicas da casa. Ele afirmou que sim e repeti o mesmo procedimento para saber qual seria o orixá regente da minha cabeça. Acrescentou, mediante consulta ao oráculo, que, além de ser filho de Oxaguiã com Oxalufã eu tinha como terceiro regente uma Oxum. E disse: - “você não poderia ser filho de dois pais”. Após um tempo, passei a ser *abiã* da casa dele, e percebi de imediato, muitas diferenças a respeito das regras de tratamento que devem ser observadas para os membros mais velhos na hierarquia de iniciação no santo. Exemplificando, a ausência de beija-mão, havendo apenas o pedido de bênção para os mais velhos, e o próprio pai-de-santo percebeu o quesito “tradicional” na minha postura de sentar no chão quando em sua presença, algo que não ocorria nos tempos atuais, segundo ele (um aprendizado que obtive no meu curto tempo como *abiã* no terreiro de candomblé onde os neófitos sentavam no chão do barracão, os iaôs em bancos e os *ogãs, ekedes*, pai e mãe de santo em cadeiras).

Num outro terreiro de candomblé, sob liderança espiritual de Pai Germano³³ e localizado no Bairro de Valentina, cuja visita fiz pelo convite de uma amiga já mencionada na Introdução desta Dissertação, iaô, filha de Iansã deste terreiro, no segundo semestre de 2011, pouco depois de sair do outro terreiro de candomblé da Zona Sul e após ingressar no terreiro de Umbanda cruzada com Jurema de Pai Antonio Carlos, bolei no santo novamente:

³² Iaquequerê, mãe pequena, é o cargo referente à substituta da mãe-de-santo de um terreiro, a segunda pessoa na hierarquia de uma casa de culto. Esta mãe pequena foi feita no santo por um pai de santo feito por Pai Moisés, um dos mentores espirituais de Pai Antonio Carlos, com o qual realizou a feitura de Jurema. Ou seja, possuem uma genealogia espiritual convergente.

³³ Nome fictício.

Tratou-se de um convite para a festa de *saída de iaô*, uma festa pública em que se comemora o cumprimento de uma etapa de iniciação do filho-de-santo, o *orunkó* – ou “ato de dar nome ao santo” e na qual o orixá se pronuncia, exclamando a digina, ou nome ritual do iniciado. Nesta cerimônia presenciei todo este evento, e após o recolhimento do iaô no quarto de santo ou camarinha, retomaram os toques de atabaques, e comecei a sentir dor de cabeça e tontura. Repentinamente desmaiei e logo após encontrei-me dentro do quarto, envolto num lençol, onde se encontram os pejis/assentamentos dos adeptos da casa. Neste terreiro, o barracão não fica nos fundos da casa, mas absorve a parte anterior da casa, formando um salão amplo. O quarto no qual fiquei é um dormitório entrecortado pelo corredor da casa que divide a casa entre o barracão e a cozinha (ver imagem do croqui), separando este último quarto do banheiro e do quarto de recolhimento dos iaôs (no outro terreiro, o quarto com pejis interiores e o de recolhimento eram um só). Após ficar recolhido neste quarto dos pejis, o pai-de-santo aparece e diz umas palavras em iorubá para “espantar meu santo” e eu acordo de imediato (o que me foi revelado posteriormente pelo mesmo). Após ser desperto do desmaio pelo pai-de-santo, este me conduziu para fora do quarto de pejis e disse que não me recolheria pelo quarto estar ocupado e por ele estar muito cansado, mas eu estava convidado a frequentar a casa (Trecho do meu diário de campo).

Sobre a situação de “bolar no santo”, ao ponto de chegar a desmaiar, o que denominam como “santo bruto”, os adeptos das religiões de matriz africana reconhecem a necessidade de disciplinar esse estado difuso de manifestação do orixá, a partir do aprendizado ritual dos mitos e da personalidade dos orixás, de modo a desempenhar seus papéis. Bastide (2006) denomina como o *sagrado selvagem*, o estado não domesticado da experiência do sagrado. É considerada uma indiscrição ritual, alguém cair pelo santo bruto num terreiro no qual não integra o quadro de filhos de santo - o que provavelmente pode ser percebido como intrusivo e permite ao sacerdote provocar a expulsão do santo bruto do visitante, ilustrando o que houve comigo - como lembra este autor:

No Brasil, é uma indelicadeza, quando se visita um candomblé a que não se pertence, cair em transe quando estão tocando os cânticos do seu Deus, e se isso acontecer será extremamente malvisto e objeto de reprovação manifesta. Também no Brasil, quando um Deus não chamado se manifesta durante uma cerimônia, como às vezes ocorre, arriscando perturbar a sequência obrigatória dos gestos rituais, o babalorixá ou a ialorixá intervêm no ato para expulsar o intruso. (BASTIDE, 2006, p. 256).

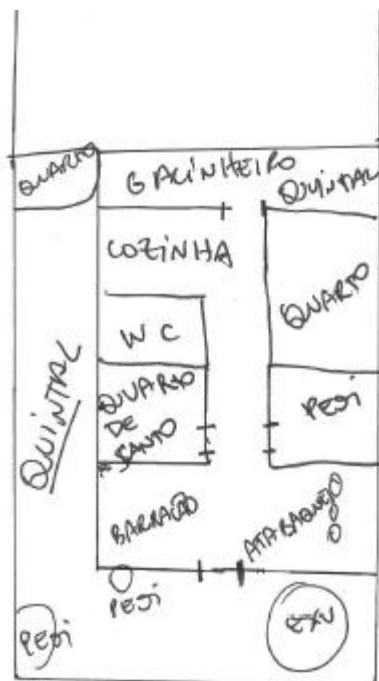


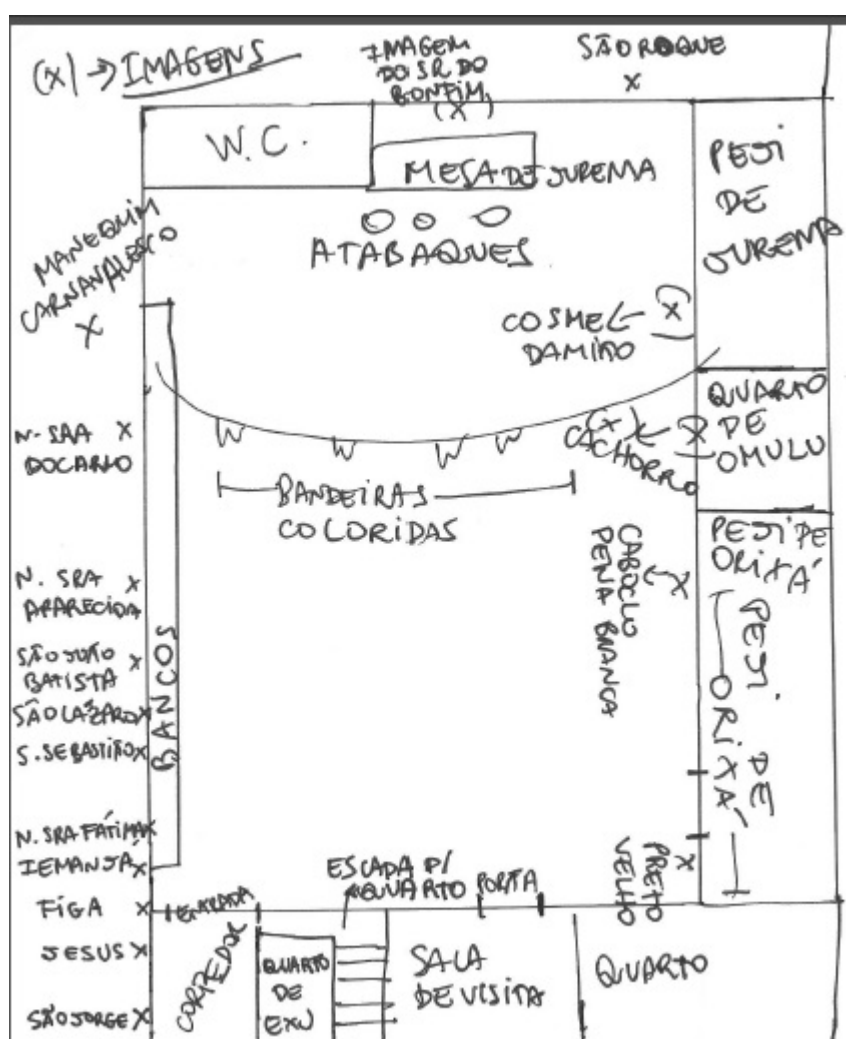
Imagem 05: Planta de Terreiro II de Candomblé em Valentina

Sou amigo dos membros deste terreiro até hoje, e estabeleci contato inicialmente sem a pretensão de pesquisá-lo, apenas como apreciador das festas públicas. O terreiro de candomblé do pai Germano serviu como intermediário entre a minha passagem entre a Zona Sul e a Zona Leste, do candomblé para a umbanda, mediante um “fuxico” de um filho-de-santo de Antonio Carlos. Minha relação com este pai-de-santo e seu terreiro perdurou de agosto de 2011 até janeiro de 2013, quando decidi me afastar, não pela ocorrência de alguma desavença, mas sim pela minha não disposição em iniciar e filiar de forma mais comprometedora a uma comunidade de santo, mesmo recebendo irradiações de mestres de Jurema³⁴ durante apenas uma cerimônia da comunidade. O “fuxico” consistiu no fato de que o referido filho-de-santo contou ao pai-de-santo, porém em minha presença, que eu ia havia “bolado” no terreiro de Pai Germano, pois este iaô é amigo de um *ogã* do terreiro deste pai-de-santo. Minha relação com o terreiro de Antonio Carlos não ficou hostil por isso, pela possibilidade de me considerar um *periquito-lodê* ou *corregira*, mas sim cautelosa pelo fato de “o santo estar pedindo

³⁴ Irradiação é o sofrer sintomas de “bolar no santo” para os possíveis filhos de santo na Jurema.

iniciação”, a ponto de o mesmo pai-de-santo me receitar um banho³⁵ (*amassi*) para acalmar meu orixá, Oxalufã, da “pressa para ser feito”. Outra menção ao filho-de-santo “fuxiqueiro” é que ele é de filho de Iemanjá, e segundo alguns adeptos dos dois terreiros de candomblé Zona Sul, “filho de Iemanjá é tudo falso”, sendo tal asserção revelada em contextos anteriores ao ingresso no terreiro de Antonio Carlos, de forma totalmente informal nas conversas dos bastidores da comunidade, comentando brigas e “mexericos” provocados pelos filhos de Iemanjá.

Imagem 06a: Croqui da planta do terreiro de Pai Antonio Carlos



³⁵ Recomendou-me um banho (*amassi*) de Oxalá, realizado no dia desse orixá na semana (sexta-feira) para acalmá-lo. O banho é composto de 21 folhas de oliveira (*Olea europaea*), arroz cru (*Oryza sativa* L.) depois de permanecer meia hora na água e mel.

Imagem 6b: Croqui de disposição do terreiro casa/barracão do terreiro de Pai Antonio Carlos



“Homem bom, Mulher má”

Minha inserção no campo em relação ao nicho ocupado pela benzedeira católica Dona Severina³⁶, 76 anos, deu-se a partir da mediação de minha mãe, consulente assídua e amiga íntima da rezadeira, desde julho de 2011 até agora, pois continuo visitando esta senhora. Como já afirmei anteriormente, a minha posição no campo explicitada para minha interlocutora foi a de pesquisador-discípulo, por meio da qual atribuí a tarefa de “tradução” de meu trabalho de campo para “trabalho de faculdade”, apresentando motivações de conhecer ervas medicinais e orações usadas em seus procedimentos terapêuticos. A posição de pesquisador-discípulo acionada neste campo desenvolveu-se mediante a experimentação de alguns procedimentos rituais da benzedeira, bem como a utilização de caderno de notas para registro das orações e

³⁶ Nome verídico

procedimentos. Outro fator que fortalece o lado discípulo do pesquisador, a ponto da benzedeira me transmitir suas orações e procedimentos terapêuticos, é pelo desinteresse dos seus próprios filhos no aprendizado do ofício, o que lhe provoca desgosto. Quanto à permissão de publicar as orações na Dissertação “trabalho de faculdade”, ela consentiu após eu ter mostrado alguns livros e referências impressas com várias orações do seu repertório³⁷, a despeito do “segredo” pela confiança da oralidade. Dona Severina realiza todos os procedimentos e orações em sua própria casa, na sala ou na cozinha (ver croqui):



Imagem 07: Croqui de Planta da Casa da benzedeira Dona Severina

Submeti-me como consulente e recebi o benzimento para *espinhela caída e peito aberto*, além de ser aprendiz do ofício de benzedor, prestando atenção à maneira de

³⁷ Gonçalves Fernandes (1938), Alcides Bezerra (1911), Napoleão Figueiredo (1979), Waldice Mendonça Porto (1976), Ático Vilas-Boas da Mota (1977) e Elda Rizzo de Oliveira (1985).

realização do procedimento, registrado em um artigo que realizei em 2011 (ARAÚJO, 2011, p. 92), que está descrito mais adiante, no próximo capítulo. A respeito da consecução da etnografia *encorporada e performada*, um passo a ser observado e realçado no campo com Dona Severina identificou-se pela questão de gênero. O fato de ser homem influenciou na simpatia e adoção de minha pessoa enquanto aprendiz pela disposição tradicional de transmissão dos conhecimentos de benzeção, preferencialmente, para indivíduos do sexo oposto ao do benzedor, para além do fator de proximidade e pessoalidade com minha mãe, conforme Porto (1976, p. 125):

E, em seguida, rezava uma oração somente sabida por ela, pois se passasse adiante o seu segredo, as suas forças se quebrariam. Só quando se via na obrigação de “aposentar”, por não poder consigo mesma, passava o segredo do “dom” à pessoa de sua escolha, a fim de continuar o seu ofício. Algumas pessoas, no entanto, tem afirmado que se mulher benzedeira, o segredo deveria ser passado a alguém do sexo masculino e deste ao de sexo feminino.

Mesmo tendo aprendido o ofício de rezadeira por uma linhagem matrilinear, ou seja, só com parentes do sexo feminino (Avó e Mãe), isso não impede Dona Severina de reconhecer que a força das orações se dá com a transmissão delas para um sujeito do sexo oposto, entretanto, a tradição popular suporta um caráter fluido, que se adapta às contingências, tendo em vista o desinteresse por parte da geração mais nova e, particularmente, de uma divisão social e sexual do trabalho que afeta o catolicismo popular e que privilegia o sexo feminino enquanto aporte da tradição oral das benzeduras e da magia (LEAL, 1991). Testemunhei um caso de transmissão de oração para uma parenta distante, do Rio de Janeiro, que estava visitando Dona Severina. Ela me pediu para escrever atrás da foto da moça, na presença desta, a seguinte oração de proteção que iria ditar:

Credo em cruz nas tuas costas

Credo em cruz na tua frente

Quando Jesus Cristo estava na Cruz

Amansai o coração dos meus inimigos

Deitado eu sou um porco

De pé eu sou um toco

Rezar Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria

E Oferecei ao Anjo da Guarda do meu inimigo

Santos (2007, p. 62) relata uma situação parecida entre as benzedeiras de Cruzeta-RN, sobre a dinâmica da transmissão das rezas:

Mas, o curioso é que durante as minhas investigações não soube da existência de nenhum “curador” na cidade de Cruzeta. Contudo, mais de uma rezadeira tinha atribuído a origem de suas rezas aos ensinamentos advindos destes homens que realizavam práticas curativas. Essa questão de a transmissão das rezas ser efetuada a partir das relações de gênero está intimamente relacionada com o poder de cura das *rezas fortes*. De acordo com algumas rezadeiras, as rezas de cura só podem ser transmitidas entre pessoas de sexo oposto. [...] A ênfase neste tipo de transmissão é ressaltada até mesmo pelas rezadeiras que obtiveram os ensinamentos através de outras rezadeiras. Percebi isso em pesquisa de campo quando eu solicitava que elas rezassem em voz alta para que eu pudesse ouvir. Dona Maria de Julho Bilino não se recusou em atender meu pedido, porém fez a seguinte observação: “como eu era homem não tinha problema nenhum rezar para que eu pudesse ouvir, mas se fosse uma mulher ela não rezaria, pois perderia as forças das suas rezas”. Esse temor se concretiza no dia a dia dessa rezadeira, uma vez que suas rezas não são audíveis.

O gênero como fator diferenciador das performances e agenciamentos no campo da benzeção, se revela sob outras formas, envolvendo até os procedimentos rituais. Segundo Dona Severina quando as folhas de um ramo de pinhão roxo usado para absorver o *olhado*, o *carrego*, a *zanga* murcham, esse processo pode ser discernido de acordo com o sexo do responsável pela transmissão do mal: “se é mulher, as três folhas de ramo murcham e a benzedeira erra a Ave Maria, se é homem, das três, uma folha permanece intacta e a benzedeira erra o Pai Nosso”. A reza utilizada para desfazer o engasgamento, também esclarece uma divisão heterossexual da concepção ritual de Dona Severina:

Reza para “tirar engasgo”

Para iniciar a reza, ao mesmo tempo, deve-se colocar um pedaço de pau ou um fósforo grande, para queimar no fogão ou num forno à lenha.

“São Braz príncipe,

Desengasgai Fulano mais pra riba ou mais pra dentro

Casinha varrida

Esteirinha no meio da casa.

Vai dizer a São Braz que venha desengasgar Fulano

Desengasgai Fulano mais pra fora ou mais pra baixo

Homem bom e mulher má (grifo meu)

Vai dizer a São Braz que desengasgai Fulano

Mais pra fora e mais pra baixo

Rezar o Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria 3x

(Repetir tudo 3x e oferecer a São Braz)” (ARAÚJO, 2011, p. 92).

As rezas não são acessíveis ao público consulente, sendo percebidas apenas como uma emissão balbuciada e rápida, na qual se articulam os movimentos que agitam os ramos de pinhão roxo nas quatro direções dos pontos cardeais, formando uma cruz em torno do sujeito, de forma a expulsar o mal para os cantos circundantes.

Apontamentos preliminares sobre a iniciação terapêutica dos agentes pesquisados

Iniciando esta problematização, destaco a maneira de inserção dos agentes no contexto terapêutico e no reconhecimento da capacidade de curar os outros. Se aplicamos o modelo de caracterização da performance de Schechner (2012) denominado *sistema transporte-transformação* para analisar os iniciados nos cultos de matriz africana, estes detêm a capacidade de controlar - a ter um distanciamento maior - o estado de transe e o contato com a divindade (transportação) depois de treinamento e aprendizado ritual, adquiridos mediante iniciação (transformação). Já no caso da benzedeira católica, que é minha interlocutora, Dona Severina³⁸ ao curar as aflições do seu próprio núcleo familiar, filhos e netos, participa da experiência da aflição destes e as revive no ritual empregado em sua resolução (transportação). E para ter acesso ao “dom de cura”, precisou ser afetada pelo contexto que a predispunha a receber o legado do conhecimento tradicional sobre o benzimento, sendo recrutada para assumir o cargo de rezadeira (transformação), mesmo que não tenha experimentado diretamente uma aflição pessoal que a tenha conduzido a desenvolver os dons curativos para ocupar o lugar reservado aos curadores. Entretanto recebeu ensinamentos específicos e “iniciou-se” nesse contexto para aquisição de um repertório terapêutico, como é o caso de muitos xamãs citados na literatura que precisam superar a condição de doente para revivê-la no desempenho da função ritual (ELIADE, 2002; LEWIS, 1977), e mesmo no de benzedeadas como relata Quintana (1999, p. 80) acerca das doenças iniciáticas que revelam o dom do ofício da cura, ou por meios sobrenaturais (aparições de entidades em sonhos). Segundo Dona Severina seu dom de cura adveio da linhagem materna de sua família, uma transmissão matrilinear de um conjunto de rezas aliadas às técnicas corporais e rituais, assumidas enquanto “*atos tradicionais eficazes*” (cf. MAUSS, 2003)

³⁸ Usarei nomes fictícios para me referir aos meus interlocutores, como forma de preservação de suas privacidades e da relação íntima que consegui ter com eles, como irei tratar mais adiante.

tanto pelo meio familiar circundante, quanto pela comunidade da qual era nativa, de origem rural, no município de Princesa Isabel, do Sertão da Paraíba.

O pai de santo Antônio Carlos, 68 anos, conforme relatou durante o trabalho de campo, em sua adolescência apresentava uma doença interpretada como *espiritual*, que o sinalizava para o culto afro-brasileiro, considerando-se o papel requerido de sua iniciação para desenvolvimento mediúnico, por indicação de suas primas, já “iniciadas no santo”, porém contra a vontade de sua mãe, católica. No terreiro do mesmo pai de santo, uma antiga fiel e missionária da Assembleia de Deus, Dona Alzira, 45 anos, contou-me sobre sua situação anterior à iniciação na umbanda cruzada com jurema, em que coexistia a relação conturbada com bebidas e no plano afetivo com o primeiro marido (separaram-se posteriormente) com outros desequilíbrios emocionais, resultando na perda de sua moradia e tendo que morar na rua, num prédio abandonado do INSS. Mesmo sendo dotada de capacidade curativa reconhecida pelos adeptos da sua antiga igreja, recebia uma entidade (Pomba Gira) - o que atribuía a uma possessão demoníaca na época - e tendo em vista, paralelamente, o fato de sua família ser “do santo”, só ela sendo “crente da Assembleia”. Depois de muito desesperada, decidiu procurar o pai de santo Antônio Carlos para lhe ajudar com os problemas relacionados à possessão de sua Pomba Gira, o que segundo a informante, salvou-lhe a vida e a fez parar de receber “surra de orixá”, proporcionando um ajustamento em sua vida, no sentido religioso a partir da iniciação, e para a resolução de aflições na vida prática, conseguindo uma casa nova, um emprego e um novo marido.

A morte ritual para o mundo profano, como processo de separação da substância comum e promoção à categoria de sacerdote/mago/curandeiro é uma condição frequente para a produção do discurso mágico. Conforme Eliade (2002, p 51), o xamã passa por um processo de “despedaçamento corporal”, durante a reclusão e nos sonhos extáticos, o iaô ou filho (a) de santo, que é o futuro pai /mãe de santo, morre e ressuscita, durante os rituais de iniciação, quando é isolado em um compartimento específico para reclusão e aprendizado ritual (*roncó*, *aliaché*, *camarinha*) num determinado intervalo de tempo que pode variar de 21 dias ou meses, de acordo com a nação do terreiro, resultando no nascimento de um novo eu, que é “noivo do orixá” (BASTIDE, 2009). A doença-escolha, doença-vocação ou doença-eleição, também, é vista por Eliade (2002) como uma das formas de iniciação para o xamã, além da capacidade extática e sonhos de revelação, assim como para Montero (1986), quando esta autora dedicou-se a estudar os processos de cura na umbanda:

A doença, na umbanda, tem um papel central na conversão religiosa: a maior parte dos médiuns se inicia no culto depois de ter passado por uma experiência dolorosa dessa natureza. O poder que os médiuns têm para a cura se funda no fato de eles terem passado pela mesma experiência, que pretendem suprimir. O transe, a possessão pelos espíritos, é, na verdade, um estado de “doença” controlado, na medida em que o médium aprendeu a entrar e sair dele” (MONTERO, 1986: p. 68).

As formas utilizadas para cura e promoção do bem-estar, geralmente, coincidem com as formas de conversão e iniciação às mesmas. Na religião afro-brasileira, tanto no candomblé, como na umbanda cruzada com jurema do caso estudado, os banhos de ervas utilizados para descarrego e cura - o *amassi*-, e o *bori* – ritual de “dar comida para cabeça” - tem fins terapêuticos e iniciatórios (VASCONCELOS, 2006). Tal agência religiosa promove uma ressignificação do comportamento e do modo de apreender o mundo do indivíduo, quando este é submetido à iniciação ou conversão, ou seja, de como se apresentará, daí por diante, e da concepção corporal do mesmo. Observa-se que, na conversão, que corresponde à feitura de santo, as fases para iniciar o adepto, o objetivo é fundir o corpo do neófito ao entorno e à divindade (RABELO, 2000).

Quanto à experiência de iniciação a uma comunidade estrita de culto e sua relação com a resolução da aflição, o comportamento relativo de muitos consulentes que procuram os agentes especialistas da cura não necessariamente se integraria ao que se pode chamar de conversão religiosa, e é sintomático do fluxo de pessoas em aflição, e da variação possível decorrente da agência dos sujeitos em articular uma composição singular de “crença” e pertencimento religioso. *Trata-se de uma gradação do nível de incorporação e afecção, adesão a um tratamento ou de inserção em uma comunidade (afiliação)*, num trânsito que vai do provisório ao perene e, ao mesmo tempo, denota um fundo existencial comum de representações sobre a origem das aflições, concepções cosmológicas e do discurso sobre entidades espirituais, oportunizando correspondências sincréticas o que predispõe os suplicantes para uma diversidade de buscas em agentes específicos (BRUMANA, 1994; FERRETTI, 1995).

CAPÍTULO II: INICIAÇÃO AO CORPO AFLITO

A despeito da diferenciação reivindicada pelos agentes especialistas da cura em termos de legitimação ou competência, e dos domínios ocupados por eles e seus consulentes no campo religioso, ou a diferenciação percebida pelo autor na estrutura do ritual e como indagarei, mais adiante, a respeito dos contrastes entre a noção de corpo e pessoa referente à posse por entidades, nas religiões de matriz africana e indígena, existe uma matriz do catolicismo popular que permeia o lugar discursivo dos sujeitos interpelados. Esta matriz do catolicismo popular constitui fonte abrangente de representações e performances rituais, nos terreiros de umbanda cruzada com jurema/sessões rituais de Jurema e na agência terapêutica da benzedeira, assim como grande influxo de representações e rituais derivados da magia europeia. Como constataram Cascudo (1978) e Vandezande (1975), no tocante ao Catimbó, e acessível nas descrições de Gonçalves Fernandes (1938) para o mesmo culto mágico na Paraíba, a matriz que embasa e canaliza a convergência entre elementos indígenas e africanos é o catolicismo popular e a magia europeia. Na época desses autores, entretanto, com menor influência africana, pois tal direcionamento de culto só conseguiu se consolidar com a institucionalização dos cultos afro-brasileiros a partir da década de 60 e sua consequente umbandização, conforme explana Assunção (2006) e o testemunho de Vandezande (1975) da transição nos anos 70 na região de Alhandra.

Neste capítulo pretendo descrever os rituais e o contexto vivido pelos especialistas e sua relação com os seus consulentes na busca de resolução da aflição, considerando esta matriz convergente (católica popular e mágica europeia), sincrética que une a benzedeira católica e os sacerdotes, mães e pais de santo, vislumbrando seus arranjos pessoais e culturais para esta mesma matriz. Conforme mencionado no capítulo anterior, a rede estabelecida de contatos emergidos no contexto dos terreiros direciona a constituição do arranjo dos rituais terapêuticos descritos aqui. Tal rede de contatos surgiu a despeito da minha delimitação do terreiro de umbanda cruzada com jurema, e do contexto exploratório de introdução na pesquisa num terreiro de candomblé, este último foi extremamente útil enquanto etapa inicial de formação e delineamento das minhas preocupações de estudo, porém tive o contato interrompido por demandas de afecção/afetação em campo.

Atentarei para a descrição dos rituais e do contexto vivido no interior dessa matriz católica popular/magia europeia, experimentado pela benzedeira e o terreiro de

umbanda cruzada com jurema, com os quais tive um contato de campo mais prolongando e sistemático. Porém, sem desconsiderar as intervenções dos contextos paralelos e periféricos de acordo com o campo delimitado que encerra as atividades de campo na Comunidade Padre Azevedo, identificando os processos aflitivos no contexto de candomblé que me apareciam pela rede de contatos, como o caso da Professora Mariângela, relatado mais adiante.

Umbanda com Nagô e Jurema traçada

Segundo Assunção (2006) o culto da Jurema, assimilado à umbanda a partir dos anos 60 e 70, tem origem na tradição indígena do Nordeste, e desenvolveu-se como catimbó, culto matizado pela influência do catolicismo popular e da magia europeia, mas que fundamentalmente é estruturado pelo padrão litúrgico da pajelança ameríndia (BURGOS, 2012). A pajelança, em seu formato tradicional da região Norte, segundo Figueiredo (1979, p. 69) consiste em:

Na pajelança “pura” a cerimônia gira inteiramente em torno do pajé. Um ajudante, quase sempre membro da família, o ajuda no cerimonial: acende o cigarro de tauari; entrega a bebida servida em cuia preta (água, refrigerante, vinho e algumas vezes cachaça), faz as defumações (com breu branco), traz os “remédios” preparados para os clientes e ajuda os pajés em seus “serviços”.

O catimbó é constituído, basicamente, pelo a) uso do cachimbo e da fumaça como recurso terapêutico e limpeza espiritual, defumação b) do transe mediúnico de entidades e ancestrais, os chamados Mestres que são evocados c) crença nos poderes mágico-curativos do arbusto Jurema Preta (*Mimosa hostilis Benth.*), assim como em sua finalidade e preeminência espiritual (crença num reino encantado para onde vão as almas dos adeptos convertidos em Mestres) (ASSUNÇÃO, 2006). Para Bastide (2011, p. 147):

Os primeiros elementos do catimbó, o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe, a ideia do mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase, onde há casas e cidades análogas às nossas. A grande diferença é que a fumaça na pajelança é absorvida, enquanto no catimbó ela é expelida. O poder intoxicante do fumo é substituído aqui pela ação da jurema.

O processo de incorporação do núcleo formado pelo culto da jurema no catimbó à umbanda, nos anos 60, no Município de João Pessoa, após anos de perseguição policial, sucedeu-se de forma consistente, com a institucionalização das casas de culto, ou terreiros, e a formação das Federações pela Lei Estadual 3.443/66 promulgada pelo

Governador da Paraíba, João Agripino (SOARES, 2009). A Umbanda, religião que se desenvolveu de um culto de origem africana, das nações do grupo linguístico banto (angola, congo, moçambique), a *cabula*, na região de São Paulo e Rio de Janeiro, e que se decodificou enquanto como culto nos anos 20, assimilando elementos da tradição dos orixás das nações dos grupos linguísticos sudaneses (nagô, ketu, ijexá, jeje) em sua estrutura ritual, catolicismo popular, magia europeia e tradições indígenas, como a do culto dos caboclos, assim como o afluxo posterior da doutrina kardecista do espiritismo no final do século XIX (MAGNANI, 1986; RAMOS, 2001). Tal diversidade de influências suscitou uma grande variedade de formatos de cultos, que, a despeito dos esforços de formalização e padronização das Federações, têm-se configurado em um *continuum* mediúnico de um polo mais negro de matriz africana a um polo mais branco, kardecista, segundo as particularidades de orientação do pai de santo, sacerdote de um templo ou casa de culto (CAMARGO, 1961).

A síntese que se processou na Umbanda começou anteriormente a sua consolidação, enquanto religião nacionalista de caráter urbano e teor moralista que assume a ideologia conservadora do “mito das três raças”³⁹. A lógica dos elementos preexistentes que permitiu e produziu o englobamento das tradições dos candomblés nagô-ketu do Nordeste, do culto indígena dos caboclos e, posteriormente, as tradições de “embraquecimento e modernização” europeia do catolicismo e do kardecismo compreende um sistema de culto de ancestrais mortos (espíritos) formado pelos sujeitos dos grupos étnicos das nações do grupo linguístico banto (CARNEIRO, 1977, p. 50), mas que ainda resiste como o núcleo organizador da experiência que assume a convivência com outras tradições, de acordo com Negrão (1996, p. 36):

Para a autora (*Liana Trindade, acréscimo meu*) foram os grupos étnicos Angola e Congo que predominaram em São Paulo desde o período escravocrata, que forneceu os componentes básicos para o posterior da Macumba e do Candomblé de (Angola). Desde o século XIX os jornais registraram práticas rituais angolanas, como os sacrifícios de animais ofertados às divindades junto a árvores, o uso de ervas, o ritual de fechamento do corpo, o jogo de búzios. Segundo o seu entender, no processo de sincretismo, a síntese que se estabeleceria entre os materiais culturais diversificados não ofereceria um produto final homogêneo, permanecendo as tradições diferenciadas em tensa relação dentro do mesmo. Não obstante, haveria sempre a predominância de um deles; *no caso*

³⁹ Ideia desenvolvida por Ortiz (1999) cuja formulação de tal ajustamento e sua adequação a um contexto político autoritário está mais detalhada em Ortiz (1985).

dos cultos citados, teria prevalecido o ritual angolano de possessão, em que os atabaques são tocados com as mãos e o espírito incorporado fala (grifo meu), ao contrário dos rituais sudaneses (candomblé nagô-jeje-ijexá-ketu, tradição dos orixás, acréscimo meu) em que os atabaques são tocados com varetas e os espíritos são mudos. Contudo, teria havido, na formação daqueles cultos, a inclusão dos rituais de adoração aos orixás, no âmago da religiosidade banto prevalecente. No caso específico da Macumba, teria havido a reconstrução em situação urbana dos mitos essenciais dos cultos afro-brasileiros de origem banto (a Cabula, a Macumba rural), ou seja, os Preto Velhos, Caboclos e Exus, incluindo mitos sudaneses e elementos mágicos e espíritas europeus reinterpretados pelas estruturas de significado e pensamento banto, centradas nas noções de ancestralidade e de força vital (grifos meus).

Disseminou-se da região Sudeste para todo o Brasil, e no Nordeste incorporou tradições locais como o Xangô em Pernambuco, formando os *xangôs umbandizados* (MOTTA, 1985) e o Catimbó de Alhandra, na Paraíba dando a *jurema traçada* (SALLES, 2010). Os rituais do terreiro a ser analisados por mim, oriundos da comunidade Padre Azevedo, podem ser encaixados nesta tradição da *Umbanda com Nagô* que sintetiza elementos do Xangô pernambucano e do catimbó de Alhandra, além da bagagem já situada da Umbanda proveniente do Sudeste. O próprio pai de santo do terreiro examinado, Antonio Carlos, assume o caráter misturado das práticas adotadas no âmbito de sua organização, segundo ele “aqui é tudo misturado, umbanda mesmo não tem *ilu* (tambores), tem batida de palma”. Essa umbanda sem tambores e sem sacrifício de animais é a dita *umbanda branca*, mais próxima do ritual kardecista. O que corrobora sua formação como sacerdote, “*traçado*” ou “*feito em tudo*”. Passou pela mão de Mãe Amália⁴⁰, para feitura no candomblé, quando morou no Rio de Janeiro, e na Umbanda nagô, fez feitura de Jurema com Pai Moisés e outra feitura com Mãe Cecília, quando retornou a João Pessoa. De acordo com Gonçalves & Cecília (2010, p. 08) a Umbanda com nagô é:

Uma combinação entre elementos da Umbanda Branca e da tradição nagô pernambucana. A expressão serve também para diferenciar-se tanto do Candomblé como da Umbanda Branca. Mas a principal marca da Umbanda pessoense é a presença do Catimbó/Jurema, cujo culto é desenvolvido nos terreiros ao lado do culto dos orixás africanos. Uma descrição aproximada dela pode ser encontrada naquilo que Motta chama Xangô umbandizado (parecido com o omolokô ou “umbandomblé” existentes em São Paulo e no Rio de Janeiro). [...] Um terreiro de “Umbanda com Nagô”, em João Pessoa, cultua em rituais separados os orixás e a

⁴⁰ Nomes das Mães e do Pai de Santo são verídicos.

Jurema. Nele, há dois pejis, construídos um ao lado do outro, porém “incomunicáveis”.

A performance litúrgica dos rituais de cura que irei descrever, obedecem à tradição do perfil mencionado acima. Sobre a disposição dos pejis (lugares onde estão os *otás*, assentamentos das entidades e que recebem oferendas e sacrifícios de animais), de jurema/catimbó e orixás, que corresponde ao enunciado na citação de Gonçalves & Cecília (2012), pode ser percebida no croqui da planta do terreiro no capítulo anterior (ver imagens 06a e 06b). A conformação separada dos pejis, encontrada no terreiro pesquisado traduz o convívio reelaborado entre duas tradições: a do catimbó/Jurema e a dos orixás. Esta última correspondente ao modelo das nações nagô-ketu-jeje-ijexá do Nordeste, apropriada pelas tradições das nações banto, provenientes do Sudeste. A separação dos pejis, além de ser incorporada no espaço de culto, é constantemente proferida verbalmente pelo Mestre Manuel Maior, entidade que é mentor espiritual de Pai Antonio Carlos, quando diferencia os cultos de Jurema e os do “Pessoal da Bunda Grande” (orixás)⁴¹. A diversidade e síntese encontrada no terreiro pesquisado pode ser explicitada na saudação e pedido de bênção “*colofé, meu pai*” acompanhado da exposição das palmas das mãos para cima, de origem da nação nagô-ketu-jêje, que eu presenciava sempre quando Dona Alzira se encontrava com Pai Antonio Carlos⁴²:

Tomar a bênção (do latim *benedictione*, ação de benzer ou de abençoar) é uma prática muito comum na sociedade patriarcal brasileira, com forte influência do Catolicismo. No contexto do Candomblé, esse gesto ritual se confunde com uma não menos extensa tradição africana de saudações e cumprimentos rituais. Em geral, o pedido de bênção e outros cumprimentos expressam subordinação e respeito daquele que a pede para quem a concede e estão, portanto, determinados pelo princípio hierárquico de senioridade, regra essencial das culturas da África ocidental. Atualmente, no Candomblé jeje o pedido de bênção pode apresentar várias formas. Fora do ritual, pode constituir um simples beija-mão e, tratando-se de membros do mesmo nível hierárquico, a interação é replicada pela segunda pessoa. No contexto das obrigações, diante dos mais velhos, a pessoa pode apenas curvar ligeiramente o corpo, baixando o olhar, ao mesmo tempo que estende os braços mostrando as palmas das mãos para cima, sem existir na interação nenhum contato físico. [...] Nos terreiros jeje-mahis distinguem-se três fórmulas principais, que correspondem às

⁴¹ Tal apelido está presente também no Xangô umbandizado em Recife, cf. Brandão e Rios (2011, p. 172): “Além disso, é comum que os mestres indiquem serviços a serem feitos com o “*povo da bunda grande*” (modo como as entidades de jurema se referem ao culto dos orixás), além de saberem quais os seus próprios orixás de cabeça. Junte-se ainda o Deus Supremo, que é sempre saudado pelos mestres e caboclos: “Quem pode mais do que Deus?”

⁴² Pai Antonio Carlos disse-me que a nação de seu terreiro no passado fora Angola, mas que agora é Nagô-ketu .

três grandes categorias de voduns: nagô-vodum, mahi e kaviono. Na tradição nagô-vodum diz-se colofé, e a resposta pode ser simplesmente colofé ou *Olorum modokwé*. É provável que colofé seja uma expressão de origem iorubá, sendo que esse pedido de bênção, também pode se escutar em algumas casas ketus. Binon Cossard, por exemplo, menciona a expressão *Olorum kolofe* como nagô. (PARÉS, 2007, p. 317).

O ritual de cura selecionado, a ser descrito a seguir, faz parte do conjunto de sessões de mesa (Mesa Branca, Jurema de Mesa) que são acionadas para promover o desenvolvimento e doutrinação dos médiuns adeptos do terreiro, e atender às resoluções de aflição dos consulentes, seja em consultas particulares para clientes, seja em eventos restritos, apenas para os membros afiliados do terreiro. No terreiro pesquisado, pode haver tanto sessões de Jurema de Mesa, como de Jurema de Chão, dispensando a presença física do objeto mesa, mas performada e organizada com a mesma intenção e elementos da Jurema de Mesa. Conforme a definição de Burgos (2012, p. 61):

(*Jurema de Mesa*) É a cerimônia mais íntima da Jurema. Ela decorre ao entorno de uma mesa forrada com uma toalha branca onde estarão disponíveis os príncipes⁴³ das entidades principais da casa, velas, cachimbos, perfume e toda sua extensão coberta de ervas aromáticas selecionadas (alecrim, alfazema, liamba, canela, etc.) a depender da orientação dos mentores da casa e da energia que precisem para aquela determinada sessão e vasos com flores. Esta classe de trabalho está geralmente relacionada ao desenvolvimento mediúnico dos membros da casa, bem como para melhorar o desempenho doutrinário daqueles desprovidos da capacidade de mediunização. Em outras situações se pode ver este ritual ser orientado para trabalhos de cura e/ou de resgate de entidades de baixo escalão.

⁴³ Cf. Burgos (2012, p. 27), príncipes (para os Mestres) ou princesas (para as Mestras) correspondem, simbolicamente, às cidades de Jurema ou copos cheios de água utilizados nas Mesas de Jurema e servem para estabelecer a comunicação com os Mestres e Mestras do além.

Descrição da liturgia curativa do terreiro investigado: performance e agenciamento das aflições na Jurema de Chão

Os rituais da Jurema de Chão foram realizados durante três vezes semanais (às Terças-Feiras), no barracão do terreiro, ou seja, no mesmo lugar onde ocorrem as giras e toques públicos, para antecipar a Jurema de Mesa. Entretanto, neste caso por mim presenciado, Pai Antonio Carlos dispensou a Jurema de Mesa, porque a médium que seria desenvolvida concluiu as etapas necessárias de iniciação na vigência da Jurema de Chão. A Jurema de Mesa ou de Chão são utilizadas para consulta com os guias espirituais e para realizar trabalhos de cura e caridade, assim como desenvolver médium. Na primeira das três sessões, foram revelados os nomes dos três guias espirituais da filha de santo, Dona Alzira, 45 anos, cuja história de vida e sua inserção no contexto das aflições e conversão na umbanda cruzada com jurema foram apresentadas em um breve relato, que está presente no capítulo anterior. As três entidades são um Mestre de Jurema, um Caboclo, e uma Preta Velha.

Durante a arrumação dos objetos litúrgicos, foram providenciados: sete velas, sete cachimbos mais um cachimbo mestre (Mestre do pai de santo Antonio Carlos, o mestre da casa) com sete pontas, pois na sessão havia sete pessoas além do pai de santo, sete copos com água, ramos de liamba (*Vitex agnus castus*) espalhados ao redor do lugar de culto que representa a mesa, disposta, todavia, simbolicamente, no chão. Dos ramos de liamba selecionados, são retiradas as folhas, restando apenas as flores e os talos, que são espalhados, em círculo ao redor dos objetos litúrgicos. Duas garrafas de vinho tinto ficam no centro da “mesa”, a bebida será oferecida em uma cuia pequena de casca de coco (“quenga”) para as entidades, assim como para os participantes da sessão de mesa, a Jurema de chão. Dois maracás (chocalhos com sementes em seu interior) repousam numa estátua que representa uma “deusa americana”, segundo Pai Antonio Carlos, no centro da organização dos objetos na mesa, um maracá para o pai de santo e outro para o filho de santo, assistente. Ambos vão entoar cânticos aos mestres e entidades (ver croqui da Imagem 08, com a disposição da sessão de mesa, Jurema de chão). Acendem incenso de fragrância Musk nos quatro cantos do recinto e a cerimônia é realizada só com a luz das velas. No interior da disposição da Jurema de Chão, há também um pote grande de barro com papeizinhos amassados com nomes de pessoas conhecidas para as quais se farão trabalhos de caridade (ou de defesa/ataque).

Começa-se o ritual rezando o Pai Nosso (repetidas vezes, mais de três) entoado pelo pai de santo em solo e repetido em coro pela assistência e todos os participantes.

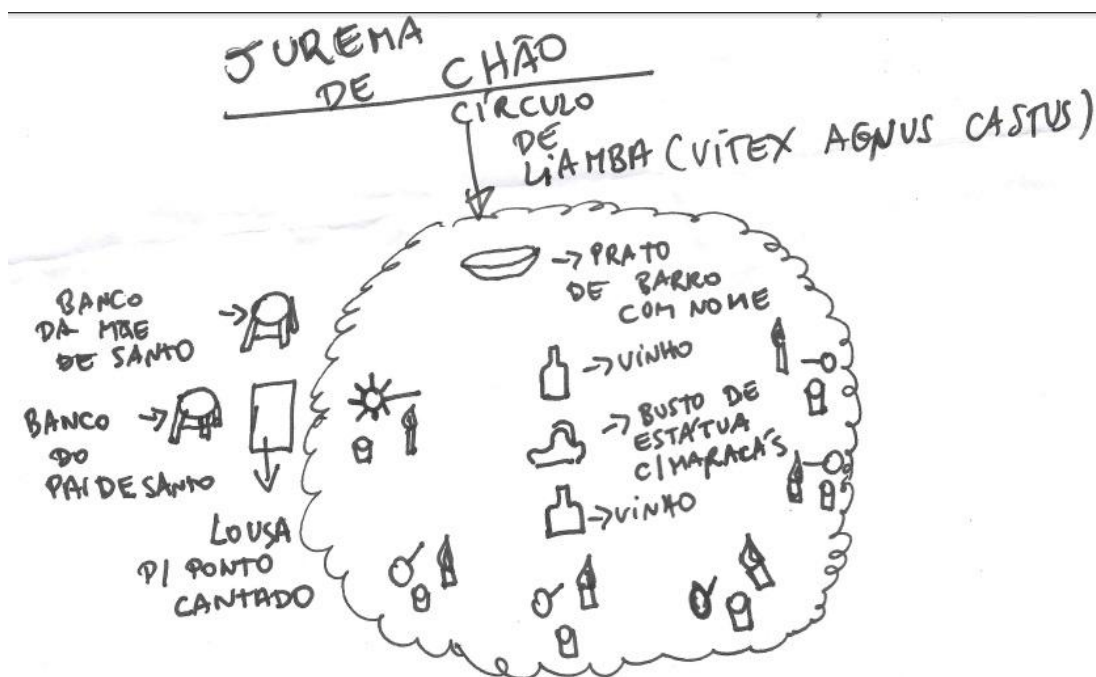


Imagem 08: Disposição da Jurema de Chão, com os príncipes/as princesas distribuídos entre os presentes (Príncipe/ princesa = copo d'água, ladeado por cachimbo e vela)

Logo após rezam as orações Ave Maria, Salve Rainha, Oração do Anjo Guarda e Deus na Frente, repetidas vezes:

Deus na Frente

Paz da Guia

Fé em Deus

E na Virgem Maria

Logo em seguida, com os maracás em punho, agitando-os, entoam os pontos cantados de Jurema⁴⁴ dedicados aos mestres, para evocá-los, começando por este, o qual também é utilizado para terminar o rito, ou seja, “abrir trabalhos”, começar ou “fechar trabalhos”, finalizar:

*Senhores Mestres lá do outro mundo
Do outro mundo e deste também
Quero abrir meus trabalhos, Senhores Mestres
Nas horas de Deus, amém.*

Dos pontos cantados para chamar os mestres, destacam-se os pontos de Maria do Acais, Dona Laurinda, e um que se repetiu inúmeras vezes com os versos:

*Nos quatro cantos da casa
Eu espalhei minha fumaça*

O primeiro guia evocado, que baixou na mesa, foi o Mestre de Dona Alzira, o qual fez consulta espiritual com os presentes, aspirando fumaça do cachimbo por sobre os nomes escritos nos papéis amassados no interior do pote de barro, para atender às causas interpeladas. O pai de santo Antonio Carlos recebeu três guias/entidades espirituais: o mestre de jurema Manuel Maior, o marinheiro Zé, e o preto velho Pai Benedito. O Mestre Manuel Maior usa um chapéu, que chama de “minha cabana”, utiliza o cachimbo para fumar e aspirar fumaça no intuito de resolver as aflições que lhe são apresentadas. Um dos processos de cura que empreendeu dos mais interessantes, foi o que perguntou “tem um bicho de quatro pés aqui?”, referindo-se à cadela do Pai de Santo Antonio Carlos, a qual segundo os participantes estava “jururu”, desanimada. O Mestre afirmou que se tratava de “carrego”. Trouxeram a cadela e o Mestre aspirou fumaça nela, da ponta inversa do cachimbo, ou seja, insuflou ar a partir da extremidade onde se coloca o fumo, e saindo fumaça pelo orifício onde se põe a boca. A cadela no mesmo instante se revigorou. Logo em seguida, mencionaram sobre o caso de aflição

⁴⁴ Não pude registrar a quase totalidade dos pontos cantados no terreiro pesquisado, seja nos toques ou giras para mestres e orixás, assim como nas sessões de mesa, pois não me foi permitido fazer uso de gravadores. A fonte de coleta de dados em que me baseio para registrar tais fatos foi o uso de caderno de notas discreto que usava em momentos específicos, como ida ao banheiro. As notas são elementos que destaco para evocar e acessar a paisagem do campo, fixar *insights* Quando retornava para minha casa, transcrevia todos os dados no diário de campo.

envolvendo o filho de oito anos de idade, da *ekéde* da casa, Soraya, o qual segundo os membros da sessão estava com “catarro”, com uma afecção pulmonar que o médico não conseguiu curar, o Mestre mandou acordar a criança, para lhe aplicar fumaça. Receitou-lhe banho de alecrim (*Ruta graveolens L.*), erva-doce (*Pimpinella anisum*) e manjerição (*Ocimum basilicum*) para o tratamento da moléstia. Noutra sessão, das outras três que compunham a Jurema de Mesa, a *ekéde* confirmou a cura obtida pelo menino, de acordo com a receita e a aspiração do Mestre. Outro sujeito, *abiã*, iniciante no culto, presente na sessão, queixou-se ao Mestre de febre. O Mestre atribuiu tal aflição ao “olho de coruja” (olhado), causado por um colega de trabalho que tem inveja de seu rendimento. Pediu-lhe que depositasse o nome da pessoa referida numa papelzinho amassado no pote de barro para direcionar a fumaça de cachimbo.

O outro guia espiritual que baixou, na sequência, no Pai de Santo Antonio Carlos, foi o marinheiro Zé, que fuma charuto e não cachimbo. Interpelaram-no para resolver problemas aflitivos no âmbito financeiro, para arrumar emprego e ele indicou um banho de cerveja quente e mel para efetuar a resolução do incômodo aflitivo. A outra entidade a “acostar” no pai de santo foi o preto velho, Pai Benedito, evocado para desenvolvimento espiritual de Dona Alzira. Pai Benedito desenhou o ponto do caboclo com a pemba (giz branco) na lousa para assim fazer-se reconhecer o caboclo a ser manifesto por Dona Alzira, em transe, (ver croqui da Imagem 09). O caboclo de Dona Alzira se manifestou após transe violento de Dona Alzira e ao ver o ponto desenhado pelo preto velho. O nome de caboclo revelado pela identificação com o ponto desenhado é Caboclo Sete Flechas. Outra entidade evocada com ponto utilizado, enquanto linguagem para definição dos guias espirituais de Dona Alzira, via mediação do preto velho Pai Benedito, foi a preta velha, Mariazinha, a qual apresentou-se muito recurvada no corpo da médium, devido à idade da entidade.

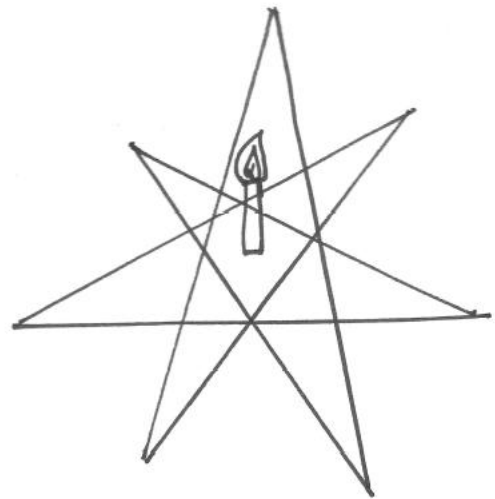
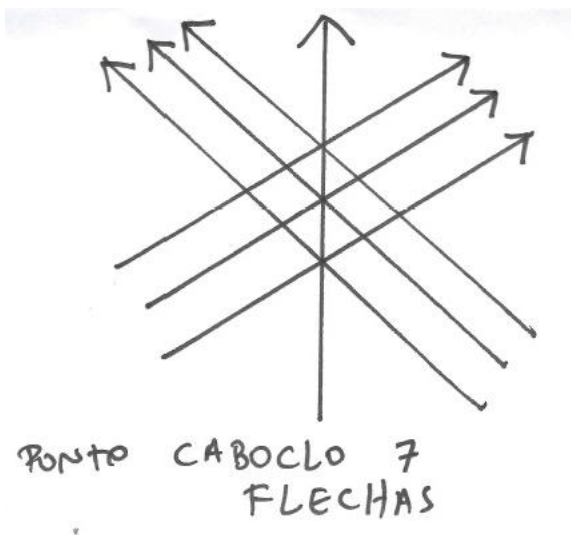


Imagem 09: Pontos riscados do Caboclo e da Preta velha

Encerra-se a sessão de Jurema de Chão, repetindo-se várias vezes as orações, cantos e Saravás, o pai de santo solista, e os presentes, sucessivamente, em coro:

I

Eu fecho a gira

Saravá Mestre

Sarará Umbanda

Saravá Preto Velho

II

Eu sou de ferro

Tu és de aço

Eu sou de Deus

Tu és do Diabo

III

Deus na frente

Paz na guia

Fé em Deus

E na Virgem Maria

IV

Quem pode mais que Deus? (Pergunta o pai de Santo)

Ninguém (respondem os presentes)

Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo (Pai de santo)

Para sempre seja louvado (repetem os presentes)

Na terceira e última sessão da Jurema de chão, antes de iniciá-la, Pai Antonio Carlos aspergiu com galhos e ramos de arbusto de liamba água com essência de flor de laranjeira nos quatro cantos do barracão e nos participantes da sessão. Nesta última sessão o assistente do pai de santo, incorpora um Mestre boiadeiro, Zé do Laço, que fala na linguagem “do si”⁴⁵, acrescenta a sílaba *si* no final das palavras.

Outros eventos relacionados à aflição e agenciamentos terapêuticos no terreiro pesquisado

Nesta parte do presente capítulo, busco destacar as modalidades de relacionamento dos iniciados na umbanda cruzada com jurema, dentro do contexto pesquisado, com a rotina de iniciação e obrigações no terreiro, chamando atenção para uma aplicação posterior do sistema transporte-transformação de Schechner (2013), relativa a um maior ou menor controle pessoal do sujeito sobre as atividades rituais, terapêuticas, de iniciação e em processos aflitivos. Assim como também é possível identificar elementos que situam a noção de corpo e pessoa, no quadro mediúnico, ou seja, que delimitam o fator do duplo e a metamorfose (AUGRAS, 1983) e a impregnação do adepto com os orixás, os espíritos, e o consequente comprometimento com o espaço sagrado do terreiro. Dona Alzira contou-me que estava “com a pressão alta” num dia anterior à sessão de Jurema de chão, porque havia brigado com o marido, sentiu uma dor forte no peito, algo parecido com enfarte, com a dor alastrando-se para os braços e costas, deixando-os dormentes. Disse que para resolver tal problema acenderia uma vela para seu Mestre. O Pai de Santo, em um dia mencionou tal evento, afirmando que ela estava levando uma “surra de Preto Velha” por estar sendo negligente

⁴⁵Uma entidade similar é descrita por Salles (2010, p. 205).

e não cumprindo com as “obrigações do santo”, de zelar pelos assentamentos de Mestre, Pomba Gira, Preta Velha e Caboclo (prestar-lhes oferendas, sacrifícios, homenagens).

Noutra ocasião próxima a esta data, Dona Alzira vem à minha casa para buscar folhas de oliveira (*Olea europaea L.*) no intuito de preparar um chá para diminuir a concentração sanguínea de colesterol. Também veio buscar um cd em que gravei pontos de jurema e umbanda, assim como incensos votivos de seu orixá de cabeça, Iansã. Viera com uma cliente sua, a qual ela suspeita que é uma filha de Oxum e tem uma pomba gira Maria Padilha que precisa ser desenvolvida⁴⁶. Dona Alzira disse-me que benzia os clientes com liamba (*Vitex agnus castus*), além de fazer trabalhos, e que “podia benzer com qualquer mato, o que importa é a reza”. Todavia, estava sem capacidade e desabilitada para oferecer benzimentos, pois não havia concluído as iniciações e feitura de Jurema, mas acabava “benzendo as pessoas por pena” apesar de passar mal com o “carrego” das pessoas, pois não estava totalmente iniciada.

Sobre a necessidade de iniciação para realizar benzimento, Dona Alzira e Pai Antonio Carlos comentaram sobre o fato de benzedor “só não pegar carrego” se passar por todas as etapas de feitura e iniciação. Dona Alzira por não ter completado a feitura de jurema, encontrava-se vulnerável ao carrego dos seus clientes. Afirmaram, também, que uma benzedeira católica como Dona Severina é mais fraca, pois “o carrego fica na casa”, e tal ocorrência, segundo eles, é atribuída à ausência do repertório de atribuições adquirido via iniciação (no orixá, na Jurema). Outro incidente (no dia 11/04/2012), relacionado à benzeção, a vinda de Pai Antonio Carlos à minha residência para buscar mudas de pinhão roxo (*Jatropha gossypifolia*), uma vez que as crianças da comunidade arrancaram o pé de pinhão que havia ao lado do seu bar na parte da frente do terreiro. Aproveitou para benzer minha mãe, dizendo que ela estava “carregada de olhado”. Recomendou à minha mãe um banho de sal grosso com alho amassado e duas folhas de pinhão roxo.

Um aspecto a ser destacado refere-se à questão da moralização proveniente da apropriação da Jurema pelo discurso de embranquecimento e institucionalização da umbanda, baseado na moral cristã, conforme a reflexão de Ortiz (1999) e Negrão (1996)

⁴⁶ Vandezande (1975) relata que é um fato corriqueiro, para os filhos ou filhas de santo de um terreiro, realizar mesas de consulta e trabalhos, paralelamente ao contexto dos terreiros de Alhandra, de modo a se valer de seus guias espirituais para obter *aque* (dinheiro). O autor denomina tal tipo mesa de mesa do discípulo: “ganhar o sustento diário, o pão de cada dia, este sim, é o motivo principal e confessado da “mesa de discípulos”, e das inúmeras sessões mediúnicas em forma de “mesa” realizadas em casas e centros improvisados” (*ibid.* p. 192).

para a Umbanda no Sudeste, e percebida na Umbanda cruzada com Jurema por Assunção (2006) no Nordeste. Num toque para Exu realizado no dia 25/08/2012, depois do dia de São Bartolomeu (24/08), que no sincretismo afro-católico é Exu, as imagens dos santos católicos foram cobertas com pano. Durante o toque público, o Pai de Santo afirmou que “aqui é uma casa de família, não tem esculhambação, homem vestido de Pomba Gira, *odofirô*⁴⁷” para provocar uma boa impressão na audiência, e também ao falar de Exu: “Exu não é o diabo”, “Exu Tiriri é o único Exu que não é batizado”, “Exu é escravo dos orixás, é uma entidade muito disputada no candomblé, come primeiro, ele e Ogum”. A informação emitida em contexto público do toque de Exu sobre homossexualidade e Pomba Gira contradiz a realidade vivida pelos membros do terreiro na vida privada, pois o assistente do Pai de Santo é *adé*, homossexual, e soube que montou um salão de beleza recentemente nas dependências do terreiro; tanto ele, quanto Pai Antonio Carlos, recebem Pomba Gira.

Nos bastidores do Toque para Exu, uma filha de santo me corrigiu quando eu disse terreiro ao me referir à casa de culto de Pai Antonio Carlos, afirmando que “terreiro é lugar de galinha, aqui é um templo”⁴⁸. Noutro contexto, eu perguntei a Pai Antonio Carlos sobre o fato de seu Mestre, Manoel Maior, trabalhar tanto na esquerda (mal, defesa, desfazer ou mandar feitiço, macumba, coisa feita, demanda), quanto na direita (bem, caridade), como enuncia um ponto cantado dedicado à entidade, ele desconversou e mostrou-se renitente sobre o assunto relacionado ao seu Mestre. Sobre o processo de moralização efetuado pela umbandização dos catimbós/Jurema, Assunção (2006, p. 209) relata:

[...] é principalmente nos rituais públicos que a umbanda procura apresentar os elementos simbólicos da “jurema” selecionados como “moralizantes”, mais próximos de um modelo de “embranquecimento” das práticas afro-brasileiras. Todavia, veremos que, em outras situações rituais, os elementos simbólicos da “jurema” assumem uma representação tradicional, como nas

⁴⁷ Não achei na literatura disponível sobre religiões de matriz africana ou vocabulários em iorubá, nenhum termo parecido com este para designar *homossexual*. Apenas o termo *adé* que significa homossexual (PARÉS, 2007, p. 246) é mais próximo desta palavra. Outro termo mais próximo é o *Obá Odofin*, porém não havendo relação alguma com homossexualidade, mas referindo-se a um cargo masculino dignitário da hierarquia dos sacerdotes nas culturas iorubás africanas (RAMOS, 2001) e que são cargos dos ministros do culto do orixá Xangô.

⁴⁸ Tal preocupação de distinção e de moralização decorrente da umbandização dos catimbós/jurema foi constatada da mesma forma em Alhandra por Salles (2010, p. 170): “No seu caso, a influência da Federação, como o incentivo à adoção de um novo vocabulário – templo religioso para terreiro, zelador de santo para pai de santo, espiritista para catimbozeiro, entre outros -, é mais evidente. Em uma de nossas conversas, Edu fez questão de afirmar: “Aqui não é terreiro. Terreiro é lá atrás, que a gente cria galinha. Né isso? É um templo religioso de Umbanda”

sessões privadas, aquelas de consulta, nas quais a entidade “mestre” assume o papel de Exu.

Benzeção católica como performance e agenciamento das aflições

Como já foi dito, anteriormente, na Introdução deste trabalho, tanto a benzedeira ou rezadeira católica, quanto os pais e mães de santo atuam de modo informal, fragmentário, com consultas numa esfera privada, operacionalizadas num contexto doméstico, consistindo numa agência popular autônoma (OLIVEIRA, 1983). Entretanto, tais agentes populares encontram-se numa situação, que Marcel Mauss (2003) classificou como ilustrativa do contexto mágico (constituem agentes num quadro de referências de atos/ritos mágicos e representações coletivas), e, segundo este mesmo contexto mágico, tributária de um *corpus* religioso institucionalizado proveniente do discurso e das representações no catolicismo erudito e nas tradições orais respaldadas pelo catolicismo popular (benzedeira católica) e proveniente dos esforços moralizantes e de institucionalização da religião umbandista a partir das Federações que representam jurídica e oficialmente as religiões de matriz africana (pais e mães de santo da umbanda, candomblé e jurema).

Para definir o quadro de referências que envolvem a agente popular de cura das aflições, benzedeira ou rezadeira católica, lanço mão das asserções oriundas da pesquisa de Quintana (1999) e Oliveira (1985) a respeito da especificidade das atividades que diferenciam uma benzedeira, enquanto agente, assim como os atos ou ritos mágicos (-religiosos) e as representações (da cura) do catolicismo popular em Minayo (1994), sistematizando a definição do quadro a partir das noções de prece e bênção em Mauss (2013). A benzedeira⁴⁹ é uma agente popular de cura, intermediadora do sagrado, que se vale de preces e bênçãos, enquanto ritos mágico-religiosos, ocupando um papel social de “cientista popular⁵⁰”, pois é detentora de um acervo considerável de tradições

⁴⁹ Assim como Quintana (1999) adoto o termo benzedeira, de uma forma geral no feminino, pois, segundo as fontes da literatura consultada, a grande maioria dos agentes populares indagados nesse âmbito é do sexo feminino. No entanto, reconheço o termo benzedor como uma atribuição do pai de santo Antonio Carlos, recrutado para meu campo de pesquisa, mas que não pode ser monopolizado por ele, o qual já é reconhecido oficialmente como sacerdote. Há dois benzedores conhecidos por Dona Severina, com os quais não pude empreender atividade de campo.

⁵⁰ Cf. Oliveira (1985), p. 26: “A benzedeira, enquanto uma cientista popular, fala em nome de uma religião. Ela não pode ser entendida sem que sua religião seja considerada. A maior parte das benzedoras é católica.” Sobre a preeminência da vertente católica para a prática da benzedura, a autora ressalta que a migração para o meio urbano diversificou as modalidades de benzeção, de modo a oferecer um quadro mais complexo na estrutura social que abarca as contingências situacionais oriundas das especializações

populares, assim como de um repertório terapêutico de técnicas curativas e de plantas medicinais, que se transmite moralmente; este conjunto de tradições populares é reconhecido pelo meio social no qual vive a benzedeira e, principalmente, é legitimado como conhecimento empírico.

Encaro os atos/ ritos mágicos da benzedeira levando em consideração a definição de Mauss (2013) para *prece/oração*, enquanto ato/rito e a diferenciação que estabeleceu para *prece e bênção*:

Em primeiro lugar, toda prece é um ato. Não é nem um puro devaneio sobre o mito, nem uma pura especulação sobre o dogma, mas implica sempre um esforço, um dispêndio de energia física e moral com vistas à produção de certos efeitos. Mesmo quando é totalmente mental, quando nenhuma palavra é pronunciada, quando todo o gesto é quase abolido, ainda é um movimento, uma atitude da alma. Ademais, é um ato tradicional na medida em que faz parte de um ritual. [...] Enfim, sua eficácia é exatamente a dos ritos religiosos, pois se dirige a forças religiosas. [...] Diremos que provavelmente há oração todas as vezes que estivermos na presença de um texto que mencione expressamente um poder religioso. Na falta desta menção, usaremos ainda a mesma denominação, se o lugar, as circunstâncias, o agente do rito tiveram um caráter religioso, isto é, se for realizado num lugar sagrado, no decurso de uma cerimônia religiosa ou por uma personalidade religiosa. Nos outros casos diremos que há encantação mágica pura ou forma mista. (MAUSS, 2013, p. 269-270)

(sobre as bênçãos e a diferença relativa à prece): Seu principal efeito consiste em modificar o estado de uma coisa profana à qual se trata de conferir um caráter religioso. [...] Na bênção ou na maldição, uma pessoa é abençoada ou amaldiçoada. [...] Sem dúvida, todos estes ritos põem em movimento poderes religiosos, que contribuem para dar esta qualidade nova àquilo que é declarado, desejado, prometido. Mas o termo do ato não é a influência conquistada sobre as coisas religiosas, mas é a mudança do estado produzida no objeto profano. Ao contrário, a prece é antes de tudo um meio de agir sobre seres sagrados; estes é que são influenciados por ela, é nestes que ela suscita modificações. [...] Finalmente chegamos, pois, à seguinte definição: *a prece é um rito religioso oral, diretamente relacionado com as coisas sagradas*. (MAUSS, 2013, p. 272-273).

Detalhando alguns elementos fundamentais da configuração dos atos/ ritos mágicos e representações do catolicismo popular no quadro de referências das benzedeiras, as categorias *bênção*, *graça* e *milagre* representam uma fonte importante de modalidades

ocupacionais do contexto urbano-industrial, confrontadas com as tradições de origem camponesa.. A benzedeira Dona Severina interlocutora da minha investigação tem origem rural e representa uma explicitação desse encontro da tradição católica rural com as agências de benzeção concorrentes no meio urbano (como demonstrarei em seguida). Segundo Oliveira (1985), as benzeções podem ser católicas, corrente católica, crente, kardecista, umbandista e esotérica.

discursivas trazidas à tona no contexto da agência das benzedeiras e seus consulentes.

De acordo com Minayo (1994, p. 66):

A categoria milagre se reserva para significar consecução de um bem (saúde ou bem material ou espiritual) considerado impossível de ser atingido pelas forças naturais ou pelos recursos ao alcance do devoto. Milagres serão, pois, a recuperação da saúde para doentes desenganados da medicina, de aleijados, de cegos. Mas se considera milagre também, para a família sem recursos financeiros para fazer realizar uma intervenção na vista de uma criança, intervenção tida como imprescindível pelos médicos, a recuperação por meios sobrenaturais dessa vista. Milagre também será para o devoto de classe social elevada a recuperação do filho drogado ou a volta ao lar da filha que desaparecera. O termo graça, "alcancei uma graça", é usado para explicar situações de cura, ou de bom êxito em que, havendo recursos naturais ao alcance do devoto, ele os usa, mas ao mesmo tempo invoca o santo protetor. Porque "o médico tratou, mas quem curou foi o Cristo, que eu gritei por ele sem parar". "Se Deus não quer, as coisas não acontecem". Outra categoria usual é a bênção. Trata-se de um ato de prevenção contra o mal, contra as forças adversas.

A noção de bênção apresentada por Minayo (1994), apreendida dos seus depoimentos tomados em Porto das Caixas, concorda com a noção de Mauss (2013) esboçada acima e, basicamente, na atribuição da benzedeira, consiste em afastar um malefício do consulente. O processo ritual das benzeduras⁵¹, num contexto total que engloba atos/ritos, a interação com o agente e os consulentes, bem como as representações evocadas, pode ser delimitado por três momentos sucessivos ou justapostos, o diálogo encetado entre os participantes do processo, a bênção propriamente dita e a prescrição de condutas terapêuticas para a continuação do tratamento dos consulentes (QUINTANA, 1999, p. 56). Apresentada a composição fundamental do desenvolvimento dos benzimentos de origem católica, transfiro adiante o debate para o meu campo pesquisado, no qual tais elementos podem ser constatados.

Performance e liturgia da agente terapêutica popular Dona Severina

Dona Severina, 76 anos, alfabetizada, natural de Princesa Isabel, município localizado na microrregião da Serra do Teixeira, sertão do Estado da Paraíba, mudou-se

⁵¹ Quintana, 1999, p. 59: "A benzedura pode ser caracterizada como uma atividade principalmente terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual – cliente e benzedor. Nessa relação, a benzedeira ou benzedor exerce um papel de intermediação com o sagrado pela qual se tenta obter a cura, e essa terapêutica tem como processo principal, embora não exclusivo, o uso de algum tipo de prece."

para João Pessoa, aos 40 anos de idade, onde ficara viúva. Aposentada e recebendo também a pensão previdenciária do marido, atualmente reside na Rua Bom Jesus, a principal via de circulação da Comunidade Padre Azevedo uma comunidade carente, marcada pela violência oriunda do tráfico de entorpecentes, notadamente, um problema para os bairros circunvizinhos que contém a elite que cerceia a orla marítima da Zona Leste pessoense, na qual se insere a comunidade de 8.175 habitantes. Aprendera o ofício de rezadeira, com parentes do sexo feminino, da linhagem materna – bisavó, avó e mãe - e recebera as rezas da sua bisavó; aos oito anos de idade já apresentava um dom para cura, percebido por todas as pessoas mais próximas.

Segundo Dona Severina, em média, um pouco mais de 20 pessoas a procuram por dia, não havendo restrição de dias e horários reservados às consultas; as pessoas a procuram sempre, até nos domingos. Quando relatei, em uma conversa informal, que, em outras localidades, rezadeiras se permitem horários específicos para atendimento da população, ela as chamou de “preguiçosas”. Evita e repele qualquer tentativa de retribuição às suas rezas, pois, para a mesma, não se deve cobrar por um dom recebido de Deus, o que poderia ultrajá-lo e tornar indigna a sua atividade de intermediadora do sagrado. Atualmente, entretanto, tem diminuído o ritmo de benzimentos, pois está com a visão comprometida pela catarata e tem-se poupado de oferecer seus serviços de modo frequente como há algum tempo atrás. Dona Severina realizou uma promessa para Santa Luzia, Santa protetora da visão, com a intenção de cura de sua catarata, a qual é feita da seguinte forma: Oferece dois olhos, um olho vivo de uma galinha d’Angola e um olho morto que representa a fita vermelha no pescoço da galinha, depois oferece a ninhada da galinha para Santa Luzia e, com o dinheiro obtido, constrói-se uma capela votiva à Santa. No entanto, já está consultando oftalmologistas e combinando o processo cirúrgico de correção da enfermidade.

As pessoas procuram-na para os mais diversos problemas do cotidiano, além dos da esfera relacionada à saúde física, mau-olhado e quebranto (o que, segundo ela, pode desencadear diarreia e até matar), simpatia para afastar espíritos que incomodam, ou obsessores. Promove desde a resolução de relacionamentos amorosos (“abrandar o coração”) até conflitos com vizinhos (“fechar o corpo contra os maus vizinhos”). Problemas financeiros e até aparecimento de objetos roubados, por meio da reza do “rosário apressado”, a qual apresentarei mais tarde, o que desencadeia, para Dona Severina, a visão do bem roubado e do ladrão. Inclusive, relatou-me um caso de um furto de uma moto, que ela ajudou a solucionar. Para viajar, seus clientes vão a sua casa

para perguntar se nada de mal irá acontecer nos seus itinerários ou receber uma bênção de proteção, para que tudo ocorra da forma prevista e segura. Esse caso remete a uma manifesta clarividência que, frequentemente, na conversa informal mantida com ela, a mesma se referia a uma mediunidade adquirida com o dom e que era reconhecida por todos, já que é bastante respeitada, até na principal Igreja Católica do Bairro. Presenciei uma situação bastante inusitada, em que, um homem, portador de “espinhela caída e peito aberto”, ao retornar para a segunda das três vezes visitas indicadas para todo tratamento realizado, foi admoestado por não ter cumprido com a prescrição de repouso do trabalho - sem ter dito uma palavra, Dona Severina “adivinhou” que o mesmo havia atentado contra suas recomendações, o que foi confirmado pelo próprio paciente.

Além desta ocorrência, fui testemunha de algo que irrita sobremaneira Dona Severina: a descrença na sua relação privilegiada com Deus e os Santos, em sua fé e a atribuição de seu dom aos poderes de bruxaria. Duas moças vieram ao seu encontro, para que benzesse um recém-nascido contra “espremedeira” - enfermidade caracterizada por dor intensa no umbigo dos neonatos, cuja reza é realizada com o sinal da cruz e um movimento feito a partir de um molho de chaves, em substituição das folhas, cotidianamente usadas. Ambas estavam na porta da casa, e uma das quais era a mãe da criança, que vinha para o retorno da consulta – seria a segunda vez que o bebê receberia a benzedura. A mãe entrou com o bebê e enquanto a outra moça ficou do lado de fora da porta, deixando transparecer certa hesitação para adentrar na sala de Dona Severina. Antes de rezar para a criança, reclamou contra as pessoas que duvidavam de seu poder e o associavam a “catimbós e bruxaria”, realizando um discurso para persuadir do contrário a moça que supostamente a vê como bruxa ou “charlatona”. Após a bênção, a mãe havia dito que a criança já estava bem melhor e mais calma, desde a primeira vez que viera para benzê-la. Sobre bruxarias, Dona Severina menciona um fato sobre uma mulher que frequentava sua casa e que tentou realizar feitiços envolvendo ela, colocando cabelo e terra costurados numa bermuda sua, e que uma testemunha declarou que viu esta mesma mulher plantando um ovo com nome de alguém e pimenta dentro de um cupinzeiro em um cajueiro localizado numa encruzilhada.

Dona Severina tem uma relação controversa com os cultos de matriz africana, que se exprime na ambiguidade de seu relacionamento com o pai de santo Antonio Carlos e sua aversão confessa ao lado da “esquerda” na Umbanda. Quando fala nos Exus e Pombas giras constantemente se arrepia, pois teme e reconhece o poder de manipulação do “mal”, incumbência destas entidades. Contou-me sobre um convite de

uma amiga para participar de um ritual num terreiro no Bairro de Mangabeira⁵², no qual presenciou inúmeros sacrifícios de bode com os quais ficara traumatizada. Noutro relato, Dona Severina declarou que ao presenciar a realização de um “trabalho de macumba”, numa encruzilhada, os executores do trabalho, pararam imediatamente de montá-la, quando a viram passar e esperaram-na para continuar com o trabalho, o que, segundo ela, atribuiu-se ao fato de os seguidores dos “catimbós” e feitores das forças malignas saberem que ela trabalha a favor das forças benígnas. Noutro momento, conta que recusou benzer com liamba (*Vitex agnus castus*), quando um consulente trouxera a planta, pois associa liamba (ela chama também de “leão do norte”) com erva de catimbozeiro. Dona Severina ainda me recomendou colocar sal e cinzas nos cantos da casa para afastar Pomba Gira.

Por outro lado, com o lado da “direita” na umbanda, de fazer o bem, caridade, reconhecido nas entidades Caboclos⁵³, ela não vê nenhum problema. Segundo ela, no Município de Novais, Estado de São Paulo, visitou um neto residente nesta cidade, e se submeteu aos passes de um “caboclo manso”, “adivinhão” que usava maracás nos processos de cura. Também, nesta consulta com este médium, o espírito do caboclo incorporado advertiu-lhe para que o seu neto que não viesse ao Estado da Paraíba. Ela também reconhece o caráter benévolo de entidades da mitologia indígena, como a Mãe D’Água, cuja aparição se dá no riacho do Santuário de Nossa Sra. Aparecida, Aparecida-SP, admitindo um sincretismo entre a santa e a entidade. Sobre o relacionamento contraditório com Pai Antonio Carlos, ela, ao mesmo tempo, que teme o pai de santo por ele “ser catimbozeiro”, afirma que é romeira e participa das excursões para o Santuário de Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, Ceará, organizadas pelo pai de santo, o qual ela diz que é “penitente”. Pai Antonio Carlos é devoto de Padre Cícero, e divulga nos toques públicos do seu terreiro sempre quando promove excursões para Juazeiro do Norte ou para a procissão de São Severino dos Ramos no Município de Paudalho, Pernambuco. As excursões saem da Associação dos moradores da comunidade, demonstrando a popularidade de tais eventos.

Em contrapartida, fato já sublinhado na literatura⁵⁴, a alcunha de feiticeiro é geralmente pejorativa e libelo contra outrem. Mesmo argumentando sobre a identificação de Dona Severina com o lado da “direita” na Umbanda, a rezadeira possui

⁵² Nome verídico de bairro de João Pessoa.

⁵³ Cf. Negrão 1996, p. 205

⁵⁴ Cf. Maggie (1992) e Quintas (2007)

táticas de ataque e defesa, como qualquer dispositivo acionado na “esquerda”. Confessou, certa vez, saber uma oração que se aplica no rastro de um homem, que o deixa “só o osso, não presta pra mais nada”; uma forma de vingança feminina contra a potência viril. Algo já documentado por Cascudo (1978, p. 126-127) sobre feitiços aplicados sobre pegadas ou o “chá de rasto”. Dona Severina ainda lembrou o fato de o seu avô, conhecer rezas fortes de defesa, como a do *Credo às Avestas* e a *Oração da Cabra Preta*, e atribuiu essa proteção das rezas ao fato dele não ter sido morto pelos bandos de jagunços esfomeados dos regimentos do Coronel Zé Pereira ou de João Pessoa, durante a Revolta de Princesa. Segundo ela, eram grupos de jagunços famintos que em tempo de guerra, serviam-se das refeições oferecidas nas casas de seus anfitriões, ameaçando-os com seus rifles. Narrou-me o evento da morte do jagunço João da Cruz, que fora assassinado, logo depois que abandonou a casa de seu avô. As orações do *Credo às Avestas* e da *Cabra Preta*, registradas em Meleagro por Cascudo (1958, p. 151 e 154) integraram parte do repertório de defesa dos cangaceiros e do próprio Lampião, segundo Élise Gruspan-Jasmin (2006, p. 230):

Os cangaceiros estruturam suas vidas em torno de rituais mágico-religiosos específicos, mas se protegem igualmente com inúmeros amuletos, como as figas, patuás e, principalmente, as “orações fortes”, orações faladas ou escritas em pedaços de papel que se colocam em saquinhos. As orações fortes mais antigas são a *Oração Preciosa*, a *Oração Poderosa* e a *Oração Reservada*, que permitem, graças aos segredos que encerram, vencer a adversidade e defender-se contra as forças do mal. Mas existem várias outras: a *Oração do Rio Jordão*, a *Oração de Santa Catarina*, a *Oração de São Jorge*, a *Oração do Anjo Custódio* ou *Oração das Doze Palavras Ditas e Retornadas*, o *Creio-em-Cruz*, a *Força-do-Credo*, o *Credo às Avestas*, o *Rosário de Santa Rita*, a *Oração da Cabra Preta*, a *Oração da Pedra Cristalina*, a *Oração das Estrelas*, a *Oração do Sonho de Santa Helena*, etc. [...] Algumas orações como a da *Cabra Preta* ou a do *Credo às Avestas*, devem ser recitadas sem interrupção e sem se enganar, com o pé direito sobre o pé esquerdo. Os mestres do Catimbó explicam que nessa posição com os braços estendidos na horizontal, o homem dá a imagem de um pássaro, uma impressão de voo, de elevação. Apoiando-se somente a uma perna, ele se torna mais leve e dá mais força e dá mais força à sua prece. [...] O *Credo às Avestas* é uma oração perigosa, recurso supremo nas situações trágicas, tanto mais eficaz quanto mais raramente utilizada.

Um evento que demonstra o fluxo entre as agências terapêuticas populares e o reconhecimento das competências de papéis e atribuições entre seus agentes, foi o caso de um homem de 27 anos que viera “à força”, pois o moço se recusava a sair de casa, “só fazia beber cachaça, não comia mais nada”, desesperando sua mulher grávida, na época, para consulta com Dona Severina. O jovem veio com Dona Isaura, 63 anos,

moradora da comunidade Padre Azevedo e é filho do marido desta senhora. Segundo Dona Severina, o rapaz precisava de um exorcismo, mas que não era sua atribuição, pois era “coisa feita” e ela “não desfaz macumba”. Disse que era serviço para Pai de Santo. Eu me dispus a levar Dona Isaura para se consultar com Pai Antonio Carlos. Quando fomos ao terreiro, Pai Antonio Carlos disse que não podia atender, pois estava com um filho de santo “de quarto”, ou seja, em processo de iniciação, recluso no peji de orixá. Voltando à casa da benzedeira, uma cliente e amiga de Dona Severina, presente no momento, acionou um número de seus contatos no celular e entrou em contato com um pai de santo do Bairro dos Ipês⁵⁵. Dona Isaura combinou o serviço, com os preços dos trabalhos e o horário da consulta pelo celular da moça. Estava sendo vítima de um encosto de um espírito cachaceiro, segundo o diagnóstico do Pai de Santo. Dona Severina apesar de não trabalhar na “esquerda”, ou seja, na linha de ataque e defesa contra ameaças e prejuízos provenientes de trabalhos encomendados, “coisas feitas” direcionadas às entidades da “Macumba, Umbanda que é Quimbanda, que faz o mal”, recomendou um banho para afastar espíritos obsessores, feito com sal grosso e as plantas boa noite (a da flor branca) (*Catharanthus roseus*), patchouli (*Pogostemon cablin* (Blanco) Benth), manjerona (*Origanum majorana*) e manjerição (*Ocimum basilicum*), além de rezar na foto do rapaz mediante prece a Nossa Sra. do Desterro e disse que percebeu logo que era espírito obsessor, pois o moço estava “olhando de rabo de olho”. Numa visita posterior a Dona Isaura, a senhora me contou que o pai de santo pediu 70 reais para realizar o trabalho de afastamento do espírito obsessor, além dos itens cachaça e galinha. Afirmou que a macumba “não resolveu”, pois o homem continuava bebendo, mas que havia diminuído. Ela também atribuiu a amenização do quadro ao fato de fato de Dona Severina continuar rezando para o moço.

Pessoas de outros bairros, como Mangabeira, só para exemplificar um dos quais Dona Severina havia me citado, a procuram também ou alguns consulentes mandam buscá-la para realizar o benzimento. E, inclusive, por indicação de médicos, em casos de cobreiro e outras moléstias, em que, tradicionalmente nas práticas populares de cura, ocorre uma coparticipação das forças espirituais às forças alopáticas. Uma vez que, a própria indica alguns produtos farmacêuticos, em suas prescrições, após o procedimento da benzedura, como, por exemplo, o Emplastro Sabiá®, cujos casos há vermelhidão, decorrente de inflamação e pancada – nesse caso é rezada uma oração que evoca Santa

⁵⁵ Nome verídico de bairro.

Sofia. E por ser diabética do tipo II, utiliza medicamentos alopáticos e, simultaneamente à terapia medicamentosa, aplica, em si própria, as rezas. Em todas as minhas visitas, acompanhei a evolução da cicatrização de uma ferida na perna direita, em decorrência de seu quadro diabético. Para promover a cicatrização, valia-se de um creme manipulado alopático, cuja fórmula apresentava extrato de girassol. Essa complementaridade entre as práticas da agência terapêutica da benzedeira e as da Medicina Oficial é algo já debatido na literatura, particularmente em Alexandre (2006) que estudou as relações entre um Programa de Saúde da Família, os Agentes Comunitários de Saúde e os saberes de cura das rezadeiras no Morro da Conceição em Recife-PE. Cito Santos (2007, p. 134) para dar ênfase a esta complementaridade, exemplificada no recrutamento de benzedeiras no Município de Cruzeta-RN para o benzimento da pacientes no momento pós-operatório:

A relação de complementaridade entre a prática realizada pelas rezadeiras e a prática dos médicos fica evidente no caso dessa cliente que tinha realizado um procedimento cirúrgico, mas que buscou também a cura através das rezas. Percebe-se nitidamente a limitação do saber médico, a partir da atitude da cliente, ou seja, ele consegue, talvez resolver os problemas relacionados ao corpo físico, mas há uma outra lacuna, que a medicina deixa em aberta (sic), que é a lacuna moral. Então, é nesta que a rezadeira realiza suas curas, ocasionando assim o que poderia entender como uma complementaridade.

Mas, em contraposição ao tratamento alopático tradicional, Dona Severina prefere as ervas medicinais, presença obrigatória em quase todos os procedimentos de benzeduras utilizados pela mesma e nas suas prescrições para tratamento caseiro. Para a feitura do ritual do benzimento, as plantas são utilizadas para fazer o sinal da cruz, acompanhado de um movimento ligeiramente afastado da pessoa, que é constante, e perdura durante toda a pronúncia das rezas. As energias negativas, em consequência do mau-olhado e outras afecções, são descarregadas nas plantas, que murchas, diagnosticam a presença dos problemas referidos. Geralmente, os beneficiados com o seu serviço, já trazem para a realização do benzimento, ramos de pinhão-roxo (*Jatropha gossypifolia*) e arruda (*Ruta graveolens* L.), dentre as plantas prescritas para a atividade – outras espécies utilizadas são a erva cidreira (*Melissa officinalis*), mamona ou carrapateira (*Ricinus communis* L.) e a jitirana (*Ipomoea cairica*). Todas estas plantas citadas são usadas para afastar o mau-olhado e para o “descarrego” de toda energia

negativa. Quase toda consulta é acompanhada da indicação de condutas que devem ser seguidas pelo paciente e prescrições de inúmeras plantas curativas.

Durante as atividades do trabalho de campo empreendido com Dona Severina percebi o seu próprio fluxo entre agentes terapêuticos populares, o seu relacionamento com outras benzedoiras e benzedores do sexo masculino. No circuito terapêutico do qual participa, perto de sua casa, há uma benzedeira, Dona Malvina⁵⁶, 58 anos, costureira, com quem tem boas relações, sem concorrência por clientes e com a qual mantém até uma amizade, mas não estabelece relações de consulta (imagino que pela maior idade, tempo de moradia, popularidade e prestígio de Dona Severina, na comunidade). No entanto, com outros dois benzedores e uma benzedeira, todos residentes no Município vizinho de Cabedelo-PB⁵⁷, ela já se consultou: Maria do Poço (que mora no Bairro do Poço), Antônio das Buscas, que mora próximo ao Porto de Cabedelo, o qual ela chama de “adivinhão”, pois “vai adivinhar” quem foi o ladrão que furtara seu relógio, caso este que retomarei adiante para explicar a oração do rosário apressado, visualizando-o numa bacia com água, e João Paulino que mora perto do cemitério da mesma cidade. João Paulino é um benzedor que, segundo minha mãe, “traz marido de volta”, pois já presenciou algumas amigas irem ao seu encontro com esse intuito, e Dona Severina também o reconhece como “adivinhão”, que também pode ajudar no caso do furto do relógio.

O Rosário Apressado

Destaco esta oração por ser *reza forte*, ou seja, aquela oração usada para casos urgentes, de eficácia muito marcada, “é tiro e queda”, inclusive com reconhecimento amplo pelos adeptos das religiões de matriz africana. São rezas mais apelativas, sensacionalistas, com mais poder mágico, com um poder de intervenção mais drástico sobre as entidades. Representam atos que segundo Mauss (2003, p. 50) são mais distintivamente mágicos, e, por isso, com caráter de uma força mais urgente, imediatista e imperativa sobre as divindades ou sem a mediação delas. Nas outras rezas, a eficácia é preeminentemente tributária do agente que executa o rito. Nas rezas fortes, a força é da reza em si. Como é o caso das *filaterias*, rezas que são usadas como amuletos, o que

⁵⁶ Nome fictício.

⁵⁷ Nomes verídicos dos agentes de Cabedelo-PB, assim como a localidade.

detalharei em seguida. Ressalto também esta reza, pelo fato de Dona Severina ter me presenteado, numa ocasião, com um Rosário (ver imagem 10).



Imagem 10: Rosário de Dona Severina dado de presente ao autor (fotografia do autor).

O Rosário é um conjunto de orações formado por 150 preces Ave-Maria e 15 Pai-Nosso divididos em dezenas; cada dezena é um Mistério e Rosário compõe-se de 15 Mistérios. Um Mistério (são quatro: Gozosos, Luminosos, Dolorosos e Gloriosos), que representa um evento na vida de Jesus Cristo, compreende uma dezena composta de 1 Pai-Nosso, 10 Ave-Marias e 1 Glória-ao-Pai e a Jaculatória “O meu Jesus, perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente aqueles que mais precisarem”. O Terço é a terça parte do Rosário e corresponde a 5 preces Pai-Nosso e 50 Ave Maria⁵⁸. O Rosário apresenta-se na cor do manto de Nossa Senhora, as contas brancas são as preces Ave Maria, as azuis são os Pai-Nossos (SANTOS, 2007, p. 54).

⁵⁸ Cf. <http://www.santuarioeucaristico.com.br/liturgia.php?id=12>

Conforme já referido acima, houve um furto de um relógio no interior da casa de Dona Severina, o que a afligiu demasiadamente. A rezadeira, entretanto, usa um *rosário apressado* utilizado para fazer aparecer objetos roubados, furtados e perdidos ou mesmo revelar o ladrão. Segundo ela, amarra-se um Mistério e coloca-se o Rosário debaixo do travesseiro, para proporcionar a visão do ladrão revelada por sonho, durante o sono. Disse-me que tal oração é muito forte, o que a deixa muito cansada. No seu caso, ela pediu ajuda a João Paulino, rezador de Cabedelo, porque desconfia de uma pessoa, mas a mesma já teria repassado (vendido) o relógio, para um comprador de objetos furtados.

O *rosário apressado* é uma prece conhecida, inclusive, por membros do terreiro de candomblé do Valentina de Pai Germano, pois me disseram “é reza forte, de amarração”, quando me viram usando o Rosário que Dona Severina deu-me de presente. Encontrei exemplos de rezas do tipo *rosário apressado*, para os mais diversos fins em sites dedicados ao Catimbó/Jurema e de umbandistas⁵⁹. O *rosário apressado*, segundo estes sites são procedimentos cuja “*oração destina-se a resolver qualquer caso urgente*”, até “*trazer a pessoa amada de volta*” e que são rezados da seguinte forma: “*substitui-se o Pai Nosso e as Aves Marias pelas rezas descritas em cada oração. Assim deve-se seguir as contas do rosário usando as novas orações, mas rezando-se como se fosse o original.*” . Na umbanda, usa-se um Rosário das Santas Almas Benditas⁶⁰ para as aflições mais urgentes, de acordo com a doutrinação esotérica (cf. PADRINHO JURUÁ, 2013, p. 148):

Jesus disse: “Seja o que for que desejardes quando orardes crede que o recebereis; e tê-lo-eis”. (Marcos, XI, vers. 24). “Qualquer coisa” sugere a ideia de não haver limites. Pode-se pensar que a oração a Deus deve ser apenas para as coisas consideradas espirituais à consciência humana, porém a expressão acima indica que não é assim. A verdade nos revela que, como Deus é tudo e todas as coisas são manifestadas de Deus, todas as coisas, seja qual for sua forma ou condição, derivam-se de Deus, provêm de sua essência espiritual. Desta forma, vemos que todas as coisas são do Espírito, havendo distinção entre coisas materiais e coisas espirituais apenas na consciência daqueles que as consideram opostas. [...]. “E o tê-lo-eis”, é a promessa que Jesus fez na sua exposição de uma lei definida que, sendo aplicada, não pode falhar. Se o próprio Mestre Jesus, em suas promessas, nos disse que poderíamos pedir o que quiséssemos que seríamos ouvidos por

⁵⁹ Visitei vários endereços eletrônicos, mas destaco estes:

http://cemporcentojuremeiro.blogspot.com.br/http://cemporcentojuremeiro.blogspot.com.br/2011_08_01_archive.htmlhttp://www.povodesanto.com.br/catimbo/My_Homepage_Files/Page65.html e http://www.povodesanto.com.br/catimbo/My_Homepage_Files/Page2.html

⁶⁰ Cf. “O Ritual do Rosário das Santas Almas Benditas” de Padrinho Juruá (2011) e, “Umbanda” do mesmo autor, Disponível em http://mataverde.org/arquivos/L_origem_umbanda1.pdf e http://www.umbanda.com.br/phocadownload/livros/livro_rosario_300413.pdf

Deus, porque então, os Espíritos da luz, as Santas Almas Benditas, dentro dos nossos merecimentos, dentro da Lei e da Justiça Divina, se negariam a nos ouvir, bem como nos atender em nossas necessidades, sejam elas quais forem? É isso que os Guias da Umbanda fazem.

O que corrobora a descrição de João do Rio (2008, p. 24), que constituiu uma crônica de retratos dos tipos urbanos do Rio de Janeiro em 1908, como os vendedores de orações no livro *A Alma Encantadora das Ruas*, que apresentam uma oração similar a de Dona Severina, no tocante ao martírio das almas:

Que diz o venerável Santo a esse coração sem concordância pronominal metido miseravelmente debaixo de um pé? Talvez nem saiba a mísera crendice, e ande lá por cima no azul, esquecido da maldade humana. As almas, apesar de benditas, porém, já por aqui andaram, já sentiram o amor, o ciúme e o medo, e a oração que as incensa é também velhaca e cheia de sandices:

Minhas almas santas benditas, aquelas que são do mesmo senhor Jesus Cristo, por aquelas que morreram enforcadas, por aquelas três almas que morreram degoladas, por aquelas três almas que morreram a ferro frio, juntas todas três, todas seis a todas nove, para darem três pancadas no coração dos inimigos, que eles ficarão humildes a mim debaixo de paz e consolação, a ponto de terem olhos e não me ver, pernas e não me alcançarem, braços e não me agarrarem — para sempre e sem fim.

Oração dedicada às almas que apresenta suplícios semelhantes está presente em Cascudo (1978, p. 154), com os seguintes versos que destaco: “Ó Almas que morreram aflitas, alucinadas, e as três queimadas, e as três enforcadas, e as três mal de amor, e as três afogadas, e as três degoladas, se juntam todas três, e todas seis e todas nove”. A mesma reza pode ser conferida em Souto Maior (1998, p. 104).

O Rosário Apressado das Almas Vaqueiras de Dona Severina

Segundo Dona Severina, essas nove vezes referem-se às almas vaqueiras de um Mistério. Para ela, o Rosário contém 15 Mistérios, sendo que um é dedicado às nove almas vaqueiras:

“Três afogados

Três queimados

Três esfaqueados

Pela porta da varanda

Três afogados
Três queimados
Três esfaqueados
Pela porta do meio
Três afogados
Três queimados
Três esfaqueados
Pela porta da camarinha
Minhas almas vaqueiras do Santíssimo nos amostre
Venham e tragam, amostrem esse objeto que roubaram
Agora eu rezo um Rosário Apressado
Para dar vento do objeto
Minha alma vaqueira do bendito nos amostre
Vá atrás dessa pessoa que roubou meu objeto
Traga depressinha já já (repete-se nove vezes)”

Algumas pesquisas realizadas no Sertão da Paraíba, local de nascimento e de vivência de grande parte da vida religiosa de Dona Severina (como já foi dito, ela é natural de Princesa Isabel e só veio migrar aos quarenta anos de idade, com o marido e os filhos, para João Pessoa) citam a tradição do Rosário apressado votivo às almas vaqueiras, enquanto tradição do catolicismo popular rural, cito duas investigações, a de Flávia Ferreira Pires que examina a Festa de São Sebastião no Município de Catingueira-PB e a de José Anchieta Bezerra de Melo, sobre a tradição oral mantida por narradores que guardam um monumento chamado Santa Cruz do Deserto, localizado no Município de Tavares-PB. Este Município, juntamente com Juru-PB, que são vizinhos a Princesa Isabel, integram a região de um grande número de “causos” extraordinários que Dona Severina me narrou, além de a mesma possuir vários parentes distribuídos nestas três cidades (Princesa Isabel, Juru e Tavares):

No início da pesquisa de campo em 2002, me causava impressão o modo de falar da Catingueira, que descobri ser próprio, se diferenciando tanto quanto ao sotaque, quanto ao léxico de João Pessoa, Recife e outras cidades do nordeste. Expressões próprias ao lugar e maneiras de se falar certas palavras foi-me, no início, uma dificuldade a ser ultrapassada para poder me comunicar com os catingueirenses. *Maria Gambá, uma senhora, que se crê católica, lê mão, traz o namorado distante em poucos dias, assim*

como objetos e animais perdidos ou roubados com o auxílio das Almas Vaqueiras, através do rosário apressado, e que segundo me contaram trabalhava com galinhas, ou seja, com catimbó (grifo meu). (PIRES, 2002, p. 18).

Segundo a tradição difundida pelos velhos rezadores das Queimadas, as almas podem também ficar vagando entre mundos, estas são as almas “vagueiras” ou “vaqueiras” como se popularizou. Embora sejam consideradas poderosas estas almas possuem uma particularidade que as diferencia dos santos, são espíritos especialmente dependentes dos vivos para completar sua própria salvação (MELO, 2000, p. 116).

Dentre os sete velhos entrevistados do Sítio Queimadas, quatro se declararam rezadores de almas, Zé Batinga (81), Dona Martina (81), Dona Antonia (73), e Seu Francelino (102). Esses homens e mulheres, rezadores das almas, são ainda muito procurados por rezar e pedir auxílio das *Santas Almas Vaqueiras* e encontrar animais e objetos perdidos. *Para isso, utilizam o poderoso recurso da Oração do Rosário Apressado que amarra as almas até o objeto perdido ser encontrado (grifo meu).* (MELO, 2000, p. 124).

Repertório de rezas e procedimentos rituais realizados durante as benzeduras de Dona Severina

Em boa parte das atividades realizadas, paralelamente às rezas propriamente ditas, são utilizados vegetais para executar movimentos em formato de cruz que “afastam do corpo e depositam as energias negativas”. E em praticamente todos os benzimentos, as rezas devem ser executadas três vezes, assim como o número de consultas realizadas para o tratamento, o que, segundo Dona Severina, alude à Santíssima Trindade.

Tendo em vista a ampla distribuição em território nacional, de acordo com a consulta à literatura selecionado, de grande parte das rezas e procedimentos nos benzimentos da agente pesquisada, registrando pouca diferenciação nas representações etiológicas e terapêuticas, assinalo o que Mota (1977, p. 93) denomina de “continuidade ibérica” na tradição oral do catolicismo popular, na sua pesquisa em Goiás: “apesar das mudanças, adaptações, interpolações ou desvios, que possam ter ocorrido graças às influências indígenas sul-americanas, negras, ciganas, num constante testemunho de transculturação, fiel às nossas raízes históricas”. Assim como a maior parte do repertório de benzimentos de Dona Severina ser compartilhado pelas negras e negros

praticantes de catimbó e no Xangô, pesquisados por Gonçalves Fernandes (1937; 1938), o que segundo Cascudo (1978) revela a base eminentemente católica popular dos catimbós; nos relatos de ambos os autores há várias rezas e procedimentos convergentes aos de Dona Severina.

Oração contra Vento Caído ou Vento Virado (Vento: Ventre)

Vento caído é uma afecção que acomete bebês quando estão “obrando verde” (evacuando: obrando), o que segundo Dona Severina é em decorrência de “água corrente na barriga”. Durante a reza, deve-se proceder com a criança, da seguinte forma: Carregar o bebê e levá-lo em direção à porta. Levanta-se o bebê para cima. O rezador deve colocar o dedo indicador nos quatro pontos cardeais. Ático Vilas-Boas da Mota (1977, p. 55), no Estado de Goiás, registrou o seguinte procedimento próximo ao de Dona Severina: “Pôr a criança no colo e passar as mãos em cruz, por três vezes da mão direita para a perna esquerda. Após bater, por três vezes, as mãos em cruz na sola dos pés. Após bate por três vezes a sola do pé da criança na soleira de uma porta.”

Reza:

*“Quando Deus andou no mundo
Três coisas veio curar
Ai que vento caído veio levantar
Alevanta peito aberto e vento caído para teu lugar
Pai Nosso, Ave Maria e Santa Maria (Repete 3x)
Oferece às cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo
Que sente Fulano?
Dor de Barriga
Dor de Cólica
Não é dor de barriga
Não é dor de cólica
Não é vento caído
É água corrente onde Jesus e a Virgem Maria passou
Amém.”*

Reza contra Espremedeira

Espremedeira é uma dor localizada na região umbilical do recém-nascido, cuja mãe não soube tratar e limpar adequadamente, ocasionando infecção e inflamação. Limpa-se o umbigo da criança com azeite de oliva, farelo queimado de castanha de caju e umbu-cajá. O termo “espremedeira”, de acordo com Dona Severina, refere-se ao contínuo contorcer decorrente do incômodo e a expressão que o bebê faz, de algo “espremido”, contraído. Para o benzimento, é utilizado um molho de chaves, o qual a rezadeira “gira” em torno da região do umbigo, para “matar a dor”, trancando-a, como se estivesse lidando com uma fechadura; ocorre concomitantemente à reza.

“Fulano o que é você sente?

Dor de barriga, dor de facada, dor de umbigo e dor de espremedeira

Vai para as ondas do mar sagrado que essa dor não vai fazer mais nada

“Fulano o que é você sente?

Dor de barriga, dor de facada, dor de umbigo e dor de espremedeira

Água corrente onde passou Jesus Cristo e Ave Maria

Rezar uma Salve Rainha e depois:

Desterrai essa dor de cólica

Desterrai essa dor de umbigo

Desterrai essa dor de barriga

Desterrai essa dor de espremedeira

Desterrai essa dor apressada

Desterrai essa dor que não posso suportar

Para as ondas do mar sagrado

Amém

Rezar o Pai Nosso, Ave Maria e Santa Maria (Repetir tudo 3x).”

Reza para eliminar “dor de intrusidade”

Dor de intrusidade, conforme Dona Severina, é aquela dor que se sente nos ossos, que acomete a todas as idades, “causada pelo vento”, a qual se agrava com o clima frio, quando o “ar gelado bate na pele”. É uma dor “intrusa”, que, erroneamente, é atribuída à velhice e ao reumatismo. Para espantá-la, ao invés de movimentar os ramos de pinhão roxo, com uma moderada distância, como se verifica nas outras benzeduras,

em que se utilizam as plantas, são necessárias intervenções mais veementes – bate-se na pessoa com os galhos do vegetal referido, para, assim, retirar a intrusidade. Na literatura, identifiquei orações contra *ventosidade*, que possuem uma etiologia idêntica ao relatado por Dona Severina (Sales, 2006, p. 28 e 32; Diegues Jr., 1950). Diegues Jr. (1958) registrou a seguinte oração que atribui a causa das dores de pontada e reumatismo ao vento:

Pedro e Paulo foi a Roma
Com Jesus Cristo encontrou
Que encontrasses por lá de males?
Ventusidade.
Vorte cá Pedro e Paulo
Deixa te ensinar a curar
Não andasses mais eu
Não te ensinei a curar de tudo
Com azeite de dendê
Água do lagamar
Com o óleo de oliveira
E o pau da guia?
O ar de fora
O ar de reumatismo
O ar preto
O ar branco
O ar azul
O ar roxo
O ar amarelo
O ar encarnado
O ar de nervagia
O ar de *ventusidade*
Algumas coisas mandadas no vento
Coisas mandadas deste mal de contradição?
Tudo isso há de se retirar de fulano
Para as ondas do mar sagrado
E as águas do rio corrente
Para sempre. Amém (DIEGUES JR. 1950, grifo meu)

Valente (1972, p. 139), em *Medicina de Folk na Área Canavieira Nordestina*, discorreu a respeito dos ares causadores de moléstias na população rural pesquisada, corroborando o caráter “intruso” e miasmático dessa patologia aérea que acomete os sujeitos:

A propósito dos maus ventos, não é inoportuno lembrar orações e benzeduras que a *Medicina de Folk*, aconselha contra *flatos*, *ventosidades* e *paralisias parciais*. O *flato* no Nordeste mais conhecido como *ar encausado*, é uma dor que surge num lugar (tórax ou abdômen), provocando angústia, falta de ar, palpitações do coração, quase sempre desaparecendo e ressurgindo em outro local. As *ventosidades*, os *gazes* (sic) (*meteorismo*), são outro aspecto da presença maléfica dos ventos.

Oração de Dona Severina contra Intrusidade/ventosidade

“Fulano o que é que tu sente?

Dor que não posso suportar

Dor de chuçada

Dor agressada

Dor de facada

Dor de pontada

Eu vi o sol, a lua e as estrelas

Todas as qualidades

Com as três pessoas da Santíssima Trindade

Te afugenta carne podre, que é dor de intrusidade.

Rezar Pai Nosso, Ave Maria e Santa Maria (Repetir tudo três vezes)”

Reza para “tirar engasgo”

Para iniciar a reza, ao mesmo tempo, deve-se colocar um pedaço de pau ou um fósforo grande, para queimar no fogão ou num forno à lenha. Mota (1977, p. 38) coletou no Estado de Goiás duas orações para mal de engasgo com o mesmo verso “Homem bom, Mulher má”. Na segunda reza há esses versos “Homem bom, Mulher má/ Esteira Velha para São Brás Bispo deitar”. Na Paraíba, Alcides Bezerra (1911, p. 34), em seu artigo *Restos de Antigos Cultos na Parahyba*, registra: “São Braz (sic) bispo/ Homem bom, mulher má/ Esteira velha, ceia má/ Foi o que Deus disse/ Para desengasgá”.

“São Braz príncipe

Desengasgai Fulano mais pra riba ou mais pra dentro

Casinha varrida Esteirinha no meio da casa.

Vai dizer a São Braz que venha desengasgar Fulano

Desengasgai Fulano mais pra fora ou mais pra baixo

Homem bom e mulher má

Vai dizer a São Braz que desengasgai Fulano

Mais pra fora e mais pra baixo

Rezar o Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria 3x

(Repetir tudo 3x e oferecer a São Braz) ” .

Reza “para tirar landra” (Inchaço das ínguas)

Alcides Bezerra (1911), p. 23 colheu uma reza muito similar a de Dona Severina: “Quem tiver uma íngua corte-a á (sic) estrella deste modo: põe-se dedo indicador em cima da íngua e fita-se uma estrella e diz: “Estrella!/ Esta íngua diz/ Que é maior do que vós/ Eu digo que vós/ Sois maior que ella! /Crescei vós, e mingue ella!”. Theo Brandão (1958) destaca a origem ibérica desta benzedura, citando Teófilo Braga, autor de *O Povo Português*, pesquisando benzeduras no Estado de Alagoas:

Para a cura das ínguas, costuma-se, entre nós, procurar no céu uma estrela brilhante e dizer, repetindo três vezes:
 Minha estrela donzela
 Esta íngua diz que míngue
 vós e cresça ela
 Eu digo resplandeça vós
 E míngue ela.
 Em Portugal variam ligeiramente as fórmulas conforme anota Teófilo Braga:
 Estrela a minha íngua diz que seques tu
 Eu digo que seque ela e luzas tu
 Ou:
 Estrela, a íngua diz que seque tu e medre ela.

Reza de Dona Severina: “*(Dizer o nome da pessoa, marcando três estrelas no céu)*

Estrela diz que é mais formosa do que vós

Morra landra e viva vós (coloca o dedo na landra) ”.

Oração para lua nova

Esta reza, assim como a anterior, visa alcançar a influência dos astros, e do mesmo modo, Brandão (1958) identificou a origem lusa de uma oração parecida, encontrada em Viçosa-AL: “Deus te salve, Lua nova/ Não te vi senão agora/ Assim como me livraste/ Do lobo e da serpente/ Também me livrareis de dor de olhos/ Dor de dente, língua de má gente”.

Reza de Dona Severina:

“Deus te salve Lua nova
Pela primeira vez que eu te vi
Me livrai de dor de cabeça
De língua de má gente
Quando tu for voltar
Me achas com saúde
Com felicidade
Com anos de vida
Livrai-me da língua de má gente
Livrai-me de gente fuxiqueira
Com as forças de São Jorge
Amém”

Oração para sair de casa, protegido (Oração de Padre Frei Clemente)

Antes de apresentar a reza, chamo atenção para o trecho *“vai embora, sem olhar pra trás”*, presente no último verso, o qual, repetir-se-á em outras orações aqui expostas. Segundo Cascudo (1978, p. 135) é uma exigência fundamental nos catimbós, realizar o feitiço e não voltar a vê-lo; este devendo ser visto apenas pelo destinatário que se almeja atingir. Cascudo (1978, p. 135) ainda identifica tal representação como *“vestígio cerimonial das iniciações”* de tradições europeias.

“Faz o sinal da cruz, Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo
(Olhando para o Céu)
Deus te salve ao anoitecer Deus te salve ao amanhecer
Com a chave de São Pedro
Trancai bem o corpo, com toda a família
Deus à frente, Paz na guia
Encomendo a Deus e a Virgem Maria
Livrai-me do perigo e da tentação
Amém, Jesus”

“(Cospe e pisa o cuspe com o pé direito, vai embora, sem olhar pra trás)”

Oração para “tirar mau-olhado e quebranto”

Segundo a descrição de Santos (2007, p. 79), que concorda com a de Dona Severina, *olhado* ou *quebranto* é uma doença que desencadeia enfraquecimento, diarreia, “desmantelo”, “abrição de boca” e até a morte, se o sujeito não for submetido ao benzimento. É ocasionada por fascínio (admiração) de uma pessoa que contempla a vítima. Para Dona Severina, seja olho de inveja, “ruindade”, seja de bondade, é causado pelo *sangue ruim* da pessoa. Presenciei uma mulher e seu marido indo ao encontro da benzedeira, para benzer o homem, pois ele estava com *olhado*. Dona Severina disse que era um “*olhado de mulher galega*” e a mulher disse que suspeitava quem era. A rezadeira disse que *olhado de mulher galega* pega mais porque o sangue delas é forte. Há ainda a diferenciação entre *olhado*, que é específica de adultos, “em gente grande só dá mau-oiado” e *quebranto*, “que só costuma dar em crianças bonitas” (MOTA, 1977, p. 44). Sobre “a abrição de boca” que acomete os portadores de *olhado* ou que pode acompanhar Dona Severina (como testemunhei várias vezes) e as demais rezadeiras, quando o *olhado* é muito forte, Gonçalves Fernandes (1937, p. 137) asseverou:

Para curar *olhado*, usa-se, de Pernambuco a Paraíba, uma resa (sic) de negra velha. Primeiro, sentado ao lado da curandeira, fica-se muito tempo, para ver si (sic) o mal é mesmo causado por *olhado*, porque si não o for, as orações devem ser outras...

Fica-se conversando sobre qualquer coisa. Si a companheira da mesa começa a sentir vontade de abrir a boca, bocejando, então é mesmo *mão olhado* (sic). Quem benze toma muitas precauções “porque o *quebranto* (*olhado*) pode voltar para si”. Na verdade a cura, explica a creatura-medicina (sic), dá-se porque a força do *olhado* passa, no momento, para quem cura. Mas quem cura está já preparado para isso e, desta sorte, não lhe faz mal de espécie alguma a força do *olhado*.

Reza de Dona Severina:

“Fulano, quem foi que te botou olhado

Se foi a sua boniteza

Se foi no comer

Se foi na alegria

Se foi no sorrir

Se foi no dormir
Se foi olho grande
Se foi inveja
Se foi no trabalho, foi nos pés, nas mãos e na pele
No sangue, nos ossos, nos nervos
Com dois te botaram
Com dois eu te tiro
Com três eu te benzo
Com três eu te curo
Olhado, quebranto, zanga, porqueira
Vai pras ondas do mar sagrado, que aqui tu não faz mais nada
Rezar o Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria e oferece às cinco chagas de Nosso Senhor
Jesus Cristo. (Repete 3x)”

Procedimento de diagnóstico para “espinhela caída e peito aberto”

Espinhela caída e peito aberto, segundo Dona Severina e Santos (2007), constituem sintomas decorrentes de esforço físico demasiado, que irrompem na região torácica como dores localizadas na região do osso esterno (“a espinhela, um nervo”). Com uma toalha, trazida pelo cliente, tirar a medida de comprimento: - Da extremidade superior do dedo mínimo até quase o pulso do cotovelo (metade do cotovelo, divisão do braço com o antebraço). Equivale, aproximadamente, a dois palmos. Essa medição refere-se ao diagnóstico de espinhela caída. (1) - Medir da inserção do dedo mínimo, na palma da mão, até o pulso do cotovelo. Equivale, aproximadamente, a dois palmos. Utilizada para identificar peito aberto (2) - Comprimento do pulso até a altura dos ombros. Essa medida é usada para marcar a região da clavícula. (3) - A distância de uma clavícula à outra (largura do tronco) (4) Se (4) for maior que (2) ou (1) a pessoa apresenta peito aberto ou espinhela caída (se a largura do tronco for maior que a distância de, aproximadamente, dois palmos) A oração é realizada para “fechar o peito”, ou seja, diminuir a referida distância. Segundo Dona Severina (1) e (2) são utilizadas para diagnosticar, respectivamente espinhela caída e peito aberto e (4) é utilizada para confirmar tais prognósticos.

Oração para remover “peito aberto e espinhela caída”

“(Envolver a toalha enrolada na região que divide tórax e abdome - linha do diafragma - até o dorso)

“Quando Deus andou no mundo

Três coisas, veio curar

Arca, Espinhela e Peito Aberto

Ai que espinhela veio levantar

Alevanta espinhela caída e peito aberto pro teu lugar

Rezar Pai Nosso, Ave Maria e Santa Maria, oferece ao anjo da guarda e às cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo. (Repetir 3x)”

Esta mesma oração é utilizada para curar *campainha caída*, (campainha corresponde à úvula no termo médico) uma afecção diagnosticada como dor de garganta, cujo procedimento é rezar com o dedo fazendo sinal da cruz em cima do pescoço do consulente, de modo a fazer a campainha levantar. Dona Severina disse na oração de campainha caída troca-se os versos da reza de espinhela para *“Arca, Espinhela e Campainha Caída/ Ai que Campainha veio levantar/ Alevanta campainha caída pro teu lugar”*

Oração “para tirar cobreiro brabo”

Para Dona Severina, o “cobreiro brabo” é causado por um “bicho cabeludo”, que entra em casa pelas telhas, ou por aranhas, que entram em contato com a pele do afetado, infectando-a. No processo do benzimento contra o cobreiro, a rezadeira vale-se de pinhão-roxo ou outros ramos, os quais são cortados com uma tesoura, quando é proferido o verso “corto a cabeça e o rabo”. Se o cobreiro percorrer todo o abdome, resultando em uma volta completa com o encontro da cabeça com o rabo, a pessoa pode morrer. O cobreiro, segundo Camargo (1982) corresponde a Herpes-zóster, afecção cutânea que se caracteriza por vesículas e erupções de cor avermelhada, cuja etiologia é por contágio viral, na classificação médica oficial.

“Vem de romaria

Vem de Roma e romaria

Curando cobreiro e cobraria Cobreiro brabo verde

Assim mesmo te corto

A cabeça e o rabo

Deixo bem pequenininho

*Rezar Pai Nosso, Ave Maria e Santa Maria Oferece a São Lázaro e às cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo” *Repete-se 3x*

Oração e procedimento para estancar hemorragia

Reza

“No altar de Virgem Maria tinha três virgens

Uma dizia:

Eu vi

Outra dizia:

Eu não vi

E a outra disse:

Eu estanquei (Repetir três vezes)”

Procedimento: Sujar com o sangue proveniente da hemorragia, o dedo polegar da mão direita. Pegar uma pedra do chão, com a mão esquerda e desenhar uma cruz, utilizando o dedo manchado com o sangue, no lado da pedra que estava voltado para o chão. Emborcar a pedra, novamente, no mesmo lugar, com o lado da cruz desenhada voltado para o chão. Sair do recinto sem olhar para trás.

Benzimento para “afastar dor de cabeça”

Luís da Câmara Cascudo (1978, p. 157) apresenta uma oração dedicada à Santa Apolônia (Pelonha) para curar dor de dente com versos similares ao da reza do repertório presente (“Estava Senhora Santa Pelonha em sua cadeira de ouro sentada com a mão posta no queixo. Passa Nosso Senhor Jesus Cristo. Perguntou:”), e segundo o autor, a Santa teve os dentes arrancados e por isso é protetora das boas dentaduras. Dona Severina, além de usá-la para dor de dente, ainda realizou uma síntese para a oração e o procedimento utilizado pra tratar a moléstia Sol de Cabeça, registrado por Fernandes (1938) e Mota (1977). Para a versão de Motta (1977, p. 53) reza-se “Sai Sol/

Sai sereno/ Sai toda maresia/ com o poder de Deus e da Virge Maria” e com o procedimento parecido com o de Dona Severina: “Reza-se colocando um litro transparente cheio d’ água sobre a cabeça do enfermo”. Para Gonçalves Fernandes (1938, p. 37), o Sol da Cabeça:

É doença cujo diagnóstico só pode ser obtido por meio mágico, e cujo tratamento depende do ato mágico que dura três dias. Para saber se o que sente, qualquer coisa indeterminada e que o incomoda não sabe onde, é Sol-na-Cabeça procura a pessoa o catimbozeiro ou um rezador [...] . O feiticeiro faz com que ela se sente com as costas para o lado que está o sol, ou de manhã ou de tarde, mas “é melhor de manhã”. Dobra uma toalha branca bem dobrada, por cima da cabeça da pessoa, emborca um frasco meio d’água em cima da toalha e reza três vezes. Se rezar três vezes e a água do frasco não ferver, não tem sol-da-cabeça. Mas se ferver, tem. (O ferver ninguém vê, é privilégio mágico). Rezam neste caso durante três dias a fórmula:

Ia Jesus para Belém
Encontrou com S. Pedro no caminho.
- Pedro, que há por muito fogo, muito sol
Volta para traz (sic),
Vai curar
- Que curo, Senhor?
Com água e vida e pano de linho!
Glória Patri.
Patri Nosso.
Ave Maria

Procedimento de Dona Severina: Colocar uma toalha branca na cabeça. Emborcar uma garrafa, com água pela metade de sua capacidade, sobre a toalha. Segurar a garrafa sobre a cabeça.

Reza:

*“Andavam Jesus e José pelo mundo
Encontrou Santa Pelonha (Apolônia)
Sentada numa pedra de ouro fino
Santa Pelonha, que estás fazendo aí?
Tou rezando por Fulano
Tou rezando pra curar dor de dente, dor de cabeça, dor de chuçada, dor de pontada,
dor agressada, dor que não posso suportar. Rezando para as ondas do mar sagrado,
levar. Amém. Rezar o Pai Nosso (Repete-se 3x)”*

Orações contra Erisipela (Vermelhão/ Isipa/ Isipelão/Mal de Monte/ Fogo Selvagem)

Dona Severina utiliza as orações para I- “tirar ranho dos olhos” (inflamação nos olhos, conjuntivite) e II- “tirar vermelhão” das pernas e dos olhos, no intuito de tratar os sintomas que, segundo a literatura (SANTOS, 2007; MOTA, 1977; FERNANDES, 1938), são atribuídos pelas rezadeiras à moléstia chamada Erisipela, popularmente chamada *Isipa*, *Zipola*, *Isipelão*, *Izipramar*, *Fogo Selvagem* e *Mal de Monte*. São doenças que se caracterizam por dor, febre, queimação e a obrigatória vermelhidão nos membros ou na parte afetada do corpo que não sejam as relativas à locomoção.

I- “tirar ranho dos olhos”

*“Lá vem o sol saindo
Lá vem o sol clareando
Se foi de ranho
Se foi de compaixão
Se foi de vermelhão
Se foi de fogo selvagem
Se foi de “madremonto (mal de monte)”
Vai para o meio do mato
Com os poderes de São Frutuoso
Amém
Rezar o Pai Nosso (Repetir 3x)”*

II- “tirar vermelhão”

*“Santificados roxo e amarelo
Todas as qualidades
Em “zipe” e “zipelite”
Do tutano vai pro osso
E do osso vai pra pele
E da pele vai pro sangue
E do sangue vai para as ondas do mar sagrado
Que aqui não vai fazer mais nada*

Rezar Pai Nosso, Ave Maria e Santa Maria (Repetir 3x)
Oferecer às cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo.”

Oração para “sara ferida de boca”

“Feridinha, feridé
Laranjinha, laranjá
Quando Jesus Cristo foi em Roma
E São Mascate, foi em Pascoá
As feridas de Fulano, sarou cá
Chagas abertas Corpo ferido
Anjo Custódio pendente da cruz
Chagas abertas Corpo Ferido
Enquanto São Romão foi em Roma
E São Mascate foi em Pascoá
As feridas de fulano, sarou cá.
Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria (3x) (Repete-se 3x)”

Oração para curar queimaduras

A oração coletada por Alcides Bezerra (1911, p. 37), muito parecido com a de Dona Severina, evoca Santa Sofia, no entanto, para curar a queimação de azia: “Santa Sophia Sophia/ Tinha três filhas:/Uma cosia (sic)/ Uma bordava/ Uma curava/ Mal de azia”. Gonçalves Fernandes (1938, p. 51) registra exatamente a mesma oração para azia (hipercloridria, no jargão médico).

“Santa Sofia tinha três filhas
Uma fiava
Outra cozia
E o fogo se ardia
Rezar o Pai Nosso, Ave Maria e Santa Maria.
Após, retornar à Santa Sofia (Repetir 3x)”

Reza para se proteger de “pessoas aperreadas, nervosas e que falam palavrão”

“Santa Rosa tem o cabelo grande

Nossa Senhora tem o cabelo maior (Repete 3x)

Com o sangue de Jesus Cristo, serei coberto

Te afugenta da cruz, como o padre se aconchega no altar (Oferecer ao anjo da guarda)”

Reza para apartar briga

“Lá vem Fulano

Amarrado de pé e mão

E cego dos dois olhos

E morto do coração

Com o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo

Sereis coberto

Com a força de São Concorde

Aleluia (2x)

Oferece às cinco chagas de Cristo

Pai Nosso (3x)

Anjo da Guarda (3x)”

Oração contra Carne Triada (trilhada) e Desmentidura

Carne Triada e junta ou osso desmentido referem-se a processos de luxação ou torções das articulações ou pancada nos membros ou em qualquer parte do corpo, cuja evolução do quadro patológico é revertida pela rezadeira, mediante uma costura com agulha e linha nas folhas de pinhão roxo em cima parte afetada, enquanto se aplica a reza. Mota (1976), Fernandes (1938) registraram orações muito próximas e o mesmo procedimento (coser com novelo e agulha), mas com o termo trocado para *carne quebrada* ao invés de triada. Santos (2007, p. 85) coletou o mesmo adjetivo (triada: trilhada) em Cruzeta-RN, e Theo Brandão (1958) em Alagoas: “Carne Trilhada/Nervo

Cozido/ Ossos e Veias/ E cordoveias/ Tudo isso eu coso/Com o louvor de São Frutuoso”.

“Fulano que coze?

Carne triada

Osso triado

Osso desconjuntado

Osso torto

Nervo torto

Carne Machucada

Carne triada

Sobreolho

Assim mesmo eu cozo

Com os poderes de São Francisco (repete 3x)

Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria (repete 3x cada oração)

Oferecei às cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo

Que livre de carne triada, osso triado

Que leve esse mal para as ondas do mar sagrado

Amém.”

Oração para quebrar as forças dos inimigos

“Ilumine os meus caminhos

Abençoa-me para eu ser bem feliz

Sagrado coração de Jesus, Nossa Senhora da Conceição

Seja minha guia

Seja minha paz

Com a chave do Santíssimo Sacramento

Meu corpo fecharei

Nosso Senhor do Bonfim, São Cipriano, São Marcos, São Sebastião , Santo Expedito

Quebrai as forças dos meus inimigos

Nem tem pé para me alcançar

Nem tem pé para me pegar

Nem tem olho para me ver

Nem tem mau pensamento para fazer o mal

Nem de faca

Nem de bala

Bala corre pelo cano

Faca quebra em três pedaços

Cacete quebra em três pedaços

Com o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, sereis coberto

Com a força de São Concorde (repete 3x)

(Bate o pé no chão)

Rezar o Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria três vezes

Oferece um Pai Nosso e uma Ave Maria ao Divino Espírito Santo

Livrai de todo mal

Livrai de todo perigo

Oferecei ao Anjo da Guarda.”

Oração para viajar seguro

“(Oferece ao Senhor do Bonfim)

Deus te salve ao amanhecer

Deus te salve ao anoitecer

Deus te salve o Batismo de Nosso Senhor Jesus Cristo

Com a chave de São Pedro

Trancai meu corpo com toda a família

Deus na guia

Paz na guia

Eu encomendo a Deus e a Virgem Maria

Livrai de todo mal

Livrai de toda tentação

Quando Deus andou no mundo

Venceu, vencerá

Deus por mim, nada contra mim

Rezar Pai Nosso e Anjo da Guarda.

(Ao sair de casa, cuspir e botar o pé direito em cima e não olhar para trás)”

Pude também constatar a recomendação do uso de orações no papel guardadas como amuletos na roupa do fiel. Dona Severina deu-me uma oração forte digitada em um papel, a qual adquiriu numa romaria ao Santuário do Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, (ver imagem 11). Tal costume, denominado *filateria* ou *filactérios*, Cascudo (2000) assinala como atributo comum de muçulmanos, cristãos e judeus, portar junto do corpo pedaços de pergaminho ou tiras de papel com rezas que podem ser invocados em momentos aflitivos. Estes amuletos, *phulakterion*, em grego ou, literalmente, ‘tira de pergaminho’, são utilizados como proteção ou antídoto contra a influência maléfica. Cascudo (1978, p. 148) em *Meleagro* detalha o costume da filateria:

Conheço algumas orações que velhos escravos usaram amarradas ao pescoço mas todas são católicas, resguardadas numa *bolsita de cuero o tela en la que, como se estila en África, se guardam los gris-gris más estimados*, como o Sr. Fernando Ortiz observou em Cuba. Não é preciso incomodar os dicionários e enciclopédias para articular as rezas fortes com usos gregos, romanos, empurrá-las para o Oriente e citar as filaterias. Trechos de salmos e o Decálogo de Moisés vinham sempre desenhados em pergaminho, enrolados e presos ao pescoço, aos pulsos e até, como exibição de santidade consciente, nas têmporas ou na testa do devoto israelita. Os cristãos seguiram esse hábito da filateria, tendo-a como evocação de Cristo, desenhos votivos, a pomba, a cruz, o peixe. A tirinha era trazida como as orações-fortes, ensacoladas em couro ou tecido resistente.

Noutra ocasião, estabeleci um diálogo entre Gonçalves Fernandes (1938) e Dona Severina, trazendo o livro *Folclore Mágico do Nordeste*, baseado numa pesquisa feita no Estado da Paraíba, em minha visita, para comentar o capítulo quarto deste livro, *A medicina popular: seus “chás”, garrafadas e botica estranha*. Perguntei-lhe se ela conhecia o que era “Flor de Touco” (excremento de cachorro, utilizado na forma de chá para tratar sarampo cf. FERNANDES, 1938, p. 62) e a senhora respondeu rindo que sim. E ainda ofereceu detalhes da preparação do chá de “fulô de toco”, como disse ela: “é

toco porque cachorro gosta de cagar em cima de toco de madeira”, “a mãe deve catar a fulô de toco numa trouxinha de pano e botar numa lata de potassa, cozinha na lata, chega a água fica verde” e “a criança bebe, a mãe manda deixar um tiquinho, pra criança tomar depois de mastigar alho batido”. Dona Severina explicou que o alho batido e o resto de chá devem servir para criança assoprar o “bafo da boca” para cima dos olhos, no intuito de evitar “pegar sarampo nos olhos”.

Ainda falamos a respeito de uma moléstia citada por Fernandes (1938, p. 58) chamada *Zague*, que corresponde à Crosta Láctea, no jargão médico, a dermatite seborréica em bebês de até um ano, cujo tratamento é aplicação de pucuman (fuligem no telhado, cinza dos fornos de lenha), mas Dona Severina aconselha o uso de “molambo velho” (pedaço de roupa fora de uso), pois alega que “pucuman dói”. O molambo deve ser queimado em baixo de um prato emborcado, e “o suor preto do molambo queimado bota na zague”.

Imagem 11: Reza amuleto do Santuário de Padre Cícero (Frente e Verso)

Nm soldado brasileiro foi condenado a morte. Em uma roda de navalhas. Mas a roda parou, jogaram de uma ponte abaixo em um rio caudaloso mas a água só deu para molhar a seus pés, pegaram ele botaram lenha e gasolina e tocaram fogo e o fogo não o queimou levantaram as baionetas para cravá-lo daram das mãos dos sol dados alemães, o general alemão admira de tanto milagre mandou ver o que ele tinha, e nada encontraram, apenas em seu pescoço um cordão que continha esta milagrosa oração que foi encontrada pela Beata mocinha, no altar de nossa senhora das dores no dia 5 de fevereiro de 1944. Para evitar fome, peste, guerra e morte repentina que diz as seguintes palavras:

Meu senhor do bom-fim. Que sobre as águas andares, hoje estás entre o calix e a hóstia consagrada treme a terra, mas não treme o coração do meu Senhor Jesus Cristo no seu altar, mas treme o coração dos meus inimigos quando pra mim espiares, eu te benzo em cruz, tu não benze o crism entre o sol. A lua, e as estrelas, e as três pessoas da santíssima Trindade pai, Filho, Espírito-Santo, meu deus na travessia aviste! Os meus inimigos, meu deus que faço com eles? Com o manto da vergem Maria, sou coberto, com o sangue do meu Senhor do Bom-Fim tem vontade de me atirar não me atirarão, se me atirarem água pelo cano da arma lá de correia, assim como correr leite do peito de Maria Santíssima para a boca do meu Divino filho. Se quiserem me furar, a faca da mão cairá, cacete. Fofoce, chugo que para mim armarem suspenso no ar há de ficar, assim como Jesus Maria Santíssima no pé da cruz esperando o seu Bento filho. Corda que um nudo botarem, nos meus pés tem que cair, as portas que me trancarem, tem que se abrirem, assim como abriu-se o sepulcro de nosso senhor Jesus Cristo, para ele subir ao céu.

São estas palavras as força do credo; salvo fui, salvo sou. Salvo serei, com a chave do Santíssimo sacrário me fechei.

Homem, mulher menino, que trazer esta milagrosa oração consigo nunca será ofendido pelo seus inimigos, espirituais e nem corporal, nem será mordido por nenhum animal peçonhento, e sendo mulher nunca sofrerá entemonhada dor de mulher, e estando em perigo de parto, colocando esta oração no pescoço será logo aliviada.

Para as pessoas possuírem esta oração não é preciso saber ler, mas devem carregá-la consigo e tomar uma devoção de rezarem, todas sextas-feiras, três(3) Padre Nosso Três (3) Ave Maria, três(3) Glória Padre, e oferecer as cinco (5) chagas de nosso Senhor do Bom-fim a São Francisco de glorias e a Nossa Senhora das Dores.>>>

<<convento da beata mocinha>> Juazeiro - CEARA

Que Deus te abençoe

Padre Cícero Romão Batista

Registro de conversa informal com cliente do terreiro de Pai Germano

Conforme comentei na Introdução deste trabalho, uma professora, graduada em pedagogia, oriunda da minha rede de relações pessoais, que exerce seu ofício em uma faculdade particular do Município de João Pessoa, interpelou-me ao saber que eu investigava “povos de terreiro”, como a mesma se referiu, por motivos de resolução de problemas aflitivos pessoais de ordem espiritual. O caso a ser exposto abaixo reflete o caráter fluido e dinâmico de um agenciamento terapêutico e o lado performativo de um itinerário terapêutico particular. A professora Mariângela⁶¹, 53 anos considera-se como espírita kardecista, entretanto reconhece as limitações de sua religião e doutrina, o que a leva a encarar como legítimos os serviços de cura espiritual de outras agências terapêuticas mágico-religiosas, de forma a preencher as brechas dos serviços agenciados no kardecismo. Nos búzios, foi lhe revelado que é filha de Iemanjá. O engajamento no agenciamento terapêutico da situação aflitiva, bem como a relação favorável que mantém com o candomblé, implica na relevância atribuída por ela à especificidade de serviços oferecidos nesta modalidade de agência ritual (o relacionamento contrastivo de Mariângela com a umbanda, será demonstrado mais adiante na conversa informal). A adesão ao tratamento, que visava afastar eguns ou espíritos obsessores, no terreiro de Pai Germano não incidiu em uma afiliação ou conversão ao candomblé.

O terreiro de Pai Germano, 39 anos é de candomblé, nação ketu, e o orixá regente da casa (que é o orixá que governa a cabeça do pai de santo) é Oxaguiã (Oxalá novo). O ritual no qual se submeteu Mariângela foi um Ebó⁶² (preparação ritual que acompanha a realização de sacrifícios ou oferendas) para despacho (afastamento) de um egum⁶³ (espírito obsessor) que perseguia a professora há muito tempo, acompanhado de um sacudimento⁶⁴ (banho de limpeza espiritual).

⁶¹ Nome fictício.

⁶² Cf. o conceito de Ebó, no verbete elaborado por Raul Lody (2003, p. 290).

⁶³ A descrição do ritual a ser apresentado se assemelha muito com a destes exemplos encontrados num livro, já clássico entre os adeptos, de divulgação ampla na internet e nas seções das livrarias destinadas às religiões de matriz africana e autores esotéricos: “EBÓ DE ÉGUM (LIMPEZA DE CORPO) O Ebó de Égum é uma cerimônia de limpeza que se faz no corpo da pessoa para afastar a alma de outra que lhe acompanha. Ingredientes: Açúcar; Abóbora; Arroz; Batata; Café; Canjica; Couve; Feijão fradinho; Feijão preto; Nabo; Pipoca (doburú); Sal; Vagem; Um alguidar; Um maço de velas; Um metro de morim branco; Uma roupa velha da pessoa. Modo de fazer: Passar tudo por cima da roupa do corpo da pessoa e, logo após, rasgá-la, pondo tudo no alguidar, amarrar e por na encruzilhada, rio ou mar, O que o Jogo de Búzios determinar. (GIMBEREUÁ, 1988, p. 20). EBÓ PARA DESPACHO DE ÉGUM E ABERTURA DE CAMINHOS Sete bolos de farinha crua, com água no interior de cada bolinho, uma moeda de qualquer

A conversa informal, a ser exposta na transcrição abaixo, realizou-se no interior de um café no Bairro de Manaíra e foi gravada num aparelho *mp3 player*. Optei por conservar a grafia original das falas coloquiais na transcrição, a qual é integral. Outra opção que deve ser mencionada é a minha escolha em transcrever integralmente a conversa, visando sublinhar uma *relação dialógica*, identificada enquanto procedimento textual que revela uma continuidade com a modalidade de transcrição das rezas de Dona Severina, uma vez que, como já me referi mais acima, a confecção desta “polifonia” é intrínseca às estratégias de negociação em campo para acessar os dados, assim como delineia maneiras de inserção dos interlocutores no trabalho de campo que escapam a um roteiro previsto.

Neste último quesito performativo, que salienta a dimensão do acaso, menciono o fato de ter levado livros, quando visitei a senhora, particularmente o *Folclore Mágico do Nordeste* de Gonçalves Fernandes (1938) para falar de práticas terapêuticas, introduzindo uma relação dialógica entre minha interlocutora e este autor já falecido, assim como a procura de Mariângela pelo serviço terapêutico acionando a mim como intermediário que lhe transmitia confiança. Esta relação dialógica com Mariângela reflete um conhecimento prévio proveniente de situações anteriores, pois já interroguei a minha interlocutora a respeito do mesmo assunto, desde o final do ano de 2013, por ela ter manifesto o interesse de se engajar num agenciamento terapêutico, quando tentamos combinar uma visita ao terreiro de Pai Germano, no Bairro de Valentina - cujo

valor, por exemplo: dez centavos, perfazendo um total de setenta centavos. Segurar pelos pés uma galinha ou frango preto (não pode ser amarrado), lavar o bico, o ânus e os pés, falar no ouvido da galinha o que se quer, cuspir no bico entreaberto e fazer um sacudimento passando a ave por todo o corpo. A ave, depois de segura pelos pés, só pode ser deixada no chão, depois de ser terminado o sacudimento. A ave não é cortada, pois é batida no chão até a morte (todo o mal é passado para a ave). Deve-se, então, rasgar as roupas e usar roupas limpas e brancas, Despacho da ave: Concluído o sacudimento, colocar a ave em um alguidar (oberó) de pernas para cima e cobri-la com pipocas. Despachar juntamente com todos os restos do Ebó, inclusive os bolinhos que usou no sacudimento. Despachar tudo em mato. (GIMBEREUÁ, 1988, p. 45). EBÓ PARA DESPACHAR ÉGUM Acender três velas formando um triângulo. Fazer sacudimento com: Folhas de peregrum; sete bolinhos de farinha de mandioca crua com água e carvão no interior; fazer farofa de Exu com água para egum, uma de dendê, uma de cachaça e outra de mel. Segurar uma galinha branca ou frango pelos pés (conforme o sexo do paciente ou abiã), lavar o bico, o ânus e os pés, oferecer o animal para que o paciente possa falar no ouvido da ave, cuspir dentro de seu bico e fazer o sacudimento (passar pelo corpo). A ave, depois de segura pelos pés, não pode ser deixada no chão, a não ser depois de terminar o sacudimento. Bater o frango até que morra. Após a ave expirar, quebrar as juntas e colocá-la com as pernas para cima no alguidar (oberó). Cobrir a ave com pipoca (doburú) e com Ebó de Oxalá (canjica), despachar na mata. (GIMBEREUÁ, 1988, p. 48). SACUDIMENTO PARA AFASTAR EGUM Ingredientes: Aroeira; Canjica; Feijão fradinho cru e cozido; Feijão preto cru e cozido; Milho vermelho cozido; Pipoca (doburú); Um frango branco; Um metro de morim branco; Um ovo; Uma vela; Sete acasãs brancos; Sete bolos de arroz cozido; Sete bolos de farinha; Sete folhas de peregrum. Maneira de fazer: Abrir o frango e colocar farofa amarela, dendê, cachaça, mel, água e sal. OBS.: Quebrar as pernas e as asas. Despachar em um rio. (GIMBEREUÁ, 1988, p. 69).

⁶⁴ Cf. Aragão *et al* (1987).

esboço (ver croqui da imagem 05) está presente no capítulo anterior, assim como a minha inserção neste contexto.

A conversa revela parte de sua trajetória espiritual, seu itinerário terapêutico e o detalhamento de suas aflições, bem como suas impressões relativas ao modo de inserção nos espaços dos agentes terapêuticos, de modo tenso e provisório; explicita modos de gerenciar as situações transitivas de doença e cura. Os nomes das pessoas citadas são fictícios, exceto o de Pai Moisés, já mencionado anteriormente como mentor espiritual de Pai Antonio Carlos e da mãe pequena do outro terreiro contatado de candomblé no bairro de Valentina, na fase exploratória deste trabalho. Os nomes dos lugares são verdadeiros:

Pesquisador: a sua experiência com terreiro, começou, lembro que a gente estava conversando a respeito, tudinho, você disse que se encantou pelo universo da moda, né? Dos terreiros, ou você já tinha uma relação, assim, religiosa com os terreiros? É só com a questão visual, estética, ou é assim já religiosa, já que você disse que frequenta hoje “Os Essênios” (*Centro religioso Kardecista no Bairro de Manaíra, em João Pessoa*), a questão do Kardecismo. Mas antes você já tinha ligação também religiosa?

Interlocutora: É, na verdade, a influência do terreiro, foram visitas, visitas que já fiz por conhecimento. Mas assim para fazer consulta, e depois fazer um trabalho, uma benzedura, foi agora recentemente lá em Pai Germano.

P: E Pai Ronaldo? Que tu disses que tinha antes?

I: Pai Ronaldo eu fui para conhecer, mas, assim não gostei, não me identifiquei no terreiro de Pai Ronaldo, que é um terreiro de umbanda.

P: Mas assim você fazia visitas antes e de toque (Público para entidade) né?

I: Isso.

P: Mas ligação religiosa você começou a ter agora né?

I: Pra ser uma seguidora não

P: E o kardecismo?

I: O kardecismo é meu mesmo.

P: Há quanto tempo você tem ligação com o kardecismo?

I: Eu tenho desde os catorze anos

P: E esse problema com espírito obsessor/ Egum que você falou que tinha, você tentou resolver no kardecismo antes?

I: Não, no Kardecismo eu resolvi alguns problemas de encarnação, eu resolvo ainda. No kardecismo. O tratamento que eles chamam de Atendimento Fraternal. Nos Atendimentos Fraternos a gente assiste a doutrina, antes de fazer uns trabalhos de passe.

P: Mas como isso manifesta na vida, como problema?

I: Se manifesta é, principalmente, na intuição. Pra mim é a intuição. Eu tenho uma intuição muito aguçada e nunca trabalhei, nunca desenvolvi essa intuição. Na verdade eu não tentei domesticar, tentar controlar essa intuição. Então, aí através disso surgiu a ansiedade, porque eu não tive um tratamento assim adequado, para que eu tivesse essa intuição controlada. Isso desencadeou uma ansiedade que estava me prejudicando no meu dia a dia. Estou controlando a ansiedade através do Atendimento Fraternal. No Atendimento Fraternal eu escuto o Evangelho Segundo o Espiritismo. Depois, após o Evangelho, há um encontro de energização que eles chamam passe. Então aquelas pessoas que já são mais evoluídas dentro do Kardecismo, elas tem esse poder de energizar qualquer pessoa, qualquer ser humano através das mãos.

Pesquisador: Quando você disse que tinha problema de espírito obsessor, que era um espírito de sua família, quem foi que diagnosticou? Foi terreiro ou foi kardecismo?

I: Foi no terreiro. Primeiro, não foi no Pai Ronaldo, foi um senhor que joga búzios, ele mora nos (*no Bairro de*) Bancários e já foi pai de santo, devido aos problemas cardíacos que ele hoje se encontra, ele deixou de trabalhar no terreiro, e faz esse atendimento de consulta com as pessoas. Eu fui através de uma pessoa que me indicou. As três consultas que eu fiz com ele, esporadicamente, na consulta dos búzios, os búzios me indicavam que eu tenho um parente muito próximo na minha vida e que me acompanhava durante muito tempo, que me atrapalhava, a minha ansiedade, durante minha crises de choro.

P: Que é o que você tenta amenizar hoje no kardecismo?

I: Aí eu tento amenizar hoje no Kardecismo.

P: Mas assim, essa coisa mais pesada você deixou para umbanda, para o candomblé, por quê?

I: Porque eu não estava encontrando uma resposta dentro do Kardecismo. Eu continuava sentindo os mesmos contratempos.

P: Evangelização e passe não resolviam?

I: Não resolvia. Eu tinha os mesmos contratempos, principalmente familiar. Aí quando eu fui conversar com você, eu perguntei a você se você conhecia um terreiro de confiança, que você me indicou pra Pai Germano, quando ele jogou os búzios, disse a mesma, coisa que seu Moisés tinha dito,

P – Ah, é Pai Moisés? Eu já ouvi falar, muito velho já!

I – Sim, muito velho já, ele já tinha me dito, o jogo de búzios de Pai Germano, disse que tinha essa entidade perto de mim, muito próxima, perguntou se era um parente meu que tinha falecido recentemente,

P - Confirmou tudo que o outro falou?

I – Confirmou tudo que Pai Moisés falou.

P – E esse encontro intermediário com Pai Ronaldo, por que você não gostou?

I - Assim, como Pai Ronaldo é voltado para umbanda, para as consultas, a gente recebe umas fichas, primeiro tem todo o ritual, as danças dos Mestres, enquanto eles estão em transe. Aí eles recebem as entidades, a Cigana Iracema, Vovó Ana, é...

P- Tem várias entidades, boiadeiro, baiano, cigano, caboclo, preto velho.

I – Isso, tem boiadeiro.

P – Cabocla Iracema né? Vovó Ana é preta velha.

I – Isso, é cabocla Iracema, tem a cigana e a Cabocla Iracema. Aí o que eu não gostei, veja só, que pôs em dúvida a minha fé na própria espiritualidade. Aquelas entram em transe, e a quantidade de público é muito grande.

P – É tipo o SUS?

I – É. Então a gente recebe fichas.

P – Onde é que fica Pai Ronaldo?

I – Fica no Cristo. Aí então, Vovó Ana a gente não escuta, ela tem uma tradutora, tem uma pessoa que fica traduzindo o que vovó Ana fala. Só que neste dia que eu fui, Vovó Ana atendeu vinte pessoas.

P – Tá desgastada, a velha.

I – Totalmente. Aí quer dizer, já quando chegou minha vez pra Vovó Ana, eu já estava me sentindo incrédula naquilo. Agora eu me senti, assim, o ritual foi tão grande, assim que quando eu cheguei no altar, pra ser atendida por outra pessoa, que a gente chama Altar das Velas, que a gente tem que deixar três velas lá, e uns banhos para tomar, a gente compra no próprio Pai Ronaldo, me deu tontura. Eu fiz assim, como se eu tivesse, tudo aquilo ali eu fui ficando tonta, me segurando, me segurando na parede, isso depois que eu já fui atendida por Vovó Ana. Aí então, o que me deixou foi esta pergunta, né, como é que aquelas entidades, parecendo um SUS, recebe, fala com vinte pessoas, com dez pessoas. Cada entidade a pessoa escolhe. E tem outra coisa também, negativa, em Pai Ronaldo é, os apadrinhados. Pessoas mais chegadas e mais próximas são as primeiras e elas só chegam na hora do atendimento. Elas não participam do ritual.

P – É igual SUS mesmo...

I – Não participam do ritual. É até um ritual bonito. Mas, não participam disso. Aí quando eu fui que eu decidi que não ia mais, foi minha primeira visita e única, em Pai Ronaldo, foi quando eu resolvi ir para Os Essênios.

P – Você frequenta há quanto tempo Os Essênios?

I – Os Essênios, tem um ano e dois meses.

P – Isso foi depois de Pai Germano, ou antes?

I – Foi depois de Pai Germano.

P – Então você já estava num estágio melhor?

I – Já estava num estágio melhor

P – (*a visita a*) Pai Ronaldo foi antes de Pai Germano e antes de me conhecer?

I – (*a visita a*) Pai Ronaldo foi na crise.

P – Na crise? Eu já te conhecia?

I – Já te conhecia.

P – É, quando descobrisse que eu trabalhava com Religião Afro, e aí você veio me perguntar

I – Quando você falou que o seu projeto para entrar no Mestrado, foi sobre os povos de terreiro, aí foi quando eu perguntei, aí eu resolvi perguntar a você, até porque você passa credibilidade.

P – E eu sou amigo de Pai Germano também.

I - E você não ia me indicar um terreiro falso, como tem em João Pessoa.

P – Não, jamais.

I – Tem pessoas que utilizam a fraqueza do ser humano, pra ganhar dinheiro. Pai Germano não é assim. Não é, não é mesmo.

P - Como é que foi assim, quando você chegou em Pai Germano, por minha indicação. A gente tentou ir junto, lembra? E não deu certo?

I – Foi, e não deu certo, eu adiei ainda uns três meses. Quando a gente marcou em Janeiro, eu não fui, Fevereiro não fui. Deixei para ir em final de Abril, começo de Maio de 2014.

P – Conta tudo, como é que foi?

I – Eu fui apreensiva, né, porque eu já conhecia outras consultas...

P – Já tinha uma imagem, né?

I - Já tinha uma imagem. Principalmente quando eu morava em Campina Grande eu sempre ia fazer umas consultas assim lá.

P - Você tinha ligação com o Kardecismo desde os catorze anos, mas você também ia pra terreiro de vez em quando

I – De vez quando eu fazia consulta em Campina Grande. Já tinha o costume de ir. Minhas amigas me indicavam, vai para tal canto.

P – E era mais umbanda ou candomblé em Campina Grande?

I – Mais Candomblé

P – Você ia de vez em quando para os Candomblés em Campina?

I – É. Aí quando eu fui para Pai Germano, eu já fui preocupada, assim, receosa, porque em alguns cantos a gente percebe um charlatanismo. Aí eu já fui preocupado, eu vou primeiro observar ele, a minha intenção, primeiro eu vou observar. Aí logo quando eu cheguei em Pai Germano, na entrada assim, é uma casa simples, não dá medo, porque tem terreiro que dá medo de você entrar. Assim, mas tinha um oratório perto da porta que era a imagem de um...

P – De um Exu né?

I – Eu não sei que entidade era aquela, mas ele tinha dois chifres, era preto e tinha dois chifres. Aí quando eu olhei assim, já não vai dar certo.

P – Risos

I - Já não vai dar certo (risos). Então eu já mentalizei, fiz uma oração ali, repreendi aquela imagem, como se fosse uma imagem do Satanás. Logo na entrada, já não vai dar certo (risos). Aí quando eu entrei, assim, no teto tinha uns balaies pendurados, umas coisas assim, muito *clean*, a sala da dança dele (*o barracão*), não causa medo como tem certos terreiros.

Aí, entrei, disse pronto, vou esperar. Só que eu imaginava ele uma pessoa já mais madura, aí quando eu vi, um menino, aquele rapaz que veio me atender, aí conversou comigo, conversou, conversou. Pra primeiro jogar os búzios. Quando eu fui para Seu Moisés, uma das vezes que eu fui, Seu Moisés passou mal, antes de jogar os búzios pra mim ele disse que eu estava carregada.

P – Passou mal por sua causa?

I – Por minha causa, aí eu fiquei apreensiva. Aí eu disse, será que vai acontecer a mesma coisa com Pai Germano? Aí foi ao contrário, ele tranquilo, tranquilo. Entusiasmo, aquelas coisas todas.

P – Falou de mim?

I – Falei de você, que você tinha me indicado. Que você ia comigo, mas houve uns atrapalhos, e eu fui só, que eu só estava ali porque você passou credibilidade pra mim.

P – Falou isso?

I - Falei. Aí ele disse que tinha uma grande amizade por você. Fabiano era pra estar aqui comigo. Acho que para ser filho de santo dele. Nesse dia, a gente conversou muito, foi mais de duas horas. Uma hora antes, ele me preparando, conversando bastante comigo, pra passar o calor, aí foi quando eu entendi que era o psicológico, como tinha chegado lá apreensiva, muito longe, a primeira vez, então ele me mandou sentar, aí a gente foi conversar, conversando, conversando, conversou bastante. Aí, após essa conversa, aí que ele perguntou se eu queria que jogasse agora. Na hora e tal. Foi muito interessante, perguntou se eu já tinha ido em outro local, aí eu disse que já tinha ido, através de um amigo, em Mãe Fátima, em Mangabeira. Eu não me senti bem em Mãe Fátima.

P– Por causa do ambiente?

I – Isso

P – É candomblé também?

I – É, perto de Mangabeira V, perto da (*penitenciária*) Máxima. Aí então eu expliquei para ele, ele perguntou por que eu não tinha me sentido bem lá. E ele disse que conhecia essa Mãe Fátima, e era uma pessoa também de confiança, não era de explorar as pessoas e tal. Mas logo na entrada, assim, a gente vê muita imagem, muita coroa, não tem aquela sensação de estar em casa. Já no terreiro dele, a gente tem aquela sensação de estar em casa. Aí quando ele jogou os búzios pela primeira vez, ele falou que tinha essa entidade perto de mim, perguntou se tinha alguém que tinha falecido recentemente, aí fui e falei pra ele, três vezes que eu fui pra Pai Moisés, ele me disse a mesma coisa que você está dizendo.

P – Ele conhecia Pai Moisés?

I – Ele disse que lembra dele, mas não tem contato, até porque Pai Moisés hoje não está em terreiros mais. Aí foi uma hora de conversa, ele passou um Ritual de Egum pra mim.

Tem elementos que a gente tem que comprar, principalmente na base de cereais, que é o milho da pipoca, feijão preto, feijão macáçar, o arroz, sem ser parboilizado, o arroz branco, ovos, milho de mungunzá, e tem umas verduras, que isso foi comprado, repassei uma quantia para ele comprar, que é o couve, batata doce, e teve umas ervas para fazer um...

P – Um banho?

I – Teve um banho também. E uma galinha, só que no dia ele não explicou que era uma galinha viva. Eu ia levar um frango (risos). Aí eu liguei para ele, se ele podia comprar e eu pagar para ele, isso. Aí quando eu cheguei e era uma galinha viva. Aí pensei, pois eu ia trazer um frango congelado, porque não sabia que era galinha viva. Aí foi muito interessante, porque quando ele preparou, no quintal dele, é até um quintal de chão de terra, pra gente ficar em contato com a terra, né, com a energia da terra, quando cheguei tava a oferenda no chão, forrada com tecido.

P – Qual era a oferenda?

I - É isso: bolinhos de arroz, feijão preto cozinhado, o feijão branco cozinhado, todos em tigelas de barro, e tem um, o egum mesmo ele gosto de um pirão, feito um mingau,

Aí tem essa tigelinha de barro que é para o egum, é a tigelinha de barro com uma colher de pau, aquilo ali tem que ser virgem, né, pra fazer as oferendas, tem as lamparinas, muita palha de bananeira, ao redor, e pipoca, as pipocas já cozidas, nada ali era cru, eram todos cozidos, o cru mesmo era o frango, né, que foi morto na hora. E para mim fazer a oferenda, o coração da galinha ainda pulsando na minha mão. Ele abriu.

P – Ele matou a galinha no ritual?

I – Matou a galinha no ritual.

P – Ele comprou ali mesmo perto da casa dele?

I – Comprou, aí colocou o coração na minha mão.

P – Aí matou a galinha ali mesmo, onde vocês estavam, na terra?

I – Matou. Eu não olhei. Parece que ele quebra o pescoço, e abre o local só para tirar o coração. Não abre a galinha toda, né, só naquela parte do coração.

P – E derramou sangue em você?

I – Não, nada disso. Fiquei limpinha, limpinha, limpinha.

P – E você só pegou o coração da galinha?

I – Ele foi quem pegou o coração da galinha e colocou na minha mão e mandou segurar. Aí enquanto estava pulsando o coração, ele mandou mentalizar. Não, ele pediu pra mentalizar, que eu fizesse uma prece, ali, mentalizando aquela prece, que essa entidade que estava próxima a mim encontrasse o caminho da luz, que ele deixasse esse plano que não era mais dele, que fosse para o encontro da luz, e que eu precisava seguir a minha missão aqui, mas eu precisava seguir em paz. Quando terminou essa missão, que eu mentalizei, ele cantou um hino, e com as ervas ele saiu me benzendo, fazendo a oração.

P – Com o banho de ervas?

I – O banho de ervas.

P – Ele banhou você?

I – Aí, o banho, depois o banho de cabeça, foi quando terminou tudo. Ele fez o cozido do banho, com outras ervas. E eu tomei banho

P – Logo depois de benzer?

I – Logo depois. Aí devolvi o coração para ele, que ela ia botar na encruzilhada, junto com a galinha e com o resto de toda oferenda. Não fica lá, ele tem um local já de fazer o despacho. Foi muito bonito, muito bonito mesmo. Não tem nada, é, como as pessoas falam, de transe, transe chamando demônio, não tem isso; é a mentalização da energia, é como se a gente tivesse evocando os orixás, que viesse na paz, que trouxesse a paz, que vem para fazer o bem, que dali eu saísse restaurada, renovada, foi muito bom, foi muito bom eu ter feito isto.

P – E o banho depois da benzeção?

I – Depois ele recolheu tudo. E ele tem um assistente. E essa pessoa foi levar para fazer o despacho. Após o despacho, aí tem outra prece, a pessoa lá faz a prece e tudo, aí é que eu pude tomar o banho. Aí tomei o banho, levei uma roupa pra trocar. Tomei da cabeça aos pés,

P – Ele dá o banho, ou tu que toma banho, sozinha?

I – Tomo banho só, com a roupa mesmo, na roupa que eu fiz o despacho. Fui jogando água aos poucos e fazendo também uma prece. Cada canequinho de água que eu colocava da cabeça para as costas, ali eu ia fazer uma prece, que é o banho de limpeza.

Após o banho de limpeza, me troquei, dei mais um tempo, que foi o tempo de o rapaz voltar do despacho, pra poder eu sair, eu não podia sair assim aleatoriamente, sem fazer o despacho, não. Eu tomei o banho, fiquei esperando que ele voltasse do despacho, aí foi quando ele me dispensou e fui para casa.

P – Você fez quantas vezes esse mesmo ritual?

I – Só uma, ele falou para mim, que o (*ritual de*) egum, se todas as pessoas tivessem esse entendimento, podia fazer uma vez por ano, esse egum, que é um banho de limpeza, que afasta, assim, espíritos ou encostos, que ficam próximo da gente, né. Ele disse que era o ideal que fosse uma vez por ano, fizesse, ou dois em dois anos, fizesse. Aí eu fiz, passei muito tempo em paz, me senti muito em paz. Continuei nos Essênios, ele disse que eu continuasse onde eu me sentisse bem. No Kardecismo, que eu podia continuar.

P – E tem mais algo a falar sobre Pai Germano?

I – Tem, tem mais coisa. Ele falou pra mim, que eu voltasse com um mês, pra saber se esta entidade ainda estava próxima a mim. Como as consultas são pagas, e eu acho justo também, porque ali é como se fosse um psicólogo, e ele principalmente, né. O custo da consulta é cem reais, eu procurei me informar em outros cantos, é tudo padrão, eles fazem o mesmo preço. A questão do egum, tem gente que cobra dois mil reais, três mil e engana. Eu gastei só duzentos reais. Comprei todo material. Achei barato, eu tendo condições se eu puder, eu ajudo o terreiro, mas não quero ser filha de santo.

P – Seguir?

I – Não quero

P – Nem para os toques você quer ir?

I – Não, eu nunca presenciei não, eu tenho uma sensibilidade muito grande com os tambores. Aí voltei pra ele, mas não voltei com um mês, voltei com três meses depois, e aí ele me disse realmente que essa entidade já tinha saído.

P – Jogou os búzios?

I – Foi, a consulta dele foi pelos búzios. Aí, quando eu voltei, ele tinha falado que assim que ele jogou, ele fez o primeiro jogo, aí, ele falou que, é tanto que eu fui com outros problemas pra ele, né, que ele já tinha visualizado nos búzios. Quando ele jogou ele falou em relação a minha família, aos meus filhos e ao meu marido. Ele falou que eu tinha quatro filhos.

P – Sem tu dizer nada antes?

I – Os búzios foi quem disse. A mesma coisa que Seu Moisés tinha dito também. Muito interessante, muita coincidência. Aí ele falou que eu tinha quatro filhos, e meu filho mais velho é meu marido, e meus três filhos biológicos.

P – Ele disse isso?

I – Disse, aí confirmou, perguntou se era, eu disse era.

P – Por que o seu marido é como se fosse filho?

I - Porque, é assim, eu que sou mais forte em casa, sabe? Assim, eu tenho mais energia. Eu me cuido mais, meu espiritual. Aí ele disse: você é o alicerce da casa, então todos, se você desmoronar, ele desmoronam junto com você.

P – Que bonito.

I – Eu achei isso muito bonito. Ele disse que meu marido tinha uma personalidade muito difícil, perguntou se era verdade, e eu disse era, e é por isso que estou aqui, eu disse pra ele. Eu estou aqui, contei o motivo, que ele estava lá e tal, aí ele sugeriu fazer um egum pro meu marido, que é o que eu vou fazer agora em 2015. Vou fazer um (*ritual de*) egum pra ele. Pra tirar essa energia que acompanha ele. Ele (Pai Germano) disse que ele tem uma energia negativa nele, que acompanha ele há muitos anos, aí eu

disse, desde que eu conheço, e ele é assim, se eu for viver a vida dele, eu vou pro fundo do poço, emocionalmente, e foi ótimo, eu saio de lá como se eu tivesse uma consulta com um psiquiatra. Muito bom mesmo, muito honesto ele. Onde eu puder divulgar a honestidade dele, eu divulgo, porque eu presenciei uma honestidade ímpar, até na fisionomia dele, porque tem muito pai de santo charlatão. E aí eu vou fazer o ritual de egum, estou me preparando financeiramente, como também esperando o momento para fazer isso. Aí o que ele pediu, pediu o mesmo material que pediu pra mim, só que não vai ser presencial, porque ele não vai, né, vai ser usado apenas uma roupa usada dele. Aí vai ter todo o processo e quem vai estar presente sou eu, mas através da roupa dele.

P – E continua frequentando os Essênios, normal?

I – Continuo nos Essênios. Aí estava acontecendo uma coisa muito interessante comigo. A gente assiste a doutrina, que ela fala muito sobre o Evangelho Segundo o Espiritismo e os livros principais do Espiritismo, Gênesis, Livro dos Médiuns, Livro dos Espíritos. Lá nos Essênios é todas as Segundas-feiras, só que eu estou sem ir lá porque eu dou aula nas Segundas. Aí não tem outro dia, não tem as quartas e as sextas, que é os dias que estou livre. Mas eu passei oito meses, todas as segundas, fazendo tratamento à distância para o meu filho mais novo, nos Essênios.

P – Como é esse tratamento à distância?

I – É a energização dos passes.

P – Mas é a partir de roupas, também?

I – Não, a gente assiste a doutrina e tem um médico, ele é psiquiatra, ele é médium também, ele é quem faz essa triagem com as pessoas, a gente pega uma fichinha e diz que quer ir pro médico. Aí contei pra ele que eu estava com um filho depressivo, assim e que ele não queria tratamento com médico, de consultório e tal. Aí ele passou, então nós vamos fazer à distância, você vai tomar passe pra você e vai tomar passe pro seu filho. Foram quatro meses, dezesseis semanas, as dezesseis semanas dá quatro meses, mais dezesseis semanas, mais quatro meses, no total foram oito meses, eu terminei em julho de 2014. Quando começou agosto, eu estava em aula na segunda-feira.

Quando terminava a doutrina, eu esperava, a gente é chamada pra ficar aguardando a vez. Na sala tem cinco médiuns, a gente fica no meio e um se levanta e coloca as mãos

em cima da minha cabeça. Aí faz o passe o pra mim, né. Faz ali, e pede pra gente fazer uma prece. Aí, quando, eles têm um codigozinho, quando é pra duas pessoas, aí a médium perguntou pra quem era o outro passe, aí eu falei pra Rogério. E ela pediu mentalize ele, mentalize na sua casa. Aí quando ela estava fazendo essa energização, em cima de mim, aí estava fazendo pra ele também em casa. Foram oito meses. Consegui tirar ele do quarto, consegui tirar ele da depressão. Consegui não, né. Os espíritos de luz que resolveram pra mim.

P: Isso tudo foi depois de Pai Germano?

I – Foi, tudo depois de Pai Germano, Na verdade eu comecei indo pra lá e depois que eu fui pra Pai Germano.

P- Começou a ir ao mesmo tempo, então.

I – Comecei a ir ao mesmo tempo, e aí quando Pai Germano perguntou se eu estava indo pra algum local, se eu estava fazendo alguma doutrinação, aí falei que tava indo pro kardecismo

P – Ele viu nos búzios?

I – Foi, ele disse que tudo que eu conseguia era através da fé. Aí ele perguntou se eu estava indo pra algum local, se eu era católica, como era, e eu falei não.

P – Você se considera kardecista, então?

I – Kardecista, não católica. Quando perguntam qual minha religião, eu digo que sou cristã.

P – E os terreiros de Campina Grande, você ia só pra fazer consulta mesmo?

I – É, os de Campina, era, só fui pra consulta.

P – E acertavam as coisas?

I – Praticamente acertavam. O problema era o mesmo, era minha família, era sempre a minha casa, meus filhos, meu marido. Sempre eram eles. Sempre diziam que eu tinha quatoros filhos, que o meu filho mais velho era o mais trabalhoso, que é o meu marido, questão de sintonia, de personalidade. Ele vive muito o mundo dele, assim, ele é uma

peessoa que se tranca, muito fechada, ele cerca pra gente não ter acesso. Também conheci uns charlatões também lá. Não deu jeito de ir.

P – O que você gostou mais, de todos eles, então foi Pai Germano?

I – Foi, porque assim quando eu perguntava, principalmente em Campina Grande, eu estou precisando fazer uma consulta, aí o pessoal “não vá para fulano, porque ele cobra muito caro, ele te enrola, ele vai querer que você volte, pra ficar pagando, dando dinheiro”. Quando eu perguntei pra você sobre se você conhecia (*um pai de santo de confiança*), eu fui já, assim, armada, porque se dissesse alguma coisa, que precisava de muito dinheiro, eu já ia saindo de fininho, caladinho. Assim, foi muito importante.

Sim, ainda tem outro detalhe, nesse intervalo, que eu volto pra Pai Germano, que ele disse que a entidade se afastou de mim, diminuíram as desavenças, entre eu e meu esposo, diminui os conflitos, conflitos de cultura, conflitos de palavra, estou passando a viver mais minha vida, assim, diminui muito, muito mesmo, **é como se eu tivesse me encontrado.**

Refletindo o Caso Mariângela

Depois de identificar modalidades de inserção ritual de abiãs, iaôs, pais de santo, de uma benzedeira e seus consulentes, o caso da professora Mariângela fornece um maior detalhamento para além do relacionamento no contexto ritual de agenciamento terapêutico, oferecendo um itinerário terapêutico deste exemplo particular, com suas nuances de procura e seleção de um interlocutor perante mais de uma agência específica. Sobre o itinerário terapêutico de Mariângela, depreende-se uma trajetória que se inicia e se mantém principalmente kardecista, mas que paralelamente se ramifica para a agência candomblecista em Campina Grande, conforme sua experiência pessoal e indicações de amigas.

Mariângela executa uma operação de escolha entre uma agência e outra, segundo fatores variados, desde a percepção de uma fama ou aparência suposta de charlatanismo, passando pelo aspecto intimidador ou não dos lugares de consulta. A religião umbandista, por mais próxima que seja ao kardecismo - um segmento religioso de origem europeia assimilado ao quadro doutrinário da umbanda -, não despertou a

mesma simpatia de Mariângela, preferindo o candomblé, como agência eficaz de resolução de alguns seus problemas aflitivos. A professora realizou uma separação entre os problemas de encarnação, cuja resolução está delegada ao kardecismo, os quais se referem às questões interiores, tanto do controle do que ela chama intuição associado ao desenvolvimento de mediunidade, o que desencadeia alívio de tensões diárias com a família, quanto dos problemas exteriores, provocados por espíritos obsessores, tratados no ritual de despachar eguns no candomblé de Pai Germano.

Seguindo as pistas trilhadas por Michael Houseman (2003; 2013) podemos enquadrar os passos seguidos no itinerário terapêutico de Mariângela no tocante ao i) contexto social de redes de contatos interpessoais que envolvem o consulente e o agente terapeuta e ii) o contexto englobante da relação estabelecida entre consulente e agente, assim como do trabalho realizado no agenciamento terapêutico. O autor tenta oferecer uma “aproximação sugestiva” entre a prática psicoterapêutica e a consulta com curandeiros tradicionais, identificando elementos da performance que se imiscuem em três contextos interativos superpostos. Conforme o autor (HOUSEMAN, 2013, p. 87):

1. O enquadramento que representa a participação do cliente e do terapeuta em suas respectivas redes sociais.
2. A relação terapêutica que se estabelece entre o cliente e o terapeuta quando de seu encontro; e
3. Os dispositivos acionados no curso do trabalho terapêutico que fornecem ao cliente as condições de mudança relacional.

Identificando modalidades de interação e representação na prática psicoterapêutica que dialogam com o contexto ritual de agenciamento terapêutico, Houseman (2013) discerne quatro possibilidades que podem ser apreendidas em tais situações de acordo com a correspondência entre as disposições interiores de agentes e consulentes e as convenções reivindicadas e padrões regulares (normas) para a ação em foco: interação cotidiana, ritual, jogo e espetáculo. Sem aprofundar como tais modalidades se evidenciam no itinerário terapêutico de Mariângela, entretanto, sem deixar de chamar atenção para estes aspectos performativos de atuação, gostaria de apresentar como os elementos narrados por Mariângela se inserem nos contextos de interação e representação apresentados.

As redes sociais de Mariângela constituem um papel ativo inerente à prática ritual do agenciamento terapêutico destacado. Haja vista a incorporação de recomendações de amigas sobre a eficácia dos agentes terapêuticos, a necessidade de

amenizar os conflitos familiares, em particular com o seu marido, até mediando um tratamento indireto para este último (ritual de despachar egum para o marido) e para o filho que manifestou seu desejo em não ingressar num tratamento convencional, oportunizando a submissão aos passes, no kardecismo, de Mariângela, mas com intenção voltada àquele. Sua rede até fornece um cruzamento com a de Pai Antonio Carlos e a dos membros do primeiro terreiro de candomblé acionado, ao ter sido consulente de Pai de Moisés, o qual confirmou o direcionamento para tratamento espiritual de Mariângela ao candomblé, assim como a origem dos problemas (espíritos obsessores que influenciam seu desequilíbrio interior e conflitos familiares).

A relação travada entre Mariângela e Pai Germano encerra princípios das modalidades de interação, discernidas por Houseman (2013), como organizadores das situações de interação comum e a de espetáculo, ou seja, a interface revelada na performance, entre ator (pessoa singular) e papel (modelo de experiência a ser apresentado). Na interação cotidiana essa diferenciação tende a ser nula, havendo correspondência entre disposições intencionais e afetivas interiores e o que é executado na ação, no desempenho percebido em público. Mariângela delega a função de ocasionar uma mudança em seu interior/ em sua vida prática ao pai de santo, e reconhece que este desempenha uma função “como a de psicólogo”, estreitando ainda mais a possibilidade de comparação tecida por Houseman entre prática psicoterapêutica e a ritual dos curandeiros tradicionais. O papel genérico - com expectativas e demandas definidas, que precisam ser cumpridas - de pai de santo, curandeiro e “psicólogo” é executado por Pai Germano em contraste com a sua pessoa particular, um ator, uma presença de estilo único, com biografia intransferível, sendo esta dimensão percebida como diferencial e motivo de escolha entre este agente em detrimento de outros, o fator de identificação e seleção articulado por Mariângela. É esta interface entre papel e ator, trazida à tona na exibição do espetáculo que é reconhecida pela audiência no contexto teatral e na cena dos tratamentos psicoterapêuticos e ritual. O mesmo aconteceu envolvendo a diferenciação entre uma benzedeira e outra, como é o caso de Dona Severina e Dona Malvina na Comunidade Padre Azevedo. O contraste entre papel (um modelo de desempenho genérico) e ator (pessoa singular, presença de estilo) também pode ser percebido no modo como Dona Severina se apropria do repertório de rezas e procedimentos tradicionais de “continuidade ibérica”, acrescentando elementos e interpretando o acervo oral (como o faz na conversão da oração de *ventusidade* para

intrusidade, e na *de sol da cabeça* associada à oração contra dor de dente de Santa Pelonha).

Já no trabalho terapêutico, segundo o esquema conceitual de Houseman (2013), empreendido no contexto englobante do agenciamento, a performance entre agente terapeuta e consulente oscila entre obedecer estritamente as regras expostas do jogo, na ação colocada em prática (princípio de conformidade) e transformar o vivido interiormente (princípio de instrução, sugerindo um sentido específico para processos endógenos e particulares, como pode ser apreendido em CSORDAS, 2008) a partir das convenções rituais estipuladas, de modo a permitir que essa participação ritual provisória converta esse contexto direcional em interação cotidiana (o sujeito transformado nunca mais será o mesmo como outrora, mas essa experiência ritual é assimilada no repertório vivido pelo consulente). Mariângela enuncia no final da conversa informa “**é como se eu tivesse me encontrado**”, pela proposta de rearranjo experiencial assumida no contexto ritual estabelecido por Pai Germano, obedecendo todas as regras do sacrifício, comprando as oferendas e pagando a consulta, incorporando o princípio de participação provisória no jogo, distinguindo esta experiência como paralela ao vivido no kardecismo (o transporte no esquema conceitual de SCHECHNER, 2012). Mariângela encara a instrução direcional vivida no ritual como possibilidade de vivência que a ação ritual incide no seu interior, estabelecendo uma combinação própria de seu repertório de experiências, no caso tratado, a sua relação com o espírito (egum) do parente falecido.

Da guia de Oxalá ao Rosário Apressado: algumas considerações sobre o candomblé de Pai Germano e o caso Mariângela

Diante do exposto acima e no primeiro capítulo, proponho um relato da minha reaproximação com o terreiro de Pai Germano e alguns comentários sobre o itinerário terapêutico de Mariângela, detalhado na entrevista acima. Além do caso apresentado de minha interlocutora, outro evento oportunizou o contato com Pai Germano, mais uma vez, depois da situação narrada no primeiro capítulo, na qual “bolei no santo”, durante um ritual de saída de Iaô, no ano de 2011, entretanto eu acabei sendo “despachado”, pelo mesmo Pai de Santo, na época, pois estava muito ocupado e cansado, em

decorrência do processo de feitura de santo dos iniciantes. O evento, que ofereceu a oportunidade de reencontro, foi o ato realizado em 07/04/2013 por repúdio à intolerância religiosa direcionada às religiões de matriz africana, promovido pelos líderes de terreiros de João Pessoa e pelo Fórum das Comunidades Tradicionais. O ato convocado teve como pivô a decapitação da estátua de Iemanjá, na Praça de Iemanjá, localizada no final da Praia de Cabo Branco, em João Pessoa⁶⁵. Este acontecimento gerou repercussão nacional, tendo em vista o contexto de indignação desencadeado nas redes sociais, gerado por declarações preconceituosas contra os povos de terreiro proferidas pelo pastor e deputado federal Marco Feliciano (PSC-SP). O panfleto de divulgação do evento foi divulgado amplamente nas redes sociais, o qual, exponho abaixo (Imagem 11):

ATO DE PROTESTO

NA PRAÇA DE IEMANJÁ - Cabo Branco
7 abril 2013 (Domingo) - a partir das 09h00

O Povo de terreiro conclama a sociedade em geral para o ato de vandalismo praticado contra a estatua de nossa Mãe Rainha do Mar. Por ocasião será entregue às autoridades competentes, um documento reivindicando a preservação e manutenção da Praça de Iemanjá como reconhecimento do local como espaço de Cultura Afro Indígena Brasileira. Contamos com a presença de simpatizantes e de todos irmãos de fé.

Venha com seu traje religioso: Guias, torso, cachimbo, maraca, atabaque... QUEM É DO AXÉ DIZ QUE É

APOIO: Todas as entidades sociais que lutam contra a INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Imagem 12: Panfleto divulgado nas redes sociais sobre o ato público organizado pelo povo de santo em repúdio ao vandalismo realizado sobre a imagem de

⁶⁵ Cf. as seguintes notícias: Folha de São Paulo “ ‘Decapitação’ de estátua de Iemanjá causa revolta na PB”, de 06/04/2013 www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/102408-decapitacao-de-estatua-de-iemanja-causa-revolta-na-pb.shtml no blog de Luiz Assunção em 8 de abril de 2013 “Ato de intolerância religiosa na Paraíba” <http://lassuncao.blogspot.com.br/2013/04/ato-de-intolerancia-religiosa-na-paraiba.html>

Iemanjá, acontecido em 01/04/2013, ocasião onde teve sua cabeça degolada e colocada a seus pés.

Estive presente no ato, vestido de camisa branca e portando o Rosário que Dona Severina havia me oferecido como presente, haja vista a semelhança entre as cores do Rosário e as guias de Oxaguiã⁶⁶ (meu segundo orixá de cabeça) e de Iemanjá e pelo fato de eu não possuir nenhuma guia votiva de orixá no momento. Encontrei-me com a filha de santo, mencionada na introdução desta Dissertação, acompanhada de seu marido e filhos, no ônibus e chegamos juntos no local marcado para a realização do evento, a Praça de Iemanjá. Fomos diretamente saudar Pai Germano, que me reconheceu e comentou sobre o ocorrido da outra vez no ritual público de Saída de Iaô (Orunkó) em seu terreiro. Algo que me chamou atenção foi o fato de a filha de santo de Oxum, Estela, mencionada no primeiro capítulo num trecho do meu diário de campo - onde relato as estratégias das iaôs e seus parceiros amorosos para lidar com a abstinência sexual no dia dedicado ao seu orixá de cabeça -, estar inserida, neste momento, no quadro das filhas de santo do terreiro de Pai Germano, tendo abandonado o seu terreiro de origem, localizado na mesma região, em Valentina, no qual havíamos nos conhecido.

Durante a vigência do evento, diversos líderes de terreiro expuseram seu posicionamento mediante discursos, assim como militantes de grupos ligados ao Movimento Negro, adeptos levantavam cartazes com mensagens de condenação à situação de intolerância religiosa e discriminação racial, inclusive o autor confeccionou cartazes que foram registrados (ver imagens abaixo). Após a conclusão do ato, Pai Germano convidou-me para almoçar em sua casa/terreiro, na companhia de seus filhos de santo. Nesta ocasião de confraternização, Pai Germano, ao saber que eu era filho de Oxalufã (Oxalá velho) e Oxaguiã (Oxalá novo e orixá de cabeça de Pai Germano) ofereceu-me uma guia votiva do primeiro orixá (ver imagem abaixo). Um filho de santo e Estela comentaram sobre meu Rosário, afirmando que o mesmo era suporte pra rezas fortes “de amarração”, o *rosário apressado*, o que confirmei asseverando sobre Dona Severina ter me oferecido e ensinado a oração das almas vaqueiras.

⁶⁶ Guia de Oxaguiã <http://produto.mercadolivre.com.br/MLB-642916682-fio-guia-cor-branco-e-azul-turqueza-umbanda-candomble- JM>



Imagem 13: Guia de Oxalufã, presente de Pai Germano. (Fotografia do autor)



Imagens 14a e 14b: Registro do ato público contra o vandalismo à estátua de Iemanjá, destacando a presença do autor utilizando o Rosário “apressado” de Dona Severina. (Créditos das Fotografias: Dulce Edite Soares Loss)



O candomblé, como discorrido mais acima citando Negrão (1996), diferencia-se da umbanda por ser um culto introduzido no Brasil pelos grupos linguísticos sudaneses (oriundos da Guiné e da Costa da Mina, as nações nagô, ketu, jeje, ijexá, etc.) que é o formador da tradição dos orixás, a qual foi absorvida pelos grupos linguísticos bantos (Contra Costa e Angola, as nações angola, congo, moçambique, etc.)⁶⁷. O modelo de culto candomblecista além de os orixás não se comunicarem verbalmente com os adeptos, mas sim por intermédio do oráculo de Ifá (jogo de búzios), os atabaques são tocados através do uso de varetas (*aguidavi*) e os cânticos dedicados aos orixás são entoados em língua africana, iorubá, não em português como nos pontos da umbanda votivos aos espíritos. A estrutura básica do culto fundamenta-se, conforme Carneiro (1977), em três itens: a) a posseção pela divindade (a organização hierárquica do culto

⁶⁷ Segundo Bastide (2009, p. 29), o panteão e o modelo do rito nagô disseminaram-se como matriz catalisadora das demais variantes cultos de origem africana, independentemente dos tipos e tradições advindos das nações: “Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é, euê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá, da Costa dos Escravos), queto, ijexá. É possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos”.

é centralizada no pai e na mãe de santo que coordenam as atividades do terreiro, chefiando ogãs, ekedes e filhos de santo; sua legitimidade é proporcionada pelo agenciamento sobre os orixás em seus próprios corpos, assim como pela responsabilidade e comprometimento com a iniciação dos ogãs, ekedes e a feitura do santo nos iaôs (filhos de santo); b) o caráter pessoal da divindade (cada pessoa tem o seu orixá, que é uma manifestação singular do arquétipo geral do orixá correspondente; meu Oxalufã é uma variação tutelar que acompanha, de modo intimista, a minha personalidade) e c) a mediação e comunicação com orixás se processa pela evocação de Ifá (oráculo dos búzios) e de Exu (mensageiro dos orixás). Segundo Carneiro (1977, p. 27), a relação entre os adeptos do candomblé e Exu, se confunde com a própria dinâmica litúrgica dos terreiros:

Todos os momentos iniciais de qualquer cerimônia, individual ou coletiva, pública ou privada, lhe são dedicados para que possa transmitir às divindades os desejos, bons ou maus, daqueles que a celebram. A homenagem a Exu (*despacho ou ebó*) pode tomar as mais diversas formas, quando individual ou privada, - desde um grande cesto contendo bode, galinha preta e outros animais sacrificados, bonecas de pano, às vezes picadas de alfinetes (lembrança do *envoutement* ocidental), farofa de azeite de dendê, garrafas de cachaça, tiras de pano vermelho e moedas, como na Bahia, até apenas uma vela acesa, uma garrafa de cachaça e alguns charutos, como no Rio de Janeiro. Em todo o Brasil, entretanto, o despacho de Exu deve ser depositado numa encruzilhada, domínio incontestado do mensageiro celeste.

Além da obrigatoriedade de realizar um *padê* (ritual de consagração de oferenda e sacrifício para Exu) antes de qualquer atividade ritual no contexto do candomblé, nesta mesma cerimônia ainda há uma homenagem a espíritos (*eguns*) anônimos habitantes das ruas, que visa afastá-los. No candomblé há uma diferença entre os *exus orixás* (mensageiros e escravos dos orixás, que acompanham uma qualidade pessoal de orixá), *eguns ancestrais* (*familiares*, “*de casa*”) são espíritos dos membros iniciados numa comunidade de terreiro particular, são os antepassados do candomblé, e os *eguns da rua*, que são espíritos não iniciados, não doutrinados, que são assimilados às almas penadas da tradição católica popular (as almas vaqueiras de Dona Severina, as almas penitentes), assim como os espíritos cultuados na umbanda, que compõem a legião dos *exus* e *pombas giras* da umbanda; estes últimos foram sujeitos que viveram de forma desregrada longe do contexto da religião, de forma aventureira e são representados por prostitutas, malandros, marginais que precisam ser doutrinados. As cerimônias que propiciam a execução dos ritos no candomblé proporcionam tanto despachar os *exus*

orixás, encaminhando-os para o serviço de levar a mensagem humana aos orixás, quanto afastar a influência dos *eguns* /espíritos da rua (BRUMANA, 1994, p. 240).

Já o culto dos *eguns ancestrais* é realizado de forma muito fechada e secreta, só é acessível aos adeptos com iniciação mais consistente no candomblé, tais eguns são assentados numa espécie de peji, chamado *quarto de balé* (possui entrada vedada às mulheres), que é regido pelo orixá *Iansã de balé*, o único orixá que não teme os mortos, cuja incumbência é controlar estes mesmos espíritos (RIBEIRO, 1952, p. 132). O ritual de despacho do egum obsessor aplicado no exemplo de Mariângela reproduz a mesma lógica “de pedir licença”, “abrir caminhos”, intrínseca ao *padê* de Exu, onde o sacrifício e a reunião de oferendas são etapas cruciais para a liberação dos adeptos de modo a prosseguir com a realização das finalidades numa atividade ritual específica, sem a perturbação dos *eguns de rua* ou do próprio *exu orixá*. No candomblé, tanto os *eguns de rua*, quanto os *exus dos orixás* não podem baixar nos sujeitos, nem ser mentores espirituais dos adeptos, ocupando uma posição marginal, estando numa zona liminar entre os orixás e os adeptos vivos (BASTIDE, 2009, BRUMANA, 1994). Ao contrário da umbanda que recebe e cultua esses tipos de espíritos (*eguns de rua*). Mariângela, mesmo sendo kardecista e tendo uma indisposição em relação ao culto umbandista, preferiu lidar com um espírito obsessor no candomblé. A lógica kardecista, compartilhada no candomblé e na umbanda, encara o egum obsessor como um espírito não doutrinado, sofredor, habitante das ruas (BRUMANA, 1994; CAMARGO, 1961), demonstrando as possibilidades diversas nas quais um sujeito pode agenciar a situação aflitiva desencadeada por influência espiritual, *numa posição de transporte*, tendo novamente como referência o *sistema transporte-transformação* de Schechner (2013), como é o exemplo de Mariângela, uma vez que ela preferiu não se iniciar no candomblé, mantendo-se kardecista.

CAPÍTULO 03 – *Esthesis, ethos e êxtase: o encontro/encanto do inefável na persuasão do corpo*

O corpo humano é feito desta substância que verdeja no jade, forma folhagem, enche de seiva tudo o que vive, resplandece nos rebentos e nas energias sempre renovadas. E como o corpo fica completamente cheio desta vibração do mundo, não se distingue dele. Maurice Leenhardt (1947) *apud* José GIL (1997).

Este capítulo pretende imergir no vínculo entre *performance e experiência*, já esboçado na abordagem de aproximação com o experiencial, quando enunciei que realizo uma etnografia *multisituada*, que tenta acompanhar o dinamismo da vivência dos interlocutores, submetendo o modelo analítico do tema/objeto/recorte adotado a este vigor rítmico. E que é *encorporada/incorporada*, pois, considera o papel do corpo do pesquisador enquanto veículo que transita, desencadeia impressões e, portanto, é investido de posições, assumindo diferenças, e, que é suporte analítico, pois lançou mão de experiências encenadas, junto com os informantes, mediante o papel de pesquisador-discípulo.

Evocando a pesquisa etimológica, como fiz na introdução (e continuarei nesta linha de análise), como fez Marcel Mauss para a noção de rito⁶⁸ (mágico, e sua relação intrínseca com ação/ato, MAUSS, 2003, p. 56), destaco tal empreendimento em Victor Turner (1982). Este autor realizou o mesmo tipo de exame para as noções de experiência e de performance (citadas na introdução); baseando-me em tal trabalho, procuro pelo núcleo primordial do termo étimo que direciona a constituição da experiência, falando fenomenologicamente, contrastando assim com os significados agregados a partir desse centro do signo, que irradia associações contextuais (significados). Turner (1982, p. 17) distingue a raiz indo-europeia *per* do termo experiência como “tentar, aventura, risco”, e também identifica a raiz grega *per*, sufixada em *perao* que significa “Eu passo, eu transito” e afirma:

If we put these various senses together we have a “laminated” semantic system focused on “experience”, which portrays it as a journey, a test (of self, of suppositions about others), a ritual

⁶⁸ No encontro da tradição durkheimiana com a sistematização da dimensão ritual em Turner, a noção de agência/agenciamento se filia à explanação etimológica que Mauss (2003, p. 56) verificou para rito, que é a mesma de ato/ação: “Os atos rituais, ao contrário, são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes; são criadores; eles fazem. Os ritos mágicos são mesmo mais particularmente concebidos dessa maneira; a tal ponto que, com frequência, tiraram seu nome desse caráter efetivo: na Índia, a palavra que melhor corresponde à palavra rito é *karman*, ato; o feitiço é *ofactum*, *krtyâ* por excelência; a palavra alemã *auber* tem o mesmo sentido etimológico; outras línguas também empregam, para designar a magia, palavras cuja raiz *significa fazer*.”

passage, an exposure to peril or risk, a source of fear. By means of experience, we “fare” “fearfully” through “perils”, taking “experimental” steps. It all sounds rather like Dilthey’s description of *erleben*, “*living through*” a sequence of events – it may be a ritual, a pilgrimage, a social drama, a friend’s death, a protracted labor, and other *Erlebnisse*. Such an experience is incomplete, though, unless one of its “moments” is “performance”, an act of creative retrospection in which “meaning” is ascribed to the events and parts of experience – even if the meaning is that “there is no meaning”. Thus experience is both “living through” and “thinking back”. It is also “willing or wishing forward,” i.e., establishing goals and models for future experience in which, hopefully, the errors and perils of past experience will be avoided or eliminated.

A síntese etimológica formulada por Turner (1982) para a noção de experiência se aproxima da síntese do conceito de performance, cuja elaboração expus na introdução deste trabalho, e que consiste na identificação de duas camadas superpostas em tensão que embasam ambos os conceitos: i) uma camada prescritiva, normativa e objetivadora, que deve instruir a conduta do agente performer – e que equivale à noção de *comportamento restaurado*⁶⁹ de Schechner (2012) – exibindo quadros de referência a ser adotados; esta camada é revelada na passagem pelo processo de tentativa e erro na aprendizagem e formatação da ação e pensamento, e ii) a camada performativa [se associa com a etimologia do francês primitivo *parfournir*, realizada por Turner (1982, p. 91), que significa “algo a ser preenchido”, já mencionada na introdução] e denota o caráter indefinido, inacabado, que não está pronto, de inovação criativa ou que possibilita *poiesis*⁷⁰, transformação e adaptação a novos contextos, ou ainda a inesgotabilidade da experiência e da percepção, reportando-se, mais uma vez, à fenomenologia.

Seguindo a trilha de investigação sobre o vínculo entre performance e experiência em Victor Turner nos trabalhos de Dawsey (2005, 2006, 2009), este autor esclarece que a performance refere-se a um momento (a antropologia da performance pertence à antropologia da experiência) de *expressão* da experiência, ou seja ela

⁶⁹ Silva, R. (2005, p. 53) fez uma revisão da noção de Schechner para comportamento restaurado (“sequências de comportamento [que] não são processos em si, mas coisas, itens, material que correspondem concretamente a sequências organizadas de acontecimentos, roteiros de ações, textos conhecidos, movimentos codificados”): “o comportamento restaurado” nada mais é do que um “modelo” que instrui o *performer* como deve, ou deveria, atuar (desempenhar o seu papel), num palco teatral ou em um “terreiro” de candomblé.

⁷⁰ Cf. a etimologia do grego em Aristóteles (2008, p. 55): “Palavra cognata do verbo *poiein*, que significa “fazer, fabricar, construir”, poeta é, portanto, inicialmente, aquele que faz, que fabrica, que constrói, seja um objecto, seja um texto.”

completa o não acabamento essencial da experiência, especificando um contexto de atuação instaurado:

Citando Dilthey, Turner descreve cinco “momentos” que constituem a estrutura processual de cada *Erlebnis*, ou experiência vivida: 1) algo acontece ao nível da percepção (sendo que a dor ou o prazer podem ser sentidos de forma mais intensa do que comportamentos repetitivos ou de rotina); 2) imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas – de forma aguda; 3) emoções associadas aos eventos do passado são revividas; 4) o passado articula-se ao presente numa “relação musical” (conforme a analogia de Dilthey), tornando possível a descoberta e construção de significado; e 5) a experiência se completa através de uma forma de “expressão”. Performance – termo que deriva do francês antigo *parfournir*, “completar” ou “realizar inteiramente” – refere-se, justamente, ao momento da expressão. A performance completa uma experiência (Turner 1982:13-14). (DAWSEY, 2006, p. 19).

Conforme a pista explicitada acima na citação de Dawsey (2006, p. 19), a respeito da experiência vivida (*Erlebnis*), no contexto de resolução da aflição e advento da cura, cuja pertinência se intromete no primeiro momento delineado, como “algo acontece ao nível da percepção (sendo que a dor ou o prazer podem ser sentidos de forma mais intensa do que comportamentos repetitivos ou de rotina)” (DAWSEY, 2006, p. 19), argumento que a noção de afe[c]to e afecção, a ser explorada mais adiante, pode ser introduzida, exatamente, nessa questão da *intensidade específica* vivenciada no momento⁷¹ dos rituais e agenciamentos terapêuticos. Prosseguindo com a análise de Victor Turner (1982) do processamento da experiência vivida, *Erlebnis*, citada por Dawsey (2006), ainda observa-se nos outros quatro momentos a evocação do passado, da memória do sujeito que passa a ser articulada num contexto presente de agenciamento e expressão. Pode-se inferir que nessa divisão de eventos da *Erlebnis*, há uma convergência ou direcionamento de motivos afetivos, cognitivos e sensoriais associados à recordação dos eventos passados, cuja expressão se dá na performance e, transferindo esse detalhamento da *Erlebnis* para o contexto analisado aqui, no plano da aflição (estímulo) e afecção (intensificação), encontramos com a *retórica da transformação* de Thomas Csordas (2008, p. 50), cuja formulação compreende ao processo de mobilização eficaz ou persuasão das várias instâncias (sensoriais, emocionais, cognitivas, memória, imaginação, simbólico e social) que compõem o sujeito, o corpo em sua totalidade, conduzindo a uma reorganização da experiência vivida:

⁷¹ Cf. Favret-Saada (2005).

A noção de retórica, comparada às noções de sugestão, de apoio e de sustento, ou efeito placebo, ajuda no reconhecimento de que a cura depende de um discurso significativo e convincente que transforma as condições fenomenológicas sob as quais o paciente existe e experiência sofrimento e aflição. Pode-se demonstrar que essa retórica redireciona a atenção do suplicante para novos aspectos de suas ações e experiências, ou o persuade a lidar com os aspectos habituais da ação e da experiência a partir de novas perspectivas. [...] a ligação do aspecto retórico do discurso com os processos endógenos de cura, essa abordagem sugere que a transformação ocasionada pela cura opera em múltiplos níveis. A experiência de cura é uma experiência de totalidade até onde os processos endógenos ocorrem em níveis fisiológicos e intrapsíquicos, e a retórica age tanto no nível social de persuasão e influência interpessoal quanto no nível cultural de significados, símbolos e estilos de argumento.

O fator de mediação simbólica ou operador simbólico implicado nesse processo de retórica da experiência vivida na aflição é o *corpo*, elemento que José Gil (1997) aciona para analisar a eficácia simbólica de Lévi-Strauss e a noção de *mana* de Marcel Mauss, situando-o como o *significante flutuante* subentendido no contexto das energias ou do poder mágico agenciado no contexto dos rituais de cura e transformação das coisas, situações e sujeitos. José Gil (1997, p. 23) identifica o papel de “permutador de códigos” para o *corpo*, e sugere que o nível discursivo, do simbólico, é transposto num plano que acompanha a própria configuração da linguagem inserida no corpo. Corpo enquanto matriz de tradução, impressão e processamento, possuindo sua própria linguagem. Sendo a linguagem um atributo de suas propriedades, uma vez que é depositário das combinações que compõem as instâncias que formam o sujeito (sensorial, cognitivo, fisiológico, afetivo, emocional, memória, personalidade: psíquico; simbólico, social). De certo modo, revive o fundamento de corporificação dos processos sociais e rituais no conceito de *embodiment* de Csordas (2008) e estabelece o corpo como o receptáculo do não dito, dos ruídos e dos resíduos na experiência social, o corpo como o que sobra de, o intermediário entre, e o significante e a coisa simbolizada:

Este processo de desvanecimento da função simbólica cujo resíduo seria “essa pequena coisa”, testemunharia a necessidade de um suporte material do significante flutuante, para que ele pudesse ser pensado. Por outro lado, isto torná-lo-ia manipulável pelo feiticeiro. A pequena coisa seria deste modo o ponto de convergência de duas séries que nele se anulariam: de uma função semântica e de um conjunto de gestos. De tal modo que por ocasião de um rito, este resíduo transforma-se-ia no *operador prático, a alavanca do encadeamento entre vários aparelhos energéticos – assim como o reservatório de uma memória de sentido e de experiência* – utilizado pelo celebrante. Não sendo coisa, nem significante, nem sentido, poderia ser tudo isso alternada ou conjuntamente – como o corpo humano com o qual tem um relação imediata: *a energia que traz consigo é transmitida ao*

grande permutador de signos, por contato, incorporação ou assimilação (grifos do autor). (GIL, 1997, p. 28).

Que operador simbólico permitiu a reorganização dos significantes da doença numa linguagem com sentido? A única resposta possível é: o corpo, pois constitui o suporte das permutações e correspondências simbólicas entre os diferentes códigos em presença – de entre os quais é necessário não esquecer os sociais, que a doença desorganiza e que a cura restabelece integrando de novo o indivíduo no grupo. O permutador de códigos é o corpo. [...] É ele – e as suas energias – que o significante flutuante designa. Não é de admirar: o corpo sozinho não significa, nada diz; apenas fala a língua dos outros (códigos) que nele vêm se inscrever. (GIL, 1997, p. 24).

No momento de *reprise* ou retomada, como sugere Halloy (2007) a partir de Favret-Saada, neste último capítulo, retomarei o conceito de aflição, enquanto *estímulos de perturbação e mudança*, para reaplicá-lo no esquema conceitual (aflição-afecção-adesão-afiliação), e que esmiuçarei, doravante, a partir do detalhamento da noção de afecção, de modo a constituir um *cenário, enquadramento*⁷² dos fragmentos de experiências coletadas e vividas no trabalho de campo. Delimitei o esboço, que atinge uma disposição estratificada, *aflição/afecção/adesão-afiliação*, cuja proposta articulei para classificar, identificar e situar etapas da experiência vivida pelos meus interlocutores e por mim mesmo, quando engajamo-nos neste contexto do campo pesquisado. É o que norteia a construção deste - e será detalhado neste - capítulo. O *frame/moldura/quadro* que será posto em ação para compartimentar esta *mise-en-scène* leva em consideração o *sistema transporte-transformação* de Schechner (2012).

Resumindo, este último capítulo então, temos uma retomada do campo para sua acomodação, ou ajustamento, proponho uma maneira de introduzir os fragmentos de experiências coletadas em um enquadramento, valendo-me de metáforas audiovisuais ou imagéticas, novamente reportando-me a Marcus (1995), como o fiz na introdução para situar minha estratégia de encarar o campo enquanto uma etnografia multisituada. Sobre tais metáforas, este autor identificou na sensibilidade do texto etnográfico

⁷²Estou consciente da noção de quadro em Goffman (2012) enquanto uma perspectiva de análise microsociológica. *Frame ou quadro* é uma ferramenta utilizada por Goffman (2012) para analisar os engajamentos dos sujeitos em ações específicas, ou cf. Joseph (2000, p. 94) atualiza: “Quadro (frame): dispositivo cognitivo e prático de organização da experiência social que nos permite compreender e participar daquilo que nos acontece. Um quadro estrutura não só a maneira pela qual definimos e interpretamos uma situação, mas também o modo como nos engajamos numa situação.” Entretanto, por lidar também com níveis inconscientes, no nível das transformações de iniciação ou ritos de iniciação e que podem estar associados a situações estruturais, as quais refletem papéis sociais definidores de quadros de referência primários na vida de um sujeito, e no que tange aos estados afetivos de ação, mantenho esta definição em cautela, suspensão, apenas como indicativo de que tive contato com esse dispositivo teórico.

modernista aproximações com a linguagem cinematográfica, particularmente com a montagem fílmica:

In deed, the defining aspects of the classic modernist novel that can be traced to cinematic influence – simultaneity, multiperspectivism and discontinuous narrative – are precisely the defining moves announced and practised by experimental ethnography in the name of polyphony, fragmentation and reflexivity (MARCUS, 1995, p. 46).

Combinando metáforas teatrais e fílmicas, por propor uma análise que enfoque o reenquadramento da *Erlebnis* mediante a inserção na performance agenciada no contexto ritual e curativo, a abordagem que apresento tenta evidenciar os contornos próprios do *quadro ou cenário* vivo, reportando-me mais uma vez à sugestão que Dawsey (2006, p. 17) identificou a partir de Roland Barthes (1984), para apreender a dimensão teatral em suas análises, o *lugar olhado das coisas*, chamando atenção para a mesma raiz etimológica entre teoria e teatro (grego, *thea*, ato de ver). O *teatro ou o lugar olhado* investido num *quadro ou cenário ritual* reflete uma *orientação espacial e uma orientação de conduta* dos agentes envolvidos na performance, *uma linguagem articulada e intencional sobre a experiência vivida*. A disposição do *lugar olhado* incide na diferença entre *ver* (visão, competência física do olho humano) e *olhar*, uma perspectiva, uma significação atribuída, um modo de ver resultante de construção social e cultural (BARBOSA & CUNHA, 2006, p. 54). Se a performance expressa, propõe uma direção ou um canal para a experiência vivida, isto é consequência de que a totalidade do real, fenomenologicamente falando, é a contingência, a soma dos múltiplos pontos de vista ou perspectivas que o compõem (CSORDAS, 2008).

Evocando um modo de organização narrativo que pudesse comportar requerimentos do texto modernista e ensaiando mais metáforas nesta linha, e acrescentando outras mais teatrais, o *sistema transporte-transformação* de Schechner (2012) oportuniza identificar mais duas pistas de análise para os modos de agenciamento e engajamento dos sujeitos abordados: I) Uma diferenciação dos modos de relacionamento consciente com a ação, “gradiente de concentração [no] e controle, domínio do contexto ritual” e II) Que os agentes aqui tratados oferecem propostas, roteiros, narrativas ou enredos para um rearranjo experiencial a partir da reorganização ou reenquadramento do vivido pelos sujeitos – atores - num cenário específico que lhes

é proposto, por *liturgias ou serviços públicos* curativos; ou seja, há um vínculo sólido entre *liturgia e drama*⁷³(*turgia*), como já previra Victor Turner.

Feito e olhado: formas comunicantes e performativas de experiência da aflição

A dicotomia representada pela separação entre as instâncias, *feito* e *fato*, abordada por Latour (2002) sobre o que é construído, “artificial” (*feito*) e o que é dado imediato, “natural” (*fato*), pode ser transposta em relação ao emprego que uso para acionar as noções de *feito* (de feitiço, de manipulação consciente) e *olhado* (o mal involuntário), as quais não anulam suas diferenças, porém denotam um fluxo e uma compatibilidade, não um mutualismo exclusivo. Tais elementos denotam a etiologia para as aflições que é constantemente acionada no universo que pesquiso - “coisa feita”, “trabalho”, “demanda” participam do que é delimitado como feitiço, já “carrego”, “quebranto” são direcionadas para o que é de “olhado”.

Nas pesquisas antropológicas, há muito vem sendo delineada a noção de magia-religião e bruxaria-feitiçaria, envolvendo as sociedades “tradicionais” e contextos inseridos nas sociedades “modernas”. Mary Douglas (1977) afirmou que a capacidade consciente de bendizer e maldizer provém de postos estruturais, ou seja, emanava de pessoas que gozam de certo reconhecimento e são portadoras de status legalmente definido, tratando-se de uma “magia estrutural” – uma vez que a magia é “moral e socialmente neutra” e manipulada *ex-opere-operato*, conforme a condição do agente -, enquanto que a feitiçaria, uma condição “involuntária”, por estar associada às posições de perigo relacionadas a um baixo status estrutural, se desenvolveria nos interstícios, na *liminaridade*, ou uma “*magia communitas, anti-estrutural*,” de acordo com as elaborações de Victor Turner (1974).

Já, Evans-Pritchard verificou entre os Azande, que a bruxaria é tida como uma condição involuntária/ herdada/inconsciente (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 83), e até presente em animais (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 239), e a feitiçaria como algo “feito, construído”, intencionado/ consciente/manipulado, e ambas são opostas à “magia boa” e aos oráculos, responsáveis estruturais pelo combate às primeiras (EVANS-

⁷³ O vínculo entre drama e ritual se dá pelo mesmo significado etimológico, de *ato, ação* como já foi ilustrado acima por Mauss (2003). Ferreira (2012, p. 98) discerne: “a palavra drama vem do grego e significa ação, tanto o drama proposto por Turner, propõe uma ação, quanto o texto dramático feito para ser representado (ação)”. Dawsey (2007, p. 540) aprofunda: “Encontramos uma nova (e antiga) categoria – a do drama. O termo deriva do grego *drao*, “eu faço”. Ação! Trata-se de uma formação menos sólida do que a do ritual no campo da antropologia, mas possivelmente mais funda”.

PRITCHARD, 2005, p. 186). Sobre a bruxaria entre os Azande, Evans-Pritchard percebeu que a lógica de pensamento destes é deslocada para descobrir o “porquê” da ocorrência da desordem, e não para o “como”, a qual é submetida imediatamente à procura por um responsável – o bruxo, que sempre pertence a uma mesma família da plebe (o poder é adquirido hereditariamente), é o nexo causal ou elo de ligação dos eventos contraditórios na rede social - na esfera de relações de quem sofreu a desordem. Do mesmo modo, Ioan M. Lewis (1977) opôs cultos de xamanismo/possessão centrais (estruturais) aos periféricos (não-estruturais).

Trago essa discussão dos clássicos para problematizar esse colapsar da dicotomia entre periférico e estrutural, empreendida por Latour (2002) e embasar dois regimes discursivos e participativos que se fundam na noção de pessoa e na corporalidade dos agentes no campo estudado. Enquanto a manipulação dos deuses, forças da natureza, ancestrais e espíritos associados à relativização do bem e do mal são pressupostos da atividade ritual das religiões de matriz africana, no catolicismo popular, acionado de forma contrastiva em relação àquelas, há uma demarcação muito mais rígida a respeito da imiscibilidade entre bem e mal e do lugar da vontade na consecução do mal que é instrumentalizado na atitude do feitiço, instaurando uma lógica própria e tributária de elementos provenientes dos fundamentos da doutrina cristã.

O *pecado original* na espécie humana representa o lugar do mal na doutrina cristã como uma maldição, algo congênito que acomete os homens a partir da queda de Adão e sua consequente expulsão do Jardim do Éden, o que sinaliza uma separação absoluta entre o que é puro, santo, bem absoluto, da substância do mal, provocada pela falha adônica. O mal segundo a visão adotada por Santo Agostinho⁷⁴ e que é compartilhada por grande parte dos cristãos até hoje, do catolicismo (erudito e popular) ao protestantismo pode ser amenizada ou redimida mediante a purificação contínua a partir da aproximação com a experiência do sagrado ou pelas ações, sendo o batismo uma medida profilática que reconhece o mal transmitido aos homens, desde o nascimento. De acordo com Legoff & Truong (2010) o corpo do sujeito medieval, imerso nas implicações da doutrina agostiniana, viveu sob a tensão entre corpo (impureza, poluição) e alma (pureza, limpeza), demonstrada pela tensão entre a negação fatalista do corpo, oriunda da transformação do pecado original em pecado da sexualidade que toma o corpo enquanto a sujeira irremediável *per se*, e a redenção do

⁷⁴ Ver Marujo (2010) “O Santo que Inventou o Pecado Original”
<http://www.publico.pt/sociedade/jornal/o-santo-que-inventou-o-pecado-original-151170>

pecado original que culmina na purificação dos pecados acumulados da humanidade no sacrifício de Jesus Cristo e a glorificação do corpo pela sua encarnação e adoção do corpo como Sacramento, enquanto símbolo do Cristo.

Interesso-me por tais explanações a respeito do corpo e a doutrina cristã, pelo papel que esta ainda levanta e se insere nas representações dos meus interlocutores no campo do catolicismo popular (e erudito), quando proferem afirmações a respeito do “poder de sangue de Cristo”, dos “sacrifícios”, “chagas” e a “remissão dos pecados”. A categoria *sangue ruim* é comumente ponderada enquanto a fonte da qual emana o *Olhado*, algo necessariamente involuntário que emerge na vivência das pessoas, sem o controle arbitrário de suas vontades. No discurso dos sujeitos e da benzedeira com os quais estabeleci diálogo, todos mencionam a categoria *sangue ruim*, como princípio explicativo do mal, quando afirmam, por exemplo, que o desejo do sujeito pode ser benévolo, mas ocasiona prejuízos para quem está sendo visto como o depósito das boas intenções e desejos do primeiro. Outra consideração a respeito da delimitação do mal enquanto algo involuntário está em Csordas (2008, p. 62), a qual incide sobre a valorização da disposição espontânea, desejada e *consciente* que condiciona a experiência de recepção do Espírito Santo no pentecostalismo da Renovação Carismática Católica (sobre o empoderamento relativo à persuasão quanto à eficácia dos processos terapêuticos, subordinados ao poder divino do Espírito Santo, vivenciados pelo suplicante/consulente):

A retórica de empoderamento estabelece esses processos endógenos como manifestações de poder milagroso de duas maneiras principais. Primeiro, a *espontaneidade* desempenha um importante papel enquanto motivo no sistema do discurso pentecostal católico como um todo. Acredita-se que a espontaneidade é um efeito qualitativo da experiência do “Batismo no Espírito Santo”. [...]. Segundo, a ativação espontânea dos processos endógenos ganha forma retórica concreta quando seus resultados são definidos como frutos dos distintos “dons espirituais” [...]. (nota de rodapé sobre a retórica do empoderamento) [...] um exemplo importante do elo entre a experiência do sagrado e a do bem-estar físico/emocional, a *technique du corps* é conhecida como “Sacrificar no Espírito” ou “Repousar no Espírito”. Uma pessoa sacrificada no Espírito está num estado de dissociação motora, definido pela perda de controle das atividades musculares voluntárias por um período de dez minutos a meia hora, seguido de uma sensação de relaxamento e rejuvenescimento. [...] A extensão do controle retórico sobre o processo fisiológico endógeno está evidente na alegação dos suplicantes de que, apesar da dissociação, eles nunca perdem a consciência. As razões, consistentes com as noções pentecostais

católicas de pessoalidade e espiritualidade, são que a experiência é para ser apreciada e gozada, e que Deus jamais privaria de suas faculdades aqueles que Ele quer como servos. Um Sacrifício no Espírito em que a pessoa perdesse a consciência seria interpretado como de inspiração demoníaca (grifo meu). A experiência somática total é uma simbolização fisiológica da união mística, na qual o suplicante é literalmente engolido pelo poder divino. (CSORDAS, 2008 ps.: 62 e 63).

A noção de pessoa cristã segundo Mauss (2003, p. 393) reúne numa conformação tributária do modelo da Trindade, Deus-Pai, Jesus Cristo-Filho e o Espírito Santo, incorporados no sujeito, encarado como um *núcleo duro unitário*: “a pessoa é uma substância racional, indivisível, individual”. A delimitação dessa noção envolve a disjunção entre a experiência dos adeptos das religiões de matriz africana e as do catolicismo popular, em que repousa a participação e o fluxo entre estes dois regimes que embasam pessoalidades e corporeidades específicas, mas que podem se comunicar, sem haver uma mistura indiscernível entre eles, e mobilizar variadas formas de engajamento e de agenciamento.

O exposto até aqui referente à delimitação da especificidade do regime *Olhado* que engloba a prática da benzedura católica adotada pela minha interlocutora, tenta transmitir essa noção do mal, como herança fatalista e congênita, e que tanto é involuntária, quanto responsável pela contaminação da consciência e que precipita intencionalidades direcionadas ao prejuízo de algo ou outrem, pode dialogar com alguns elementos constituintes do que é entendido como *malineza* por Maués (1997). O desenvolvimento deste conceito na abordagem do autor, repousando no contexto da cultura do caboclo amazonense envolvendo práticas nativas de benzedores ou benzedoiras locais e pajés, abrange a distinção entre intencionalidade e não-intencionalidade, ou seja, a velha bifurcação de Evans-Pritchard (2005) entre qualidades intrínsecas do agente (bruxaria) e manipulação de objetos exteriores (feitiçaria), todavia, enfatiza que tais dimensões não se autoexcluem, pois como argumenta, um agente tendo consciência de seu poder intrínseco, pode manipular isso de modo a obter resultados (MAUÉS, 1997, p. 41). Também estou consciente da dimensão performativa da disjunção do que é dito “feito”, uma vez que as benzedoiras também se valem do mesmo artifício de distinção e legitimação concorrente em relação aos pais/mães de santo, “feitiçaria nunca é tomada para auto-definição, mas como categoria acusatória” (cf. QUINTAS, 2007, p. 152), e tal construção performativa da competência da benzedeira já tratada no segundo capítulo.

Minha preocupação em delimitar o regime *Olhado* para a competência especializada e circunscrita da benzedeira está fundamentada não na divisão derivada do voluntário ou não, de algo que é julgado como mal em detrimento de uma capacidade operativa do que é fabricado, e artificial do regime *Feito*, mas sim em prover um discernimento de um regime de *diferença experiencial*. No regime *Olhado* predomina uma noção de pessoa indivisível e uma experiência que encara o mal como imanência imperativa da condição terrena e material, e apenas pode ser amenizado e combatido com a aproximação com a substância divina e transcendente (Trindade) e a purificação/purgação consequente, entrando em choque com a noção de *feitura de santo* das religiões de matriz africana que estabelece que orixás, forças correspondentes aos princípios da natureza que regem os homens e os espíritos (humanos falecidos) são recipientes dos mesmos princípios naturais e arquétipos de personalidade convergentes, interdependentes e responsáveis pelas transformações entre si. Outro fator que destaco a respeito das representações e da noção de corpo e pessoa de acordo com a visão cristã de doutrina, é a circularidade do modelo erudito e oficial, cuja concepção se encontra no discurso e na visão de mundo das classes populares, demonstrando que, um núcleo duro de diretrizes da experiência que norteia o cristianismo, foi transmitido de modo abrangente e se encontra numa configuração geral da experiência dos sujeitos, a despeito do contexto de classe social (GINSBURG, 1987).

Em contraposição à noção cristã de pessoa como unidade moral, fechada, metafísica e receptáculo da Trindade, está uma noção de matriz africana associada aos fenômenos do transe e da possessão, que abarca o desdobramento da pessoa “una”, indivisível na figura expandida e despersonalizada do *duplo*, agente espiritual que se apodera ou toma de empréstimo o corpo do adepto, proporcionando uma vivência simbiótica na qual se operam *metamorfoses* de ambos os lados, na entidade e no seu ente corpóreo, “cavalo de santo”. A cosmologia de origem africana estabelece a comunicação entre duas dimensões, o mundo concreto (*Aiê*) e o mundo sobrenatural (*Orum*), sendo o primeiro a manifestação do segundo. Para tudo que existe no mundo dos homens há correspondências no mundo dos deuses. A partir do modelo nagô/iorubá de culto que se difundiu como referência constitutiva dos demais cultos de outras origens (candomblés jêje e angola, umbanda cruzada com jurema) implantados no Brasil, assinala uma concepção de universo ao mesmo tempo sagrado e concreto em que se fundam relações de comunicação mediadas por um princípio energético e unificador, o *axé* (AUGRAS, 1983). O elemento racional e consciente valorizado na concepção

cristã de pessoa “única e individual” e na comunicação com o sagrado (Espírito Santo, Trindade), como citado acima, não apresenta a mesma ênfase para a visão de mundo de matriz africana, onde a revelação da eleição de um sujeito pela divindade ocorre concomitantemente à subordinação corporal, psíquica e social daquele às vontades da última e a domesticação e busca de maior controle da entidade aliados ao processo de aprendizado e disciplina do sujeito que a incorpora.

Segundo o antropólogo belga Arnaud Halloy, pesquisador do culto Xangô recifense, um dos fatores condicionantes da possessão é a *suspensão intencional (deixar-se levar)* cuja condução processual visa deslocar a projeção de sentidos e intenções sobre a totalidade da experiência em que se está imerso, oportunizando uma intensificação do vivido pelos atores envolvidos no contexto ritual de matriz africana, que torna o corpo do adepto suscetível à recepção dos orixás, uma vez que, inicialmente, tal condição é uma “atuação (irreprimível) sobre o corpo e a consciência da pessoa, de uma intencionalidade exterior, na ocorrência, seu orixá” (HALLOY, 2013, p. 137). Tais formulações se aproximam das elaborações de Favret-Saada (2005, p: 159), a qual considera afetos como “intensidades específicas geralmente não significáveis”. Halloy ainda ressalta, dialogando com a noção de *duplo e metamorfose*, que em estágios imaturos de iniciados na possessão, há a necessidade de uma estimulação sensorial mais intensa para o desencadeamento da possessão associado ao estado do adepto que se encontra em maior passividade para com o orixá; o maior desenvolvimento ritual do adepto proporciona um maior controle e a habilidade em provocar a possessão, assim como a estimulação sensorial torna-se mais sutil. (Halloy, 2013, p. 136).

O mesmo autor analisou sua própria experiência de transe em uma comunidade de culto do Xangô, o que retomarei mais tarde para introduzir o relato sobre afecção e afetação, enquanto disponibilidade para mudança proporcionada pela disposição do *deixar-se levar*, como mencionado acima, conforme as explanações de Halloy. Nesse quesito de investigar reflexivamente o estado de transe que acompanha a visão de mundo de matriz africana, a despeito da experiência de transe ser procurada e enaltecida, há uma valorização de, e uma ética que preconiza um desprendimento da consciência, enquanto requisito instrutivo que conduz e predispõe à experimentação e vivência de afetos condicionantes da possessão:

Mais mon désir de garder une trace écrite de ces expériences l'emporta sur la crainte de les transformer en simple objet de

réflexion. Ce qui m'encouragea ici, c'est la rareté des auto-descriptions de la transe par les possédés eux-mêmes. Dès 1921, Traugott Oesterreich écrit d'ailleurs à ce sujet: "cette pénurie de relations autodescriptives a une raison psychologique profonde qui tient à la nature même de l'état de possession. Il s'agit en partie d'états qui impliquent une amnésie postérieure plus ou moins complète, de sorte que, généralement, la plupart des possédés sont hors d'état de dépendre leur condition" (cite par Rouget 1990:49). Mês propres observations tendent toutefois à nuancer une telle affirmation. L'amnésie provoquée par la possession peut en effet être de trois ordres: elle peut être réelle, conventionnelle ou de l'ordre du "secret intime". Par "réelle" j'entends que la possession peut impliquer une amnésie physiologique (partielle ou totale) de la période durant laquelle l'initié est possédé. Cette perspective est cohérente avec le témoignage de la majorité des initiés interrogés, ainsi qu'avec ma propre expérience de la possession. Mais cette amnésie est également conventionnelle. L'amnésie réelle ou physiologique peut, dans de nombreux cas, n'être que partielle. Elle se conjugue alors avec une amnésie conventionnelle ou sociale, implicitement imposée par les "préceptes" [preceitos] culturels du phénomène de possession. En effet, l'absence de discours sur sa propre possession relève également d'un mécanisme social de légitimation: l'individu n'a pas à se souvenir du passage de la divinité dans son propre corps, car un tel souvenir serait le signe d'une possession partielle ou tout simplement feinte. Ce silence peut également relever d'une forme de pudeur que l'on attend de tout initié/possédé: la possession d'un initié par son *orixá* rend "indécent", pour employer l'expression d'un fils-de-saint, ce type de commentaire. Enfin, cette amnésie relève également du "secret intime" dans la mesure où la possession est vécue par le possédé sur le mode d'une relation d'intimité, particulièrement intense, avec sa (ou ses) divinité(s). Beaucoup d'initiés désirent garder pour eux leur vécu de la relation au divin, afin d'en préserver l'intensité. La réticence à parler de sa propre transe traduit également la volonté de garder pour soi une telle expérience: la partager avec autrui risquerait d'en atténuer la force, voire de la dénaturer. (HALLOY, 2007, p. : 95-96)⁷⁵

⁷⁵ Tradução minha: Mas meu desejo de guardar traços escritos destas experiências, considera o medo de transformá-los em simples objetos de reflexão. Isso que me encoraja aqui é a raridade das autodescrições pelos possuídos eles mesmos. Desde 1921, Traugott Oesterreich escreve aliás sobre esse tema: "esta pobreza de relações autodescritivas tem uma razão psicológica profunda que se apoia na natureza mesma do estado de possessão. Ele se realiza a partir dos estados que implicam em amnésia posterior mais ou menos completa, de sorte que, geralmente, a maior parte dos possuídos estão longe de depender dessa condição (citado por Rouget 1990:49)". Minhas próprias observações tendem todavia a enfatizar tal afirmação. A amnésia provocada pela possessão pode em efeito ser de três ordens: ela pode ser real, convencional, ou da ordem do "segredo íntimo". Por "real", entendo que a possessão pode implicar uma amnésia fisiológica (parcial ou total) do período durante o qual o iniciado é possuído. Esta perspectiva é coerente com o testemunho da maioria dos iniciados interrogados, assim como minha própria experiência da possessão. Mas esta amnésia é igualmente convencional. A amnésia real ou fisiológica pode em muitos casos não ser parcial. Ela se conjuga então com uma amnésia convencional ou social, implicitamente imposta pelos preceitos culturais do fenômeno da possessão. Em efeito, a ausência de discursos sobre sua própria possessão realça igualmente um mecanismo social de legitimação: o indivíduo não apresenta lembrança em si da passagem da divindade em seu próprio corpo, porque uma tal lembrança seria um sinal de uma possessão parcial ou simplesmente forjada. Este silêncio pode igualmente ilustrar uma forma de poder que se espera de todo iniciado/possuído: a possessão de um iniciado pelo seu orixá torna "indecente", por empregar a expressão de um filho de santo, este tipo de

Restaurando a demarcação esboçada no começo deste texto entre *feito* e *olhado*, saliento tais categorias como forma de delimitar dois regimes contrastivos e justapostos - para dialogar com um dos elementos evocados pela noção de sincretismo tratada por Ferretti (1995), sem adotá-la de forma essencialista, mas sim para realçar a justaposição entre duas modalidades de visão de mundo distintas que mesmo guardando algumas relações de correspondência entre algumas representações internas e mesmo enquadradas numa situação próxima num contexto espacial específico, separam-se e identificam-se de forma patente, a partir de uma composição principal que fundamenta a diferença. Estes regimes contrastivos e justapostos (*feito* = religiões de matriz africana, *olhado* = catolicismo popular) oferecem uma diferenciação básica, conforme já discutido acima, quanto à i) noção de corpo e pessoa, ii) natureza e etiologia da aflição (modelo etiológico) e iii) procedimentos relativos ao tratamento da aflição (modelo terapêutico). Tais características dos regimes de tratamento das aflições aqui considerados serão tratadas mais adiante, a partir dos dispositivos performáticos acionados no contexto pesquisado.

Performances e agenciamentos corporais em afecção

Retomando a dialética entre *iniciação* e *aflição* observada por Peirano (1993) e Turner (2005) mencionada anteriormente, gostaria de realizar uma operação de transposição desse contexto para o exposto pela Teoria da Performance de Schechner (2012) sobre a dialética e o alcance dos efeitos obtidos na execução ritual. Schechner (2011; 2012) assinala, a respeito destes efeitos na dinâmica do processo ritual, uma díade gradativa entre *transformação* e *transportação*, disposta num *continuum* que avalia o grau de comprometimento e mudanças promovidas nos rituais. Os rituais de iniciação voltados para dimensão estrutural da sociedade, onde predomina a expectativa de eficácia transformativa e sobriedade estrutural (o *liminar* cf. TURNER, 1982) e a esfera teatral onde predomina a expectativa para o transporte, o *distanciamento*

comentário. Enfim, esta amnésia sublinha igualmente o “segredo íntimo” na medida em que a posse é vivida pelo possuído sobre o modo de uma relação de intimidade, particularmente intensa, com sua (ou suas) entidades. Vários iniciados desejam guardar para si o vivido na relação com a divino, afim de preservar a intensidade. A reticência em falar de seu próprio transe, traduz igualmente a vontade de guardar para si uma tal experiência: o compartilhar com outrem incorre em atenuar a força, até alterá-la.

consciente e reflexivo, o entretenimento, a postura crítica e avaliativa, a criatividade, o estético e o lúdico (o liminoide cf. TURNER, 1982). O autor admite que as dicotomias entre eficácia/ mudança/ transformação e entretenimento/estético/transporte não representam algo exclusivista onde os ritos ou os espetáculos teatrais se anulam mutuamente e se opõem vigorosamente para os efeitos citados uns aos outros, mas sim estes últimos se apresentam de forma mais ou menos enfatizada de acordo com os contextos específicos.

No que tange à abrangência de *transporte e transformação* sobre os efeitos e ênfases rituais, quanto à sua aplicação no que encontrei em meu campo pesquisado, trarei ulteriormente situações vivenciadas nesse contexto para ilustrar a adequação dessa teoria do que verifiquei *in loco*. Durante todo o período de pesquisa exploratória aliada ao trabalho de campo investido, desde abril de 2011 até o primeiro semestre de 2014, presenciei inúmeros casos que podem ser enquadrados nesta moldura flexível que abarca as nuances das disposições de mudança empreendidas pelas agências de cura abordadas aqui, no campo formado por uma benzedeira católica e os pais/ mães de santo bem como seus consulentes e clientes. Constatei tanto atores que se iniciam nos cultos de matriz africana devido a problemas aflitivos (como a grande maioria dos próprios sacerdotes nas religiões de matriz africana que descobrem sua vocação religiosa mediante doença espiritual ou doença-eleição, o caso do pai de santo Antonio Carlos e de sua filha de santo Alzira), quanto aqueles visitantes ou membros provisórios em busca de serviços específicos, o que segundo Pai Germano, quando indagado a respeito, “até evangélicos procuram meus serviços de forma discreta”.

Dentre os exemplos, desta última situação, está o caso da professora Mariângela, ostensivamente registrado em conversa informal no capítulo anterior, que procurou os serviços terapêuticos de Pai Germano, mas que não pretende seguir ou se iniciar no candomblé, mantendo-se kardecista, ou o caso de Isaura quando procurou um pai de santo para curar o filho do marido “de um encosto de espírito cachaceiro”, continuando fiel da religião católica, atribuindo grande parte da eficácia do tratamento às benzeduras de Dona Severina, mesmo com a objeção desta senhora em resolver casos de “coisa feita”. E para o lado da benzedeira católica, há casos de católicos, praticantes ou não, que se imiscuem nos ritos de cura, pessoas das mais diversas classes sociais, “pessoas da universidade” (o que realmente testemunhei). Schechner (2011) assinala sobre a disposição do *continuum transformação-transportação*:

Seja permanentemente, como em ritos iniciáticos, ou temporariamente, como no teatro estético ou em danças em transe, os performers – e algumas vezes os espectadores também – são alterados pela atividade de performatizar. Como uma transformação permanente ou uma transformação temporária é atingida? [...] Pode a transformação da consciência durante a performance ser medida no nível da atividade cerebral? [...] Brecht, como outros mestres diretores-performers, enfatiza as técnicas necessárias para esse tipo de atuação: atuação na qual a transformação da consciência não é apenas intencionalmente incompleta mas também revelada como tal aos espectadores, cujo deleite está na dialética não resolvida.[...] E há vários lugares nos quais se pretende promover uma transformação total das consciências por meio do transe, máscaras para o rosto e para o corpo, e outras técnicas performativas. Estas transformações são em maioria temporárias – eu as chamo “transportações” [...]. *O que é interessante é que quanto mais maduro, habilidoso e respeitado o performer, mais provavelmente ela ou ele praticará uma transformação incompleta ou não resolvida.* (SCHECHNER 2011 p.: 213-217, grifo meu).

Sobre essa habilidade de coordenar a experiência vivida em cena, no palco etc. sublinho a já acima mencionada experiência de controle consciente do transe pelos sacerdotes nas religiões de matriz africana (Halloy, 2013). Quanto maior o tempo de iniciação no santo, maior o despojamento do sacerdote em sua relação com as entidades e maior a sua capacidade de se distanciamento do rito, no sentido de estabelecer a mediação com o seu duplo/entidade (orixá, espírito). Outra situação emblemática é o fato de Dona Isaura não possuir as mesmas credenciais de Pai Antonio Carlos para poder benzer os seus clientes, necessitando de mais etapas iniciatórias na jurema para propiciar tal atribuição, o que ela exemplifica com o fato de Pai Antonio Carlos não é suscetível aos “carregos” dos seus consulentes, por ter “feitura completa” no santo e na jurema, e avaliando benzedeiras católicas, como Dona Severina, enquanto vulneráveis aos efeitos do “carrego”. O que desencadeia a doença (a etiologia) e a cura (o terapêutico) nas religiões de matriz africana pertence à mesma natureza e corresponde à ação dos espíritos e orixás na energia vital dos adeptos, o que promove um distanciamento, ou, como já dito, uma diferença de potencial no gradiente de concentração, consciência, controle e domínio da situação de transe, no convívio com as entidades, assim como nas situações de provocar ou sanar doença e cura por manipulação das entidades e dessa energia vital (axé).

Roberto DaMatta discorre mais sobre essa variação de vínculos transformativos permanentes ou temporários e o nível de inserção de membros de diferentes classes

sociais no contexto brasileiro para essas “paisagens de alta informalidade” (DAMATTA, 1991, p. 20) representadas pelos serviços disponibilizados nas religiosidades populares:

Para se entender a importância deste ponto, será preciso pensar menos nos gestos e parafernália ritual, em ideias como a reencarnação ou possessão e muito mais na temática da continuidade e do determinismo moral que tal sistema representa e mantém. Um milionário paulista guardaria a devida distância da crença de que os orixás visitam, comem, dão consulta e dançam com os seus seguidores em certas ocasiões. Mas ele certamente não hesitaria em consultar um Pai-de-Santo se seu filho fosse raptado ou se sua mulher estivesse sofrendo de alguma enfermidade de um claro componente emocional. Dentro da dinâmica do “sistema brasileiro”, será possivelmente mais fácil convencê-lo de que tal aflição foi provocada pela inveja de um sócio cuja competição com ele é patente, do que persuadi-lo a levar a mulher a um psiquiatra porque, afinal de contas, uma doença pode vitimar uma pessoa por mero acaso. Tal como existem religiosidades – e religiosidades para propósitos e aflições diferenciadas – existem também variados níveis de crença (e de práticas) para as diferentes categorias sociais. O ponto fundamental, porém, é que todos brasileiroamente acreditam *mais ou menos* nos valores apresentados pelo sistema geral. Sobretudo quando ele põe em foco alguns dos valores mais profundos do sistema de lealdades pessoais que permeiam e formam o pano de fundo da sociedade. O que é realmente fascinante no caso brasileiro não é constatar que a pobreza se liga estrutural e transitivamente a uma busca a qualquer preço do alívio para aflição, mas descobrir que o nosso campo religioso é como um cardápio de restaurante: ele tem comidas para todas as fomes e paladares. E que tais variedades guardam entre si uma profundíssima complementaridade justamente porque se constituem *marginalmente*, quase sempre contornando ou contrariando as modalidades oficiais de examinar os fatos da vida no Brasil. Esses modos de ler o mundo centrado no indivíduo como sujeito, e na liberdade e igualdade como valores fundamentais da vida em sociedade. (DAMATTA, 1991, p.: 18-19)

Referindo-se ao “determinismo moral” contrário à ascensão do acaso como fator etiológico das aflições, Da Matta (1991) ressaltou a capacidade destas agências populares em conferir sentido, oferecendo uma concepção de mundo onde todos os seres estão interligados e inter-relacionados, próxima ao fato da não-aceitação da dimensão fortuita pelos Azande investigados por Evans-Pritchard (2005). Além disso, tal explanação se aproxima da abordagem que quero transmitir nesse trabalho: que benzedura católica e religiões de matriz-africana são modalidades de tratamento para as aflições com discursos, agenciamentos especializados e específicos, cada qual “com seu

lugar ao sol” no campo religioso de resolução da aflição e oferta de bens de salvação, com competências ímpares e performances relacionadas.

Tais exemplos oferecem uma perspectiva de análise dos rituais de cura imbricados à Teoria da Performance que emprego neste trabalho enquanto um dispositivo utilizado para situar e problematizar o grau de participação e engajamento dos atores interrogados na liturgia dos rituais e operações acionadas na cura das aflições. Outro fator associado ao ingresso e nível de envolvimento na esfera dos rituais de cura das aflições é a *afecção/afeto*. Além de poder ser associado às aflições no contexto terapêutico mediante o uso da palavra *afecção* para designar um estado mórbido⁷⁶, a etimologia para a raiz das palavras *afeto* e *afetação*, *affect*, é proveniente do latim *affectus*, particípio passado do verbo *afficere*, composto de *ad* (*a*, *para*) + *facere* (*fazer*) e cujo significado contém a ideia de ação, assim como a da noção médica para o contágio de doenças (*fazer*, *manipular*, *influenciar*, *agir sobre*, *tratar*, *usar*, *contrair*)⁷⁷. O verbo latino originou as formas frequentativas (repetidas) *affectare* (latim), *affecter* (francês) e *affect* (inglês), as quais significam um esforço direcionado a um alvo (*batalhar para obter*, *desejar*, *aspirar*, *fingir* ou *assumir uma característica de alguém*). *Afecção* provém do latim *affectionem*, matriz do substantivo *affectio* que designa *desejo*, *inclinação*, *emoção*, *estado temporário*, *paixão*, *disposição*, e é uma forma derivada do particípio passado de *afficere*, a mesma raiz para *afeto* e *afetar*. Uma vez que *afeto/afecção* contém um núcleo semântico formado por *ação-influência/disposição* saliento a relação de tais palavras com o fio condutor analítico dos processos rituais e aflitivos tratados aqui, assinalando como já abordei acima que, enquanto *aflição* representar um *estímulo*, *um incentivo à mudança*, os *afetos/afecções* são *disposições variáveis que operacionalizam estas mudanças*. Dialogando com a acepção de Gilles Deleuze para os termos *afecção* e *afeto*, do francês ao latim proveniente do texto de Spinoza: "*affection*" (*afecção*) para *affectio* (latim) e "*affect*" (*afeto*) para *affectus* (latim). No mesmo texto do autor, a explanação sobre a categoria *afecção*:

⁷⁶ Cf. Zimerman (2012), p.: 49.

⁷⁷ Ver dicionários online http://www.etymonline.com/index.php?term=affect&allowed_in_frame=0 , <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/affect#affect-2> e <http://www.yourdictionary.com/affect>

O que é uma afecção do seu corpo? Não o sol, mas a ação do sol ou o efeito do sol sobre você. Em outros termos, um efeito, ou a ação que um corpo produz sobre outro - note-se que Spinoza, por razões decorrentes de sua física, não acredita em uma ação à distância: a ação implica sempre um contato - é uma mistura de corpos. A afecção [affectio] é uma mistura de dois corpos, um corpo que se diz agir sobre outro, e um corpo que recolhe o traço do primeiro. Toda mistura de corpos será chamada de afecção. Spinoza conclui a partir disso que a afecção [affectio], sendo definida como uma mistura de corpos, indica a natureza do corpo modificado, a natureza do corpo afeccionado [affectonné] ou afetado [affecté] (DELEUZE, 1978, p. 05).

E sobre a categoria *afeto*:

É a variação contínua da força de existir na medida em que essa variação é determinada pelas ideias que se tem [...] Spinoza nos diz: sobretudo não creiam que o affectus, tal como eu o concebo, depende de uma comparação entre as ideias. Ele quer dizer que a ideia pode muito bem ser primeira em relação ao afeto, mas ideia e afeto são duas coisas de natureza diferente; o afeto não se reduz a uma comparação intelectual das ideias, o afeto é constituído pela transição vivida ou pela passagem vivida de um grau de perfeição a outro, na medida em que essa passagem é determinada pelas ideias; porém em si mesmo ele não consiste em uma ideia, ele constitui o afeto” (DELEUZE, 1978, p. 04).

Confrontando e aproximando tais noções com a de afeto elaborada por Favret Saada (2005), parece-me que a noção de afecção em Deleuze e Spinoza é algo que define *a potencialidade para a alteração advinda do contato com estímulos externos* e os processos interativos, a capacidade embutida na percepção para a variação ou *disposição para a mudança*. E receber os afetos/ser afetado é incorporar, ocupar o lugar, aceitar os afetos (“as intensidades específicas não significáveis do momento” já citadas acima cf. FAVRET-SAADA, 2005). É deixar-se ser desviado para uma direção específica (afeto) em relação às potencialidades de afecção possíveis (disponíveis no ambiente em que o ser é exposto).

Da catarse do *olhado* ao mediúnico e extático do *feito*: enquadrando modelos etiológicos e terapêuticos

Restaurando o exposto acima, os regimes discursivos ou de experiência ritual *feito* e *olhado* traduzem uma diferenciação elementar quanto à i) noção de corpo e pessoa, ii) natureza e etiologia da aflição (modelo etiológico) e iii) aos procedimentos relativos ao tratamento da aflição (modelo terapêutico). A agência terapêutica da

benzedeira Dona Severina recebe as representações do discurso católico erudito, como já mencionado anteriormente, portanto, aciona as categorias dessa doutrina quando explica a origem do mal a partir do *sangue ruim*. O mal, inevitável na acepção católica, é imanente, fatalista e congênito, fazendo parte inexorável da condição terrena, porém não irreversível, restando, ao fiel, a possibilidade de purgação ou purificação dos pecados e do mal inerente, assumindo pelo livre-arbítrio ou pela fé, sua aproximação com a substância divina, ou seja, a Trindade e os Santos. A ideia de sacrifício de Jesus Cristo pelos pecados da humanidade ou dos Santos confere o *status* da influência maléfica que assegura a existência carnal dos homens, a qual, porém, pode ser amenizada e revertida, o que muitas vezes é exemplar do reconhecimento de martírios, das almas vaqueiras, conforme exemplificado no Rosário Apressado de Dona Severina, dos Santos “oficiais” e das crianças e beatos canonizados e reconhecidos pela tradição popular. O exemplo dado de Dona Severina, quando reconhece as atribuições maléficas da esquerda e suas entidades na umbanda, absolvendo da culpa maléficas entidades da direita como os “caboclos adivinhões” e os seres mitológicos da tradição indígena, ou o fato de os católicos carismáticos estudados por Csordas (2008) reconhecerem que o mal é uma coisa absoluta e involuntária, que se apodera do corpo do adepto, sem sua vontade. Nesses casos, há uma separação absoluta entre mal e as divindades, transcendentais, noutro plano, o espiritual, e o mal estando presente enquanto condição carnal do homem, em suas ações e desejos, quando afastados no plano divino.

O mal deve ser separado do bem, os carismáticos não admitem como benéfica uma *possessão* originada por algo que se impõe ao sujeito, uma vez que a Trindade, na acepção carismática, se manifesta com a vontade consciente do sujeito (Csordas, 2008). De acordo com Laplantine (2010), os modelos terapêuticos e etiológicos que mais se aproximam dessa concepção são os que assumem a doença, a aflição e o mal como algo necessariamente exterior à personalidade do sujeito: o mal, a doença tem uma existência real (modelo etiológico ontológico), é de origem exterior ao sujeito (etiológico exógeno), que deve ser removido (modelo terapêutico subtrativo), e as formas de ser dissipado consistem na aplicação de elementos contrários (terapêutico alopático), na sua expulsão integral (terapêutico do exorcismo) ou amenização, inibição (terapêutico sedativo). Citando o autor:

As representações dominantes da medicina contemporânea não são sensivelmente distintas das representações populares. Afirmar que a doença é um corpo estranho que deve ser expulso, uma presença inimiga a ser dominada, uma adição de algo de mal a ser extraído,

significa recusar deliberadamente que ela possa vir de si mesmo e envolver a personalidade do doente. Ora, essa imagem-crença é comum à patologia feiticeira e à microbiologia desenvolvida a partir das pesquisas de Pasteur. É ela que explica, em muitos aspectos, as tenazes resistências à psicanálise e a todas as terapias que, como a homeopatia, atribuem prioridade ao endógeno. (LAPLANTINE, 2010, p. 97).

Outro fator de aproximação entre o discurso da medicina oficial alopática e as representações na benzedura católica é a especialização das divisões do corpo. Nas benzeduras há um repertório de descrição dos sintomas corporais, em que as rezas direcionam suas atenções para determinadas partes do corpo, compondo uma anatomia patológica particular. O isolamento de partes específicas para tratamento, como espinhela caída, ventre virado, carne trilhada, campainha caída, assim com os procedimentos que reconhecem tais alterações corporais, simulam operações clínicas, ambulatoriais: o coser com linha e agulha, das carnes trilhadas e ossos desmentidos (torcidos) se assemelham às cirurgias de reparação ou às ataduras aplicadas em ambiente hospitalar; o procedimento de correção da abertura do peito e da espinhela é executado como uma *anamnese*, entrevista médica, a rezadeira pergunta-se o sujeito carregou peso, logo depois, vale-se de um aparato instrumental, uma toalha, no exemplo estudado, para medir o tórax do sujeito, de modo a extrair o diagnóstico.

No lado das religiões de matriz africana, tanto na umbanda cruzada com jurema, quanto no candomblé, predomina a noção de corpo e pessoa apresentada anteriormente que é baseada na figura do *duplo*. Ao contrário da pessoa e corporeidade cristã única, acabada, essencial, atomista, fixa e indivisível que só é aberta à purificação pelo contato com a Trindade e que não é “feita”, como nas iniciações/feituas de orixá e jurema, a personalidade dos sujeitos nos cultos mediúnicos de matriz africana deve ser desdobrada. Nesses cultos, a personalidade é composta por uma identidade formada pelo núcleo pessoal que é uma manifestação de um arquétipo presente na natureza e que tem correspondência no mundo sobrenatural, a identidade é “folhada”, possui camadas, onde o sujeito recebe os espíritos, humanos, ou seja, da sua mesma natureza, e orixás, forças da natureza que constituem o mundo sobrenatural e que regem o natural. Há uma coparticipação ou coexistência de forças sobrenaturais (orixás) e espíritos – o do sujeito e o de um sujeito falecido - num mesmo corpo e a personalidade do sujeito sustenta um princípio que reúne tais influências, cuja expressão é a convergência dos arquétipos.

Prova disso é a metamorfose sofrida pelos sujeitos, numa relação de mutualismo arquetípico, nos *pejis*, ou lugares onde estão assentadas as entidades e os objetos que as

representam, fixando-as no terreiro, e estabelecendo a relação do sujeito com estas últimas. No meu campo, constatei que, grande parte dos problemas aflitivos sofridos por Dona Alzira é provocada pela negligência em realizar obrigações, cuidar dos pejis e oferecer sacrifícios às suas entidades. Pai Antonio Carlos dizia que ela estava sofrendo “surra da preta velha” por não tomar os devidos cuidados com a obrigação da entidade. O antropólogo e babalaô Pierre Verger desenvolveu uma teoria dos arquétipos de personalidade em que assinala o transe de possessão dos orixás vivenciados pelos adeptos como uma maneira de exprimir o recalcado da personalidade, cuja manifestação é intensificada na presença do orixá, sendo este fator de liberação:

Essa teoria é indissociável da interpretação do transe como meio de expressão da personalidade do sujeito. Verger explica que, no Brasil, o iniciado identifica-se com um orixá e supõe-se que seu caráter reflita o caráter que a mitologia atribui a sua divindade tutelar. A cada orixá é associado um arquétipo de comportamento (Iemanjá, meiga e fraternal; Xangô, viril, impulsivo e briguento; Oxum, sedutora, vaidosa e ciumenta). Durante as manifestações de transe em que incorpora o deus, o iniciado tem a oportunidade de manifestar a parte inconsciente e reprimida de sua personalidade profunda, que se manifesta pela intermediação da divindade. A possessão por um deus semelhante o iniciado permite compensar as frustrações da vida cotidiana e dar rédeas ao eu recalcado por meio da exteriorização inconsciente de suas tendências ocultas. Trata-se não de um transe de possessão, como explica Verger, mas de um transe de “expressão da personalidade” latente do indivíduo. (SOUTY, 2011, p. 170).

Conforme já mostrado acima, o desenvolvimento da relação tutelar entre espíritos, orixás e adeptos é baseado numa mútua dependência, onde quanto maior o tempo de iniciação, maior o controle do transe e maiores as obrigações com as entidades. Nesta situação, segundo Halloy (2013, p. 136), tanto o engendramento da possessão é menos suscetível a uma estimulação sensorial e emocional mais intensa, quanto os adeptos tornam-se mais ativos no próprio desencadeamento da possessão. Conforme sugere o autor:

Minha proposição é que o deslocamento no curso desse duplo eixo, conduzindo o aprendiz da possessão da passividade ao controle e de uma relação de dependência com uma forte intensidade sensorial para uma sensibilidade e uma reatividade emocional mais finas, se desenvolve graças ao “*couplage*” entre certas sensações e emoções singulares induzidas pela forma de ação ritual (captura sensorial) e por um processo identificatório (captura simbólica) apoiado, quanto a ele, no poder altamente evocatório dos cantos, das invocações dedicadas ao orixá do iniciado e dos objetos e substâncias manipuladas no momento do engendramento da possessão. (HALLOY, 2013, p. 136).

Além dos elementos arquetípicos que padronizam e orientam a relação entre orixás e adeptos, da dependência mútua entre orixás, espíritos e o fiel, há ainda a importância da energia vital, ou axé, que é o elo de fortalecimento da relação entre o sujeito e suas entidades, assim como de si próprio. Os sacrifícios, os banhos de limpeza, todos os procedimentos litúrgicos e curativos servem para aumentar o poder ou axé da casa e de seus membros, além da comunicação com os deuses e espíritos evocados. Outro fator a ser destacado é a ubiquidade da *doença espiritual* enquanto recrutamento dos pais de santo, no contexto das religiões de matriz africana, reforçando o caráter imperativo da iniciação tanto pela “vontade do orixá de ser feito” (Halloy, 2013, p. 125), quanto pelo desenvolvimento de mediunidade requerido no contato com os espíritos. Como constatei no meu campo, no exemplo de Dona Alzira e Pai Antonio, a literatura é farta nesses casos:

Os médiuns formam um grupo de homens e mulheres que, em geral, tiveram sua mediunidade “atestada” por algum chefe de terreiro, que se ligaram à religião a partir de situações de “perturbações” em suas vidas e/ou “problemas” de saúde. Deles é exigido um compromisso com as entidades espirituais e com o terreiro. (ASSUNÇÃO, 2006, p. 157).

Como é comum entre os mestres de Alhandra, Edu descobriu sua mediunidade após ter adoecido de “doença espiritual” sendo obrigado a trabalhar para curar-se. (SALLES, 2010, p. 268).

Moreno claro, de estatura mediana e com 49 anos de idade, Deca, como a maioria dos mestres de Alhandra, teve sua iniciação a partir do que denominam de *doença espiritual*, a qual exige desenvolvimento da mediunidade (SALLES, 2010, p. 172).

Se as pessoas não ligarem e não cumprirem com as “obrigações” ficam doentes. Na maioria dos casos, ficam como loucos e a família interna em hospitais psiquiátricos. [...]

“Os pais de santo dizem que ele é médium. Agora ele não quer prosseguir... Se ele conseguisse receber os mestres dele, ele ficava bom. Mas é difícil. Se vai, é arrastado. Se vai uma vez, não vai mais. Parece que tem um “pesado”... esse beberão (referia-se a um espírito do mal) não larga ele... aí vem a bebida e as crises” (Dona Arminda, mãe de um rapaz em tratamento em hospital psiquiátrico e em terreiro).

“O médium que não dá possibilidade ao mestre chegar, adocece. Tem pessoas que têm corrente. Aí, vem o problema. Vai ao médico. Toma remédio. Não fica bom. Vem ao centro, começa a se desenvolver, aí melhora de muitas coisas” (Sr. Mário – pai de santo).

O fato de estar doente é um dos motivos principais para se procurar o terreiro, e, em muitos casos passar a trabalhar no espiritismo. (RICHEPORT, 1985, p. 66).

A doença espiritual, além de ser recrutamento para desenvolvimento de mediunidade culminando na iniciação do sujeito no culto mediúnico, coincide com a negligência com as obrigações rituais para com as entidades. O que salienta a etiologia do mal como a mesma causa para a resolução das aflições: as entidades responsáveis pela execução dos feitiços e demandas, como forma de ataque e defesa, também são propiciadoras do alívio espiritual e atitudes benéficas, curativas e estarão presentes na vida inteira do adepto. A energia vital ou axé, enquanto princípio de união e força do sujeito e das entidades é o elemento que promove o equilíbrio. Se o sujeito realiza as obrigações, bem como os sacrifícios rituais no *peji*, põe em fluxo o axé do terreiro, sendo tal energia o fator de comunicação com as entidades e espíritos. Ritos como o *bori* (ritual de dar comida para a cabeça, onde uma oferenda na qual uma ave é sacrificada sobre a cabeça do adepto), sacudimentos e banhos de limpeza são utilizados para fornecer e equilibrar a energia vital (axé) do sujeito. Em todos os ritos citados, assim como nas iniciações, a presença obrigatória dos *ebós* (rito de oferenda votiva à entidade) é um princípio intermediador e reforçador do vínculo entre espíritos, orixás e adeptos e restabelece o fluxo de axé entre eles. Logo, geralmente, o mal que é causado no cenário das religiões de matriz africana é desencadeado pela interrupção desse fluxo de axé, que promove o desequilíbrio na energia vital dos adeptos e o bloqueio da comunicação entre estes últimos e as entidades. Através dessa concepção de mundo, percebe-se que o mal é da mesma natureza do que ocasiona a cura (os espíritos e os orixás que influenciam o sujeito), o bem e o mal são causados pelo desequilíbrio ou enfraquecimento da energia vital do sujeito. Percebe-se a semelhança entre estes princípios e os da homeopatia, seja na presença da energia vital, seja no fundamento da homeopatia *similia similibus curantur* - *semelhante se cura pelo semelhante*. A aproximação entre os princípios que norteiam (presentes na visão de mundo, noção de corpo e pessoa) do sistema de cura jeje-nagô e a doutrina homeopática, foram considerados pelo próprio Pierre Verger (1977) citado por Jérôme Souty (2011):

Assim a eficácia do remédio depende também da energia vibratória, força ou poder vital (axé) dos elementos conjugados. Para Verger, “essa representação energética da atividade dos remédios opõe-se ou completa a representação científica ocidental da atividade das plantas, que se situaria num nível molecular” (VERGER, 1977 apud SOUTY, 2011, p. 379, grifo meu).

Sobre a aproximação entre candomblé e homeopatia e, acrescento, as religiões de matriz africana em geral, Kluppel et al. (2009) discorrem a respeito da semelhança entre energia vital e axé, assim como dos arquétipos de personalidade dos orixás e a produção de perfis individuais de medicamentos, os *similimum*:

Para o Candomblé axé é vital para os seres humanos, ele é a energia vivificante, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo o ser animal, de todas as coisas. (SANTOS, 1976) Essa noção permite observamos uma similaridade com a concepção de força vital utilizada na Homeopatia, uma força que de forma dinâmica coordena as funções e sensações do corpo físico, com o objetivo de lhe permitir realizar aquilo que tem de executar no seu mundo existencial. (KLUPPEL ET AL, 2009, p. 281).

Neste sentido, foi conduzido um trabalho com o intuito de confrontar as características humanas atribuídas aos orixás com as características dos medicamentos homeopáticos, onde a repertorização de atributos físicos e mentais (sintomas) de oito orixás levaram aos seus *similimums* homeopáticos (SOUSA; KLUPPEL; SOUZA, 2008). [...] A escolha das características arquetípicas de cada orixá decorreu de sua recorrência nos relatos. Os sintomas ou rubricas homeopáticas foram retirados do Novo Repertorio de sintomas homeopáticos de Ariovaldo Ribeiro Filho (1996), selecionando-se entre 8 a 13 rubricas que correspondiam às características principais dos orixás e que, dentro do modelo homeopático, recebem o nome de Síndrome Mínima de Valor Máximo, ou seja, as características que não podem estar ausente naquele medicamento denominado *similimum*. A repertorização das características míticas dos orixás: Exu, Ogum, Xangô, Iansã, Oxum, Nanã Buruku, Iemanjá e Oxalá os relacionaram, respectivamente, aos medicamentos homeopáticos: Tarêntula, Belladona, Nux Vomica, Lachesis, Pulsatilla, Sépia, Calcarea Carbônica e Phosphorus (KLUPPEL ET AL., 2009, p. 286).

A concepção de que o que causa o mal é o que provoca a cura, na homeopatia, e identificada nas religiões de matriz africana, vai de encontro à doutrina cristã que absolutiza o mal como algo a ser expulso, e corresponde à concepção católica popular agenciada por Dona Severina, a qual tende ao princípio da alopatia "cura pelos contrários" (*Contraria Contrariis Curentur*). A contínua impregnação dos adeptos das religiões de matriz africanas e mediúnicas com os agentes etiológicos - as entidades: os orixás e espíritos - que provocaram o mal anterior (*doença espiritual*) deriva-se da vivência cotidiana, através da prática em que aprendem a lidar com estes agentes, "domesticando-os" e adquirindo intimidade no plano pessoal, na relação de tutela, e desenvolvendo a mediunidade com a doutrinação espiritual (da pessoa, da entidade). Esta situação é aparente ao que Maffesoli (2004) chama de "homeopatização do mal", ou *integração cultural do mal*, onde há uma relativização do sujeito único e absoluto

correlacionada à do Deus único e à contínua domesticação e teatralização dos demônios ou gênios:

A pessoa composta ("eu é um outro"), antagônica, contraditória. Esta inteireza dionisíaca implica o "mal". Como acontece frequentemente, a música, os filmes, a pintura e a coreografia evidenciam claramente esta implicação. Com efeito, na ideologia do *homo oeconomicus*, o fato de o indivíduo ter sido analisado como pivô auto-suficiente da sociedade acabou fazendo com que fosse eliminada ou pelo menos postulada a superação da imperfeição. Em contrapartida, a reafirmação da pessoa plural num mundo policultural tende a integrar o mal como um elemento entre outros. Ele poder ser vivido, tribalmente— e, com isto, "homeopatizar-se", tornar-se mais ou menos inofensivo. (MAFFESOLI, 2004, p. 15).

O bem deixou de ser a meta única. Já não passa de um elemento entre muitos outros. A parte do diabo tem aí o seu lugar. Sua expressão é o paganismo ambiente. *Semelhante relativismo é, antes de tudo, a relativização do Sujeito absoluto. Destranscendentalização do ego, constitutivo do mundo, recusa, como bem indicou Heidegger, do conceito universal de homem, que não é outro senão a "definição cristã desteologizada" (grifo meu).* De fato, o Deus único absoluto, transcendente, criador do mundo, que serve de referência ao Homem dominador da natureza, dá lugar a um politeísmo multiforme. E mesmo a um "henoteísmo": tudo são deuses, os deuses estão em toda parte e se relativizam entre eles. *Entre eles, os que celebram os aspectos obscuros da natureza em suas modulações humanas, animais, cósmicas. [...] A teatralização do daimon e uma boa maneira de domesticá-lo, de proteger-se dele (grifo meu).* Velha sabedoria popular que afirma que mais vale compor com a sombra do que negá-la. Não fugir dela, mas passar através dela, *"nicht'raus, sondern durch"* (C. G. Jung). Posição pouco confortável, é verdade, mas ainda assim sabedoria, que, no dia-a-dia, homeopatiza o mal até fazer com que proporcione o bem de que também é portador. (MAFFESOLI, 2004, p. 54).

Enquadrando as noções explanadas sobre o regime *feito*, aplicado ao contexto das religiões de matriz africana, nos modelos etiológico e terapêuticos de Laplantine (2010) temos um mal/doença/aflição que é proveniente de uma situação relativa (modelo etiológico relacional) originária do próprio cliente, de seu desequilíbrio energético, interrupção do fluxo ou diminuição do axé (modelo etiológico aditivo), de sua negligência (modelo etiológico endógeno) com os rituais, ou encomendada por sujeitos mediante feitiço, evocando entidades que são a raiz de todo prejuízo ou benefício dos sujeitos (modelo terapêutico homeopático), as quais são introduzidas mediante iniciação nos sujeitos afligidos, no intuito de integrá-las e domesticá-las (modelo terapêutico adorcista).

O feitiço por mais que seja algo exterior ao sujeito (etiologia exógena), sua natureza é de interioridade ao sujeito, no sentido de que o fator que disponibiliza as ações benéficas ou maléficas é o fluxo de axé na comunicação entre sujeitos e entidades. Estas ações são ocasionadas pela oferta de ebó, mediante fluxo de axé, para a entidade que promoveu o ato maléfico. O antídoto contra os feitiços compreende restabelecer o fluxo de axé entre sujeito e entidades, acionando seus mentores espirituais para “devolver” o mal ao remetente, oferecendo a eles sacrifícios (ebós). Logo, o tratamento para os feitiços não está apenas na defesa, no reenvio de feitiço ou demanda, mas sim no reforço da comunicação entre sujeitos e entidades.

Pode-se argumentar que nem toda aflição no regime *feito* é de etiologia endógena, ou, no regime *olhado*, exógena. Como, de fato, o carregamento proveniente do *olhado*, o feitiço endereçado por um sujeito, ou os eguns (como no caso analisado de Mariângela no capítulo anterior) que devem ser afastados, no lado do *feito*. Ou a assunção da culpa, quando um sujeito desobedece às prescrições da benzedeira, por livre arbítrio, efetuando um mal para si mesmo (etiologia endógena), assim como no incentivo da *retórica de transformação* em acionar processos endógenos (na Cura de Memórias) vivenciadas no contexto do catolicismo carismático (terapêutica endógena), estudado por Csordas (2008). Entretanto, refiro-me às tendências gerais, predisposições para encarar o mal aflitivo, que predominam no agenciamento e no discurso de tais regimes, e em momento algum sublinhei uma exclusividade de etiologia exógena ou endógena para um ou outro. Inspirei-me, por isso mesmo, em Latour (2002) para confirmar o caráter comunicante de fluxo, transmissão e transitividade entre tais agências e discursos entre o que é reconhecido como *feito* e o que é *fato*. Isso, no entanto, não prejudica a delimitação das especificidades de tais regimes de agências e discursos, portanto há detalhes que fogem a uma severa inserção no quadro exógeno/endógeno que devem ser considerados, sem comprometer a estrutura basal dos regimes. Laplantine (2010, p. 193) já previu a não completa sobreposição entre as dicotomias alopátia/ homeopatia e adorcismo/exorcismo:

De uma maneira simétrica, tanto no modelo homeopático, quanto no modelo adorcista, a cura não consiste em uma inibição da doença, pois se estima que ela, que tem uma função que convém interpretar, não deve mais ser separada do doente. Mais aí, sem dúvida, cessa a analogia pois 1º) um tratamento alopático não consiste sempre em uma extração, mas também em um acréscimo ou uma ação visando a reabsorção da doença como na radioterapia; 2º) a cura homeopática, contrariamente à cura adorcista, pode considerar que o organismo está infectado por um elemento patogênico que é preciso eliminar,

certamente não pela inibição, mas pelo reforço do potencial de defesa do sujeito; 3º) existe uma variante do adorcismo em que a doença é inteiramente considerada não apenas como significativa, mas também como benéfica, o que desta feita nada tem a ver com a compreensão homeopática; 4º) por fim, no caso da possessão, a ênfase não é absolutamente posta no semelhante – como na homeopatia e homeoterapia – mas no outro. Assim, por todas essas razões, não é possível opor termo a termo as duas alternativas seguintes:

Alopatia- Exorcismo-Etiologia exógena-Terapia externa
Homeopatia-Adorcismo-Etiologia endógena-Terapia interna

Se no regime *feito* predomina o elemento endógeno e tende ao homeopático, o regime modelo *olhado* predomina o exógeno e tende ao alopático. No sistema etiológico-terapêutico do regime *olhado*, portanto, há uma ênfase na procura da *catarse*⁷⁸, na *purgação do indivíduo* para eliminação do mal e aproximação da substância sagrada (Trindade e os santos), de modo a, paulatina e cotidianamente, expulsar o mal inerente, inevitável e congênito de sua condição carnal. O regime *feito*, representado pelos cultos mediúnicos de matriz africana, possui um sistema etiológico-terapêutico cuja ênfase está na busca do fortalecimento e equilíbrio do axé, energia vital, mediante a posição adorcista de incorporação das entidades (espíritos e orixás), agentes que possibilitam a execução deste equilíbrio. A lógica fundamental dos dois regimes é que um é *energético* (feito) e outro é *molecular* (olhado) e tal separação se embasa na noção de pessoa indivisível e ente metafísico (olhado) e pessoa contínua com o duplo (orixás, espíritos) em trânsito/transe mediado pela energia vital (axé).

Assim, como não há um mútuo exclusivismo para modelos etiológico-terapêuticos exógenos ou endógenos entre os regimes *feito e olhado*, pode-se inferir que, na inserção no sistema transporte-transformação de Schechner (2012), os modos de se incorporar as aflições absorvem essa flexibilidade de maneiras de lidar com os seus tratamentos. No regime *feito*, há transformação, um nível mais drástico e coercitivo de mudança, quando um indivíduo é pressionado pela vontade do orixá ou pelos espíritos, decorrente da pressão de desenvolver sua mediunidade para iniciação e afiliação a uma comunidade terapêutica. Do mesmo modo, nas modalidades de transformação e ocupação da posição social de agente especialista da cura, quando uma benzedeira sofre

⁷⁸ Segundo Oliveira (2014, p. 198), *catarse* – *katharsis*, purificação em grego - assume três conotações a partir das obras *Poética e Política* de Aristóteles, o principal autor que analisou esse conceito: “*katharsis* enquanto uma purgação advinda do êxtase religioso e da cura medicinal, a *katharsis* como purificação a partir da transformação do sofrimento em prazer durante a performance trágica e a *katharsis* enquanto educação das emoções.”

uma doença espiritual, passa por uma situação de desengano e posterior milagre, na qual assume a missão de curar, incorporando o dom atribuído à graça/dádiva divina ou tem sua profissão revelada num sonho por uma entidade, ou absorve o cargo por transmissão familiar (Quintana, 1999). Na dimensão do transporte, tendo-se como referência o regime *feito*, os sujeitos uma vez iniciados e inseridos no contexto da comunidade terapêutica, conforme já mencionado acima a partir de Halloy (2013), pode se depreender que, quanto maior o tempo de iniciação, eles incorporam maiores encargos rituais e obrigações para com suas divindades (espíritos, orixás) e simultaneamente adquirem maior controle corporal sobre si mesmos, sobre o engendramento da possessão, o que incorre num maior aprendizado, distanciamento reflexivo e crítico ao identificar situações de aflição, diagnosticando e participando ativamente dos modos de lidar com tais circunstâncias.

Tanto para os consulentes da benzedeira e religiões de matriz africana, quanto para a própria rezadeira e os pais e mães de santo, há o reviver das situações aflitivas, e todos os sujeitos que participam do contexto ritual adquirem maior experiência, ampliando a reflexividade e o repertório de significados associados a tais situações. No transporte, após passarem por situações de aflição, os sujeitos sofrem uma modificação social: eles são devolvidos às suas posições sociais de origem, restabelecidos na ordem cotidiana, mas nunca como antes, pois encaram a realidade, a experiência vivida (*Erlebnis*) sob outra perspectiva. Há uma aprendizagem e uma reafirmação contínua, seja da posição social, seja dos contrastes saúde-doença, normal-patológico, ordem-desordem, equilíbrio-desequilíbrio. Na dimensão da transformação que existe no contexto de iniciação, o sujeito *assume uma posição* na estrutura social, no transporte ele *reafirma, reforça sua posição, revivendo a situação de aflição vivida por ele ou pelos sujeitos consulentes, adquirindo um maior distanciamento reflexivo, controle crítico e maior iniciativa pessoal sobre tais situações*, havendo a correspondência dessa situação para os consulentes que se mobilizam para tais agências curativas, ou seja, à medida que padecem no espaço-tempo da comunidade terapêutica, assumem um menor constrangimento em reconhecer situações de aflição, participando ativamente dos contextos rituais, numa relação mais dialógica com os agentes, pois incorporam um repertório de experiência vivida na comunidade.

Na dinâmica transporte-transformação, se a resolução da aflição está na iniciação, *em contexto mediúnico de possessão*, ela tende ao êxtase, na acepção de Lewis (1977), ou seja, de o sujeito assumir uma posição social, central ou periférica, na

estrutura social da comunidade. A relação entre êxtase e a posição na estrutura social na revisão de Lewis (1977) por Parés (2007, p. 107):

Paralelamente a essas instituições religiosas “centrais”, podem aparecer os cultos que Lewis chama de “periféricos” e que estabelecem relações dialéticas, ou de contraste com os primeiros. De acordo com esse autor, os cultos de possessão centrais, cujos participantes são normalmente homens competindo pelo poder e autoridade, funcionam como instrumento de controle social, enquanto os cultos periféricos, cujos participantes são normalmente grupos subalternos - como mulheres ou homossexuais - funcionam como uma forma ritualizada de protesto ou rebelião. Se esse modelo não se aplica com facilidade a todos os contextos, ele serve, por outro lado, para destacar a possível simultaneidade, e até complementaridade, numa mesma sociedade, de várias instituições religiosas concernentes e as consequentes negociações e conflitos entre seus agentes sociais.

Se a resolução da aflição oferece um maior controle racional e distanciamento crítico do sujeito, proporcionando aprendizagem, acúmulo de experiência vivida, revivamento das situações aflitivas, contraste da perturbação para o esperado e ideal, há uma descarga emocional, uma liberação ou purgação do sujeito dos constrangimentos, ou seja, *catarse* na noção aristotélica. Elaborei um quadro ilustrativo para situar as tendências que predominam em cada regime discurso *feito/olhado*, a partir do exposto em Laplantine (2010):



Retórica performativa da aflição e a persuasão do corpo

A partir de agora, evocarei a *retórica da transformação*, tributária de Csordas (2008), para analisar o processo ritual envolvido nas experiências destacadas para explicar sobre como a *aflição*, enquanto *estímulo para a mudança* condiciona e mobiliza os *afetos, disposições para efetuar a mudança*, resultando em incorporação/*embodiment (adesão ou afiliação)*. Faz parte do meu objetivo, constituir um quadro para situar a performance que expressa e canaliza o agenciamento terapêutico nos atos rituais analisados. Um elemento a ser realçado tanto no meu esquema conceitual (aflição; afecção; adesão/afiliação), quanto no de processo ritual de Turner (1974) (separação, margem e agregação) e na retórica⁷⁹ de Csordas (2008, p. 53) (procedimento/predisposição; processo/empoderamento; conclusão/transformação) é que todos são tripartidos e podem ser superpostos. É o que irei sublinhar a partir do próprio Csordas (2008, p. 31) sobre os “três aspectos implícitos da prática de cura” e, respectivamente, “três tarefas da retórica de transformação” (CSORDAS, 2008, p. 53):

O primeiro é o *procedimento*, ou quem faz o que a quem em relação aos medicamentos administrados, orações recitadas, objetos manipulados, estados alterados de consciência induzidos ou evocados. O segundo aspecto da prática de cura é o que podemos chamar de *processo*, referindo-se à natureza da experiência de participantes em relação aos encontros com o sagrado, episódios de insight ou mudanças de pensamento, emoção, atitude, significado, comportamento. O terceiro é a *conclusão*, ou a disposição final dos participantes tanto em relação ao seu nível declarado de satisfação com a cura quanto à mudança (positiva ou negativa) de sintomas, patologia ou funcionamento. (CSORDAS, 2008, p. 31).

1. Predisposição – dentro do contexto de comunidade primária de referência, o suplicante deve ser persuadido de que a cura é possível, que as alegações do grupo a esse respeito são coerentes e legítimas.

⁷⁹ A divisão tripartida da Retórica de transformação e da prática da cura de Thomas Csordas, aparentemente, acompanha o modelo triádico *ethos-pathos-logos* da retórica aristotélica, inclusive no enfoque dos elementos destacados em cada etapa. A retórica de Aristóteles (1964) dispõe de três momentos para analisar a maneira como se desdobra a persuasão nos processos de argumentação discursivos. O momento *ethos* centra-se no reconhecimento das credenciais de um orador, ou seja, o público encara o orador, persuadido por seu carisma, por seu caráter ou pelos valores atribuídos ao orador pelo grupo. O momento *pathos* é quando o orador mobiliza a persuasão na audiência evocando a oscilação emocional, as paixões da plateia. O momento *logos* é quando a persuasão é extraída dos argumentos em si, a partir da associação lógica e racional de seus elementos e premissas. *Procedimento/Predisposição* centra-se nos especialistas/oradores e no reconhecimento valorativo do grupo (*ethos*); *Processo/Empoderamento* foca nos estados interiores e afetivos dos suplicantes/audiência (*pathos*); *Conclusão/ Transformação* delimita a finalidade e a eficácia do processo de cura em si, a objetificação e detecção das mudanças proporcionadas e a posição do sujeito em relação a esse contexto (*logos*).

2. Empoderamento – o suplicante deve ser persuadido de que a terapia é eficaz – que ele está experienciando os efeitos curativos do poder espiritual.
3. Transformação – o suplicante deve ser persuadido a mudar – isto é, ele deve aceitar a transformação comportamental cognitiva/afetiva que constitui a cura dentro do sistema religioso. (CSORDAS, 2008, p. 53).

Recuperando a discussão da nota nº 03, inserida na introdução, em torno da noção de agenciamento (MALUF, 2013; ORTNER, 2006) e do ato rito/ mágico esboçada em Mauss (2003), chamo atenção para o gradiente de consciência envolvido no contexto ritual, o qual encerra, tanto um aspecto corporificado, afetivo e inconsciente, quanto intencionalidades mais ou menos definidas, para problematizar o conceito de afe[c]to exposto logo acima, sintetizado enquanto *disposições variáveis que operacionalizam mudanças* e sua confluência com a delimitação da categoria aflição como *estímulos de mudança*. Maluf (2013, p. 38) ressalta que para a eficácia dos atos/ritos mágicos ser processada, a importância da afecção:

Do deixar-se afetar, um tipo de agenciamento em geral involuntário, não porque inconsciente apenas, mas porque corporificado e afetivo. Mais do que uma crença (experiência intelectual), trata-se aqui de afecção (experiência corporificada e afetiva).

A noção explorada de agenciamento, enquanto *ação intencional voltada à transformação*, estabelece que o *status* cognitivo, inconsciente e emocional da intenção e não necessariamente uma formulação que repousa no paradigma individualista ocidental que visa assimilar intencionalidade aos estados conscientes e de objetificação racional (ORTNER, 2006). Destaco que a convergência entre *afeto* e *agenciamento*, a partir da ênfase na mudança operada no contexto terapêutico mágico-religioso, não é por acaso, pois “*intensidades específicas não significantes*” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159) pressupõem uma intencionalidade que seja uma vontade não necessariamente consciente e que só pode ser formulada racionalmente *a posteriori*. E, conforme já formulado mais acima, afecção e afeto possuem a mesma raiz etimológico, tributária do verbo latino *afficere*, que significa *fazer*, compartilhando o mesmo sentido etimológico que *rito* e *drama*: *ato*, *ação*.

Sobre tal convergência, podemos sublinhar com base nas explicações de Maluf (2013), que os consulentes que se engajam em um contexto ritual terapêutico não precisam imperativamente conhecer, estar cientes ou concordar com a noção de pessoa e corpo, com a crença intelectual que sistematiza cosmologia ou visões de mundo de um grupo de xamãs, especialistas curadores ou sacerdotes, ou ter uma decodificação a nível

simbólico de suas fórmulas verbais e dos construtos agenciados no contexto ritual. Questionando a categoria eficácia simbólica elaborada por Lévi-Strauss, a autora cita o exemplo do aprendiz de xamã Quesalid que, a despeito de sua descrença nas técnicas de cura xamânicas, obteve reconhecimento enquanto feiticeiro; o segundo exemplo é o da resolução das complicações de parto de uma índia Cuna, cujo desconhecimento da língua secreta dos cantos entoados pelo xamã não impediu de haver eficácia para o rito curativo.

Esta ênfase que desponta sobre os estados afetivos coletivos e não formulados conscientemente, deriva diretamente de uma herança da tradição durkheimiana, discernível em alguns expoentes atuais da Teoria da Prática, quando problematizam a dualidade estrutura/ agência, chamando atenção para “as forças irracionais, a moralidade, o sagrado, o religioso” (COLLINS, 2009, p. 157) que constituem a estrutura inconsciente que viabiliza a sociedade. Ainda referindo-se à tradição durkheimiana (e capitalizada por Mauss no contexto dos estudos rituais), a noção de *agência enquanto ação intencional voltada à mudança* corrobora o mecanismo elucidado por Csordas (2008) quando este discorre a respeito de *fé expectante* e *direcionamento da atenção* em comunidades terapêuticas, pois a ênfase de tal tradição encara as “situações de alta densidade social em que ocorrem os rituais” (COLLINS, 2009, p. 165) e que recai sobre a potencialidade de transformação proporcionada por “encontros formais periódicos, que fazem com que a atenção dos indivíduos seja voltada para o próprio grupo” e nesta experiência coletiva ritual há “um elemento mental que consiste em voltar a atenção para uma mesma coisa” (COLLINS, 2009, p. 165).

Conforme já explicitado a respeito do sistema (-) transporte/transformação (+) de Schechner (2012) e sua relação com o gradiente de consciência/concentração/controle/domínio sobre uma situação interacional terapêutica, podemos perceber a prevalência dos pares (-) intencionalidade-intensidade (+), no que toca a uma gradação na profundidade variável dos afetos, e (-) consciente/transportação-inconsciente/transformação (+), no que tange ao nível de mudança subjetivo, como elementos pertinentes à análise aqui apresentada que recorrentemente têm aparecido nas implicações abordadas. Se a mudança é inconsciente/intensa se aproxima das transformações estruturais e fundadoras da posição de classe, situação e condição numa estrutura social ou *status* numa comunidade específica (terapêutica). Se a mudança é

consciente/ intencional se aproxima das transportações, ou seja, o ator já apresenta um quadro de referências psíquico, mais ou menos consolidado e está inserido ou iniciado na comunidade, que constitui parte de sua personalidade e seus papéis sociais, e, portanto, está menos sujeito às alterações radicais, possibilitando ao sujeito uma maior capacidade de distanciamento e avaliação, ou seja, uma manipulação mais poderosa do *comportamento restaurado* (SCHECHNER, 2012).

A primeira classificação do nível de mudança e reflexividade subjetivos (transformação/inconsciente/intensidade) refere-se ao que chamo de *afiliação* a uma comunidade terapêutica, representando um enraizamento, um comprometimento que fundamenta a identidade do sujeito. A segunda classificação refere-se à adesão, conforme já citado no primeiro capítulo, a partir de Leibing (2013) e designa a disposição consciente e concordante em aceitar um tratamento oferecido. Segundo Mauss (2013, p. 131) em contextos de ato/rito mágico, o que pode ser extrapolado para o mágico-religioso terapêutico, há uma sintonia do paciente/cliente e do agente mágico, assim como da comunidade que respalda o ato, em torno da ideia de intervenção e mudança de um estado (afetivo, no caso em pauta) e que o autor admite para a adesão ao processo: “Quando diz crença (coletiva, unânime), diz *adesão do homem inteiro* a uma ideia e, por conseguinte, estado de sentimento e *ato de vontade*, ao mesmo tempo que, fenômeno de ideação” (grifos meus).

O grau de consciência embutido na adesão neste caso se introduz na confirmação das expectativas de um quadro de referências *a priori*, pois o engajamento subjetivo neste contexto de interferência curativa mágico-religiosa é restabelecê-lo na ordem cotidiana, ao seu papel social anterior, porém nunca como antes, sob outra perspectiva, marcando o contraste entre experiência saúde/doença, aflição/cura, ordem/desordem, adquirindo um novo quadro de referências e reflexão sobre tal estado, uma nova experiência vivida, doravante. Um exemplo é o acúmulo das experiências vividas na comunidade terapêutica por mães que levam seus bebês constantemente para receber as benzeduras da rezadeira, elas detêm, junto com estas agentes especialistas da cura, uma tradição oral e representações compartilhadas (espremedeira, espinhela caída, vento virado, etc), podendo reconhecer e diagnosticar situações de perturbação, e revivê-las no contexto ritual.

Voltando ao grau de transformação mobilizado pelas comunidades terapêuticas, ou o reconhecimento da cura a partir da agenda dessas comunidades, estas oferecem ao

sujeito modalidades específicas de *visão de mundo*, *noção de corpo/pessoa e ethos*⁸⁰ proporcionando um reenquadramento de sua experiência posterior, ou seja, oferecendo, novos quadros primários de referência, se há uma mudança substancial do sujeito, com consequente fundação de outro papel social obtido em sua iniciação/afiliação, ou se há *transporte* entre sujeitos já inseridos e predispostos no interior do contexto da comunidade, como coloca Csordas (2008, p. 51):

O suplicante é curado não no sentido de ser restituído ao estado no qual ele existia antes da instalação da doença, mas no sentido de ser “*transportado*” (*grifo meu*) retoricamente para um estado dissimilar das duas realidades, de pré-doença e de doença. A tarefa interpretativa crucial é mostrar como essa realidade constitui-se como uma transformação das realidades de pré-enfermidade e enfermidade.

Mas, como já mencionado acima, o agenciamento terapêutico eficaz se viabiliza mediante estados afetivos e corporificados nos atores, o que dispensa o fator da crença, da consciência aos modelos intelectuais ou concordância prévia com as modalidades de concepção do mundo citadas acima, excetuando a questão do *ethos*, uma vez que há a necessidade de orientação da participação e do contágio para com os juízos de valor e os sentimentos coletivos acionados, que estão concentrados no dispositivo ritual. Entretanto, tanto numa *adesão*, participação provisória ou já iniciada em uma comunidade, quanto numa participação comprometida da *afiliação*, existe uma necessária instauração de uma escala valorativa, se processando enquanto afecção/afeto, no contexto da ação ritual e do agenciamento terapêutico, cujo embasamento é a sintonização com as *formas de sentir (ethos grupal)* ou *nos estados afetivos coletivos*. Mais uma vez cito Mauss (2003, p. 154-155):

⁸⁰Adoto a sistematização de Geertz (2008, p. 94) para embasar as noções de visão de mundo e ethos: “Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo “*ethos*”, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem. A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica. Essa demonstração de uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual ele se encontra é um elemento essencial em todas as religiões, como quer que esses valores ou essa ordem sejam concebidas. O que quer que a religião possa ser além disso, ela é, em parte, uma tentativa (de uma espécie implícita e diretamente sentida, em vez de explícita e conscientemente pensada) de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta.”

Em magia, trata-se sempre, no fundo, de valores respectivos reconhecidos pela sociedade. Esses valores não se devem, de fato, às qualidades intrínsecas das coisas e das pessoas, mas ao lugar e à posição que lhes são atribuídos pela opinião pública soberana, por seus preconceitos. Eles são sociais e não experimentais. [...] Assim, as coisas e os seres, bem como os atos, são ordenados hierarquicamente, impondo-se uns aos outros, e é segundo essa ordem que se produzem as ações mágicas, quando vão do mágico a uma classe de espíritos, desta a uma outra classe, e assim por diante, até o efeito. O que nos seduziu na expressão "potencialidade mágica" que Hewitt aplica às noções de *mana* e de *orenda*, é que ela implica precisamente a existência de uma espécie de potencial mágico, e isso é efetivamente o que acabamos de descrever. O que chamávamos lugar relativo ou valor respectivo das coisas, poderíamos chamar igualmente diferença de potencial. Pois é em virtude dessas diferenças que elas agem umas sobre as outras. [...] Não vemos, nessas hierarquias de noções dominadas pela ideia de *mana*, o produto de múltiplas convenções artificiais feitas entre indivíduos, mágicos e profanos, e depois tradicionalmente aceitas em nome da razão, embora manchadas de erros originais. Muito pelo contrário, acreditamos que a magia é, como a religião, uma questão de sentimentos. Diremos mais exatamente, para empregar a linguagem abstrusa da teologia moderna, que a magia, como a religião, é um jogo de "juízos de valor", isto é, de aforismos sentimentais, que atribuem qualidades diversas aos diversos objetos que entram em seu sistema. Mas esses juízos de valor não são obra de espíritos individuais; são a expressão de sentimentos sociais que se formaram, ora fatal e universalmente, ora fortuitamente, em relação a certas coisas, escolhidas em sua maior parte de forma arbitrária, plantas e animais, profissões e sexos, astros, meteoros, elementos, fenômenos físicos, acidentes do solo, matérias etc.

Sobre o caráter necessário da sintonização do consulente/cliente/paciente para com os *valores/ ethos/ formas de sentir* de uma comunidade terapêutica no processamento da resolução aflitiva, Csordas (2004, p. 52) delineou que tal condição é o substrato, (*retórica da predisposição*) para o *direcionamento da atenção* operado no contexto ritual, o que promove a mudança de percepção e consequente transformação curativa através da *incorporação/embodiment*. Nessa etapa, o sujeito vivencia em si mesmo processos endógenos conduzidos pela *retórica de empoderamento*, internaliza as disposições e afetos e as articula com movimentos internos, suas vivências particulares, insights, lembranças, sensações. O foco de atenção é o fator que cria e organiza a experiência em um enquadramento, proporcionando a revelação de outra maneira para se encarar o vivido.

Toda aflição, como pude discorrer no primeiro capítulo, corresponde a um *estímulo para mudança* e se encontra na ordem do resíduo, do ruído para a ordem cotidiana cultural, impulsionando-a para estágios marginais ou liminares, ou da “doença como desordem” experiencial (cf. MONTERO, 1985):

Tanto médiuns quanto frequentadores definem a eficácia da intervenção mágica tendo como contraponto o fracasso da terapêutica oficial. Mas existe uma nuance que diferencia esses dois tipos de falas: os frequentadores sublinham, em sua narrativa, o aspecto de "revelação" contido na cura mágica. A ação mágica e sua eficácia desvenda para o indivíduo "doente" uma dimensão espiritual da vida que é "trabalhada" pelo médium: eu não sabia, mas agora eu sei, dizem os consulentes. Essa dimensão espiritual aparece organizada dentro de um discurso que "explica" a doença— era mediunidade, era mau-olhado permitindo ao indivíduo "obter sentido" de um fenômeno que era antes percebido em sua negatividade: doença = perda de algo essencial, a saúde. (MONTERO, 1985, p. 131).

A noção de doença, "roubada" ao contexto médico, se transforma assim na noção religiosa de Desordem. A "doença" é ressignificada simbolicamente pelo universo mágico e passa a expressar, para além do corpo, toda ameaça contra a Vida. [...] A "doença", enquanto expressão da negatividade absoluta, se torna paradigma do conflito (social, moral, psicológico), do caos. Enquanto metáfora, ela passa a significar a Desordem por excelência, que se manifesta no corpo físico, mas também no corpo social e no corpo astral. Evidentemente o fato de que as doenças afetem, de um modo geral, o vigor moral, a vontade pessoal, e conseqüentemente o fluxo da atividade cotidiana, facilita a associação Doença-Desordem (associação sintetizada na expressão "doença espiritual"), permitindo ao indivíduo reinterpretar seu estado mórbido como uma experiência do sobrenatural, como uma interferência de forças espirituais em seu corpo e em sua vida.

Assim a dicotomia Doença Material/Doença Espiritual pretende instaurar, num primeiro momento, a complementaridade das competências e conseqüentemente a legitimidade da interferência do elemento mágico numa esfera dominada pela racionalidade técnico-científica. Entretanto, uma vez postulada a sua existência, a "doença espiritual" passa a funcionar como uma representação que nega o estatuto de "doença" aos fenômenos a serem tratados: ela transforma os sinais mórbidos em signos de uma desordem abrangente que até então permanecera, para o paciente, aquém do sentido, e que desde sempre permanecera, para o médico, fora do alcance de sua compreensão e de sua técnica. Esse processo de mutação que retira o fenômeno mórbido da esfera "da doença", tornando-o "desordem" (não-doença), tem como consequência a sobreposição da explicação religiosa a simples causalidade natural das doenças orgânicas e psíquicas, isto é, a sobreposição, como sendo anterior e mais fundamental, da cura mágica a cura medica (MONTERO, 1985, p. 136)

Encontra-se, portanto, num plano de perturbação na ordem cotidiana dos sujeitos, de sensações que precisam receber sentido ou num nível fenomenológico, a aflição é *pré-objetiva*⁸¹, pois abarcam sensações, impressões pré-objetivas/pré-significáveis. Confirmando aflição em seu estatuto de mudança na experiência corporal

⁸¹ Cf. Merleau Ponty (2011).

do sujeito vivida no momento da transição doença-cura, Minayo (1994, p. 65-66) enuncia citando Goldstein (1952) e Canguilhem (1982):

Um salto qualitativo nesse nível de reflexão aparece em Goldstein (1952:272). O autor define cura como "reconstituição funcional satisfatória para o doente e para o médico na ordem anatômica", mas acrescenta que esse fenômeno é sempre acompanhado de perdas essenciais para o organismo e ao mesmo tempo, do reaparecimento de uma nova ordem, tanto no campo somático como no campo psíquico. Canguilhem acrescenta a esse pensamento de Goldstein a ideia de que a doença não é uma variação de estado de saúde: ela é uma nova dimensão da vida, pois "a vida não conhece reversibilidade: ela admite reparações" (1982:149, 158). [...] A cura aqui se refere ao fenômeno pelo qual as pessoas recuperam a saúde física e mental, mas também serve para denominar *a recuperação da segurança, do bem-estar, da honra, do prestígio, de tudo aquilo que seja reordenação do caótico, do imprevisível, do negativo em termos religiosos-ideológicos ou pessoais, em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo* (grifo meu).

Se a aflição é potencial, onde tudo começa, a afecção é o exercício, o próprio princípio do agenciamento terapêutico que produz a mudança. A aflição enquanto sensação, percepção e impressão pré-objetiva, ou pré-abstrata como coloca Csordas (2004, p. 108), é anterior a sua elaboração objetiva e abstrata no contexto cultural do *ethos* e juízos de valor que são evocados no processamento ritual, sendo propriedade dos afetos e valores a orientação e condução que confere sentido e canaliza os estados pré-objetivos aflitivos num foco de atenção passível de sofrer mudanças. Sobre o poder transformador da atenção enquanto fator que agencia a percepção e, respectivamente, a anterioridade da sensação sobre o juízo, Merleau Ponty afirma:

A atenção supõe primeiramente uma transformação do campo mental, uma nova maneira, para a consciência, de estar presente aos seus objetos. Seja o ato de atenção pelo qual eu preciso a localização de um ponto de meu corpo que é tocado. [...] A primeira operação da atenção é portanto criar-se um campo, perceptivo ou mental, que se possa "dominar" (*Ueberschauen*), em que movimentos do órgão explorador, em que evoluções do pensamento sejam possíveis, sem que a consciência perca na proporção daquilo que adquire, e perca-se a si mesma nas transformações que provoca. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 57).

Entre o sentir e o juízo, a experiência comum estabelece uma diferença bem clara. O juízo é para ela uma tomada de posição, ele visa conhecer algo de válido para mim mesmo em todos os momentos de minha vida e para os outros espíritos existentes ou possíveis; sentir, ao contrário, é remeter-se à aparência sem procurar possuí-la ou saber sua verdade (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 62).

A pura sensação, definida pela ação dos *estímulos* sobre nosso corpo, é o "efeito último" do conhecimento, em particular do conhecimento científico, e é por uma ilusão, aliás, natural, que a colocamos no

começo e acreditamos que seja anterior ao conhecimento. Ela é a maneira necessária e necessariamente enganosa pela qual um espírito representa sua própria história. Pertence ao domínio do constituído e não ao espírito constituinte. E segundo o mundo ou segundo a opinião que a percepção pode aparecer como uma interpretação. Para a própria consciência, como ela seria um raciocínio se não existem sensações que possam servir de premissas, como ela seria uma interpretação se antes dela não há nada a ser interpretado? (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 66).

Csordas (2008, p. 93) em sua retórica da transformação encara a cura como um discurso que persuade o corpo em sua totalidade (processos endógenos, fisiológicos e psicológicos), mediante o redirecionamento da atenção associada aos aspectos da vida do sujeito, visando atribuir significado à experiência vivida. O conceito de significado aplicado na abordagem fenomenológica de Csordas (2008) é intimamente relacionado com o de atenção, que instaura uma ordem, um foco de reflexividade na experiência. Significado é, neste sentido, a maneira particular de enquadrar a experiência vivida pelo sujeito, segundo a formulação de Schutz (1967) citada pelo autor. Esta perspectiva, deveras próxima à de Merleau-Ponty, corrobora o estatuto *antepredicativo ou pré-objetivo* da presença do corpo enquanto ambiente da percepção (Zumthor, 2007, p. 80), do sensível e das aflições, pois assume o significado, enquanto maneira particular de vida, não como um predicado a ser acrescentado na experiência e na ação, mas sim como reflexividade direcionada para a experiência vivida (atenção):

É errado dizer que as experiências têm significado. O significado não reside *na* experiência. Ao invés disso, as experiências significativas são aquelas que são apreendidas reflexivamente. O significado é a maneira pela qual o ego considera a sua experiência [...]; [Um] significado não está realmente anexado a uma ação. Se dissermos que está, devemos entender essa afirmação como uma maneira metafórica de dizer que direcionamos nossa atenção às nossas experiências de forma a constituir a partir delas uma ação unificada. (Schutz, 1967, p. 63); O significado é apenas a maneira especial pela qual o sujeito lida com sua experiência vivida; é isso que eleva a experiência em uma ação. É incorreto, pois, olhar o significado como se fosse um tipo de predicado que pudesse ser ‘anexado’ a uma ação (SCHUTZ, 1967, *apud* CSORDAS, 2008, p. 50).

Situo a aflição como próxima ao quadro de recepção sensorial de estímulos, uma sensação ou impressão da *aisthesis/ esthesis*⁸², que constitui os estímulos de mudança

⁸²*Aisthesis* constitui o próprio sensível da percepção cf. Escoubas (2007) citando Merleau-Ponty Henri Aldiney: “A estética da arte se relaciona com o corpo —e com o modo de ser do corpo, a sensação: a *aisthesis*. A *aisthesis* se torna, com Merleau-Ponty, o modo fundamental da presença no mundo.” (id. p. 220) e Henri Maldiney (1985) *apud* Escoubas (2007, p. 228): “A arte é a verdade do sentir, a abertura ou descoberta do fundo fugidio ao qual é fechada toda percepção objetiva que recusa a *aisthesis*. A palavra

dos estados pré-objetivos aflitivos, no nível da experiência que busca uma expressão (performance) em um estágio de transformação e objetificação (*retórica da transformação*), ou seja tradução em sentido, significado, condução da experiência a partir de um reenquadramento do vivido ou *Erlebnis*, o que é oportunizado pelo contexto dos agenciamentos terapêuticos.

O parâmetro que enquadra a experiência de transporte/transformação no agenciamento terapêutico é o *embodiment/incorporação*. Em devidas proporções, a afecção predispõe os atores, e a maneira como o *embodiment* se particulariza na experiência, ou a reenquadra no contexto curativo, pode ser discernida em *êxtase*, na associação que Lewis (1977) conferiu ao termo, *no contexto mediúnico de possessão*, onde o sujeito assume, *incorpora* papéis e status da estrutura social, obtendo legitimidade e reconhecimento, seja em posições marginais, seja em altos postos hierárquicos (*transformação*), e *catarse* (conforme a etimologia do grego *kathársis*: purificação) que se refere à liberação psíquica, descarga ou purgação emocional e no sentido médico (evacuação), alívio, proporcionado por situações de cura/prazer (*transporte*).

Interesso-me, particularmente, pela acepção aristotélica de *catarse* em sua obra *Poética*⁸³, que fundamenta o contexto da recepção teatral, cujo distanciamento é inerente ao estado de *transporte* evocado no sistema já delineado por Schechner (2012), e que corresponde à purgação dos sentimentos de terror e compaixão por parte dos espectadores quando testemunham a encenação de uma tragédia. O que pode ser relacionado à resolução da aflição no contexto de transporte, onde o indivíduo possui maior discernimento reflexivo e crítico. Para Jauss (2002, p. 80) *Katharsis* no plano da

estética tem dois sentidos: um se relaciona à arte, o outro à receptividade sensível.”. A noção de *aisthesis* apropriada e reconfigurada por Merleau-Ponty é a mesma da filosofia platoniana, entretanto sob outra perspectiva, que considera a agência do corpo enquanto objeto de percepção entre outros no mundo sensível. Sobre a tradução do termo grego *aisthesis*: “Platão está interessado em conferir um estatuto cognitivo à sensibilidade. Qualquer das traduções - “sensação” ou “percepção” - respeita este objectivo, mas requer duas observações” (Platão, 2010, p. 25) e sobre tal sensibilidade: “Como antes (152d), tudo é movimento (156a), mas agora distinguem-se diversas espécies de movimento. Genericamente, são referidos dois pares: um agente e um paciente, da interação e fricção dos quais provém um par de outros, gerado por eles. Estes não são imediatamente identificados, mas a progénie da sua interacção é infinita, ocorrendo sempre aos pares. É descrita (156a-c) como o sentido e sensação (*aisthêsis*: vista, ouvido, etc.) e o correspondente (ho- mognon) percebido (*aisthêton*: cores, sons, etc.).” (*ibid.* p. 65).

⁸³Cf. Aristóteles (2008, p. 12) “A tragédia é a imitação de uma ação importante e completa, de certa extensão; deve ser composta num estilo tornado agradável pelo emprego separado de cada uma de suas formas; na tragédia, a ação é apresentada, não com a ajuda de uma narrativa, mas por atores. Suscitando a compaixão e o terror, a tragédia tem por efeito obter a purgação [*kátharsis*] dessas emoções.”.

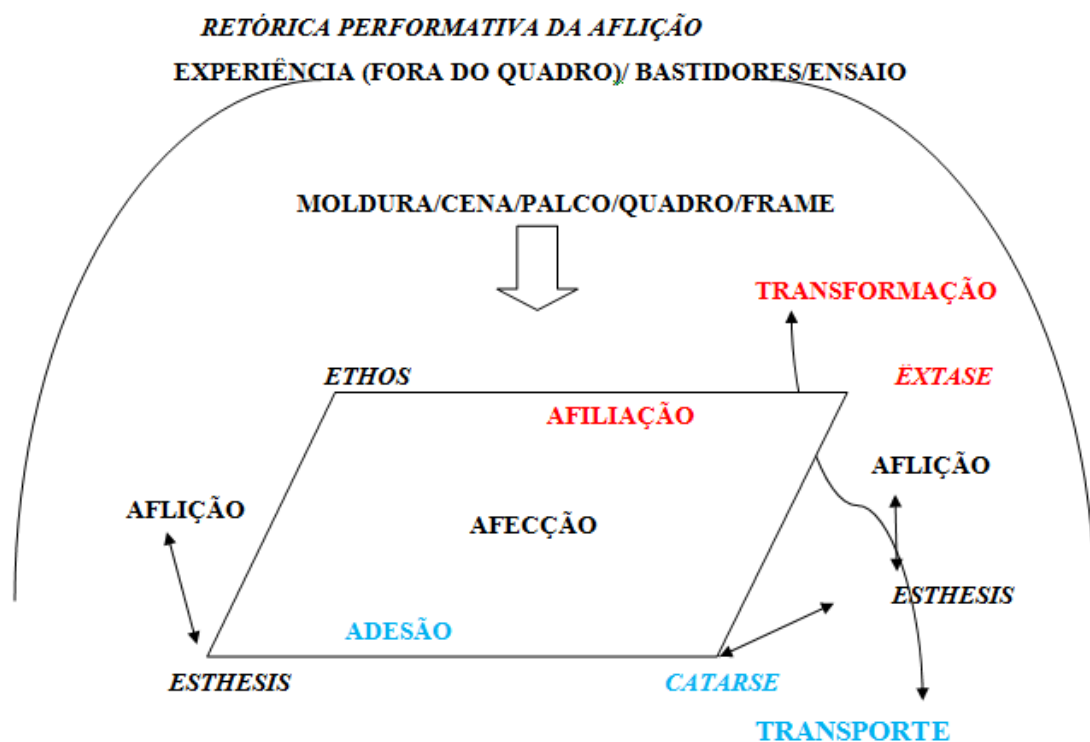
recepção e da experiência estética⁸⁴ corresponde ao “prazer dos afetos provocados pelo discurso ou pela poesia, capaz de conduzir o ouvinte e o espectador tanto à transformação de suas convicções quanto à liberação de sua psique”, o que corrobora o fator de purgação, reflexão e distanciamento crítico no nível do transporte e da adesão.

Propondo um balanço geral para o esquema aflição-afecção-adesão/afiliação, que agora intitulo *Retórica performativa da aflição*, de modo a incluí-lo em uma moldura ou cenário, valho-me do enquadramento ou *frame*, metáfora cinética e fílmica, que visa englobar a atividade/ação que ocupa a situação a ser enfocada: o agenciamento terapêutico, um momento da experiência dos atores expressada enquanto performance. De certo modo, além das inspirações óbvias mencionadas acima, a retórica da transformação de Csordas (2008) e o processo ritual de Turner (1974), há como pano de fundo a retórica aristotélica e a Teoria da Recepção de Jauss (2002) que trata da experiência do prazer e a fruição estética. A *retórica performativa da aflição* visa apresentar como os estímulos de mudança (aflição) são performados ou expressados enquanto resíduos corporais (a presença irreduzível, intransferível do corpo) da experiência vivida (*erlebnis*), e como tais estímulos se inserem no processo de agenciamento dessa mudança, mobilizando novos sentidos, roteiros, programas de ação ou reenquadramento da *Erlebnis*

Explicação do quadro, a seguir exposto, referente à *Retórica performativa da aflição*: trata-se de dois triângulos retângulos superpostos refletindo as extremidades do *continuum do sistema transporte-transformação* de Schechner (2012), formando um enquadre paralelogramo. O primeiro triângulo retângulo, da esquerda para direita, compreende ao lado do *transporte*, ou seja, aflição-afecção-adesão, o segundo, da *transformação*, e consiste em aflição-afecção-afiliação. As arestas dos triângulos são as instâncias ou *momentos da experiência vivida* dos engajamentos subjetivos que delimitei enquanto sugestivas e relevantes no contexto da performance e do agenciamento terapêutico (aflição, afecção, adesão, afiliação). Os vértices representam o suporte do meio transitivo ou *marcadores das etapas da mudança* correspondente a estes momentos, delimitam as etapas de transição e a natureza das mudanças,

⁸⁴ Jauss (2002) delimitou três categorias básicas na apreensão da experiência estética/ fruição estética. *Poiesis* é o prazer proporcionado pela capacidade criativa do autor/artista, que pode ser compartilhado como cocriação pelo público; *aisthesis* é o prazer advindo dos atributos objetivos da obra em si, é derivado do ato de recepção como tal, é o conhecimento sensível; *katharsis* é o prazer pelo afastamento do contexto sério das normas preestabelecidas do cotidiano, mediante os sentimentos e afetos desencadeados no contato com a obra, culminando numa função comunicativa básica e geral do produto estético.

detalhamento de como e onde operam tais operações, (*esthesis*: estímulo: aflição/ *ethos*: disposição: afecção/ incorporação = *êxtase*: afiliação ou *catarse*: adesão). Percebe-se que afecção está na diagonal do paralelogramo e comunica os dois triângulos, assim como aflição está nas extremidades do polígono, transmitindo a ideia que ela deriva-se da experiência fora do quadro. Pode-se desdobrar ainda deste quadro a disposição triádica do processo ritual de Turner (1974), as arestas dos dois triângulos corresponderiam à separação (aflição), margem (afecção) e agregação (adesão/afiliação); quanto às formas de agregação, se esta tende à iniciação, transformação mais rígida, formal e coletiva é *liminar*, segundo Turner (1982) e se tende ao transporte, iniciativa individual, criativa, livre de laços mais sóbrios e imperativos de comunidade ou sociedade, ele é *liminoide*.



CONSIDERAÇÕES FINAIS: um batismo barthesiano

A aflição é o combustível que alimenta a engrenagem da atividade ritual destacada. Constitui o transbordamento sensível para além do que é reconhecido como “doença”, e para além do cotidiano dado, embaçado, que turva a percepção dos detalhes. Aflição conduz aos afetos absorvidos na atração litúrgica, pois denuncia, chama atenção da presença do corpo, em sua unidade, remonta ao aspecto contingencial da situação enfrentada, longe da rotina esperada; por ultrapassar a doença em si (física, espiritual, orgânica, psíquica, social) é levada ao estatuto de desordem, como lembra Montero (1985) e se aproxima ou se instala no *sagrado salvagem*, enunciado por Bastide (2006), uma condição difusa, sem lógica, indisciplinada, potência pura. Com inspiração bastidiana, “instituinte que busca a instituição”, significante que se monta num significado, como um orixá num cavalo de santo ou espírito no médium. Espera o desígnio de ser canalizado e direcionado. Retomando as metáforas acima esboçadas, ela é o *estímulo de mudança* no “ver”, essa capacidade sensorial, impulsionando-a para o “olhar”, o *ver significado*, que nada mais é do que uma maneira particular de enfoque experiencial, a agência intencional voltada à mudança. No quadro encenado ou cenário concentrado, as aflições compõem os instantes preparatórios, o elemento genérico da experiência que desperta a atenção, o gatilho para além da ordem cotidiana.

Evoco o momento inspirado da composição da imagem, do enquadramento fotográfico/ fílmico, ou do “lugar olhado” de Barthes (1984), intencional, conduzido e organizado pela *mise en scène* do cenário teatral, para propor um batismo barthesiano, ou *iluminação*, uma vez que batismo, no sentido primevo, quer dizer isto em grego (*photismos*, cf. ELIADE, 1999), de modo a realçar os contornos obtusos extraídos de uma leitura vertical ou terceiro sentido, proposta pelo mesmo autor, e, por conseguinte, o que chamo da *natureza contrastiva da noção de performance*. A “essência” da performance é a possibilidade de discernimento da *unidade de atualização de um roteiro*, depreendendo-se a percepção do singular a partir do rearranjo caleidoscópico, o mais do mesmo transfigurado. Cada ocasião performativa é única, já dizia Schechner (2012), intransferível, como a presença estilística do corpo do ator, pois, há uma

convergência de fatores que embasam a percepção do significante único em sua pregnância.

Barthes (1984) diferencia a *linguagem articulada*, oriunda do plano simbólico, da leitura vertical, assumida pelo mesmo autor como influência do cineasta Sergei Eisenstein, para cuja filmografia a análise barthesiana do terceiro sentido é dedicada. Esta leitura comunica-se diretamente com o aporte conceitual da dançarina, e também cineasta Maya Deren (1946) em seu discernimento da dimensão vertical, em contrapartida com a horizontal. Vertical compreende ao poético, ao que é sincrônico e fruto do acaso, a *significância* de Barthes. Vertical é a leitura do código agudo ou emergência da ordem do paroxismo. Horizontal é a inscrição no simbólico em si, a leitura do crônico, do maturado e refletido. Fruto da memória coletiva, das narrativas, mitos e convenções, e que produz *significado* nas relações mediadas por símbolos, pelo social em suma. A aflição é uma evidência do terceiro sentido, pois imerge do sentido obtuso, que é um “significante sem significado” e “está fora da linguagem articulada, mas contudo no interior da interlocução” (BARTHES, 1984, p. 53), ou seja, um estímulo que espera um receptáculo corporal aperceber-se de sua apreensão (estésica, sensível). A performance da aflição demarca a contingência única do corpo mobilizado no contexto ritual (cenário ou enquadramento intencional do vivido), apresentando o sujeito a uma nova perspectiva de encarar a realidade, ou reviver as mesmas situações, sob outro dimensionamento. Sempre há acréscimo e resíduo do experiencial, detalhes que impressionam a percepção, que habilitam o performer, adicionam elementos ao repertório de sensações e eventos recordados.

Quando relaciono aflição ao plano da *esthesis* (sensível) pelo seu caráter de estímulo sensorial, é para sublinhar que o estado aflitivo não está no plano potencial de devir apenas, pois há uma *marcação do sensível* diferenciando-se do típico embotamento da percepção desencadeado na naturalização das situações rotineiras. Se ela não contém um sentido em si, ela representa o *limiar* entre a competência física de recepção sensorial e o sentido direcionado/ intencional da percepção, veiculado pelos afetos, sendo, por isso, estímulo de mudança. No ritual de cura há uma persuasão do corpo onde o sujeito é metamorfoseado de uma forma drástica (Transformação de SCHECHNER, 2013) ou sob uma forma distanciada, controlada, na qual adquire maior iniciativa e reflexão sobre o contexto aflitivo; há um maior *contraste* entre patológico e normal, equilíbrio e desequilíbrio. Essa experiência vai se tornando cada vez mais

sofisticada: a *performance expressa a experiência delineando os contrastes da percepção do vivido*.

Este nível, uma forma madura do estágio transformativo, catártico em seus efeitos, corresponde ao Transporte de Schechner (2013) e reforça uma travessia à situação original, sob outra perspectiva, ele revive, mas sob outros ângulos, reconhece que há várias formas e possibilidades de se encarar a mesma experiência, daí vem o distanciamento, o lado mais estético e performático reconhecido no singular dos corpos, dos sujeitos e da situação.

Contraste, entre norma, prescrição e acaso, geral e particular, utilitário e poético, eficácia e entretenimento (Schechner, 2012); é a interface que constitui a definição da performance, cuja apresentação fiz na Introdução. O rito, enquanto prática é uma atualização, “põe em cena” um mito, como performance, lembra que a experiência do espetáculo do drama ritual é contingência singular. Observando os ritos pesquisados, há sempre o retorno ao núcleo dos mitos, que é a origem do mundo, ou como prefere Eliade (1999), “restauração da cosmogonia”, seja evocando a Trindade (Benzedeira), seja a relação entre sujeito e orixá, espíritos, eguns mediada pelo fluxo do *mana-axé*, (culto afro-brasileiro). O elemento que atualiza a performance desses roteiros míticos no rito é a aflição, princípio criativo (poético) que oferece a oportunidade de exercício desses programas litúrgicos e dramáticos do encontro do mito com o rito, *transbordando resíduos expressivos na cena presente e fornecendo ruídos na experiência rotineira de outrora*.

Aprofundando o batismo de Barthes sobre a imagem ou cenário mobilizado pelas aflições, ou banhando-se na transição do *limen para o lúmen* como sugere Sanfelice (2010), da *margem para a luz*, percebe-se uma recorrência da inquietação barthesiana para com a intencionalidade, direcionamento articulado e o choque com o acaso. Em *A Câmara Clara: Nota sobre a fotografia* (BARTHES, 2006) há uma correspondência entre o sentido óbvio, articulado, intencional do significado e a noção de *studium*, e entre o terceiro sentido ou sentido obtuso e a noção de *punctum*. Esta última remete, evidentemente, à noção de aflição pela sua origem etimológica latina *pungere* (picar, furar, golpear, bastante similar à semântica de aflição *affligere, golpear, bater*). Para completar, ou melhor, expressar, no sentido performativo de *parfournir*, Barthes (2006) posiciona o *punctum* como uma dimensão involuntária contida num detalhe da imagem que mobiliza o afeto do sujeito que a contempla, contrastando tal estado com o de *studium*, “estudo do mundo”, do sujeito concentrado, engajado,

direcionado para uma linguagem articulada. Uma leitura vertical é a do *punctum*, e a horizontal, do *studium*. Sanfelice (2010, p. 133) distingue *punctum* como “esfera singular, quase intransferível, um detalhe dado por acaso, mas que desperta um grau de afetividade” e *studium* “história, coletivo, cultura, tem a ver com educação, vestir um papel, exemplificado pelo bom comportamento das pessoas diante da câmera fotográfica”. Ora, e o que são os regimes *feito* e *olhado*, dos pais, mães de santo e benzedadeiras, senão modalidades de olhares, de *studium*, de “formas de ver”, assumindo uma inscrição das aflições, *punctum*?

Posicionar-se num contexto de aflição é conjugar-se no verbo afeto (pois afeto é ação, intensidade e disposição variável para intervir ou permitir a interferência do outro) enquanto imersão numa *perda conduzida*. A desordem do “bolar no santo” ou da “intrusidade” do acaso promove a transição para o agenciamento intencional que visa a afirmação de si, resolução da sua condição. Aconteceu o mesmo a este que vos fala. A partir disso que obtive o *insight* ou o direcionamento, assim como os “nativos”, que me foram interlocutores; eu como mais um corpo sensível rimbaudiano entre outros. Retomando o *percurso performativo das aflições*, citado na introdução, como forma de encarar essa Dissertação no todo, meu modo de relacionamento ritual, como abiã-pesquisador e discípulo de rezador, compreende um *status* que denomino como *separação oscilante: nem lá, nem cá*, não me iniciei como membro efetivo da comunidade, mas não fui uma pessoa totalmente alheia ao contexto da religiosidade local. Houve afe[c]tos/ Há margens: e minha agregação foi, paralelamente, transformadora no contexto acadêmico - e da minha biografia em si -, e transportadora para o contexto das pessoas que me encaravam como mais um candidato possível na modalidade experimental de vínculo ritual, mais um responsável pela transmissão das tradições e do modo de vida vivenciado mutuamente.

Disse, certa vez, que a prática do enlace amoroso é como a etnográfica, *uma perda conduzida*, cuja condução é ser catalisada pelos afetos, mediante exposição aos golpes do acaso aflitivos ou arrebatamentos não negativamente perturbadores como a aflição, mas emocionais, ou mesmo *insights* mentais ou corporais, do *punctum*, que fogem da aflição em si, sendo esta mais uma dentre as outras modalidades de perturbação do corrente. Apercebi-me que, tal perda, é a dissolução da base da regularidade original, um abalo na percepção banalizada da realidade observada e vivida, tida antes como dada e naturalizada, cuja recuperação curativa ou reparação nada mais é do que o ensaio de novos interstícios pelo que sobra do previsível,

combalido ente da rotina. Aflição, como a interface liminar entre o banalizado e o canalizado. Para a atualização do rito, aflição é a semeadura ou tempero da existência preconizada. A aflição, como a performance, são fricções contrastivas da experiência, lembranças de que a norma ritual é uma forma de reunir alívio e reforço, catarse e compromisso, que o estilo da moldura sempre muda com o conteúdo vivido e amadurecido e com o ambiente dos espectadores.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE, Katya Carvalho. **Saberes de Cura e Hibridismo**: Relações entre Ciência, Magia e Saúde no Morro da Conceição, no Recife. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Sociologia, Recife, 2006.
- ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de *et al.* **Linguagem Religiosa Afro-Indígena na Grande João Pessoa**. João Pessoa: Fundação Casa de José Américo. 1987.
- ARAÚJO, Fabiano Lucena de. **Representações de Doença e Cura no Contexto da Prática Popular da Medicina: Estudo de caso sobre uma benzedeira**. (2011). Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/caos/n18/9_FABIANO_ARAUJO_Representacoes_no_conte_xto_do_benzimento.pdf
- ARAÚJO, Fabiano Lucena de. (2014) **Quando o antropólogo “bola no santo”**: Performances do corpo aflito e a experiência do campo afetado. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401929344_ARQUIVO_artigo29RB_A.pdf.
- ARISTÓTELES. **Arte poética. Arte retórica**. São Paulo: Difel, 1964.
- _____. **Poética**. 3ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- ASSUNÇÃO, Luiz. **O Reino dos Mestres**: A tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- AUGÉ, Marc. L'anthropologie de la maladie. **L'Homme**: Revue Prancaise d'Anthropologie. Paris, v. 26, n. 97/98, p. 81-90, 1986. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1986_num_26_97_368675 Acesso em Março de 2015
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: A identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BARBOSA, Andréa & CUNHA, Edgar Teodoro da. **Antropologia E Imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006 (Passo-a-Passo; 68).
- BARTHES, Roland. **O óbvio e o obtuso**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- _____. **A Câmara Clara**: Notas sobre fotografia. Lisboa: Edições 70,

2006.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **As Religiões Africanas no Brasil** Volume II. São Paulo: Editora Pioneira, 1971.

_____. **O Sagrado Selvagem e Outros Ensaio**s. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BASTOS, Ivana. **O Perfil dos Terreiros em João Pessoa**. In: Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões: Migrações e Imigrações das Religiões. Assis-SP: UNESP/ABHR, 2008. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/bastos-ivana.pdf> Acesso em: 06/09/2011.

BEZERRA, Alcides. Restos de Antigos Cultos na Parahyba. **Revista do Instituto Geographico e Histórico Parahybano** Ano 03, Vol. III, p. 09- 40. 1911. Disponível em <http://www.ihgp.net/revistas.htm> Acesso em Março de 2015.

BOLTANSKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1989.

BOSI, Ecléa. **Cultura de Massa e Cultura Popular: Leituras Operárias**. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 6ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRAGA, Julio. **Fuxico de Candomblé: Estudos Afro-Brasileiros**. Feira de Santana: UEFS, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo: Um Estudo sobre Religião Popular**. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Maria do Carmo & RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BRANDÃO, Théo. Universalidade dos Remédios Populares. **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro. 7 de Setembro de 1958. Disponível em <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=Tematico&PagFis=39469>

Acesso em Março de 2015

BRUMANA, Fernando Giobellina. **Las Formas de Los Dioses. Categorías Y Clasificaciones en el Candomblé**. Cádiz: Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1994.

BURGOS, Arnaldo Beltrão. Jurema Sagrada. In: PORDEUS JR., Ismael Pordeus (coord.). **Jurema Sagrada: Do Nordeste Brasileiro à Península Ibérica**. Fortaleza: Expressão Gráfica/Laboratório de Estudos da Oralidade/UFC, 2012.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo E Umbanda: Uma Interpretação Sociológica**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. O cobreiro na medicina popular. In: PELLEGRINI FILHO, Américo (Org.). **Antologia de Folclore Brasileiro**. São Paulo: EDART/Universidade Federal da Paraíba/Universidade Federal do Pará, 1982.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 2ed. São Paulo: Edusp, 1998.

CARLSON, Marvin. **Performance: Uma introdução crítica**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

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

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro: Pesquisa do Catimbó e Notas da Magia Branca no Brasil**. 2ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

_____. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 8ª. ed. São Paulo: Global, 2000.

CERQUEIRA-SANTOS, Elder *et al.* Religião, Saúde e Cura: Um Estudo entre Neopentecostais. **Psicologia ciência e profissão**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2004, vol.24, N. 03, p. 82-91 Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932004000300011&lng=pt&nrm=iso&tlng=en Acesso: 24/08/2013.

COLLINS, Randall. **Quatro Tradições Sociológicas**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/ Significado / Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DA MATTA, Roberto. Prefácio liminar e profano para Fernando Brumana e Elda González. In: BRUMANA, F. G. & MARTÍNEZ, Elda G. **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

_____. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **A casa & a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 5ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAWSEY, John Cowart. Sismologia da performance: Ritual, drama e *play*. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 50, n. 2, p. 527-570, 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27271/29043> Acesso em Fevereiro de 2015.

_____. Turner, Benjamim e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas. **CAMPOS** - Revista de Antropologia Social. Curitiba: UFPR, Vol. 07, Nº 02, p. 17-25, 2006 Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/7322> Acesso em Fevereiro de 2015.

_____. Victor Turner e Antropologia da Experiência. **Cadernos de Campo**. São Paulo: USP. Nº13 p. 163-176, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50264> Acesso em Fevereiro de 2015.

_____. Por uma antropologia benjaminiana: repensando paradigmas do teatro dramático. **Mana**. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 15, nº 02, p. 349-376, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132009000200002&script=sci_arttext Acesso em Fevereiro de 2015.

DELEUZE, Gilles. **Deleuze / Spinoza**. Palestra proferida e transcrita, Paris, 1978, disponível em:

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. Vol. I. São Paulo: Editora 34, 1995.

DEREN, Maya. **An Anagram of Ideas on Art, Form and Film**. New York: The Alicit Book Shop Press, 1946.

DIÉGUES JR., Manuel. Outras Orações. **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro. 20 de agosto de 1950. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=tematico&pagfis=39441&pesq=> Acesso em Março de 2015.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro/Brasília: Jorge Zahar/ CNPq, 1988.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002 .

_____. **Mefistófeles e o Andrógino**: Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ESCOUBAS, Eliane. Alguns temas da estética francesa contemporânea. **O que Nos Faz Pensar**: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, Nº 21, Julho de 2007. Disponível em <http://www.oquenofazpensar.com/web/index.php/numero/proxima/22> Acesso em Dezembro de 2014.

EVANS-PRITCHARD, Edmund. **Bruxaria, Oráculos, Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser Afetado” In: **Cadernos de Campo**–Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. São Paulo: USP, FFLCH, Ano XIV, N.13, ps.: 155-161, 2005.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Mais de mil e uma noites de experiência etnográfica: uma construção metodológica para pesquisadores-performers da religião. In: **Etnográfica**, novembro de 2009, 13 (2): 441-464. Disponível em <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v13n2/v13n2a09.pdf> Acesso em Abril de 2014.

_____. Pensar/Fazer: uma Antropologia da Performance. **Conceição/ Conception**. São Paulo: UNICAMP, Volume. 01, N. 01, Dezembro de 2012. Disponível em <http://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/ppgac/article/view/55> Acesso em Abril de 2014.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**: Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. **O Folclore Mágico do Nordeste**: Usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FERRETTI, S. F. **Repensando o Sincretismo**: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

FIGUEIREDO, Napoleão. **Rezadores, Pajés & Puçangas**. Belém: UFPA/Boitempo, 1979.

FRY, P. H. & HOWE, G. N. Umbanda e Pentecostalismo: Duas Respostas à Aflição. In: **Revista Debate & Crítica**: Revista Quadrimestral de Ciências Sociais. São Paulo: HUCITEC, V.06, p.: 75-95, 1975.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 2008.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIL, José. **Metamorfoses do Corpo**. 2ed. Lisboa: Relógio D'água, 1997.

GIMBEREUÁ, Ogã. **Ébos**: Feitiços no Candomblé. 5ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1988.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Os Andarilhos do Bem**: Feitiçaria e Cultos Agrários nos Séculos XVI e XVII. 2ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**: Antiguidade clássica I. 5ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. 10ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Os quadros da experiência social**: uma perspectiva de análise. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia In: **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, 2003, V. 46 Nº 2. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf> Acesso em Junho de 2013.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes & CECÍLIA, Hermana. **Catimbó, Umbanda e Candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa**. Anais dos

Simpósios da ABHR, Vol. 13 (2012). Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/525> Acesso em: Agosto de 2013.

GRUNSPAN-JASMIN, Élise. **Lampião, Senhor do Sertão: Vidas e Mortes de um Cangaceiro**. São Paulo: Edusp, 2006.

HALLOY, Arnaud Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique, in NORET, Joël & PETIT, Pierre (ed.), **Corps, performance, religion**. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers, Paris: Publibook, 2007 .

_____. “Incorporar” os deuses: Dispositivos pragmáticos do transe de possessão religiosa no culto Xangô de Recife (primeiras pistas) In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (orgs.). **Para além da eficácia simbólica: Estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: EDUFBA, 2013.

_____. Um Candomblé na Bélgica: Traços Etnográficos de tentativa de instalação e suas dificuldades. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 2004, v. 47 Nº 02, p: 453- 491.

HOUSEMAN, Michael. O Vermelho e O Negro: Um experimento Para Pensar o Ritual. **Mana**. São Paulo: USP, 2003, v. 09, Nº 02, p: 79-107.

_____. Para um modelo antropológico da prática psicoterapêutica. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (orgs.). **Para além da eficácia simbólica: Estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: EDUFBA, 2013.

JAUSS, Hans Robert. O Prazer Estético e as Experiências Fundamentais da *Poiesis*, *Aisthesis* e *Katharsis*. In: LIMA, Luiz Costa (org.). **A literatura e o leitor: Textos de estética da recepção**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

JOSEPH, Isaac. **Erving Goffman e a Microsociologia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

KOUTANTOS, Dimitrios (2009). Palavras que cheiram mar 2: Etimologia de mais de 1000 Palavras Gregas Usadas em Português. Disponível em: http://www.eduportal.gr/files/bigf/lexeis_2.pdf. Acesso em Julho de 2014.]

KLUPPEL, Berta Lucia Pinheiro *et al.* O CANDOMBLÉ E A HOMEOPATIA: similaridades e aproximações In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza & GOMBERG, Estélio (org.). **Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e**

saúdes. São Cristóvão: Editora UFS/Salvador: EDUFBA, 2009. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ufba/194/1/Leituras%20afro-brasileiras.pdf> Acesso em Maio de 2014.

JURUÁ, Padrinho. **Umbanda** – a manifestação do espírito para a caridade. Módulo II. São Caetano do Sul. (2013). Disponível em: http://mataverde.org/arquivos/L_origem_umbanda1.pdf Acesso em Novembro de 2014.

_____. **O ritual do rosário das santas almas benditas:** A presença da Irmandade dos Semiombas e dos Sakáangás na Umbanda. São Caetano do Sul (2011). Disponível em: http://www.umbanda.com.br/phocadownload/livros/livro_rosario_300413.pdf Acesso em Novembro de 2014.

LANGDON, Esther Jean. Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, Ricardo V. & COIMBRA JR. Carlos E. A. (Orgs.) **Saúde e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. Disponível em <http://static.scielo.org/scielobooks/wqffx/pdf/santos-9788575412770.pdf> Acesso em Novembro de 2014.

LAPLANTINE, François. **Antropologia da Doença**. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. O Modelo Coreográfico. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (orgs.). **Para além da eficácia simbólica:** Estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: EDUFBA, 2013.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos Deuses Fe(i)tiches**. Bauru, SP: Edusc, 2002.

LE BRETON, David. **Sociologia do Corpo**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques & TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010..

LEAL, Ondina Fachel. **Benzendeiras e Bruxas:** Sexo, Gênero e Sistemas de Cura Tradicional. Anais do XV Encontro Anual da ANPOCS, Caxambú, MG. 15 a 18 de outubro 1991, Disponível em http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=7006&Itemid=366 Acesso em Fevereiro de 2015.

LEIBING, Annette. Invertendo a adesão Desdobrando o envelhecimento. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (orgs.). **Para além da eficácia simbólica: Estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: EDUFBA, 2013.

LÉON, Adriano de. **O CAC faz você dançar: uma etnografica das performances masculinas no bairro do Rangel em João Pessoa-PB**. João Pessoa: Marca de Fantasia, 2014.

LEWIS, Ioan M. **Êxtase Religioso: Um Estudo Antropológico da Possessão por Espírito e do Xamanismo**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

LODY, Raul. **Dicionário de Arte Sacra & Técnicas Afro-Brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **A Parte do Diabo: Resumo da subversão pós-moderna**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MAGGIE, Yvonne. Fetiche, Feitiço, Magia e Religião. In: FRY, Peter (org.) *et al.* **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____ **O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MALUF, Sônia Weidner. Eficácia Simbólica: Dilemas Teóricos e Desafios Etnográficos. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (orgs.). **Para além da eficácia simbólica: Estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MANSUR, Alexandre & VICÁRIA, Luciana. O Exorcismo é a Atração da Noite. **Época**: Globo, Nº 258, p. 68-74, (2003). Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT527719-1664-1,00.html> Acesso em Outubro de 2014.

MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE JOÃO PESSOA. Disponível em <http://www.mapeamentodosterreirosjp.com.br/> Acesso em Maio de 2013.

MARCUS, George. The Modernist Sensibility in Recent Ethnography Writing and the Cinematic Metaphor of Montage. In: DEVEREAUX, Leslie & HILLMAN, Roger (edit.). **Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology, and Photography**. Berkeley: University of California Press, 1995.

_____. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. In: MARCUS, George. **Ethnography through thick and thin**. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

MARUJO, Antonio. **O santo que inventou o pecado original** (2010). Disponível em <http://www.publico.pt/sociedade/jornal/o-santo-que-inventou-o-pecado-original-151170> Acesso em Julho de 2014.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Malineza”: Um Conceito da Cultura Amazônica. In: BIRMAN, Patrícia (org.) *et al.* **O Mal à Brasileira**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. 2ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MELO, José Anchieta Bezerra de. **Guardiões da Memória e do Esquecimento: O caso dos velhos narradores da Santa Cruz do Deserto**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia. João Pessoa, 2010.

MERCANTE, Marcelo. **Imagens de Cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MESLIN, Michel. **A Experiência Humana do Divino: Fundamentos de uma Antropologia Religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1992.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Representações da Cura no Catolicismo Popular. In: ALVES, Paulo Cesar & MINAYO, Maria Cecília de Souza. (orgs.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. Disponível em: <http://static.scielo.org/scielobooks/tdj4g/pdf/alves-9788575412763.pdf> Acesso em Setembro de 2014.

MONTERO, Paula. **Magia e Pensamento Mágico**. São Paulo: Ática, 1986 (Série Princípios).

_____. **Da Doença à Desordem: a Magia na Umbanda**. Rio de Janeiro: Graal, 1985. Disponível em: http://www.cebrap.org.br/v2/files/upload/biblioteca_virtual/item_765/22_03_12_18Da_doenca_a_desordem%20.pdf Acesso em Maio de 2013.

MOTA, Ático Vilas-Boas da. **Rezas, Benzeduras Et Cetera: Medicina Popular em Goiás**. Goiânia: Oriente, 1977.

MOTTA, Roberto & LIMA, Vicente. Catimbós, Xangôs e Umbandas na Região de Recife. In: MOTTA, Roberto (org.). **Os Afro-Brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1985.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **Doença, Cura e Benzedura: Um Estudo Sobre o Ofício da Benzedeira em Campinas**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1983.

_____. **O Que é Benzeção?** 2ed. São Paulo: Brasiliense, 1985 (Primeiros Passos; 142).

OLIVEIRA, Mariane Farias de. O problema de interpretação da katharsis na Poética. **Pólemos**: Revista de Estudantes de Filosofia da UnB. Vol. 3. N. 05, 2014 Disponível em <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/10649> Acesso em Janeiro de 2015.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985

_____. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: **Conferências e práticas antropológicas: 25ª Reunião Brasileira de Antropologia - Goiânia 2006**. Blumenau: Nova Letra, 2007. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/livros/ConferenciaseDialogos.pdf> Acesso em Junho de 2014.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PEIRANO, Mariza G. S. As Árvores Ndembu: Uma reanálise. In: **Anuário Antropológico/90**. Rio de Janeiro: 1993.

_____. **Temas ou Teorias?** O estatuto das noções de ritual e de performance. (2006). Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/campos/article/viewFile/7321/5248> Acesso em Janeiro de 2015.

PERDIGUERO, Enrique. Uma Reflexión Sobre El Pluralismo Médico. In: JUÁREZ, Gerardo Fernández (coord.). **Salud Y Interculturalidad En América Latina: Antropología de La Salud y Crítica Intercultural**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2006.

PIRES, Flávia Ferreira. **Os filhos-ausentes e as penosas de São Sebastiãozinho: Etnografia da Festa da Catingueira / PB**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.

PLATÃO. Teeteto. 3ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PORTO, Rozeli & SOUZA, Cássia Helena Dantas. “Percorrendo os caminhos da angústia”: Cytotec e os itinerários abortivos em uma capital do nordeste brasileiro. In: **X Reunión de Antropología del Mercosur**. GT61 Las políticas del aborto en el MERCOSUR. Coordenação Susana Rostagnol (Universidad de la República) e Rozeli Porto (UFRN). Córdoba, Julho de 2013. Disponível em https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1064644/mod_folder/content/0/Textos%2520-%2520aula%252010/PORTO,%2520Rozeli.%2520HELENA,%2520Cassia.%2520PERCORRENDO%2520OS%2520CAMINHOS%2520DA%2520ANG%25C3%259ASTIA..pdf Acesso em Dezembro de 2014.

PORTO, Waldice Mendonça. **Paraíba em Preto e Branco**. João Pessoa: A União, 1976.

QUERINO, Manuel. **Costumes Africanos no Brasil**. 2ed. Recife: Editora Massangana, 1988.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A Ciência da Benzedura: mau olhar, simpatias e uma pitada de psicanálise**. Bauru: EDUSC, 1999.

QUINTAS, Gianno Gonçalves. **Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), área de concentração em Antropologia, junto ao Departamento de Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade

Federal do Pará, como pré-requisito para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais (ANTROPOLOGIA), Belém, 2007.

RABELO, Miriam. Construção de Sentido Em Tratamentos Religiosos. **RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde**. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p.3-11, Set., 2010. Disponível em: http://www.reciis.cict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/380_r Acesso em Abril de 2013.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. 5.ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIBEIRO, René. **Cultos Afrobrasileiros do Recife**: Um estudo de ajustamento social. Gráfica Editora do Recife S/A, 1952.

RICHEPORT, Madeleine. **Terapias Alternativas Num Bairro de Natal**: Estudo de Antropologia Médica. Natal: Editoria Universitária da UFRN, 1985.

RIO, do João. **A Alma Encantadora das Ruas**: crônicas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SALES, Nívio Ramos. **Rezas que o povo reza**. 10ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À Sombra da Jurema Encantada**. Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária/UFPE, 2010.

SANFELICE, Sabrina. Flores de Plástico ReTurn(er) to Barthes: do limen ao lúmen. IN: FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa & MÜLLER, Regina Polo. **Performance, Arte e Antropologia**. São Paulo: Hucitec, 2010.

SANTOS, Francimário Vito dos. O Ofício das Rezadeiras como Patrimônio Cultural: Religiosidade e Saberes de Cura em Cruzeta, na Região do Seridó Potiguar. **Revista CPC**, São Paulo, n. 8, p. 6-35, maio 2009/out. 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cpc/article/view/15647/17221>. Acesso em Abril de 2013.

_____. **O Ofício das Rezadeiras**: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças entre as rezadeiras de Cruzeta-RN. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social. Natal, 2007.

SOARES, Stênio. “Anos da Chibata”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o

surgimento de federações. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. João Pessoa. n. 14, Set. 2009, P. 134-155. Disponível em: www.cchla.ufpb.br/caos/n14/8Anos%20da%20Chibata.pdf Acesso em Maio de 2014.

SOUTO MAIOR, Mário. **Orações que o povo reza**. São Paulo: IBRASA, 1998.

SOUTY, Jérôme. **Pierre Fatumbi Verger**: Do olhar livre ao conhecimento iniciático. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

SCHECHNER, Richard. “What’s performance?” In: **Performance studies**: an Introduction. 2ed. New York: Routledge, 2006.

_____. Pontos de Contato entre o pensamento antropológico e o teatral. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 20, p 213-236, 2011.

_____. Ritual. In: LIGIÉRO, Zeca (org.). **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

_____. “Pontos de contato” revisitados. In: DAWSEY, Jonh C. (org.) et al. **Antropologia e performance: ensaios Napedra**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

SILVA, Rubens Alves da. Entre “Artes” e “Ciências”: A Noção de *Performance* e *Drama* no Campo das Ciências Sociais. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: UFRGS, ano 11, n. 24, p. 35-65, jul/dez, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0104-718320050002&lng=pt&nrm=iso Acesso em Novembro de 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia**: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. **Agora eu voo!** Agora um deus dança através do meu corpo”. O que as religiões afro-brasileiras ainda podem nos ensinar sobre cultura e poder no Brasil. João Pessoa, 10/03/2014, palestra promovida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba no evento Tardes Antropológicas.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de Contexto**: As Ficções Persuasivas da Antropologia (seguido de comentários e respostas). São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**: Estrutura e Anti-Estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **The Drums of Affliction.** Oxford: Oxford University Press, 1967.

_____. **From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play.** New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.

_____. **Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu.** Niterói: EDUFF, 2005.

VANDEZANDE, René. **Catimbó.** Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Dissertação apresentada ao Programa Integrado de Mestrado em Economia e Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco para detenção do grau de Mestre em Sociologia, Recife, 1975.

VASCONCELOS, Maria Odete. **Curas Através do Orún: rituais terapêuticos no Ilê Yemanjá Sábá Bassamí (Recife).** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Recife, 2006.

VALENTE, Waldemar. Medicina de Folk na Área Canavieira Nordestina. **Brasil Açucareiro.** Rio de Janeiro. n. 38, p. 124- 130, Agosto de 1972. Disponível em <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=Tematico&PagFis=55272>
Acesso em Abril de 2015.

ZIMERMAN, David E. **Etimologia de termos psicanalíticos.** Porto Alegre: Artmed, 2012.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, Recepção, Leitura.** 2ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade. Fundamentos da Economia Compreensiva.** Brasília: UNB; São Paulo: Edusp, 1999.