

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

RICARDO NOGUEIRA RIBEIRO

**(Id)entidades: aspectos psicossociais das variedades da
experiência mediúnica**

SÃO PAULO
2015

RICARDO NOGUEIRA RIBEIRO

***(Id)entidades: aspectos psicossociais das variedades da
experiência mediúnica***

(Versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração:

Psicologia Social.

Orientador:

Prof. Dr. Wellington Zangari.

SÃO PAULO
2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Ribeiro, Ricardo Nogueira.

(Id)entidades: aspectos psicossociais das variedades da experiência mediúnica / Ricardo Nogueira Ribeiro; orientador Wellington Zangari. -- São Paulo, 2015.

274 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Mediunidade de incorporação 2. Identidade social 3. Psicologia e religião 4. Psicologia junguiana 5. Jung, Carl Gustav, 1875-1961 6. Umbanda 7. Espiritismo 8. Vale do Amanhecer II. Título.

BF1281

FOLHA DE APROVAÇÃO

Ricardo Nogueira Ribeiro

(Id)entidades: aspectos psicossociais das variedades da experiência mediúnica

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Social.

Aprovado em: ____/____/____

Orientador

Prof. Dr. Wellington Zangari



Instituição: Universidade de São Paulo. Assinatura: _____

Banca examinadora

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Ao universo.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Lucia Bezerra e Ricardo Ribeiro, pelo apoio e incentivo incondicionais e incomensuráveis... Saibam que, sem vocês, certamente este trabalho não seria possível. O sentimento de amor e gratidão por vocês é uma realidade à qual estas palavras jamais serão capazes de expressar minimamente. Devo muito do que me tornei e do que ainda serei a vocês.

À minha companheira, Valeska Magalhães, pela paciência infinita, estímulo constante e, enfim, pelo amor que partilhamos e vivemos de modo tão belo e leve. Peço perdão pelos deslizos e indisponibilidade resultantes do meu esgotamento no final da escrita, mas estou certo de que isso foi quase nada diante do que temos...

Ao meu orientador, Prof. Wellington Zangari, por cada uma das contribuições, elogios, alertas e encorajamentos. Sua assertividade, prontidão e disponibilidade permanentes são de espantar. Obrigado pela amizade e pelo bom humor.

Aos membros da Banca Examinadora, Profa. Fatima Regina Machado e ao Prof. Everton Maraldi, por todas as críticas e comentários tão bem embasadas não apenas no Exame de Qualificação e pelo aprendizado nos grupos de estudos, artigos, etc.

Ao Centro Espírita Grão de Mostarda, ao Centro Espírita de Umbanda Jesus, Maria e José e ao Templo Gamurio do Amanhecer, a todos os seus líderes e membros que colaboraram de algum modo com este trabalho e por ele se interessaram. Principalmente, aos médiuns entrevistados, por tudo. Estou ciente da impossibilidade de fazer jus a todas as suas eventuais expectativas, mas espero pelo menos não decepcioná-los completamente. Minha visão é apenas mais uma, e penso ser fundamental que, mesmo não necessariamente coincidindo com as suas, elas possam coexistir.

Ao Prof. Cezar Wagner de L. Góis, à Profa. Vanessa Louise Baptista e aos amigos do grupo de estudos sobre consciência, espiritualidade e religião do LESC-PSI.

À minha família: Nogueira Bezerra, Clézio Junior, Fernanda Bezerra, Luzia Bezerra e Nogueira Granja, que me aturaram quando estava descrente de que seria capaz de terminar o trabalho a tempo, bem como aos meus inúmeros parentes. À Ercilia Ribeiro e a todos os primos, tios e agregados de modo geral da família Ribeiro.

Aos Profs. Heráclito Pinheiro e Filipe Jesuino pelas importantes conversas a respeito da psicologia analítica e pelas sugestões de leitura.

A todos os amigos do INTER-PSI, especialmente Leonardo Martins, Gabriel Medeiros, Jeverson Reichow, Guilherme Raggi, Camila Torres e Vanessa Corredato por todo o auxílio nos mais diversos sentidos e pelas interessantes conversas e contribuições.

Ao Instituto Sherpa, principalmente na figura dos amigos Eduardo Quezado, Valdir Barbosa e Lise Mary Soares.

A cada um dos meus pacientes.

Aos amigos Guilherme Rodrigues, Cícero Gonçalves, Marlon Coutinho, Diego César e Leonardo Almeida por todas as conversas e troca de ideias que muito acrescentaram. A todos os meus bons amigos, enfim.

À Rosângela, Selma e Nalva, da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e do Trabalho do PST, por serem sempre tão prestativas.

“A morte é um mistério? E o que se sabe sobre a vida?”

(Diêgo Melo Oliveira)

RESUMO

RIBEIRO, Ricardo Nogueira. *(Id)entidades: aspectos psicossociais das variedades da experiência mediúnica*. São Paulo, 2015. 274 p. Dissertação (Mestrado), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

O presente trabalho pretende unir-se aos estudos que tratam da experiência mediúnica a partir de uma compreensão propriamente psicológica, tendo como propósito a compreensão das vivências dos médiuns em três grupos religiosos – Espiritismo Kardecista, Umbanda e Vale do Amanhecer. Por meio do método etnográfico e da observação participante ativa, tendo por base entrevistas semi-estruturadas e diários de campo, buscou-se compreender a relação do médium com os alegados espíritos e entidades e analisar a repercussão da vivência mediúnica na identidade e na vida do médium, identificando as características semelhantes e divergentes entre essas diferentes práticas sem desconsiderar seu contexto de ocorrência. Um total de quatro indivíduos – homens e mulheres com pelo menos dezoito anos de idade – por grupo religioso com pelo menos três anos de vinculação foram entrevistados. Tendo como apoio à interpretação mais livre do dado etnográfico, apresentou-se um modelo interpretativo baseado na Identidade Psicossocial, visando aliar a perspectiva da identidade social de H. Tajfel e J. C. Turner com aportes da Psicologia de C. G. Jung acerca da personalidade dos médiuns.

Palavras-chave: mediunidade de incorporação, identidade social, psicologia e religião, psicologia junguiana, Jung, Carl Gustav (1875-1961); Umbanda; Espiritismo; Vale do Amanhecer.

ABSTRACT

RIBEIRO, Ricardo Nogueira. *(Id)entities: psychosocial aspects of the varieties of the mediumistic experience*. São Paulo, 2015. 274 p. Master's Thesis, Institute of Psychology, University of São Paulo.

This work aims to join the studies about the mediumistic experience from a strictly psychological perspective, with the purpose of understanding the experiences of mediums in three religious groups - Kardecist Spiritism, Umbanda and Vale do Amanhecer (Dawn of the Valley). Through the ethnographic method and active participant observation, based on semi-structured interviews and field diaries, it seeks to comprehend the medium's relationship with the alleged spirits and entities and to establish the role of possession on the identity of the medium by identifying the similar and differing aspects between these different religious practices without disregarding their occurrence context. Four individuals - men and women with at least eighteen years of age - by religious group with at least three years engaged on the specific religion were interviewed. In support of a freer interpretation of ethnographic data, it presents an interpretative model based on psychosocial identity (Paiva, 2007), aiming to combine the H. Tajfel's and J. C. Turner's social identity perspective with contributions of C. G. Jung's Analytical Psychology's on the personality of mediums.

Keywords: embodiment mediumship; social identity; psychology and religion; junguian psychology; Jung, Carl Gustav (1875-1961); Spiritism; Umbanda; Valley of the Dawn.

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Figura 1. <i>Etapas gerais da psicogênese dos espíritos.</i> (Retirado de Maraldi, 2010)	
_____	62
Quadro 1. <i>Síntese do ethos e visão de mundo da obra kardequiana.</i> (Retirado de Sampaio, 2014).	
_____	93
Quadro 2. <i>Síntese dos achados das entrevistas e aspectos mais recorrentes relativos ao CEGM.</i>	
_____	176
Quadro 3. <i>Síntese dos achados das entrevistas e aspectos mais recorrentes relativos ao CEUJMJ.</i>	
_____	190
Quadro 4. <i>Síntese dos achados das entrevistas e aspectos mais recorrentes relativos ao TGA.</i>	
_____	205
Quadro 5. <i>Síntese dos aspectos convergentes e dissonantes de maior destaque.</i>	
_____	255

SUMÁRIO

<i>Histórico pessoal do problema e Preâmbulo</i>	15
INTRODUÇÃO	21
ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO	25
PARTE I REVISÃO BIBLIOGRÁFICA E REFERENCIAIS TEÓRICOS	26
CAPÍTULO 1 SOBRE A PSICOLOGIA DOS FENÔMENOS CHAMADOS MEDIÚNICOS: OS MÉDIUNS E OS “ESPÍRITOS” NA PSICOLOGIA DE C. G. JUNG	27
<i>1.1. O caso Preiswerk</i>	27
<i>1.2. A mediunidade e o Espiritismo</i>	29
<i>1.3. Fundamentos psicológicos</i>	32
CAPÍTULO 2 ESTUDOS CONTEMPORÂNEOS SOBRE A EXPERIÊNCIA MEDIÚNICA	43
<i>2.1. Estudos contemporâneos sobre a mediunidade no Brasil</i>	46
<i>2.2. A mediunidade em estudos fora do Brasil</i>	67
CAPÍTULO 3 IDENTIDADE PSICOSSOCIAL	74
PARTE II A PESQUISA	85
CAPÍTULO 4 METODOLOGIA	86
<i>4.1. Objetivos</i>	86
<i>4.2. Métodos</i>	87
<i>4.3. Hipóteses</i>	89
PARTE III CONTEXTUALIZAÇÃO DOS GRUPOS RELIGIOSOS	91
CAPÍTULO 5 ESPIRITISMO KARDECISTA	92
<i>5.1. Estudos sobre a identidade e a religião espíritas no Brasil</i>	92
<i>5.2. Centro Espírita Grão de Mostarda</i>	96
<i>5.2.1. História do CEGM</i>	97

5.2.2. Atividades	98
5.2.3. Reuniões Mediúnicas	107
CAPÍTULO 6 UMBANDA	117
6.1. Estudos sobre a identidade e a religião umbandistas no Brasil	117
6.2. Centro Espírita de Umbanda Jesus, Maria e José	119
6.2.1. História do CEUJMJ	124
6.2.2. Giras e demais atividades	128
CAPÍTULO 7 VALE DO AMANHECER	136
7.1. Estudos sobre a identidade e a religião do Vale do Amanhecer	136
7.2. Templo Gamurio do Amanhecer	138
7.2.1. História do TGA	146
7.3. Trabalhos do TGA	149
PARTE IV APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS RESULTADOS	162
CAPÍTULO 8 A EXPERIÊNCIA DOS MÉDIUNS	163
8.1. A experiência dos médiuns no Centro Espírita Grão de Mostarda	163
8.2. A experiência dos médiuns no Centro Espírita de Umbanda Jesus, Maria e José	178
8.3. A experiência dos médiuns no Templo Gamurio do Amanhecer	192
CAPÍTULO 9 IDENTIDADE E EXPERIÊNCIAS DOS MÉDIUNS: CONVERGÊNCIAS E DISSONÂNCIAS	208
8.2. A experiência mediúnica e as (id)entidades à luz da Identidade Social e da Psicologia Analítica	228
CONSIDERAÇÕES FINAIS	251
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	258

HISTÓRICO PESSOAL DO PROBLEMA E PREÂMBULO

Uma das principais questões em discussão neste trabalho, o da religião, só tardiamente passou a ter para mim a importância e o peso que hoje têm em minha vida. Durante a infância, a obrigação de ir às missas me parecia completamente desprovida de sentido, me sendo mais interessantes por conta de sua dimensão socializadora do que propriamente pelo que em si tinham a oferecer. Felizmente, recordo só de maneira vaga dos sermões e dos outros tipos de punição de meus familiares por insistir em brincar com as outras crianças enquanto o ritual ocorria. Eu não podia de forma alguma compreender nenhuma daquelas coisas que todos pareciam fazer sem o grande esforço que para mim era necessário – repetida e monotonamente erguer-se, sentar-se, ajoelhar-se, ouvir orações e afirmações que não compreendia e, finalmente, a melhor parte: irmos embora!

Do Catolicismo inabalável e sem questionamentos de minha mãe, mulher de mente relativamente simples vinda do interior, junto às críticas incisivas às atrocidades históricas cometidas pela Igreja Católica e à demagogia e hipocrisia da considerada maior parte de seus pastores e ovelhas pelo esquerdista nato que é meu pai consistia meu pano de fundo familiar no que diz respeito às religiões, resultando em alguém quase que completamente desinteressado por essas questões durante a infância.

Na adolescência, passei a me identificar mais com a perspectiva de meu pai, e, ainda que ele jamais tivesse se declarado ateu, eu me considerava um na maior parte dessa fase. Esse posicionamento parecia ser mais coerente com minhas preferências musicais da época – o *Rock* em geral, especialmente o *punk* e o *hardcore*, cujas principais bandas eram em geral ateístas ou agnósticas (e até anticristãs) confessadas, com algumas delas contando com letras que atacavam diretamente o cristianismo.

Mesmo tendo estudado numa instituição católica – o Colégio Marista Cearense – durante a maior parte da minha vida, até pouco tempo antes do ingresso na graduação em Psicologia conversar sobre religiosidade para mim significava apresentar minha visão agora agnóstica – ainda que eminentemente negativa – de um lado e, de outro, entediarme com as perspectivas de seus defensores. No entanto, já nesse momento me questionava sobre o que subjazia à crença e à fé religiosas, só me restando cogitar a possibilidade de que algo (de alguma forma) real e intimamente legítimo e significativo justificava o ímpeto e o fervor das pessoas com relação ao transcendente e aos rituais. A partir de então, progressivamente minha leitura crítica do fenômeno religioso passava a ser complementada pela compreensão de que só poderia restar algum sentido pessoal que explicasse o sentimento religioso vivido por alguém.

Dessa forma, durante minha formação em Psicologia tive a oportunidade de pouco a pouco abrir as “portas da percepção” com os estudos de psicologia junguiana e com as vivências do universo da psicologia para assim ter acesso à minha “espiritualidade”, termo este que me era mais tragável que qualquer coisa diretamente relacionada à religião – estas duas palavras possuem conotações distintas, e não só para mim. Um dos aspectos interessantes dessa transição é que a sabedoria proveniente das filosofias (e religiões) orientais, principalmente do Budismo, que é a que mais me “toca”, me foi transmitida e mediada por uma leitura espírita. Isto pelo fato de que, para além dos livros e estudos pessoais, muitos dos professores, colegas e amigos mais influentes em minha formação terem sido simpatizantes do Kardecismo ou seus adeptos declarados. Antes disso, meu próprio pai também me influenciara nesse sentido, tendo simpatizado com o Espiritismo assim como com o Budismo, embora sem ter se tornado adepto de nenhum deles.

Dito isto, chegamos à questão da mediunidade. Logo nas disciplinas iniciais da graduação, graças à menção de um amigo, tive oportunidade de apresentar o artigo de outros autores sobre o assunto. Desde então, o interesse pelo tema só cresceu, embora tenha também amadurecido. Até o presente momento de minha pesquisa, considero que o conceito de modo cada vez menos ingênuo, sem, porém, perder a paixão e o encanto pelas infinitas possibilidades e nuances da experiência mediúnica.

Quanto à minha crença ou descrença nas alegações dos médiuns e nos ditos fenômenos por eles vividos, hoje sou, sobretudo, cauteloso. Apesar de o Espiritismo ter indiretamente influenciado minha jornada até as filosofias do Oriente, hoje posso dizer que há poucas coisas que me mobilizem ou me agradem tão pouco quanto a mentalidade oitocentista que julgo ser típica do Kardecismo e, portanto, em termos de adesão religiosa, não tenho nenhum compromisso no sentido de (des)confirmar suas crenças, nem para com as da Umbanda e nem para com as do Vale do Amanhecer, inclusive pelo fato de isto fugir ao escopo da abordagem utilizada neste trabalho.

Sinto a necessidade de realizar esse esclarecimento ao leitor, pois, no que se refere ao meu posicionamento acerca da realidade em si dos fenômenos mediúnicos, prefiro, antes de mais nada, suspender qualquer questionamento que conduza à respostas categóricas e simplórias, quer sejam no sentido de reconhecer anomalias em todas as ditas comunicações, quer no de descartar completamente a hipótese de que algum processo ainda não conhecido possa estar ocorrendo. Embora esse problema extrapole o âmbito desta obra, para ele sou a favor de uma estratégia interdisciplinar assentada no conhecimento profundo da casuística e cujos princípios orientadores indispensáveis envolvam, além da combinação de uma variedade de métodos de avaliação, a consideração do contexto e o conhecimento dos mínimos detalhes do caso.

Até o momento, minha experiência tem mostrado que nada de tão surpreendente advém dos casos provenientes da observação dos três campos. A maior parte deles não necessariamente apresenta evidências contrárias ou favoráveis e, ao mesmo tempo, não parece exigir dos “nativos” qualquer tipo de avaliação ontológica rigorosa de sua autenticidade. Mesmo nas situações em que este parece ser o caso, o processo de averiguação é frouxo, apressado e enviesado e o que é elegido como evidência não satisfaz aos critérios e aos objetivos de uma avaliação de tal ordem, concluindo-se muito a partir de quase nada. Para a maioria desses casos, as explicações alternativas bastam, de modo que processos normais parecem estar por trás deles, e assim a (falta de) fé ou a própria (des)crença parecem assumir a função de principal alicerce da (in)eficácia da “comunicação mediúnica” sobre o observador desta.

Em decorrência disso, e para fazer jus à configuração específica da dinâmica com que mantive e mantenho contato, é preciso dizer que a imagem (ou preconceito) do médium como vigarista, como charlatão ou como uma espécie de detetive que pesquisa informações pessoais dos indivíduos que o buscam parece encontrar muito pouco respaldo na realidade dos grupos religiosos por mim investigados. Prováveis percepções e interpretações socialmente condicionadas aliadas de forma interdependente com valores, crenças e experiências subjetivas dos adeptos se prestam como modelo mais adequado do que aquele que enxerga por trás de tudo o interesse pessoal do “possuído” por prestígio, dinheiro ou quaisquer vantagens que este possa vir a ter, pois a doutrina, fator moralizador, entra muitas vezes em cena para prevenir tais coisas – e, assim, quando e se elas ocorrem, não dão a impressão de o serem de modo deliberado. Contudo, há que se mencionar que, principalmente no Espiritismo Kardecista e, em menor medida, no Vale do Amanhecer, se recorre ao discurso científico como meio de legitimação e de autorização de maneiras bastante problemáticas, geralmente de modo a

adaptá-lo ou até distorcê-lo diante do ímpeto de confirmação das crenças endossadas por tais grupos. Portanto, o que quero afirmar com isso é que, apesar de as alegações de ordem ontológica centrais para estes e que são neles frequentemente encontradas não serem alvo deste estudo, não a considero uma questão menor – pelo contrário, talvez, se tivesse a experiência e os meios requeridos para viabilizar uma avaliação de tal ordem, seguramente o faria, e ainda não perdi as esperanças de que um dia, quem sabe, possa vir a fazê-lo. De todo modo, assim como considero indispensáveis os achados de estudos explorando a dimensão ontológica dessas alegações para explorações como este, penso que o contrário é também verdade – mais importante é o estudo rigoroso de temas como esse, independente do método científico em questão.

Ainda que não descarte a possibilidade remota de ter sido enganado em algum momento, é essa a impressão geral que tive até o momento deste trabalho. Talvez também pelo fato de que tive a chance de lidar com grupos que se mostraram bastante sérios dentro de seus parâmetros, frustrando mesmo minha expectativa de que teria de dar de cara com certo proselitismo, me sentindo respeitado e muito bem recebido pela maioria.

Mas aqui entram em jogo também minhas crenças, as quais finalmente me sinto à vontade para expor. Ainda que no momento tenha várias reservas com relação à existência em si mesma de espíritos, e ainda mais quanto à possibilidade destes realmente incorporarem em alguém – os quais posso encarar não como obrigatoriamente como simulação ou embuste, mas como símbolos e metáforas profundamente significativas; creio na existência e na ação de fatores irracionais e transcendentais cuja função exercida sobre o ser humano não é nenhum pouco desprezível, especialmente na vida psíquica. Assim, não tenho dificuldades em crer na existência ontológica de um Deus, embora para mim tal termo pareça muitas vezes

utilizado de forma que seu sentido essencial parece ter-lhe escapado, razão pela qual questiono sua eficácia em minha vida, de modo que às vezes o substituo pela palavra “universo”, que me mobiliza mais. Para mim este é, no mínimo, uma realidade subjetiva influente, talvez o que os budistas chamariam de consciência ou potencial búdico – e aqui deixo propositalmente ser percebido novamente meu afinamento com as filosofias e religiões orientais.

Sinto ainda a necessidade de aludir a um acontecimento importante em minha trajetória profissional e de vida – justamente a aprovação no Mestrado em Psicologia Social na Universidade de São Paulo e, acompanhada desta, minha vinculação ao INTER-PSI – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais. O aprendizado que construí e prossigo construindo com as pessoas a ele vinculadas me foi, permanece sendo e provavelmente será bastante caro de uma forma que não consigo prever. Desenvolvi uma compreensão crítica não apenas de meu tema – o que eu já de certa forma fazia – mas de toda uma série de fenômenos e experiências relacionadas ao universo da espiritualidade, da religiosidade e da relação da ciência e especificamente da psicologia com ele, o que certamente hoje considero como um de meus maiores diferenciais como profissional e como pesquisador. Este processo não foi necessariamente fácil, pelo contrário, foi em muitos sentidos doloroso ter sentido cair por terra uma porção de coisas ilusórias nas quais me sustentava como se fossem fundamentais. No entanto, serviu-me para ter consciência de minhas crenças e dos fatores centrais da minha cosmovisão pessoal que sobreviveram e resistiram à tal processo, de modo que sou grato por tal depuração e aprimoramento não apenas profissional e academicamente, mas também pessoalmente a todos.

INTRODUÇÃO

Desde os mais remotos tempos e nas mais diversas civilizações, sociedades e religiões, a questão da mediunidade vem suscitando curiosidade e interesse do homem. Prova disso são as escrituras sagradas, os mitos e imagens deixadas pelos diferentes povos, seitas e grupos religiosos de que se tem notícia. Seria, no entanto, precipitado ou no mínimo pouco atento pensar que essa questão se limitou a inquietar nossos antepassados ou mesmo os povos ditos “primitivos”. Embora a visão de mundo e de homem hodierna considerem questionáveis a validade e a legitimidade de eventos que desafiam em parte seu modelo explicativo e algumas de suas concepções, esses acontecimentos ainda permeiam a realidade e a existência de uma significativa parcela da humanidade, perpassando seu cotidiano e deixando uma lacuna explicativa que clama pela contribuição da ciência (HOLT et al, 2012).

A maior parte dos cientistas, entretanto, em determinados momentos, devido a preconceitos de diversas origens, portou-se de modo a ignorar, ou mesmo se aproximou do fenômeno mediúnico para deslegitimá-lo e torná-lo tabu, atitudes estas que por sua vez destoam profundamente da postura do espírito científico. É importante ressaltar, porém, que houve e há tentativas de aproximação do tema pela própria ciência e pela psicologia através de perspectivas que inclusive se utilizaram dos achados de pesquisas sobre estes médiuns para a construção de importantes modelos teóricos, como, por exemplo, o de inconsciente (ALVARADO et al., 2007).

Quanto à concepção de mediunidade aqui adotada, pode-se iniciar por diferenciá-la da de Gauld (1982), que a entende como possessão ou como “o controle ostensivo da fala e do comportamento de alguém por uma entidade desencarnada capaz de comunicação inteligente” (p. 28). No entanto, apesar do caráter negativo e nocivo

que o termo possessão acaba por denotar em função da visão do cristianismo acerca desta, podendo de alguma forma estar associado a uma abordagem patologizante do fenômeno¹ e por isso sendo evitada embora não abolida neste trabalho, o maior problema dela é sua maior adequação à pesquisa psíquica e parapsicológica que ao campo da psicologia. Nesse sentido, temos a adotada por Almeida & Lotufo Neto (2004):

“Uma das definições possíveis de mediunidade é “a comunicação provinda de uma fonte que é *considerada* existir em um outro nível ou dimensão além da realidade física conhecida e que também não proviria da mente normal do médium” (Klimo, 1998). Tal definição parece-nos adequada para a investigação científica, pois *é neutra quanto às reais origens de tais vivências, apenas requerendo que aqueles que as vivenciem sintam que a origem é de alguma fonte externa*” (p. 131, grifos nossos)

Contudo, esta parece ter sido formulada tendo por base principalmente o *chanelling* inglês, o que certamente é adequado para certos contextos, mas talvez possua sérias reservas se considerarmos toda a dimensão performática e corporal própria da mediunidade vivida na realidade brasileira. Mais que buscarmos uma conceituação definitiva do que viria esta a ser, nos interessa mais de que forma ela é compreendida pelos médiuns entrevistados dos três diferentes contextos aqui abordados. Assim, a *definição de mediunidade* é uma das categorias investigadas nas entrevistas com os médiuns, de modo que nos dois últimos capítulos o leitor irá se deparar com as visões dos diferentes entrevistados acerca disso e com uma espécie de síntese por nós apresentada a partir dos elementos mais recorrentes e significativamente presentes em seus depoimentos.

O estudo da mediunidade no âmbito da psicologia lança suas raízes nos primórdios da história dessa pueril ciência. Nesse sentido, Maraldi (2011), Alvarado et

¹ Não queremos insinuar, de forma alguma, que tenha sido essa a intenção do autor ao optar pelo termo em questão.

al. (2007) e Moreira-Almeida e Lotufo-Neto (2004) enfatizaram as contribuições para o tema feitas por autores clássicos tais como Pierre Janet, Frederick H. Myers, William James e Theodore Flournoy, que por sua vez lançaram de maneira abrangente através de alguns de seus conceitos e noções – e muitas vezes a partir inclusive de investigações com médiuns – a base para muitas das caras formulações posteriores da psicologia profunda como um todo.

A opção pela Psicologia Junguiana como um dos referenciais teóricos desta dissertação se deu por algumas razões. A primeira e mais importante delas diz respeito à certa crítica realizada por outros autores (a ser vista no Capítulo 3) à limitação do outro referencial adotado – a saber, o da teoria da Identidade Social de Turner e Tajfel – e à consequente necessidade de este ser complementado por uma teoria da personalidade. O leitor, então, poder-se-ia indagar o porquê então de se escolher justamente a teoria de Jung para este intento. Ora, se se levar em conta o tempo de dedicação para nosso tema, bem como a experiência e a própria preferência do autor e da também chamada “Psicologia Complexa” para com este (p. ex. por JESUINO et al., 2014) em contraste com o interesse de outras teorias e sistemas psicológicos, a pergunta fica esclarecida. Esta, porém, não constitui a única motivação para se explorar tal visão. Além de Jung ser um clássico – ainda que controverso e pouco compreendido (cf. CLARKE, 1993) – no campo da Psicologia, é necessário sublinhar o quanto sua perspectiva ainda tem para contribuir para com a disciplina de forma geral e em especial quando relacionada à temática da religião, que por sua vez foi explorada em diferentes oportunidades pelo psiquiatra suíço. Mais importante ainda para justificar essa escolha é, entretanto, o fato de este ter pessoalmente avaliado mais de um médium e de ter se ocupado especialmente de um desses casos, dedicando a este um trabalho inteiro, que por sua vez veio a se tornar bastante conhecido embora pouco entendido (e cujo valor aparenta ser

subestimado). Podem-se elencar ainda outras razões, como a necessidade de se recuperar o valor dessa contribuição, aliando este objetivo ao de se verificar a atualidade e de seus achados e, mais importante ainda, de seu poder interpretativo, colocando-o assim em seu devido lugar, que evidentemente não deveria ser o de *persona non grata*. Um último motivo é ainda o fato de poucos estudos com médiuns terem utilizado a Psicologia Analítica como referencial (p. ex., Maraldi (2011) e, de certo modo, Molina (1996)), o que permite que seu potencial remanesça desconhecido.

ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Este trabalho está dividido em quatro partes e com nove capítulos ao total, os quais são brevemente apresentados a seguir:

A Parte I, chamada “Revisão Bibliográfica e Referenciais Teóricos”, conta com três capítulos, o primeiro deles revisando a questão da mediunidade e dos alegados espíritos na Psicologia de Jung (Capítulo 1), outro apresentando uma série de estudos mais recentes com médiuns no Brasil e fora dele (Capítulo 2) e, por último, uma apresentação de nosso referencial principal, o da Identidade Psicossocial, inspirado na perspectiva da identidade social e na psicologia analítica (Capítulo 3).

A Parte II, intitulada “A Pesquisa” por sua vez, conta com apenas um capítulo, que diz respeito à delimitação das minúcias do trabalho da pesquisa, como os objetivos, a abordagem metodológica adotada, as categorias de análise, hipóteses, etc. (Capítulo 4).

Na Parte III, denominada “Contextualização dos Grupos Religiosos” se acerará da caracterização de cada um dos grupos aqui tratados, e por esta razão será subdividida em três capítulos: o primeiro sobre o Espiritismo Kardecista (Capítulo 5), o segundo sobre a Umbanda (Capítulo 6) e o terceiro sobre o Vale do Amanhecer (Capítulo 7). Cada um destes capítulos

A Parte IV, chamada “Apresentação e Análise dos Resultados”, que é a parte final do trabalho, abrangerá dois capítulos, um dedicado à exposição dos resumos das entrevistas (Capítulo 8) e outro em que se testará o modelo da Identidade Psicossocial na interpretação e na análise dos resultados (Capítulo 9). Depois há uma seção voltada às considerações finais sobre a dissertação, em seguida as referências bibliográficas e, por último, os anexos.

PARTE I

REVISÃO BIBLIOGRÁFICA E

REFERENCIAIS TEÓRICOS

CAPÍTULO 1

SOBRE A PSICOLOGIA DOS FENÔMENOS CHAMADOS MEDIÚNICOS: OS MÉDIUNS E OS ESPÍRITOS NA PSICOLOGIA DE C. G. JUNG

*“Não vou cometer a estupidez da moda que considera
como embuste tudo aquilo que não consegue explicar”*

(Carl Gustav Jung)

1.1. O caso Preiswerk.

Jung fora profundamente influenciado pelos clássicos já mencionados na Introdução em sua primeira obra, intitulada *Sobre a psicologia e patologia dos fenômenos chamados ocultos* (1902), na qual investigara a alegada mediunidade de uma adolescente de 15 anos por ele denominada S.W., que mais tarde esclareceu-se tratar de Hélène Preiswerk, sua prima materna (JUNG, 1925/2014). Primeiramente, Jung revisa a literatura que até o momento tivera acesso de forma a situar o sentido em que transcorriam as discussões da época e a delimitar o problema de sua pesquisa, recorrendo a alguns casos e experimentos importantes para seu intento. Inicia, então, a tratar do caso S. W.: retrata brevemente o histórico familiar e apresenta a situação psicológica da médium e, após descrever a fenomenologia de seus “ataques de sonambulismo”, relata 7 (sete) sessões nas quais pôde observá-la.

Jung (1902/2008) explicou algumas das ocorrências tidas como evidências da autenticidade da comunicação enquanto decorrentes de processos e fenômenos psíquicos normais como, por exemplo, criptomnésia, (auto)sugestão, expectativa, fantasias, absorção, alucinações hipnopômnicas/hipnagógicas e automatismos, embora considerasse que a sofisticação e a complexidade de organização de ideias e

conhecimentos adquiridas de forma conhecida empregadas de forma inconsciente pela médium em êxtase indicasse um “aumento de rendimento que ultrapassa sua inteligência normal” (§148², p. 95).

No entanto, a principal ênfase dada por Jung ao fenômeno era de que este tinha caráter claramente psicogênico. Em função da puberdade de Hélène, período este que envolve importantes transformações da personalidade – como se sabe, devido às consequências, de um lado, da maturação do organismo necessária ao desempenho pleno da sexualidade e, do outro, da crescente independência psicológica dos pais; Jung pôde observar na prima na realidade um processo psicológico cujo desenrolar desembocou nitidamente na mudança de temperamento resultante do relacionamento com os “espíritos”, então interpretados como personalidades inconscientes. A relação dinâmica destas com a consciência estava associada à autonomia dos complexos³, de modo que a conseqüente mudança de caráter se deu justamente graças à expressão de Ivenes, que de certa forma consistia numa antecipação da futura personalidade de Hélène. (JUNG, 1902/2008)

Um último ponto fundamental acerca deste trabalho de Jung é que apesar deste fornecer interpretações psicológicas e de se ocupar do caso com vistas às questões psiquiátricas a ele associados, este não incorre ao equívoco do psicologismo⁴, dado que

² Refere-se ao sistema de paragrafação das *Obras* de Jung pela Editora Vozes. Guiar-se pelos parágrafos poupa ao leitor o esforço de checar as citações de acordo com a paginação, já que certas edições foram publicadas com paginações diferentes.

³ Ao longo de seus trabalhos, Jung virá a dar contornos de conceito ao termo e empregá-lo de diversas formas: complexos autônomos, complexos ideoaafetivos, complexos de tonalidade afetiva, etc.

⁴ Não se pode deixar de atentar para o fato de que esta é ainda a primeira obra acadêmica de Jung, e que, portanto, muitas considerações e ideias viriam ainda a ser aprimoradas e sofisticadas durante o resto de sua vida e de sua pesquisa no campo da psicologia, cuja duração soma quase seis décadas de trabalho. Ainda que se trate de obra de inestimável valor para a sondagem da gênese histórico-epistemológica de noções e até de conceitos que mais tarde seriam ampliados de forma a ganhar mais destaque, nesse sentido, não custa ressaltar que quem a escreveu não fora o Jung interessado em sua maturidade pelo tema da alquimia ou o de conceitos tardios tais como imaginação ativa e sincronicidade, mas aquele anterior, p. ex., ao experimento de associação de palavras, e cujo importante contato com Freud mal começara. Importa chamar atenção para esta compreensão tendo em vista que a resposta à crítica de psicologismo seria possível somente mais tarde, quando defenderia por via de uma crítica de caráter epistemológico o

não pretende reduzir o fenômeno ou fornecer um parecer último sobre o problema, conforme atesta expressamente em sua conclusão:

“Longe estou de acreditar que com este trabalho tenha conseguido um resultado definitivo ou cientificamente satisfatório. Meu esforço visou sobretudo a opinião superficial daqueles que dedicam aos fenômenos chamados ocultos nada mais que um sorriso de escárnio, e também teve como objetivo mostrar as várias conexões que existem entre esses fenômenos e o campo experimental do médico e da psicologia e, finalmente, apontar para as diversas questões de peso que este campo inexplorado ainda nos reserva.” (JUNG, 1902/2008, §150, p. 96, grifos nossos)

Conforme bem esclarece uma das mais importantes continuadoras do trabalho do pensador suíço, Marie-Louise Von Franz,

“Jung interessava-se pelas manifestações tabu, as chamadas manifestações parapsicológicas. Criado num ambiente rural no decorrer de sua primeira infância, ele as considerava familiares como o fazem todos os que vivem próximos da natureza, e elas despertaram sua curiosidade. Sua primeira obra publicada, a dissertação de graduação em medicina, trata desses fenômenos. Jung descobriu que o mais importante dos "espíritos" que se manifestavam durante as sessões descritas era uma parte ainda não integrada da personalidade da jovem médium, essa parte se tornou, no decurso do crescimento ulterior dela, parte essencial de si mesma, tendo por isso cessado de aparecer autonomamente como um "fantasma". Logo, um importante passo na direção do seu trabalho ulterior foi dado no decorrer desse período inicial: ele percebeu que há fenômenos psíquicos objetivos que, embora inconscientes, pertencem à personalidade, e que não são conteúdos psíquicos redimidos, mas nascentes” (VON FRANZ, 1997, p. 14, grifo nosso)

1.2. A mediunidade e o Espiritismo.

A contribuição de Jung ao tema da mediunidade não se esgota, porém, com seu trabalho de graduação em medicina. Apenas três anos depois da publicação deste,

ponto de vista *psicológico* que viria a marcar e servir de referencial fundamental para parte majoritária dos escritos ulteriores do autor.

este viria a proferir uma conferência *Sobre fenômenos espíritas* (Jung, 1905/2008), onde resgata contextos históricos propícios à expansão do espiritualismo na América e na Europa, discute fenômenos de magnetismo animal, profecias e visões bem como alguns processos a estes subjacentes e analisa o impacto dos estudos – atuais para a época – de renomados estudiosos (como Gurney, Myers, Podmore e Crookes).

Entretanto, conforme escreve o próprio autor, “apesar de nossa simpatia, deixemos de lado a questão da realidade física desses fenômenos e fiquemos em primeiro lugar com a questão psicológica” (JUNG, 1905/2008, §723, p. 301, grifos nossos). Tendo limitado seu interesse ao âmbito estritamente psicológico do tema, Jung afirma ter investigado os dotes mediúnicos de um total de oito pessoas (dois homens e seis mulheres), restando-lhe a impressão geral de que “o médium deve ser abordado com um mínimo de expectativas se não se quiser ficar desapontado” (idem, §724, p. 302). Elenca, então, de acordo com seus achados, as seguintes características destes e a eles associadas:

- 1) Uma leve anormalidade intrínseca, que deve ser lida, mormente, como a presença de sintomas histeriformes; e, ainda que presente em apenas um dos casos, como charlatanismo. “Os outros sete agiam de boa-fé” (idem, §725, p. 302), escreve.

- 2) A maioria deles tomara consciência de suas habilidades no meio social e dedicaram-se a cultivá-las em sessões espíritas, enquanto somente uma médium teria desde a infância passado por experiências de modificação do estado de consciência.

- 3) Dos fenômenos mais comuns observados por Jung, somente os de movimento da mesa se tornaram obsoletos, tendo a escrita automática e o falar em transe persistido até hoje, respectivamente conhecidos popularmente como psicografia e psicofonia ou incorporação. Destes, a fala automática fora o fenômeno estatisticamente mais recorrente na observação do autor. A clarividência e a presciência foram as

experiências mais raras, com apenas dois médiuns conhecidos como clarividentes segundo o autor. Alega ter presenciado ainda fenômenos considerados físicos, embora discordasse dessa interpretação.

4) A qualidade do conteúdo produzido pelas comunicações dos chamados espíritos, sejam estas sob a forma dos fenômenos já mencionados é em geral reduzida, pelo menos do ponto de vista intelectual, chegando a indicar exemplos desse tipo no “Livro dos Médiuns”, de Allan Kardec. Porém, recorre ao exemplo de uma médium clarividente⁵ cujo *dom sutil de combinações inconscientes* a tornava capaz de “combinar e empregar com muita aptidão pequenas percepções e suposições (...) num estado de leve obnubilação da consciência” (idem, §732, p. 305), o que por sua vez eleva a qualidade da produção, isto é, graças à capacidade de apreensão do inconsciente.

No que tange aos movimentos de mesa, convém ressaltar que Jung compara certos sintomas histéricos e acontecimentos ocorridos em situação de hipnose com o fato de os médiuns não sentirem o esforço feito para mover objetos, acreditando, pelo contrário, que estes se movem sozinhos – o que pressupõe para este certa propensão ao fantasiar. Segue, portanto, uma linha argumentativa similar à utilizada em sua tese para explicar pormenorizadamente estes fenômenos, desconstruindo compreensões sobrenaturais ou ocultas, ainda que, também conforme outrora, não de modo definitivo e ciente dos limites do conhecimento. Semelhantes princípios explicativos baseados nos automatismos psicomotores são ampliados ainda para os outros fenômenos mais presentes (psicofonia e psicografia), nos quais se cambiam somente os órgãos ou músculos em atividade automática.

Resta ainda, no que respeita a este texto, destacar a importância da seguinte passagem para os que têm o ímpeto de se aventurar em investigações de médiuns, em

⁵ Pergunta-se aqui, dado a semelhança entre os casos, se não o autor não está se referindo à própria Helène Preiswerk, sujeito de estudo de sua obra de conclusão do curso de medicina.

especial aos trabalhos que visam fazê-lo através uma metodologia de observação participante, como é própria da natureza deste trabalho:

“Todas as pessoas observam mal as coisas que lhes são incomuns. (...) Não existe um dom universal de observação que possa reclamar alto grau de certeza sem um treino especial. A observação humana só realiza algo quando está treinada num campo determinado. (...) Se colocarmos um bom físico na escuridão enganadora e mágica de uma sessão espírita, onde médiuns históricos realizam suas cerimônias com todo requinte mirabolante e incrível de que são capazes, sua observação não será muito melhor do que a de um leigo. Tudo irá depender da força que seu preconceito tem contra ou a favor do caso. Depois disso seria ainda aconselhável examinar, por exemplo, a disposição psíquica (...)” (JUNG, 1905/2008, §738, p. 306, grifos nossos)

1.3. Fundamentos psicológicos

Somente em 1919 Jung voltaria novamente a defrontar-se com assuntos relacionados ao problema da mediunidade, quando sua visão se transformaria significativamente buscando então *Os fundamentos psicológicos da crença nos espíritos* numa conferência proferida na *British Society for Psychical Research*. Reconhecendo uma universalidade histórica e geográfica na convicção dos diversos povos acerca da existência de espíritos, considera que, mesmo com o combate e a repressão do Racionalismo, do Iluminismo e do materialismo contra essas crenças, elas permanecem vivas no imaginário humano, apontando inclusive para uma renovação delas com um ingrediente a mais, justamente o salto qualitativo provocado pelo forte interesse científico por essas crenças da parte de renomados pesquisadores da época. (JUNG, 1948/1984)

Jung (1948/1984) discorre sobre o que reconhece como fenômenos que se constituiriam como bases da crença nos espíritos, a saber, as visões destes, os sonhos e as doenças mentais. O autor menciona como exemplo pessoas que acreditam que a

presença de pessoas já falecidas em sonhos corresponde realmente às almas destas e, no caso das psicopatologias, as vozes ouvidas pelos enfermos, que são atribuídas aos espíritos de pessoas mortas. Entendendo todos estes fenômenos como irrupções de conteúdos inconscientes na consciência, cuja manifestação mais drástica ocorre nas alucinações e nas aparições, conclui que todos estes apontam para “o fato de que a psique em si não é uma unidade indivisível, mas um todo divisível e mais ou menos dividido” (§582, p. 248) cujas partes são justamente os complexos autônomos em maior ou menor grau independentes do (complexo do) eu, daí brotarem espontaneamente, para a surpresa deste.

Assim, considera que do “ponto de vista psicológico, os espíritos são, portanto, *complexos inconscientes autônomos que aparecem em forma de projeção*, por que, em geral, não apresentam nenhuma associação direta com o eu” (JUNG, 1948/1984, §585, p. 250). Somente com a teoria dos complexos mais amadurecida a partir de seus achados da pesquisa com o teste de associação de palavras (Perrone, 2008) – que inclusive é discutido rapidamente no texto com fins de demonstração – e após a contribuição científica mútua com Freud e o movimento psicanalítico (CLARKE, 1993; JESUINO, 2009) é que sua visão acerca da relação entre espíritos e os que neles crêem adquiriram contornos mais definidos, que por sua vez, são ligados neste escrito à teoria do inconsciente coletivo⁶.

Contudo, em termos de importância, cabe enfatizar a anterioridade do que é referido como o *ponto de vista psicológico*. Isto pelo fato de que, embora ocupado em sua tese dos aspectos psicológicos envolvidos no caso Hélène, a abordagem pudesse talvez ser mais aproximada da visão psiquiátrico-descritiva predominante na época e

⁶ Jung se refere aos espíritos como complexos do inconsciente coletivo e as almas como complexos do inconsciente pessoal. Interessa ponderar se, feitas certas ressalvas e tomadas algumas precauções, este modelo não lançaria luz às manifestações dos pretensos espíritos nas religiões mediúnicas e também ao que os espíritas, por exemplo, denominam animismo, que consiste na interferência do psiquismo do médium nas ditas comunicações ou produções (pinturas, cartas) dos espíritos.

mesmo da ‘Psychical Research’ (pesquisa psíquica). Ainda que estas tenham servido ao intento do autor de ajudar a “ciência a encontrar caminhos que a levem a compreender e assimilar sempre mais a psicologia do inconsciente” (JUNG, 1902/2008, §150, p. 96), somente com o conceito de *realidade psíquica* formulado estaria Jung apto a fornecer uma contribuição *sui generis* ao problema desde o seu ponto de vista psicológico, o que pressupunha, de um lado, a *teoria dos complexos* e, do outro, a estruturação de outros princípios básicos da psicologia analítica, a saber, as *interpretações simbólicas* (ou seja, não-literal) e ao nível do sujeito dos conteúdos psíquicos que, acrescidas da compreensão de paralelos como temas da história e da cultura e de dramas tipicamente humanos neles expressos, o auxiliariam numa elucidação de dinâmicas e problemas psicológicos com os quais viria se defrontar. (JUNG, 1952/2011)

Isto tudo só seria possível com a obra que marcou o rompimento de Jung com a psicanálise, isto é, *Transformações e símbolos da libido* (1912), que 37 anos mais tarde ganharia uma nova edição revisada e com um título diferente, onde, por sinal, se refere brevemente ao caso dos *fenômenos ocultos* já com os moldes de seus avanços teóricos:

“Durante os últimos semestres de meus estudos de medicina tive oportunidade, através de longa observação, de compreender profundamente a alma de uma mocinha de quinze anos. Percebi com espanto, naquela ocasião, quais são os conteúdos das fantasias inconscientes e o quanto eles se afastam daquilo que uma mocinha desta idade aparenta e daquilo que alguém de fora poderia imaginar. Eram fantasias muito ricas, de caráter verdadeiramente mítico. Ela era, na fantasia dividida, a mãe ancestral de incontáveis gerações. Se descontarmos sua fantasia realmente poética, restam elementos que provavelmente são comuns a todas as moças desta idade, pois o inconsciente é comum a todos os indivíduos em grau infinitamente maior do que os conteúdos do consciente individual, pois é a condensação do historicamente médio e frequente” (JUNG, 1952/2011, §75, p. 70-71)

Desse modo, durante o resto de sua obra, Jung passará então a tratar de diversos temas quase exclusivamente desde este ponto de vista – chamado ainda *esse in anima* (do ser na alma) (JUNG, 1926/1984); não sendo diferente no que respeita à crença nos espíritos. Na sua visão, portanto, à Psicologia não importaria o problema da real (in)existência metafísica dos espíritos, desde que interessaria a ela não a forma como são em si mesmas as coisas, mas somente com o que é *psiquicamente falando* real, com “a maneira como os indivíduos as imaginam” (JUNG, 1948/1984, nota de rodapé 5, §585, p. 250)⁷. A título de contraste com esta concepção, pode-se retomar um excerto de seu trabalho inaugural:

“Tentei várias vezes dar-lhe uma explicação crítica, mas não a aceitava; quando estava em seu estado normal não era capaz de compreender uma explicação racional, e quando em estado semi-sonambúlico achava que minha explicação era besteira, diretamente contrária aos fatos. Disse-me certa vez: “Não sei se aquilo que os espíritos me falam e me ensinam é verdadeiro, também não sei se eles são aqueles que dizem ser, mas que meus espíritos existem não há dúvida alguma. Vejo-os diante de mim, posso tocá-los, falo com eles sobre tudo que quero e de maneira tão clara e natural como estou falando agora. Evidentemente, eles existem”. Não queria nem ouvir falar que esses fenômenos teriam algo a ver com doença. Duvidar de sua saúde ou da realidade de seu mundo de sonhos afligia-a ao extremo. Minhas observações a magoavam muito, de modo que se fechava em minha presença e se recusou por longo tempo a fazer experiências se eu tivesse por perto.” (JUNG, 1902/2008, §43, p. 34)

Mais à frente, retornando ao texto sobre as crenças nos espíritos, encontra-se outro ponto de especial interesse para este trabalho. Percebe-se que Jung compreende o

⁷ Para se apreender o sentido da crítica epistemológica que delimita deste modo as fronteiras do objeto psicológico, é pertinente a colocação de Jung (1933/1984) de que “nossa imagem do mundo contém alguma coisa que não está inteiramente certa, ou seja: na teoria nos recordamos muito pouco, e na prática, por assim dizer, quase nunca, de que a consciência não tem uma relação direta com qualquer objeto material. Percebemos apenas as *imagens* que nos são transmitidas indiretamente, através de um aparato nervoso complicado. Entre os terminais dos nervos dos órgãos dos sentidos e a imagem que aparece na consciência se intercala um processo inconsciente que transforma o fato psíquico da luz, por ex., em uma “luz”-imagem. (...) A consequência disto é que aquilo que nos parece como uma realidade imediata consiste em imagens cuidadosamente elaboradas e que, por conseguinte, *nós só vivemos diretamente em um mundo de imagens*” (§745-746, p. 332, último grifo nosso)

envolvimento das comunicações espíritas com outra *forma de pensamento diferente* do dirigido, seletivo, voluntário e com fins adaptativos como o é a atividade consciente, estando em jogo, do contrário, uma *função transcendente* (ou *imaginação ativa*), cujo principal papel seria o de colocar em relação o eu e os conteúdos inconscientes através do fantasiar, que facilitaria sua expressão bem como a conscientização destes. Nesse sentido, o espiritismo enquanto fenômeno coletivo incitaria *esforços psicoterapêuticos*, por conta do processo e dos resultados coincidentes com os do tratamento psicológico. (JUNG, 1948/1984)

Apesar de não estar diretamente ocupado da comprovação da natureza última do fenômeno, isto é, da sua realidade (ou mesmo irrealidade) ontológica, o autor considerava que a “Ciência não pode dar-se ao luxo da ingenuidade em tais assuntos” (JUNG, 1948/1984, §559, p. 259), seja ela categoricamente negativa ou afirmativa, estando estes posicionamentos ainda mais distantes de proporcionar uma resposta satisfatória e convincente ao problema. Se por um lado estava ciente da grande dificuldade em encontrar evidências realmente convincentes e pensasse serem reduzidas as “provas deste gênero que resistem ao critério da *criptomnésia* e, sobretudo da *extrasensory perception*” (idem, *ibid*); por outro, precavia-se contra “a estupidez da moda que considera como embuste tudo aquilo que não consegue explicar” (idem, *ibid.*).

De qualquer modo, se mostra contrário à perspectiva de que a demonstração da *equivalência psicológica entre espíritos e complexos pudesse significar qualquer coisa em termos ontológicos* e que, portanto, a abordagem psicológica em absolutamente nada pretenderia e se aproximaria de esgotar ou dar um ponto final ao complexo e caloroso debate sobre os fenômenos mediúnicos, conclusão esta bastante próxima daquela formulada em seu trabalho inaugural. (JUNG, 1949/1984)

Porém, se nesse mesmo sentido em 1919 aparentava ter chegado à conclusão de que os hoje cunhados fenômenos psi eram “efeitos exteriorizados de complexos inconscientes” (idem, §600, p. 259), numa nota de rodapé acrescentada em 1948 aos *fundamentos psicológicos da crença nos espíritos*, Jung volta atrás com sua posição graças aos achados das investigações parapsicológicas e a certas modificações de suas concepções teóricas consequentes da assimilação destas e dos longos anos de experiência como psicoterapeuta que resultaram justamente em seu princípio de conexões acausais, a sincronicidade, que “levanta a questão da *realidade transpsíquica* imediatamente subjacente à psique” (idem, nota de rodapé 16, §600, p. 260).

Num seminário em meados da década de 1920, o pensador suíço volta a explorar o caso Preiswerk visando esboçar os desenvolvimentos de algumas de suas ideias, desta vez acrescentando elementos importantes para a compreensão deste. Apesar de contar na época apenas 21 anos de idade, recorda seu interesse profundo pelo mundo psíquico além da consciência que encontrava nos tranSES de Helène, que, conforme confessa, havia se apaixonado por ele sem que este na época tivesse se dado conta disso e da influência disso na garota. Jung (1925/2014) admite ainda que, antes da garota começar a trapacear, “eu pensava, afinal de contas, que *podia haver espíritos*” (p. 45, grifo nosso).

O autor complementa a descrição do contexto em que vivia sua prima, afirmando que esta pertencia a uma das mais velhas de Basel que declinara financeira e culturalmente e que, talvez em função disso,

“A garota em questão vivia num meio limitado demais para seus dons e não podia encontrar nele nenhum horizonte, pois era um ambiente notável por sua insuficiência de ideias; era tacaño e pobre em todos os sentidos” (JUNG, 1925/2014, p. 49).

A descrição da atmosfera familiar dos Preiswerk, se somada às características próprias da “paciente” descritas em sua monografia e ainda ao desenrolar

da vida desta parecem indicar a constelação do que pode ser entendido como um *complexo de poder*. Na visão de Jung, ao insistir infantilmente em tentar enganar a todos após o fim de seu “círculo mediúnico”, resultado justamente da tensão crescente entre ela e Ivenes; sem perceber, ela teria preparado a cova de seu lado psíquico pueril, precisando abandonar de vez seus “vôos espirituais”, através desse erro precisando retornar ao “mundo material”. Isso tudo só acelerara mais a *assimilação* de Ivenes. Consequência disso é o fato de que, passado certo período após o cessar das *seânces*, tendo ido morar em Paris, Hélène se tornaria bem-sucedida e famosa – assim como os espíritos que pretensamente através dela falavam – pelos vestidos que viria a fazer, alcançando assim a literalmente sonhada posição social. Um interessante aspecto é que novamente se vê Jung interpretar o processo e mesmo os resultados da comunicação como associados à *função transcendente* (JUNG, 1925/2014).

O problema, no entanto, é que restavam reduzidas recordações dos seus tempos de médium, conforme constatara o autor numa visita a esta. Contrairia tuberculose, doença que jamais admitira ter, e, antes de morrer, teria surpreendentemente regredido psicologicamente até seus dois anos de idade. Isto o conduziria a enxergar a *enantiodromia*⁸ na vida da “ex-médium”. Conclui junto aos participantes do seminário que, caso submetida à análise, talvez “S. W.” tivesse vivenciado o processo de confronto com o inconsciente de forma um tanto mais suave, embora não necessariamente livre de erros tais como o das tentativas de fraude, que acabaram exercendo um importante papel em sua vida (JUNG, 1925/2014).

⁸ Utilizando-se do conceito filosófico de Heráclito em sentido psicológico, Jung (1921/2009) explica, por exemplo, a conversão cristã de Saulo (em Paulo), definindo-o como um acontecimento psíquico que “ocorre quase sempre onde uma direção extremamente unilateral domina a vida consciente de modo que se forma, com o tempo, uma contraposição inconsciente igualmente forte e que se manifesta, em primeiro lugar, na inibição do rendimento consciente e, depois, na interrupção da direção consciente” (§795, p. 405). Pode-se traduzir tal termo, na compreensão de Pieri (2002), como “conversão no oposto” (p. 358).

Quanto à chamada hipótese da sobrevivência⁹, ou, colocando em termos mais adequados para o seu pensamento, o problema da *crença na sobrevivência da alma após a morte*, Jung (1933/1984) se limita a observar de uma perspectiva psicológica a importância que esta tem, baseando-se sobretudo na presença universal dessa ideia nos sistemas religiosos (inclusive nos mais disseminados); e, embora ateste a necessidade anímica do homem pelas ideias metafísicas e por um mito, em momento algum visa “fazer justamente aquilo que ninguém pode fazer, isto é, [levar alguém] a acreditar em alguma coisa” (§804, p. 359). Por outro lado, chega mesmo a aproximar a ausência destas crenças e ideias da anormalidade e da neurose.

Em sua experiência, observou alguns sonhos ocorridos relativamente aproximados da posterior morte da própria pessoa¹⁰. Estes contavam com a presença de certas imagens que denotavam transformações do estado psíquico; apontando e mesmo gerando mudanças na atitude consciente de quem os tinha, daí concluir que o inconsciente longe está de ser indiferente ao acontecimento da morte, chegando até mesmo a antecipá-la psicologicamente. Mas, para Jung (1933/1984),

“Saber de que modo se deve, afinal, interpretar estas experiências é um problema que supera a competência de uma ciência empírica e ultrapassa nossas capacidades intelectuais, pois, para se chegar a uma conclusão, é preciso que se tenha necessariamente também a *experiência real da morte*. Este acontecimento, infelizmente, coloca o observador numa situação que lhe torna impossível transmitir uma informação objetiva de sua experiência e das conclusões daí resultantes” (§811, p.362, grifo nosso)

Ainda quanto a esse texto, intitulado *A alma e a morte*, importa que estas compreensões sejam acrescidas porém de uma severa crítica à certa tendência racionalista inaugurada pelo Iluminismo ao qual o autor procura contrapor a validade de

⁹ “As histórias de espíritos nem sempre demonstram plenamente o que parecem provar. Assim, por exemplo, não fornecem nenhuma prova da imortalidade da alma” (Jung, 1959/2008, §761, p. 319).

¹⁰ Para maior exploração a respeito do tema sob o enfoque da psicologia analítica, indica-se Jaffé, Frey-Rohn e Von Franz (1995).

uma consideração positiva da crença na sobrevivência provinda de uma perspectiva da função *sentimento*, que, em linhas gerais, busca expressar o valor¹¹ de algo, isto é, se algo é bom ou ruim, belo ou feio, etc; ainda que isso não deva ser interpretado como uma afirmação ontológica. Segundo ele, “a Psicologia precisa ainda de digerir certos fatos parapsicológicos” (JUNG, 1933/1984, §812, p. 363), seguindo linhas argumentativas que desembocariam em concepções mais à frente aperfeiçoadas, como as de *psicóide* e de *sincronicidade*¹².

Pode-se dizer que a partir de então o fundador da Psicologia Analítica viria a se ocupar cada vez menos especificamente dos temas da mediunidade e do espiritismo, ainda que suas reflexões mais amplas sobre a civilização e o drama contemporâneos tenham um impacto interessante na sua visão. Nesse sentido, Jung (1948/2008) nota por exemplo a *função compensatória* exercida pelo espiritismo no *Zeitgeist*, já que seus primórdios “coincidem com o desabrochar do materialismo científico na metade do século XIX” (§750, p. 314). Por outro lado, Jung não distingue o espiritismo enquanto manifestação psicológica da visão de mundo dos “primitivos”, enxergando nos espíritos com os quais ambos alegam entrar em contato uma projeção de conteúdos psíquicos da mesma ordem. A exceção, para ele, seriam as investigações científicas do tema por alguns pesquisadores (Richet, Flammarion, Zöllner, etc.), o que constituiria uma sofisticação na visão de mundo ocidental e não um simples retorno às crenças primevas.

Tampouco o interesse científico geral pode ser considerado de forma romântica, pois que muito embora, segundo seu modo de ver, uma característica fundamental de nossa época seja a tendência ao deslumbre pelo discurso científico –

¹¹ Num prefácio à publicação francesa “Phénomènes occultes” que aglutina sua monografia, os *fundamentos* e o texto em discussão, Jung (1939/2008) se refere ao “valor funcional da idéia” (§743, p. 310).

¹² Em trabalho anterior, o presente autor ocupou-se do desenvolvimento da concepção de sincronicidade no pensamento de Jung e pôs em foco o recurso deste à ideia chinesa do *Tao* enquanto paralelo cultural daquela. (RIBEIRO, 2014)

sendo necessário tomar consciência desta para criticá-la e assim não extasiar a ciência, que é o limitado mito no e pelo qual vive o ocidente; muitos se limitam a querer “saber” se essas coisas são “verdadeiras”, sem levar em consideração *como deveria ser esta prova de verdade e a maneira de realizá-la*” (JUNG, 1958/2008, §785, p. 329, grifo nosso), se satisfazendo às vezes cedo demais e acriticamente com as conclusões dos que chama de racionalistas ou apenas confirmando crenças predispostas baseadas em evidências questionáveis, arbitrárias ou em achados supostamente científicos¹³. Mais uma vez, Jung (1958/2008) propõe deixar “de lado a questão da verdade, como já se fez há muito tempo na mitologia, e tentou pesquisar o *porquê* e *para quê* psicológicos” (§786, p. 329, grifos nossos), e a encarar os espíritos (no caso deste trabalho) como símbolos. Uma das razões disto para ele é que, muitas vezes, após uma lúcida verificação do fenômeno em si mesmo, os relatos mais fantásticos frustram e nada mais seria digno de ser comentado. (JUNG, 1958/2008)

De modo geral, o que se pode dizer é que ao prefaciar alguns livros envolvendo o assunto o autor buscava enfatizar alguns aspectos já aqui frisados, como o da perspectiva pela qual enfoca o tema, isto é, do *esse in anima*, e a importância dos relatos também para a pesquisa da sincronicidade (JUNG, 1939/2008; JUNG, 1959¹⁴/2008); menções aos achados da Parapsicologia de J. B. Rhine como evidência de certas limitações no modo de compreender da psicologia e da ciência (JUNG, 1948/2008; JUNG, 1959/2008); assinalar o que se poderia chamar de dimensão psicoterápica do espiritismo, que na sua compreensão pode ser expandida de certa forma a todas as manifestações religiosas, ainda que estabelecendo certos limites de tal

¹³ “O racionalismo e a superstição são complementares” (§759, p. 318), diz Jung (1959/2008) ao relembrar um acontecimento (quando em visita a certa tribo) em que numa conversa a maioria silenciou e se retirou quando ele pronunciou a palavra “espíritos” no dialeto local, utilizando-se deste exemplo para ilustrar a resistência dos que ele chama de racionalistas aos temas “ocultos”.

¹⁴ Utilizada a data a que se refere o próprio Jung (2008) – “Abril de 1959” (§763, p. 320); pois a data atribuída pela Editora Vozes ao escrito em nota de rodapé é anterior (1950).

associação; entre outros. Num desses prefácios relata inclusive um caso ocorrido consigo próprio envolvendo uma casa dita mal-assombrada, onde se utiliza do modelo analítico-interpretativo dessas experiências que traçamos até aqui, embora sem excluir a função intuitiva e a sincronicidade¹⁵.

¹⁵ Jung entende, por exemplo, uma de suas alucinações hipnagógicas como associada a uma paciente que sofria de um carcinoma cujo cheiro desagradável lhe marcara, sendo que o que antes dessa visão lhe incomodava na casa era justamente o que lhe indicava seu olfato, para ele associado à intuição – psicicamente, isto seria representado popularmente, por exemplo, em frases como “há algo de podre em fulano” e, evolutivamente, na importância do sentido do olfato para a sobrevivência dos animais, que se pode dizer com certa cautela estar reduzido no homem, se comparado por exemplo à visão. Seria mais adequado, portanto, considerar que a atividade da fantasia (que por sua vez é determinada pelos complexos) está conectada aos fenômenos de sincronicidade de forma complexa e indissociável.

CAPÍTULO 2

ESTUDOS CONTEMPORÂNEOS SOBRE A EXPERIÊNCIA

MEDIÚNICA

“Eu acredito que na América Latina tudo é possível, tudo é real”

(Gabriel García Márquez)

Outros estudos enfatizaram a importância primordial do médium para a história da psicologia e da psiquiatria dinâmica, isto por conta dos caros avanços e construções resultantes do esforço de teóricos dessas disciplinas no sentido compreendê-lo nos mais diversos âmbitos (ALVARADO et al, 2007; MARALDI, 2011). Buscou-se, assim, perseguir e acompanhar a trilha desenvolvida por Carl Gustav Jung na compreensão de tais sujeitos. No entanto, ao decorrer de algumas décadas, o interesse pela mediunidade sofreu queda significativa, devido talvez aos achados da psicanálise acerca do papel dos entraves do desenvolvimento psicosexual infantil vieram a esclarecer a etiologia da histeria.

Encontra-se, então, desnudo diante de diversos pensadores do fim do século XIX e do início do século XX boa parte dos processos envolvidos nas experiências mediúnicas que pareciam estar mais ligados a aspectos inconscientes da personalidade do médium que a hipotéticos seres etéreos, e aqui a lógica seria então a de passar a investiga-la para melhor entender o que em jogo esteve para essa estruturação específica de sua vida psíquica, que por sua vez exigiria um entendimento mais profundo acerca da gênese desta, isto é, da infância. O problema da dissociação e das características desses sujeitos vão então pouco a pouco cedendo lugar à questão da personalidade e do seu desenvolvimento. Se se tinha Myers, Flournoy, Janet e James, todos grandes nomes dos

primórdios da psicologia, estudando casos de alguns médiuns reconhecidos, ver-se-á então, por exemplo, Piaget e outros como Vigostky, Wallon e Erikson se debruçarem sobre a psicologia infantil com diferentes interesses intelectuais. (SANTOS et al., 2008)

Mas de que forma tal guinada do pensamento psicológico, afinal de contas, impactou nos estudos científicos do tema da possessão? Se certos aspectos dele foram melhor compreendidos recorrendo-se ao contexto pessoal no qual a experiência é vivida, por outro deve-se ponderar se essa abordagem de tom quase que exclusivamente personalista não acabara por contribuir muito mais com a constituição da psicologia da personalidade do que com a elucidação da mediunidade como fenômeno amplo. Quaisquer que sejam as tentativas de respostas a esse questionamento, não há dúvidas de que os estudos da mediunidade pela psicologia sofreram rápido e considerável decréscimo entre o início e o final do século XX, de modo que tal hiato talvez tenha marcado os psicólogos de várias gerações: se conhece muito pouco ou mesmo nada se recorda do solo de onde as raízes da ainda jovem árvore encontrou alimento e através da qual se ergueu. Entretanto, ainda hoje se regozija com o sabor dos frutos outrora colhidos.

Porém, não se pode dizer que se findou definitivamente o interesse psicológico e científico como um todo pela mediunidade; ou melhor, para se utilizar de uma metáfora conveniente a este texto: se este morreu (ou “desencarnou”), o fez apenas de forma temporária e com data para voltar, não custando tanto a ser “incorporado” por pesquisadores hodiernos, cuja expressão tampouco parece ignorar sua “vida passada”. A nível mundial, há crescente interesse e produção nesse campo de estudos que se debruça sobre fenômenos como a mediunidade:

“Nos últimos vinte anos, estudos atinentes à comprovação experimental de processos anômalos, bem como às características das experiências anômalas, têm sido publicados em revistas da *mainstream psychology*, como a *Psychological Bulletin* (ex: Bem

& Honorton, 1994), a *American Psychologist* (ex: Child, 1985), a *Behavioral and Brain Sciences* (Hansel, 1987; Nadon & Kihlstrom, 1987), a *Perceptual and Motor Skills* (Persinger, 1984; Vitulli, Cain & Broome, 1985), e a *Journal of Nervous and Mental Diseases* (Ross & Joshi, 1992) e influenciado as novas edições de livros-texto no campo, como o *Introduction to Psychology* (Atkinson, Atkinson, Smith, Bem, e Nolen-Hoeksema, 2000). (...) Recentemente vários centros universitários foram criados com o propósito de empreender estudos na área das experiências e dos processos anômalos, destacadamente, a *Koestler Chair Unit*, na Universidade de Edimburgo, o *Princeton Engineering Anomalies Research Lab.*, na Universidade de Princeton, o *Anomalous Cognition Group*, na Universidade de Amsterdã, o *Anomalistic Psychology Research Unit*, da Universidade de Adelaide e o *Anomalistic Psychology Research Unit*, da Universidade de Londres, os últimos dois estabelecidos, respectivamente, em 2001 e 2002.” (ZANGARI, 2007, p. 69-70)

A nível popular, o interesse e as práticas religiosas envolvendo a alteração da consciência com vistas à possessão por espíritos encontrou, pelo contrário, significativa ascensão e disseminação ainda mais amplas, conforme pode ser vista numa coletânea de ensaios de diversos pesquisadores de variados campos e abordagens publicada recentemente sobre o tema. Nela, está representada a maioria dos continentes através de países como Cuba, Canadá, Hong Kong, Quênia, Taiwan, Estados Unidos e Singapura. (HUNTER e LUKE, 2014)

Nesta mesma publicação, porém, um país não mencionado recebe maior destaque se comparado aos demais, pois é alvo de três ensaios de diferentes autores: o Brasil. Marcado por ampla variedade de expressões religiosas resultantes de aglutinações singulares das matrizes místico-esotéricas europeias, africanas, indígenas e mesmo orientais, o povo brasileiro junto à sua experiência do sagrado e suas elaborações socioculturais sobre elas são consideradas valiosas para cientistas da religião de todo o mundo, que parecem considerar o país *locus* privilegiado de observação.

Fato curiosamente contraditório, entretanto, é o de que dos três ensaios, apenas um deles fora escrito por autores brasileiros (e por um estadunidense) (MARALDI et al, 2014). Apesar de constituir uma amostra arbitrária das publicações sobre o tema, ilustra uma tendência que parece prevalecer, a saber, a de que ainda são reduzidas as iniciativas de investigação do tema, principalmente da parte dos acadêmicos das ciências sociais e humanas e das ciências da saúde, que deveriam talvez ser os mais interessados.

Os pesquisadores estrangeiros, como se pode concluir, não perderam tempo na apreciação da questão e deixaram para trás os acadêmicos aos quais talvez esta mais deveria interessar: ora, justamente os brasileiros! Este trabalho poderá auxiliar a transformar essa surpreendente situação, principalmente por abordá-lo de uma perspectiva psicossocial, o que respalda futuros trabalhos tanto sócio-antropológicos quanto clínicos (e, no que tange à Psicologia como um todo, se une aos corajosos autores supracitados); e com um interesse comparativo, o que ajuda a fornecer uma visão de conjunto dos cenários religiosos, espiritualistas e *New Age* brasileiros.

2.1. Estudos contemporâneos sobre a mediunidade no Brasil

Os pesquisadores brasileiros que se interessaram pelo fenômeno entre o fim do século XIX e a primeira metade do século XX tinham formação em medicina ou em ciências sociais. A maior parte das primeiras iniciativas teve por vezes caráter eminentemente unilateral, algumas delas no sentido de ignorar aspectos que embora fossem decisivos eram sumariamente excluídos por pertencerem a outros campos de estudo e outras no sentido de circunscrever o fenômeno ao campo da psicopatologia, desconsiderando seu significado no contexto social em questão graças a um empreendimento civilizatório. Isto se deu principalmente por conta do fato de a

sociedade brasileira ter nesta época convocado os médicos a extrapolar sua prática para as questões sociais, visando assim também através do higienismo a instalação de um projeto de modernização (ou “europeização”) do país – que, por sua vez, dada a grande influência do positivismo, via os curandeiros, e as religiões à época vagamente denominadas e aglutinadas sob a expressão *Espiritismo* como resquícios da vida selvagem e primitiva e que por isso precisavam ser eliminados a fim de atingir o objetivo supracitado (GIUMBELLI, 1997; ver também MOREIRA-ALMEIDA, 2005).

Somente com caros estudos sócio-antropológicos à ciência da religião de autores como, por exemplo, Nina Rodrigues e Artur Ramos, de início, e, posteriormente, Cândido Procópio Camargo e Roger Bastide (GIUMBELLI, 1997; STOLL, 2004) a cena começaria a se transformar, vindo das ciências sociais as mais numerosas e mesmo significativas pesquisas para a área, que, no entanto, clama pela contribuição de outros campos do saber científico, principalmente dos psicólogos. (ZANGARI, 2000)

Como os trabalhos de Giumbelli (1997), Zangari (2003) e Stoll (2004) já cobriram extensiva e satisfatoriamente os estudos dos pesquisadores desse período, faz-se mister aqui portanto *cobrir os estudos mais atuais a fim de se situar historicamente e de assim se ter uma perspectiva ampla das tendências hodiernas* sabendo da importância e da influência dos trabalhos mais clássicos sobre estas. Perceber-se-á que já se começa a tratar do período do início do século XXI sem se passar antes pela segunda metade do século XX, pois a impressão restante é mesmo a de que durante esta o interesse pelas experiências mediúnicas declinou ainda mais.

Nesse sentido, as aproximações mais recentes do tema vêm sendo realizadas com competência crescente e inquestionável. O primeiro trabalho desta geração talvez seja o de Negro et al. (2002), que, em estudo de natureza psiquiátrica, pesquisou a

dissociação aplicando diferentes escalas e questionários em 110 médiuns de um centro espírita em São Paulo. Buscando avaliar a influência do “treinamento formalizado e da modelação social sobre as experiências de incorporação espiritual” (p. 65, tradução nossa) e se estas se conformavam à teoria sócio-cognitiva da dissociação, os autores encontraram resultados que corroboraram com a hipótese de que os fenômenos dissociativos relacionados à religião não são necessariamente desadaptativos e patológicos.

Ao contrário do que sugere a hipótese concorrente, a maioria dos sujeitos da pesquisa, que eram majoritariamente do sexo feminino, “pontuou muito bem em educação formal, histórico de trabalho, suporte social e felicidade” (NEGRO et al, 2002, p. 65, idem), mostrando-se assim bem adaptada em termos de socialização. Entretanto, um dos aspectos característicos do estudo de Negro et al. (2002) foi o alto grau de treinamento formalizado da mediunidade – mais de dois quintos da amostra concluiu o curso mais avançado de educação mediúnica do centro e a maioria exercitou a suposta habilidade por pelo menos um ano; o que por sua vez limita a generalização de seus resultados para médiuns com menos treinamento e menor adaptação social. Os autores encontraram ainda uma relação entre prática mediúnica e sensibilidade social “não como numa dependência crucial do reforçamento social, mas como habilidade de não ser inibido socialmente na performance do comportamento religioso” (NEGRO et al, 2002, p. 68, idem)

O tempo de treino formal da mediunidade esteve relacionado positivamente ainda com a formatação da experiência, de modo que seria de se esperar que um médium com um maior grau de controle percebido sobre sua prática tivesse também sido mais treinado. Ao contrário do que esperavam os pesquisadores, a mesma relação não foi estabelecida com a *produtividade* do médium (número de psicografias,

comunicações, etc.). Um fator que torna o trabalho dos autores interessante é que eles identificaram perfis em sua população: os *dissociadores mainstream*, a maioria, que, além de mais velha e feliz, foi mais modelada (dado seu tempo no espiritismo) e cuja atividade mediúnica é a menor; os *grandes dissociadores*, com mais antecedentes psiquiátricos, atividade mediúnica e treinamento intermediários mas com alta pontuação em dissociabilidade e, por último; os de *mediunidade ativa*, cujo nome expressa a elevadíssima frequência de atividade mediúnica e que tiveram pontuação intermediária em dissociabilidade, sendo ao mesmo tempo os menos felizes e os que relataram menos tempo de espiritismo e também de modelação da experiência. (NEGRO et al., 2002)

Outra evidência favorável à teoria adotada no trabalho dos pesquisadores foi a de que o histórico de “abuso na infância não se relacionou nem ao comportamento mediúnico nem sobretudo às pontuações em dissociação” (NEGRO et al, 2002, p. 68, idem), pois assim é enfatizado o papel das interações sociais na formação da experiência em detrimento de possíveis modelos que privilegiam explicações psicodinâmicas e intrapsíquicas. Entretanto, a partir da análise dos perfis, Negro et al. (2002) concluem que *apesar de o treino formal exercer papel central na formação da experiência dissociativa não-patológica, não há indícios de que este provoque a patológica*, o que leva os pesquisadores a afirmar que a *teoria sócio-cognitiva da dissociação* fora só em parte suportada.

Zangari (2003) pesquisou a incorporação em médiuns umbandistas de um templo paulista, tendo os observado em sua atividade ritual e entrevistado doze deles, dos quais apenas um era homem. Ciente da impossibilidade de esgotar o problema, Zangari considera que apenas olhares de diversas disciplinas fariam jus ao nível de complexidade do fenômeno de incorporação, delimitando sua colaboração para com o tema a partir de um prisma psicológico-social. (ZANGARI, 2003)

Ainda que sem evitar de todo o flerte com o que está sob o escopo de outras áreas, do contrário arriscasse apresentar um recorte artificial da experiência da mediunidade de incorporação, Zangari (2003) enuncia os seguintes postulados, cuja articulação constituiria um modelo de circunscrição desta:

1) *Mediunidade de incorporação como fenômeno tridimensional*, constituída da dimensão social ampla, que integra os diversos grupos e cujos processos são resultantes das trocas de influência entre estes e a sociedade como um todo; da dimensão social dos grupos, onde se observa uma configuração mais específica da identidade dos indivíduos graças à pertença a um dos segmentos da dimensão ampla; e da dimensão individual, associada à subjetividade, que seria por sua vez construída e construtora a partir da interação entre aspectos internos (intrapsíquicos e neurofisiológicos) e aspectos psicossociais¹⁶.

2) *Incorporação como elaboração ao mesmo tempo grupal e individual*. Decorrente do postulado anterior, o autor situa a ênfase de sua exploração entre as duas últimas dimensões, que é o mesmo que dizer que se ocupa da vivência construída pelas médiuns e pelo grupo pesquisado por ele e não de uma “forma pura” ou do fenômeno disseminado em sua manifestação comum na maior parte dos terreiros.

3) O que se pode reconhecer como *função relacional, comunicacional e pedagógica da linguagem*, responsável pela interação entre os diversos partícipes do templo, seja no sentido de auxiliar os membros da assistência, de elaborar com recursos psicossociais um quadro de referência religioso ou de permitir a organização das atividades desenvolvidas (datas das giras e das entidades, estrutura hierárquica, divisão dos trabalhos, etc.)

¹⁶ Zangari (2003) considera que “tem sido dada pouca atenção à *dimensão individual da mediunidade de incorporação*” (p. 168, grifo nosso) apesar dos esforços dos cientistas sociais pela “compreensão das relações entre a umbanda e, mais especificamente, embora com menor atenção, à mediunidade de incorporação, e a cultura brasileira, bem como a maneira como os diferentes grupos de Umbandistas vivem e interpretam a mediunidade” (ibid)

4) *Mediunidade de incorporação como processo de adoção e assunção de papéis*. Baseado na teoria de papéis do psicólogo da religião sueco Hjalmar Sundén, Zangari enxerga como *papéis* desempenhados o que os umbandistas acreditam ser médiuns e entidades. A distinção se daria quanto à forma como esses papéis são desempenhados: enquanto o papel de médium seria *assumido ativamente*, os das entidades (entendidos como *partners*), por sua vez, seriam adotados de modo *complementar*, ambos a partir da educação, das *expectativas* (grupais e individuais) e das *disposições percepto-interpretativas estimuladas culturalmente*, constituindo e sendo constituídos por um *quadro de referência* religioso.

“Nenhum termo parece-me mais apropriado para se referir a este processo de adoção do papel das entidades por parte das médiuns como o já corrente dentre elas: incorporação. Ora, *incorporar* significa “corporificar”, “dar corpo a”. *A que se dá corpo senão às crenças compartilhadas pelo grupo?* Assim, parece-me que também é extremamente adequado o uso do termo “médium” para se referir àquele que *medeia, faz ponte, entre as crenças e a ação*. Aí encontra-se o caráter midiático de tais pessoas, não apenas entre o além e o aquém, mas entre as crenças compartilhadas e sua presentificação concreta. Pergunto-me: *que outra função ou papel mais fundamental existiria que não o de servir como linguagem?*” (ZANGARI, 2003, p. 188, grifos nossos)

5) *O médium tem uma missão e a incorporação possui uma função social*, já que o trabalho daqueles não seria suficientemente compreendido se limitado à este, isto é, à dimensão do *reconhecimento e recompensas grupais*, mas também envolve a tensão de abandonar sua *missão* e assim sofrerem as consequências de transgredir os desígnios dos espíritos, que outrora foram os que aliviaram seus suplícios.

6) *Possibilidades de ganhos psicológicos provenientes do exercício da mediunidade de incorporação*, dentre eles os sentidos de “(...) *pertença a um grupo*, (...) *de utilidade espiritual e social*, bem como a *exteriorização e desenvolvimento de*

parcelas de suas próprias personalidades que não encontram espaço de manifestação”

(ZANGARI, 2003, p. 191, grifos nossos)

Dentre esses postulados, destaca ainda em sua proposta de modelo interpretativo o que distingue como os *seis processos ou estágios de construção psicossocial da mediunidade* cuja pertinência a este estudo é indubitável e que certamente facilitou a leitura da realidade com a qual nos deparamos (vide capítulo 9) (ZANGARI, 2003). Em síntese, são eles:

“a) *Assimilação* = processo pelo qual o indivíduo passa a conhecer melhor a doutrina religiosa e o papel que cabe ao médium nesse contexto. Caracteriza-se pela “constituição de uma imagem interna ou representação das crenças do grupo” (Zangari, 2003, p. 174), e que envolve não apenas uma compreensão consciente, mas informações não-verbais e subliminares presentes em qualquer forma de interação humana;

b) *Entrega* = consiste na aceitação dos fenômenos, na disponibilidade para adentrar o estado de transe e permitir a “incorporação”;

c) *Treino* = afirma que a mediunidade é uma alteração de consciência disciplinada culturalmente, a qual segue determinados passos e comportamentos previstos pelas crenças do grupo. Esses passos devem ser seguidos caso se queira executar a função mediúnica adequadamente. O indivíduo se envolve cada vez mais com as crenças grupais, interiorizando-as e acomodando-as frente às diferentes situações da vida e ao contexto religioso em si. Esse processo envolve não só uma adaptação psicológica, como corporal

(...) d) *Criação* = período de “incubação criativa” (Zangari, 2003, p. 178) em que as médiuns constroem inconscientemente as entidades que se “comunicarão” por seu intermédio. Esse processo está limitado pelos conteúdos próprios da doutrina religiosa;

e) *Manifestação* = atuação das criações num contexto ritual;

f) *Comprovação* = busca por evidências que comprovem a origem espiritual do fenômeno, em prol da manutenção da identidade mediúnica e da identidade grupal.” (ZANGARI & MARALDI, 2009, p. 243 e 244, grifos nossos)

Em estudo observacional transversal ocupado de uma caracterização clínica e sociodemográfica úteis ao diagnóstico diferencial entre dissociação patológica e não

patológica, Almeida (2004) buscou traçar um perfil de 115 médiuns espíritas em atividade em diversos centros kardecistas de São Paulo, tendo por base a investigação de sua saúde mental e a fenomenologia de suas experiências. Dividida em duas etapas, Almeida se utilizou no primeiro momento de sua pesquisa de questionários sociodemográfico, de atividade mediúnica e outros relacionados à adequação social, ao mapeamento da experiência subjetiva (afetividade, estados de consciência, memória, etc.) e à triagem de psicopatologias.

Selecionaria então os sujeitos que viessem a pontuar acima do ponto crítico para a possibilidade de doença mental para que respondessem na segunda fase a uma entrevista estruturada sobre mediunidade e a instrumentos úteis na avaliação e mensuração tanto de comportamentos associados a diversos transtornos mentais quanto de distúrbios dissociativos. Um fato curioso é que dos 24 médiuns selecionados, metade deles pontuara abaixo do ponto de corte, sendo incluídos somente quando este fora reduzido a fim ter maior número de indivíduos na segunda etapa. (ALMEIDA, 2004)

O perfil sociodemográfico delineado foi o de *mulheres* (75%) com média de idade de *48 a 58 anos* e com *ensino superior completo* (46%), sendo *reduzida a taxa de desemprego*, e exercendo diferentes formas de mediunidade ao mesmo tempo, sendo *psicofonia e vidência* as mais recorrentes. Quanto ao perfil clínico, os médiuns de Almeida pontuaram apenas um pouco abaixo das pessoas sem transtornos psiquiátricos e foi reduzida a frequência de sintomas psicopatológicos comuns. Sintomas associados à esquizofrenia foram frequentes (em especial os de controle externo) ainda que estes não estivessem associados ao desajustamento social – o que desafia “uma longa tradição de se associar as práticas mediúnicas com psicopatologia” (ALMEIDA, 2004, p. 114) – ou a outros sinais de transtornos mentais.

Outro achado interessante é que a ocorrência da dissociação nos médiuns é bem controlada, isto é, se encontra num ponto em que a volição exerce seu papel sem maiores problemas; e não se associa a outros sintomas. Ainda quanto à dissociação, Almeida (2004) sugere que os portadores de transtorno de identidade dissociativa (TID) e os médiuns em questão “sejam entidades distintas” (p. 156) já que pontuaram de modo diverso na maior parte das demais características ligadas ao TID. Levou ainda em conta o fato de que

“Dentro dos sintomas associados ao TID, apenas 3 ocorreram em mais de ¼ da amostra: não lembrança de grandes períodos da infância, *mudanças na caligrafia e ouvir vozes*. Importante ressaltar que *estes dois últimos sintomas se constituem no que os espíritas consideram mediunidade psicográfica e audiente*. Como a [instituição espírita que apoiou a pesquisa] não enfatiza a psicografia, é possível que a presença de alterações caligráficas seja ainda maior em outros grupos de médiuns espíritas” (ALMEIDA, 2004, p. 122, grifos nossos)

Dos resultados de Almeida (2004), o mais chamativo sem dúvida é o de que, ao contrário do que é proposto pela crítica normalmente realizada aos estudos e diagnósticos psiquiátricos por cientistas sociais e psicólogos, que normalmente sugere a consideração da realidade sociocultural do subgrupo em questão na demarcação da fronteira entre patológico e sadio; *a diferenciação entre a ocorrência da experiência em contexto religioso e não religioso não se constituiu como critério eficaz nesse sentido e mais uma vez onde se julgava ter um parecer firmado e bem estabelecido se dá de cara com terreno movediço, tendo em vista o relato de experiências mesmo que menos frequentes dos sujeitos em seu cotidiano, para além dos locais e horários das sessões mediúnicas.*

A etapa qualitativa da tese de Almeida é entretanto a que mais acrescenta aos objetivos desta dissertação. Para a maioria, o surgimento da mediunidade foi espontâneo e remontou os indivíduos à sua *infância*, ainda que para o contexto familiar no qual a

maioria cresceu essas experiências fossem ignoradas, tidas como ligadas à possessão demoníaca ou à loucura. Entretanto, nessa época ainda *não eram reconhecidos nem se consideravam médiuns*, identidade esta que só viria e desenvolver-se quando do *contato com algum centro espírita*, mormente através de *três vias*: uma em que seus valores religiosos e sistema de crenças já não mais dava suporte a anseios íntimos, indagações sobre o sentido da vida e questionamentos existenciais destes sujeitos; outra em que estaria envolvido acentuado nível de sofrimento psíquico decorrente de vivências aflitivas específicas cuja conotação psicopatológica ou espiritual intriga profissionais de saúde¹⁷; e, por último, através da suposta manifestação em cursos de desenvolvimento da mediunidade. (ALMEIDA, 2004)

Quanto à *descrição da experiência de mediunidade*, o autor aborda várias possibilidades. Os médiuns psicofônicos¹⁸ relataram diferentes sentimentos e sensações físicas e de presença, sendo algumas destas úteis inclusive para o reconhecimento de um espírito em particular (sensações assinatura). Chama atenção ainda para o fato de que experiências como as “de inserção do pensamento, alucinações auditivas e visuais ocorriam com razoável frequência no dia a dia dos médiuns” (ALMEIDA, 2004, p. 139) e não apenas nas reuniões mediúnicas (como ocorre com a incorporação), ainda que isso não signifique que os médiuns não tenham controle sobre a manifestação. Apesar de às vezes duvidosos quanto à autenticidade dessas experiências, os médiuns de Almeida relataram se convencerem da realidade destas principalmente tendo por crivo o não pertencimento a si do que fora vivenciado e o surgimento de pretensas evidências que as legitimariam.

¹⁷ Almeida (2004) contrasta a recomendação de distância do exercício mediúnico feitas às pessoas com sintomas excêntricos por Allan Kardec à “prática que se disseminou posteriormente em grande parte dos centros espíritas brasileiros: a recomendação de “desenvolver a mediunidade” para o alívio de diversos transtornos físicos e mentais, pois estes seriam sintomas de uma mediunidade latente” (p. 134)

¹⁸ O autor contrasta as formas de ocorrência da psicofonia relatadas pelos médiuns da classificação feita por Kardec, que reconheceria dentre estas uma mediunidade de audiência, em que o sujeito repetiria o conteúdo do que ouve em voz alta.

A partir de uma lente cunhada de *etnopsicológica*, surgida por sua vez do desdobramento de uma rica leitura específica da psicologia social psicanalítica, Bairrão (2005) busca a estruturação metodológica de um procedimento denominado *escuta participante*. Na visão do autor, são demasiado limitadas as concepções advindas de uma visão realista sobre os consagrados textos de Freud sobre a cultura e a psicologia de grupos, desde que estas desaguam na fragmentação do pensamento psicanalítico, apartando sua dimensão sociocultural da “epistemologia” e mesmo da clínica – como se fosse de fato possível, ao estudar essas obras, se extrair tudo de fundamental da “teoria social” psicanalítica para a Psicologia Social e assim todas as demais contribuições freudianas pudessem ser descartadas do interesse desta disciplina.

Para Bairrão (2005), também estes textos alimentaram, elucidaram e ventilaram aquelas dimensões, sendo a via, entretanto, de mão-dupla: elas contribuem para o pensamento social do mestre, pois ainda que tal aporte não incorra na extrapolação do individual ao social, pressupõe-se que

“a *psicologia de cada sujeito (...) é constitutivamente social*, embora por ser meramente psicologia não precise nem tenha como dar conta de toda a verdade do social. Logo, insista-se, a *contribuição mais efetiva da psicanálise para a psicologia social está onde não se a supõe: na metapsicologia e na clínica*” (p. 442, grifos nossos).

Avançando o argumento no sentido da perspectiva lacaniana, que, em especial tendo em conta o conceito de *significante*, enfatiza uma tendência de se superar a dicotomia entre interior e exterior – que por sua vez transcenderia as limitações da “sua aplicação individual e se [constituiria] em plataforma para o seu relançamento no campo dos estudos e das intervenções em psicologia social” (p. 442); considera que com essa leitura corrente ignorou-se o potencial de transformação social e interventivo da psicanálise, utilizando-se dele apenas hermeneuticamente para compreender os fenômenos sociais em questão – o que consiste em outras palavras num exercício de

mera aplicação dos postulados teóricos ao acontecimento experimentado, fazendo-o deitar em espécie de leito de Procusto ao invés de acessar sua vitalidade, como se costuma realizar na clínica. (DIAS e BAIRRÃO, 2013)

Bairrão propõe-se, assim, a *restituir através da psicanálise as vozes dos sujeitos sociais enquanto produtoras de sentido*, isto é, a recuperar sua *dimensão enunciativa*, que ao invés de ter sido escutada, teve seus sentidos enrustidos e traduzidos (traídos?) por proposições teóricas neles baseados. A fim de expressar ética e respeitosamente tais sentidos conforme formulados *nativamente*, deve-se resgatar com a investigação do imaginário social o inconsciente, que se faz presente nas ausências (*falta*) e no não dito dos discursos, imagens, gestos e ações de indivíduos e do grupo (BAIRRÃO, 2005; DIAS e BAIRRÃO, 2013). O lugar privilegiado para o teste desse procedimento seria o êxtase mediúnico próprio aos grupos sincrético-religiosos brasileiros, dado que estes seriam insuficientemente compreendidos se exclusivamente referidos ao grupo. (BAIRRÃO, 2005)

Toda essa discussão se faz necessária para Bairrão (2005) desde que para ele *é pouco fértil a dissociação entre a epistemologia da psicologia e a pesquisa empírica em si*. Nesse sentido, a escuta é denominada participante pelo fato de que o pesquisador tornar-se-ia um “filho”, isto é, alguém que busca a assistência das chamadas entidades da Umbanda, ainda que bem específica: são eles próprios os objetos-sujeitos pelos quais se está interessado em saber como se percebem, quais as suas histórias, e quem são os médiuns por eles possuídos; ainda que isto signifique apenas que esses espíritos vivem *“se não metafísica, pelo menos metaforicamente”* (p. 446, grifo nosso).

Em trabalho posterior, perscrutando esse modelo, Bairrão e Rotta (2005) descrevem em minúcias os sentidos ritualísticos e o alcance psicológico das chamadas *caboclas*, utilizando-se de entrevistas guiadas com estas e com suas médiuns bem como

da observação participante e de diários de campo. Atentos à *dimensão (contra)transfereencial própria* a esta sorte de trabalho, levaram em conta ainda a indicação de que as entidades precisavam ser compreendidas tanto através das perguntas mas também dos *sentimentos* por elas evocadas. Isto, aliado à devolutiva das primeiras hipóteses surgidas e de novas sugestões (também das médiuns quando não incorporadas), resultou num “processo contínuo de produção coletiva de conhecimento” (BAIRRÃO e ROTTA, 2010, p. 172).

Ao se lançarem nas trilhas deixadas e a serem exploradas pelas médiuns nas “matas” das caboclas, os pesquisadores observaram que através delas a Umbanda fomentaria *vias de elaboração de conflitos e de enfrentamento a desafios da vida* relacionados às *funções de mãe* e, mais amplamente, de *mulher*, que por sua vez contribuiriam para realização de sua imagem e ideal como pessoas. (BAIRRÃO e ROTTA, 2010). Em síntese, os significantes ou termos mais frequentes relacionados às caboclas foram *água, terra, matas, caminho e luz*, de modo que

“A terra parece relacionar-se a uma base de sustentação para um andar adiante, um caminhar rumo a um *amadurecimento*. A água, combinada com terra e luz, lhes permite assumir a forma de árvores e outras plantas, vida que se enraíza na terra e cresce, se *desenvolve*. As caboclas apresentam-se como beleza *iluminadora dos projetos de vida (caminhos) das suas médiuns*, luz da terra que muitas vezes literalmente se especifica por meio do colorido das flores. Sentidos veiculados pela água, como *sensibilidade e inspiração*, penetram e circulam (fluem, movimentam-se) nos recônditos menos acessíveis da mata, que por sua vez remete a um sentido de *desconhecido a ser explorado*” (BAIRRÃO e ROTTA, 2005, p. 176, grifos nossos)

Ainda que partindo de perspectiva tanto diferente da de Jung, os achados de Bairrão parecem corroborar, portanto, com os do psicólogo suíço acerca da médium por ele investigada. Tomando como pertinente a comunicação entre os âmbitos epistemológicos e clínicos com o fenômeno psicossocial em questão, o autor fornece

cara contribuição aos estudos do campo bem como a este trabalho, já que instiga a reflexão sobre o caráter ético de levar-se em conta tanto o sujeito que não é escutado quanto também o papel e o processo tais como experimentados por este em relação com o grupo, a cultura, o imaginário e os “possuídos”.

Partindo de uma rica *proposta aliando psicologias profundas* (psicanálise e psicologia analítica), *psicologia social e psicologia anomalística*, Maraldi (2010) buscou identificar os usos das crenças e experiências paranormais na constituição da identidade de 11 médiuns de dois centros espíritas de São Paulo, de modo que a coleta de dados se deu principalmente através de entrevistas tendo por base a metodologia da História de Vida e, em segundo lugar, observações de cunho etnográfico e materiais complementares como psicografias, pinturas mediúnicas.

Quanto à *dimensão fenomenológica* das experiências mediúnicas, Maraldi reconhece uma fluidez própria a estas, desde que observou que sugestões dadas durante a reunião, visões, sensações e até mesmo sintomas fisiopatológicos se articulam entre si e com os processos subjetivos e intersubjetivos em questão para resultar nas incorporações. No que respeita à alegada descoberta da experiência, distingue embora com cautela *duas estruturas*: (1) a dos médiuns que só passaram a tê-las com a iniciação mediúnica e (2) a dos que já as apresentavam antes da conversão ao espiritismo – quer fossem desde o início significadas como mediúnicas ou somente *a posteriori*. Os *principais aspectos* levados em conta nessa distinção são i) o tempo de relação com crenças espíritas e espiritualistas, ii) a intensidade das vivências e iii) a necessidade do sujeito de construir a si mesmo e tecer sua autobiografia baseando-se nelas. (MARALDI, 2010)

Ainda no âmbito fenomenológico, o modelo dos *estágios* supracitados de Zangari encontra respaldo no estudo de Maraldi, que é também por ele utilizado a fim

de confrontá-lo com os dados observados acerca do *desenvolvimento da mediunidade* no espiritismo. Na sua compreensão, as dúvidas e questionamentos dos médiuns sobre a fonte do conteúdo supostamente comunicado através deles próprios são sanadas definitivamente somente quando estes passam a levar em consideração sua *percepção de estranhamento subjetivo acerca deles*. Entretanto, ao critério da *distinção do autoconceito* e o da *espontaneidade do processo* aliam-se ainda no entender de Maraldi o papel do *controle* do médium sobre o que deve ou não ser ocultado (como palavras, injúrias, etc.), o que ilustra o caráter moralizador e mesmo coercitivo dos valores grupais no parecer sobre a autenticidade do que é expresso na comunicação. (MARALDI, 2010)

Nesse sentido, uma importante contribuição de Maraldi (2010) diz respeito à *retroalimentação (feedback) entre a crença e a experiência*. Para o autor, durante a sessão espírita estão envolvidos processos que “não se reduzem a meros ritualismos realizados mecânica e dualisticamente, como no tradicional paradigma ‘hipnotizador => hipnotizado’” (p. 248) desde que com frequência lhe pareceu difícil discernir “quando essas experiências se originavam unicamente do indivíduo [experiência?] ou quanto teriam sido sugestionadas [crença?]”, tendo mais relação com a *identificação* com as crenças espíritas – e com a *internalização* ou *assimilação* (Zangari, 2003) da doutrina; resultando naquilo que chamaria de quadro de referência.

Deste modo, o fim último de uma reunião mediúnica seria para Maraldi (2010) a *objetivação da cosmovisão espírita*, do “mundo espiritual preconizado idealmente, trazendo-o para um nível objetivo e passível de ação individual e coletiva[;] (...) onde a doutrina obtém certa materialidade [e] (...) se acredita mesmo “materializar” os espíritos” (p. 249). Para que isso possa ocorrer, certos fatores devem facilitar a *modificação do estado de consciência* dos participantes da reunião, de forma que se faz

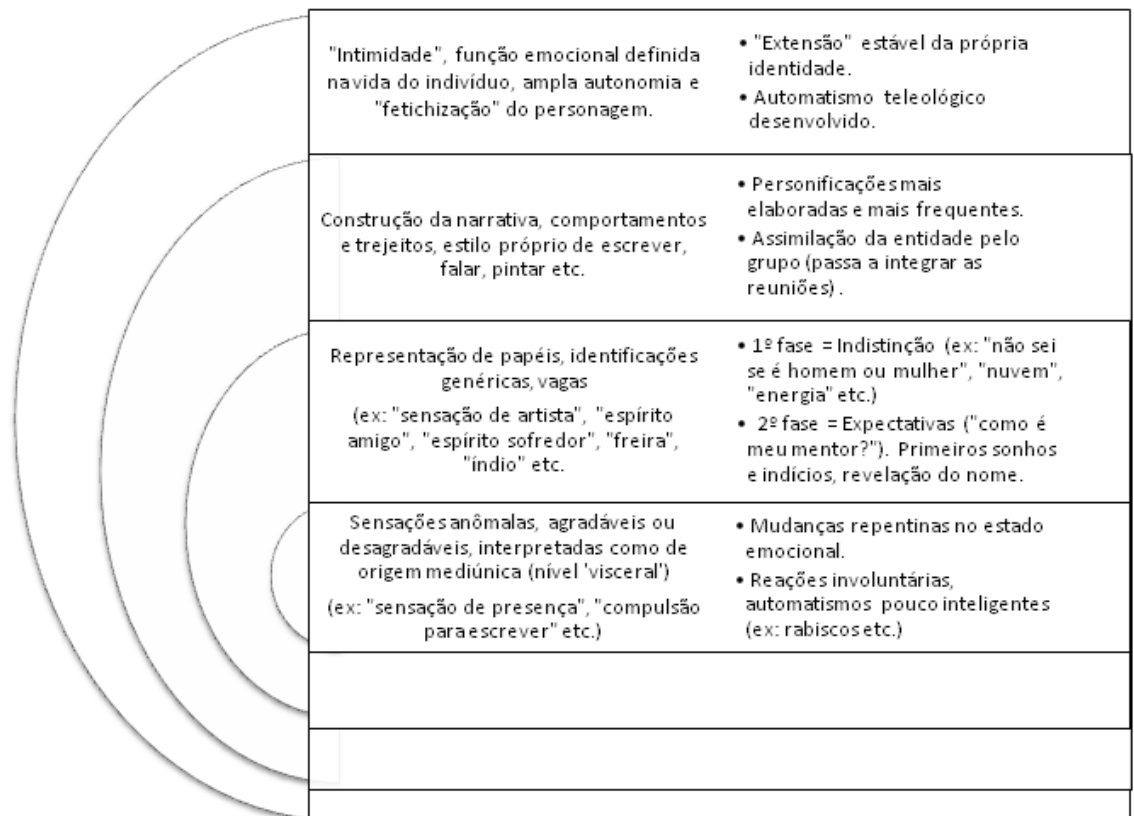
necessária toda uma *ambientação* ritualística – ainda que os espíritas em geral tendam a negar que suas práticas envolvam rituais – baseada em efeitos de iluminação, delicados movimentos de mãos (passes), concentração, silêncio e música. As ‘manifestações’ daí resultantes longe estão, contudo, de se darem apenas individualmente e de terem comprovações somente do indivíduo. Elas se encadeiam, se entrelaçam e assim a fantasia é tecida juntamente aos demais membros do grupo, com, por exemplo, comunicações, visões, psicografias e interpretações se *interpenetrando*. Há portanto para Maraldi (2010) *continuidade* entre elas, que não se limita ao sentido psicossocial, mas também à vida como um todo do sujeito, já que este pesquisador constatou ainda os *after-effects*, como sonhos e experiências percebidas como relacionadas com o conteúdo da reunião.

De modo geral, as experiências mais relatadas pelos médiuns em questão foram as de *visão* e *audição* – que não se davam, tal como descrito por eles, através dos olhos ou ouvidos chamados por eles de “materiais” – bem como as *hipnopômicas* e *hipnagógicas*, isto é, ocorridas próximas ou durante o sono. Assim como o que já foi dito a respeito de Jung, observando tais sutilezas descritas pelos médiuns, Maraldi (2010) reitera sua *dimensão psicogênica*¹⁹, chegando a identificar o seguinte modelo abrangente de *etapas de elaboração dos espíritos* (que podem ou não vir a se tornar mentores ou obsessores), que não deve ser entendido de modo invariável e necessariamente sequencial, mas como ocorrendo simultaneamente já que cada fase abrangeria também a anterior²⁰:

¹⁹ Estas experiências ocorrem em situações em que o estado mental sofre uma queda, com a atividade do inconsciente portanto potencializada, ou envolvem conteúdos diferentes daqueles percebidos pelos sujeitos como transmitidos através dos sentidos, restando, antes da hipotética interferência de algum ente espiritual, o que é por eles vivenciado mentalmente. Também para Maraldi (2010), isto não significa entretanto que se possa excluir de todo a referida possibilidade

²⁰ Segundo o autor, “O processo não se dá de modo unilateral, como resultado apenas do comportamento da médium; ele é dialético, construído em conjunto, na própria conversação e diálogo com os doutrinadores que tentam, de um lado, convencer pacientemente o ‘espírito’ sobre uma determinada

Figura 1: *Etapas gerais da psicogênese dos espíritos.* (Retirado de Maraldi, 2010, p.280)



No *nível biográfico* de sua análise acerca da questão da mediunidade espírita, Maraldi reconhece que esta assume características próprias de um verdadeiro *projeto de vida* ao qual está a serviço o que denomina de *função mítica*, que atua de modo retrospectivo, mas utilizando-se singularmente também de certas noções do imaginário espírita, cujas tendências transcendem as tentativas pessoais de reconstrução da própria história, articulando-se a estas e à imaginação para a criação consciente ou inconsciente de uma *narrativa emocionalmente significativa*. Acrescentar-se-ia a esta ainda o que Maraldi (2010) chama de "*elaboração religiosa e afetiva do ausente*" (p.

conduta a ser tomada, e que, de outro lado, enfrentam dificuldades com esse espírito, que se recusa e resiste. Nesse processo de conversão (ou doutrinação) e resistência à conversão, o médium parte de certas premissas para construir e personificar uma dada manifestação, e os doutrinadores (e até outros médiuns) contribuem adicionando elementos específicos ao discurso estabelecido. Parece-nos assim que essas sessões de certo modo reatualizam, dramática e constantemente, um mesmo processo inicial de conversão ao Espiritismo" (p. 279).

336), isto é, da *morte*²¹. No entanto, a referida criação possuiria também sua faceta psicossocial já que, *complementar à prática de compartilhar vivências com os outros é a de interpretar, explicar e fazer sugestões ao que foi ou deve ser vivido pelo outro, cujo propósito reconhecido pelo autor é a de expansão e perpetuação das ideias e ações rituais do espiritismo*. Na síntese do próprio autor:

“Nos casos analisados, a assunção de tal projeto [de vida] se apresenta, sob muitos aspectos, como emancipatório frente às condições de vida anteriores do indivíduo. Trata-se da função de *ressignificação* da mediunidade, a busca por um significado humano, emocional e espiritual, capaz de transcender, simbolicamente, as condições biológicas e sociais a que estão condicionados esses indivíduos. Esse processo parece estar a serviço não só de certas funções psicodinâmicas – como, por exemplo, a diminuição da angústia e da ansiedade decorrentes da exposição a emoções conflituosas – mas também do preenchimento de eventuais lacunas entre discursos, necessidades e experiências incoerentes ao longo da história de vida dos médiuns. É preciso considerar, no entanto, a dialética inerente a esse processo, e admitir que se a mediunidade (enquanto um conjunto de crenças e práticas espíritas) *pode* – assim como outras formas de identidade religiosa – ser emancipatória frente a etapas anteriores da trajetória biográfica, ela também *pode* se tornar, mais tarde, simples reposição de papéis e personagens condizentes com certas expectativas doutrinárias. Destarte, o mesmo processo de identificação com a doutrina serve, potencialmente, tanto a propósitos construtivos e ressignificadores, quanto a diversificados mecanismos de reposição identitária” (MARALDI, 2010, p. 286)

Quanto à *dimensão institucional* examinada em sua dissertação, o autor partiu da premissa de que a mediunidade poderia ser entendida como um jogo em que se

²¹ Levando a consideração deste aspecto às últimas consequências, Maraldi pensa ser a categoria de “espírito” uma tentativa de supervalorização do potencial humano e, assim, um ideal narcísico cujas tendências podem igualmente adquirir, de um lado, um caráter de justificação e legitimação identitária e, do outro, de emancipação; sendo prova disso suas versáteis e quase ilimitadas faculdades supostamente observáveis nos fenômenos ditos telepáticos, clarividentes, de desdobramento, etc. Entretanto, ainda assim a ocupação com a “grande ausência” não estaria findada, sendo preciso comprovar sempre e *ad infinitum* nas reuniões mediúnicas a sobrevivência dos espíritos (e assim a possibilidade de que o mesmo se dê consigo) a esta ferida – mais um amputamento – narcísico.

somariam *velamentos* e *ocultações* tanto em termos de processos e dinâmicas individuais quanto grupais, de forma que

“A identidade mediúnica, no contexto das sessões e práticas espíritas, tende a possibilitar o ensaio – ou exercício – em ambiente controlado, de funções psíquicas associadas a determinados personagens e papéis reprimidos ou pouco desenvolvidos pelos participantes (desenvolvimento de capacidades latentes e pouco afloradas ou estimuladas, em função de adversidades pessoais, sociais etc., como a pintura e a redação, por exemplo). Permite ainda a expressão de emoções difusas, diretamente relacionadas às suas condições de vida, auxiliando tais indivíduos a lidarem com seu mundo subjetivo, sem que tenham de assumir total responsabilidade pessoal (ou consciente) pelos conteúdos que emergem durante as sessões. O centro espírita parece fornecer assim um espaço ‘terapêutico’ de acolhimento e continência para conteúdos reprimidos ou relativamente inaceitáveis, ao transmitir a simbologia e o treinamento prático necessários para se lidar com os mesmos, sem que haja medo ou receio – tendendo a interpretar sua emergência, nesse contexto, como ‘manifestação de espíritos’” (MARALDI, 2010, p. 343).

Contudo, levando em conta o que é expresso nas comunicações psicofônicas ou psicográficas e o conteúdo das pinturas realizadas em transe mediúnico pelos seus sujeitos, Maraldi chama atenção para o fato de que por trás das contínuas conversões dos “espíritos desencarnados” pelos bem intencionados doutrinadores revelam-se mecanismos de controle ideológico e adequação social da “organização” espírita cujo poder mesmo estes talvez não estejam cientes. Na visão do pesquisador, *a reunião mediúnica seria então o reservado espaço onde o triunfo – socialmente aceito – dos espíritas sobre seus principais “oponentes” religiosos (católicos, neopentecostais, etc.) poderia ser ensaiado*, bem como sobre aqueles papéis sociais com os quais estes travam um sutil e comedido “combate”, na medida em que distoam ou não compartilham de seus ideais filosóficos e doutrinários: trata-se dos alcoólatras, suicidas, traficantes, fumantes, materialistas, etc. Fortalece-se, assim, a coesão grupal e mesmo a identidade

religiosa dos médiuns através da *doutrinação de suas sombras*²² com certos interesses de fundo alienante. (MARALDI, 2010)

Por fim, no que respeita ao nível mais amplo de reflexão atingido por Maraldi, isto é, o *sócio-histórico*, o foco é dado à dimensão ideológica da mediunidade, tendo em vista as profundas marcas deixadas, por exemplo, pelos não tão antigos e superados estigmas resultantes do *diagnóstico médico de histeria (ou loucura)* e da *acusação de charlatanismo* sobre o imaginário espírita e, em maior monta, sobre a memória social e coletiva dos médiuns. Na visão de Maraldi, a assunção dessa identidade tem como consequência a defesa de

“uma determinada concepção de vida e de interpretação da realidade; (...) concretizar, reproduzir ou até mesmo reformular a (...) história da ideologia espírita, a história das crenças e experiências mediúnicas. Suas lutas por reconhecimento social e significado na vida são também lutas ideológicas, isto é, expressões da própria trajetória das práticas mediúnicas, história de marginalidade e exclusão. Percebe-se, nesse sentido, uma fusão de buscas pessoais com questões coletivas ainda não totalmente superadas, o que incita os participantes a defenderem suas crenças contra visões de mundo possivelmente antagônicas ou nocivas ao Espiritismo – de modo a salvaguardarem, com isso, suas próprias identidades. *Conflitos históricos entre Catolicismo e Espiritismo, Psiquiatria e Espiritismo, Ciência e Espiritismo, apresentam-se como categorias recorrentes no discurso dos médiuns, bem como na relação transferencial com a figura do pesquisador / psicólogo*²³” (MARALDI, 2010, p. 385, grifo nosso).

Num trabalho de caráter epidemiológico próximo ao de Almeida (2004), visando sondar se e como traços de personalidade contribuiriam para o *diagnóstico*

²² Trata-se do conceito junguiano de sombra. Junto à “doutrinação da sombra”, Maraldi (2010) distingue ainda outros cinco “mecanismos de reposição institucional: 1) a *disciplinarização*; 2) a *introjeção com personificação*; 3) o *encorajamento*; 4) a *autoria oculta*; 5) (...) a *exclusão*” (p. 372).

²³ As relações estabelecidas entre o Espiritismo e outras religiões são sintetizadas por Maraldi (2010) em três tipos: sincréticas (Umbanda e Catolicismo), de confronto (Catolicismo e Protestantismo) e de discriminação (Umbanda). Quanto à temática da transferência entre pesquisador e sujeitos de pesquisa, o autor mais uma vez traz instigantes reflexões acerca da categoria por ele cunhada de conflito entre Ciência e Espiritismo, embora talvez o fator complementar à transferência – isto é, a contratransferência – pudesse vir a receber maior atenção e, assim, este aspecto ficasse ainda mais esclarecido.

diferencial entre as chamadas experiências anômalas e os transtornos psiquiátricos, Alminhana (2013) estudou 115 pessoas que buscaram ajuda em centros espíritas de Juiz de Fora (MG) e foram por estes reconhecidos como médiuns. Tendo os observado um ano após o primeiro contato com eles, que por sua vez ocorreu próximo à busca pelo centro, a autora aplicou um questionário sociodemográfico, um inventário de temperamento e caráter e uma entrevista clínica estruturada para psicopatologias no primeiro momento e na fase posterior os submeteu apenas a inventários de qualidade de vida, religiosidade e de experiências e sentimentos, que também haviam composto a etapa anterior. (ALMINHANA, 2013)

Em suma, Alminhana contribui de forma significativa para uma *compreensão mais adequada da diferença entre transtornos mentais e acontecimentos percebidos como anômalos* para os indivíduos que os vivenciam, concluindo que

“a análise das características de personalidade (temperamento e caráter) de um indivíduo que apresenta EAs [experiências anômalas] *pode servir como um critério importante para o diagnóstico diferencial entre uma experiência não patológica e um transtorno mental.* Além disso, *a mera presença de EAs como medidas pela dimensão de Experiências Incomuns (O-Life-R) parece não implicar, necessariamente, em riscos para o desenvolvimento de transtornos mentais,* a não ser quando acompanhado de altos níveis de Desorganização Cognitiva, Anedonia Introversa e Não-Conformidade Impulsiva. Pessoas com EAs, que são Autodirecionadas provavelmente não possuem indicadores para a presença de psicopatologias, principalmente se tiverem alta Cooperatividade. Entre indivíduos com EAs, Autodirecionamento parece ser o principal indicador de QV [qualidade de vida] psicológica e social, prevendo resultados positivos associados a bem-estar, mesmo um ano depois.” (ALMINHANA, 2013, p. 161 e 162, grifos nossos).

2.2. A mediunidade em estudos fora do Brasil.

Outras contribuições pertinentes para este trabalho podem advir da recém-publicada antologia de ensaios organizada por Hunter e Luke (2014) intitulada *Talking with the Spirits: Ethnographies from between the worlds*, onde se encontram olhares de diferentes autores sobre diversas expressões religiosas desse mesmo fenômeno cultural e humano, que para além do que diz respeito ao entre mundos metafisicamente falando, transita entre diferentes *mundos sociais*. Com seus múltiplos olhares, a publicação tende a fortalecer um campo cada vez mais em voga que fora inspirado pela *antropologia da consciência* e pela *antropologia transpessoal: a parantropologia* (LUKE e HUNTER, 2014). Pelo fato de a maioria deles, ou melhor, aqueles aqui referidos utilizarem uma abordagem etnográfica e graças ao seu caráter transcultural e interdisciplinar, variados *insights* enriqueceram nosso olhar.

Têm-se, assim, fulcrais reflexões acerca da metodologia e da atitude do pesquisador para com a cosmovisão dos “nativos”, com os quais serão estabelecidos vínculos a fim de tornar possível o trabalho (BOWIE, 2014; GILBERT, 2014). Problematizando a questão da *crença em coisas “impossíveis”*, Bowie (2014) observa que os *estudos fenomenológicos e interpretativos da religião pouco se arriscaram em se posicionar quanto à veracidade ou realidade do que é presenciado em campo*, com isso tendendo para um aparentado *etnocentrismo*: se oculta a convicção implícita de adequação da própria visão em detrimento de outras justamente com a recusa em adotar uma atitude definida quanto a estas. Nesse sentido, a autora defende a *pertinência do ceticismo no “inquérito” etnográfico*, ainda que pense que este precise estar aberto aos dados, já que, de um lado, nada se sabe sobre a linha provavelmente muito tênue que separa a fraude da verdade e, do outro, os investigadores do problema parecem pouco atentos à influência e à *importância de seu julgamento* – que, explícita ou implicitamente, em geral sinalizam ideologicamente certa superioridade – na relação

com os sujeitos e mesmo em sua vida (BOWIE, 2014). Para ela, no que respeita a esse julgamento, “estar *honestamente e conscientemente informado do próprio ponto de vista e perspectiva* é uma parte crucial do engajamento etnográfico” (p. 34 e 35, tradução e grifos nossos) quando se busca o

“equilíbrio entre uma apreciação crítica do dado diante de nós, usando quaisquer ferramentas analíticas a nosso dispor, e uma habilidade de suspender o julgamento e tentar experimentar o mundo através da lente hermenêutica daqueles que buscamos entender. O resultado será sempre uma compreensão provisória, posicionada e, se espera, dialógica do fenômeno e das pessoas que estamos estudando.” (BOWIE, 2014, p. 24, tradução nossa).

Se a perspectiva de Bowie fornece indícios de uma disposição mais ativa do investigador, a de Gilbert (2014) pode ser vista como um pouco mais passiva (LUKE e HUNTER, 2014), e, portanto, bastante mais condizente com a orientação metodológica deste trabalho, o que é também verdadeiro em termos de objetivos e de amostra, dado que Gilbert fornece uma *perspectiva agnóstica sócio-científica*²⁴ justamente da experiência mediúnica espírita na Grã-Bretanha. Partindo de premissa similar à que aqui comparece, isto é, a de que tais experiências são *pelo menos socialmente reais e significativas* – e que, dessa forma, em suas próprias palavras, significa dizer que se trata de fenômeno “que ‘*afeta* aqueles que acreditam nele”” (GILBERT, 2014, p. 64, tradução e grifo nossos), a pesquisadora coletou seus dados também através de observação participante e de entrevistas semiestruturadas embora utilizando a análise de discurso, focando em apenas alguns dos aspectos biográficos das assertivas dos médiuns.

As experiências mais relatadas pelos médiuns observados por Gilbert foram de *visões*, de *ouvir* ou *sentir* e de *transmissão de pensamento dos espíritos*, com a

²⁴ Atenta assim como Bowie às questões éticas, a autora distingue agnosticismo de indiferença com o que é professado pelos médiuns, ressaltando assim a relevância da empatia do pesquisador para a reflexão acerca da própria pesquisa e para o encorajamento da atividade reflexiva dos próprios sujeitos (GILBERT, 2014).

maioria afirmando tê-las desde a *infância* (estando estes sozinhos) embora nenhuma delas se tratasse de uma comunicação de fato, mas simplesmente de algo incomum, o que talvez levou com que estes não se considerassem médiuns desde então mas com que mesmo assim se preocupassem com suas vivências, delas se distanciando por questionarem sua saúde mental e seu respeito. Somente com o processo de desenvolvimento da própria aceitação e da aprovação social facilitada pelo contato com aulas e outras pessoas – ocorrendo principalmente de modo inesperado com o “*aval*” de *um médium reconhecido* (GILBERT, 2014). Apesar de consoante Gilbert (2014), seus médiuns serem mais críticos que o esperado, reconhece a força da interação grupal para as experiências, ficando reforçada assim a necessidade de ser dada atenção ao aspecto psicossocial. Conclui ela:

“Meus achados sugerem que tornar-se médium trata-se tanto de *ser reconhecido e legitimado pelos outros como autêntico comunicador de espíritos, ser aceito como parte de um grupo* quanto de *achar um papel para suas habilidades*. Isto é enfatizado pela significância que eles dão à *experiência dos outros (...)* [, que] é tão importante quanto a do próprio médium, particularmente durante o período de desenvolvimento (...). Performances mediúnicas, outrossim, operam em conjunção com outros. Isso se relaciona com o *significado da mediunidade enquanto uma ação social*, como algo que pode ser *identificado como um processo envolvendo numerosos agentes*” (GILBERT, 2014, p. 67 e 68, tradução e grifos nossos).

Explorando a função de experiências de mediunidade mental e física no molde de *concepções de mente e matéria*, também Hunter (2014) adota abordagem similar por ele chamada de experiencial ou de *abordagem centrada na experiência* – talvez em referência à proposta psicoterapêutica de Rogers; o que significa dizer que ao evitar a premissa funcionalista de que a possessão é um fenômeno mera e puramente social e mesmo premissas neurofisiológicas, psicopatológicas e cognitivistas, leva a sério as narrativas de seus informantes. Noções centrais emergidas do discurso dos

entrevistados de Hunter (2014) foram as ideias “de que a consciência pode sobreviver à morte do corpo físico, de que a personalidade é divisível, de que o corpo é permeável, de que a realidade é não-física e de que a consciência é uma propriedade fundamental do universo” (p. 114, tradução nossa).

Ocupado do intrigante tema da *possessão psicodélica*, Luke (2014) procura identificar em seu ensaio as raízes de outras manifestações culturais e religiosas que aliassem a incorporação ao uso dos chamados *enteógenos* assim como o fenômeno da Barquinha e do Umbandaime, resultante sincrética de duas outras expressões religiosas (também sincréticas) brasileiras – o Santo Daime e a Umbanda. Impressionado com a *raridade de tal sorte de combinação* (ver também Meintel, 2014), que nem mesmo no xamanismo é frequente, Luke (2014) afirma, em suma, que

“Dada a aparente divergência entre a prática de uso de psicodélicos e a de incorporação dentro de xamanismo, o relatório de uma crescente utilização destas técnicas em questão dentro da igreja ministradora de ayahuasca Santo Daime requer explicação. Com este fim, uma série de fatores parecem viáveis, tais como: a *natureza explicitamente eclética* da linhagem do CEFLURIS [Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra] e da *herança mediúnica latente de seus líderes*; as mudanças demográficas dos seguidores e a transformação de suas necessidades para uma prática religiosa mais expressiva; a modernização, urbanização e gentrificação da religião; e, em última instância, a “*religiosização*” da prática xamânica do uso de ayahuasca ao longo do dimensionamento (...) que ocorre na transição do xamanismo de grupos nômades e caçadores-coletores para “mega-cidadãos” sedentários e politicamente integrados” (LUKE, 2014, p. 250, tradução e grifos nossos).

Ressalta-se no artigo de Stöckigt (2014) o fato de que a maioria dos curandeiros africanos entrevistados eram *homens* e com grande frequência vinham de

*famílias tradicionalmente envolvidas com práticas de cura*²⁵; estes só teriam assumido tal identidade após *reconhecer em suas doenças e em seus problemas psicológicos um alegado dom revelado por espíritos*, com os quais eles estabelecem uma relação de muito respeito, só buscando-os quando precisam ser guiados quanto ao tratamento, desde que são percebidos como perigosos e difíceis de lidar. Empregam métodos de alteração da consciência próximos aos da Umbanda, variando os sinais de que os espíritos se aproximam entre “*sensação de peso ou leveza, tremores, tonturas ou flutuação emocional, como por exemplo lágrimas súbitas*” (STÖCKIGT, 2014, p. 169, tradução e grifos nossos). Prossegue:

“Na maioria dos casos os curandeiros referiram-se a *estados próximos ao sono*, alguns a *perda de controle* e outros se descreveram como *loucos*. Uma curandeira mencionou um *estado de extrema alerta*. Durante a possessão pelo espírito muitos curandeiros espirituais experimentam uma *completa ou parcial amnésia*. Como resultado dessa amnésia, os *assistentes são muito importantes para os curandeiros*, possibilitando que eles transmitam as instruções dos espíritos de cura após a possessão” (idem, *ibid.*)

Meintel (2014) pesquisou religiões presentes na cidade de Montreal, no estado de Quebec, no Canadá, mas no ensaio em questão focaliza sua pesquisa baseada em observação participante e entrevistas com o líder e outros vinte informantes de uma igreja espiritualista, chamando atenção para as diversas formas como os médiuns entram em contato com os espíritos (inclusive os inferiores e mesmo com contato sexual em questão) através do que a ele narraram. Tendo estudado igualmente mais de uma religião, em seu ensaio sobre a “guerra santa” – e em transe? – entre os neopentecostais e os espíritas em sentido amplo (umbanda e candomblé inclusos), Schmidt (2014) espanta-se com tal conflito dadas as *proximidades de credos pela autora percebidas*, arriscando-se mesmo a afirmar que também a Igreja Universal do Reino de Deus

²⁵ A autora enfatiza como o que reconhece como certa hierarquia dos espíritos dos curandeiros expressa simbolicamente as estruturas sociais e a dinâmica interação entre identidades sociais e históricas (STÖCKIGT, 2014)

(IURD) participa do *continuum mediúnico brasileiro*, “mas com entidades sobrenaturais que incorporam nas pessoas com *designação teleológica oposta*: demônios ao invés de deidades e espíritos” (p. 222, tradução e grifo nossos).

Santo (2014) dedicou-se aos *espiritistas* cubanos, ao processo de aprendizagem do “ofício” mediúnico através da prática do desenvolvimento de espíritos, chamado de *desarrollando muertos*, e, por fim, da relação entre estes e aqueles, que distante está de ser simples graças à ideia de que os aspectos humanos dos *muertos* podem estar fortemente relacionados ao psiquismo e à motivação do médium mas também ao fato deste *influenciá-los igualmente*. A imersão na realidade de seus sujeitos foi tanta que a autora chegou mesmo a ser iniciada. Outro autor que também se tornou médium foi Emmons (2014), que em seu estudo confrontou como experimentam médiuns estadunidenses com sua vivência investigando uma médium de Hong Kong, fornecendo rico panorama da variação cultural dessa experiência, que apesar de ter diversas semelhanças, diferem entre si. Para ele, os chineses “negociam com seus ancestrais para o benefício de ambos em questões práticas, enquanto norte-americanos buscam conselhos pessoais e diminuição das aflições” (p. 321, tradução nossa).

Outra variedade oriental da incorporação tem lugar na coletânea: a dos ancestrais e deidades guerreiras do taoísmo popular entrevistados por Graham (2014). Isto é curioso já que o autor também os considera *metodologicamente reais* e acredita ser *mais vantajoso entrevista-los que contar com o depoimento dos médiuns tang-ki desincorporados*. Graham (2014) chama atenção para a premissa e a possibilidade intrigantemente invertidas da existência de uma *determinada categoria de espíritos que poderiam ser de fato criadas pelo homem*. Em suas palavras, estes teriam sido criados “através da acumulação de energia espiritual direta (*ling*), manifesta através da adoração

e de oferendas em circunstâncias em que não existem espíritos naturais inanimados e originariamente vivos” (p. 341, tradução nossa).

Por fim, Ryan (2014) enfoca o engajamento dos chamados videntes nos meios virtuais, concluindo que, mais que a possibilidade de desenvolver e exercitar seus “dons” através do espaço social *online*, este possibilita identificação, ajuda mútua e sensação de utilidade dos seus membros, que assim sentem tornar-se mais espiritualizados. Apesar de talvez demasiado sucinta, cabe destacar que uma apresentação mais aprofundada das contribuições de todos estes pesquisadores do *Etnographies*, porém, provavelmente só aumentaria em extensão estas páginas sem tanto acrescentar algo que já não tenha sido discutido ou que seja de fato pertinente ao presente estudo, ficando de bom grado estas menções ainda que rápidas a eles, que no entanto merecem maior respeito por terem cumprido competentemente seus intentos²⁶.

²⁶ Não se fez menção ao ensaio de Maraldi et al. (2014) pelo fato de em tal ocasião ser feita a revisão de estudos experimentais e que fogem portanto aos interesses deste trabalho.

CAPÍTULO 3

IDENTIDADE PSICOSSOCIAL

Uma categoria particularmente cara do ponto de vista da elucidação das relações do indivíduo consigo próprio e entre ele e o grupo do qual faz parte – bem como do papel exercido por este no que tange à experiência do médium e como ela influencia o indivíduo em questão – é a de *Identidade*.

“A identidade é considerada uma categoria de análise, ou seja, constitui-se em um elemento que é utilizado como *referencial para submeter um objeto a uma análise*; um recurso teórico que vai subsidiar a compreensão de um dado fenômeno; mediação *para a compreensão de um determinado objeto*” (LAURENTI & BARROS, 2000, grifos nossos).

Importa, assim, delimitar a proposta de análise dos resultados especificamente pretendida para os fins deste trabalho. Nesse ínterim, utilizar-se-á um modelo próximo do da identidade psicossocial de Paiva (2007) para compreender a identidade dos sujeitos dos diferentes contextos religiosos em questão e para elucidar os contrastes e as proximidades entre os processos identitários e entre as formas de se vivenciar a mediunidade desses sujeitos; valendo-nos assim, no que se refere ao âmbito específico do conhecimento psicológico-social, das teorias de Henri Tajfel e de John C. Turner sobre a identidade, e, no que concerne ao âmbito da personalidade, às noções resultantes da perspectiva de Jung sobre a dinâmica psíquica especificamente apresentada pelos médiuns por ele investigados.

O contexto de criação da *Teoria da Identidade Social* de Tajfel e de seus colegas se refere ao período após a Segunda Guerra Mundial, momento em que os psicólogos, e em especial os psicólogos sociais, preocupavam-se com a questão das relações intergrupais e com a ligação destas com os graves problemas que a causaram e dela decorrentes com os quais os homens lidavam à época (HORNSEY, 2008), tais

como o Holocausto, a destruição em ampla escala de muitas nações e a onda crescente de tensão presente na Guerra Fria. Uma consequência fundamental dessas questões na obra de Tajfel é sua preocupação com a *mudança social* (HORNSEY, 2008; MIRANDA, 1998).

Enquanto a tendência preponderante nesse ínterim consistia em *remeter a origem de tais conflitos entre grupos a processos profundos da psique*, leitura esta de cujo exemplo mais destacado é o da Escola de Frankfurt, e no máximo à *dimensão dos vínculos interpessoais*, uma corrente contrária de pensamento emergia a partir da análise de uma série de experimentos que faziam parte do chamado *paradigma do grupo mínimo* (TAJFEL, 1970; TAJFEL et al., 1971, dentre outros), cuja avaliação culminou justamente na teoria da identidade social.

Em suma, os resultados desses experimentos apontavam que sujeitos que não tinham nenhum histórico de hostilidade entre si ao serem superfluamente categorizados como pertencentes a um determinado grupo (de cujos membros não eram informados), como, por exemplo, dos que preferem os quadros de um pintor aos de outro, *discriminavam o outro grupo* – ainda que nem mesmo contato visual fizessem com este – *quando solicitados a dar recompensas e sanções em dinheiro, ainda que isto não resultasse em maior benefício para si mesmos*; de modo que, mesmo podendo optar por estratégias razoáveis como fazer todos tirarem o máximo de proveito da situação ou de distribuir o lucro da forma mais justa possível, os sujeitos favoreciam o grupo “nós”, isto é, o *endogrupo*, em detrimento do grupo “eles”, o *outgroup* (TAJFEL, 1970; TAJFEL et al., 1971).

Dessa forma, além das demais visões, sofrera um duro golpe uma rival da teoria de Tajfel, a perspectiva do *conflito realista* de Muzafer Sherif, que afirmava que a discriminação só poderia ocorrer em situações de interesses conflitantes entre grupos

(HORNSEY, 2008; MIRANDA, s/d). Mas quais seriam as motivações por detrás desses resultados? Os desdobramentos das explicações fornecidas para uma série de resultados nesse sentido e para perguntas como essa culminam na formulação da teoria da identidade social por parte de Tajfel e de seus colegas, inclusive Turner, que depois viria a complementar e aprofundar essa perspectiva com a Teoria da Autocategorização.

Um dos princípios fundamentais da perspectiva de Tajfel diz respeito ao poder intrínseco do processo de *categorização social* na constituição da identidade, processo este que, para Miranda (1998), consiste na “divisão do meio (físico ou social) em categorias/agrupamentos de estímulos, operando-se com base em critérios diversos” (p. 606) e que é, portanto, altamente *dependente do contexto*, já que, variando-se o referencial, variam-se por consequência os critérios, e assim se estabelecem “relações entre a variedade de identidades grupais assumidas pelos sujeitos e os diferentes propósitos (...) que essas mesmas identidades servem” (p. 602).

A relevância do conceito de categorização para a teoria deve-se à *importância que tem para a cognição humana a percepção de informações e estímulos em geral* (objetos, pessoas, ideias, sentimentos, eventos, fatos etc.) cujos processos de identificação de padrões, classificação em grupos e seleção e diferenciação de elementos proporcionam um *efeito organizativo sobre a realidade* como um todo – inclusive em sua dimensão social – de um lado impondo certa ordem à dimensão caótica da vida e de outro favorecendo a adaptação a esta e facilitando, por exemplo, o *sentimento de pertença a um determinado grupo* (BONOMO et al., 2011).

Outro aspecto central é o processo de *comparação social*, tendo em vista que é justamente este que efetua a mediação entre os demais processos fundamentais articulados pela teoria: o da categorização social e o da identidade social (Miranda, s/d; Bonomo et al., 2011). Influenciado pelas ideias de Leon Festinger sobre a comparação

social, Tajfel argumentava que a *motivação e a necessidade por um autoconceito satisfatório e por uma imagem positiva de si* constituem os pilares da preferência pelo *ingroup*, criando uma *diferença de potencial* com relação ao *extragrupo*.

Essa curiosa dinâmica entre os grupos denominou-se de *distintividade positiva* e, por sua vez, parece estar relacionado à elevação da auto-estima do sujeito (HORNSEY, 2008; MIRANDA, 1998; HOGG et al., 1986; PAIVA, 2007). Um viés interessante decorrente desse fato e que está associado à comparação e à categorização sociais diz respeito à tendência do sujeito a perceber os membros do *intragrupo* como *mais diferentes entre si* e os do *exogrupo* como *mais homogêneos*.

No entanto, no que concerne ainda à comparação social, apesar da importância que a discriminação do *outgroup* tem para o *endogrupo* e do viés supracitado, alguns autores ressaltam a importância do grupo realizar comparações com grupos relevantes e legítimos ao invés de com quaisquer grupos (MIRANDA, 1998; HORNSEY, 2008), pois pelo menos aparentemente um nível percebido mínimo de semelhança de referencial seja necessário para compará-los em algum sentido.

Com efeito, uma das impressões mais peculiares ao se revisar a teoria de Tajfel parece ser justamente a dependência da definição da identidade grupal do contexto e mais especificamente do *contra-grupo* com o qual mesmo que se tenha uma relação negativa, aquela está inevitavelmente referida, como se sempre após o termo *identidade A*, por exemplo, fosse necessário especificar, entre parênteses, a expressão *em relação ao grupo/identidade B, C ou D, etc.* a depender do *nível* e do *critério comparativo*. Nas palavras de Hornsey (2008), “Grupos não são ilhas; eles se tornam psicologicamente reais apenas quando definidos em comparação a outros grupos” (p. 207, tradução nossa).

No que se refere ao emprego do conceito de *grupo*, diferente das demais perspectivas de psicologia social do pós-guerras, que reduziam a dinâmica intergrupais ao nível do indivíduo ou a nada mais que a simples aglutinação de interações interpessoais, segundo Miranda (1998),

“o grupo apresenta para Tajfel três componentes: *cognitivo* – consciência da pertença ao grupo, *avaliativo* – a noção de pertença ao grupo pode apresentar uma conotação positiva ou negativa e *emotivo* – os aspectos cognitivos e avaliativos de pertença ao grupo podem ser acompanhados de emoções (por exemplo, amor, ódio, gostar ou não gostar)” (p. 600).

Finalmente, no que concerne à definição do último processo, o da *Identidade Social*, este é definido como “aquela parte do autoconceito do indivíduo que deriva da consciência de pertencimento dele a um grupo social (ou grupos) junto dos valores e da significância emocional desse pertencimento” (TAJFEL, 1982c: 24 *apud* MIRANDA, 1998), podendo-se observar o peso dado pelo autor ao *sentimento subjetivo de conexão e de adesão ao grupo*. Para Tajfel, a interação entre seres humanos envolvia um espectro cujo um dos extremos consistia de práticas interpessoais e o outro de práticas intergrupais (HORNSEY, 2008). Aquele extremo se refere a relações entre identidades pessoais em forma mais pura possível, enquanto o outro retrata a consciência completa da representação do grupo²⁷ se torna o mais *saliente* possível, que por sua vez é o alvo privilegiado das formulações de Tajfel, como já se pôde notar.

Explorando um pouco mais essa definição, Miranda (1998) fornece ideias que podem vir a ser particularmente interessantes para a elucidação dos conflitos talvez subjacentes às supostas manifestações dos espíritos que podem ajudar a circunscrever a identidade mediúnica:

²⁷ Não se pode esquecer ainda de que, por ser altamente referenciada ao contexto, a rede de pertencimento aos grupos faz com que as diversas identidades sociais estejam sempre se transformando (Bonomo et al., 2011; Hornsey, 2008), justamente como o contrário da concepção que Turner viria a atacar, isto é, a de que a identidade seria uma estrutura estanque ou uma instância *a priori*.

“O indivíduo pertence simultaneamente a diversas categorias sociais: nação, grupo étnico, religião, profissão, organização religiosa, família, partido político, ... Em resultado da sua pertença a uma dada categoria, adquire uma dada identidade social que lhe permite definir a sua posição na sociedade.

Em cada momento, a pertença a determinadas categorias revela-se mais significativa do que a pertença a outras, existindo uma verdadeira hierarquia de identidades. Determinadas pertenças podem revelar-se muito significativas em determinados contextos e pouco relevantes noutros.” (p. 611).

A *Teoria da Autocategorização* de Turner e de seus colegas, também conhecida como *Teoria da Autoprototipicidade*, compõe juntamente da teoria de Tajfel a *Abordagem/Perspectiva da Identidade Social*, ou a *Escola de Bristol*. Com a morte deste no início da década de 80, Turner deu uma guinada em direção aos *processos intragrupais* sem desconsiderar completamente o comportamento intergrupar (HORNSEY, 2008), e justamente por essa razão sua teoria provavelmente será de maior utilidade para este trabalho, tendo em vista que, ainda que este seja privilegiado para sondar a reação dos participantes diretos e indiretos ao fato de o estudo estar se dando com grupos religiosos diferentes, o foco deste jamais fora as relações entre estes, mas sim a relação mediada pelo contexto entre suas experiências religiosas (e mediúnicas), sua relação com os alegados espíritos e entidades e seu impacto sobre sua identidade.

De qualquer modo, a breve revisão do trabalho de Tajfel aqui realizada não será de modo algum desprovida de sentido tendo em vista que seu trabalho e o de Turner e partilham das mesmas estratégias metodológicas e referenciais (HORNSEY, 2008; PAIVA, 2007). Uma diferença talvez importante entre ambos, para começar com um dos últimos aspectos retratados na exposição das ideias de Tajfel, é a forma de conceber as identidades pessoais e sociais, que para Turner são *diferentes em termos do nível de autocategorização*, sendo ambas expressões do *self* (TURNER et al., 1994).

As *autocategorizações* são definidas por Turner et al. (1994) como “agrupamentos cognitivos do *self* e de algumas classes de estímulos como idênticos e diferentes de outras classes” (p. 454, tradução nossa). Nesse ínterim, Hornsey (2008) alega que

“os proponentes da TAC [Teoria da Autocategorização] caracterizaram a identidade como operando em diferentes níveis de inclusividade. Turner e colaboradores denominaram três níveis de autocategorização que são importantes para o auto conceito: a categoria superior do *self* como ser humano (ou *identidade humana*), nível intermediário do *self* como membro de intragrupos sociais definido em contraste com outros grupos humanos (*identidade social*) e o nível inferior das autocategorizações pessoais baseadas em comparações interpessoais (*identidade pessoal*). Reconheceu-se ser possível descobrir gradações mais refinadas do nível intermediário de abstração, uma possibilidade que desde então tem sido explorada nos trabalhos sobre identidades subgrupais (Hornsey & Hogg, 2000). Também assumiu-se que há um “antagonismo funcional” entre os níveis de auto definição, de tal modo que conforme um nível se torne mais saliente os outros níveis se tornam menos” (p. 208, tradução nossa).

Tocamos, assim, na questão do *protótipo*, isto é, das *representações cognitivas e do sentido subjetivo sempre cambiantes evocados pelas atitudes, emoções e comportamentos tipificados pelos grupos sociais conforme os variantes contextos*. Esse conceito, quando relacionado ao “antagonismo funcional entre os níveis de autocategorização” acima citado nos leva a focar uma das noções-chave para a compreensão da visão – e também de sua tônica eminentemente negativa – de ambos os autores acerca da relação entre indivíduo e grupo: o de *despersonalização*, que embora não envolva uma perda ou desfragmentação da identidade no sentido de uma psicose, retrata o salientar da conceituação de si mesmo enquanto representante da categoria social compartilhada de pertencimento, isto é, uma *ênfase no nível social em detrimento do pessoal*, ainda que a forma pura destes seja concebida como raras na realidade dos grupos (HORNSEY, 2008; TURNER et al., 1994). A abordagem da identidade social

como um todo, como já se pode observar também no que diz respeito à teoria da autocategorização, inspira-se num modelo baseado no *conflito*, de modo que este para Tajfel era *primordialmente intergrupai* enquanto que para Turner se manifestava na “disputa” entre *níveis de autocategorização* (TURNER et al., 1994).

Permita-se o leitor, aqui, mais uma vez, uma pausa para analisar uma citação, desta vez de Hornsey (2008), que, ao focar *a temática da influência, do poder, do status, da legitimidade e da estabilidade*, abre-nos uma possível perspectiva de compreensão sobre a conexão entre a experiência e a identidade mediúnicas através da aproximação entre o que os sujeitos acreditam ser espíritos e os protótipos tal como concebidos pela visão de Turner e de seus colegas, notadamente expressa no termo em destaque, e cujo resultado é curiosamente similar até o momento das observações realizadas:

“A partir desta perspectiva, as pessoas são influentes dentro dos grupos na medida em que *incorporam* as atitudes, comportamentos e valores prototípicos do grupo. (...) *incorporar o protótipo do endogrupo* é o que maximiza a influência e a influência é a base do poder” (p. 211).

Voltando à concepção de *self*, que ao invés de ser hipostasiada em autoconceitos e definições de si armazenadas em um local independente, devidamente limitado e fixamente separado como uma estrutura ou instância mental (dimensão estrutural, de permanência), é enxergada por Turner et al (1994) de modo mais funcionalista, isto é, *fluido e processual*, “como produto do sistema cognitivo em funcionamento, como uma propriedade fundamental do sistema cognitivo como um todo” (p. 459) já que reiteradas vezes o autor reconhece a *transitoriedade das autocategorizações a depender da variação do contexto* (dimensão de mudança) e “como o conduto pelo qual processos coletivos e relações sociais mediam o funcionamento cognitivo do indivíduo” (p. 460) (PAIVA, 2007; MARALDI, 2011).

Se, em outros termos, o *self* molda, condiciona e formata a cognição e em consequência também o real por um lado, por outro, este não pode cumprir sua função se o indivíduo não puder *realizar suas avaliações e verificações de experiências de forma autônoma*, observando-se assim uma relação de interdependência mútua entre processos psicológicos de autocategorização e as realidades sociais da vida coletiva (TURNER et al, 1994). Para o autor, a “Realidade é sempre interpretada da perspectiva de um ‘percebedor’ socialmente definido. O fato do *self*, portanto, faz do estudo da cognição necessariamente psicologia social. Toda cognição é cognição social” (p. 462).

Cabe, contudo, lembrar junto a Paiva (2007), que

“Turner não exclui a motivação afetiva, mas tampouco lhe dá muita atenção. Destaca, ao contrário, a motivação de ordem cognitiva, a saber, a de reconhecer-se conforme ao protótipo e, eventualmente, próximo dele. Mais do que Tajfel, que explicitamente declarou não pretender abranger a dimensão pessoal da identidade, Turner propõe uma correlação negativa entre identidade grupal e identidade pessoal” (p. 79-80, grifos nossos).

Se a crítica de Paiva à Escola de Bristol o conduz à proposição de seguir “um caminho nomotético acoplado a um percurso ideográfico” (p. 80), no presente estudo esse enfoque da identidade é considerado assumidamente indispensável, tendo em vista os objetivos específicos deste projeto, que podem ser atingidos de forma “melhor *conjugando psicologia social e psicologia da personalidade*, a necessária inserção da pessoa no grupo e a singularidade de cada indivíduo com sua história” (PAIVA, 2007, p. 80, grifo nosso).

Esta, no entanto, não é a única crítica à perspectiva da identidade social. Miranda (1998), por exemplo, aponta que “Tajfel faz depender de forma excessiva a identidade do indivíduo da sua pertença ao grupo” (p. 610), caindo assim num reducionismo oposto àquele que combatia nos primórdios. Outro ponto que é alvo de

críticas é o da visão negativa ou pessimista já mencionada no que concerne à *inevitabilidade da discriminação e do conflito* (MIRANDA, 1998).

Nesse sentido, para uma devida consideração acerca dos possíveis aportes às dimensões pessoais e afetivas que este modelo de análise exigirá, tomar-se-á como complemento a perspectiva psicológico-analítica – ou seja, de Jung – acerca da personalidade, no que tange mais especificamente aos estudos envolvendo o tema da mediunidade e do espiritismo e, conseqüentemente, ao que estes podem fornecer à compreensão da personalidade dos médiuns. Inclusive, esta proposta de análise parece receber certo reforço também pelo fato de que pesquisadores contemporâneos dedicados ao desenvolvimento da abordagem da identidade social, conforme Hornsey (2008), têm feito uso dela na exploração de temas que antes seriam estranhados, como *memória e emoção*, o que talvez constituam indícios de que apostar em propostas como a deste trabalho possa fornecer novos ares e abrir outros horizontes para a teoria ou mesmo para o problema em questão. Segundo o autor,

“Recentemente, teóricos têm tentado alcançar uma articulação com mais nuances da íntima interconexões entre desejos por distintividade individual, pertença grupal e auto-empoderamento e como a expressão desses desejos são formatados pela cultura. (...) Há também crescente consciência que indivíduos e grupos se influenciam mutuamente” (p. 216).

Dessa forma, além de estarmos realizando uma complementação de perspectivas inspirada na proposta de outro psicólogo social ocupado do tema da religião, que por sua vez se faz necessária graças à importância da experiência emocional e dos aspectos psíquicos profundos envolvidos na experiência religiosa, partilhamos com Hornsey da ideia de que, pelo fato de ter sido também uma contra-reação às perspectivas que reduziam os processos grupais e coletivos ao nível do indivíduo e que viam neles nada além de irracionalidade, talvez o “paradigma” da

identidade social tenha descambado para o extremo oposto, *desprezando sumariamente outros aspectos também importantes na constituição da identidade*. Por outro lado, a perspectiva junguiana por si só provavelmente seria também insuficiente desde que Jung, apesar de jamais ter menosprezado os aspectos cognitivos, intelectuais relacionados ao social, lançava um olhar sobre a religiosidade e a espiritualidade com foco fundamentalmente sobre o indivíduo, embora não com tom individualista²⁸. Desse modo, a exuberância, a riqueza e a dinâmica acrescentadas pelas interações sociais à já demasiado complexa realidade da experiência religiosa mediúnica terminariam por não receber o enfoque merecido e necessário.

Não se confunda a aliança entre essas perspectivas para a constituição desta proposta interpretativa, que está devidamente voltada para os objetivos e especificidades desta pesquisa, com a tentativa de aglutinar eclética e irrefletidamente duas teorias ou sistemas psicológicos cujas diferenças substanciais estamos cientes.

²⁸ Basta recordar da distinção entre individualismo e individuação (JUNG, 1928/1984).

PARTE II

A PESQUISA

CAPÍTULO 4

METODOLOGIA

4.1. Objetivos

Tendo em vista o que já foi delimitado, se tem como propósito geral a *compreensão psicossocial das experiências dos médiuns no que diz respeito à sua relação com o que experimentam como espíritos* em contextos religiosos específicos, isto é, de médiuns Espíritas Kardecistas, dos médiuns do Vale do Amanhecer e dos médiuns da Umbanda. Interessar-se-á pela mediunidade enquanto relação estabelecida pelo médium com os pretensos seres espirituais, sejam eles na percepção dos sujeitos de quaisquer origem ou natureza (“encarnadas” ou não, entidades, espíritos-guias, obsessores, etc.). Essa distinção entre os contextos em que os médiuns estão inseridos é importantíssima, já que, conforme Zangari (2007),

“as experiências anômalas narradas pelos médiuns são interpretadas por eles de acordo com seu sistema de crença/significação. O conteúdo das experiências anômalas *revelacionais* (aquelas que trazem alguma informação relevante) talvez possa ser o resultado desse sistema de crença/significação sobre o processamento cognitivo dos médiuns. Supôs-se que o conteúdo das experiências tende a ser construído individual e psicossocialmente” (ZANGARI, 2007, p. 75)

Os objetivos específicos da presente pesquisa são:

- analisar a repercussão da vivência mediúnica na vida cotidiana do médium;
- identificar as características semelhantes e divergentes das atividades mediúnicas entre eles levando em conta o contexto grupal e religioso em que se encontram.

4.2. Métodos

A opção pela modalidade qualitativa de pesquisa justifica-se devido ao fato de nossa experiência e mesmo afinidade ser maior com essa estratégia de investigação. Aproximar-se-á mais do que Zangari (2007) chamou de uma *avaliação fenomenológica* da mediunidade, no sentido de ser “centrada na vivência do sujeito, em seu ponto de vista” (p. 71). No entanto, os achados e conclusões desta pesquisa podem *fornecer diretrizes ou princípios para experimentos, investigações de natureza quantitativa, elaboração ou aprimoramento de questionários e testes*, podendo servir ainda como *referência parcial para políticas direcionadas à saúde e envolvendo movimentos sociais*.

A opção pela abordagem etnográfica com caráter estritamente descritivo mostra-se razoável desde que o objetivo de apreender o *sentido profundo* que as experiências têm para o médium depende de uma *penetração na narrativa dele, na mentalidade grupal da qual ele participa e de um exame delicado da dialética estabelecida entre esses níveis*, o que por sua vez só pode ser satisfatoriamente circunscrito se levada em conta sua vivência, o comportamento ritualístico do grupo, a mitologia específica e a própria experiência do pesquisador como participante da realidade em questão.

Apesar de não se estar em jogo a *experiência imediata* com o que é vivido como mediunidade em cada uma dessas religiões, esse contato direto ocorrerá, sim, junto aos médiuns, seu discurso e sua realidade social. Em suma, tratar-se-á de uma *observação participante ativa* por oposição à observação participantes periférica, em que se valorizaria um distanciamento maior que o decorrente do fato de o pesquisador não ser iniciado; e à observação participante completa, em que este seria um médium (FINO, 2008).

As visitas iniciais a campo tiveram em vista eleger com quais grupos de cada contexto religioso o trabalho se desenvolveria, bem como a ambientação e vinculação do pesquisador em e com cada um deles, de modo que foram escolhidos o *Centro Espírita Grão de Mostarda* (Kardecismo), o *Centro Espírita de Umbanda Jesus, Maria e José* e o *Templo Gamúrio do Amanhecer* (Vale do Amanhecer). Participamos das atividades autorizadas pelas lideranças dos três grupos religiosos por um período de cinco meses em cada um destes, ao longo dos quais buscamos fazer pelo menos duas visitas por semana sempre que possível.

Além de observação, esta abordagem compreende a utilização de técnicas como: o *registro descritivo em diários de campo* dos acontecimentos vividos e observados e, mais importante, a realização de *entrevistas*. As entrevistas tiveram caráter *semiestruturado* e foram gravadas, mediante a autorização e consentimento do médium, e tiveram seus aspectos mais significativos resumidos para os objetivos desta investigação.

Quanto ao número de pessoas entrevistadas, estipulou-se como complementar o *valor prévio de um mínimo de quatro indivíduos* por grupo religioso – *homens e mulheres com pelo menos dezoito anos de idade com no mínimo três anos de vinculação com este* – o critério da *saturação*, de modo que haveria a possibilidade de aumentar o número delas até que a exploração através de mais entrevistas passe a ser meramente repetitiva (FONTANELLA et al, 2008).

Faz-se mister sublinhar, entretanto, que todo o delineamento dos contextos, hipóteses, categorias, quantidade de sujeitos entrevistados e mesmo das teorias utilizadas na pesquisa foram encarados de forma parcialmente provisória, visto que a experiência etnográfica nos foi o dado soberano na determinação mais definida desses aspectos que foram aqui planejados com a finalidade exclusiva de organizar uma

estratégia de aproximação do problema de pesquisa. No fim, contudo, não precisamos abrir mão nem de nossos referenciais teóricos nem tampouco se fez necessária a realização de mais que quatro médiuns entrevistados por grupo religioso.

O estabelecimento de *categorias* para ajudar na coleta e na interpretação dos dados nos auxiliou a direcionar temas fundamentais para os objetivos deste trabalho. As categorias que guiaram nosso trabalho foram as seguintes:

- 1) *Biografia relacionada ao percurso religioso;*
- 2) *Definição de mediunidade;*
- 3) *Início das experiências;*
- 4) *Desenvolvimento da mediunidade;*
- 5) *Tipos de mediunidade;*
- 6) *Percepção do nível de consciência;*
- 7) *Preparação para a incorporação;*
- 8) *Aproximação da entidade;*
- 9) *Afastamento da entidade;*
- 10) *Entidades mais importantes;*
- 11) *Interferências de conteúdos psíquicos dos médiuns na performance;*
- 12) *Transformação da autopercepção;*
- 13) *Consequências do trabalho como médium.*

4.3. Hipóteses

Diante do que foi tratado até o momento, vale levantar as seguintes hipóteses:

- Na percepção dos sujeitos, a *experiência mediúnica opera em alguma medida uma transformação de sua identidade e personalidade*, não se caracterizando de forma indiferente do ponto de vista cognitivo e afetivo.
- Muitas dessas *transformações são percebidas pelas pessoas que as vivenciam como possuindo um impacto positivo em sua qualidade de vida*, principalmente se estas de fato tenham um sentimento de pertença ao grupo religioso do qual fazem parte.
- Os médiuns das três religiões *compartilham de vivências bastante similares no que concerne à alegada incorporação por espíritos e entidades*, dado que uma forte carga de *sincretismo perpassa essas religiões*, o que talvez aponte para a participação de um amplo e multidimensional *continuum experiencial-espiritualista* com variações que incluem suas diferenças.

PARTE III

CONTEXTUALIZAÇÃO DOS

GRUPOS RELIGIOSOS

CAPÍTULO 5

ESPIRITISMO KARDECISTA

"Pois em verdade vos digo que, se tiverdes fé como um grão de mostarda, direis a este monte: Passa daqui para acolá, e ele passará. Nada vos será impossível" (Mt 17.20)

5.1. Estudos atuais sobre a identidade a religião espíritas no Brasil.

Os principais estudos contemporâneos realizados acerca da mediunidade espírita no Brasil são os de Almeida (2003), Maraldi (2011) e Alminhana (2013), que já foram devidamente apresentados no Capítulo 2. Resta, portanto, situar brevemente a situação da religião Espírita e do Kardecismo e identificar quais as nuances da identidade espírita em nosso país.

Antes de tudo, porém, uma exposição sumária da visão de mundo dessa religião é interessante para os eventuais leitores que desconheçam suas linhas gerais e desejem construir uma impressão genérica sobre ela antes de seguir na leitura deste capítulo. Para os espíritas, o princípio superior seria

“Deus, concebido segundo a tradição judaico-cristã (...). Uma vez criado, o universo constitui-se de dois elementos básicos: *espírito e matéria*. (...) À oposição entre um *princípio material* e um *princípio espiritual* corresponde aquela entre *seres materiais* e *seres imateriais*, e, de maneira mais abrangente, a oposição entre o *Mundo Visível* e o *Mundo Invisível*, ou, como os espíritas também o chamam, o *Plano Terreno* e o *Plano Espiritual*. (...) Assim, se idealmente o Mundo Espírita ou Invisível dispensa a existência do Mundo Visível, no funcionamento desse sistema os dois termos complementam-se numa relação de oposição hierárquica. (...) o Mundo Invisível transcende, engloba e confere sentido ao Mundo Visível. (...) Essa relação de complementaridade entre os dois mundos se ordena segundo dois eixos, um diacrônico e outro sincrônico. O eixo diacrônico corresponde (...) à noção de *reencarnação*. Os Espíritos, principais componentes do Mundo

Invisível, têm vida eterna. Em sua trajetória cósmica passam por várias encarnações até atingirem o grau de Espíritos superiores. (...) O eixo sincrônico remete à relação entre Espíritos encarnados (...) e Espíritos desencarnados (...), à noção da *comunicação espiritual*. (...) No eixo da diacronia, a relação entre os dois mundos é governada pelas leis que regem o universo: a lei do *progresso* e da *evolução*, a lei da *reencarnação*, a lei do *carma* ou da *causalidade cósmica*.” (CAVALCANTI, 2008, p. 27 e 28)

Apesar desse trecho de Cavalcanti (2008) constituir uma síntese bastante abrangente e suficiente para os objetivos a que nos propomos nesta seção, o quadro presente em Sampaio (2014) apresenta de forma ainda mais sucinta e didática aspectos como a visão de mundo e de homem e outras informações interessantes que podem ampliar e aprofundar o entendimento do leitor.

Quadro 1: *Síntese do ethos e visão de mundo da obra kardequiana.* (Retirado de Sampaio, 2014).

Elementos de Análise Cultural	Obra Kardequiana
Visão de Mundo	a) Calcada na existência de Deus e na Justiça Divina. b) Noção ampliada de mundo e de sociedade (mundo físico e mundo dos espíritos).
Visão de Homem	a) Espírito encarnado, dotado de liberdade de escolha mas responsável por suas ações.
Éthos: Fundamentos	a) Propõe a construção de uma ética racional baseada em uma leitura dos princípios valorativos cristãos.
Éthos: Valores	a) Benevolência para com as outras pessoas. b) Respeito às convicções sinceras. c) Humildade. d) Cumprimento consciencioso dos deveres. e) Desligamento dos bens materiais.
Éthos: Imperativos	a) Autoconhecimento. b) Autodesenvolvimento moral e intelectual. c) Ação humanitária.

Um estudo indispensável para a compreensão do processo de chegada, dos desafios enfrentados, da memória social e do estabelecimento do Espiritismo Kardecista e por seus adeptos no Brasil como a 3ª maior religião do país é o trabalho de Giumbelli

(1997). Neste, o autor persegue as tentativas de combate e as reações à religião recém-chegada que datam da metade do século XIX e persistiram até aproximadamente a metade do século seguinte.

É, a um só tempo, um estudo interessante para elucidar a história da medicina e das práticas higienistas datadas de certo período, que por sua vez foram decorrentes de um projeto de sociedade inspirada nos moldes europeus, tendo sido os médicos os convocados a expurgar todos aqueles que não se encaixassem no dito projeto (GIUMBELLI, 1997); e um artigo cuja importância histórica para o campo da antropologia e da psicologia da religião é insondável no sentido de fornecer contextos com os quais qualquer pesquisador da religiosidade espírita virá a se defrontar.

Antes de ser focado a partir do olhar das ciências sociais, o espiritismo fora visto como charlatanismo, doença psicofisiológica e ainda de um modo que conjugava essas duas formas: uma loucura criminosa. Nomes como os de Francisco Fajardo, Nina Rodrigues, Artur Ramos e Roger Bastide são os mais importantes na transformação do significado dos espíritas para a sociedade brasileira, ainda que alguns deles tenham se dedicado de fato ao estudo do candomblé. Isto pelo fato de que, no início, esta religião, bem como a umbanda e outras acabavam por ser aglutinados sobre o rótulo amplo de *espiritismo*. (GIUMBELLI, 1997)

Um artigo complementar ao de Giumbelli é o de Moreira-Almeida et al. (2005), cuja problematização da chamada “loucura espírita” no Brasil é pensada de um do ponto de vista médico-psiquiátrico e da teoria do conhecimento no sentido de apontar as diversas fraquezas desse construto tanto em seus aspectos éticos quanto científicos cometidas pelos médicos do período.

Outro importante trabalho é o de Stoll (2002) tendo em vista o fato de a autora acompanhar a trajetória de três grandes ícones do Espiritismo Kardecista

brasileiro: Chico Xavier, Waldo Vieira e Luiz Antonio Gasparetto, que são, por sua vez, símbolos de três significativas expressões, a do espiritismo tradicional, de “estilo católico”, a da tendência mais intelectual e paracientífica/pararreligiosa e por último a das terapias alternativas, da carnavalização, da autoajuda e do neoesoterismo, respectivamente.

Duas eram as principais ideias que concerniam à chegada do Espiritismo no Brasil, embora seja consenso que mudanças foram inevitáveis: uma, de Cândido Procópio Camargo, de que no Brasil a tônica religiosa teria se sobressaído com relação às demais dimensões do Kardecismo (ciência e filosofia), e outra, de Roger Bastide, de que este foi alvo de adaptações diferentes a depender do contexto (STOLL, 2002). No entanto, o Espiritismo à brasileira constituiria para Stoll (2002) “uma versão original e não um produto menor, adulterado ou desviante” (p. 367).

Um aspecto caro do trabalho de Stoll (2002) respeita ao reconhecimento de duas posturas do Espiritismo com relação aos “laços” e fronteiras estabelecidas por este juntamente das religiões “afro”. A autora identifica a ideia de um *continuum* entre estas e aquele, enquanto por outro lado se tem a visão de que elas se situam em oposição àquele. No entanto, os pesquisadores do campo mantiveram-se pouco atentos à conexão do espiritismo com o catolicismo segundo ela, que é partidária da perspectiva de que aquele só conseguiu estabelecer-se graças ao fato de ter internalizado a noção cristã de santidade, que reconhece na trajetória biográfica do médium Chico Xavier. (STOLL, 2002)

Todas essas ideias fornecem um interessante panorama, mas a partir das experiências adquiridas com a observação do exercício mediúnico, com as entrevistas e com a vivência das práticas religiosas como um todo em que as pessoas dos diferentes centros espíritas, terreiros e templos estão engajadas, faz-se mister tomar proveito da

ideia do *continuum* estabelecido entre o Espiritismo Kardecista e as religiões afro e ampliá-la a fim de incluir não só o catolicismo como propôs Stoll mas talvez todo o cenário da diversidade religiosa e das práticas espiritualistas, *New Age*, esotéricas e etc. que no dia-a-dia desses espaços acabam se encontrando e se imiscuindo, resultando assim num *continuum multidimensional* capaz de abranger, inclusive no interior de um mesmo grupo, essas tendências antagônicas do Espiritismo Kardecista brasileiro cuja trajetória a autora persegue.

5.2. Centro Espírita Grão de Mostarda

O Centro Espírita Grão de Mostarda (CEGM) se localiza no Parque Araxá, tradicional bairro de classe média de Fortaleza, onde desde 1986 realiza suas atividades. A instituição funciona numa convidativa e ampla casa de dois andares cuja decoração é padronizada e com plantas espalhadas por quase todos os espaços, contando com auditório, salas de estudos e de reuniões, salas de atendimentos e de passes, secretaria, biblioteca, cozinha, almoxarifado e banheiros. A maior parte dos cômodos possui aparelhos de ar-condicionado e alguns têm inclusive recursos especiais de iluminação, dentre eles as salas de passes e de reuniões (mediúnicas) e o auditório. 61 trabalhadores, dentre os quais passistas, palestrantes, recepcionistas, presidente, médiuns e doutrinadores – e é importante lembrar que a maioria exerce mais de uma dessas funções, a depender das atividades e dos dias – estão sempre presentes no espaço, a maior parte em mais de um dia da semana.

5.2.1. História do CEGM.

A história do centro com nome inspirado na sapiência bíblica – a fé cujo tamanho ainda que ínfimo como o referido grão é movedora de grandiosos “montes” – nos é narrada por alguns de seus membros mais antigos (somente três estão desde os primórdios), que contam que funcionava no espaço onde hoje se encontra o “Grão”, modo carinhoso destes se referirem à instituição, um centro denominado de “Palácio do Espiritismo”, cujas práticas, segundo eles, eram diferentes das adotadas atualmente, querendo expressar com isso que práticas umbandistas e espiritualistas no sentido lato lá tinham espaço. O dono da casa e responsável pelo espaço – um militar espírita de idade já avançada – nutria o sonho de que nele tivesse continuidade a prática da religião espírita, e assim é que entra em cena a figura de Mario Kaula Bandeira²⁹, reconhecido como fundador do Centro e hoje já falecido³⁰, alguém que viria a realizar uma dupla transição: entre a opulência e a atmosfera ao mesmo tempo misteriosa e medieval evocada pelo termo “Palácio” e o símbolo que acresce à imagem de um singelo grão de mostarda uma paradoxal potência e de um “grupo de evangelização” de mesmo título que ocorria improvisadamente em Icaraí, distrito de Caucaia que fica na região metropolitana de Fortaleza, e a casa, mais adequada para aquele.

O simbolismo da troca do nome do espaço expressa, de um lado, conforme elucidado por Stoll (2002), o possível ganho adaptativo, do ponto de vista cultural, proveniente de se ter uma referência cristã no nome de um centro localizado em um país em que a religião católica era ainda mais forte e influente, e, de outro, uma maior tendência a alinhar-se à sistematização dos centros espíritas como pensada por Allan

²⁹ Não teve seu nome alterado. A partir daqui, poderá o leitor concluir que, caso não haja nota de rodapé indicando que o nome da pessoa em questão não sofreu alteração, é por que o nome desta foi modificado, assim visando manter preservado o sigilo.

³⁰ Em uma das entrevistas, a médium Zíbia recordou de certa vez em que uma de suas psicografias fora assinada por Mario Kaula Bandeira. Isso nos fornece um dado interessante no que concerne à relevância da articulação entre a história pregressa do grupo e o significado de seu fundador para este na construção da narrativa do que estes acreditam serem espíritos.

Kardec e orientada pela Federação Espírita Brasileira (FEB), cuja subordinada no estado é a Federação Espírita do Estado do Ceará (FEEC).

5.2.2 Atividades.

O CEGM possui uma programação diária definida mensalmente em reuniões dos administradores da instituição. A maior parte das atividades ocorre no turno da noite, iniciando às 19 horas e 30 minutos e terminando às 21 horas, à exceção dos sábados e domingos, em que estas não são abertas ao público, isto é, envolvem exclusivamente os trabalhadores e se dão com maior frequência nos turnos da manhã e tarde. Em quase todos os dias há mais de uma atividade programada, e algumas delas podem inclusive acontecer no mesmo horário, como se pode conferir nas atividades abaixo:

Palestras públicas e preleções: Segundo alguns dos membros, enquanto nas palestras das segundas-feiras os palestrantes abordam temas mais propriamente relacionados à doutrina espírita, como “Reforma Íntima”, “Obsessão, Desobsessão”, “Lei de Justiça, Amor e Caridade”, etc., nas sextas-feiras eles buscam discutir temas “livres”, como “O poder da amizade”, “O medo da morte”, “Ética e responsabilidade”, etc. No entanto, o que se percebe é que, mesmo nos títulos dessas palestras presentes na programação impressa distribuída sempre no início do mês aos frequentadores do centro, questões mais ligadas à obra de Kardec podem ser tratadas nas sextas e vice-versa. Nas quintas-feiras, durante o GAME, tem espaço uma palestra mais curta, a chamada “preleção” cuja duração é de 30 a 45 minutos – as palestras duram por volta de uma hora. Não custa ressaltar, ainda, que mesmo os temas livres acabam sendo tratados de uma perspectiva espírita. Outro fato interessante é a recorrência de palestras cujos títulos estão explícita ou implicitamente relacionados à imagem do grão de mostarda,

como por exemplo: “A fé transporta montanhas”, “Parábola do Grão de Mostarda”, “O poder da Fé”. Antes destas terem início, geralmente os trabalhadores apagam as luzes “convencionais”, acendendo as de tom azulado, aumentam um pouco o volume da música relaxante que já estava tocando e convidam algum trabalhador que não o próprio palestrante a fazer uma prece visando acalmar e tranquilizar seus visitantes. Existe a possibilidade de que os palestrantes usem recursos como *slides*, cujo conteúdo geralmente envolve belas imagens, citações bíblicas e trechos de livros psicografados ou não de autores espíritas. Apesar disso, os palestrantes usam linguagem acessível e em geral estão nitidamente motivados, utilizando de metáforas interessantes e sofisticadas e procurando constantemente articular suas ideias com o cotidiano, dando exemplos de suas próprias vidas e deixando os visitantes livres para fazer comentários, tirar dúvidas e até discordar de suas ideias. As palestras, juntamente dos grupos de estudos para iniciantes e outras atividades, fazem parte de um todo que os trabalhadores denominam de Assistência Espiritual, cujo objetivo é cuidar

“essencialmente do socorro às mentes em desequilíbrio e das deficiências da alma, com a utilização de recursos pertinentes a Doutrina Espírita, tais como: conversa fraterna, palestras educativas e consoladores, vibração, água fluidificada, passes e fluidoterapia, promovendo assim, a desobsessão e o esclarecimento ao irmão necessitado, restabelecendo, com muito amor o equilíbrio espiritual, psicológico e fisiológico daqueles que vêm em busca de paz e luz” (Trecho retirado de *flyer* com a programação diária do CEGM)

Passes e água fluidificada: Após as palestras e preleções, um grupo de trabalhadores recebe os presentes interessados na “fluidoterapia” numa sala com iluminação especial dedicada a essa prática que se localiza logo atrás do auditório. Inspirados pelas ideias acerca do “magnetismo animal” de Mesmer e propostas por escritores como Jacob Melo e pelo pensamento oriental sobre os “*chakras*”, chamados também de “centros de força”, os espíritas crêem que através da mãos dos passistas, que

acreditam ser auxiliados pelos seus guias espirituais, seria possível realizar a emissão de “energias” e “bons fluidos”, cujos alegados efeitos seriam, quando conjugados com as demais práticas da Assistência Espiritual, os de equilibrar fisiológica, psíquica e espiritualmente aquele que “tomou” o passe. Este, por sua vez, pode ser descrito como uma série de movimentos com as mãos tais como fazer círculos com as palmas destas ainda que sem tocá-las na cabeça do indivíduo e depois fechá-las, estalar os dedos ou simplesmente manter as mãos paradas próximas de determinados pontos, como os dos *chakras*. Um experiente passista do CEGM certa vez comparou o funcionamento destes ao dos cata-ventos, que às vezes giram tão devagar que não cumprem sua função e outras giram demasiado rápido, ficando prestes a quebrar, daí a necessidade de equilibrá-los. Nas chamadas “mediúnicas”, durante e após a incorporação dos ditos espíritos “sofredores”, os doutrinadores também dão passes, embora estes sejam mais rápidos, pois não se aplica sobre os *chakras* do médium. A chamada água fluidificada passa pelo mesmo processo de “magnetização” (juntamente dos visitantes, que acreditam recebê-la) e é tomada em copos de chá após o passe ou levada para casa em garrafas pelos frequentadores e trabalhadores para ser tomada em cinco pequenas doses diárias ao decorrer da semana. Ao serem questionados sobre a razão dessa prática envolvendo a água, os trabalhadores fazem menção ainda a um estudo de um japonês acerca da influência de diferentes tipos de emoções e de música sobre a configuração de moléculas de água. Antes e após a aplicação dos passes nas pessoas, os passistas fazem uma prece da forma menos automática possível, pois a maior parte dos trabalhadores do CEGM acredita que os passes não fazem parte de nenhum ritual e encontram nas ideias e estudos supracitados a confirmação de sua crença, ainda que a diretora financeira coordenadora de um determinado trabalho declarou em certo momento que “não é ritual, mas é”. Isso se deve ao fato de que, na visão mais difundida entre os espíritas, os

rituais são próprios dos povos e religiões “menos evoluídas”. O autor destas linhas pôde observar e participar de muitas aplicações de passes, podendo descrevê-las de modo geral como capazes de proporcionar agradáveis sensações de relaxamento e de calma e de induzir sutis modificações do padrão qualitativo da consciência associados ao cerrar dos olhos, à música “leve”, ao silêncio e à iluminação especial.

Conversa fraterna: Consoante o Diretor Doutrinário da casa, esta atividade, também referida como atendimento fraterno e que ocorre às segundas e sextas-feiras, é direcionada às pessoas em situação de sofrimento que procuram o CEGM, consistindo basicamente de um diálogo em que o trabalhador da casa busca primeira e principalmente ouvir o que a aflige. O Diretor Doutrinário descreve marcos típicos desse momento, em que a pessoa escutada pode se comover e entrar em pranto, o que reconhece como contribuição para que esta tenha uma leve sensação de melhora. Num segundo momento, esta é convidada a fechar os olhos e ficar em silêncio enquanto o trabalhador lhe aplica um passe – segundo ele, esta atividade é bem próxima do que se realiza no GAME. Após isso, as pessoas em geral se sentem mais preparadas para interagir e ouvir o que o trabalhador tem a dizer sobre sua situação, sendo ao final do atendimento convidadas para participar de outras atividades que lhes são acessíveis, como palestras, cursos e reuniões. Para dar um exemplo, o Diretor Doutrinário se referiu ao caso de um jovem cujo drama envolvia o fato de ser homossexual e seu temor frente às possibilidades de reação de seus pais, que tinham uma atitude conservadora frente a isto. Em outra oportunidade, um dos trabalhadores levou a própria mãe, segundo ele diagnosticada com depressão, para participar do GAME, atividade que abrange a conversa fraterna. Esta aparenta estar de alguma forma conectada com as reuniões mediúnicas, pois é através das informações naquela colhidas que às vezes os participantes destas reconhecem nas comunicações o “obsessor” de uma determinada

pessoa. Não seria exagerado supor que, quando a pessoa retorna com frequência para a conversa, o trabalhador em questão, se participante de alguma maneira das “mediúnicas”, possa dar-lhe um retorno nesse sentido.

*Reunião para iniciantes, estudos em grupos*³¹ e *evangelhoterapia*: Esta prática ocorre nas segundas-feiras, no mesmo horário das palestras, nas salas do segundo andar do CEGM. Como suas diferentes denominações esclarecem, estas práticas têm como objetivo, a um só tempo, apresentar a programação de atividades da casa, realizar a iniciação de visitantes interessados na doutrina espírita através do estudo e da discussão do livro “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, de Kardec, e ainda, segundo uma das trabalhadoras, funcionar como uma espécie de terapia de grupo, oferecendo aos participantes um espaço para partilhar suas dores e suas vivências – pois estas atividades são frentes da já mencionada Assistência Espiritual e do GAME. Frequentemente há mais de um coordenador devido ao número de pessoas presentes, de modo que uns ficam responsáveis pelos iniciantes propriamente ditos e outros pelos que já se encontram frequentando a atividade. Nestes, a cada encontro geralmente são discutidos capítulos específicos da obra supracitada, sendo os que mais se repetiram os com os seguintes títulos: “Bem-aventurados os Mansos e os Pacíficos”, “Bem-aventurados os Misericordiosos”, “Amar ao próximo como a si mesmo”, “O Cristo Consolador” e “Que a mão esquerda não saiba o que faz a direita”. Numa oportunidade em que se pôde participar, observou-se que, apesar do foco se dar sobre o capítulo do dia, tendo sido comentados os pontos centrais deste, o coordenador interagiu dinamicamente com os participantes, deixando-os falar ainda que procurando sempre regular o grupo para dar espaço a todos e para poder retornar à discussão. A tônica de suas falas é claramente confessional, de modo que uma das participantes mencionara

³¹ Também chamados de *grupos de estudos*.

rapidamente sua falta de amor-próprio e sua dificuldade em lidar com rejeição, enquanto outra discorreu longamente sobre sua trajetória de enfrentamento ao vício em cigarro e sobre como finalmente conseguiu superá-lo lendo obras psicografadas por um determinado autor espírita. De um lado, se tem os iniciantes falando sobre suas questões e buscando ressignificar seu olhar sobre estas e, da parte do coordenador, uma atitude que conforme a terminologia espírita poderia ser chamada de “consoladora”. Segundo um dos coordenadores, é necessário que o participante esteja presente em pelo menos dez reuniões para que possa então voltar ou para os atendimentos do GAME ou para cursos mais avançados, como o CBE.

Curso Básico de Espiritismo (CBE): Tendo duração total de um ano, que por sua vez é subdividido em estágios com números específicos de aulas, o curso é coordenado por Rogério, também doutrinador de duas “mediúnicas”, que, em linhas gerais, busca conduzi-lo como um círculo de conversa baseado no “O Livro dos Espíritos”. A cada aula, os participantes recebem uma folha referente à aula seguinte que inclui um “Roteiro para Estudo Dirigido”, isto é, o (sub)capítulo do livro com a indicação das questões que Kardec fez a diferentes espíritos e suas respectivas respostas, e aproximadamente dez “Questionamentos” acerca do conteúdo do roteiro que os participantes devem ser capazes de responder. Em geral, quando não se sentem à vontade ou não conseguem expressar sua compreensão, estes buscam fazê-lo através da indicação e consecutiva leitura em voz alta do parágrafo ou do trecho que sintetiza a resposta, o que também é feito a convite de Rogério quando eles não sabem responder ou não puderam fazer a leitura em casa, recebendo em seguida um comentário de seu coordenador, que articula os conteúdos com atualidades. Este curso é voltado para aqueles que de alguma forma simpatizam e têm afeição com a doutrina ou mesmo que querem construir uma trajetória mais sólida dentro do espiritismo, cuja forma mais clara

seria a afiliação como trabalhador (voluntário) do CEGM, sendo, nesse sentido, também uma espécie de pré-requisito para a participação de muitas atividades do centro, como no Grupo de Estudo de Aprofundamento Doutrinário. Assim como as palestras, o GAME e a evangelhoterapia, o CBE se constitui uma das portas de entrada oferecidas pelo centro, embora um nível maior de vinculação e de identificação sejam necessários, já que das demais atividades participam mesmo católicos autodeclarados e que afirmam que não deixarão de sê-lo. Isto por que, nestas, os trabalhadores recebem e atendem visitantes independentemente de suas crenças e religiões, e, ainda que inevitavelmente uma carga doutrinária esteja envolvida, seus objetivos principais parecem ser o *cuidado e a transmissão de um espiritismo inclusivo e afeito à abrangente e complexa realidade da religiosidade brasileira*, talvez simpático ao que uma integrante do centro chamou de “mosaico da espiritualidade aberta”. O curso, pelo contrário, exige que seus participantes tenham desempenhos mais típicos de estudantes, tais como: organização, dedicação e compromisso para com as leituras e os encontros; interesse para discutir o assunto de modo participativo; frequência; e dúvidas; certas capacidades cognitivas para a compreensão, internalização e atualização das ideias, noções e (etno)conceitos da filosofia, religião e ciência espíritas, como os de Deus, alma, espírito, corpo físico, perísprito, reencarnação, obsessão, etc. É pertinente, aqui, recordar a comparação realizada por alguns trabalhadores do CEGM entre este (ou os centros espíritas) e uma “Faculdade”, de um lado, e, de outro, entre ele e um “Hospital”, situando atividades como o CBE, as palestras e outras de dimensão “formativa” na primeira imagem, e outras práticas como a Assistência Espiritual, o GAME e os passes na última. A fronteira entre ambas, no entanto, é bastante tênue e muitas vezes está claramente suspensa e abolida – como nas ações de educação e iniciação mediúnicas; resultando, assim, numa terceira representação, inferida da observação da dinâmica do CEGM: a de

um “Hospital-Escola”. Outro interessante aspecto observado a partir do contraste entre as palestras e a evangelhoterapia e o CBE consiste no fato de que, neste, o problema da relação entre o espiritismo e as demais religiões é colocado de forma completamente diferente: Rogério problematiza e delimita com relativa frequência, por exemplo, qual a relevância do conhecimento bíblico para a doutrina de Kardec. Nesse sentido, de um lado restringe orações como a “Ave Maria” para a crença espírita na medida em que um de seus trechos diz ser Maria a “Mãe de Deus”, de outro autoriza o “Pai Nosso”, embora com a ressalva de esta não ser feita de modo automático. Critica ainda o que chama jocosamente de centros “espiritólicos”, que segundo ele, adoram ícones de santos e de mentores e opõe o “mediunismo”, alegadamente cultuado em diversas outras religiões, à mediunidade propriamente dita, que seria exclusividade da doutrina kardecista. Isto demarca uma diferença significativa com relação às palestras: aqui, a doutrina espírita é encarada como a “boa nova”, como o “cristianismo revivido”, capaz de operar o “bem” por aqueles que a buscam. Sendo apreciada pormenorizadamente e apresentada com rigor, sempre que possível retornando à letra do “mestre” (Kardec), Rogério ressalta que a falta de “estudo” é o principal problema das religiões, e que nesse sentido o espiritismo não seria exceção. Esses indícios parecem sustentar o intento de transmitir a solidez da visão espírita, seu “núcleo duro”, que se pode traduzir na *ideia de que a doutrina espírita é mais suficiente a si mesma do que quer seu contraponto “aberto” ou sincrético* já mencionado, de modo que as possíveis crenças e vivências provenientes de outros sistemas religiosos e que foram acolhidas e até mesmo estimuladas recebem agora uma nova visada, às vezes sendo duramente golpeadas ou ganhando novas leituras e significados, cujos contornos remetem às raízes do pensamento espírita. A função das facetas “ecclética” e “dogmática” tomadas isoladamente e em relação entre si receberão tratamento no último capítulo. Apesar de tudo, Rogério não é o único que

partilha de ideias tais como essas, e não por coincidência os demais sujeitos que pareciam simpatizar com elas eram justamente doutrinadores.

Grupo de Assistência Magnética e Espiritual (GAME): Apesar de ter início às 19 horas e 30 minutos das quintas-feiras, os trabalhadores do centro orientam aqueles que o buscam pela primeira vez que estejam presentes um pouco antes, para que possam passar por uma “triagem”. Isto por que

“O GAME se propõe a auxiliar as pessoas que buscam esta Casa Espírita, apresentando um quadro crônico de angústia, ansiedade, depressão, tristezas e ainda outras enfermidades de obsessões graves. *Esta terapia deve ser realizada em conjunto com o tratamento médico correspondente*” (Trecho retirado de *flyer* com a programação diária do CEGM, grifo nosso).

Logo ao chegarem os visitantes são recebidos e orientados por algum trabalhador do centro que aguarda sentado na portaria, onde recebem *flyers* com a programação mensal da casa que lhes é acessível. Caso seja sua primeira vez participando do GAME, elas são direcionadas a uma sala onde dão seus nomes a um trabalhador que prepara sua ficha e seu crachá e são conduzidos por outro trabalhador também identificado com crachá até uma sala onde conversam de forma não tão demorada sobre o que as leva a procurar a “magnetização”. O entrevistador toma notas, preenche alguns dados e “prescreve” o tratamento, cujo foco central residirá na ingestão de água fluidificada e na prática frequente de passes – individualizados, um pouco mais longos e provavelmente mais relacionados com o caso. A presença na preleção é fundamental, e a articulação com o atendimento fraterno, os passes, os grupos de evangelhoterapia e outras iniciativas da Assistência Espiritual é inevitável, sendo a confusão com os dois primeiros bem clara. Do contrário, caso já conheçam a atividade, simplesmente dão seus nomes, se sentam munidos de suas garrafas d’água e aguardam em silêncio pela preleção no auditório, onde a combinação da penumbra, das sutis luzes

coloridas e das músicas calmas e relaxantes ajudam a quebrar o ritmo acelerado do dia-a-dia. As preleções, por sua vez, só diferem das palestras em termos de duração: são mais curtas, pois os visitantes e frequentadores precisam ser atendidos.

Outras atividades: Além das práticas apresentadas e discutidas acima, o CEGM oferece muitas outras, ocorridas nos fins de semana, em cuja participação é autorizada apenas aos membros do centro. Dentre elas podem-se citar propostas de estudos mais avançados, como a do Grupo de Estudo de Aprofundamento Doutrinário – pré-requisito para participar das chamadas mediúnicas – e a do EADE – Estudo Aprofundado da Doutrina Espírita; e ainda outro grupo de estudo chamado de Vivência Espírita para Trabalhadores do Grão. No período em que a pesquisa foi realizada, a instituição espírita não oferecia a prática de Evangelização Infantil por não ter formado turma, embora oferecesse ainda aulas de francês.

5.2.3. Reuniões Mediúnicas.

O CEGM possui quatro tipos de reuniões deste tipo, a *Reunião de Iniciação à Mediunidade Espírita (RIME)*, a *Reunião Mediúnica de Desobsessão* e as *Educações Mediúnicas 1 e 2*. Estes momentos são restritos até mesmo para os trabalhadores do “Grão” que não são doutrinadores ou médiuns de incorporação, de psicografia ou de vibração, sendo permitida sua participação só excepcionalmente.

De um lado, os dirigentes do centro e das reuniões alegam que os espíritos que acompanham os trabalhadores ou quaisquer outras pessoas que hipoteticamente venham a participar poderiam se manifestar e assim criar problemas para ambos, interessado e espírito obsessivo e, de outro, afirmam que participar destas somente por curiosidade e sem o devido conhecimento da doutrina – leia-se: comprovada participação nos cursos e grupos de estudos ou experiência prévia – é imprudente e

possivelmente prejudicial para os médiuns, que se sentem mais sensíveis e ansiosos diante da exposição.

No entanto, após alguns meses de imersão no centro, demonstrada a seriedade do trabalho de pesquisa fora, esta foi reconhecida pelos trabalhadores do Centro, e, graças à iniciativa e ao convite da médium Zíbia, que mediou e entrou em contato com os dirigentes do centro e com os doutrinadores de duas “mediúnicas”, tornou-se viável a oportunidade de participar de duas sessões da RIME e uma da Educação Mediúnica. Os dirigentes das reuniões de antemão destacaram que a participação do autor em apenas uma seria suficiente.

Graças à riqueza desses momentos para os objetivos deste trabalho, faz-se necessário que elas sejam descritas e esmiuçadas em seus pormenores a fim de fornecer ao leitor uma visão minimamente abrangente do contexto, da atmosfera, da dinâmica e das nuances do trabalho como um todo do grupo ali presente, que está intrinsecamente ligada à experiência daqueles que foram entrevistados.

Devido à reduzida quantidade de sessões nas quais se teve autorização para participar se comparado ao número de oportunidades a que se teve semelhante acesso nos demais grupos, tentou-se ainda um contato posterior ao término do trabalho de campo com os dirigentes das reuniões mediúnicas do CEGM para sondar a possibilidade de novo acesso do pesquisador a estas, levando em conta o enriquecimento do trabalho.

Entretanto, infelizmente, apesar do aceite de um dos dirigentes (Rogério), os dias e horários das “mediúnicas” coincidiam com os de outro campo, além, claro, do atraso de mais ou menos dois meses decorrente de um incêndio ocorrido em um dos campos, fato que acabou forçando a imersão do autor nos outros dois campos

simultaneamente, dificultando, assim, sua disponibilidade para retornar ao CEGM, razão pela qual acabou não se tentando contato com os demais dirigentes.

Segundo o Diretor Doutrinário da instituição, responsável pela Reunião Mediúnica de Desobsessão, as duas reuniões às quais se teve acesso lhe parecem mais adequadas desde que sua tônica seria mais suportável e menos incômoda do que à daquela. No entanto, ao contrário do indicado por este, somente uma pequena e passageira dose de temor foi experimentada pelo autor.

Além disso, As RIME e a Educação Mediúnica observadas, apesar do caráter introdutório que delas se deveria esperar em razão de seus próprios nomes, não constituíam um espaço apenas para médiuns iniciantes – embora alguns destes também se fizessem presentes – e tampouco o tom “desobsessivo” se fizeram nelas ausentes.

As declarações dos dirigentes destas também corroboram com semelhante impressão obtida nas reuniões observadas. Há ao invés disso, segundo um deles, uma decisão pelo caráter instrutivo destas por parte dos líderes do CEGM, que pode ser interpretado mais como um recurso preventivo a mais contra as eventuais fetichizações e o culto à personalidade dos médiuns mais experientes caso se fizesse uma distinção muito acentuada entre reuniões com médiuns “avançados” e as com os iniciantes.

A maioria dos médiuns entrevistados, inclusive, conta com um currículo de longa e significativa trajetória nesse tipo de trabalho e participaram de uma das duas reuniões, com exceção de Zíbia, que apesar de ter facilitado nosso acesso, não pôde estar presente no dia específico da observação.

A chegada do autor nas reuniões aparenta ter sido sentida com um misto de receio e curiosidade da parte de ambos os grupos, talvez em função justamente de algum resquício de memória coletiva da “caça” aos espíritos aludido por Maraldi (2011), que por sua vez acabou tendo como porta-voz seu líder, o doutrinador.

A tensão foi tamanha, que um destes, Miranda, chegou inclusive a inquirir o autor se o trabalho se tratava apenas de uma dissertação ou de uma tese, orgulhando-se de que seu trabalho de mestrado fora deste tipo e não daquele. Mesmo após esse esclarecimento e depois de o pesquisador ter se apresentado a ele como profissional com pós-graduação em curso, este o apresentou como “estudante de Psicologia” ao resto do grupo.

O outro dirigente, Rogério, responsável pela Educação Mediúnica, quando inquirido quanto à possibilidade de gravar a sessão, propôs que todos votassem, de modo que o parecer foi negativo para a maioria. Puderam ser gravadas as outras duas mediúnicas, isto é, da RIME, sob a condição colocada por Miranda de que estas não fossem divulgadas e posteriormente apagadas.

Nesse ínterim, antes de tratar das reuniões propriamente ditas, é necessário que se distinga cada uma das “personagens” nelas envolvidas. Além dos médiuns de incorporação, que junto dos doutrinadores são os elementos indispensáveis para que ocorra uma mediúnica, há os médiuns de passistas e de “vibração”, responsáveis, respectivamente, pelos passes nos médiuns e por supostamente manter a “frequência energética” da reunião, devendo permanecer com pensamento “elevado”, isto é, “positivo”, e ainda a categoria dos que acreditam psicografar, embora esta atividade seja incentivada e pareça ocorrer apenas nos casos dos que estão nos primórdios do desenvolvimento ou que não possuem ainda suficiente confiança na “comunicação” ou de que estão incorporados.

Um desses personagens, entretanto, merece destaque por conta de suas semelhanças e diferenças com a figura do doutrinador, a saber, o dialogista ou dialogista. Este elemento, cujas fronteiras com aquele não são delimitadas igualmente ou mesmo percebidas por todos, possui função muito próxima, talvez daí advindo a

origem desta confusão. Apesar de se poder optar por não distingui-los, esta hipótese parece pouco frutífera diante de certos acontecimentos observados.

Em geral, ele procede de modo exatamente igual àquele, isto é, doutrinando – o que consiste em acolher, escutar, conversar, persuadir e, de certo modo, converter o que este acredita ser um espírito sofredor incorporado no médium, fazendo-o de acordo com sua intuição, empatia, conhecimentos doutrinários e experiência. Esse processo depende, é claro, da própria personalidade do sujeito em questão, o que é percebido por Rogério como um “estilo”.

É necessariamente no que se refere ao estilo que as duas personagens supracitadas diferem de modo significativo. O doutrinador é efetivamente o dirigente da atividade, a figura de autoridade e de poder da reunião, à qual até mesmo o dialogista parece obedecer, e essa relação não abrange apenas este e os ditos espíritos, mas, como seria de se esperar, os médiuns também.

Em entrevista com Rogério, pôde-se notar inclusive que entre doutrinador e dialogista há uma relação próxima à de professor e aluno, quando este referiu que aprendeu com outro colega doutrinador mais experiente. Assim, ser dialogista aparenta ser uma etapa no treino e na “carreira” de um futuro doutrinador.

Se levarmos em conta o episódio de “tensão” anteriormente mencionado com Miranda, que poderia ser encarado como alguma sorte de afronta à figura do pesquisador, tal hipótese ganha ainda mais força, principalmente se considerado o objeto da “intriga” – a aparente disputa por maior patamar de autoridade no que se refere ao discurso científico e o lapso relacionado à titulação acadêmica. O fato de as sessões espíritas serem vistas como “experimentos”, como referido por Rogério, parece ser mais uma evidência.

Em decorrência disso, no que concerne à doutrinação, este em geral tende a apresentar um estilo mais preciso, mais incisivo e seguro graças à maior experiência, mas, às vezes, no que tange à relação com os médiuns e dialogistas, também sisudo e firme em demasia. Os dialogistas, ao contrário, pareceram muito mais pacíficos e ternos, mostrando-se mais compreensivos, mais abertos ao diálogo com os demais participantes e supostos espíritos.

Apesar de a ausência de censura ser uma premissa da relação doutrinador-médium (e dialogista-médium), dois fatos parecem indicar que as tensões ocorridas nesse âmbito não são tão incomuns como gostariam seus participantes. Três acontecimentos parecem ser ilustrativos nesse sentido:

1) *Tensão entre doutrinador e médium*: Um dos médiuns, recém-convertido ao espiritismo e ex-umbandista, em reunião anterior à RIME observada, ao ter pretensamente incorporado, teria feito sua “comunicação” em um dialeto alegadamente “africano”, o que impediu que Miranda com ele interagisse. O doutrinador teria orientado, ao final, que o médium buscasse “captar” o pensamento dele ao invés do que fizera, o que o incomodou. Na sessão seguinte, isto é, na RIME em que estivemos presentes, esse médium mostrou-se nitidamente avesso e com reservas com relação àquele, acusando-o de não entendê-lo e evitando pronunciar-se em sua presença, tendo inclusive informado ao dialogista que passaria somente a “vibrar” a partir de então. O doutrinador, ao dirigir-se ao médium, mostrou-se um pouco ressentido deste ter procurado seu colega e não ele próprio³².

2) *Tensão entre dialogista e médium*: Apesar da relação entre o dialogista e os médiuns ser na maioria das vezes mais harmoniosa que a do doutrinador com ambos, pequenos conflitos também podem comparecer entre eles na mediúncia, como foi o caso do

³² Isto também pode ser indicativo de algum conflito em potencial entre o doutrinador e o dialogista.

dialogista da RIME, que na reunião anterior à primeira ocasião em que esta pôde ser observada, teria se referido à “obrigatoriedade” dos médiuns em comparecer, o que fora contestado por uma das médiuns. Na RIME em que observamos, este corrigiu seu posicionamento anterior, dizendo que quis se referir ao compromisso firmado. Não coincidentemente, talvez, a médium faltou à reunião.

3) *Tensão entre doutrinador e dialogista*: Antes da Educação Mediúnica ter início, após o pesquisador ter mencionado os grupos religiosos a serem por ele pesquisados a Rogério e ao dialogista, este demonstrou seu interesse na pesquisa, tendo referido que teria conhecido Tia Neiva do Vale do Amanhecer em certa ocasião há muito tempo atrás. Rogério falou, então, de sua experiência ao visitar um grupo da religião referida em decorrência de uma doença, e, como de costume, fez críticas a esta, chamando-a de “mediunismo” e declarando ser ela desprovida de doutrina. O dialogista manifestou-se de modo a discordar dele, instaurando-se um sutil embate entre ambos, o que se encerrou com uma leve expressão de mal-estar da parte do dialogista. Posteriormente, em entrevista com Rogério, este se mostraria muito mais satisfeito com o novo dialogista que passou a lhe acompanhar, pois, segundo ele, o antigo seria excessivamente “místico”.

No que tange às mediúnicas, a Educação Mediúnica ocorre semanalmente, às quintas-feiras, das 19 horas e 30 minutos até por volta das 21 horas, assim como a RIME, que acontece nas quartas-feiras. Os trabalhadores envolvidos nas mediúnicas observadas são extremamente pontuais e cautelosos no que concerne à observância do horário, a ponto de ser costume da maioria a chegada ao CEGM com certa antecedência. O autor, ao ser autorizado a participar, fora também orientado nesse sentido.

A sala de reunião em que as “mediúnicas” ocorrem possui área apenas um pouco mais ampla que o necessário para a circulação dos trabalhadores ao redor da

“mesa branca”, de formato retangular localizada no centro desta. Conta com um pequeno jardim de inverno, alguns poucos quadros com belas imagens e frases, ar-condicionado, quadro branco para anotações, iluminação especial, flanelógrafo e som. Sobre a mesa, além de canetas, lápis e papel para aqueles que supostamente psicografam, constam alguns livros e cadernos, que contém os nomes daqueles que procuram o CEGM por conta do GAME, da Conversa Fraternal e da Evangelhoterapia

O doutrinador senta-se nas extremidade da mesa, enquanto o dialoguista fica na extremidade oposta ou quase oposta à do doutrinador e os médiuns nas demais cadeiras. As reuniões observadas começam com o repasse de informes de caráter mais rotineiro e trivial, passando em seguida para um momento que envolve a apresentação por um grupo ou indivíduo e discussão de temas por todos de algum tema da extensa literatura de autores espíritas acerca do que os espíritas acreditam ser, por exemplo, relatos autênticos de casos de espíritos desencarnados que “obsediavam” médiuns, doutrinadores e “pacientes”, ou assuntos relacionados à experiência de outros médiuns e doutrinadores considerados importantes.

Após esse momento inicial, os livros são retirados e a luz branca é apagada, a de cor esverdeada é acesa e músicas instrumentais leves e relaxantes são executadas em volume médio. O doutrinador, após solicitar que todos fechem os olhos e deixem seus problemas “mundanos” de lado, profere algumas palavras de gratidão a Deus e aos seus mentores espirituais, lembrando os presentes acerca do princípio da caridade e dos objetivos pelos quais se encontram reunidos, isto é, de auxiliar os espíritos sofredores. Apela-se ainda para a imaginação dos médiuns acerca dos espíritos e das energias que ali supostamente se encontrariam, e, após certo período de silêncio, as primeiras “incorporações” ocorrem.

O dialogista ou o doutrinador circundam a mesa e se aproximam dos médiuns para atender aqueles que estariam com “espíritos”. Antes de fazerem sua dita comunicação, estes exibem alguns sinais que são interpretados como incorporação, como sussurros, gemidos, grunhidos, choro e maior movimentação, por exemplo. Em seguida, o doutrinador ou o dialogista os abordam, ouvindo-os, perguntando sobre sua condição e indagando-os acerca de sua história.

Comunicam aos ditos espíritos então que estes “desencarnaram”, que não estão mais na “carne” ou que não têm mais um corpo físico, às vezes inclusive falando de princípios do espiritismo dissuadindo-os que estão e deverão continuar sendo auxiliados e cuidados pelas emergências e hospitais espirituais e pelos ditos espíritos de luz, inclusive por médicos, psicólogos e psiquiatras do “plano espiritual”, sendo orientados a aceitar o “amor de Jesus” e uma pretensa medicação, a descansar, repousar ou dormir no fim da comunicação. Por último, o próprio doutrinador, dialogista ou ainda o passista dá um passe no médium. Os médiuns são orientados a dialogarem interiormente com os “coleguinhas” enquanto não podem transmitir suas mensagens pelo fato de outros estarem sendo doutrinados no momento.

Os supostos espíritos de maior frequência nas reuniões observadas foram os chamados suicidas, cujos métodos para pôr fim à vida teriam sido os mais variados. A regra geral é que estes e outros parecem não ter consciência de que só morreram “fisicamente”, mas não “espiritualmente”. Em termos de acontecimentos mais significativos, destacam-se as alegadas incorporações de espíritos de algum modo relacionados a datas marcantes ou a catástrofes e os casos de oponentes religiosos do espiritismo mencionados por Rogério e, mais importante, a incorporação de um espírito ligado à uma das pessoas conhecidas do Grão, que em sua suposta vida pregressa, na

qual teria sido uma cafetina, obrigara muitas mulheres de seu bordel a fazer abortos, razão pela qual estaria passando por problemas financeiros.

Encerram-se, então, as incorporações com uma prática de visualização assim como aquela anterior às incorporações e com uma oração. Há geralmente um tempo para se dialogar sobre as pretensas mensagens, visões e incorporações bem como as sensações, sentimentos, pensamentos ocorridos sobre as quais os presentes tecem comentários, compartilhando suas ideias e levantando suas hipóteses, teorias e interpretações juntos, cada qual com sua contribuição, de modo a constituir uma rede de sentido para a construção de uma narrativa coerente e plausível com suas experiências como um todo – desde uma matéria de um noticiário assistido ou lido por alguém, uma sensação incômoda ao longo do dia, até temas relacionados aos dramas dos que buscam o Centro – além de contar com o reconhecimento de nexos e de relações entre eventos, destinados por sua vez à articulação entre eles e a uma acreditada comprovação do que fora ali vivenciado.

CAPÍTULO 6

UMBANDA

"A doença é malefício. Se a doença é de Deus, malefício é a retirada."

(Preta-velha Mãe Maria)

6.1. Estudos atuais sobre a identidade e a religião umbandistas no Brasil.

É fundamental para a cosmovisão da Umbanda

“a relação entre o mundo sobrenatural e o natural. Os umbandistas creem que há planos de existência de uma mesma realidade espiritual, ou seja, há o plano onde habitam os Orixás e ancestrais e o plano onde habitam os seres humanos. (...) Todos os rituais serviam e servem até hoje para ajustar essa relação natural-sobrenatural e possibilitar uma conexão entre os homens e os “deuses”. Trata-se, portanto, de uma religião mediúnica, já que seus adeptos servem de veículo para a manifestação das entidades (...). Há a crença em um ser divino supremo (“Deus”). Abaixo dessa divindade há os Orixás e abaixo destes os Ancestrais. Os Orixás não incorporam nos médiuns, apenas os Ancestrais, conhecidos por Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Exus, Boaideiros, Marinheiros, Baianos, Ciganos. *Há diferentes interpretações, mas a grande parcela dos terreiros umbandistas é consensual no que se refere às sete linhas: a linha de Santo ou de Oxalá (dirigida por N. S. Jesus Cristo), a linha de Yemanjá (dirigida pela Virgem Maria, Nossa Senhora), a linha das crianças ou a linha do Oriente (dirigida por S. João Batista), a linha de Oxossi (dirigida por S. Sebastião), a linha de Xangô (dirigida por S. Jerônimo), a linha de Ogum (dirigida por S. Jorge) e a linha de S. Cipriano (África, dirigida por S. Cipriano)*” (JORGE, 2013, p. 156 e 157, grifo nosso)

Os estudos atuais sobre a Umbanda provêm fundamentalmente da Antropologia e da Sociologia e por conta disso o principal método utilizado nestas explorações é o etnográfico. Além dos trabalhos já revisados, cujo maior foco é dado sobre os médiuns umbandistas, há contribuições acerca de outras figuras, como o Ogã (ALMEIDA, 2015), as Mães de Santo (MADEIRA, 2009; SILVA, 2009) e as Pombas-gira e Exus e a subalternidade, a transgressão e o gênero (LAGES, 2012; BARROS,

2013; NASCIMENTO et al, 2001; LAGES e D'ÁVILA, 2007), bem como sobre outros elementos, como a cosmovisão e a identidade plural umbandistas (JORGE, 2013), a aproximação e o antagonismo desta com o Neopentecostalismo (SILVA, 2007), o papel dos estímulos somáticos e sensoriais sobre o transe (MORINI, 2007), as mudanças dos dados demográficos da população em questão (PRANDI, 2004), os pontos riscados e cantados (PEREIRA, 2012) e a música (BAKKE, 2007). Há, ainda, artigos que têm por objetivo tratar da questão dos cuidados em saúde voltados para as populações de religiões afro-brasileiras, embora estes sejam um tanto menos expressivos. (MELLO, 2013; ALVES e SEMINOTI, 2009; COSTA-ROSA, 2008; LAGES, 2012)

No Ceará, entretanto, predomina uma tendência específica da Umbanda, o chamado Catimbó, que é justamente a adotada pelo terreiro investigado neste estudo. A despeito de suas principais características serem sua associação com a beberagem da chamada jurema, bebida de origem indígena feita do preparo da casca ou da raiz da árvore homônima cujas propriedades psicodélicas hoje se tem evidências (GRÜNEWALD, 2008) – elemento este que, vale frisar, não mais se faz presente nas manifestações hodiernas do Catimbó –, a incorporação, juntamente das mais conhecidas entidades umbandistas, dos chamados Mestres ou Juremeiros, segundo Almeida (2015) o vértice cujo o “índio e o negro são os lados” (p. 41), e a adoração destes, que são bem-humorados e com quem a assistência se aconselha; o fato é que sua definição e delimitação claras consiste num grande desafio diante das mutações sofridas tanto por este em contato com a Umbanda quanto as da última, que atualmente no estado aparenta caminhar em direção ao Umbandomblé ou Omolocô. (ALMEIDA, 2015)

6.2. Centro Espírita de Umbanda Jesus, Maria e José

O Centro Espírita de Umbanda Jesus, Maria e José (CEUJMJ), mais conhecido e referido como terreiro da Mãe Clara entre seus Filhos de Santo, médiuns e demais umbandistas da cidade de Fortaleza, é um dos terreiros mais tradicionais da cidade de Fortaleza e, segundo referem as yalorixás (Mães de Santo), o mais antigo a permanecer aberto, funcionando desde o ano de 1956, contando, portanto, com sessenta anos de atividade, sem que estas jamais tenham cessado.

O nome oficial deste, no entanto, apesar de ser o menos aludido pelos próprios fiéis, não deixa de revelar um aspecto importante para esta exposição. Para além do sincretismo e do seu sentido adaptativo usual, observa-se que a alusão à sagrada família, do ponto de vista do problema de situar o CEUJMJ dentro das “linhas” da Umbanda, é sinal da influência que tem o catolicismo sobre este e de modo especial o catolicismo dito popular. Assim, além de devota de Jesus, Maria e José e de Nossa Senhora da Conceição, Mãe Clara de Oxum é também rezadeira e benzedeira, não sendo raro também que os Filhos de Santo e mesmo suas líderes frequentem missas.

O chamado Catimbó é identificada como a linha do terreiro em termos de tradições da Umbanda³³, cuja acentuada característica é a profunda conexão com a terra. Nesse sentido, é típico que, após o cumprimento específico da ocasião ou da “entidade” com quem se interage, estas e os “catimbozeiros” – modo como alguns dos frequentadores com evidente sentimento de orgulho gostam de ser chamados – pisem firmemente e de pés descalços no chão de modo a produzir barulho. “O chão em que pisamos é abençoado”, disse certa vez Chiquita Preta, entidade de Bárbara, uma das médiuns entrevistadas.

³³ Apesar disso, a Casa parece ser ecumênica, constituindo ponto de encontro de Pais de Santo, médiuns e umbandistas de outras tradições, bem como do Candomblé, principalmente em suas festas.

As atividades são realizadas na residência da própria Mãe de Santo, que se localiza no bairro São João do Tauape, bairro cujo crescimento se deu principalmente devido ao intenso fluxo social nas proximidades da Igreja São João Batista. No imóvel, cujo espaço dedicado aos rituais toma praticamente metade do total, residem também sua filha, a chamada Mãe Pequena do terreiro, Mãe Graça, além de familiares e Filhos de Santo.

Apesar de ser Mãe Clara a figura central em termos de hierarquia, de conhecimento e dos chamados mistérios da Umbanda, em função das limitações decorrentes de sua idade, hoje quem se acha à frente da maior parte das decisões de caráter prático e mesmo das Giras e demais trabalhos é Mãe Graça de Iansã, que apesar disso demonstra claro respeito e atende sempre às orientações de sua mãe quando a consulta. Como já se pode começar a notar e observará ao longo deste capítulo, a presença feminina no Centro é predominante assim como significativamente mais marcante e influente.

Atualmente, o terreiro conta com pouco mais de vinte médiuns, que constituem o principal contingente de adeptos da casa. Eles estimam, no entanto, que o local principal onde celebram seus rituais e suas festas já chegou a abrigar bem mais que cem pessoas – não necessariamente trabalhadoras do CEUJMJ.

Além dos médiuns, há ainda o Ogã e a Cambone, cujas responsabilidades comuns, além da de não incorporarem, são a de “segurar” as Giras, os médiuns, a assistência e o Centro como um todo – segundo crêem seus membros – cabendo àquele ainda a função de energizar a Gira com o toque dos atabaques a esta a de servir os médiuns e suas alegadas entidades com bebidas, fumo e adereços e de “organizar” a Gira ou as festas, chamando atenção dos médiuns e das pessoas da assistência eventualmente dispersos e para o horário, bem como de intervir nos casos em que

alguma entidade esteja “demandando”, isto é, trazendo algum “negativo” para alguém, solicitando que o médium “suba” para realizar uma limpeza, por exemplo, e trazer outra entidade.

Observa-se, porém, que frequentadores mais assíduos, umbandistas de outros terreiros, outros Filhos de Santo vinculados à Cambonagem e até mesmo os próprios médiuns, se não estão “trabalhando” – isto é, incorporados – ou quando são iniciantes, podem executar funções auxiliares às da Cambone e do Ogã, como no caso deste, por exemplo, levar bebidas, adereços e cachimbo ou a ajudar um médium no momento de sua desincorporação e, no daquele, tocar as maracas³⁴ e mesmo o tambor (se forem aprendizes ou tocarem em outras casas).

No que concerne ao espaço físico total do CEUJMJ, têm-se duas entradas: uma para a casa propriamente dita, espaço mais reservado aos seus moradores, no qual por ele se transita ainda que com menor frequência, e outra para o terreiro. Apesar dessa divisão, que conforme já se pôde perceber não é demasiado rígida, nota-se que imagens de entidades, santos e orixás bem como diversos elementos ligados a estes e à fé afro-brasileira de modo geral podem ser encontrados espalhados pela casa, embora não de modo aleatório, mas com um sentido específico. Respira-se “axé” e Umbanda na totalidade do espaço, por fim.

Nesse sentido, a título de exemplo, logo na entrada do terreiro há diversos elementos ligados a Exu, que, como se esclarecerá mais adiante, é Orixá de proteção e de limpeza segundo a crença dos adeptos, sendo um deles uma cadeira com um símbolo típico desse Santo e um compartimento fechado por um portão de cor rubra, como lhe é característico, cujo conteúdo parece ser acessível somente aos religiosos.

³⁴ Instrumentos artesanais auxiliares ao tambor.

Logo em seguida, se sucede uma espécie de sala – lugar onde foram realizadas as entrevistas com os médiuns, Combone e Ogã – com sofá, televisão, som, banheiro e grande quantidade de imagens em sua maioria de tamanho reduzido bem como do que se presume serem presentes ou oferendas feitas pelos visitantes cujas necessidades ou objetivos foram atingidas graças ao trabalho feito por uma entidade ou pela Mãe de Santo. Um *banner* grande pendurado próximo do teto com uma foto de Mãe Graça de vestido vermelho, cachimbo e olhos quase fechados e uma inscrição saudando a pomba-gira Maria Padilha, que, em termos mais adequados, é uma das entidades que os umbandistas do CEUJMJ acreditam estar ligada à “coroa” da Mãe de Santo.

Em seguida, numa espécie de corredor que antecede o terreiro propriamente dito, pode-se observar à esquerda, logo depois do bebedouro, um pequeno altar com duas imagens principais, a de um Boiadeiro³⁵, com o berrante e seu chapéu de couro, e a de uma criança, próximo da qual se vê alguns doces e um cofre. Trata-se da Tapúia, Erê indígena também ligada à coroa de Mãe Graça. À direita há um quarto utilizado pelos Filhos de Santo, em especial pelos médiuns, para trocarem suas roupas e vestimentas – incorporados ou não – e guardarem seus pertences. Em dias de festa ou de muitos frequentadores, é comum encontrar pessoas nesse corredor.

No que se refere à configuração física do salão, isto é, o terreiro de fato, observam-se elementos fixos como um elevado onde ficam os tambores e o Ogã, à direita da entrada, onde se tem a marca de uma ferradura no chão. É frequente ainda que a assistência – isto é, os frequentadores não adeptos – fique de pé desde a região próxima da entrada e do Ogã até próximo do altar principal, o Congá, que se localiza na

³⁵ As supostas entidades representadas pela estatueta em questão não foram observadas nas Giras, talvez por seu papel presumidamente menor para o Centro, talvez em função do período do ano em que o trabalho se deu.

parede oposta aos tambores, na frente dos quais se encontra um banco onde convidados ou pessoas da assistência podem se sentar.

No ponto mais alto do Congá temos uma imagem de Jesus Cristo, e logo abaixo deste uma da sagrada família seguida por de outros santos católicos, como São Francisco de Assis e Santo Antônio, que por sua vez ficam acima das entidades da Umbanda, algumas das quais são retiradas ou colocadas de acordo com a ocasião. O Caboclo Rei dos Índios, que é chamado e louvado como “dono” do CEUJMJ, bem como o Caboclo Girassol e o Quebra-Barreiras, todas entidades que aparentemente vêm na “coroa” de Mãe Clara, são algumas das imagens mais fixas; bem como Iemanjá, que apesar de estar no ponto mais baixo do altar, possui um compartimento com água do mar e iluminação própria.

A corrente se forma sempre em justaposição à assistência, ficando mais próxima do centro. O Congá fica entre uma pequena lavanderia – através da qual se têm acesso à cozinha da área residencial – onde novamente se fazem presentes de ícones de exus e pombas-gira; e um espaço mais reservado onde se tem outro altar com muitas imagens, desta vez dos Mestres, também conhecidos como Juremeiros, apresentados por sua vez de forma resumida como “Caboclos que bebem”, cujas entidades mais significativas são Simbamba, associado à linha de mar e incorporado por Mãe Clara, Nêgo Chico Feiticeiro, entidade de grande poder de influência na Casa ligado à Mãe Graça, bem como o também prestigiado Zé Pilintra.

Aqui ficam também algumas imagens de Pretos-velhos, bem como pipoca e canjica. Dentre elas, a mais importante parece ser a que se encontra ao lado da representação de Pai João, que simboliza Mãe Maria, entidade que pertencia inicialmente à Mãe Clara e foi “passada” para a coroa de Mãe Graça quando esta começou a trabalhar.

Há entre o Congá e o espaço desse altar secundário uma bancada próxima da qual geralmente ficam posicionados a Cambone e seus auxiliares juntos de algumas guias e acessórios como chapéus dos Mestres e isopor para armazenar a bebida que estes consomem e dividem com a assistência, além de urnas com as velas das entidades, referentes às Obrigações e para os chamados anjos da guarda dos Filhos de Santo.

O espaço não é demasiado amplo e a simplicidade do local, no entanto, não impedem nem a presença quase constante dos médiuns, nem que no próprio local sejam celebradas festas, situações em que, além da assistência, se conta com um grande número de convidados e amigos das Mães de Santo; pelo contrário: parece ser precisamente isso – somado obviamente às crenças ali compartilhadas – o que torna a atmosfera receptiva e amistosa, que por sua vez enfatiza a grande intimidade que têm os religiosos.

Isso se relaciona, por sua vez, com um dos principais aspectos no que diz respeito à estrutura organizativa e à configuração da relação de poder talvez não somente da presente Casa, mas da maior parte dos terreiros de umbanda, a saber, a de seu acentuado caráter familiar. Tal impressão fica ainda mais evidente caso se tome como paralelo as outras duas instituições religiosas analisadas neste trabalho.

6.2.1. História do CEUJMJ.

A origem do terreiro se confunde com o início da trajetória de Mãe Clara na Umbanda, que após sofrer de alguns problemas repentinos de saúde como dores de cabeça e vômitos com sangue e de se submeter à diversos exames incapazes de identificar sua doença, fora desenganada por inúmeros especialistas, de modo que acabou buscando a ajuda de João Cobra³⁶, Pai de Santo que por sua vez teria operado

³⁶ Alcinha do indivíduo em questão. Não teve seu nome alterado.

através de seu preto-velho o que a atual Mãe de Santo considera ter sido uma cura, ouvindo dele que era médium e que, por isso, deveria trabalhar. Apesar disso, nessa época era ainda católica e ainda não acreditava ser capaz de fazê-lo, ao que Seu João reagira dizendo que iniciaria a crer, pois ainda haveria de vir ela própria a realizar inúmeras curas.

A doença teria sido fruto de um “trabalho” pretensamente realizado no estado de Amazonas por uma mulher que certa vez acolhera, sendo revertido graças à indicação da “água da folha” do Urucú. Um mês depois, indo ao hospital, segundo relembra Mãe Clara, os exames, que não apresentavam mais nenhum problema, viriam a intrigar médicos que ouviram sua história.

Três anos depois do ocorrido, a jovem Clara viria a registrar seu Centro, cujas atividades ocorriam na casa efetivamente, que não dispunha do mesmo espaço de hoje. Precisou, porém, antes ter realizado testes em que suas entidades eram postas à prova – relacionados ao fogo, à água, ao dendê e à cura, segundo sua recordação – para conseguir o registro. Com a fundação de seu terreiro, contou com a ajuda de seu marido, hoje já falecido.

O conhecimento e a experiência como rezadeira e a crença no seu “dom” fizeram com que iniciasse logo de início a trabalhar justamente com aquilo que operou tão significativa mudança em sua própria vida, as supostas “curas” e a crença na possibilidade de ajudar outras pessoas, passando a dedicar sua saúde à recuperação da saúde daqueles que buscavam o terreiro – o que permanece até os tempos atuais.

No entanto, o auxílio a que se prestou e se presta até hoje Mãe Clara não se limita ao âmbito das referidas curas, mas abrange também a acolhida de várias pessoas necessitadas em seu lar, inclusive dos próprios desenvolves, como Ismael, médium entrevistado que reside atualmente com suas Mães de Santo, e Maria José, também

entrevistada, que ao passar por dificuldades juntamente de seus filhos e netos também já recorreu ao Centro.

A religiosa se recorda da dificuldade que as perseguições policiais constituíam para a prática da Umbanda, embora jamais tenha sofrido de forma mais séria com estas. Com a chegada progressiva de pessoas para desenvolver sua mediunidade, o contingente do terreiro foi crescendo e se fortalecendo, tornando, assim, tais dificuldades ainda menores.

Desse modo, além da ajuda do próprio marido e dos outros médiuns, muitos dos quais já não trabalham mais no Centro, uma importante conquista foi a conexão descoberta entre os tambores e um dos filhos do casal, hoje Ogã, que por sua vez começou a tocar desde os sete anos de idade, tendo sido ensinado pelo Pai. Outras figuras relevantes na história do CEUJMJ nesse sentido são uma atual Mãe de Santo e a da atual Cambone, que já trabalham com Mãe Clara há 35 anos.

Nada se comparou, entretanto, à importância assumida ao longo dos anos por Graça, que alega ouvir e ter visões de “desencarnados” desde a infância, além de ter intuições e de, como a mãe, ter pressentimentos. Mãe Clara associa, inclusive, a ampliação do espaço do terreiro para os moldes atuais com o início do desenvolvimento da filha.

Aos doze anos, ela começou a apresentar dores de cabeça e outras questões relativas à saúde bem próximas da descrita pela própria Mãe Clara, buscando ajuda espiritual no Centro, ambiente com o qual estava acostumada. Já aqui se podem perceber elementos curiosamente coincidentes, como a razão que as levou a buscar ajuda e o modo como contam sua história. Essa impressão ficará mais acentuada nos próximos capítulos deste trabalho, quando então a consideraremos minuciosamente.

Retornando à trajetória de Graça, a Mãe de Santo relembra que, de início, resistira ao conselho do guia da mãe, Caboclo Tupinambá, de que precisava entrar para a religião e desenvolver. Aos treze anos, porém, a ideia já lhe era tragável, iniciando seu desenvolvimento e, pouco tempo depois, aos catorze anos, após um ano e dois meses desenvolvendo, recebeu pela primeira vez a Cabocla Dezoito Metros.

No entanto, Mãe Graça se recorda de ter vergonha das amigas e que, apesar de acreditar em tudo, a curiosidade da adolescência lhe fizera ir a festas e inclusive quase ter se convertido ao protestantismo. No batizado, porém, lembra de ter saído correndo de volta para casa, pedindo perdão à Deus e às entidades, retornando a praticar sua religião.

Segundo o conhecimento umbandista, porém, apesar de ser Mãe Clara sua Mãe de Santo e quem a desenvolveu desde o início, esta não poderia realizar as Obrigações de cabeça da própria filha, acredita-se que por conta das “energias” diferentes de ambas, sendo necessário então que Mãe Graça viesse a procurar outra “mão para botar” em sua “cabeça”, isto é, que outro Pai de Santo o fizesse, embora ela viesse também a ser consagrada Zeladora de Orixá pelo Caboclo Rei dos Índios posteriormente.

No outro terreiro ao qual se vinculou, Graça conheceu e se casou com um Irmão de Santo, tendo lá trabalhado por vinte e dois anos, sem que isso impedisse que esta trabalhasse simultaneamente no outro terreiro e no CEUJMJ. O terreiro do Pai de Santo referido é relevante para a história do terreiro de Mãe Clara, pois, apesar de ser de outra tradição, a de Omolocô, em que elementos da Umbanda e do Candomblé se fundem, parte considerável da educação religiosa da maturidade de Mãe Graça se deu lá, muitos médiuns do Centro também já trabalharam lá, como Margarida e Mazé, e muitos são os visitantes e convidados que possuem algum tipo de ligação com ele.

No entanto, o cônjuge de Mãe Graça abandonou sua prática religiosa e impôs a esta que deveria escolher entre ele e a Umbanda, ao que resistiu, mas acabou optando por deixar suas crenças devido ao sentimento e à família que se encontrava em vias de constituição. Tratava-se da segunda saída de Graça da Umbanda.

Fora chamada pelo Caboclo Tupinambá para voltar a trabalhar, negando em função do sentimento pelo marido, do qual não muito tempo depois viria a separar-se, com uma filha, além de grávida, desempregada e, segundo ela, com depressão, evento este que marcou de modo especial sua vida.

Retornou para casa e, assim, após pedir o segundo perdão à Deus e às entidades, regressou também para sua religião, à qual se dedica inteiramente e com bastante vigor e energia, sendo profundamente respeitada e admirada por seus Filhos de Santo, militando ativamente também à favor da causa do chamado Povo de Santo juntamente de líderes de outros terreiros.

Isso não implica, porém, de modo algum que esta tenha superado sua mãe. Parece apenas estar mais à frente do CEUJMJ e de sua rotina, atividades estas que requerem bastante energia, algo que Mãe Clara já não mais possui como antes. A matriarca, entretanto, não deixou de ser referência e é profundamente querida por todos os “Filhos”, que assim como Mãe Graça, até hoje aprendem sobre a Umbanda com ela. A Mãe de Santo leva uma velhice com qualidade de vida, sendo respeitada e buscada sempre em função de sua sapiência e de sua fama por ajudar pessoas com o que muitos vêem como sua “mão de cura”, algo que constitui motivo de orgulho para ela.

6.2.2 Giras e outras atividades.

As atividades principais são as chamadas Giras, que são divididas em duas modalidades: aquelas em que se “bate” para determinadas linhas de entidades, como

Caboclo, Preto-velho, Exu, etc.³⁷, e as chamadas Giras de Cura, cujas entidades responsáveis são os Pretos-velhos. As festas possuem frequência mensal e suas entidades variam igualmente, sendo, portanto, outro evento importante. Há ainda os trabalhos particulares, que se aproximam do trabalho de Mãe Clara como curandeira.

As *Giras* ocorrem geralmente nas quartas-feiras, com aproximadamente quatro horas de duração, iniciando às 19 horas e findando, assim, por volta das 23. As Giras podem ser remanejadas ou adiadas com relativa flexibilidade diante dos eventuais feriados ou das condições próprias do Centro, mas, regra geral, ocorrem com frequência semanal.

Quanto ao horário, na realidade, é comum que quase todos os médiuns estejam desincorporados às 22 horas ou próximo desse horário para que depois sejam servidos – pelos próprios médiuns – os quitutes, cuja culinária possui íntima relação com a entidade do dia; razão pela qual, somado ao fato de constituir oportunidade ímpar para socialização, esse momento é significativo apesar de seu maior despojamento, sendo compreendido, portanto, como parte da Gira.

Apesar de cada Gira possuir uma linha principal, cujas entidades de modo geral são as primeiras a se fazerem presentes, é planejado e esperado que os médiuns incorporem juntos pelo menos uma vez mais entidades de uma mesma linha, geralmente Mestres encabeçados por “Nego Chico”, como é chamado afetuosamente a entidade de Mãe Graça. Às vezes, os médiuns podem incorporar outras entidades – um Erê, por exemplo – ainda mais vezes, embora três tenha sido o limite máximo observado.

Ocorre, por vezes, que seja necessária a saída de alguns médiuns do salão para trocarem suas roupas, que por sua vez são de cores sempre associadas às entidades

³⁷ Há ainda Giras de outras linhas de entidades, como as de Ogum e as de Mar. No entanto, parece que as Giras principais de outras linhas ocorrem sempre quando se aproxima alguma festa a elas relacionadas, como, por exemplo, a de São Cosme e São Damião, no que se refere aos Erês, e a de Iemanjá, orixá à qual está ligada a linha de mar.

da Gira do dia em questão. Isso, contudo, pode variar, pois nem todas as entidades requerem que seus “cavalos” troquem suas vestimentas, e assim um simples adereço acrescentado com o auxílio e o serviço da Cambone e de suas auxiliares se faça suficiente, embora isso pareça mais comum aos médiuns sem tanto tempo de trabalho.

De forma geral, e em especial no que diz respeito ao início e ao fim de qualquer Gira, uma série bastante ampla e complexa de pequenos recursos ritualísticos entram em cena, desde defumações, após as quais cada um dá, de cada vez, uma volta completa com o corpo; distribuição de alfazema para todos, que espalham a essência em suas cabeças, braços e costas; períodos em que todos permanecem em silêncio; até as séries de cânticos para os Orixás, os Santos e as entidades do dia acompanhadas de aplausos e de sutis danças cujo ritmo é dado pelo toque do Ogã.

É comum que a Mãe de Santo se dirija às entradas e às saídas com chocalhos ou defumando tais locais bem como que esta se aproxime de imagens e pontos específicos e importantes do salão e do terreiro como um todo enquanto canta junto de todos os presentes. Algumas vezes, os médiuns acompanham os passos e as ações desta, como deitar-se de bruços no chão, ajoelhar-se, dançar, girar ou se retirar do salão enquanto em outras apenas sua líder o faz.

A própria decoração do espaço também é parte indispensável desses recursos que, na cosmovisão umbandista, auxiliam no processo levado à cabo pelos médiuns de concentração e de mentalização dos guias e de suas características, como as matas no caso dos Caboclos, por exemplo. Tais recursos, assim como tantos outros, se articulam de forma complexa, variando em sua ordenação e em sua combinação de acordo com os dias. Tudo isso parece funcionar como uma espécie de aquecimento para os médiuns.

Às vezes, pode-se inclusive ter a impressão de que são organizados de modo completamente arbitrário e desprovido de significado, no entanto, parece-nos mais

plausível apostar na limitação inevitável de nosso tempo de observação do campo e, por conseguinte, de nosso conhecimento, do que insistir que o que não pudemos entender é necessariamente sem sentido. Isso vale não apenas para as Giras, mas também para outras atividades.

Outro ponto comum é o fato de que sempre a primeira a supostamente incorporar é a Mãe de Santo responsável pela Gira do dia, que por sua vez é seguida de aplausos e cumprimentos, e, somente após ela os outros médiuns podem fazê-lo, o que acontece geralmente de acordo com o tempo de experiência de cada um – e também com a qualidade desta, diga-se de passagem; havendo, portanto, uma espécie de hierarquia.

Nesse sentido, parece uma norma que, assim como a Mãe de Santo seja a primeira a incorporar, também o seu alegado guia seja o primeiro a ser cumprimentado não somente pelos guias dos demais médiuns antes de o fazerem entre si e com relação aos convidados, aos outros Filhos de Santo à assistência, mas também pelas demais pessoas presentes. Os cumprimentos das entidades variam a depender da linha, no entanto, além da já aludida “pisada” firme no chão ao final, é frequente que se beije o dorso das mãos, toquem-se os ombros direitos com direitos e os esquerdos com esquerdos.

Entretanto, pelo fato de as entidades das Mães de Santo serem geralmente os que gozam de maior fama e prestígio, isso não é sentido como um peso. Não é raro inclusive que as referidas entidades cumprimentem todos da assistência e busquem alguns para conversar e aconselhar, fazendo com tal prática que estes os conheçam e procurem com eles conversar posteriormente, aumentando assim sua influência.

Isso se dá desse modo pois se um Pai ou Mãe de Santo da Casa ou convidado pretensamente incorporar a entidade chamada de Zé Pilintra, por exemplo,

um médium que costuma ser seu “cavalo” não pode fazê-lo, tendo então que deixar de trabalhar ou trabalhar com outro guia, ligado ou não à sua coroa.

Isto por que se pôde observar que, diferentemente dos espíritas kardecistas, por exemplo, que admitem que o espírito que acreditam ser o de Bezerra de Menezes pode se manifestar em diferentes centros até mesmo simultaneamente, os Filhos de Santo do CEUJMJ de modo geral acreditam que, se dois médiuns dizem incorporados por uma mesma entidade, um deles deve estar mentindo. Como se pode esperar, isso parece gerar alguns conflitos no meio umbandista.

É igualmente frequente que, ao fim da Gira, todos silenciem e orem juntos preces como o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo e cantem a oração de São Francisco, aplaudindo ao final. Além disso, algumas palavras de estímulo e gratidão são proferidas pela Mãe de Santo, eventos de interesse para a comunidade das religiões afro-brasileiras são divulgados assim como as datas e indicações necessárias para a assistência. Também são repassados para os Filhos de Santo os itens para a próxima Obrigação.

As Giras mais frequentes são as de *Caboclo*, nas quais a decoração do salão e as vestimentas de todos, com exceção da assistência, são de cor verde. Os médiuns incorporados em alguns momentos de sua performance se posicionam como se estivessem mirando com arcos e flechas, o que denota o que os fiéis acreditam ser o temperamento forte e aguerrido dos ditos índios.

Seguidas das Giras de Caboclo, temos as dos simpáticos *Pretos-velhos*, que sentam-se em seus banquinhos em fileiras no centro do salão e, enquanto fumam seus cachimbos e bebem café, aconselham com ternura os que os buscam, passando água e ramos de ervas nestes, de forma que a ênfase na dimensão do cuidado fica patente.

Todos, inclusive a assistência, são orientados a utilizar roupas brancas, e, no fim, podem ser servidos com vatapá, canjica, mugunzá e outros quitutes. Estas em

muito se assemelham com as *Giras de Cura*, que delas diferem apenas no que se refere à duração, que varia de duas a três horas, e ao fato de não se “bater tambor”. Acontecem com frequência quinzenal, sempre nas segundas-feiras.

As *Giras de Exu* ocorrem uma vez ao mês, geralmente no início deste, com exceção das viradas de ano, pois é tradição da Casa não “bater” para Exu assim que o ano inicia como parece ser de praxe em outros terreiros, consoante as Mães de Santo. As luzes permanecem apagadas durante a primeira metade do ritual, em que os Exus e Pombas-gira, que pouco interagem com a assistência e se cumprimentam de forma diferente, bebem espumante, dançam freneticamente com seus trajes vermelhos e pretos e gargalham. A sensualidade chama a atenção como um dos aspectos centrais da *performance* desses pretensos guias.

As *Giras de Desenvolvimento*, que segundo o plano de atividades do CEUJMJ ocorreria se quinze em quinze dias, revezando com as *Giras de Cura* nas segundas-feiras, ocorreram raras vezes no período em que o trabalho de campo foi realizado³⁸. Na primeira oportunidade, ao invés do ritual em si, cujo objetivo é o de, como propõe o nome, auxiliar os iniciantes e os demais desenvolves a incorporarem, foram dadas orientações e diretrizes gerais sobre o Centro, as *Giras*, em especial a de *Desenvolvimento* e os princípios da Umbanda.

Durante a segunda e única oportunidade em que se pôde efetivamente participar, Mãe Clara, após o aquecimento a que nos referimos, “chamava” as ditas entidades para cada um dos iniciantes, que se encontravam todos ajoelhados. Os que não incorporaram de fato pareciam estar tontos, ficando de olhos fechados e em silêncio ou passavam um bom tempo se desequilibrando, sendo auxiliados pelos médiuns mais experientes desincorporados.

³⁸ As chamadas *Obrigações* infelizmente não puderam ser observadas.

Outros, apesar de apresentarem boa parte dos sinais que o grupo compreende como de que estariam incorporados, também apresentavam indícios destoantes daqueles, como ficar de olhos bem abertos e o cantar o ponto muito baixo mesmo sendo um suposto Caboclo. Somente alguns apresentavam performance mais adequada, mas para todos parecia ocasião para treino, prática e para serem incentivados pelos mais experimentados, que posteriormente incorporaram.

As *festas* ou *louvações*, ocasiões de confraternização para muitos, geralmente têm maior duração e em muito se assemelham às demais Giras, inclusive pelo fato de estarem relacionadas a linhas específicas. Assim, por exemplo, no mês de maio há a festa de Preto-velho, em agosto a famosa festa de Iemanjá e em setembro a de Erê. O número de pessoas é maior, sendo todos muito bem servidos ao final com bebidas e com o jantar, que é ainda mais farto.

As Yalorixás realizam ainda *atendimentos particulares* em outros horários, que por sua vez não se limitam ao espaço do Centro, já que Mãe Clara atende até mesmo em hospitais quando chamada. Os motivos desses atendimentos estão relacionados a questões de saúde, problemas financeiros, objetivos profissionais e relacionamentos amorosos.

Mãe Clara, além das rezas em seus clientes e das bênçãos para estes e de “tirar” os chamados “quebrantos” de crianças com fastio ou muito sono e também de animais, se ocupa com mais frequência das chamadas curas, do mesmo modo que Mãe Graça é mais procurada para as demais questões. Não há, contudo, uma divisão tão estanque entre os trabalhos, já que no período de fim de ano Mãe Clara é buscada pelos pré-vestibulandos ansiosos pelo resultado, recomendando a estes que orem para o Rei Salomão, rei da ciência, e para o Divino Espírito Santo que é, segundo ela, dono da

mente. Além disso, as Giras de Cura são consideradas como espaço para as demandas relativas à saúde.

Nem todos os atendimentos são cobrados, porém, segundo Mãe Graça, dependem dos objetivos do cliente. Se este buscar dinheiro, emprego ou alguma conquista profissional, a cobrança é feita pelo procedimento denominado de Ebó, que consiste numa “limpeza”, envolvendo, segundo esta, legumes, “descarga de pólvora” e pipoca para “tirar um negativo”.

Os banhos de limpeza e de “descarrego”, nos quais são utilizados água, cachaça e várias ervas parecem recursos comuns somados à defumação. Como para todo e qualquer ritual umbandista, a mentalização parece central para a eficácia que pode vir a ser percebida. A cobrança é feita principalmente para auxiliar o próprio terreiro, cujas atividades são custeadas em sua maior parte graças ao esforço de todos os seus filhos espirituais e amigos.

Quanto aos trabalhos para prejudicar outras pessoas, de “Magia”, Mãe Clara diz não trabalhar com isso, não ter vontade de aprender e nem aconselhar que se faça tal sorte de coisa a nenhum dos desenvolves, pois parte da intrigante e curiosa premissa de que o mal feito a outrem é “repartido” não somente entre a pessoa que o fez e o alvo, mas também entre aquela e seus entes queridos. Para ela, “o mal por si se destrói”, já que “o feitiço cai em cima do feiticeiro”, e assim a paz da pessoa que o fez é perdida.

CAPÍTULO 7

VALE DO AMANHECER

"Um índio descerá de uma estrela colorida e brilhante

De uma estrela que virá numa velocidade estonteante

E pousará no coração do hemisfério sul

Na América, num claro instante"

(Caetano Veloso – Um Índio)

7.1. Estudos atuais sobre a identidade a religião do Vale do Amanhecer no Brasil.

Se se atento está aos contrastes entre essas religiões, não se pode furtar à observação das suas semelhanças, que sem dúvida se devem em parte à influência da primeira sobre a segunda. Ambas, no entanto, funcionam em certo sentido como importantes referências para o Vale do Amanhecer, ainda que estejam longe de ser as únicas. Conforme Oliveira (2008),

“O universo de crenças do VDA constitui um complexo de símbolos e narrativas que reconstruem a história da humanidade, tendo como fio condutor a narrativa mitológica do “Pai Seta Branca”, que seria o líder espiritual do movimento, que teria chegado à Terra em um disco voador. Teria vivido em diferentes épocas, reencarnado várias vezes. A primeira, como Jaguar, (numa referência à cultura inca) como São Francisco de Assis (referência cristã), e como um índio Tupinambá (referência à mitologia popular brasileira) que teria vivido no século XVI na fronteira do Brasil com a Bolívia. Não podendo mais encarnar, teria escolhido Neiva – conhecida entre os adeptos como Tia Neiva – a quem teria delegado a missão de preparar a humanidade para o terceiro milênio, tempo, que de acordo com a doutrina, não haverá nem dor nem sofrimento e culminará com o “regresso” da humanidade para um planeta chamado “Capela” de onde teriam provindo os humanos, assim como o Pai Seta Branca. (...) É importante ainda frisar que a dinâmica instaurada no VDA é essencialmente ligada à prática de terapias de cura espiritual.” (p. 16 e 17)

O cenário dos trabalhos voltados para o Vale do Amanhecer é um pouco mais próximo do caso da Umbanda, predominando igualmente os trabalhos etnográficos de cientistas sociais. Temos, assim, a interessante obra de Galinkin (2008) acerca da questão da cura, que por sua vez, apesar de ser psicóloga de formação, é resultante da dissertação de mestrado em Antropologia desta, realizada ainda na época de Neiva Chaves Zelaya e Mario Sassi. Tanto quanto este, se destaca o estudo de caso de Oliveira (2008) sobre a reciprocidade e as dinâmicas culturais num templo de Campina Grande (PB) e outros, sobre os poderes e o sistema político da religião (MARQUES, 2009) e sobre a transculturação para duas cidades do interior do Ceará, Canindé e Juazeiro do Norte (COELHO, 2006). No que respeita a outras áreas, há trabalhos sobre os signos de seu imaginário religioso (CAVALCANTE, 2011) e acerca da história de Tia Neiva (REIS, 2008).

No entanto, um trabalho de especial importância para esta exploração é certamente o de Pierini (2014), que explorou o caríssimo tema do desenvolvimento da mediunidade não apenas dos médiuns de incorporação (aparás), mas também dos doutrinadores, concluindo esta que o processo de produção do *self* do médium resulta da interação com os espíritos, que, por sua vez, conseqüentemente também se modificam. Uma de suas contribuições mais interessantes que, como se verá, encontra respaldo no templo por nós estudado – cujos adeptos apontam justamente o fato a seguir como principal marca de sua diferença em relação ao Espiritismo Kardecista –, diz respeito à antecedência e à primazia da experiência corporal e da dimensão prática do ritual, principalmente nos primórdios do treinamento dos médiuns, se comparado ao lugar ocupado pelo conhecimento conceitual, distinguindo a autora quatro modalidades principais relacionados ao processo de evolução do médium: “aprendizado incorporado (somato-sensório), aprendizado intuitivo (no qual os médiuns atribuem a fonte da

intuição aos seres espirituais), aprendizado conceitual e aprendizado intersubjetivo” (p. 18, tradução nossa).

7.2. Templo Gamurio do Amanhecer

O Templo Gamurio do Amanhecer (TGA), que é uma das mais importantes instituições do Vale do Amanhecer no Ceará, é também conhecido como templo de Fortaleza apesar de uma placa no próprio templo indicar que não seja da capital e sim do município de Eusébio. A razão da confusão parece ser o fato de o templo estar localizado no bairro Coaçu, próximo da Estrada do Fio, que é região limítrofe entre ambos. Se comparada às demais organizações religiosas expostas e analisadas, é a maior delas, tanto em termos de área e de espaço, quanto de pessoas oficialmente vinculadas a ele, contando com um corpo mediúnico de mais seiscentos mestres e ninfas ao todo.

O TGA possui, além da área principal do templo propriamente dito, um grande espaço para circulação de pessoas cuja funcionalidade é conectá-lo com as demais instalações, como os espaços próprios para os trabalhos de Turigano, de Estrela de Sublimação e de Alabá, mas também com a lojinha, as duas cantinas, o refeitório, os vestiários e banheiros, o amplo estacionamento – que, em dias de grande movimentação, como nos fins de semana, acaba se tornando incapaz de comportar todos os carros – e, finalmente, com outros espaços voltados mais para os próprios adeptos.

Alguns destes, inclusive, já residem nos entornos e proximidades do templo, alguns dos quais têm nos quintais de suas casas uma porta de acesso direto para estacionamento do templo, embora ainda se esteja longe do que ocorre no chamado Templo Mãe, a “Meca” dos adeptos do Vale do Amanhecer (VDA), em torno do qual

foi fundada uma grande vizinhança com estabelecimentos comerciais ao seu dispor, conforme os relatos das ninfas e mestres que já o visitaram.

Se prosseguirmos comparando-o ao templo de Brasília, veremos que o Gamurio do Amanhecer, apesar de impressionar os pacientes de primeira viagem, cuja grande maioria é afeita ao cenário espírita e umbandista, é ainda uma instituição com vistas à expansão, pois este ainda não conta, por exemplo, com a Estrela Candente, trabalho de profunda significação para os integrantes da doutrina.

Este trabalho requer que o templo conte com, além de amplo espaço e de água no terreno – o que requer grande soma de recursos – dentre outras coisas, funcionamento diário e, no mínimo, o dobro do contingente atual, segundo relatos de alguns informantes. Porém, por enquanto o TGA só conta com estrutura e pessoal para atender os pacientes nas segundas, quartas e quintas-feiras, sábados e domingos entre as 15 e 22 horas, abrindo também nas terças e sextas-feiras aproximadamente às 20 horas por ocasião do trabalho de Alabá, cuja frequência é sazonal. Nos dias em que há trabalhos, a “manipulação de energias” abre por volta das 10 horas e permanece até 12 horas, horário em que, no entanto, o templo não recebe pacientes.

Apesar disso, os integrantes do Gamurio parecem bastante motivados em trabalhar para concretizar tal sonho. Para aproximar-se de tal objetivo, além do auxílio dos próprios mestres e ninfas da doutrina e dos lucros provenientes das vendas na lojinha, nas cantinas e nos bazares realizados, são promovidas festas em que ocorrem bingos e outras iniciativas para mobilizar o corpo mediúnico em prol do objetivo comum. Para tanto, os adeptos alegadamente não se valem de doações de nenhum tipo da parte de pacientes e em nenhuma ocasião, mesmo quando estes insistem em fazê-lo, fato este que os enche de orgulho.

Todos os templos do VDA recebem o nome do ministro de seu presidente, no caso do de Fortaleza, Gamurio, ao qual é acrescentado o sufixo “do Amanhecer”. Os nomes dos ministros dos mestres são por estes recebidos numa ocasião especial de sua trajetória na religião, e são escolhidos por um mestre superior hierarquicamente de uma longa lista de nomes dada por Tia Neiva, de modo que há a possibilidade de que dois ou mais mestres tenham um ministro de mesmo nome, ainda que não sejam o mesmo.

Logo na frente do templo se dá de cara com palavras de Pai Seta Branca³⁹ gravadas numa parede que bifurca um caminho pela esquerda e outro pela direita. Todos entram sempre pela esquerda, pois a via da direita é a da saída, e não se recomenda que nem os médiuns nem os “pacientes”, isto é, as pessoas que vão até o “Vale” em busca de curas, desobsessões e tratamento, percorram o templo no sentido contrário, embora isso acabe ocorrendo vez ou outra.

Recomenda-se que os pacientes se vistam adequadamente para a visita, de modo que bermudas e camisetas regatas para os homens bem como saias curtas e blusas decotadas ou com maior exposição do corpo para as mulheres são trajes proibidos, conforme indica uma placa assim que se sai do estacionamento. Os desavisados geralmente recebem batas para complementar suas peças e, assim, não precisarem ir embora sem serem atendidos.

Os trajes destes, contudo, longe estão de ser o principal alvo da curiosidade de outros visitantes, principalmente os de primeira viagem, que ficam impressionados com as roupas brilhosas, coloridas e de certo modo até extravagantes que os médiuns utilizam. Além do uniforme do jaguar, composto por camisa social preta com as mangas dobradas – simbolizando o trabalho – o colete branco com as chamadas “armas” dos médiuns (insígnias e broches) e a calça ou saia marrom que faz referência a Francisco

³⁹ “Salve Deus! O homem que tentar fugir de sua meta cármica ou juras transcendentais, será devorado ou se perderá como pássaro que tenta voar na escuridão da noite”.

de Assis, que teria sido uma das encarnações de Pai Seta Branca; há os trajes dos médiuns iniciantes, que ficam de branco; os dos prisioneiros, que variam de acordo com o gênero e, por fim, as indumentárias das Falanges, que no caso das mulheres são incontáveis, com apenas duas para os homens, cada uma destas totalmente diferentes entre si, sem contar as das guias missionárias, do trabalho de Angical, etc.

Caso se seja um “médium da doutrina” e não um visitante, far-se-á uma espécie de reverência típica sempre que se passar na entrada e defronte a outros locais, como aos Orixás, à imagem de Jesus Cristo e a de Pai Seta Branca, e aos trabalhos de Oráculo de Simiromba e de Cruz do Caminho, que é a de levar as duas mãos ao mesmo tempo para o umbigo e abri-las ao lado da cabeça. Ademais, assim que chegam e antes de sair definitivamente do templo, os médiuns fazem tais reverências nesses locais e às vezes podem fazer o que parece ser uma prece diante deles e da imagens do que acreditam ser seus espíritos de luz com os quais tenham algum tipo de conexão.

Assim, o paciente se vê dentro de um curioso espaço repleto de cores, quase aparentado com uma espécie de “parque de diversões” *New Age*. Caso seja a primeira vez visitando o local, os mestres e ninfas da chamada Recepção o orientam quanto ao propósito geral do Vale do Amanhecer, o da “cura desobsessiva”, e do modo como procedem para atingi-lo, isto é, através dos múltiplos trabalhos de que dispõem, tirando suas dúvidas também acerca destes, da doutrina, das roupas, etc.

A Recepção consiste em função encarada com tão profunda seriedade pelos médiuns – que podem ser tanto mestres e ninfas quanto aparás e doutrinadores – que a impressão resultante é a de que ela é quase “mistificada”, de modo que um curso aparentemente avançado é a ela destinada. No entanto, além de orientar os pacientes, colher seus nomes para trabalhos cujo número de participantes é limitado, organizar filas e chamar pacientes, além das já mencionadas, não se observou nada de mais

complexo, nem mesmo do ponto de vista ritual. Aparentemente, o tempo de experiência bem como certo entendimento dos trabalhos e da doutrina do VDA aliados à boa dose de carisma, paciência, simpatia e bom senso para lidar com os visitantes são fatores que pesam, já que estes têm os recepcionistas como principais senão únicos a quem recorrer.

Grandes fileiras de bancos podem ser vistas, onde os pacientes sentam para aguardar serem chamados para os trabalhos, nesta parte voltados principalmente para o de Tronos, e onde às vezes os “branquinhos” – médiuns iniciantes na doutrina cuja vestimenta é totalmente branca – podem sentar-se enquanto cantam hinos da doutrina. À esquerda, logo se vê vários quadros com imagens dos chamados espíritos de luz, mas os maiores deles são o de Mãe Yara e outro com retrato da fundadora da religião, a médium já falecida dita clarividente Tia Neiva – ambos com iluminação especial.

Ao longo de todo o templo, notar-se-á que em quase todos os locais são afixados quadros com representações desse tipo, que os religiosos consideram ser espíritos de luz – dentre eles principalmente, ministros, guias missionárias, pretos-velhos, caboclos, médicos de cura, princesas, cavaleiros dos mais variados tipos e outras entidades de algum modo importantes para a doutrina do Vale do Amanhecer.

À direita, ver-se á, além do outro lado do templo, o local reservado para o trabalho de Randy e logo ao lado aquele onde ocorrem a benção do ministro Gamurio e os trabalhos de Mesa Evangélica e de Leito Magnético. Estes dois últimos trabalhos ocorrem numa mesa de formato triangular, formato este muito similar ao símbolo dos Aparás, os médiuns de incorporação, que, quando não está sendo utilizada com tais fins, conta com os chamados “faróis” nas pontas ou vértices da mesa, isto é, doutrinadores que ficam em silêncio e com as mãos sobre a mesa, que são substituídos de uma em uma hora.

À esquerda, o paciente veria ainda uma porta pela qual saem e entram os médiuns com o que chamam de indumentárias e, logo ao lado desta, o Castelo de Autorização, onde aqueles que são convidados ou recomendados a trabalhar e desenvolver sua mediunidade e interessados em fazê-lo na casa devem passar para conversar com as ninfas da falange missionária Dharman-Oxinto sobre os pré-requisitos e as dúvidas que porventura venham a ter.

Um pouco mais à frente, à esquerda, encontra-se o Castelo dos Devas, local em que os pacientes não costumam transitar e que é mais voltado para o corpo mediúnico, que, dentre outras coisas, o utiliza para checar suas escalas de trabalho. Ao lado deste, pode ser visto o Radar, um grande balcão elevado onde, além da chamada Cruz do Doutrinador, há um quadro com a imagem do ministro Gamurio e outro com o de Pai João de Enoque, local onde ficam os chamados Orixás, em número de três, todos mestres e doutrinadores com tempo significativo “de doutrina”.

Os Orixás são as autoridades máximas do templo no dia em questão, tomando as principais decisões com relação aos trabalhos, imprevistos, pacientes que eventualmente causem problemas, etc. Eles são responsáveis, juntamente com outros médiuns, pela dita abertura da Corrente Mestra, mas mudam sempre a depender do dia. Há o primeiro, o segundo e o terceiro Orixás, sendo aquele o mais importante, e assim por diante.

Em frente ao Radar há um corredor que conduz para o compartimento onde ocorre o trabalho de Sudálio, que abriga também o trabalho de Defumação. Neste corredor, além de uma estátua de Jesus Cristo com vestes verdes localizada exatamente no meio, à esquerda, há duas entradas para o local supracitado, onde ocorrem a benção do ministro Gamurio, o trabalho de Mesta Evangélica e de Leito Magnético.

A primeira delas possui o símbolo do doutrinador e a segunda o do apar. As “Cortes” (filas de médiuns em dupla que caminham ao longo do tempo cantando) passam sempre por esse local quando estão prestes a iniciar ou a encerrar os trabalhos de Cruz do Caminho e Oráculo de Simiromba, dão uma volta em seu interior e sobem na Pira, uma espécie de palco onde, além de um grande símbolo da religião, nos primeiros domingos do mês, acompanhado de ninfas doutrinadoras, fica sentado o apar pretensamente incorporado com o ministro Gamurio para conceder suas bênçãos aos mestres, ninfas e pacientes, geralmente Mario, mdiun entrevistado.

Logo ao lado do balcão dos Orixás há um compartimento geralmente utilizado por estes, pelo presidente do templo ou por outros mestres como uma espécie de escritório, local onde alguns mestres mais experientes têm o costume de transitar, aparentemente para pegar suas capas, etc. Algumas das entrevistas ali se deram. Há ainda algumas imagens, sendo as mais importantes a da guia missionária da esposa do presidente e do seu cavaleiro verde.

Ao lado dessa sala há uma fileira de bancos em frente dos quais ocorre o trabalho de Tronos e, atrás destes, um espaço voltado e reservado para o trabalho, exclusivo para médiuns, de Sanday Tronos, onde são incorporados os ministros e cavaleiros verdes dos Orixás ou do presidente. Ainda em frente aos tronos há um compartimento também de uso exclusivo dos médiuns, o Castelo do Silêncio, onde os apars se preparam para trabalhar. Dentro deste, além da recorrente cruz do doutrinador, que está presente em quase todos os compartimentos reservados aos trabalho, há a imagem da chamada Nossa Senhora do Apar voltada para um pequeno navio.

No final desse primeiro corredor do templo, antes de se virar à direita para seguir para a segunda metade deste, há um local com alguns bancos para os pacientes que aguardam sentados em fila pelo trabalho de Cura Iniciática, onde podem também as

ninfas e mestres ficarem sentadas cantando hinos. Ao lado da entrada do compartimento voltado para esse trabalho, há uma mesa e uma cadeira onde costumam sentar-se os recepcionistas para anotar os nomes dos pacientes principalmente para os trabalhos de Oráculo de Simiromba, Randy e Cruz do Caminho.

No corredor perpendicular ao anterior, à esquerda, avista-se uma imagem de Pai Seta Branca. À direita, mais bancos para os pacientes que aguardam pelo trabalho de Junção, localizado no fim desse corredor. O compartimento do templo voltado para o trabalho faz divisa com a saída da Cura Iniciática e com o Castelo do Doutrinador, sala esta cujas paredes externas contam com as imagens das chamadas princesas, que sempre têm rosas nelas dependuradas, diante das quais não é raro encontrar algum dos fiéis em prece.

Dentro desse espaço, além de uma série de bancos, constam mais imagens ainda, desta vez de diversas entidades, dentre eles os ministros e cavaleiros verdes de vários mestres, sendo este talvez o local do templo em que conste o maior número de representações das entidades cultuadas pelo “povo” do Gamurio. O principal artista por trás de todos os símbolos é Vilela, que, segundo os informantes, apesar de não ser “da doutrina”, sempre foi alguém da confiança de sua “mãe clarividente” ou “Koatay 108”, isto é, Tia Neiva.

Mais à frente, à esquerda, ver-se-á o espaço do trabalho de Junção, duas grandes imagens – Mãe Tildes e Tiãozinho – e logo após este, o espaço do “Oráculo” (de Simiromba). Pode-se avistar novamente o local do Sudálio, desta vez à esquerda, em frente do qual há um bebedouro com água retirada do próprio terreno no qual se encontra o templo e que é algumas vezes indicada pelos ditos Pretos-velhos aos pacientes nos tronos – a “água fluídica”, que a bebem ou a levam para casa, acreditando estes que esta possua bons fluidos.

Restam ainda, antes da saída do templo, a área voltada ao trabalho de Cruz do Caminho e, por último, uma pequena bancada onde podem os visitantes escrever algum pedido, uma mensagem ou o nome de alguém que percebam como necessitando de preces e de auxílio espiritual. Estes papéis são usualmente deixados numa pequena caixa amarela defronte aos Orixás, e são utilizados principalmente no trabalho de Mesa Evangélica.

A doutrina espiritualista cristã hoje em dia encontra-se dividida em duas instituições, a Coordenação Geral dos Templos do Amanhecer (CGTA), cujo responsável é Gilberto Zelaya, o chamado Trino Ajarã, e a Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã (OSOEC), liderada por Raul Zelaya, ambos filhos de Tia Neiva⁴⁰. Segundo alguns dos mais importantes e mais conhecedores da doutrina dos mestres do Gamurio, tal divisão envolve tensão entre os descendentes da “clarividente”. Enquanto ao primogênito, Gilberto, coube o papel de orientar, difundir e consolidar os templos localizados fora de Brasília, Raul passou a ser a principal autoridade do Templo Mãe. Apesar de tal cisma, não é incomum que os adeptos do Gamurio façam visitas a este, inclusive para nele trabalhar em tais ocasiões. Essa contextualização, no entanto, se faz mais importante por conta de o Gamurio ser vinculado e responder à CGTA e não à OSOEC, fato que certamente possui uma série de implicações que não cabem ser explicitadas neste trabalho.

7.2.1. História do TGA.

O Templo de Fortaleza nem sempre teve o nome atual, pois não foi o atual presidente deste o seu fundador. Segundo o relato do presidente, o Adjunto Gamurio⁴¹,

⁴⁰ Os nomes em questão não foram alterados.

⁴¹ O presidente é de fato assim tratado, principalmente nas emissões dos médiuns. Optar-se-á por tratá-lo assim para evitar criar mais um pseudônimo, mantendo oculto seu nome. Os nomes dos demais mestres mencionados nesta seção não foram alterados desde que podem ter valor histórico.

O templo foi fundado em 15 de maio de 1985 por um grupo de três casais de mestres e ninfas liderados pelo mestre Batista, que foram designados diretamente por Tia Neiva para fazê-lo. Assim, o primeiro nome deste teria sido Humaitã do Amanhecer por conta do ministro desse mestre, funcionando numa localidade chamada Tipuiu, que dista alguns poucos quilômetros do atual templo.

Apesar de não ter sido seu fundador, o atual presidente entrou no templo pouco tempo depois de sua fundação, em 01 de dezembro de 1985, aos 19 anos. Relembra da simplicidade das instalações rústicas, com quase todas as estruturas construídas de palhas da carnaúba, inclusive os tronos. O Adj. Gamurio relata que após mais ou menos cinco anos da fundação do templo teriam conseguido um outro terreno, cujas complicações de ordem ambiental os impediram de nele permanecer, conseguindo então o terreno da localização atual, quando, apenas seis meses depois, já teriam um construído um templo.

Entretanto, o fato de conseguir um terreno não significou que a instituição viria necessariamente a garantir sua existência, pois o templo viria a passar por algumas “gestões” após a saída do Adjunto Humaitã até que pudesse gozar da estabilidade administrativa de que dispõe hoje. O templo fora então entregue para um dos mestres designados por Tia Neiva que logo precisaria se afastar, vindo em 1988 a ser por ele responsável Inácio, mestre de um templo de Olinda, o que implicou que este passasse a se chamar Umariã do Amanhecer e que precisasse do apoio de diferentes mestres que assumiriam a vice-presidência do templo, inclusive do Adj. Gamurio, que viria a ocupar o cargo em 1993.

Com o “desencarne” do presidente, assumiria então seu filho, Mestre Zilcio, que por questões profissionais não poderia administrar todos os templos pelos quais seu pai era responsável, de modo que então chegaria à presidência no ano de 2000 o

Adjunto Gamurio, passando então o templo a se chamar Gamurio do Amanhecer, em referência ao ministro que o rege. Aproximadamente um ano depois da mudança do nome do templo, nos primórdios de 2001, este viria a ser inaugurado em sua configuração espacial atual.

No entanto, o presidente do templo acredita, junto com os outros jaguares, que a história do Povo de Gamurio não se limita ao que foi acima descrito. Segundo alega o Adj. Gamurio, o ministro Gamurio teria comunicado em uma de suas primeiras incorporações, por ocasião de sua benção nos primeiros domingos do mês, que ele e seu Adjunto teriam sido mercenários na Escócia em encarnações passadas, quando então teriam maltratado e matado muitos.

O Adj. Gamurio acredita que não estavam juntos somente ele e seu ministro, que hoje pretensamente atuaria no plano espiritual enquanto ele trabalha no plano físico, mas todos que hoje fazem parte do corpo mediúnico. Por conta dessas “heranças transcendentais”, isto é, os males realizados nessas ditas vidas pregressas, o povo de Gamurio precisaria reparar suas vítimas, que podem ser os pacientes e os supostos espíritos sofredores que seriam auxiliados nos trabalhos.

Contudo, para fazê-lo, o Adj. Gamurio alega que não se deve utilizar as mesmas “armas” do passado, mas sim outras, como a compreensão, o amor, a humildade e tolerância. Tudo isso com a necessária disciplina e o devido respeito à hierarquia, que são características percebidas pelo próprio líder bem como pelo seu povo, nos quais se destacam sua esposa, que é Ninfa Lua, e seu filho, o Adjunto Naron, vice-presidente do Templo.

7.2.2 Trabalhos do TGA.

Apesar de o trabalho de *Tronos* não ser o único pelo qual podem passar os pacientes que nunca foram ao Gamurio do Amanhecer, pois, diferente dos demais, os de Cruz do Caminho, Defumação, Sudálio e Alabá não requerem que estes tenham antes de tudo conversado com as alegadas entidades do trabalho em questão, ele talvez seja de fato o mais importante, desde que se constitui como a principal porta de entrada e o ponto mais direto, privilegiado e profundo de contato que os pacientes podem ter com as “entidades” da doutrina e, logo, também com a cosmovisão por ela implicada.

Esse trabalho é o primeiro daqueles voltados para os pacientes a ter início. É frequentemente comparado a um confessionário, embora não ocorra num espaço fechado e conte ainda com um terceiro elemento: no caso, o doutrinador, que no Vale do Amanhecer é visto igualmente como um médium, ainda que de outro tipo: um médium de incorporação “de olhos abertos”, cuja intuição e sentidos estariam aguçados, provendo-o com uma atenção especial.

Enquanto a figura do doutrinador parece ter sido apropriada por Tia Neiva e pelo Vale do Amanhecer a partir do doutrinador kardecista e adornada de outras qualidades bem como adaptada à tônica da possessão caracteristicamente umbandista, o mesmo não parece ter ocorrido com o apará, figura que, apesar do nome diferente, ligado à noção de “aparelho”, é identificado com os médiuns de incorporação.

Além da acreditada incorporação pelas entidades, na maioria das vezes por um Preto-velho (e raramente por um Caboclo), pretensamente servindo como veículo desta para possibilitar o diálogo com os pacientes, sob o comando delas os aparás saúdam espíritos do panteão espiritualista cristão (como “Salve Pai Seta Branca! Salve Mãe Iara!”, etc.), realizam o que se diz serem limpezas de caráter energético e captam as energias e espíritos negativos – momento em que fecham as mãos com vigor, como

se os segurassem – percebidos como trazidos pelos pacientes, que são doutrinados e *elevados* pelo doutrinador.

O paciente é ouvido pela entidade que se acredita estar incorporada enquanto o doutrinador, depois de apresentar a entidade que alega estar ali presente e de solicitar ao paciente que diga seu nome completo e sua idade, que não cruze as pernas e que mantenha as palmas das mãos voltadas para cima, atenta ao que é relatado pelos pacientes e averigua que tipo de recomendações são dadas a estes. Caso o aparé capte algum espírito sofredor, este é *doutrinado* com determinadas palavras⁴² e depois se faz a *elevação*⁴³.

É comum que caso o doutrinador perceba algum tipo de interferência na incorporação, geralmente atribuída a espíritos inferiores, conforme os exemplos geralmente dados pelos jaguares, no sentido de que o paciente pague algo, tome uma determinada medicação ou faça um ritual, etc., o doutrinador proceda com um *corde*, fazendo um movimento com as mãos cuja trajetória indique o formato de uma cruz.

Como se pode observar, o paralelo com a confissão tem suas limitações. Ainda que se possa argumentar que alguma forma de sigilo – deixando de lado o problema de se o doutrinador fará jus a este e o de se o aparé esquece realmente tudo o que lhe é dito ou que supostamente é dito através dele – acabe sendo estabelecido por conta da impossibilidade de ouvir o que se conversa graças à quantidade de pacientes e de duplas e ao barulho resultante da interação entre estes, além das saudações das entidades e das elevações dos doutrinadores, não é raro que os pacientes prestes a serem atendidos, isto é, os das primeiras filas, consigam ouvir o que dizem os Pretos-velhos aos pacientes, embora de fato seja tarefa mais difícil ouvir o que estes dizem àqueles.

⁴² Algo mais ou menos aproximado de “Salve Deus! Meu irmão, seja bem vindo a este Pronto-Socorro Universal. Aproveite esta feliz oportunidade para compreender que já desencarnaste e que só através do amor e do perdão encontrarás o equilíbrio da tua mente e a harmonia do teu coração. Vamos pedir a Jesus Divino e Amado Mestre, que nesta bendita hora ilumine o teu caminho”.

⁴³ “Ó, Obatalá! Ó, Obatalá! Entrego neste instante mais esta ovelha para o teu redil”.

Quando é chegada a vez de um determinado paciente, ele é chamado pelos auxiliares do trabalho, que avistaram o sinal do doutrinador. Senta-se no trono ao lado do apará e, como já se mencionou, este é orientado pelo doutrinador, que fica atrás de ambos. Apesar da conversa se dar fundamentalmente entre paciente e “entidade”, não é incomum nem que o doutrinador venha a intervir de modo a reforçar ou a de algum modo traduzir o que esta dissera ao paciente nem que a própria se dirija ao doutrinador e requisite sua confirmação, o que facilita maior interação também entre quem busca o atendimento e o doutrinador.

Ao final, a suposta entidade indica por quais trabalhos – a lista destes será aqui pormenorizada – o paciente deverá passar ao doutrinador, que registra num pequeno papel e o entrega àquele. Além disso, ela pode achar conveniente comunicar ao paciente, segundo seu alegado conhecimento, que este precisa trabalhar na Casa, podendo inclusive adiantar se como doutrinador ou como apará. Nesse caso, o doutrinador anota ainda a palavra “Autorização” no papel, o que quer dizer que, caso se interesse, o paciente venha a visitar também o Castelo de Autorização.

Além da quantidade variável de duplas de aparás e doutrinadores, que deverão ser sempre duplas de homens ou de homem e mulher, não importando qual deles ocupe esta ou aquela função, se tem ainda o chamado comandante do trabalho, que é sempre um mestre Sol, isto é, um doutrinador. Como há os tronos vermelhos e amarelos⁴⁴, este pode ter o auxílio de outro doutrinador para supervisionar os tronos da outra cor, e ainda de um ou mais jaguares para encaminhar os pacientes para as duplas disponíveis e para esclarecer os pacientes que saem dos tronos.

Os comandantes são os responsáveis por abrir o trabalho de tronos e por fechá-lo, o que por sua vez ocorre em geral somente após todos os trabalhos terem

⁴⁴ A divisão dos tronos entre vermelhos e amarelos parece ter um sentido que, pelo menos no TGA, caiu em desuso.

encerrado. Isto também acontece por conta de eventuais emergências que o templo venha a receber, como um paciente que chegue muito tarde e precise muito ser atendido ou que ao sair de um trabalho precise de novo atendimento, com uma nova dupla de apará e doutrinador sendo designada.

Ainda no que concerne aos tronos, resta sublinhar a centralidade do trabalho para todo o templo, destacando que para que tanto este quanto outros ocorram faz-se necessária a chamada abertura da Corrente Mestra, de modo que se este ritual não ocorra uma série de trabalhos não ocorrem ou o fazem com uma série de limitações. É importante destacar sua vinculação especial com o trabalho de Sanday Tronos, que ocorre atrás dos tronos.

Outro aspecto importante é que nem sempre os pacientes conseguirão passar por todos os trabalhos recomendados pelas entidades num mesmo dia – mesmo no caso daqueles que são feitos várias vezes, como é a maioria; seja por conta da grande quantidade de horas despendida no templo que estas atividades demandam, seja em função das limitações do próprio templo, desde que alguns trabalhos funcionam apenas em determinados dias ou por que o contingente de jaguares escalados para um dia específico não permita dar conta da atividade.

Isso, logicamente, estimula o paciente a voltar no templo para concluí-los. No retorno, porém, eles são orientados a passar novamente pelos tronos, desde que durante o período variável em que passaram fora do templo podem ter sido alvos de novas “obsessões” ou de outras “energias negativas” bem como se submetido a novos conflitos em seus relacionamentos, sendo necessário para as pretensas entidades que passem por outros trabalhos, o que cria uma espécie de ciclo de visitas ao Gamurio, caso o paciente esteja motivado a retornar.

É indispensável dedicar alguma atenção aos demais trabalhos para que o relato dos médiuns seja minimamente contextualizado e se torne inteligível. Antes que se entre em um nível maior de detalhes acerca deste e dos trabalhos porvir, é importante destacar que, consoante os jaguares do TGA, boa parte dos nomes de diversos elementos da doutrina do Amanhecer teriam sido recebidos por Tia Neiva – através de alegadas experiências fora do corpo nas quais ela teria sido treinada no Tibet pelo monge Umahã e graças ao aprendizado adquirido pelo contato com Pai Seta Branca – ao invés de criados, razão pela qual se desconhece a origem de tais termos.

Um dos primeiros trabalhos com os quais se teve contato foi o de *Randy*, que está ligado, além da cura desobsessiva, também à cura física, segundo o “povo” de Gamurio. É um trabalho ligado à legião de Mestre Lázaro, espírito de luz que teria vivido na Grécia, destacando-se pelas proezas físicas. O formato do espaço dedicado a ele é o da Elipse, que por sua vez é um símbolo de grande importância para a doutrina. Um dos aspectos mais chamativos desse trabalho é que há uma espécie de maca onde deve deitar-se um dos pacientes, que geralmente está padecendo de algum mal “físico”. Acredita-se que uma das funções deste trabalho seja a de capturar os *elítrios*, que seriam espíritos degenerados⁴⁵ a quem os pacientes fizeram algum tipo de mal em encarnações progressas, e que por desejarem vingança não evoluíram.

Os pacientes, que precisam estar necessariamente em número ímpar, antes de se sentarem diante do leito, põem um pouco de sal na boca e espalham perfume nas laterais de sua testa, prática esta comum a muitos outros trabalhos. Outro aspecto extremamente comum a este e a outros trabalhos da ritualística espiritualista cristã diz respeito a uma estrutura em que interagem o Cavaleiro da Lança Reino Central, representado pelo comandante do trabalho um mestre Sol, e, no caso do Randy, os

⁴⁵ Diz-se que Tia Neiva teria visto que os elítrios aparentam-se com uma cabeça de macaco com braços e pernas e que, ao serem doutrinados e elevados, se desabrochariam, voltando à sua forma humana.

Cavaleiros da Lança Lilás, Rósea e Vermelha, representados por outros doutrinadores que portam uma lança. Os pacientes e jaguares são defumados em alguns momentos, prática esta também recorrente em outros trabalhos.

Importa destacar que essa estrutura recorrente dos rituais da doutrina do Amanhecer faz completo sentido dentro da infinidade de símbolos que na cosmologia do espiritualismo cristão poderiam didaticamente ser sintetizados na dicotomia, na oposição, ou, talvez, melhor que qualquer outro termo poderia vir a expressar, numa dialética entre a chamada Força Sol – cujos desdobramentos parecem ser o doutrinador, o ouro, a cor amarela, as setas voltadas para cima e, além de uma infinidade de outras manifestações, a própria palavra “Amanhecer”, que indica ascensão – e a Força Lua – que parece ligada aos aparás, à prata⁴⁶, à cor lilás, às setas para baixo e, além de outros elementos da doutrina, à palavra “Vale”.

Como em outros trabalhos, é comum ainda que os pacientes sejam orientados, além de a mentalizarem seus objetivos, a não cruzarem as pernas e a manterem as mãos espalmadas para cima sobre os joelhos, a não fecharem os olhos, que por sua vez, caso não se faça, acabe se facilitando uma eventual incorporação, caso sejam médiuns “desta ou de outra doutrina”. As entidades alegadamente incorporadas pelos mestres e ninfas Lua, homens e mulheres aparás, respectivamente, são as dos chamados Médicos de Cura e Povo das Águas. Enquanto as ninfas Lua ficam próximas dos Cavaleiros da Lança Rósea, Vermelha e Lilás, os dois mestres Lua ficam sentados, voltados para o paciente sob a maca.

⁴⁶ O “fenômeno do ouro e da prata” é aludido no Turigano, e, além disso, se faz presente como importante elemento capaz de prover o observador com a distinção entre mestres e ninfas Sol e Lua, que em suas indumentárias de Falange é perceptível. Assim, além da imagem do sol ou da lua representados nas roupas, se pode diferenciá-los através dos detalhes prateados e dourados, respectivamente para os aparás e doutrinadores.

No final do Randy, após os representantes dos cavaleiros desempenharem seus papéis conforme uma espécie de “roteiro”⁴⁷ – alguns chegando até mesmo a ler suas falas em cartões segurados por suas ninfas – e depois de fazerem suas *emissões*, procedimento que na cosmovisão do Amanhecer possui diversas funções rituais e significados, como, por exemplo, a de fazer com que o ectoplasma do médium se espalhe pelo local facilitando as alegadas curas e a servir como *chaves* dos planos espirituais, além de identificá-lo; e depois das incorporações, todos os doutrinadores, sob o comando do Cavaleiro da Lança Reino Central, fazem três elevações.

No trabalho de *Cura Iniciática*, ou *Sanday Cura*, as entidades que ganham destaque são as dos Médicos de Cura que estariam supostamente incorporadas nos “aparelhos”, localizados, juntos de mestres e ninfas doutrinadoras atrás das poltronas de alvenaria nas quais os pacientes ficam sentados. Essas entidades fazem gestos bastante sutis com as mãos, apenas movendo os dedos devagar, e de forma bastante leve. Há um limite de dez pacientes, que ficam sentados voltados para o *Aledá*, uma espécie de altar sobre o qual, além da Cruz do Doutrinador, ficam alguns médiuns. Os pacientes, antes de tudo, usam sal e perfume e então têm início as emissões, que não são muitas. Uma vez que estas encerrem, os comandantes convocam as entidades, que supostamente ficam incorporadas por volta de três minutos e, em seguida, o trabalho tem fim. Dentro do local reservado a este trabalho há ainda duas vias de acesso para o Castelo de Iniciação, espaço reservado para o corpo mediúnico.

No que se refere ao trabalho de *Junção* (ou *Sanday Junção*), que também tem como função a desintegração dos chamados elítrios, importa ressaltar que, aparentemente, as ninfas que auxiliam o comandante do trabalho não são tomadas por nenhum espírito. Enquanto cantam o chamado Hino da Junção, mestres e ninfas vão

⁴⁷ Esta também é uma prática bastante comum nos ritos do VDA, sendo pouco frequente que algum jaguar saiba decorado o que é dito especificamente por cada cavaleiro ou outros personagens que venham a ser representados num determinado trabalho.

dando passes nos pacientes. Os passes são procedimento padrão realizado pelos jaguares, e consistem em que o adepto fique atrás do paciente, diga “Salve Deus!” e então, após entrelaçar os dedos da mão esquerda com os da direita com o dorso das mãos voltados para si, o jaguar posicione as mãos à frente dele sem tocá-lo, ficando com a cabeça do paciente entre seus braços, depois dando três leves toques nas costas dos pacientes e, finalmente, soltando as mãos e estalando os dedos.

Já no *Sanday Junção* ou simplesmente *Junção* incorporariam os “abnegados” pretos-velhos nos aparás, que se encontram sentados alternadamente com doutrinadores nos bancos dos dois lados das paredes do espaço em que o trabalho ocorre. Não podem participar gestantes com até três meses de gravidez e nem crianças de até dez anos. Enquanto as entidades saúdam diversos espíritos importantes para o VDA sem parar e inclusive mais de uma vez, os adeptos acreditam que estes manipulam energias, ao mesmo tempo em que os doutrinadores cantam hinos. Após as emissões do comandante do trabalho e das duas ninfas (Sol e Lua) que o acompanha, o trabalho é declarado aberto, quando então descem do Aledá para dar passes em todos os pacientes junto do mestre responsável por defumar o ambiente.

O *Oráculo de Simiromba*, que é mais referido entre os jaguares e os pacientes como *Oráculo*, é um trabalho de grande relevância para a doutrina do Amanhecer desde que se alega que nele é incorporado *Simiromba*, outra alcunha de Seta Branca. Para esta atividade inscrevem-se no máximo treze pacientes, mas apenas dez podem dela participar, ficando os três restantes em fila de espera caso por alguma razão algum dos dez não possa participar. O tempo de trabalho em si como experimentado pelo paciente é bem curto, demorando mais em função da espera na fila de pacientes, que ficam sentados no banco defronte ao espaço dedicado ao trabalho em silêncio e, conforme orientação das ninfas que servem “vinho” (representado por suco de uva) e

que chamam cada um dos pacientes por vez, que permanecem mentalizando aquilo que buscam. Como em todos os trabalhos do Gamurio, com exceção do de Tronos, os pacientes não conversam com a dita entidade, e, no caso do trabalho em questão, nem mesmo há aproximação, nada dela se ouvindo. O visitante simplesmente dá um ou dois passos no sentido de entrar no espaço próprio ao trabalho, fica parado por alguns segundos com as mãos levantadas na altura da cabeça voltadas para uma espécie de altar onde, por conta da pouca iluminação, apenas se pode presumir que esteja sentado o apará. Logo em seguida, o paciente se serve com um pequeno copo de suco e está liberado para outros trabalhos.

Os trabalhos de *Defumação* e *Sudálio* ocorrem no mesmo espaço. Em ambos, os pacientes se servem com sal e passam perfume como de praxe. Naquele, são orientados a permanecer de olhos abertos, a não cruzar as pernas, a manter as mãos sobre os joelhos e, mais importante, a mentalizar o motivo que os trouxe até o templo. Basicamente, o mestre e a ninfa encarregados do trabalho emitem e um terceiro mestre passa uma série de vezes com um defumador em volta dos pacientes. Apesar de ser um dos ritos mais simples, é um dos mais recomendados pelas entidades nos Tronos. Já no Sudálio, há médiuns do Aledá cantando e aparás sentados por toda parte, bem como jaguares que controlam e manejam os pacientes conforme as “entidades” que vão liberando outros visitantes. É um trabalho próprio dos Caboclos, embora também possam ser incorporados Pretos-velhos, e os pacientes só podem passar por até três deles. Os Caboclos parecem fortalecer os pacientes com seus gritos vigorosos que saúdam várias entidades e com as intensas batidas que dão no próprio peito. No mesmo espaço voltado para essas duas atividades ocorre também a chamada *Linha de Passe*, que só acontece quando a “Corrente Mestra” não é aberta.

Outro ritual de grande significado para o Vale é o de *Cruz do Caminho*, por conta de sua relação com outra entidade muito importante: Mãe Yemanjá. Além dessa entidade, também são incorporadas as suas Sereias, isto é, o chamado Povo das Águas. É um rito de certo modo parecido com o Oráculo e que possui ligação com este desde que, aparentemente Mãe Yemanjá é supostamente incorporada naquele e então levada até a “Cruz”; contudo, aqui se adentra por pouco tempo o espaço no qual ele ocorre e, caso seja o primeiro ou o segundo paciente na fila, pode-se ter uma melhor compreensão do que ocorre já que se é convidado para adentrar, sentar e participar da abertura deste, que envolve uma série de detalhes, os quais não cabem ser aqui pormenorizados. Dentro desse espaço, que é pouco iluminado, podem ser vistas uma imagem da “mãe clarividente” do VDA e ainda figuras ligadas ao Egito. Quando o paciente entra na Elipse, rapidamente toma sal e perfume e então, sem tocar, se aproxima da ninfa *Ajanã* – isto é, de incorporação – que têm um véu lilás sobre a cabeça e as mãos como que em vibração, que ficam voltadas para o paciente. Após alguns segundos, sinaliza-se para que o paciente saia.

Resta agora apresentar os trabalhos que quase se poderia dizer que têm verdadeiros templos voltados apenas para eles, como é o caso do de Turigano, de Estrela de Sublimação e de Alabá, que são realizados fora do templo principal, onde ocorrem todas as atividades que acabamos de descrever. Eles requerem maior quantidade de tempo, que varia dentre uma hora e meia a duas horas e meia, e, com exceção do Alabá, exigem um contingente de mais de cem adeptos para que possam ocorrer.

O trabalho de *Turigano* é o que tem maior duração. Aqui se faz ainda mais nítida a impressão que fora se apurando ao longo de muitas observações dos mais diferentes trabalhos: o de que o paralelo com o teatro é uma perspectiva bastante rica no

sentido de lançar luz, compreender e analisar todos esses rituais. Fica mais evidente o fato de que alguns espíritos de luz, guias e mentores bem como uma série de outros personagens estão sendo representados não somente através das pretensas incorporações que nele têm lugar, mas também pelos outros partícipes do ritual. Nele, revive-se o drama de *Pytia*, suposta encarnação pregressa de Tia Neiva que teria de resgatar uma rainha exilada que fora sequestrada e presa pelo espartano Leônidas. Um grande espaço coberto abriga dezenas de médiuns e também de pacientes, que são divididos entre homens e mulheres, que entram, respectivamente, por um portão com um grande sol e uma grande lua, e como de praxe pegam sal e perfume, sendo todos servidos com água vez por outra pelas Samaritanas – e, no caso dos jaguares, ainda com “vinho” (suco de uva). Há uma quase que constante movimentação de adeptos, seja para serem “aprimorados” em certas câmaras e então incorporarem, seja para se dirigir a determinados pontos como a Chama Iniciática e emitir ou ainda para trocar de lugar com outros jaguares. Neste trabalho, que segue a estrutura a que já se fez menção do Cavaleiro da Lança Reino Central e demais Cavaleiros, as ninfas representantes de todas as Falanges fazem suas emissões, isso sem levar em conta a emissão e as falas de vários outros adeptos.

O trabalho de *Estrela de Sublimação* também envolve, assim como no Turigano, a estrutura de interação à qual já se aludiu entre o representante do Cavaleiro da Lança Reino Central com os representantes dos demais Cavaleiros, mas principalmente entre aquele e um Ajanã, isto é, um Mestre Lua (apará), que no caso da Estrela – maneira como é frequentemente referida pelos jaguares do Gamurio – se trata do representante de *Vancares* e de outros mestres aparás, que ficam em lados opostos do espaço do trabalhos, cada qual fazendo dupla com sua ninfa. Entre eles, uma mesa em formato de estrela de seis pontas, nas quais ficam sentados aparás e, atrás deles,

doutrinadores, que também ficam nas regiões entre as pontas. É onde, após a negação da entrada de ninfas de determinada falange no espaço do trabalho pelas ninfas Gregas e o sua posterior autorização de outra falange (que tem acesso a este através de uma *Fila Magnética* que conecta o espaço do Turigano a este), bem como após estas deitarem de bruços nas Esquifes – que estão bem quentes graças à exposição ao sol ao longo do dia – se tem início a Mesa Evangélica, em que os alegados Pretos-velhos incorporados prendem as energias negativas, que por sua vez são doutrinadas e elevadas pelos mestres e ninfas Sol, e, depois, a chamada *Contagem*, na qual todos os aparás do trabalho incorporam o Povo das Águas. Ao final, os pacientes recebem rosas e as ninfas deitadas nas Esquifes podem finalmente levantar-se.

Resta tratar do último dos trabalhos abertos para os visitantes, no caso, o de *Alabá*, que ocorre nos três dias que antecedem e que sucedem o dia da lua cheia além do próprio dia em questão. São sete dias ao todo em que, independente da abertura do templo, este ocorre. O espaço tem o formato da elipse e nas extremidades desta se tem poltronas de alvenaria onde ficam sentados os aparás, que incorporariam Pretos-velhos, atrás dos quais ficariam posicionados os doutrinadores, que, como nos Tronos, apresentam a entidade e solicitam que o visitante diga seu nome completo e idade e que não feche os olhos. Basicamente, o que as pretensas entidades fariam seria uma limpeza nos pacientes através de suas saudações estereotipadas e dirigem palavras de conforto e alento a estes, que, assim como no Sudálio, passam por no máximo três entidades. Enquanto os doutrinadores que ficam atrás das poltronas emitem e proferem as palavras que constam no seu *script*, suas entidades não atendem nenhum paciente, e o trabalho só se encerra quando, após o último emitir, os alegados espíritos conversam com os doutrinadores rapidamente e desincorporam.

Longe de contentar-se com a exposição aqui pretendida, que pode ser dita insuficiente no que concerne a todos os trabalhos aos quais se tentou lançar alguma luz a fim de dar base ao que fora manifestado pelos aparás nas entrevistas realizadas, é preciso que digamos que o TGA conta ainda com muitos outros trabalhos, que por sua vez são voltados apenas para o corpo mediúnico, ainda que alguns deles sob certas condições possam ser observados de fora. Dentre eles, podem ser mencionados os trabalho de Leito Magnético, Abatá, Mesa Evangélica, sendo talvez os mais interessantes para os objetivos deste pesquisa o de Sessão Branca, no qual acredita-se que índios do Alto Xingu que saem do corpo ao dormir seriam incorporados; o de Angical, nos quais são os chamados espíritos cobradores dos mestres pretensamente incorporados e, por último, os de Aramê e de Julgamento, que parecem bem próximos e implicam na condição de prisioneiro, que por sua vez requer trajes especiais para as ninfas e mestres. Estes dois e o Angical foram inclusive mencionados nas entrevistas⁴⁸.

⁴⁸ Cabe acrescentar ainda o trabalho de Pajé, que é voltado para crianças. Infelizmente, não se teve oportunidade para observar este trabalho, bem como os outros voltados para o corpo mediúnico cuja premissa de que não são voltados para os pacientes, categoria na qual o autor inevitavelmente acabou se enquadrando, impedia sua participação. Entretanto, o presidente do TGA chegou a consentir que o pesquisador participasse do trabalho de Sessão Branca, o que acabou não ocorrendo por conta do tempo de trabalho já se encontrar demasiadamente avançado. Este foi o caso também no que se refere às Obrigações do CEUJMJ e às Reuniões Mediúnicas do CEGM, das quais também só se pôde começar a participar muito tarde.

PARTE IV

APRESENTAÇÃO E ANÁLISE

DOS RESULTADOS

CAPÍTULO 8

A EXPERIÊNCIA DOS MÉDIUNS.

“Da sua mente parte, com certeza, se não o espírito ele não ia se ligar a você, ele vinha sozinho e se materializava. Ele precisa do que você tem,(...) do seu conhecimento, (...) da sua mente, (...) do seu ectoplasma, (...) das suas palavras. (...) Cada um que vem ele vem preparado, ele falaria na língua que ele quisesse, só que ele vem dentro de uma cultura, e ele respeita isso da cultura, né? Ele respeita essa cultura desse país, desse estado, desta casa, e também do apará. (...) Da sua mente sempre vai ser, mas não vai ser por que você quis e teve interferência, no máximo vai ser por que ele pegou até como resposta pra você, por que tudo que nós temos os nossos mentores eles utilizam, nada se perde” (Vera, médium do TGA)

Neste capítulo, talvez o mais importante do trabalho, dedicar-se-á a apresentar um resumo das entrevistas realizadas com os médiuns do CEGM, do CEUJMJ e do TGA nos três subcapítulos. Explorar-se-á as respostas dos diferentes médiuns de cada grupo às perguntas concernentes a cada uma das categorias estabelecidas *a priori* que serviram como base para a realização da entrevista semiestruturada e também para com as categorias que venham a emergir, buscando-se explicitar as principais tendências em comum encontradas no relato dos médiuns de cada grupo e os eventuais aspectos destoantes ao final, quando se apresentará uma síntese dos resultados.

8.1. A experiência dos médiuns do Centro Espírita Grão de Mostarda

De família predominantemente católica “não praticante”, a médium *Eugênia*, que é professora aposentada e tem 59 anos, tivera como referência kardecista apenas o pai, que apenas lia obras espíritas. Uma das razões para não ter se tornado

católica é o fato de ter sofrido humilhações e perseguições públicas em uma instituição educacional administrada por freiras, onde, em função de padecer na época de epilepsia⁴⁹, acabava se tremendo muito ao ser chamada para fazer leituras, o que lhe rendera ameaças, perseguições por colegas e inclusive o rótulo de “anormal” por parte de uma Irmã. Isso tudo a marcou de maneira ímpar, de modo que constantemente se referia a tais acontecimentos. Recordar-se de ter ido a outros centros espíritas antes, mas apenas como frequentadora, chegando ao CEGM em 1990, quando tinha 36 anos, convidada por um amigo de trabalho com o qual desabafara acerca da vida que levava, começando então a fazer um curso com Rogério (doutrinador). Pouco tempo depois, passou a trabalhar na casa, ficando na recepção, fazendo cursos, dando passes, etc., até que, após mais ou menos vinte anos como trabalhadora, ao fazer um curso de mediunidade para se “reciclar”, descobriu-se médium.

Eugênia se lembra de, na parte prática do curso, que estipula ter durado um ano aproximadamente, ao tentar psicografar, não “vir nada, um branco total” mesmo depois de alguns dias tentando. Após certo tempo, passou a ser surpreendida por histórias que lhe ocorriam fora das mediúnicas. Depois, passou a escrevê-las nas próprias reuniões, resultando que o doutrinador Miranda viria a lhe comunicar que era médium, iniciando então a participar da mediúnica dirigida por Rogério, na qual já trabalha há quatro ou cinco anos, primeiramente psicografando e só nessa reunião desenvolvera a psicofonia, que segundo a médium é quando “o espírito se aproxima, (trecho inaudível) [conta] a história dele e a gente passa”. Para Eugênia, a mediunidade pode ser definida como um dom, que, por ser dado, implica que aquele que é seu portador é cobrado no sentido de “trabalhar em prol do seu próximo”, isto é, que possibilite que os espíritos da mediúnica “coloquem seu sofrimento”. Dera bastante

⁴⁹ Disse ter ouvido de um psiquiatra que sofria de Fobia Social.

ênfase ao fato de se considerar uma médium “totalmente” consciente – “só passa aquilo que a gente deixar passar”, não os deixando dizer palavrões – e, só tendo trabalhado como médium no “Grão”, no qual já está há 24 anos, considera a atividade positiva desde que esta tem como característica fundamental a voluntariedade.

Sua preparação para as reuniões envolve basicamente não fazer refeições pesadas⁵⁰ e manter bons pensamentos, o que, para ela, assim como a reforma interior, ajuda sempre e em tudo. Às vezes, antes da reunião, sente “uma angústia, a vida sem sentido, um monte de coisa, chega e o espírito vem”. Diz que as sensações variam conforme o tipo de espírito que se aproxima, mencionando o caso dos “vampiros”, que provocam mal-estar ao chegar, o que atribui aos seus “fluidos pesados”. Quando estes se afastam, sente alívio. No caso dos suicidas, ao se aproximarem, sente falta de ar, dores, angústia e tristeza, e, ao partirem, sente pena. Segundo ela, “toda vida é comunicação de espírito sofredor”, embora sinta seu pai próximo nas reuniões e acredite ter um anjo da guarda, para ela um espírito mais evoluído, fazendo questão de diferenciar sua concepção daquela do catolicismo.

Na sua visão, o CEGM é “uma continuação da minha família”, onde tem muitos amigos, encontrando nas práticas de estudo em grupo oportunidade para prosseguir aprofundando seu conhecimento religioso – que para ela tem mais caráter doutrinário; mas também para “ler mais português” (era professora da língua). No entanto, mais que o Centro, que a própria atividade mediúnica e até que os oito anos de terapia que disse ter feito, para ela é a doutrina “a coisa mais importante... na minha vida” e que mais lhe ajudou. Assim, a doutrina espírita é vista como a razão das mudanças percebidas em si, como ter se tornado menos materialista e mais leve, saber

⁵⁰ Sugestão dada nas mediúnicas. Alega-se que os espíritos que se suicidaram ingerindo muitos remédios podem fazer os médiuns vomitarem.

relevar mais as desavenças e atrair mais as pessoas para si. O exercício da mediunidade, portanto, seria apenas um cargo, mais um dos trabalhos possíveis dentro do Centro.

Alega que, principalmente no início, tivera dúvidas e se questionara se tudo não seria fruto de imaginação, parte disso permanecendo ainda hoje no que diz respeito à psicofonia ainda que em menor grau, razão pela qual esta acaba se sentindo mais confortável com a psicografia (na qual simplesmente “a história vem”), mesmo sendo aquela a única modalidade que pratica. Uma série de acontecimentos narrados por Eugênia, entretanto, são vistos como constatações ou como evidências contrárias ao seu temor, dentre eles eventos em casa e nas próprias reuniões. É o caso da ocasião narrada em que após “dar” a comunicação de um espírito que falecera de câncer, que “morreu fumando”, algumas pessoas sentiram um forte cheiro de cigarro. Um dos mais chamativos diz respeito ao que interpretou como uma comunicação de sua mãe, incorporada em outro médium, que lhe dissera que “os sonhos que você tem comigo não são sonhos”. Apesar de ter se referido a vários acontecimentos, um dos casos que mais destacou foi o de um escritor cético que ao chegar no “outro lado” precisou se comunicar para parar de sofrer, tendo retornado depois algumas vezes para agradecer pela “luz” e para dizer que fundara um grupo no lado espiritual para os céticos que lá chegavam. Ela possui tais psicografias até hoje.

“Eu acho que não tenho o que duvidar não da minha mediunidade”, diz após narrar tais eventos. A médium acha que é sua missão realizar esse trabalho para ajudar os “espíritos sofredores”, pois tem uma impressão (menos que certeza) de que deve muito graças aos males praticados nesta e nas muitas outras vidas que acredita ter tido, supondo que numa delas foi um “dono de escravos”, tendo justificado tal suposição baseando-se em sensação que teve em casa certa vez de que estava rodeada por escravos. Atribui também o sofrimento decorrente do que vivera no “colégio de freira”

às suas “outras vidas”. “Eu tenho muita comunicação com freira, muita, vem muita freira através de mim, vem umas freiras que não são pessoas boas, mas vêm freiras boas também”, confessando apreciar esteticamente missas, igrejas e imagens sacras, inclusive relatando visões de si própria como freira – tanto na mediúncia quanto em casa. Não admite que essa visão e as comunicações possam ser justificadas por seu “trauma” na escola, e mostrando-se convencida de que nada de sua experiência subjetiva possa ter influenciado em alguma comunicação. “Então eu acho que é da outra vida”, diz.

A médium *Zíbia*, também professora aposentada, de 58 anos, cresceu em ambiente familiar católico do interior que, no entanto, era bastante afeito à prática de reuniões espíritas no próprio lar, rememorando com bom humor de espíritos. Nesse sentido, relatou “experiências espíritas” desde a infância, como a de quando teria visto uma tia falecida por quem muito nutria afeto, que fizera, segundo ela, a rede em que estava deitada levitar. “Minha mãe sempre acreditava em mim, meus pais”, recorda. Atualmente, além de espírita, *Zíbia* é também Rosacruz, considerando esta – que para ela não é religião – mais ampla e também mais importante em sua vida que a doutrina kardecista. Contudo, sem encontrar na Rosacruz a possibilidade de “trabalhar essa mediunidade”, que é por ela vivida como um imperativo, “o local mais certo seria o espiritismo, pra mim eu me adapto dentro do espiritismo”, cuja cosmovisão é por ela basicamente tratada como a de um “mundo entrelaçado (...) tá entrelaçado os dois mundos, espiritual e material”. *Zíbia* estimou que seu primeiro contato com livros de Kardec deva ter ocorrido por volta do ano de 1966, quando, por conta de um “casamento desastroso”, não era autorizada pelo ex-marido a frequentar religiões. Lembra-se com pesar do período em que vivera com este, mencionando que, com apenas dezesseis anos, morando numa cidade nova, sem amigos e familiares e dois

filhos ainda pequenos, tinha visões de “letreiros luminosos” com salmos bíblicos, experiências estas que muito lhe marcaram apesar do medo que na época lhe suscitaram.

Uma vez rompido o relacionamento, a médium viria à Fortaleza, onde, segundo lembra, a primeira coisa que fez foi buscar um centro espírita e uma loja Rosacruz. Antes de chegar ao CEGM, porém, disse ter trabalhado por cerca de dez anos num outro centro, onde conheceu, em termos de espiritismo, seu “mestre” – termo que utiliza com reservas por ser próprio da Rosacruz. Refere ter feito seu primeiro curso de desenvolvimento da mediunidade nesse centro, precisando fazê-lo novamente por conta do medo, desta vez com prática, para que sua mediunidade fosse “educada” pois que para ela já era desenvolvida, precisando apenas “desinibir”. Segundo Zíbia, apesar do considerado desenvolvimento já obtido, começara praticando a psicografia, atividade esta que, assim como a mediunidade de “ouvir”, não lhe agrada tanto quanto a de “ver”, a ponto de que, quando passa muito sem ter, sente falta. Não gosta de “escrever o pensamento dos outros” e diz ser a audiência perturbadora quando se trata de “barulhos” e não de sons mais harmônicos. Pensa ter sido a psicofonia a principal aquisição – já que as “visões” eram sua principal vivência – dos cursos de desenvolvimento, que a médium voltaria a fazer já no “Grão”. Por questão de desavenças com a “ala conservadora” do seu primeiro centro, acabou se afastando deste, buscando outras instituições espíritas e só então chegando ao CEGM, onde diz estar há cerca de vinte anos. Não considera o Centro em questão importante, alegando que poderia trabalhar em outro, não tendo jamais se perguntado sobre a razão que lhe faz nele permanecer trabalhando. Referiu que “tanto faz ser médium lá no Grão”, não considerando este como local exclusivo de prática da mediunidade, prosseguindo afirmando que “não fico fazendo mediúncia aqui em casa por que não é bom (...) mas eu não posso dizer ao espírito que ele não venha aqui... Ele vem!”.

Apresenta como elemento quase constante da sua trajetória relacionada à mediunidade a dúvida: “Comecei duvidando e hoje ainda me vejo duvidando”. Outro aspecto igualmente recorrente diz respeito à ideia de associação entre a experiência e a insanidade, que no início lhe causava medo, de modo que, nas suas próprias palavras, “Muitas vezes eu me pergunto se aquilo num é loucura”. No que se refere à concepção de mediunidade, “é um canal que tá aberto para ver esse mundo espiritual, por que muitas vezes é como se fosse assim um rádio que tá ligado”. Nos dias de mediúncia, preza por descansar após o almoço, dando porém mais destaque à sua “preparação mental” – que para ela é necessária que ocorra sempre – em detrimento das “etiquetas” dos médiuns. Relata incorporar principalmente homossexuais, atribuindo como causa para isso a crença de que fora uma em uma de suas encarnações – alegando tê-las “descoberto” em “experimentos” da Rosacruz, crendo ter vivido na Europa e nos Estados Unidos – além de Pretos-velhos, sofredores, suicidas e outros espíritos mais significativos, como André Luiz numa psicofonia, Manuel Bandeira em uma poesia psicografada e Mario Kaula Bandeira, fundador do CEGM, também numa psicografia. Referiu saber o que diz no momento da comunicação sem, no entanto, lembrar-se depois, sentindo sua “consciência turbada” (sic.). Enfatiza que as sensações que acompanham os espíritos dependem principalmente do que eles sentem. Sua principal razão para continuar praticando a mediunidade é a gratificação obtida com “o contato com o mundo espiritual”, tendo dado como exemplo a notícia que teve do “reencarne” de seu pai, embora refira que eventos como esses não ocorram sempre, sendo um dos fatores principais a crença de estar ajudando pessoas que “desencarnaram”, mas não sabem. Refere já ter se perguntado se algo seu interferira nas comunicações, buscando fazer uma “barreira”, separar assim como alega fazer com os termos espíritas e Rosacruz, dizendo porém que “sempre tem algo do médium”. As mudanças pelas quais

passou são por ela atribuídas mais ao processo natural de amadurecimento e às doutrinas espírita e Rosacruz do que à própria prática de mediunidade. Não reconhece nenhum tipo de impacto no que diz respeito à sua família, trabalho ou lazer, com exceção de ter mencionado que perdera alguns amigos pelo fato de ter se tornado espírita. Zíbia narrou ainda repetidas vezes episódios de tensão e conflito com doutrinadores, especialmente com Rogério, “Mas eu vou discutir com o doutrinador, que é o sabe-tudo (...)?”. Num deles, um dos espíritos manifestados teria dado uma “lição” neste, que faz “separações” e intervenções das quais discorda profundamente, além de divergirem politicamente.

Cândido, 64 anos, supervisor de produção aposentado, médium que refere ter sido “católico praticante” antes de sua conversão ao espiritismo, identifica em sua trajetória religiosa anterior algumas “tendências” para a doutrina. Apesar de não ter se declarado como vinculado a nenhuma outra fé além da católica, sua mãe era médium umbandista, fato este que, como se poderá perceber, tem importante influência em sua prática mediúnica. Por conta dessas tendências que antes lhe assustavam – sonhos, visões, sensações de presença e vozes que ouvira a partir do fim da infância e do início de sua adolescência; após certo tempo, por volta dos dezessete a dezoito anos, veio a compreensão de que era médium, o que ocorreu, portanto, “bem antes” de “passar” para o espiritismo. “Eu tinha muito tato pra lidar, né, com... com... com os espíritos (...), eu conversava com eles... Numa boa, mas eu não sabia que eu poderia ser médium”, recorda. Segundo se pode depreender de seu relato, a conclusão à qual chegou, em si, não fora suficiente para que viesse a buscar uma religião mediúnica, já que só viria a conhecer o espiritismo, chamado de “encontro da minha vida”, praticamente dez anos depois, o que tampouco o convenceria a fazê-lo de imediato, “até que a espiritualidade me desse a intuição que eu procurasse um centro espírita, e eu procurei naturalmente”, o

que por sua vez parece ter ocorrido há mais de quinze ou dezesseis anos atrás, que é o tempo de prática mediúnica que Cândido diz possuir. Pode-se estipular que um dos fatores possivelmente influentes nessa latência entre o reconhecimento de que era médium e a busca de fato por um centro espírita, bem como entre o primeiro contato com a doutrina e este, além de certa resistência, a expectativa de acabar tomando os rumos da mãe: “por que eu pensava que ia ser um médium, mas um médium de Umbanda, sabe?”.

Fez “testes” e começou a trabalhar em mediúnicas num outro centro espírita, do qual saiu por conta da ausência de cursos, do pouco estudo e da falta de compromisso dos participantes da atividade, coisas que parecem não faltar no CEGM, que é o segundo e atual centro do médium. Diz que “não é o centro espírita que precisa do médium, é o médium que precisa do centro espírita” e que sua “casa” é tão importante quanto qualquer outra, destacando a doutrina ainda que se referindo a outros aspectos, como a proximidade de casa, os bons amigos que nele fez, a estrutura e os cursos, que para ele parecem fundamentais. Neste chegando, após conversar com o doutrinador Miranda sobre sua “facilidade de perceber espírito”, teria iniciado seu primeiro curso de mediúnica, contando com duração de dois anos e mais seis meses de prática, tendo, ao longo desse tempo, perdido boa parte de seu medo – a ponto de ter dado comunicação na primeira oportunidade. Ao final das práticas, mencionou que o doutrinador tratava com cada um dos iniciantes. Um aspecto sublinhado pelo entrevistado foi o de que a educação mediúnica teria lhe provido com o que chama de “filtração”, habilidade que envolve a distinção a ser feita pelo médium entre espíritos que realmente têm “necessidade” de se comunicar, que precisam de “tratamento” ou que comparecem para “pedir perdão” – devendo ainda avaliar se há tempo para todos estes – e aqueles que chegam “próximo à consciência” deste para “atrapalhar a reunião”, para

falar mal das pessoas, ou simplesmente para perturbar sua concentração e “brincar com você”. Assim, aprendera que nem toda comunicação pode ou merece ser dada.

Contudo, a despeito do fato de ser médium espírita, referindo-se à mediunidade como um “dom de família”, fica claro que, no caso de Cândido, além do guia que alega ter apesar de desconhecer, dos suicidas e de outros tipos de “desencarnados”, o médium declara por ele se comunicarem Pretos-velhos, Caboclos e, ainda mais importante, um guia chamado “Sargento de Cavalaria”, na sua crença um “militar do bem”, que, segundo ele, já se fizeram presentes em mediúnicas “aqui no Grão de Mostarda”, sendo marca destes pedir “licença ao presidente da mesa”, de modo que ele próprio procede à uma distinção entre o guia da Umbanda e o Kardecista. O médium disse não ter ido à Umbanda por acreditar ter uma “qualidade de mediunidade (...) completamente diferente”, crendo ser a desobsessão seu diferencial em termos de objetivos apesar de também receber os “amigos da Umbanda”. Sentia que “tinha que ir mais na frente um pouco” em relação à mãe, que teria sido a primeira a incorporar o “Sargento”. Considera-se um médium consciente e do tipo exclusivamente “psicofônico”, dizendo não ter dom para a psicografia – interpretando suas visões de antes como um “chamado” para sua “missão espírita”. Embora Cândido não tenha conseguido expressar o que entende por mediunidade, descreveu em detalhes como se processa e quais as sensações próprias da psicofonia, na qual afirma sentir um “impacto” decorrente do “acoplamento” em seu “cérebro” pelo espírito, que fica atrás dele e não literalmente “incorporado”. Consoante ele, “cada caso é um caso”, razão pela qual a partir daí o que sente varie segundo o espírito, que ao sair deixa geralmente o médium relaxado ou cansado. Sua preparação para as reuniões envolve buscar bons pensamentos, boa alimentação, não beber ou praticar sexo, não ver programas de violência e ouvir músicas suaves. Ao sair das reuniões, busca “refletir tudo aquilo que

passou, vou procurar entender”. Uma significativa mudança percebida, que por sua vez é atribuída principalmente à doutrina (seu “equilíbrio de vida”), diz respeito à paciência e à tolerância adquiridas, exemplificadas pelo médium através da intuição obtida da “espiritualidade” para a superação de problemas com o filho. Quanto ao animismo, já se questionou acerca da legitimidade da comunicação de uma amiga “desencarnada”, trabalhadora do “Grão”, preocupação que, no entanto, fora sanada pelo doutrinador Rogério, que a teria reconhecido. Marcou-lhe especialmente a visão do avô “desencarnado”, que viera avisá-lo da partida da avó – que ocorrera pouco tempo depois. Nas palavras de Cândido, a partir daí “passei a acreditar mais em mim e no que eu via”.

Franco, funcionário público, 55 anos, médium do CEGM há doze anos (e trabalhador deste há dezoito), refere ser o espiritismo sua “primeira e única religião”, comparado por ele a uma “ave de grande asas” (sic). Remete a origem da sua “missão” mediúnica à adolescência, por volta dos doze e catorze anos, fase de sua vida em que em função da curiosidade teria frequentado a Umbanda como “visitante” para observar “aquilo que ocorria dentro de mim”, chegando a sentir “aquela energia, aquela coisa estranha, aquele negócio diferente”, tivera um “clarão” de sua mediunidade. Fez menção à possibilidade de já nestas ocasiões estar “mediunizado” sem saber e, como evidência por ele percebida de sua “tendência (...) do extrafísico” desde a infância, destaca duas cenas: a de, ainda adolescente, “agir da forma de um índio guerreiro” na casa de sua avó, “como se eu tivesse com arco e flecha na mão, tivesse ou caçando, ou pescando” e a ocasião em que, após uma entidade ter dado nele um passe numa Festa de Iemanjá, teria se percebido “girando em alta velocidade” e “rodopiando sem controle”, sentindo tontura e a vista escurecida.

Esta cena tem um lugar especial na memória do médium, que, após ter sido amparado pela mesma entidade, ouviu desta que iria ser “um grande médium” e que precisava “desenvolver”, embora segundo ele a juventude lhe tivesse impedido de fazê-lo. Somente no ano de 1996, conversando com uma amiga sobre o tema, as dificuldades da vida e “aquela história de que eu faço as coisas e não dá certo”, Franco seria convidado ao “Grão de Mostarda”, onde viria a iniciar o CBE e, logo em seguida, “jogar tudo pra cima”, para no ano seguinte responder ao “chamado”, retornando graças à “insistência” de Rogério, que é seu “guru” da doutrina espírita. Demonstrou gratidão e reconhecimento para com a “casa” que o acolheu e onde começou a se “encontrar”, destacando as “grandes amizades” nela feitas – enfatizando o encorajamento da “moçada” mais experiente como Mario Kaula, Rogério e o Diretor Doutrinário; mas principalmente, aproximando-o da doutrina de Kardec, que lhe deu sua “direção”, “um roteiro muito... um rumo, um oriente” (sic). Relembrando seus percalços, o médium enxerga neles, além da influência de entidades “querendo impedir nossa entrada na doutrina”, do que tem “plena convicção”, muitas dúvidas e inseguranças quanto à autenticidade das percepções dele, pensando tudo não passar de “imaginação” e “fantasia” ou que todas as pessoas as vivenciassem, que por sua vez foram fatores aludidos de forma recorrente pelo entrevistado. Terminado o curso inicial, que o instigou a “devorar” os livros da doutrina e o “despertou”, o entrevistado teria começado a Iniciação Mediúnica em 1998, curso em que os “coordenadores vão percebendo”, de modo que, embora tenham chegado a cogitar que ele viria a ser doutrinador, um deles reconheceu seus “reflexos” e “sentimentos”, que não eram por ele interpretados como indícios de mediunidade por pensar ser “a coisa mais normal do mundo”, mas principalmente por achar que “o mal de todo médium, a dúvida de todo

médium é dar a comunicação consciente”. Só viria a participar de uma mediúncia de fato no ano de 2003, quando identificaria quais não podiam ser pensamentos seus.

Nesse ínterim, a despeito de alegar ser um médium consciente, Franco parece nutrir esperanças de um dia vir a “dar uma comunicação inconsciente”, considerando ficar “ainda mais... mais certo da minha mediunidade”. Ensaçando sua definição de mediunidade, faltaram-lhe palavras para expressar suas ideias, fazendo menção a ela como “um sentido (...) tão forte, talvez, quanto a tua visão”, acreditando tê-la para ajudar as pessoas que tenha “prejudicado numa outra vida”, o que faz com prazer e satisfação. Quanto mais sente que consegue ajudá-los, mais vontade tem de continuar, segundo ele. Apesar de se referir a percepções, declara que além destas seu único tipo de mediunidade é a psicofonia, na qual sente o espírito “dizendo assim dentro da minha cabeça”. Refere preparar-se nos dias da mediúncia buscando manter-se atento, orando para seu guia logo pela manhã e tentando “andar o mais reto possível”, percebendo que sua conduta influencia no desempenho nas mediúncias. “Médium é médium vinte e quatro horas. Até quando você tá dormindo... Você pode tá trabalhando no plano espiritual”, justifica. Os espíritos que mais narrou receber foram chefes de grupos que no “umbral” escravizam outros espíritos e que perseguem os trabalhadores e pessoas que buscam o Centro, além de “vampiros” e outros espíritos sofredores como drogados, alcoólatras, etc., afirmando ser raro receber espíritos mais elevados. Quanto à chegada dos espíritos, diz que “depende muito da entidade”, sentindo tremores, formigamento e, às vezes, não notando sua aproximação, sentindo mais “firmeza” quando isso ocorre. Deu bastante ênfase às intensas “dores físicas” experimentadas, que o deixam positivamente surpreso. Quando são os espíritos supracitados, provocam mal-estar e, ao partirem, deixam o médium “aniquilado” por conta da “energia” que “sugam” deste.

O médium admitiu sem dificuldades que o fenômeno do animismo já ocorrera com ele, embora tenha acabado falando mais acerca da possibilidade de que a impressão envolva a artimanha de algum espírito “enganador”. Atualmente, Franco se percebe mais compreensivo por conta da doutrina e enxerga um ponto negativo além dos positivos já mencionados: as tentações se tornam maiores. Caso tivesse sua mediunidade retirada, diz que iria “continuar trabalhando” no CEGM. Resta ressaltar a afinidade e a admiração do médium pelo doutrinador Rogério, que foi mencionado com frequência pelo entrevistado. Um dos episódios interessantes diz respeito aos chamados “bloqueios” de comunicação do médium por insegurança, ficando com a consciência pesada por conta de não ter ajudado e, assim, levando “carão” das entidades, deixando também o dirigente irritado. Fez referência a acontecimentos curiosos, como espíritos da umbanda “fazendo estágio” no “Grão”, comunicações de espíritos muçulmanos e de torturados pela ditadura militar, evento histórico que acabara de completar 50 anos.

Quadro 2. Síntese dos achados das entrevistas e aspectos mais recorrentes relativos ao CEGM.

Categorias/Médiuns	<i>Eugênia</i>	<i>Zíbia</i>	<i>Cândido</i>	<i>Franco</i>	Aspectos mais recorrentes
Percurso religioso	Educação católica, hoje espírita.	Ambiente familiar católico simpático ao espiritismo, hoje Rosacruz e espírita.	Católico, filho de mãe umbandista, hoje espírita.	Sem religião, visitante na Umbanda, hoje espírita.	Influências católica e umbandista marcantes.
Definição de mediunidade	Dom que implica que aquele que o recebeu trabalhe em prol do próximo.	Canal aberto para o mundo espiritual, como um rádio ligado.	Dom de família. Dificuldade para expressar sua compreensão, não conseguiu conceituar.	Difícil de definir. Sentido mais forte que a visão, função de ajudar pessoas que possa ter prejudicado (vidas passadas).	Certa inefabilidade. Percebida como dom, canal e sentido cujo propósito é a caridade.
Início das experiências	Idade adulta. Curso de mediunidade para se reciclar (após 20 anos).	Infância. Experiências espíritas (espírito da tia falecida levita sua rede).	Adolescência. Sonhos, visões, sensações de presença e ouvir vozes.	Adolescência: clarão ao visitar a Umbanda.	Mais frequentemente remetido à adolescência.
Desenvolvimento da mediunidade	De início, não conseguia psicografar. Histórias lhe ocorriam fora da mediúnica	Já era desenvolvida, precisou educá-la e desinibí-la. Tinha muito medo, precisou	Dois anos e meio de curso mais seis meses de prática, além de cursos anteriores.	Cogitado que seria doutrinador. Coordenador percebera reflexos e sentimentos. Cinco anos para	Não há tempo definido para os cursos pelos quais passam os médiuns, que iniciam pela

	e ela escrevia, fazendo-o depois nas reuniões. Começou na mediúncia e só então iniciaram as comunicações.	fazer mais cursos. Começou com psicografias. Aquisição fundamental: dar comunicações.	Perdera o medo. Aquisição da filtração: distinção entre os espíritos necessitados de perdão e tratamento e os zombeteiros.	participar da primeira mediúncia, quando aprendera a distinguir seus pensamentos e os dos espíritos.	psicografia e têm como momentos altos do processo a psicofonia, o controle sobre os espíritos e a perda do medo.
Tipos de mediunidade	Psicofonia e psicografia.	Psicofonia, psicografia, visões e “ouvir”.	Psicofonia. Visões no início: chamado.	Psicofonia e percepções.	Psicofonia, psicografia e percepções.
Percepção do nível de consciência	Totalmente consciente, só passa o que deixa passar.	Permanece consciente, mas não recorda tudo.	Consciente.	Consciente. Desejo de um dia dar comunicação inconsciente: não ter mais dúvidas.	Relatam permanecer conscientes.
Preparação para a incorporação	Bons pensamentos, reforma íntima. Não faz refeições pesadas	Descanso após o almoço. Ênfase maior, porém, na preparação mental.	Bons pensamentos. Não beber, fazer sexo ou ver programas violentos. Comer bem, ouvir músicas leves.	Dias de reunião: oração para os guias logo pela manhã. Anda o mais reto possível para que sua conduta não prejudique seu desempenho.	Busca por pensamentos positivos. Cuidados relacionados principalmente à alimentação.
Aproximação da entidade	Depende do espírito. Antes da reunião: Angústia, vida sem sentido. Vampiros: Mal-estar, Suicidas: dores, falta de ar e tristeza.	De acordo com o que o espírito em questão sente.	“Impacto” no acoplamento no cérebro. Variações dependem dos casos. Espíritos elevados pedem licença.	Formigamentos e tremores, mas depende do espírito. Às vezes não nota.	As sensações trazidas e deixadas variam segundo o espírito.
Afastamento da entidade	Aliviada (vampiros). Sente pena dos suicidas.	De acordo com o que o espírito em questão sente.	Relaxamento ou cansaço.	Mal-estar. Aniquilado.	Variam conforme o espírito.
Entidades mais importantes	Suicidas, espíritos sofredores, freiras, vampiros e “escritor”.	Suicidas, espíritos sofredores, homossexuais, Mario Kaula Bandeira, Pretos-velhos, André Luiz, Manuel Bandeira.	Suicidas, sofredores, Pretos-velhos, Caboclos, Sargento de Cavalaria.	Sofredores, chefes “perseguidores” de grupos, vampiros, muçulmanos, torturados da Ditadura, entidades umbandistas.	Suicidas, espíritos sofredores e entidades da Umbanda, principalmente Pretos-velhos.
Interferências de conteúdos psíquicos dos médiuns na <i>performance</i> .	Pergunta-se se não é fruto de sua imaginação. Insegurança é maior na psicofonia, apresentando, porém, confirmações	Dúvida como aspecto quase constante em sua trajetória como médium, inclusive nos dias atuais. Pergunta-se se não se trata de loucura. Faz	Questionamento sobre a comunicação de uma amiga do CEGM, falecida há pouco tempo, apresentando em seguida a confirmação do dirigente, que a	Muitas dúvidas sobre a autenticidade de suas vivências. Admite o animismo, mas mais enquanto possível artimanha de espíritos	Relatam interferências como possibilidade, dificilmente sem em seguida dar exemplos de evidências favoráveis à legitimidade da

	de sua mediunidade.	barreira, mas reconhece que sempre há algo do médium.	teria reconhecido.	enganadores.	comunicação. Apresentam dúvidas.
Transformação da autopercepção	Menos materialista, mais leve. Razão: doutrina.	Via-se muito perdida antes. Atribuídas ao amadurecimento natural e às doutrinas (Rosa-cruz também)	Paciência e tolerância maiores. Causas principais: doutrina e espiritualidade.	Amadurecimento. Doutrina é o motivo central.	Percepções positivas atribuídas mais à doutrina espírita que ao trabalho mediúnico.
Consequências do trabalho como médium	Sabe relevar desavenças, atrai mais pessoas.	Hoje aceita que não é louca, perdeu o medo e não se vê diferente das pessoas.	Intuição sobre problemas com o filho, superando-os.	Estuda e debate muito com esposa (católica) e colegas de trabalho. Questiona-os bastante.	Impacto positivo percebido no sentido de aproximação com as pessoas (socialização).
Experiências e aspectos mais significativos	Psicografias do escritor cético posteriormente convertido e comunicações e visões relacionadas a freiras.	Visões de letreiros luminosos com salmos bíblicos. Episódios de tensão com doutrinador. Notícia de que o pai reencarnaria.	Influência do universo umbandista marcante.	Idas à Umbanda: perceber suas experiências. Forte conexão com figuras de autoridade: entidade umbandista (mandato) e doutrinador (guru)	-

8.2. A experiência dos médiuns do Centro Espírita de Umbanda Jesus, Maria e José

Dona de casa de 54 anos, *Margarida* fora católica até a idade de dezessete anos, quando ainda pretendia ser freira mesmo sendo seu pai espírita e sua mãe umbandista, que teriam ouvido de uma entidade em determinada ocasião que “eles iam ter um filho que ia pertencer a eles, no caso os Orixá” (sic). Nessa idade, narrou ter sido acometida por “problemas de saúde” que envolviam dores de cabeça, “tonteiras” e pesadelos, necessitando então procurar médicos e inclusive psicólogos e psiquiatras, tendo se submetido a diversos exames – nada sendo constatado – e tratamentos farmacológicos, em função dos quais afirma ter tido melhoras rápidas, mas jamais permanentes, e hoje possuindo problema de estômago por conta da quantidade de medicamentos. Os profissionais a informaram que ela “não tinha nada”, até que ouvira de um médico que “não era da matéria e sim do espírito” a origem de sua condição, tendo então o mesmo recomendado que “procurasse um Centro de Umbanda”.

Ainda “muito católica”, a jovem Margarida relutara e não queria aceitar a ideia apesar de ter visitado terreiros em sua infância com os pais, embora não entrasse no salão e, portanto, não participasse. Declarou que, tendo ido ao Centro, ouviu do Pai de Santo deste que era “média” (sic.), precisando “abrir mão da outra religião” e começando em seguida o desenvolvimento, vindo a receber, após sete meses, seu “primeiro guia”, quando então cessariam seus sintomas. Nesse terreiro conheceu seu já falecido marido, casou-se e conheceu Mãe Graça, que era sua Irmã de Santo. Mudou-se para São Paulo, onde ficaria por três anos “trabalhando” apenas em casa, e depois voltou para o Centro, nele ficando até 2006, quando dele saíram graças a um “atrito” entre seu marido e o Yalorixá. Após alguns anos afastada da Umbanda, a médium buscara o CEUJMJ com o companheiro, precisando novamente se afastar por alguns meses em decorrência da doença deste. Depois de que “Deus levou ele”, Margarida retomou sua prática religiosa no Centro, onde já conta três dos seus vinte e três anos de Umbanda, religião que lhe deu paz e para ela significa “tudo”: saúde, harmonia e felicidade. Em termos de fé, não se considera católica, pois não comunga e nem se confessa embora vá a missas, reze e tenha seus santos católicos. No que diz respeito ao Centro de Mãe Clara, líder que já “sentou”⁵¹ alguns de seus guias, Margarida recorda que este provocou nela uma atração desde o princípio, tendo-a acolhido e ajudado quando, em suas palavras, “já tava querendo... já num ter mais destino na minha vida”, declarando que este não “tem defeito nenhum”, destacando principalmente a organização da casa e os ensinamentos da Yalorixá.

Apesar de ter desenvolvido em outro terreiro, aparentemente os processos envolvidos são bem similares: o Pai de Santo lhe dera seu Orixá (Ogum e Oxum) e “lava sua cabeça” (da médium) após o “banho de ervas”, só então chamando os guias

⁵¹ “Assentou”, provavelmente.

que pertencem à corrente daquele, que, depois de virem, cantam seu “ponto”, se apresentando e “abrindo a sua coroa pra outros guias”. Dois importantes aspectos desse demorado processo parecem ser a “firmação” das principais entidades de um Filho de Santo e o ganho do “controle”, embora este último fator entre em contradição com o fato de que se declara “totalmente inconsciente” durante a incorporação, quando “apaga (...) o seu ouvido, a sua visão... e a sua consciência”. Dispõe ainda de outras modalidades da experiência, como ouvir e ter visões, sonhos e sensações, exemplificando-as. Nos termos da entrevistada, a mediunidade seria uma “forma” de “contato... direto... com a natureza e, acima da natureza, com Deus”, contextualizando sua referência à natureza com o trabalho envolvendo os elementos, como fogo, água, terra, etc. Sua preparação nas vésperas das Giras envolve não beber ou fazer sexo e não ir a “lugares impuros”. Facilitam sua incorporação a concentração, a reza para seu “anjo de guarda” se afastar, a chamada dos guias, o pedido para que a Gira seja de paz e para “dar força” à assistência. Além do “toque que tá tendo” (do Ogã), reconhece aproximações diferentes, sentindo a coluna dobrar quando é Preto-velho e “calor dos pés, da cabeça” quando Exus, o que sinaliza que “tem que se entregar” e “soltar o corpo”. Aqueles, ao partirem, deixam dores na coluna, enquanto os Caboclos dores nos braços e as “crianças”, cansaço. Seus guias são: Maria Légua (Mestre), a de sua preferência por ser a menos vaidosa e que mais “vem” e conversa, que “foi cangaceira... da época do Lampião”; O Erê Luizinho, que morreria aos sete anos assassinado pelo próprio “pai”; Maria Conga, Preta-velha cozinheira de “Casa Grande” que teria vindo do Congo; A Pomba-gira Sete Saias, que fora uma vaidosa cigana e, por fim, o “brabo” Caboclo Sete Flechas, de quem Margarida pouco sabe – deve tais histórias ao marido, que era muito curioso e os questionava. Referiu jamais ter sentido qualquer interferência sua no que as entidades fazem: “não sei imitar nenhum deles”, diz, e percebe mudanças

na saúde e na “visão do mundo”, por sua vez decorrentes da habilidade de enfrentar e aceitar, se vendo menos “chorona” e “besta”, que são sinais do que refere como uma “afirmação” de si – associado ao fato de não fazer nada “sem orientação deles”. A médium lamenta não poder deixar as “sementes” – deixadas pelos próprios pais – para os filhos, que não são da Umbanda, tendo narrado episódios interessantíssimos associados a quando um deles sofrera um assalto (visão de “morcego gigante” ou “Tranca-rua”, ambos ligados a Exu) e à morte do marido (quando sentiu “um abraço bem apertado”), que entende como exemplos do “quanto a gente tem, como a gente é médium”.

O tocante depoimento do médium *Ismael*, que tem 24 anos e ajuda nos afazeres do CEUJMJ, onde reside, foi certamente um dos mais difíceis de obter pelo fato deste ter falado e se aprofundado bem menos que os demais. Ismael referiu ter sido sempre umbandista embora tenha feito menção a algumas idas à Igreja Universal quando criança, mostrando-se pouco disposto a entrar em detalhes acerca de sua “longa história”, que parece ter sido repleta de dificuldades. Segundo este, que nos momentos iniciais da entrevista mostrou-se contidamente emocionado, sua vinculação com a Umbanda existe graças ao fato de toda a sua família, com exceção da irmã, ter deixado a religião e, assim, restado apenas ele como “herdeiro” a quem caberia “continuar” o legado da família – que, por sua vez, “se acabou”, como referiu o entrevistado em certo momento – relacionado ao culto dos chamados guias. Apesar de hoje relatar ser umbandista “por amor”, o que realmente o conduzira à religião fora a “dor”: inicialmente, o médium disse “não gostar dessas coisas”, contudo, insatisfeito com a Igreja Universal, ele viria a incorporar, pela primeira vez, com apenas oito anos de idade, quando o índio “Pombo Roxo” viria comunicar sua herança “do sangue mesmo”, fazendo com que começasse a desenvolver aos nove anos. Dissera ter buscado a ajuda

de um Pai de Santo, vindo a morar no Centro deste, onde começou sua iniciação. Pouco tempo depois, o abandonaria por conta de problemas com o líder, chegando até o CEUJMJ, cujas Mães de Santo lhe abririam “as portas” para ele, abrigando-o. Como será possível perceber, a situação de vulnerabilidade social de Ismael associada ao acolhimento pelos Centros parece vincular-se com vários aspectos de sua experiência relacionada à religião.

Assim, a Umbanda para ele significa “muita coisa, caridade, ajudar o próximo, dar ajuda àqueles que precisa mesmo” (sic), bem como o terreiro, além de ter-lhe trazido paz, verdade, sabedorias e evoluções, é importante principalmente por conta do “amor delas duas” (Mães de Santo), e da caridade. O vínculo maternal com estas parece mesmo quase literal, notadamente nos “puxão de orelhas” que alega receber, o que parece valer também para as entidades, conforme se pode observar na sua expressão do que seria a mediunidade: “Ter eles [guias] como fossem meus pais. (...) Tenho eles assim como... Fosse gente da minha família. (...) Pra mim, isso é o mundo espiritual” (sic). Ainda nesse sentido, sente por seu Mestre (João Baraúna) e por sua Preta-velha (Mãe Santana), respectivamente, “amor de pai” e “amor de mãe”, dizendo gostar mais da última. Suas outras entidades são João Pescador (Povo da Maresia), Pai Miguel (Preto-velho), Ogum Naruê, Caboclo Serra Negra, Exu do Rio e o Erê Chiquinho, nas quais encontra ajuda, proteção, “passo” de cura e força. No que concerne ao seu desenvolvimento, referiu ter demorado cerca de três ou quatro anos para receber sua primeira entidade, considerando o processo “igual um... livro, cada página diferente” (sic), razão pela qual se vê ainda como desenvolvente. Ismael percebe como principal aprendizado decorrente do desenvolvimento o espelhar-se na “Guna Forte” (Mãe Clara) e na Mãe Pequena, relatando ainda ter levado de dois a três anos para ter sua primeira entidade “afirmada”. Um sinal por ele reconhecido da chegada das entidades é a

sensação comparada à de pôr “o dedo na energia”, depois do qual vem um “abalo”. Quando estas se vão, experimenta um “empurrão”, por ele interpretado como o “anjo de guarda” “empurrando seu espírito de volta”, e, uma vez de volta a si, se sente leve. Além de incorporar – o que faz de modo inconsciente, como se saísse de si, “passando em algum canto (...) ou eu tô viajando. (...) Igual os sonhos”; o médium alegara que ainda na infância via “sombras”, hoje interpretadas como seus guias, e escutar, mas “baixo”, embora se remeta principalmente a eventos oníricos, dizendo que “as coisa... que pra mim... assim... vai acontecer, aí eu vejo assim no sonho” (sic.), embora só se recordando de um em que trabalhava com seu Mestre em sua “coroa” na beira do mar. Mencionou “preceitos” para os dias de sessão, tais como manter a “mente limpa e corpo sadio”, o que é feito consoante o médium de segunda a sexta-feira, quando seu corpo “são pra eles mesmo” (sic). Além destes, “esquecer o povo lá de fora” e buscar pensar nos guias e na ajuda que poderá dar ao próximo são fatores que contribuem com que incorpore com sucesso. Ismael afirmou jamais perceber qualquer interferência sua e nem mesmo se questionar sobre isso, sentindo apenas que certa vez a “corrente ficou baldeada” e que “não corresponderam” pelo fato de ter ido a uma “balada” no dia anterior. Isso parece conectado à mudança percebida pelo entrevistado em si, que “era de festa” e passou a “buscar amigos de fora” por oposição aos “de ferra”, estando um pouco mais afastado, inclusive, dos familiares. Um dos principais pontos positivos de ser médium sublinhado por ele envolve “ajudar o próximo”. Ismael pretende “crescer na Umbanda”, sonhando em, no futuro, ser um “Zelador de Orixá”, embora não almeje ter seu próprio terreiro.

A vendedora *Mazé*, de 45 anos, onze dos quais já trabalha no terreiro de Mãe Clara, declara ter sido sempre umbandista, e, mais especificamente, como constantemente frisado por esta, do Catimbó – que considera ser suas “raízes”; embora

jamais tenha deixado de ir a missas. Apesar dos pais serem católicos, recorda com bom humor de suas idas ainda na infância com colegas para um “terreiro pequenininho”, de seu interior, também de Catimbó, onde, às vezes, durante os trabalhos acabava dormindo. Somente aos vinte e dois anos, quando já residia em Fortaleza, a médium se lembra de ter retornado a frequentar ainda apenas na assistência outro Centro, o mesmo por onde passaram Mãe Graça, Margarida e, provavelmente, Ismael. Casada, disse mentir para o esposo para ir às escondidas aos terreiros, pois ele não gostava que os frequentasse, situação impeditiva que duraria somente até a morte deste, quando então se lembra de se “aprofundar” na Umbanda, o que viria a ser feito justamente no CEUJMJ, que considera ser sua “primeira Casa”.

Antes de “entrar pras corrente” (sic), porém, segundo Mazé, teria passado por uma “fase ruim”, na qual perdera o emprego e, também sem companheiro, viria a ser convidada por Mãe Graça a morar no Centro, onde algum tempo depois teria seu filho, consolidando, então, sua adesão. Ouvia falar muito de Mãe Clara e, quando retornou ao local, sentiu com este uma “ligação”, uma “energia” que jamais sentira nos demais, “uma coisa assim mágica”, destacando sua simplicidade e o fato da Mãe de Santo ser “catimbózeira” e não candomblecista, mas principalmente por esta não fazer o que chama de “misturadas”, se referindo ao Omolocô. Para ela, a Umbanda a fez “vitoriosa”, relatando que já adquiriu “muitas coisas boas”, que por sua vez dependeram da forma como realiza seus pedidos a Deus e lida com suas entidades, com as quais trabalha “sempre pro bem”. “Eu trato a Umbanda... como... até um refúgio. Você tá com um problema, é tão bom o Caboclo chegar e lhe dar aquela palavra amiga ali, aumentar sua estimação, levantar seu astral, é muito bom” (sic), prossegue a médium, que é grata à Casa que a acolheu, a apoiou e onde iniciou sua “vida religiosa e espiritual”, embora estreite sua vinculação com esta principalmente e quase exclusivamente através da

figura de Mãe Clara, conforme expressa: “enquanto ela existir, eu tô aqui”. A Mãe de Santo é por ela vista com grande apreço e como fonte de “ensinamentos” e de discernimento entre o que o “pode e não pode” um médium.

Quando convidada a definir o que entende por mediunidade, Mazé ressaltara o respeito e a dignidade pela oportunidade de “receber sua entidade” bem como o “mentalizar coisas boas na sua mente” para que não se levante “falso” ou se conte mentiras. Acredita ser dotada de tal capacidade por conta de ficar “fora de si”, não sentir o chão e experimentar uma “energia” considerada boa e uma “força... de incorporar, de receber”. No que concerne à sua evolução como médium, alega não ter precisado desenvolver pelo fato de sua primeira incorporação, no caso, de Dona Cigana⁵², ter se dado numa “Festa de Louvação das trunqueira [Exus e Pombo-giras] da Casa”, isto é, antes mesmo de ter iniciado nas Giras de Desenvolvimento, quando teria ouvido da Yalorixá que “tinha muita... muitas corrente”, que estavam dela tão próximas que “não precisei desenvolver”, conforme expressa a entrevistada, que, entretanto, já se considerava médium muito antes, desde que “já sentia a energia” nas visitas a outros centros, o que, quando percebido, deixava-a “com anseio, com medo” e a fazia se retirar do local – fase esta, portanto, que, junto de toda a bagagem de contato com a Umbanda desde a infância, a médium parece ignorar como etapa desse processo. Adota como “preceito” para sua preparação o esforço para ficar por uma semana – embora tenha falado também em dois dias – com a “aura purificada, limpa” e com a mente e o corpo sem bebida, sem sexo e sem carne vermelha para ter “mais força, mais energia” nas incorporações. Antes de entrar para a Gira, refere realizar um “ritual” que envolve banhos de limpeza, velas acesas para o anjo da guarda e suas entidades, rezar e conversar com seu “povo”, pedindo, sobretudo, para que não mintam (ênfatisou várias

⁵² Segundo Mazé, a “sofrida” entidade teria ido morar num “cabaré” após ter os pais assassinados, embora jamais tenha sido prostituta.

vezes), que abençoem quando não souberem responder as pessoas e que não as “bote pra baixo” e sim “levante o astral”.

Mazé diz já saber antes as entidades do dia por conta das orientações do Centro, mencionando mentalizar elementos ligados às entidades, como matas para os Caboclos, por exemplo, chamando-as desde que entra para trabalhar, o que faz de modo “totalmente inconsciente”. Ao “espertar”, sente-se leve ou “tonta” e com “dor de cabeça” quando ainda há alguma “radiação”, sinal de que algum guia ainda precisa vir, segundo ela para “levar alguma coisa de ruim” – o que às vezes ocorre sem que desperte para mediar o processo; sensações que persistem caso a médium não deixe as deixe “passar”. Sua “família espiritual”, que adquiriu em questão de um ano e meio de trabalho, consiste da Pombo-gira Dona Cigana, o Juremeiro Pereira, o Seu Rompe Mata (Índio) e os seus preferidos, o Erê Joãozinho e a Preta Mandinga (Preta-velha). Esta “tomou a frente” de outra Preta-velha, no caso, de Mãe Caciana, assim como fez o Caboclo referido com o Lírio Verde – embora a médium ainda estivesse por definir com a Mãe de Santo qual deles permaneceria ligado à sua coroa. Aludiu ainda à necessidade de que todo médium “tem que ter a sua linha de espiritismo” para receber espíritos de pessoas falecidas e ao fato de já terem ocorrido reuniões e palestras desse tipo no CEUJMJ, embora ela mesma tenha relatado bastante medo. No que se refere aos tipos de mediunidade, tratou mais de distinguir entre médiuns com facilidade para trabalhar e aqueles que “demoram”, bem como os que permanecem conscientes, “metade, metade”, etc, referindo-se ainda a sonhos com entidades. Percebendo-se como muito “farrista” no passado, Mazé refere hoje viver para sua religião, apontando como seu lazer as louvações umbandistas que costuma ir em outros terreiros. Um aspecto marcante de seu depoimento foi sua menção ao imperativo de estar “sempre com estima pra cima”, lamentando que como médium “não pode ter nenhuma negatividade”, dando o exemplo

da “peia” que levou por “não andar direitinho, do jeito que eles querem”, razão pela qual acredita ter engravidado, e da incorporação ser afetada. Igualmente chamativa fora a constante alusão da médium ao que chama de “acasalar” com a maior parte das entidades, que diz respeito ao que se poderia chamar de habilidade performática. No que tange à sua Preta-velha, diz que “ela realmente me cobre”, isto é, “você vê mesmo uma Preta-velha”, o que é percebido, segundo ela, inclusive pelos outros Filhos de Santos, cujos guias ao se apresentarem “abalam” a entrevistada, o que é por ela interpretado como alguma afinidade com suas “correntes”.

Bárbara, que é vendedora e tem 29 anos, estima ter entrado no Centro de Mãe Clara há mais de dez anos atrás, quando tinha por volta de dezoito. Filha de mãe protestante, ela considera ter sido evangélica até os onze ou doze anos, quando por opção própria viria a abandonar a religião materna, passando então a ir a missas na igreja católica, prática que até hoje permanece. Apontou a curiosidade e o envolvimento com a capoeira como fatores que a conduziram ao mundo da Umbanda cearense, indo ao CEUJMJ pela primeira vez com a irmã tencionando “observar”, pois, como disse várias vezes, “não sabia o que era Caboclo na minha vida”, achando a Gira do dia “muito bonita”. Quando “já tava começando a trabalhar” como médium no Centro, o que já faz há oito anos, porém, a jovem médium viria a passar por uma “época muito difícil” devido a um “desentendimento” com algumas pessoas deste, que a teriam levado para outro terreiro. Neste, a entrevistada relatou ter sido instigada pela outra Mãe de Santo, junto de outros Filhos de Santo, a acompanhá-la em suas bebedeiras excessivas, a ponto de a própria mãe, mesmo evangélica, tê-la estimulado a voltar a trabalhar com Mãe Clara, o que só teria feito após, mesmo com o “voto” de “garra” e de “força de vontade” ser humilhada pela outra “consagrada” líder. Recorda que, em fase de “dificuldade muito grande financeira”, ao descobrir quem era seu Mestre

(Raimundão), fora a pé ao centro da cidade para comprar sua imagem, retornando então para mostrá-la à Yalorixá, que se rira desta por afirmar não se tratar da entidade, expondo a médium para os demais adeptos. Depois de muitas lágrimas derramadas, “ele me pegou no meio da rua (...) assim só pra mostrar quem era”, acreditando Bárbara que ele a “deixou em casa”, já que não se lembrava de como voltara. Tal experiência foi de grande importância para sua trajetória na Umbanda, que nas suas palavras “é uma parte do que eu sou hoje em dia”, desde que a médium utiliza o que vivera em outro terreiro para valorizar o CEUJMJ, que, na figura de Mãe Clara, “puxou muito a minha orelha pra mim mostrar” (sic) a “mulher” que é hoje. Este é encarado por ela como uma “Escola”, destacando o “ensinamento” e o “alicerce” deste recebidos.

Em seu esforço por expressar sua concepção de mediunidade, a despeito da reserva de esta ser “uma coisa que a gente não explica”, que “não tem uma palavra”, declarou se tratar de “uma coisa que fica total no fora do controle da gente” com diversos tipos (escutar, ver e incorporar) e usos (de má fé e para o bem). Um aspecto interessante de sua definição diz respeito à sensação de estar “fora do seu corpo” quando o médium se encontra “sombreado” e quando está dormindo (“como tivesse você, mas sem ser você”) – mencionando um sonho que teve enquanto estava de licença do trabalho no qual se vira assinando um contrato, fato que viria a se consolidar posteriormente, embora já desconfiasse antes do sonho que isso poderia ocorrer. O referido sombreamento é uma etapa própria do processo de aprendizado da incorporação no qual se recebe apenas a “sombra” do guia, que apenas “se encosta, se aproxima”, “como se tivesse gritando no seu pé do ouvido”, nos termos da entrevistada. Bárbara iniciara o desenvolvimento no CEUJMJ, momento em que era reduzido o seu conhecimento da religião graças ao fato de ser “alheio” a esta devido à criação evangélica, somente com o tempo começando a “sentir corrente”, embora só quando de

volta ao terreiro recebesse “uns Caboclinho”, de modo que apenas então teria indícios de sua mediunidade, para além das anteriores sensações, sentimentos e do “sentido” de “que vai acontecer alguma coisa”. Nesse sentido, destacou o “tempo” como importante fator para que deixasse apenas de receber a “energia” da entidade, ainda somente “lhe cobrindo”, até que passe a ficar “cem por cento incorporado”, bem como a preparação e a disponibilidade para os guias, processo no qual o Filho de Santo “sofre muito”, sentindo enjôo, tontura, mal estar e até dor de ouvido. Segundo Bárbara, isso ocorre graças à sensação de que “Caboclo pesa” – expressão por ela utilizada repetidas vezes ao longo da entrevista em diversos sentidos – bem como graças à energia dos guias. Segundo a entrevistada, estes, por sua vez, muito cobram os médiuns, e a médium diz ter muita responsabilidade com “eles”, de modo que, nos “tempinhos de férias”, sente dor de cabeça, mal estar e tontura, referindo-se ainda à ajuda que crê ter recebido, interpretada como o fato de estar sempre empregada e que “nunca faltou comida”. Como principais produtos do seu aprendizado, apontou, além da visão acerca da religião diferente da professada pelos evangélicos e pela Mãe de Santo anterior, o “suor derramado” para “ajudar uma pessoa a se levantar”, a evolução como médium “com o passar dos anos” e, como consequências desta, a maior “força” das entidades e o maior controle sobre elas.

Bárbara alega, no que se refere a tipos de mediunidade, a intuições e “premonição”, bem como a sonhos, nos quais acredita trabalhar junto de seu inconsciente, razão pela qual as vezes acorda “baqueada” (sic.), a escutar vozes lhe chamando, a ver “sombras” – o que muito teme – e, por fim, o seu preferido, a incorporação. A entrevistada se “resguarda” por três dias sem “namorar”, evitando “carnes vermelhas” e “comidas pesadas”, usando roupas claras e buscando “aliviar o pensamento” de problemas e “aborrecimentos” principalmente no dia da Gira. Para

facilitar sua incorporação, imagina conteúdos relacionados às entidades do dia, sentindo-se muito cansada ao desincorporar, quando volta a sentir falta de ar e tontura (“maresia”). Bárbara jamais se questionou sobre possíveis interferências dela no desempenho das entidades, embora reconheceria que isso seja comum nos desenvolventes. Refere ter mudado “cem por cento”, especialmente em relação à bebida e parcialmente e ao seu “estilo depressivo” graças à missão implicada pela descoberta da mediunidade, hoje se dedicando aos dois trabalhos e à família. Suas entidades são: Jurema (Cabocla), Chiquita Preta e Raimundão (Mestres), Caboclinho das Matas (Erê), Ogum Beira Mar, Nega Ana (Preta-velha), Pomba-gira das Almas e Seu Tiriri (Exu).

Quadro 3. Síntese dos achados das entrevistas e aspectos mais recorrentes relativos ao CEUJMJ.

Categorias/Médiuns	<i>Margarida</i>	<i>Ismael</i>	<i>Mazé</i>	<i>Bárbara</i>	Aspectos mais recorrentes
Percurso religioso	Católica, hoje umbandista, frequenta missas ainda hoje.	Umbandista desde a infância, visitas rápidas a igrejas evangélicas no passado.	Sempre umbandista, mas continua indo a missas.	Evangélica na infância, umbandista atualmente, idas a missas “uma vez na vida”.	Adesão à Umbanda sem excluir certo nível de participação em rituais e festividades católicas.
Definição de mediunidade	Contato direto com a natureza e com Deus.	Ter os guias como pais, como família.	Receber entidade. Ficar fora de si, sentir força/energia boa para incorporar.	Não se explica, não há uma palavra, da ordem do sentir: fora do controle. Tipos e usos diversos.	Contato direto com energias e incorporação dos guias, implicando ausência de controle.
Início das experiências	Adolescência.	Infância.	Idade adulta.	Adolescência.	Adolescência
Desenvolvimento da mediunidade	Yalorixá comunicara seu Orixá, guias foram chamados, se apresentaram com o ponto e abriram a coroa para os demais. Foram sendo firmados e mais controlados.	Como as diferentes páginas num livro. Dois/três anos para receber o primeiro guia. Três/quatro anos para que fosse firmado. Inspiração nas Yalorixás.	Amplo contato com o universo umbandista desde criança: não precisou desenvolver, recebeu o primeiro guia antes de se filiar. Já sentia correntes antes.	Sombreamento: guia só se encosta. Leva tempo até que este deixe de cobrir para incorporar totalmente (disponibilidade). Final: Entidades fortes e mais controladas. Sofre muito: Caboclo pesa.	Duração variável do processo, mas longo. Destaque dado à primeira entidade recebida, à firmação dos guias, ao controle adquirido e às Mães de Santo. Processo “sofrido”.
Tipos de mediunidade	Incorporação, sonhos, visões e sensações.	Incorporação e sonhos hoje. Via e ouvia (baixo)	Incorporação e sonhos.	Incorporação, premonições, sonhos, escutar	Principalmente incorporação, sonhos e visões.

		quando criança.		vozes, visões de sombras.	
Percepção do nível de consciência	Totalmente inconsciente. Consciência apagada.	Inconsciente, como se estivesse viajando.	Totalmente inconsciente.	Inconsciente.	Inconscientes durante o transe.
Preparação para a incorporação	Não bebe, não pratica sexo e não visita lugares impuros. Concentra-se, pede que o anjo de guarda se afaste e que possa ajudar as pessoas.	Preceitos: Manter mente e corpo limpos durante a semana. Esquecer pessoas de fora. Pensa nos guias e na caridade.	Preceito: de dois dias a uma semana, corpo e mente sem carne vermelha, sexo e álcool (aura purificada) – mais energia e força na incorporação. Acende velas, banhos, rezas e conversa com seu povo.	Se resguarda por três dias: sem refeições pesadas, carne vermelha e namorar. Alivia o pensamento nos dias de Gira.	Preceitos: corpo e mente limpos, sem álcool, sexo e carne vermelha por período de dois a sete dias. O pensamento concentra-se no afastamento do mundo externo e se volta ao espiritual.
Aproximação da entidade	Toque do ogã. Sensações diferentes a depender da entidade.	Pôr o dedo na energia. Abalo.	Orientações do Centro. Mentaliza elementos ligados aos guias desde que começa o trabalho.	Imagina conteúdos ligados aos guias do dia em questão. Repentinamente perde a noção do que faz.	Depende do guia a ser incorporado de acordo com as orientações do Centro.
Afastamento da entidade	Depende da entidade. Necessita de ajuda.	Empurrão de seu espírito pelo anjo de guarda. Leveza.	Espertar. Sente-se leve.	Muito cansada. Tontura e falta de ar. Necessidade de Auxílio.	Sensação de leveza. Precisam de ajuda para se recompor.
Entidades mais importantes	Maria Légua, Maria Conga, Luizinho, Pomba-gira Sete Saias, Caboclo Sete Flechas.	João Baraúna, Pai Miguel, Chiquinho, Ogum Naruê, João Pescador, Serra Negra, Exu do rio.	Mestre Pereira, Preta Mandinga, Joãozinho, Dona Cigana, Seu Rompe Matas e “linha de espiritismo”.	Raimundão e Chiquita Preta, Nega Ana, Caboclinho das Matas, Pomba-gira das Almas e Seu Tiriri, Cabocla Jurema, Ogum Beira-Mar.	Juremeiros, Pretos-velhos, Caboclos, Erês, e Exus.
Interferências de conteúdos psíquicos dos médiuns na <i>performance</i>	Diz não saber imitá-las.	Nenhuma, apenas quando bebera e os guias não corresponderam.	Pede para que os guias não mintam ao não saberem responder.	Não reconhece nenhuma. Comum nos desenvolventes.	Raramente reconhecidas.
Transformação da autopercepção	Enfrentamento, aceitação e autoafirmação resultante de orientações das entidades.	Menos de farrá que antes.	Farrista antes, hoje vive para a religião. Vitoriosa.	Bebia muito: mudou cem por cento. Estilo depressivo: mudou em parte.	Atribuídas principalmente à Umbanda e não somente à mediunidade.
Consequências do trabalho como médium	Saúde e mudança na cosmovisão pessoal.	Afastamento de familiares e amigos de festa. Passou a buscar outros amigos.	Seu lazer são as louvações em outros Centros.	Atualmente se dedica à Umbanda, ao trabalho e à família.	Certa restrição da socialização: negação do mundo “profano”.
Experiências e aspectos mais	Visão de morcego	Situação de vulnerabilidade	Imperativo: estima sempre	Mestre Raimundão ter	-

significativos	gigante/Tranca- -rua quando o filho fugia de uma assalto, sensação de ser abraçada quando o marido falecera.	em razão da qual enxerga o mundo espiritual como família. Incorporação por Pombo Roxo e sua herança.	para cima e andar direito. Acasalada, coberta pelos guias: habilidade performática. Acolhida no Centro.	nela incorporado no meio da rua para mostrar quem era diante das humilhações sofridas no outro Centro.	
----------------	--	--	---	--	--

8.3. A experiência dos médiuns do Templo Gamurio do Amanhecer

A apará *Lucia*, assessora aposentada de 63 anos que por quarenta e oito anos de sua vida fora católica, antes de chegar ao Vale do Amanhecer, religião da qual já é adepta há doze anos – oito dos quais como médium de incorporação – passou dois anos nos “Kardecistas”, onde jamais participara de “mesas”. Embora considere a “igreja católica” “a base de todas as religiões”, sua curiosidade a levou a questionar a visão implicada pelo catolicismo, que passou a lhe parecer limitada, desejando “avançar” sem, no entanto, encontrar nele “espaço” ou “quem te diga: ‘existe um horizonte, existe uma vida nova lá do outro lado’”, quando, então, graças a problemas familiares, a entrevistada viria a passar por mudanças, que hoje acredita ser fruto da “espiritualidade conspirando”. Já conhecedora do “evangelho” e do espiritismo, buscava ajudar uma sobrinha que incorporava uma “falange sofredora” em casa, até que, sem seus esforços surtirem efeito, lhe indicaram uma “casa espírita”, no caso, o TGA, onde conseguira “curas com ela”. Ainda espírita, retornaria ao “Gamurio” para ajudar uma amiga, sendo desta vez ambas chamadas nos Tronos para trabalhar, começando o desenvolvimento como Doutrinadora, passando, assim, pela Iniciação, Elevação de Espadas e Centúria ao decorrer de quatro anos até que, num trabalho de Mesa Evangélica, teve “sensações diferente” (sic), “como que flutuasse”, comunicando a experiência ao Adjunto Gamurio, que lhe sugeriu que fizesse um “reteste”: “incorporei na hora”, recorda Lucia. Declara não ter envolvimento com outras religiões graças à orientação dadas aos mestres de que não se deve “cruzar corrente” no Vale do Amanhecer, doutrina cujo significado para

ela, que nela se sente “realizada”, está associado ao “salto de qualidade muito grande” operado não somente em sua “caminhada”, mas principalmente no “entendimento” da ninfa Lua – por sua vez resultante da ideia de reencarnação e do aprofundamento na “religião espírita” – das “situações difíceis”, encaradas como “grande oportunidade” para “resgatar débitos” com “inimigos nossos” de “vidas passadas”: “só através do amor e do perdão é que nós temos a consciência e podemos evoluir”, trecho por ela citado do “canto” da sua falange, Cigana Aganara. A entrevistada descreve maravilhar-se com o Gamurio do Amanhecer “como espírita mesmo”, lugar onde se nutre “respeito (...) pela nossa missão”.

“A mediunidade tem muito a ver com a ciência”, acredita a ninfa, que a define primeiramente como “dom de Deus”, e como “sensibilidade” às “energias”, à “tristeza” e à “harmonia” circundantes com maior frequência e facilidade, discernindo logo em seguida a “mediunidade de doutrina”, segundo ela “mais equilibrada” que a de incorporação justamente por não receber espíritos, que, no VDA bem como na sua própria experiência, só são incorporados “cinquenta por cento” para que a aparé possas ter ainda algum “domínio” e se “equilibrar”. Apesar de não ser propriamente um tipo de mediunidade, a ninfa declara que é comum que se trabalhe dormindo e que “quando a gente não entende, a gente diz sonho”. Lucia acredita que a “irradiação” e a “presença” sentidas dos “irmãozinhos” e dos mentores, assim como a sensação de não conseguir “abrir os olhos” na incorporação, são os principais aspectos que lhe fazem aparé, declarando-se realizada neste papel graças aos “trabalhos maravilhosos” do Templo, especialmente aos Tronos. No que se refere ao desenvolvimento como ninfa Ajanã, que envolve sete “aulas” e “treinamentos” nos Tronos (Pretos-velhos), na Cura Iniciática (Médicos de Cura) e no Sudálio (Caboclos) – ao final dos quais quem “libera” o “aparelho” para trabalhar é o próprio mentor; declarou de início sentir “todo o corpo

impregnado”, sem que a “vovó” no entanto falasse, de modo que precisou continuar depois da sétima aula. Orientada pelo instrutor a se entregar à “espiritualidade” para resolver o que que estivesse “travando”, Lucia teve um “toque” de que talvez ela mesma o estivesse fazendo ao “mentalizar o povo de Aruanda”, com quem tinha “sintonia muito grande”. Logo após pedir aos mentores para receber a entidade “determinada” para ela, Vovó Catarina do Oriente viria a se manifestar. Quanto à preparação para os trabalhos, que é igualmente importante durante o desenvolvimento, a entrevistada declarou não existirem “restrições” relacionadas à alimentação, relações sexuais, “farra”⁵³, ressaltando porém que se pode sair da “linha, (...) da sua conduta” e assim “receber energias negativas”. Antes dos trabalhos, “sioniza com sal e perfume”, se sintoniza com os mentores, se concentra e se mediuniza, para então sair do Castelo do Silêncio, fazer reverências, ir até à Pira e só então se encaminhar para os Tronos. As entidades, ao se aproximarem, fazem com que Lucia experimente “um choque elétrico” de intensidade variável de acordo com o seu tipo, bem como um tremor e uma sensação de presença, sendo um fator facilitador da conexão com tais espíritos o “trabalho frequente”. Além da Preta-velha referida, que é o espírito de luz da qual a médium mais se sente próxima, recebe ainda o Médico de Cura Dr. André Luiz e o Caboclo Pena Branca, destacando-se ainda sua guia missionária Alesca Verde, que pela sua descrição parece assemelhar-se sobremaneira com uma espécie de anjo da guarda; os “sofredores”, por quem sente “grande compaixão”; e o Povo Cigano, simbolizado pela Cigana Valquíria, pois acredita ter “sangue cigano” pelo fato de o pai acolher ciganos no próprio sítio no interior, sendo tal afinidade para ela mais uma evidência de que foi “líder de grupos ciganos em vidas passadas”. Lucia admite que a personalidade do aparé possa vir a interferir, embora afirme jamais ter ocorrido com ela, que hoje é mais

⁵³ Os adeptos do VDA não bebem. Este, bem como não se usar “entorpecentes”, é um dos requisitos para que se inicie na doutrina.

“suave”, tolerante e “tranquila” que antes, quando era doutrinadora (e, segundo ela, “altamente explosiva”). Com relação à família, não a “evoluiu” nem a desgastou. A entrevistada vê como ponto negativo de ser apará não poder conversar com os “cobradores” no trabalho de Angical assim como o doutrinador, já que está justamente com eles incorporados. Fundamentalmente, a mediunidade é, para ela, uma “missão”.

Vera, 32 anos, administradora, relata ter sido adepta do catolicismo, credo de sua “base familiar”, até por volta do ano de 2000, quando passaria a buscar “templos” kardecistas, até que no mesmo ano ou no seguinte viria a ingressar na “doutrina”. Diferentemente do que recorda ter vivido no espiritismo, do qual participou “muito pouco, muito leve”, sua trajetória como católica fora intensa, participando ativamente dos “movimentos” da igreja onde, junto de seu irmão – hoje padre, era catequista, a ponto de ter declarado que “por pouco” não se tornara freira. Refere ter buscado o Gamurio do Amanhecer graças à indicação de uma tia pelo fato de ter “certas visões” consideradas anormais de “vultos rápidos”, de “retratos se transformando” e de “como se fosse uma fumaça criando uma imagem, (...) aparecendo figura de um rosto”, que por sua vez a amedrontavam, a assustavam, lhe provocavam “sensações ruim” (sic), fazendo com que a atual ninfa não as deixasse “concluir” – simplesmente “neutralizava” e saía “de onde estivesse”, principalmente de “casas antigas” com muitos retratos. A médium, que ao longo da entrevista utilizara inúmeras vezes os termos “denotar” e “denotação” em sentidos e contextos pouco usuais e de forma bastante singular, associa a saída do catolicismo com as “mil perguntas” que se fazia diante do que experimentava: “Por que existe? E se existe, de onde vem? (...) É bom? É ruim?”, todas “interrogações” claramente associadas à crença em espíritos que tampouco o kardecismo com suas reuniões e “palestras soltas” fora capaz de responder aos seus anseios, com a reduzida “praticidade” por ela percebida quando comparado ao VDA, que “traz Jesus vivo para

cada um, ou pra prática ou pra mente” bem como o “cuidado” e o “acalento” de que necessita o “corpo físico”. Apesar do cessar de tais visões, Vera afirma ainda hoje ter sensações “extra-sensoriais”, por ela descritas como relacionadas a sentir “energias” de si mesma, de outras pessoas e de “algo externo” através do que “sabe que existe o além de você”, embora alegue não ter “uma clareza... chegando ao teor físico”. Assim, mencionou a experiência ocorrida “até bem pouco tempo” de sentir “presença de... como se fosse pessoas e até minha cama chega baixar (...) como se alguém sentasse” (sic.), em função da qual fez um “trabalho especial” no TGA – que, além de tê-la acolhido, é sua “base de doutrina”, uma das “terras mais corretas possíveis” cuja energia é “familiar” e, por fim, “espiritualmente falando, é a minha casa”, conclui.

No que diz respeito ao desenvolvimento, a entrevistada estima ter ficado mais de um ano “frequentando como paciente”, quando era convidada a trabalhar no templo pelos Pretos-velhos, mas “não entendia”, pois pensava ser “normal convidar”. Com a entrada na religião, a ninfa desenvolveria primeiramente como apará, fazendo sua Iniciação, Elevação de Espadas e Centúria, depois fazendo o “reteste” após parar de ter a sensibilidade, implicando em um novo desenvolvimento como doutrinadora, novos trabalhos, etc., encarado por ela como um provável “merecimento de desenvolver uma outra área que eu necessitava, de fortalecimento pra caminhada”. Um “tempo depois” da mudança, passou a se “sentir muito ruim”, tendo ido “seis vezes pra emergência” de um hospital antes de recorrer ao Adj. Gamurio, que, ao fazer a “puxada”, fez com que Vera incorporasse. No primeiro teste, Vera recorda ter ouvido do comandante que ela teria “as duas mediunidades”, embora pelo fato de ser “muito sensível” este a teria denominado como apará a despeito do “muito medo do sentir” dela e da consequente preferência por “ser doutrinadora”. A ninfa, que pertence à falange das Samaritanas, menciona que a partir da terceira aula iniciou a parte “prática” do treinamento na Mesa

Evangélica sem que tenha conseguido estar apta a trabalhar ao final das sete aulas por conta dos “bloqueios naturais” e do medo, assim como da “entrega diferente” requerida, processo por ela vivido ao longo de quase um ano, ao final do qual aprendera a “trabalhar à imagem de Jesus viva”. Segundo ela, o jaguar pouco a pouco adquire o “reconhecimento” da “manipulação diferenciada” do Preto-velho – no seu caso Vovó Catarina de Aruanda durante o desenvolvimento e, atualmente, Pai Joaquim das Almas; que quando chega a um nível de “certa intimidade” percebida pelo instrutor, este “começa a chamar os demais”: o Caboclo Pena Amarela e o Dr. Bezerra de Menezes. Um outro aspecto chamativo aludido pela entrevistada foi o ganho do “conhecimento das sensações” típicas dos Cavaleiros de Oxóssi e do Povo das Águas e o aguçamento das “técnicas” de incorporação – por sua vez diferenciada da “projeção” da Condessa de Natahy, entidade que costuma “representar” em alguns trabalhos, estado no qual se sente “oitenta por cento” consciente e cujo senso de realidade é maior se comparado ao da incorporação.

“Uma interligação que nós temos entre o céu e a terra, muito simbólica, profunda e clara” realizada fundamentalmente através da “sensibilidade” é o que Vera concebe como a mediunidade do apará. Durante a incorporação, a ninfa Ajanã refere ficar “trinta, quarenta por cento” consciente, não lembra de “muita coisa não”: “fica pra você o que é pra ficar pra você”, diz. Declara não haver “nenhuma restrição” além das usuais a drogas e aponta como fatores facilitadores da incorporação, além da sionização, “esquecer suas coisinhas, esvaziar e entrar em sintonia”. A aproximação dos “mentores” envolve “leve peso” e “sonolência”, como num “dia meio assim que vai gripar”, e ainda a “energia” de cada um deles: a suavidade própria do Médico de Cura, a força mais “branda” dos Pretos-velhos e a firmeza e a bravura dos Caboclos – enquanto os espíritos sofredores trazem “entrave na garganta”, “peso enorme” e “vontade de chorar”. A saída

das entidades envolve “a sensação quando você vai se entregando” e também sentimentos de “alívio”, “retorno”, “conforto”, “renovação”, como se fosse “acordando”. Vera refere sentir-se mais próxima não das entidades que incorpora, mas de sua Guia Missionária, Avaluza Lilás (“anjo da guarda”); da Grande Samara, “mentora” de sua Falange; e da Condessa de Natanhy. A ninfa tem uma peculiar visão sobre a interferência de aspectos de sua personalidade⁵⁴, embora se refira a uma “teima individual” e “natural” principalmente no início do desenvolvimento. Observa “certo crescimento” desde que tornou-se apará, mudando principalmente sua “forma de ver a vida”, percebendo-se como mais “pacífica” e “branda” além de acreditar ter um outro “entendimento”, que por sua vez implica em ter “sensação de caráter” e de “pré-julgamento” sobre os outros. Diante da indagação acerca da possibilidade de sua mediunidade cessar, disse que simplesmente pediria a “fita de doutrinadora”, se vendo no futuro “no Vale”.

O mestre *Mario*, funcionário público de 46 anos, narra que por conta do que crê ter sido um “problema com mediunidade” aos catorze anos de idade, “saía de si”, ficava “descontrolado” e “quebrava tudo”, a ponto de precisar de três irmãos não apenas para contê-lo e amarrá-lo, sem conseguir lembrar-se do que fizera após o “apagão”. Buscara, assim, a ajuda de um Pai de Santo umbandista, por quem foi orientado por cerca de um ano visando desenvolver-se como médium, quando então tudo voltara ao “normal”, ajudando-o bastante. No entanto, a “curiosidade”, que lhe levava muitas vezes até Igrejas Evangélicas, e o incentivo da mãe – interessada que o filho não mais bebesse – lhe fizeram ir ao encontro do templo recém-aberto próximo de sua casa, o Humaitã do Amanhecer, onde depois levava também o próprio Pai de Santo, que depois da visita lhe dissera para esquecer tudo que ouvira sobre a Umbanda e que ali era “sua casa”. No ano

⁵⁴ A citação literal de sua perspectiva sobre tal tópico se encontra no início do presente capítulo.

de 1985, “encantado” com o “chamado” da doutrina, Mario entraria para o ainda rústico templo e faria seu primeiro teste, que o faria começar como doutrinador a despeito de ter trabalhado na Umbanda. Um ano depois, o então mestre Sol sofria de “dores de cabeça”, sendo chamado repentinamente por uma das entidades nos Tronos que lhe orientara a fechar os olhos, fazendo com que incorporasse. Dessa forma, o entrevistado afirma já ser apará há vinte e nove anos no VDA, doutrina que lhe chamou bastante atenção por se “ajudar sem receber nada”, reconhecendo-a ao menos para ele como a “religião certa” e na qual diz se encontrar, funcionando como um “caminho de evolução” e como “válvula de suspiro” para o pagamento de seu “débito cármico”. Talvez um dos mestres mais antigos da história do Gamurio do Amanhecer, o médium o considera sua “casa”, que ajudou a construir com as próprias mãos, referindo-se literalmente a esse processo, e relatou, ao tratar de um exemplo, sentir-se “culpado” caso um trabalho que requer um mestre Ajanã venha a deixar de ocorrer.

O entrevistado, que possui grande importância no cotidiano do templo – notadamente pelo fato de ter atingido um dos pontos mais altos hierarquicamente, sendo “regente” da Falange dos Magos, e de ser um dos aparás mais experientes, o que pode ser constatado por ser ele o “aparelho” através do qual o ministro Gamurio dá suas bênçãos mensais; entende a mediunidade como uma “dádiva de Deus” dada com o propósito de “fazer caridade na lei do auxílio”⁵⁵ – e de, assim, pagar a “dívida cármica” e colher “bônus”; que em grande parte depende do “acreditar” e, portanto, da “mente”, sendo o apará a “voz de Deus” e os médiuns de incorporação “a espiritualidade aqui na Terra”: “Nós somos o anel e o dedo”, “a luva e a mão”, conforme expressa em seu discurso no que concerne à dependência dos espíritos de luz dos “encarnados”. Do mesmo modo que Lucia, ao responder a maioria das perguntas, o mestre Lua tendeu a

⁵⁵ Expressão exaustivamente repetida ao longo da entrevista.

remeter-se mais à doutrina e ao modo como esta entende os temas em questão do que à sua própria experiência – sendo esta uma das razões pelas qual a entrevista teve maior duração – de modo que ao tratar do desenvolvimento, por exemplo, começou abordando as dificuldades em termos de “interpretação” dos sinais da incorporação pelo “branquinho” (iniciante)⁵⁶, só afirmando após ser novamente confrontado que demorou apenas uma semana para “dar o nome” do Preto-velho Pai Jacó de Aruanda, com quem mais trabalha e a quem mais fez referência; na semana seguinte já se apresentando o Caboclo Tupinambá e o Médico de Cura Dr. João Magalhães Ferreira, que foram lhe “lapidando”, embora tenha precisado fazer mais que as sete aulas obrigatórias. Nesse sentido, os maiores aprendizados com o “aperfeiçoar” da mediunidade, inicialmente “mais forte”, foram o respeito às “leis da doutrina” e à hierarquia, a “fazer caridade na lei do auxílio” e, o mais importante, a “deixar a doutrina entrar nele”, do contrário, jamais se tornaria um “soldado de Pai Seta Branca”, pois para sê-lo, para ele, é necessário que se desprenda e deixe “lá fora” o livre-arbítrio, que “às vezes atrapalha nossa jornada” desde que de tal modo não se pode ser um “cumpridor de leis e de ordem”, pois que este “faz você achar que é melhor”. Nesse ínterim, comparou Jesus a um “general”, Simiromba a um “tenente” e os “comandantes” a sargentos.

Mario referiu ficar “semiconsciente” durante o “transe”, destacando que “tem algo errado” se o apará se sente inconsciente, precisando este “procurar o presidente”. Ele “recebe a intuição” – o mentor “põe na mente dele” – e sente “vontade de dar aquela mensagem, aquele conselho”, sentindo “no decorrer do tabalho” como se tirasse um “cochilo”. Relatou que o VDA “não prega” que nenhum hábito seja abolido no que tange à preparação do apará, que no seu caso se limita à sionização, a sentar no Castelo do Silêncio e a se livrar dos pensamentos e do “estresse” do “mundo lá de fora”,

⁵⁶ Também pelo fato de ser procurado por estes para tirar suas dúvidas. Relatou ainda ter visões e ouvir vozes quando iniciante, além de sentir arrepios, tudo isso sendo encarado como “distúrbio”.

apontando “o acreditar” e a concentração como fatores facilitadores, afirmando apenas que evita comer muito por conta de ter sua digestão prejudicada graças ao tempo que permanece sentado. Segundo ele, a aproximação do espírito varia “de apará pra apará” e de se está em jogo o “ensombreamento”, a “irradiação” ou a “incorporação”, embora em geral seja “leve”. Relata sentir-se “pisando nas nuvens” e “maravilhado” em decorrência do que acredita ser uma “troca de energias” resultante da desincorporação do mentor, sentida como um “despertar”. Quando questionado acerca das histórias de suas entidades, incluindo Anatama e Efajano Verde – seu Ministro e Cavaleiro Verde, respectivamente – o entrevistado declarou desconhecê-las, tendo apontado, ao contrário, para a história do presidente do templo com o Ministro Gamurio. Segundo Mario, a incorporação deste é mais “tranquila”, “forte” e “sublime” e nela seu “nível de consciência (...) é menos” (sic.), o que se daria por causa de sua hierarquia mais elevada e da necessidade de protegê-lo, já que em tais ocasiões alega ficar por até seis horas incorporado, sem sentir fome ou sede ao terminar. O apará jamais se perguntou acerca de possíveis interferências suas e, diante da questão sobre o cessar sua mediunidade, disse simplesmente que se tornaria doutrinador. Hoje, encontra no VDA sua realização e sua “paz de espírito”, que contrasta com sua “personalidade de não aceitar muitas coisas”, com a “loucura” e com o “trabalho” que dera aos pais no passado.

A ninfa Lua *Carmen*, de 53 anos, desempregada, fora católica por muito tempo, embora em seu percurso religioso conte com passagens por igrejas evangélicas e messiânicas e pelo contato com o espiritismo e religiões afro-brasileiras, aludindo a experiências com as quais se debatia desde a infância, como “percepções”, “intuições”, “pensamentos”, sonhos, *déjà-vu* e ainda a ouvir vozes, que a despeito de terem-na feito se perguntar se não estava enlouquecendo, não recebiam qualquer significação, muito menos a de que hoje são dotadas. Conheceu o VDA no ano de 2002, visitando um

templo por um ano em Manaus, cidade onde morou no mesmo período. Ao voltar para São Paulo, passou a frequentar a religião em Limeira, onde, em 2005, passou a ser “aspirante” desta, inicialmente como doutrinadora – por conta de sua “teimosia” e de sua “insegurança” – e depois como apará – quando já sentia maior “firmeza” e as “tonturas” e um “mal-estar no estômago” começaram a despontar; mudando-se com sua família em 2010 para Fortaleza, desde então trabalhando no “Gamurio”.

A entrevistada recorreu à doutrina do Amanhecer graças a um “processo de separação muito doloroso” em razão do qual recorda ter sofrido intensamente, “chorando” e ficando “triste” a ponto de adoecer (“depressão”) quando residia “sozinha” no Amazonas. Narrou algumas vivências interpretadas como indícios de sua mediunidade, dando destaque principalmente a duas do momento em questão que a marcaram de sobremaneira: um “sonho” ou “visão” – não soube precisar – na qual via “o caso” de seu marido chegar com ele em casa e este lhe comunicava de sua intenção de separar-se, o que fez com que as “coisas” começassem a “clarear” para ela; e de ter ouvido, quando estava próxima à janela de seu apartamento, uma “voz” que lhe dizia repetidamente “se joga daí!”. Em função de tais episódios e do seu “momento de dor” – hoje pela médium vistos como fase pela qual “tinha que passar”⁵⁷; o Vale do Amanhecer para ela significa uma “vitória” em sua vida por conta de ter com a dedicação à religião conseguido organizá-la, notadamente no que diz respeito à “salvação” de seu casamento, atribuindo esta ao encontro consigo, com seus trabalhos – por ela percebidos como próximos à sua atividade profissional, “voltado com pessoas” (sic.) (Recursos Humanos) – e com seus mentores da doutrina, sendo grata a estes e também ao “corpo mediúnico” pelo fortalecimento e pela confiança adquiridas. No que concerne ao TGA, apesar de declarar que “aonde você for, a doutrina é a mesma”,

⁵⁷ Neste ponto, por vezes referiu-se como “nós”, aludindo provavelmente à perspectiva do casal ou dos demais jaguares do TGA, ligados à ideia do pagamento de reajustes e cobranças.

experiência adquirida com as muitas viagens que mencionou fazer a outros templos, Carmen aponta como atrativos a proximidade de casa, o fato de seu esposo já frequentá-lo antes e de o templo ser “iniciático” e “quase completo”, tendo assim “mais tempo” e “mais trabalhos desenvolvido” (sic.), precisando, dessa forma, de mais médiuns, o que faz com que se sinta necessária, sendo o templo no qual é recepcionista “parte fundamental” de sua “caminhada doutrinária”.

Se a mediunidade em acepção ampla é por ela definida como “sensibilidade” a “energias”, este “presente muito grande” no caso do aparé se distingue por uma diferença de grau e de qualidade, já que este “sente mais forte a presença” do espírito, que por sua vez pode ser incorporado, embora com este constitua uma “parceria” na qual nenhum dos dois “toma a frente”. Essa consciência parcialmente preservada e os “cinquenta por cento de incorporação” que alega ser própria de seu estado subjetivo, bem como de outros médiuns, envolve, além disso, o controle e o filtro por ela realizados principalmente no caso dos “sofredores”. “Nós somos um grupo: (...) mentor de luz, princesa, Preto-velho, o médium de incorporação e o doutrinador”, diz a ninfa. No que respeita ao seu desenvolvimento como aparé, Carmen recorda que nas sete aulas além dos ensinamentos, “técnicas, práticas diferentes”, aprendera também “comportamentos” e a “controlar o aparelho” visando “dar vazão ao mentor”, processo para ela descrito como “difícil” “pelo fato de ser cinquenta por cento” e devido ao fato de se ver como “um pouco teimosa” e “rebelde”, sentindo a “energia”, mas ainda insegura e sem acreditar; somente tarde baixando “um pouquinho a guarda” e deixando sua Preta-velha chegar, levando como principal aprendizado a percepção de que aprenderá sempre, o que diz ser válido ainda atualmente, vendo o VDA como uma “faculdade”.

A médium, que é Cigana Aganara e diz já ter recebido sua guia missionária (Analude Lilás)⁵⁸, tem a companhia de Caboclo Pena Branca e Dr. Orlando do Oriente, dos quais teve visões apenas na primeira incorporação deles, e, por fim, de Vovó Catarina de Aruanda, a quem mais se sente conectada por trabalhar bastante com ela (Tronos, Alabá e Pajézinho) e por esta ter comunicado em sua primeira incorporação que a acompanha “desde pequena”. Segundo a ninja Ajanã, a doutrina “não proíbe nada” no que concerne à preparação, afirmando apenas no caso de incorporações mais profundas de “altas hierarquias” manter-se calma, buscar fazer refeições mais leves, não comer carne vermelha e “entrar em sintonia” com a entidade⁵⁹, procedendo quando está no templo com os rituais típicos, o esvaziamento da mente e “puxando a energia” do mentor. As “energias completamente diferentes” das entidades influem na aproximação destas, cujas características do Médico de Cura e da Preta-velha se opõem às do Caboclo. O afastamento das entidades por vezes resulta do pedido destas ou do doutrinador, depois do qual ainda sente “tontura”, “tremozinhos” e certo abalo. Quanto às interferências e as muitas dúvidas da entrevistada sobre a incorporação – “projeção”, como muitas vezes se expressou; declara que o apará que não as tem, “não é (...) um apará cem por cento”, em função das quais às vezes “corta” a mensagem ou nela “dá uma contornada”, ao contrário do que lhe orientam. As transformações por ela percebidas “como jaguar” – e não só como apará – envolvem conhecimento doutrinário, humildade e menores arrogância e vaidade. Apesar de ver seu trabalho no TGA como responsabilidade mas não como obrigação, refere que o filho adolescente que não é da doutrina “cobra um pouco” sua presença graças à sua dedicação demasiada à religião, na qual se vê no futuro independentemente da função – caso sua mediunidade cessasse.

⁵⁸ No trabalho de “Troca de Rosas”, segundo ela ocorrido sempre no dia 30 de outubro em comemoração ao aniversário de Tia Neiva.

⁵⁹ Citou Vovó Marilu, Rainha de Sabá, Grande Samara e Mãe Tildes.

Quadro 4. Síntese dos achados das entrevistas e aspectos mais recorrentes relativos ao TGA.

Categorias/Médiuns	<i>Lucia</i>	<i>Vera</i>	<i>Mario</i>	<i>Carmen</i>	Aspectos mais recorrentes
Percurso religioso	Bastante católica, kardecista por dois anos, hoje apenas no Vale do Amanhecer.	Quase se tornou freira, passou rapidamente por “templos” kardecistas, hoje da Doutrina do Amanhecer.	Ex-umbandista, ia muito à igrejas evangélicas. Hoje é somente “do Amanhecer”.	Pouco católica, passagem por igrejas evangélicas, messiânica, centros espíritas e afro-brasileiros. VDA atualmente.	Ex-católicos, nítida influência do Espiritismo Kardecista. Não “cruzam corrente” depois de aderirem ao VDA.
Definição de mediunidade	Sensibilidade às energias circundantes com maior frequência e intensidade; incorporação. Dom de Deus.	Interligação simbólica, profunda e clara entre o céu e a terra: sensibilidade.	Dádiva de Deus para fazer caridade na lei do auxílio, pagar a dívida cármica e colher bônus. Depende do acreditar.	Presente muito grande. Sensibilidade forte às energias e à presença do espírito. Capacidade de incorporá-lo: parceria (grupo).	Sensibilidade. Presente, dádiva ou dom recebido de Deus.
Início das experiências	Idade adulta, Sensação de flutuar na Mesa Evangélica.	Idade adulta. Visões de vultos e retratos se modificando. Sensações ruins.	Adolescência. Problema com mediunidade: descontrole, saída de si, etc.	Idade adulta. Infância: ouvir vozes, sonhos intuições, <i>déjà-vu</i> , e pensamentos.	Idade adulta.
Desenvolvimento da mediunidade	Precisou de mais que sete aulas e treinamentos básicos (Tronos, Cura e Sudário). O próprio mentor é quem libera o aparâ. Recebera a entidade “determinada” e não a que queria ou que se identificava.	Mais de sete aulas: bloqueios naturais e medo. Entrega. Acompanhada primeiro por uma Vovó. Reconhecimento da manipulação do mentor. Nível de intimidade: demais são chamados. Aguçamento das técnicas: sensações de outras entidades.	Aperfeiçoamento: mediunidade deixa de ser tão forte como no início. Uma semana para dar o nome do mentor, na semana seguinte do Caboclo e Médico de Cura. Lapidado por estes. Precisou mais que de sete aulas. Deixou a doutrina entrar nele.	Sete aulas: Difícil processo. Teimosia e insegurança: com dúvidas, não dava o nome do mentor. “Baixar a guarda” para dar vazão. Visões: Caboclo e Méd. de Cura (somente ao darem seus nomes). Técnicas e comportamentos aprendidos. Controle do aparelho. Aprendizado constante.	Curso com sete aulas de duração. No fim delas, os aparâs não estão prontos: seus medos, dúvidas e expectativas intervêm fortemente. Aliada a entrega à doutrina, o treino de técnicas de reconhecimento de um mentor possibilita a manifestação dos demais.
Tipos de mediunidade	Incorporação e Doutrinação (quatro primeiros anos). Sonhos.	Incorporação, Doutrinação (pequeno período), Projeção, Sensações “extra-sensoriais” e de presença.	Incorporação e Doutrinação (apenas no início). Irradiação e “ensombreamento”.	Incorporação e Doutrinação (cinco iniciais). “Projeção”.	Incorporação e tempo mais ou menos longo de doutrinação.
Percepção do nível de consciência.	Cinquenta por cento incorporada. Aparâ com algum domínio.	Trinta ou quarenta por cento consciente, não lembra de muita coisa, apenas do	Semiconsciente. Mentor “bota” intuições em sua mente.	Cinquenta por cento incorporada.	Semiconscientes

		que deve ficar para ela.			
Preparação para a incorporação	Sem restrições. Não sair da linha ou da conduta. Sionização (sal e perfume), concentração e sintonização com mentores. Reverências.	Nenhuma restrição. Sionização. Esquecer suas coisas, esvaziando-se. Sentar-se no Castelo do Silêncio.	Nenhum hábito abolido. Evita comer muito. Acreditar, concentrar-se, livrar-se dos pensamentos/ estresse do mundo lá fora. Senta-se no Castelo. Sionização.	Sem proibições. Altas hierarquias: Mantêm-se calma, faz refeições mais leves e sintoniza com a entidade. Práticas típicas de preparação. Sioniza, esvazia a mente e puxa a energia da entidade.	Ausência de restrições relacionadas a hábitos, exceto uso de drogas. Sionização, concentração, “esquecimento” do mundo exterior e esvaziamento mental.
Aproximação da entidade	Choque elétrico, tremores e sensação de presença. Intensidade variável.	Leve peso e sonolência. Depende da energia dela. Como num dia em que vai gripar.	Leve. Depende ainda do apará e do tipo de incorporação (irradiação, “ensombreamento”, etc.).	Energias dos diferentes espíritos influem. P.-v. e Méd. de Cura: suavidade. Caboclo: maiores agitação e tremor.	Variações dependem principalmente do espírito em questão.
Afastamento da entidade	Energia limitada, se recuperando.	Sensação de entrega, alívio, conforto, renovação e de acordar.	Despertar, pisando nas nuvens: troca de energias. Maravilhado.	Tremores, tontura e abalo. Própria entidade pede ou o doutrinador.	Sensações de despertar e de limitação temporária.
Entidades mais importantes	Vovó Catarina do Oriente, Caboclo Pena Branca, Dr. André Luiz, Alesca Verde, Cigana Valquíria, Povo Cigano e sofredores.	Pai Joaquim das Almas, Caboclo Pena Amarela, Dr. Bezerra de Menezes, Avaluza Lilás, Grande Samara, Condessa de Natanry e sofredores.	Pai Jacó de Aruanda, Caboclo Tupinambá, Dr. João Magalhães Ferreira, Anatama, Efajano Verde, Gamurio e sofredores.	Vovó Catarina de Aruanda, Caboclo Pena Branca, Dr. Orlando do Oriente, Analude Lilás, Cigana Valquíria, Rainha de Sabá, Vovó Marilu, M. Tildes e sofredores.	Pretos-velhos, Caboclos, Médicos de Cura, Guias Missionárias, Ministros, Mentoras de Falange e sofredores.
Interferências de conteúdos psíquicos dos médiuns na <i>performance</i> .	Possíveis, mas jamais ocorreu com ela.	Espírito utiliza a cultura e o ectoplasma do apará sem depender da vontade deste.	Jamais se perguntou sobre.	Muitas dúvidas e questionamentos ocorrem até hoje. Corta e contorna mensagens em função disso.	A despeito das dúvidas e inseguranças frequentes, as reconhecem raramente.
Transformação da autopercepção	Suave, tolerante e tranquila. Como doutrinadora: fâsca de fogo, explosiva.	Certo crescimento: mais pacífica e branda. Novos entendimento e visão da vida.	Paz de espírito e aceitação, atribuídos principalmente à doutrina. Vê as coisas de modo diferente.	Crescimento como jaguar. Mais conhecimento, maior humildade, vaidade e arrogância menores.	Atribuídas à doutrina.
Consequências do trabalho como médium	Nem evolução ou desgaste (família)	Pré-julgamento do caráter das pessoas.	Nada o separa da doutrina, exceto ele.	Filho se queixa de pouca atenção.	Identificação e dedicação elevadas ao VDA afetam relações com pessoas de fora da doutrina.
Experiências e aspectos mais significativos	Identificação com povo cigano (pai os	Recorrência: “denotar”. Vê a questão da	Visão sobre a doutrina e o livre-arbítrio.	Dimensão grupal do trabalho mediúnico.	-

	recebia): Líder deles em vidas passadas.	interferência do médium de modo peculiar.	Paralelo com o Militarismo. Min. Gamurio.	Confissão de dúvidas sobre as interferências.	
--	--	---	---	---	--

CAPÍTULO 9

IDENTIDADE E EXPERIÊNCIA DOS MÉDIUNS: CONVERGÊNCIAS E DISSONÂNCIAS

“O mito possui duas funções principais. A primeira é responder àquele tipo de perguntas esquisitas que as crianças se fazem, como: ‘Quem criou o mundo? Como ele irá acabar? Quem foi o primeiro homem? Para onde vão as almas após a morte?’ (...). A segunda função do mito é justificar um sistema social existente e seus ritos e costumes tradicionais”

(Robert Graves, tradução nossa)

Neste capítulo, apresentar-se-ão as principais semelhanças e contrastes que emergiram e resultaram das entrevistas, das audições destas e do processo de escrita do capítulo anterior no que se refere às categorias exploradas, articulando-as sempre com as observações realizadas em campo. Visa-se, assim, esclarecer e analisar a relação entre o médium e os espíritos e entidades e a repercussão da vivência mediúnica, buscando pôr à prova o modelo de análise dos dados proposto, isto é, o da identidade psicossocial.

Como seria de se esperar de uma pesquisa realizada no Brasil, no que tange à *trajetória religiosa* dos médiuns entrevistados, ficou patente a frequente *influência católica* sofrida pela maior parte destes principalmente na infância devido à educação e ao ambiente familiar. Com exceção de Franco, que via o frequentar a igreja como uma obrigação que a mãe lhe impunha, todos os outros médiuns espíritas se declararam anteriormente como católicos, mesmo Eugênia que a despeito de seu complexo com o tema das freiras é apreciadora de arte sacra. Nesse ínterim, a médium umbandista Margarida, assim como Vera, do VDA, por pouco não fora freira, e mesmo atualmente costuma ir a missas e a eventos festivos da igreja, como por sinal é costume de outros

dois médiuns entrevistados e das Mães e Filhos de Santo do CEUJMJ. Lucia e Carmen, do TGA, também eram católicas, embora aquela um tanto mais que a última. A *influência da Umbanda* nos médiuns de forma geral fora a segunda mais forte, principalmente em Cândido, cuja mãe era umbandista e de quem herdara o Sargento de Cavalaria, Franco, que visitava terreiros para observar o que com ele se passava, e Zíbia, que relatou já ter incorporado Pretos-velhos. Depois desta, o *Espiritismo Kardecista* foi o mais referido, em especial por três médiuns do Vale do Amanhecer, que tiveram um contato mais ou menos breve com este antes de serem da religião, e por Mazé, que fez menção à chamada “linha de espiritismo”, que, segundo ela, apesar de seu medo e de jamais tê-la recebido, todo médium deve ser capaz de incorporar, razão pela qual Mãe Clara já tentou algumas vezes fazer “mesa branca” no Centro, embora sem sucesso. Cabe ressaltar, ainda, uma observação no que concerne ao peso da doutrina espírita, provenientes do trabalho etnográfico: no CEUJMJ, apesar do depoimento de Mazé, o espiritismo se fez praticamente ausente, sendo raras as vezes em que se observou um ou outro resquício de referência àquele, dando-se exatamente o contrário no cotidiano do TGA, onde, apesar de não poderem “cruzar corrente”⁶⁰, muitos dos jaguares e até pacientes pertencem ou pertenceram a um ou a outro centro espírita da cidade mais do que a terreiros, o que pôde ser notado mesmo nas entrevistas com as menções à Kardec e sua doutrina pelos aparás, alguns deles chegando até a tratar quase indiscriminadamente esta e a doutrina do Amanhecer⁶¹. A última religião mais frequente no discurso destes fora a *evangélica*, à qual apenas uma das médiuns de fato

⁶⁰ A orientação de não “cruzar corrente” é dada ao paciente interessado em ingressar no VDA no Castelo de Autorização juntamente com a premissa de que este, uma vez jaguar, passe a deixar de usar drogas. Os jaguares não podem ser adeptos de outras religiões, segundo estes, por conta da natureza diferente da energia “manipulada” no Vale – o que fora muitas vezes aludida pelos entrevistados. Ressalvas são feitas a casamentos, batizados e outros eventos e acontecimentos religiosos aos quais sejam convidados.

⁶¹ Cabe, porém, observar que o discurso predominante do corpo mediúnico quando o objeto de discussão é o seguidor do Espiritismo Kardecista é de considerá-los demasiado estudiosos e, no entanto, pouco dotados de energia, enquanto que a Umbanda é retratada de modo geral como utilizando-se da energia em questão para propósitos julgados baixos e negativos.

fora seguidora – e apenas na infância – Bárbara, e que Carmen e principalmente Mario referiram ir algumas vezes. Na realidade do CEUJMJ, a relação com os evangélicos é frequentemente atualizada em decorrência do preconceito sofrido e da luta contra a intolerância religiosa e a favor dos direitos e da livre expressão da “cultura de terreiro”.

Quando solicitados a fornecer sua *definição de mediunidade*, grande parte dos entrevistados apresentou *dificuldades para expressar o que entendem* pelo termo. Nesse sentido, o médium espírita Cândido não conseguiu chegar de todo modo a uma resposta que considerasse satisfatória por conta de esta lhe parecer algo *da esfera do sublime e do imponderável*. Bárbara apontou igualmente para semelhante problema ao relatar não existir “uma palavra” capaz de exprimir, explicar e fazer justiça aos verdadeiros significados e sentimentos dos quais este é dotado. Apesar de ambos serem os casos mais ilustrativos, a maioria dos médiuns mostrou-se em maior ou menor medida limitada diante da manifestação do afeto tão nitidamente expresso em suas feições e em seu tom de voz ao esforçar-se pela conceituação de algo “tão sutil” (conforme Franco), razão pela qual poderia ser de fato chamada, segundo a compreensão da psicologia complexa, inspirada por Otto Rank, de *experiência do numinoso*, a ponto de para Mario esta ser “tudo” e para Ismael, uma *missão* que deseja levar não somente para o resto de sua vida, mas também pela qual deseja “voltar” (reencarnar). De modo geral, *os médiuns caracterizaram a mediunidade como um dom, uma dádiva ou um presente que creem ter recebido de Deus envolvendo a dita capacidade de sentir energias de forma mais intensa que a maioria das pessoas – embora todas sejam consideradas médiuns no VDA e no Espiritismo Kardecista – tornando-se assim aptas a transmitir mensagens ou a incorporar espíritos desencarnados que buscam auxiliar os vivos ou que necessitam ser esclarecidos para deixá-los em paz, sendo de tal modo os três beneficiados (o “medianeiro” incluso),*

cumprindo-se o objetivo da caridade. Para os médiuns umbandistas, além disso, tal concepção implica necessariamente em uma *ausência de controle da parte do médium.* Um fator curioso relacionada à ênfase na dimensão da “sensibilidade” dada pelos aparás do Templo Gamurio do Amanhecer fora o fato das respostas destes terem nessa categoria apresentado *significativo alinhamento,* mais até do que seria de esperar dos médiuns espíritas, que são bem mais afeitos a uma prática rotineira de estudo doutrinário.

O *início das experiências* dos médiuns fora mais frequentemente remetido à *adolescência* e à *idade adulta* e, depois, à *infância.* Vale ressaltar, entretanto, que alguns dos médiuns apontaram certos acontecimentos de sua infância como a gênese de sua mediunidade (Zíbia e Ismael), enquanto outros, mesmo relatando que apenas na adolescência ou na idade adulta passaram a perceber sinais posteriormente identificados como de emergência da mediunidade, recordaram-se de eventos anteriores a estes que pareciam antecipar tal conclusão, embora no período em questão ainda não tivessem sido significadas ou interpretadas de tal maneira (Eugênia, Vera e Carmen, por exemplo). Assim, se faz necessário afirmar que o início das experiências não coincide necessariamente com a data na qual abraçaram a mediunidade enquanto missão ou que ouviram de alguém que seriam médiuns e que precisavam, portanto, trabalhá-la. Fora inclusive muito mais frequente que os entrevistados referissem que, por conta de uma série de fatores, dentre eles o medo e o choque entre sistemas de crença e visões de mundo, somente algum tempo depois de receberem tal mandato estes viessem de fato a levá-los a sério. De todo modo, quando não fora a própria *família* em grande parte e de certo modo a responsável por deixar a mediunidade como herança ou por pelo menos proporcionar um clima favorável e facilitador de experiências mediúnicas, especialmente no caso de Zíbia, Cândido, Margarida, Ismael e Vera, o próprio *contato*

prévio com algum credo com certo destaque à possessão e um determinado histórico relacionado a tal contexto se fizeram recorrentes e muito mais significativamente correlacionado com o momento a partir do qual o entrevistado passou a construir e a assumir a identidade de médium do que a fase da vida na qual os primeiros sinais vieram à tona⁶². No que se refere a esta, enquanto no Espiritismo Kardecista e na Umbanda a maior parte dos médiuns mencionou a adolescência como momento inicial, no VDA o mesmo se deu com a idade adulta.

O *desenvolvimento da mediunidade* dos médiuns parece *não estar limitado por um período de tempo determinado de modo preciso e estático*. No CEGM, o tempo que estes dispendem realizando inúmeros cursos não apenas para a iniciação na mediunidade – mas que esta parece exigir quase que como um pré-requisito – é variável, embora a duração aludida pelos médiuns seja geralmente contada em termos de *anos*, sendo de tal modo o que parece exigir mais tempo. No caso da Umbanda, embora Ismael tenha declarado ter precisado de dois ou três anos para receber seu primeiro guia, as outras médiuns estimam ter sido necessário um período de cerca um ano para que a primeira incorporação ocorra, de forma que ter *meses* como parâmetro parece mais adequado. No Vale do Amanhecer, por sua vez, a única das religiões que delimita a duração de tal processo a um número mínimo de sete aulas, ocorridas semanalmente aos domingos, é quase de se esperar que os aparás sintam necessidade de fazer mais aulas, conforme o relato de todos os médiuns e em especial o de Mario, que conhece bastante do processo e é procurado pelos “branquinhos” para tirar dúvidas. A contagem em *semanas* é mais apropriada neste caso. Cabe destacar, nesse íterim, que *a menor ou maior duração do período no qual o médium se desenvolve depende, sobretudo, do seu próprio engajamento, da sua motivação e dos seus receios,*

⁶² É conveniente aqui recobrar a noção de *feedback* entre crença e experiência de Maraldi (2011).

inseguranças e expectativas a respeito da religião e da incorporação. Nesse sentido, é esclarecedor o depoimento de uma desenvolvevente do CEUJMJ entrevistada que comparara o percurso de dois Filhos de Santo que contavam com tempo aproximado de participação no Centro, um deles já trabalhando com todas as suas entidades e outro ainda mal recebendo seu primeiro guia.

De modo geral, *os medos dos médiuns com relação aos espíritos tendem, cada vez mais, a deixar de existir enquanto que suas inseguranças e dúvidas quanto à veracidade daquilo que experimentam* em especial no TGA e no CEGM *continuam tendo espaço mesmo após certo tempo de experiência*, diferente do que relatam ocorrer os médiuns do CEUJMJ, onde estas aparentam ter o mesmo destino que o medo. Em compensação, segundo Bárbara e Mazé, as entidades maltratam bastante o desenvolvevente no processo, querendo assim sinalizar para o sofrimento – em alguns momentos até físico, já que estes rodopiam, cambaleiam e às vezes até caem – envolvido no processo no qual o guia precisa destituir do iniciante o controle de seu corpo, para assim assumi-lo efetivamente. Este parece ser o caso principalmente pelo fato de que, enquanto que, no início, é mais ou menos tolerável que o aparâ “branquinho” e principalmente o médium espírita dê comunicações de modo inconsciente ou pouco consciente, também é compreensível que reste ao desenvolvevente na Umbanda por certo tempo algum nível de consciência durante o transe. Pôde-se, assim, identificar nas três religiões alguns *momentos que parecem servir como demarcações que discriminam um médium iniciante de um mais experiente*: no Vale do Amanhecer, mais que o momento em que os *mentores apresentam seus nomes*, a autorização do próprio Preto-velho para que o “aparelho” trabalhe nos Tronos; na Umbanda, o momento no qual o desenvolvevente *deixa de estar apenas “sombreado” pela energia do “Caboclo”* – e, portanto, ainda consciente, segundo Bárbara – e passa a

incorporá-lo; e, no Espiritismo Kardecista, o instante a partir do qual o médium é convidado a *participar das reuniões mediúnicas propriamente ditas, onde as comunicações são privilegiadas em detrimento da psicografia*. No intervalo entre esses dois momentos parece se estabelecer certa *tensão entre duas atitudes pertinentes ao médium, a saber, a entrega para o espírito e o controle sobre este, que vão pouco a pouco se ajustando entre si e se articulando com o que dispõe um determinado médium em termos de repertório de experiência nesse sentido e com que o conhecimento religioso considera o ideal*. Enquanto os médiuns do Espiritismo Kardecista acabam dando mais *ênfase ao controle*, e assim também o fazem os da Umbanda, os aparás do TGA destacam mais a *entrega*, inclusive à própria doutrina, como o faz Mario. O controle em questão diz respeito no caso destes e dos médiuns espíritas ao que deve e pode ou não ser dito ou feito e ainda, consoante Cândido, sobre quais supostas entidades que se aproximam do médium têm ou não o direito de se manifestar (“filtração”). Eugênia apresenta como exemplo o fato de não falar palavras de baixo calão mesmo quando o “irmãozinho” deseja fazê-lo e Carmen afirma tentar “contornar” o que sua Preta-velha lhe inspira a dizer quando se trata de algo possivelmente incômodo para o ouvinte, ainda que, segundo ela e também Lucia, o propósito central no VDA de tal controle seja fundamentalmente o de não deixar que os sofredores falem, em primeiro plano, ou expressem sua dor sem limites, embora bater nos Tronos e chorar ainda esteja dentro do que é considerado aceitável. Ainda sobre o controle, é interessante apresentar a comparação à qual procedeu Mario entre o momento de emergência da mediunidade, no qual esta é um tanto mais intensa, e aquele em que esta já se encontra desenvolvida, quando é consideravelmente mais contida, que por sua vez não é estranha à vivência de outros médiuns, inclusive dos outros dois grupos. De resto, vale ressaltar a notável semelhança entre a chamada do guia, que depois “abre a coroa” do médium para as

demais entidades, no desenvolvimento na Umbanda, e a apresentação do Preto-velho no curso do VDA, que permite a apresentação do Médico de Cura e do Caboclo. Por outro lado, há na Umbanda a chamada *firmação* ou *afirmação* das entidades, que parece ser outra etapa na evolução da performance do médium incorporado, enquanto que, a despeito de todos passarem pelas chamadas *graduações* (Iniciação, Elevação de Espadas e Centúria), nem todo apará no TGA chega necessariamente à condição de Carmen, Mario e Vera, que recebem ainda espíritos de luz com certo destaque na doutrina do Amanhecer e que implicam em outras modalidades de incorporação e em percepção diferente do nível de consciência e dos sentidos durante o transe. O ponto mais alto no CEGM, por sua vez, é simplesmente a possibilidade de após um longo aprendizado finalmente praticar a psicofonia e pouco a pouco, aperfeiçoá-la. Influências indispensáveis e constantes ao longo de todo o curso do que poderia se chamar de evolução da mediunidade nas três religiões são ainda o que os médiuns acreditam ser *confirmações* de outrem no que se refere à *autenticidade e veracidade do que fora comunicado pelo médium incorporado e às vitórias e conquistas atingidas pela assistência e pelos pacientes supostamente graças aos conselhos ou intervenções das entidades* (ZANGARI, 2003).

O *tipo de mediunidade* mais recorrente em sentido amplo, como já seria de se prever, foi a *incorporação*, sendo igualmente comum que os entrevistados citassem *sensações de presença*. Entretanto, apesar de se esperar que, no caso da doutrina Kardecista, que conta com classificações de modalidades do dito fenômeno, os médiuns as relatariam se utilizando de tais nomenclaturas, estes mencionaram somente⁶³ a *psicografia*, prática cujo sentido no CEUJMJ está associado principalmente aos

⁶³ Isto pode estar associado à própria cultura, orientação e interpretação da doutrina espírita do grupo em questão. Segundo uma informante de outro centro espírita investigado como contra-campo, na cena espírita cearense certas “casas” se especializam e destacam mediunidades ou dimensões diversas da doutrina de Kardec, citando exemplos de casas mais conhecidas pelo estudo, outras pela cura, pelas cirurgias espirituais, etc.

momentos iniciais da fase prática dos cursos de iniciação e priorizado, portanto, para treinar os iniciados e facilitar sua desinibição; e a psicofonia, que é utilizado de maneira indiscriminada da expressão “incorporação”, ainda que seja digna de nota a menção de Cândido a uma espécie de “acoplamento” do espírito no cérebro do médium do qual resultaria o “impacto” que sente, deixando entrever que possivelmente a preferência pelo primeiro termo ao invés do segundo revele, de um lado, a busca por um vocábulo que soe melhor à inspiração cientificista própria do espiritismo e, do outro, o destaque simultâneo das dimensões daquilo que se concebe como de ordem mais cognitiva e, quiçá, neural ou cerebral, e da fala – por oposição ao segundo, que enfatiza que o espírito ou entidade dispõe do corpo inteiro do médium (e todas as suas potencialidades comunicacionais) e não apenas de parte dele. Isso não significa, contudo, que os médiuns espíritas não possam ter seus corpos inteiros em movimento – em especial da cintura para cima, já que ficam sentados – durante as chamadas comunicações ou que não sejam performáticos. Comparados aos do Vale do Amanhecer e da Umbanda, suas performances aparentam mais sutis, especialmente dos últimos, que não só conversam sentados, mas dançam, pulam, deitam, gritam, cantam, etc. *As vivências oníricas são enfaticamente consideradas mediúnicas nos três grupos* (principalmente no CEUJMJ e no TGA), onde o discurso de que estas, ao invés de se tratarem de eventos desprovidos de sentido conforme usualmente se imagina, são na realidade *ocasiões em que os médiuns se consideram na verdade estar trabalhando*, nem que seja no chamado mundo espiritual, constando como exemplo disso o sonho de Ismael trabalhando na praia com uma de suas entidades e o de Bárbara, que se vira assinando um papel na noite anterior à sua demissão⁶⁴. A vivência de longe mais chamativa e peculiar do ponto de vista da fenomenologia das experiências mediúnicas foi a de certa médium que – apesar de não

⁶⁴ A médium fez questão de sublinhar, porém, que já esperava que isso ocorresse, pois estava de licença.

considerá-las como sonhos a despeito de declarar pelas razões a seguir não lhe agradarem seu sono pela tarde, quando geralmente estas ocorrem –, com certa cautela⁶⁵, narrara que *um espírito por vezes se deita em sua cama e se faz passar por seu cônjuge, acariciando-a e até mesmo a levando a ter orgasmos, que diz refere ter aproveitado nas ocasiões em que ocorreram embora tenha dado a entender que nem sempre elas lhe agradassem*. Tão frequentemente relatada quanto os sonhos foram as ditas visões, apesar de que Cândido, por exemplo, tenha as experimentado apenas antes de, de fato, passar a participar das mediúnicas. O mesmo ocorrera com Vera, embora, a despeito de algumas visões narradas por Carmen quando já fazia o curso, seja necessário recordar que além da incorporação e da doutrinação, no TGA costumeiramente se menciona que a visão, ou nos termos da doutrina do Amanhecer, a clarividência – talvez o que se poderia identificar como um terceiro tipo de mediunidade do VDA – fosse capacidade exclusiva de Tia Neiva⁶⁶. Interessa observar que *todos os aparás referiram já ter desenvolvido sua mediunidade de doutrina* – a outra modalidade mais comum no TGA – e, mais curioso ainda, três deles, antes de serem aparás, precisaram passar certo tempo como doutrinadores, desde um até cinco anos, até que passassem a ser Ajanãs, inclusive Mario, que já incorporava antes na Umbanda (embora somente por um ano). Isso pode apontar, como já se fez notar em outros exemplos mencionados anteriormente, que, em certo sentido, *uma vivência de contato e de internalização da doutrina favorece a construção de um repertório de técnicas, comportamentos e até de percepções que proporcionam, mais que as sete aulas do curso, uma base necessária e indispensável*

⁶⁵ Não se mencionou o nome ou o grupo do qual a médium em questão faz parte por duas razões: primeiro, por conta de esta ter, num primeiro momento, solicitado que o entrevistador não realizasse o registro desse tipo de mediunidade e, em segundo lugar, pelo fato de esta antever que seus pares religiosos avaliariam negativamente tais experiências. No entanto, ao final, esta voltou atrás quando foi mais uma vez informada do fato de que não seria identificada. Portanto, visando preservá-la, mais do que simplesmente não associar tal relato a nenhuma das médiuns, se considerou ser mais prudente não associá-la igualmente a nenhuma das religiões, tendo em vista minar a possibilidade de que membros destas possam identificá-la ao terem acesso ao trabalho.

⁶⁶ É importante mencionar, contudo, que a esta são atribuídas principalmente as grandes visões (revelações) e não quaisquer destas, razão pela qual Carmen possivelmente não hesitou em narrar as suas.

para os aparás em questão. O último tipo mais recorrente fora o *ouvir vozes*, destacando-se a que Carmen recorda ter escutado, dizendo-lhe para dar fim à sua vida. No VDA e na Umbanda poucos médiuns coincidiram na menção ao *sombreamento* e, internamente àquele, a *projeção* (ou *representação*) e a *irradiação*.

A categoria cujos *resultados dos três grupos religiosos mais divergiram* foi, certamente, a da *percepção do nível de consciência* pelos médiuns. É de impressionar que os espíritas de modo geral tenham respondido afirmando permanecerem de todo conscientes, alguns deles fazendo questão de frisar que “totalmente”, como Eugênia, e outros, como Franco, que consideram ser justamente este o grande fardo dos médiuns espíritas, fantasiando este poder um dia ao menos ter a capacidade de dar uma comunicação na qual não registrem e se recordem de absolutamente nada, ficando, portanto, completamente inconscientes, tendo, assim, a tão almejada prova cabal de seu “sentido”. Algumas exceções, porém, são dignas de nota: o fato de Zíbia ter declarado não lembrar-se de tudo que fora dito e o relato de uma médium iniciante que, muito embora tenha confessado ser inconsciente – o que parecia afligi-la –, a ponto de narrar que certa vez até mesmo teria se levantado da “mesa” e se direcionado à porta, como se quisesse deixar a sala da reunião, numa segunda observação de uma “mediúnica” disse ao dirigente, com a honra de quem se sente progredindo e aprendendo, ter se sentido mais consciente, percepção com a qual este concordou. Na Umbanda, os médiuns dizem estar inteiramente inconscientes durante o transe, sem ter consciência de nada do que ocorre com seu corpo ou ao seu redor, razão pela qual não se recordam de nada, embora Bárbara refira no desenvolvimento não ser incomum que o médium sinta sua consciência preservada, ainda que isto só se dê nos primórdios. É curioso o relato de Ismael, que enquanto está “apagado” diz ter a sensação de estar passando por certos cantos ou “viajando”. O sentido da ausência completa de “noção” e da impressão de

ficar fora de si parece apontar, como em semelhante caso, para uma crença paranormal ou anômala igualmente intrigante, a saber, o que se convencionou chamar de *experiência fora do corpo* (EFC). Isso parece ser reforçado pelas seguintes evidências: a alusão de Bárbara ao fato de que outras pessoas já lhe comunicaram se sentir de tal modo bem como à sua própria vivência em especial quando, no início, se encontrava “sombreada”; a comparação desta e de Ismael de seu nível de consciência com o de estar dormindo tanto quanto ao “espertar” ou “acordar” ao desincorporarem; o pedido de Margarida para que o anjo de guarda se afaste para que possa incorporar somado ao narrado “empurrão” deste contra o espírito de Ismael; e, por fim, mas igualmente importante, a visão de Bárbara de seu próprio corpo, embora não se sentisse ou se reconhecesse nele. A contradição entre, de um lado, o testemunho de Zíbia, que não se recorda de tudo depois da comunicação, e a ainda aludida falta de reconhecimento da aproximação do espírito da parte de Franco em algumas vezes e, do outro, o discurso corrente dos médiuns espíritas acerca de permanecerem completamente conscientes somada ao paradoxo entre o relato dos umbandistas de que permaneceriam inteiramente inconscientes e o fato de, ao mesmo tempo, terem sinalizado como ganho do desenvolvimento justamente o controle sobre as entidades levanta o questionamento de *se a total (in)consciência ao longo do transe não seria mais uma hipérbole cujo sentido real seria o de apontar uma tendência do médium a se aproximar mais de um dos polos do que do outro: o da consciência permanecendo intacta ou de sua completa inibição*. Tremendamente impressionante, porém, é o fato de que no Vale do Amanhecer, que das três religiões é a que do ponto de vista histórico foi a última a surgir e que sincretiza talvez em igual medida justamente as outras duas, o depoimento dos aparás em relação a tal categoria – também de todos eles, como nas outras duas religiões, o que é justamente a semelhança disfarçada entre diferenças tão chamativas entre todas elas,

isto é, o fato de *nenhum médium ter destoadado radical ou significativamente dos demais* – consiste precisamente numa *síntese das respostas dos médiuns espíritas e umbandistas, sendo, portanto, semiconscientes*. Destacam-se, aqui, a preservação de trinta ou quarenta por cento de consciência aludida por Vera, que contrasta um pouco dos cinquenta por cento de incorporação mencionado por todos; os oitenta por cento de “presença” referentes à mediunidade de projeção da Condessa de Natanry relatados pela mesma; e a quase total inconsciência de Mario quando incorporado pelo Ministro Gamurio.

A *preparação para a incorporação* envolve, acima de tudo, uma prática em grande parte assemelhada a um processo, um devir ou um aquecimento – que requer, portanto, uma *quantidade tempo, por sinal, variável*⁶⁷ – cujas características mais marcantes são o tomar como objeto da atenção do médium os conteúdos de sua própria consciência – intenções, pensamentos, pedidos, percepções, desejos, preces, memórias, sentimentos, atos, preocupações, etc. – e, além disso, o conferir a eles *dois destinos possíveis*: a uns, fundamentalmente aqueles avaliados como *prejudiciais*, como, dentre alguns destes, o estresse do cotidiano e do trabalho, os pensamentos negativos, as imagens associadas a pessoas e os conflitos íntimos, o do *esquecimento ou do esvaziamento, retirando destes e do mundo externo o foco (limpeza)* e, a outros, *considerados bons ou positivos, o de se tornarem alvos centrais do processo (concentração), voltando-os para Deus e para as entidades, espíritos, mentores e guias (“família espiritual”)* e para suas características, bem como para o que na crença dos médiuns se trata do mundo espiritual (sintonização). Aliado a esta prática, que uma das médiuns denominou de *preparação mental*, há uma prática que para os entrevistados é mais voltada à *dimensão corporal* – mas que não parece completamente dissociada

⁶⁷ No Espiritismo Kardecista e no VDA, geralmente ao decorrer do próprio dia em que o médium virá a incorporar e, no caso da Umbanda, por vezes de um dia a uma semana.

daquela ainda que bem menos enfatizada, em especial no VDA –, que por sua vez concerne principalmente à restrição de certos hábitos alimentares (“carne vermelha”, refeições pesadas, “comer bem”, etc.) e, em menor medida, limitações envolvendo primeiramente a ingestão de álcool, depois, sexo e, por último, lazeres em geral. Na Umbanda, os entrevistados recorreram com frequência à noção dos “preceitos” e, no Vale do Amanhecer, além da concentração e da sintonização, que conduzem à mediunização, a chamada sintonização e o momento de sentar no Castelo do Silêncio para a mentalização descrita acima em linhas gerais.

O aspecto mais central e geral no que diz respeito à categoria da *aproximação das entidades* foi o de esta ser em grande parte *relativa às características de cada um desses espíritos* – e também dos médiuns e dos tipos de incorporação –, de modo que se deixou entrever também a ideia de que cada um deles parece trazer “energias” não apenas de qualidade diferentes, mas também, em especial no caso do VDA, de intensidades variáveis, como parece particularmente notável a distinção em grau crescente entre os Médicos de Cura, que evocam leveza e sutileza de movimentos, os Pretos-velhos, um pouco mais fortes, mas igual e simultaneamente leves e brandos, e os Caboclos, que fazem com que os médiuns fiquem agitados. Já na Umbanda, os médiuns sentem a coluna dobrar pouco a pouco em função de um peso nela sentido, uma grande quantidade de calor no corpo (nos pés principalmente), delicadeza e a sensação de marejar no que concerne, respectivamente, os Pretos-velhos, os Exus, os Erês e o “Povo da Maresia”. Nos três grupos investigados pôde se observar, às vezes, a *alusão a uma espécie de impacto, abalo ou choque elétrico, bem como a tremores*, não sendo raro também que os médiuns simplesmente se deem conta tardiamente do que se encontram fazendo ou fizeram durante a incorporação. Assim, por exemplo, os médiuns espíritas podem sentir o que a posteriori vem a ser interpretado como a proximidade dos

espíritos sofredores não apenas no momento exato da reunião mediúnica, mas durante o dia ou mesmo ao longo da semana, tal como Eugênia, que relata algumas vezes sentir angústias e a “vida sem sentido”, e é por sinal muito frequente que estes sintam mais as emoções e sensações desagradáveis provenientes dos sofredores, que os entrevistados acreditam se tratarem de suicidas, vampiros, doentes, acidentados, viciados, alcoólatras, etc., do que as de uma polaridade mais agradável, associada por sua vez aos consideravelmente menos mencionados espíritos evoluídos, que, segundo Cândido, pedem a autorização do dirigente para se comunicarem. Já a aproximação das entidades no CEUJMJ e dos espíritos de luz no TGA parece ser dotada de uma maior previsibilidade, já que dependem, no caso daquele, das orientações do próprio Centro e das Mães de Santo, bem como de seu calendário de Giras e de festividades – e, assim, do “toque” do Ogã – e, no que se refere ao último, do trabalho em questão; sendo prudente, contudo, atentar para as exceções, como as incorporações mais ou menos repentinas de certas entidades que não temos como garantir se foram ou não planejadas nas Obrigações no terreiro e à crença de que às vezes podem os Caboclos se fazerem presentes nos Tronos e os Pretos-velhos no Sudalio. Os aparás se referiram com maior frequência à leveza, talvez em decorrência justamente das vivências associadas aos Pretos-velhos e Médicos de Cura. As médiuns Mazé e Carmen chegaram a distinguir, inclusive, a aproximação de entidades de mesma linha devido às características de temperamento destas.

As emoções e sensações experimentadas quando do *afastamento das entidades* variam, assim como no caso da categoria anterior, a *dependem mais ou menos do tipo de espírito, entidade ou mentor*. Assim, no caso da Umbanda, após a pretensa incorporação de um Preto-velho, as médiuns relataram sentir dores nas costas, bem como cansaço quando as chamados Crianças desincorporaram e dores nos braços no que

diz respeito aos Caboclos (em função de seu alegado peso “de homem”), enquanto que no Espiritismo Kardecista, por exemplo, os médiuns podem sentir pena ou simplesmente alívio ou relaxamento com o acreditado afastamento dos espíritos sofredores, enquanto que os “vampiros” e os “chefes” de grupos perseguidores podem deixar cansaço e mal-estar, ou pior, aniquilamento, como atesta Franco. Essas *sensações desagradáveis* tenderam a ser mais relatadas no CEUJMJ e mais ainda no CEGM, embora, de modo geral, tenham sido as menos expressivas. Anteriores a estas em termos de frequência encontram-se, especialmente no caso do CEUJMJ e do TGA, as consideradas *agradáveis*, principalmente relacionadas à leveza, ao alívio, ao relaxamento, à renovação e, por conseguinte, ao espertar ou despertar, o que se conecta, por sua vez, à questão do sentimento de limitação do controle de seu corpo e de suas funções psíquicas pelo próprio médium, que vão pouco a pouco retornando ao estado costumeiro. Em razão deste, os doutrinadores do VDA se mostram preocupados quanto ao estado do apará e a Cambone ou outros Filhos de Santo do CEUJMJ geralmente os auxilia no seu “retorno”.

As *entidades mais importantes* foram, sem dúvida, as da *Umbanda*, em especial os *Pretos-velhos*, referidamente incorporados por médiuns não apenas do Vale do Amanhecer, onde possuem grande destaque notadamente pelo fato de serem aquelas com as quais os aparás mais costumam trabalhar (nos Tronos, trabalho mais importante) e que exercem o importante papel de facilitar a incorporação das demais entidades e de autorizar os médiuns a trabalhar, mas também no Espiritismo Kardecista, por Zíbia e Cândido, que, por sua vez, descreve o Sargento de Cavalaria como da *Umbanda*, aproximando-se pela sua descrição do que no CEUJMJ seria um Ogum. Em menor medida, se dá destaque ainda aos *Caboclos*, que em ocasiões especiais podem comparecer nos Tronos do VDA, mas cuja interação com o público é bem menos

significativa que a ocorrida na Umbanda, e menos importante ainda no CEGM, embora Cândido e, discretamente, também Franco os mencionaram. Fala-se aqui em *entidades da Umbanda* por uma razão clara: além delas em conjunto acumularem grande influência sobre o VDA, este último médium relatara ainda que entidades da Umbanda teriam por algum tempo feito uma espécie de treinamento no centro espírita investigado e não se pode esquecer que Zíbia tratou de uma situação de tensão envolvendo a incorporação de um Tranca-rua. Ainda que se possa argumentar que as entidades da Umbanda adquiram funções e sentidos diferentes em cada um dos grupos das demais religiões – fato do qual não se pode discordar por completo –, é impossível desconsiderar que, a despeito destas perderem no TGA e no CEGM uma parte das características, por exemplo, do Preto-velho, como o fumar cachimbo, o uso de ervas, o beber café, a pipoca, etc., outra parte parece ser preservada e permanece comum embora mais ou menos alterada, como a humildade, a sabedoria, a simpatia, o acolhimento, a consolação, etc. – do contrário nem mesmo seriam denominados de tal forma. Por último, destacam-se os *espíritos sofredores*, especialmente no TGA e no CEGM, cujas práticas religiosas parecem ter como objetivo comum a desobsessão, pela quais são eles responsáveis, sendo apenas mencionados por Mazé os chamados “Eguns” ou entidades da “linha de espiritismo”, isto é, justamente os supostos desencarnados que se acredita de algum modo prejudicando os encarnados. Além dos supracitados, há no CEGM grande destaque para os suicidas. No CEUJMJ, os Mestres ou Juremeiros, que comparecem em quase todas as Giras, os Caboclos, Pretos-velhos, Exus e Erês e, em menor medida, os Oguns e o Povo do Mar. Já no TGA, além dos Pretos-velhos, Caboclos e Médicos de Cura, assumem importante destaque ainda as Guias Missionárias das ninfas e os Ministros dos mestres – por vezes comparados ao que se costuma chamar de anjo da guarda em função de, assim como também o Cavaleiro

Verde no caso do mestre, regerem especificamente um indivíduo – bem como as Mentoras de Falange e, por último, o Povo das Águas e os Cavaleiros de Oxóssi, dentre outras entidades do panteão quase infinito do Vale do Amanhecer. É curioso observar, porém, que *a quase totalidade dos médiuns não possui conhecimento algum acerca de suas histórias*, constituindo as exceções mais significativas à tal regra os espíritos sofredores incorporados nas mediúnicas, que geralmente narram sua história, e a médium umbandista Margarida.

A categoria da *interferência de conteúdos psíquicos do médium na performance* apresentou-nos um cenário comum especialmente caso comparado o que é narrado pelos médiuns espíritas e pelos aparás. Quando não reagem tal como os médiuns da Umbanda, que – à exceção de Bárbara, que enxerga mais os questionamentos e dúvidas nos desenvolventes, e de Ismael, que chegou a dar o exemplo de quando o fato de ter bebido na véspera de uma Gira “baldeara” sua “corrente” sem que os “Caboclos” o correspondessem – *referem nem mesmo se perguntarem acerca de interferências de elementos de vivências suas no modo pelo qual suas entidades procedem*, por exemplo, com as pessoas da assistência; eles assumem a insegurança, a dúvida e as perguntas sobre a possibilidade de certas coisas não se tratarem de “coisas” de sua “cabeça” ou frutos de sua imaginação quase que como *subprodutos inerentes ao seu ofício de caridade e como resultantes da dicotomia entre o plano terreno e o espiritual*, embora sejam dignas de nota uma observações relativas à tal reconhecimento, a saber, a de este acabar adquirindo *certo caráter dissimulatório, desde que parecem tentar disfarçar ou mascarar o fato de que, a despeito de os médiuns terem-nas confessado sem grandes dificuldades quando se trata de admiti-las como possibilidade ou a um nível hipotético, dificilmente apresentam situações concretas ou cenas de sua trajetória que as exemplifiquem de modo a elucidá-*

las, referindo-se a estas, ao invés disso, quase sempre quando em seguida tiveram a confirmação de outras pessoas, razão pela qual, no fundo, acabam não se distinguindo tanto dos umbandistas quanto a primeira impressão provocada poderia deixar parecer. Ilustram bem tal recurso retórico a dúvida de Cândido sobre a comunicação da amiga dada através dele e a confirmação do dirigente e a interferência sentida por Franco que, no entanto o doutrinador viria a atribuir não ao médium, mas a um espírito “enganador”, de certo modo descartando a influência de seu amigo. Isso não é estranho ao TGA, cujos doutrinadores podem “cortar” os mentores nas ocasiões em que identificam algum tipo de trato diferente do que a doutrina prevê como adequado, que são por seu turno mais identificadas como envolvendo a participação desses tipos de entidades e quase nunca ao próprio aparâ. Destacou-se de tais tendências gerais observadas a perspectiva de Vera, que considerou positivamente a insegurança envolvendo o tema dessas interferências, de modo que identifica a mente do médium, bem como a cultura e o contexto no qual está inserido como fonte da qual se utiliza o que esta acredita ser o espírito, embora faça a ressalva de que este processo não está submetido à volição do aparâ.

Finalmente, restam serem abordadas as *transformações da autopercepção* e as *consequências do trabalho como médium*, categorias cujo trato separado é pouco interessante diante do que ficará exposto a seguir. Sublinha-se que, de um ponto de vista amplo, mais que a percepção da modificação de um ou outro aspecto específico da representação que os entrevistados fazem de si mesmos para um único e determinado ponto, o que esteve em jogo com relação a tais transformações indica mais propriamente uma *dispersão* do sentido das novas características com as quais os médiuns passaram a se identificar, embora haja a *tendência comum de estes se perceberem em grande medida mais calmos, pacíficos, tranquilos, leves, pacientes, etc.*, o que revela

justamente o *denominador comum de uma avaliação de todo positiva das mudanças efetuadas* – às vezes chamadas de vitórias – não apenas sobre si mesmos, mas sobre seu conhecimento e visão da vida e do mundo. As repercussões do trabalho dos médiuns entrevistados tocam principalmente a *dimensão da socialização e das relações sociais*, no caso do Espiritismo Kardecista sendo comum que estes sintam uma tendência a aproximar-se das pessoas: Eugênia enxerga que as atrai em função das desavenças deixadas de lado, Zíbia se sente menos diferente delas, Cândido é mais compreensivo com o filho e ímpeto de Franco pelo estudo da doutrina lhe faz interagir mais com as pessoas a fim de lhes fazer mais questionamentos. O fato de, no CEUJMJ, os médiuns relatarem consumir menos álcool e serem menos “de farra” se associa em grande parte à presença quase que constante não apenas no seu próprio terreiro mas também em Giras e Festas de outros terreiros, de modo que parece que entre em jogo uma espécie de negação aos locais e relações próprias de um mundo considerado profano, o que parece se repetir no caso dos médiuns do TGA, cujo tempo e frequência no templo é tão grande que não é estranho que os casais se identifiquem tanto com a doutrina e se dediquem de tal forma a esta que não apenas a formação de laços mais sólidos com pessoas de fora desta parece significativamente diminuída, mas também que os médiuns às vezes têm de ouvir inclusive de seus parentes que precisam de mais tempo para eles (caso do filho de Carmen) não querem abandoná-la ou reduzir sua participação nem mesmo por solicitação de cônjuges (Mario). A ligação entre as duas categorias é o fato de os médiuns identificarem como causa comum entre elas não todo o tempo a que se dedicam ao trabalho enquanto médiuns de incorporação e todo o investimento afetivo exigido por ele, mas algo anterior ou simultâneo e inseparável deste: *a conversão, a adesão e o trabalho de forma geral voltado às religiões em questão propriamente ditas*, seja a doutrina espírita, a doutrina do Amanhecer, ou a “ciência” umbandista.

9.1. A experiência mediúnica e as (id)entidades à luz da Identidade Social e da Psicologia Analítica.

Para dar início à análise e à interpretação aqui pretendidas utilizando o referencial da identidade psicossocial, nos parece pertinente apresentar uma perspectiva da experiência mediúnica nascida, antes de tudo e mais do que somente dos achados das entrevistas, das observações nos campos e dos insights provenientes destas, embora ela tampouco seja estranha às contribuições das pesquisas revisadas no início deste trabalho, de modo especial àqueles que parecem mais afeitos a uma compreensão psicossocial do assunto. Lançaremos mão da teoria da Identidade Social e da Psicologia Analítica ao decorrer do texto uma vez e sempre que algum dos pontos necessite de maior esclarecimento, requerendo maior atenção de nossa parte, mas também quando estas se mostrarem capazes de enriquecer de modo ímpar nossa leitura.

Mais que um fenômeno limitado pelas fronteiras do que poderíamos reconhecer somente no médium e do que poderia ser circunscrito à esfera da subjetividade e da intimidade deste, *a mediunidade de incorporação possui um caráter em grande parte relacional*. Não é estranho se pensar em tal experiência como algo dependente em grande medida da alteridade quando se recorda que a existência de um pretenso médium é condicionada não apenas pela crença na realidade de que *espíritos outros* possam temporariamente assumir o lugar do que o médium pensa ser o do seu próprio espírito, mas, também, pela necessidade de *outro sujeito* que demande de uma questão, padeça de um mal ou a quem simplesmente uma determinada mensagem deva ser dada e encaminhada, razão pela qual a mediunidade perde importante parte de seu significado caso seja subtraído o *interlocutor* de tal dinâmica, pois, como pudemos ver, *um dos principais propósitos desta é justamente a caridade*.

Contudo, entre o médium e o paciente, a assistência ou as pessoas que buscam a doutrina espírita, entram em cena ainda *a influência de outros personagens de grande importância*. O caso onde isso se torna mais evidente é justamente o Vale do Amanhecer, desde que nos “confessionários”, isto é, nos Tronos, temos a presença de um terceiro elemento estranho à comparação com os dois elementos próprios da confissão no catolicismo: o *doutrinador*, que, além de acreditar “fazer a doutrina” dos espíritos sofredores porventura captados pela entidade incorporada, pode *cortar* o que esta venha a dizer caso haja algo de inadequado em termos doutrinários sendo transmitido ao paciente, de modo que temos aqui um nítido exemplo de como *a tessitura da narrativa a ser elaborada acerca do paciente e a este comunicada participa não apenas o próprio aparé, mas também o doutrinador*. Situações semelhantes podem ser observadas ocorrendo na Umbanda, quando a *Cambone* relata às vezes precisar informar às entidades incorporadas do avançado da hora para que estas desincorporem ou, mais grave, quando estas (ou o médium) são impelidas a partirem por serem identificadas como entidades “baixas” em função de suas ações; e ainda mais no Espiritismo Kardecista, onde terminaram por se acumular mais, sendo exemplo destas o episódio em que um dos médiuns sentiu-se desestimulado a voltar a fazer suas comunicações pelo fato de o *doutrinador* tê-lo frustrado para que comunicasse o “pensamento” do espírito e não seu “dialeto” e o mencionado por Zíbia, no qual um dirigente queria impor a um Tranca-Rua que se comunicava que desfizesse o trabalho que teria feito para um dos visitantes do Centro. O fato de termos nas três religiões em questão papéis bastante diferentes desempenhando funções que se aproximam no sentido de *complementar o aparente e inevitável prejuízo parcial e temporário do nível de consciência do médium de incorporação* parece indicar que, segundo a visão corriqueira presente nos círculos cujo sistema de crença é afeito às concepções

espiritualistas, esta é completamente necessária para que se estabeleça uma espécie de equilíbrio, categoria cara ao pensamento mágico subjacente e próprio de tais crenças. *Tal complementação ou compensação é realizada na direção de uma “hiperconsciência”, utilizando-se justamente da exaltação de processos psicológicos que parecem ausentes em quem incorpora, como a atenção e a consciência, já que algumas das tarefas da Cambone, além de o de *segurar a Gira*, são, tanto quanto as do *Ogã*, também o de “proteger” os médiuns, estando atento para que a disputa no nível dos pensamentos e as distrações dos demais Filhos de Santo e da assistência não prejudiquem a “corrente”. Assim, é característica indispensável aos *doutrinadores e dialogistas* espíritas o conhecimento da doutrina e de sua aplicação, técnicas de persuasão e convencimento, bem como, também no caso dos doutrinadores do Vale do Amanhecer, a *cuidadosa escuta e a observação minuciosa* do que o paciente ou a entidade narram para darem suas orientações. A simbologia do doutrinador como “mestre Sol” elucidada tal argumento.*

A despeito de toda a *tensão* inevitavelmente envolvida em momentos como esses nos três contextos investigados, não se trataria de equívoco supor que eles talvez ocorram mais do que os médiuns estariam dispostos a declarar e assumir, mas, ao mesmo tempo possivelmente bem menos do que se pode imaginar. Isto pelo simples fato de que, *ao invés de meros conflitos interpessoais* – embora seja displicente não fazer jus ao fato de que, especialmente no caso espírita, estes sinalizem também divergências de opinião, interpretação e orientação político-ideológicas entre “escolas”, vertentes e perfis do kardecismo –, *constituem o retrato do instante exato em que o processo de “incorporação” passa a abranger não apenas aqueles recursos dos quais o médium já dispõe de algum modo em termos de representação do espírito, mas*

também uma maior quantidade de conhecimento espírita, umbandista ou do Vale do Amanhecer.

Quando abordamos o tópico dos conflitos intragrupais e da assimilação de tal conhecimento, é inevitável que a *perspectiva da identidade social* nos acene. Isto pelo simples fato de que, além de estar em jogo uma operação de ordem cognitiva, esta diz respeito fundamentalmente a um problema envolvendo o processo de categorização social, isto é, quais os comportamentos, atitudes, ações, conselhos, etc. considerados, segundo os valores e a cosmovisão do Espiritismo Kardecista, da Umbanda ou do Vale do Amanhecer, adequados e inadequados, por exemplo, mas também de qual tipo de pessoa é médium de incorporação e qual não é, quais os padrões de estímulos a serem reconhecidos como próprios da aproximação dos diversos tipos de entidades, qual o nível de consciência a ser percebido pelo médium durante o transe, quais tipos de mediunidade são reconhecidos e quais não são autorizados, quais entidades, guias, mentores e espíritos podem ou não incorporar, em quais contextos, etc. – sendo pertinente desde então a comparação social⁶⁸, isto é, principalmente como são valoradas essas diversas categorias e como elas parecem denotar necessariamente que o médium de um determinado grupo se identifique e se sinta pertencido à polaridade positivamente avaliada e concernente a seu grupo em detrimento de sua antípoda, de modo que, quase

⁶⁸ É interessante atentar para o fato de que, apesar de não ser este um dos objetivos deste trabalho, o autor acabou tendo a oportunidade de vislumbrar ainda que de modo superficial esse intrigante processo ocorrendo com a vivacidade própria da observação da realidade dos grupos religiosos investigados, principalmente quando apresentava os objetivos desta pesquisa para os seus membros. Embora os posicionamentos espíritas sejam um tanto mais “maleáveis” de acordo com a orientação dos que se manifestaram, a Umbanda, vista com olhar cada vez menos preconceituoso, acaba por ter alguns de seus rituais – de sacrifício de animais, como exemplificado por Zíbia – enxergados de modo negativo, o que se estende também para o Vale do Amanhecer, igualmente encarado como mediunismo. Na Umbanda, alguns dos médiuns enxergam que o VDA e os espíritas possuem uma abordagem negativa da incorporação desde que a principal ênfase é dada sobre a desobsessão. No TGA, por sua vez, os espíritas são vistos como estudiosos, mas pouco dotados de “energia”, algo que parece sobrar na Umbanda, mas que é utilizado de maneira considerada negativa. Porém, há também posicionamentos favoráveis de todos eles quanto aos demais, mas aqui o critério de categorização social salientado passa a ser outro: os que crêem em espíritos e na reencarnação (espiritualistas e reencarnacionistas) *versus* os que não crêem (católicos, evangélicos, ateus, etc.).

sempre os médiuns se veem guiados e protegidos pelos seus próprios mentores, entidades, espíritos e anjos da guarda que compõem a parcela discriminada como evoluída e “de luz” do que acreditam ser o mundo espiritual, que também tem sua parcela de espíritos reconhecidamente “inferiores”.

Chegamos, aqui, finalmente ao que talvez possa ser considerado um dos *cernes de nossa interpretação da mediunidade de incorporação*, a qual já foi brevemente adiantada quando tratamos da perspectiva da identidade social e de certa forma também quando se explorou a contribuição da psicologia junguiana. Ressalta-se que nossa visão parece reforçada não apenas pelo potencial compreensivo e pelo ganho que este poderá nos proporcionar para elucidar tema tão obscuro conforme se poderá perceber ao fim desta análise, mas pelo fato de que, nas entrevistas, alguns dos médiuns e outros adeptos importantes das religiões em questão cometeram com relativa frequência *lapsus linguae* aos quais nossa atenção não pôde deixar de se voltar dado que em conjunto pareciam corroborar com nossa perspectiva de que os espíritos são aspectos da personalidade e da identidade dos médiuns, pois, às vezes, *ao se referirem às entidades, estes acabavam utilizando termos que remetiam a si próprios ao invés de aos seres supostamente etéreos, como, por exemplo, ao usarem o pronome possessivo “meu” ao invés de “dela” ou “dele”; enquanto que alguns médiuns da Umbanda e outros adeptos desta*⁶⁹ *chegaram até mesmo ao ponto de, quando pretendiam se referir às entidades, acabavam por falar “id...entidade” ou “id...entidades” – ficando, assim, explicado o título deste trabalho.*

A categorização social e a comparação social nos conduzem justamente à identidade social, que é “parte do autoconceito do indivíduo que deriva da consciência de pertencimento dele a um grupo social (ou grupos) junto dos valores e da

⁶⁹ Mãe Clara e o Ogã.

significância emocional desse pertencimento” (TAJFEL, 1982c: 24 *apud* MIRANDA, 1998). Se fizermos desta passagem uma leitura apressada e demasiado literal, nossa interpretação das entidades como identidades ficaria bastante limitada pelo simples fato de que a despeito dos lapsos comentados acima nem todos os médiuns os cometeram e mesmo aqueles que os fizeram não se reconhecem concretamente no que imaginam serem as entidades. *Ora, mas e se nem todas as identidades de um sujeito estivessem diretamente ligadas ao seu autoconceito, mas, indiretamente, acabassem sendo implicadas por uma das que são assumidas?* A nosso ver – isto é, de um ponto de vista global e que tem por consideração mais a função e o efeito que as entidades parecem exercer – este é justamente o papel da identidade mediúnica, que, a despeito de ser constituída de uma parcela afirmativa, como a de ser voltada para a caridade, possui uma outra parte que indica justamente aquilo que lhe falta para ser completa, isto é, as entidades, já que apesar do discurso corrente no TGA e no CEGM de que “todos somos médiuns”, os próprios sujeitos entrevistados, mesmo com todos os sinais nos quais já reparavam antes de buscar um grupo religioso, curso ou desenvolvimento, só passam a se perceberem de fato como médiuns quando a presença alegada de um espírito é iminente, espírito este que se acredita possuir uma história específica e um nome próprio bem como pertencerem a um dado contexto histórico e até a determinadas classes, grupos, etnias, etc. – possuem uma *identidade*, enfim, e que, a despeito da infinidade de entidades, que no VDA de modo especial parece assumir proporções oceânicas, estas podem ser resumidas a *duas categorizações principais*⁷⁰, como já se referiu e como adiante haverá de ficar mais claro. Desse modo, a identidade de um

⁷⁰ Para este trabalho, pelo menos, essas duas categorizações fundamentais, que podem sofrer uma série de subdivisões entre Pretos-velhos, Caboclos, Exus, Médicos de Cura, anjos da guarda, etc., parecem suficientes, já que tratar de cada uma delas extrapola nossos objetivos. No caso do Vale do Amanhecer, outras identidades subgrupais – ligadas confessadamente ao autoconceito dos jaguares – podem ser reconhecidas, já que estas ocorrem a depender do sexo, do tipo de mediunidade, das Falanges às quais pertencem, dentre outros, como parece ser o caso das Falanges.

médium é como a de uma mãe, que só se forma de fato quando tem notícia de seu primeiro filho e quando este é gestado, ou, melhor, como a de um ator, que não se identifica como tal até que seja convidado pela primeira vez para desempenhar um papel próprio numa peça – ou faça aulas de teatro –, de tal modo que, assim como estes, *um sujeito só se torna médium graças àquilo que é considerado ser uma entidade.*

Neste ponto, poderia o leitor sentir a necessidade de aprofundar-se um pouco mais acerca de como os espíritos que alegadamente incorporam nos médiuns dos grupos em questão poderiam ser melhor interpretados. Ao assumir temporariamente a identidade de tais espíritos, poderíamos dizer que ocorre talvez *um aprofundamento da autocategorização do sujeito no nível da identidade social de seu intragrupo*, que viabiliza tal momento e o legitima. Como já aludimos, não é difícil reparar que os espíritos, guias e mentores de luz incorporados e adorados parecem ser revestidos, acima de tudo, daquilo que os grupos em questão representam como *valores, comportamentos, atitudes, crenças, motivações, pensamentos e, em síntese, estilos de vida categorizados como corretos e ideais* – os chamados protótipos, de acordo com a teoria da autocategorização.

Lembremos, pois, de alguns exemplos daquilo que estamos nos referindo como protótipos: temos no Espiritismo Kardecista o relato de Zíbia, que acredita ter dado comunicações de André Luiz, espírito de grande importância para os espíritas brasileiros, e ter psicografado um dos responsáveis pela fundação do CEGM, enquanto que Eugênia teria psicografado um escritor cético que após “desencarnar” teria aderido às crenças espíritas e até mesmo criado um grupo para outros ex-céticos; Na Umbanda, temos a história da alegada entidade de Mãe Graça, Negro Chico, que teria sido um feiticeiro das “sombras” no passado e que atualmente se dedica a desfazer magias negras e a fazer limpezas espirituais, bem como Ogum Beira-Mar, suposta

entidade referida como guerreira e lutadora por Bárbara, e as entidades qualificadas por Margarida como “simples”, como seu Erê e sua Juremeira (que, por sua vez, segundo ela, não tem vaidade), e ainda a Preta Mandinga, preta-velha de Mazé cuja agitação e rabugência não são vistas como negativas, mas como aspecto cômico e próprio da velhice; E, no Vale do Amanhecer, o próprio ministro Gamurio, incorporado muitas vezes por Mario, parece ser um ótimo exemplo disso, já que este dissera certa vez ao seu adjunto que teria sido seu “general” numa vida passada, tendo ambos realizado muitos males juntos, razão pela qual a pretensa entidade lhe convidara a fazer o dobro do que um dia já foram capazes de fazer, apenas que para o bem; parecendo ser este o caso de todos os ministros e guias missionárias dos mestres e ninfas, que segundo alguns dos entrevistados estes teriam evoluído, enquanto que eles não, motivo pelo qual são por eles guiados e protegidos; e ainda o da Preta-velha de Carmen, percebida como acolhedora, carinhosa e “muito coração”.

Mas e quanto aos *espíritos sofredores, eguns, cobradores e toda a sorte de entidades avaliadas negativamente*, o que teríamos a declarar à luz de tal perspectiva? Bem, basta levar em conta a simples ideia de que estes são os representantes de todos os sentimentos, valores, práticas e narrativas categorizadas como *opostas àquelas consideradas positivas pelos grupos em questão*, de modo que entre os espíritas, com grande frequência os chamados acidentados, drogadictos e alcoólatras, por exemplo, acreditam não ter “desencarnado” por não crerem na vida após a morte ou por desprezarem a influência do plano espiritual em suas vidas e, graças ao fato de os ignorarem, segundo os espíritas, acabam por “obsediar” os vivos, que é uma prática vista igualmente como lamentável. O caso da incorporação de espíritos céticos, dos chefes de grupos de perseguidores dos indivíduos que buscam o auxílio da doutrina de Kardec e de católicos profundamente avessos ao ideário espírita – que segundo o

doutrinador Rogério também comparecem bastante, como padres, bispos, etc. – são ainda mais esclarecedores nesse sentido, embora nenhum deles supere os supostos suicidas, que teriam cometido o equívoco segundo a doutrina espírita de tirar a própria vida a fim de fazer cessar seu sofrimento de modo definitivo.

Deste modo, as sessões espíritas teriam como um de seus objetivos a comparação social, no sentido da *encenação e representação de uma batalha (também) de caráter cognitivo entre categorias onde o próprio conhecimento religioso ou os espíritos com os quais se identificam (“nós”), que podem ser traduzidos como pensamentos e ideias, vencem outros espíritos (“eles”), saindo vitorioso desta o pensamento do ingroup, o qual afirma sua superioridade pelo fato de assim ser reconhecida por seus membros diante das demais*⁷¹, que são “doutrinadas” e “elevadas”, impactando, assim, de modo positivo na autoestima de todos os presentes e *fomentando e fortalecendo o sentimento de pertença ao grupo* (vide Maraldi, 2011). Sobre isto, é relevante atentar ainda para um fenômeno que se repetiu na realidade social das três “casas” aqui investigadas, que foi de certa forma *a recorrência da ideia da organização do mundo espiritual em grupos*, o que parece apontar para um reconhecimento latente de nosso argumento: temos no CEGM, de um lado, as supostas “equipes” de psicólogos, psiquiatras, médicos, enfermeiros e demais cuidadores “espirituais” mencionadas por Rogério em uma doutrinação, as entidades umbandistas realizando um “estágio” no Centro citadas por Franco e os grupos de torturados pela ditadura⁷² referidos por eles e, do outro, os grupos de perseguidores dos espíritas e simpatizantes aos quais acabamos

⁷¹ Quando é central a aludida questão das dívidas de vidas passadas dos médiuns e dos doutrinadores, bem como a incorporação de seus cobradores no Espiritismo Kardecista e no VDA, este argumento facilmente se sustenta da seguinte forma: já não são mais os pretensos outros quem não compartilham das crenças, hábitos e valores de seu endogrupo, mas eles próprios quem, em encarnações supostamente progressivas, não se identificavam com estas.

⁷² É conveniente recordar que a orientação político-ideológica esquerdista de alguns dos membros do CEGM, notadamente o doutrinador Rogério, parece explicar a razão das ditas incorporações de tais grupos em virtude de eventos históricos importantes, tais como os cinquenta anos da deflagração do Golpe Militar.

de nos referir; o grupo de entidades ligadas à “coroa” de Ismael e Mazé, referidos por ambos como “família” ou como “família espiritual”, e o próprio fato de que tais entidades são divididas em “linhas” (de Mar, das Matas, de Ogum, etc.) na Umbanda; e no VDA, onde este último ponto também se repete, e no qual, além das chamadas “falanges” de espíritos sofredores e cobradores, têm-se, a título de exemplo, mentores “de Aruanda”, outros “do Oriente”, “das Almas”, e assim por diante.

No entanto, em face do que já pudemos observar, os seres espirituais pretensamente incorporados parecem expressar *dimensões ou aspectos prototípicos e não a totalidade do protótipo*⁷³, havendo em suas diferenças refinadas gradações que parecem tender a uma aproximação ou a um afastamento dela, do contrário, não nos depararíamos absolutamente com nenhuma sorte de episódio envolvendo tensões e conflitos no interior do intragrupo como os já mencionados. O desenvolvimento e a evolução do médium dentro da religião e, como consequência, a sua *autoprototipicalização crescente*, anuncia um efeito estruturador sobre o real, de modo que concomitante a este parece haver um movimento inversamente proporcional no que diz respeito à ênfase sobre as inseguranças, os medos e as dúvidas, devido talvez ao fato de que até mesmo elas passam a ser categorizadas, o que depende do grupo, ou ao fato de que a categorização dos estímulos sensoperceptivos pelo conhecimento religioso parece assegurar o médium da autenticidade de sua experiência⁷⁴. Por outro lado, em contrapartida, se requer que o médium deixe suas expectativas, problemas e de certo modo suas visões pessoais de lado para que partes do protótipo possam tomar seu lugar, promovendo, assim, aprendizado. São exemplos disso os diversos conflitos entre

⁷³ Não se deve perder de vista, porém, que os teóricos da Escola de Bristol parecem adotar tal conceito principalmente como uma abstração cujo propósito central é o de fornecer uma direção que facilite a análise de fenômenos intragrupais justamente por levar a prototipicalidade em consideração, fazendo-a remeter-se ao contexto sem, contudo, associar tal leitura a qualquer purismo.

⁷⁴ Quando os problemas, males e sintomas apresentados inicialmente pelos médiuns e também os dos pacientes são de ordem psicogênica, não é estranho que a doutrinação e o fornecimento de uma perspectiva socialmente real acerca destes – “intervenção” provavelmente ligada à sugestão – seja capaz de exercer um efeito que explicaria as chamadas “curas”.

Rogério e Zíbia, cujos protótipos parecem em grande parte contagiados, respectivamente, pelo socialismo e pela doutrina Rosacruz; os momentos em que o Cambone precisa solicitar ao médium que traga outra entidade em função da inadequação categorizada da que se acredita estar incorporada; e, os “cortes” feitos pelos doutrinadores nos comportamentos inadequados dos mentores nos Tronos, ou, melhor ainda, a alusão de Mario ao “livre-arbítrio” do médium como obstáculo para que a doutrina “entre” neste. Nesse ínterim, convém destacar que este fora o médium no qual protótipo pareceu mais acentuado, diante de, dentre outras coisas, sua menção ao eventual rompimento com a atual mulher nos primórdios de seu relacionamento caso esta não concordasse com sua grande dedicação à doutrina do Amanhecer; do fato de enfatizar a dimensão de respeito à hierarquia e à disciplina requerida pela religião, realizando comparações com o militarismo; e da sua grande influência e experiência no VDA, simbolizada pela incorporação do ministro que dá nome ao templo (Gamurio). Esta foi *a religião onde a autoprotypicalidade pareceu mais acentuada*, diante, principalmente do *maior número de respostas “padronizadas” ou homogêneas às categorias sondadas*. Isto pode ser explicado como uma possível tentativa de compensação da pouca expressividade do Vale do Amanhecer em face do cenário religioso brasileiro. Nesse quesito, esta é *seguida pela Umbanda*, talvez devido à razão parecida, como a tônica social dos preconceitos, discriminações e intolerância religiosa dos quais seus membros são vítimas. Nela, a autoprotypicalidade parece ser intensa em Mazé, que, a despeito do orgulho de ser elogiada pelos pares graças ao fato de sua *performance* ser reconhecidamente categorizada como referência para muitos – refere se “acasalar” com muitas entidades e à percepção de que estas “cobrem” ela –, confessa ser um dos pontos negativos do trabalho como médium a “obrigação” da perfeição que

as entidades impõem e cobram desta⁷⁵. Em último lugar, temos o Espiritismo Kardecista, que talvez devido a seu alcance e importância no meio religioso brasileiro, pode *se dar ao luxo de abranger diferentes orientações prototípicas em seu interior*. A maior ênfase cai justamente na médium cuja autoprototipicalidade fora a menor identificada neste estudo, dado que nas diversas categorias respondeu do modo mais diverso possível dos demais, provavelmente por ser também Rosacruz. Em alguma medida, talvez não seja equivocado pensar que isso ocorra justamente pelo fato de no Espiritismo Kardecista – ou, contextualizando melhor, no centro espírita investigado – o maior destaque ser dado sobre o que poderíamos chamar *de protótipos negativos*, isto é, sobre os espíritos sofredores, de modo que parece ser dada maior importância sobre aquilo que *não deve ocorrer ou se fazer do que ao seu contrário*, e talvez por isso Zíbia mencione os “mestres” da Rosacruz como inspiração. Por fim, apesar dos prováveis sinais de despersonalização identificados sobretudo em Mario e em Mazé e também do fato de que, segundo o que vimos na categoria das mudanças no autoconceito, os entrevistados quase de modo unânime tenham atribuído a elevação de sua autoestima fundamentalmente à religião e não à mediunidade, a “incorporação” das (id)entidades e das parcelas do protótipo não resultam em efeitos necessariamente devastadores para o indivíduo desde que são *estimuladas e socialmente categorizadas como legítimas e até bem-vindas*. Consoante os aportes da perspectiva da identidade social, portanto, o que o papel dos médiuns acaba não sendo tão diferente do que fazem os doutrinadores, Cambones e Mães de Santo como querem os sujeitos desta pesquisa: *doutrina-se e implanta-se o conhecimento e a visão de mundo de tais religiões e de seus grupos em si mesmo e nos outros tanto quanto aqueles o fazem*.

⁷⁵ Isso se fez presente de jeitos diferentes no discurso de vários médiuns, embora nunca confessados com tamanha sinceridade. Os entrevistados aludiram a isso principalmente quando se perguntava justamente acerca dos pontos negativos de seu ofício, embora sempre se ressaltando ao entrevistador que não eram negativos.

É chegado um ponto, porém, em que a apreciação exclusiva da dimensão sócio-identitária, dos aspectos puramente cognitivos e da configuração dada pelo grupo no que tange à elucidação da natureza da relação dos médiuns com os chamados espíritos esbarra num problema em que a própria perspectiva da identidade social parece reconhecer a limitação de seu alcance apesar de toda a elegância e parcimônia envolvidas na leitura do fenômeno; isto é, se, a despeito dos sinais de despersonalização resultantes da *despersonalização temporária* (incorporação) socialmente estimulada levadas à cabo num processo ocorrido a longo prazo e identificados fundamentalmente de modo mais aprofundado nos dois médiuns mencionados, parte importante do problema deste trabalho ficaria relegado ao que na visão em questão poderia se chamar de *identidade pessoal*, que possui um antagonismo funcional com a social.

Neste nível, os fatores de ordem individual junto à tonalidade afetiva e ao significado profundo da vivência psicologicamente real dos espíritos e entidades clamam por uma perspectiva que os leve em consideração no escopo de sua interpretação, necessidade que a *Psicologia Complexa* parece satisfazer. Diferente da visão de Turner e Tajfel, que precisamos adaptar tendo em vista o fato de praticamente todos os médiuns não reconhecerem os espíritos como parte de seu autoconceito ou de sua consciência, não é estranho à teoria junguiana que estes não o façam desde que, segundo ela, os *chamados espíritos são projeções de conteúdos de um estrato da psique distinto daquele sobre os quais o eu tem controle*. Esse problema remete à ideia de Jung de que a equivalência entre psique e consciência é insuficiente ainda para a explicação, por exemplo, dos fenômenos das falhas de reação no experimento de associação de palavras, dos atos falhos, dos lapsos de linguagem, dos sonhos, dos delírios e alucinações na psicose, das visões e revelações religiosas, etc., todos eles interferências

de conteúdos estranhos na atividade da consciência que conduziram à postulação de que estas se davam graças à *autonomia dos complexos inconscientes*. No entanto, a natureza da eclosão e da manifestação desses complexos na consciência se distinguem em dois tipos principais: aqueles que podem ser associados à experiências subjetivas e reminiscências pessoais do indivíduo em questão e aqueles que remetem à algo de ordem impessoal, que parecem mais ligados a conteúdos de dimensões coletivas, no sentido de que seu conteúdo atualiza temas da história do pensamento humano que se repetem com variações nas produções culturais dos diferentes povos, razão pela qual são *universais* e, por isso mesmo, *objetivos*, já que tais motivos mitológicos são acessíveis independentemente da cosmovisão na qual a pessoa se enquadra. Essa distinção corresponde, respectivamente, à divisão dos complexos ideofetivos entre aqueles mais próximos do inconsciente pessoal e os do inconsciente coletivo, de tal modo que haveria espíritos que se tratariam de projeções do inconsciente do próprio médium e outros de regiões mais profundas da psique (JUNG, 1916-42/1983; JUNG, 1948/1984).

Não faltam exemplos provenientes de nossa investigação. Eugênia, talvez o mais claro deles, se refere a “traumas” provenientes de cenas de sua época de infância que envolviam coerção, humilhação e perseguição por freiras que davam aula em sua escola e que lhe obrigavam a ler e a falar em público a despeito da grande ansiedade por ela vivida quando diante de tais situações e do fato desta “tremar” bastante na frente de todos. A despeito da médium não enxergar nenhuma relação com suas vivências infantis, são justamente os supostos espíritos de freiras que ela relata incorporar com muita frequência, sejam estas espiritualmente inferiores ou superiores, acreditando ela que isto se dê graças às suas vidas passadas, numa das quais imagina ter sido uma “irmã”, graças a uma visão que tivera de si mesma como freira. É interessante observar

aqui como a crença nas vidas passadas pode ser psicologicamente compreendida de modo muito similar àquele pelo qual os espíritos são interpretados, isto é, *elas tratam de narrativas e de imagens nas quais os complexos de tonalidade afetiva do sujeito estão constelados e, portanto, coincidem de algum modo com cenas emocionalmente significativas de sua história*. Esta seria, no entanto, o que Jung chamaria de uma interpretação analítica ou ao nível do objeto, reduzindo o “mito” construído pela médium aos seus antecedentes históricos, e que por sua vez, pelo fato de ignorar o sentido indicado pela fantasia, clamaria pela complementação de uma apreciação ao nível do sujeito, isto é, uma interpretação construtiva, que têm em vista a realização de uma síntese de suas tendências de desenvolvimento. Chegamos, assim, à seguinte interpretação da resignificação da médium: Suas ações, especialmente a de se perceber no papel de vítima mesmo após tanto tempo (refere que mesmo hoje seus traumas não foram totalmente superados), foram as responsáveis pelo que sofrera, sendo ela própria sua algoz – fora *assimilada* pelo seu próprio complexo. Ao mesmo tempo, precisara passar por tudo aquilo para se tornar quem que é hoje: como as freiras, justamente professora (de português, apesar de aposentada) e igualmente religiosa⁷⁶.

Caso semelhante diz respeito à crença de Lucia de que, em uma de suas vidas pregressas, teria sido líder de um povo cigano. A própria médium relata como uma dessas evidências sua recordação de que, durante sua infância no interior, seu pai recebia ciganos em seu sítio para ajudá-los. A fantasia relacionada às suas supostas encarnações anteriores não pode ser simplesmente reduzida à sua reminiscência infantil

⁷⁶ Esta interpretação, bem como as seguintes, não visa alcançar um *status* de adequação completa ou de verdade definitiva, que em termos hermenêuticos é das coisas mais difíceis, pois são muitas as conclusões possíveis. Elas são, muito mais, ensaios de como o método interpretativo de Jung pode ser capaz de lançar luz sobre o significado psicológico dos espíritos, das fantasias e demais vivências dos médiums, constituindo-se como um referencial capaz de proporcionar ganhos em nossa compreensão. É importante que isto seja dito diante principalmente do fato de que estamos cientes das limitações dos nossos dados, já que não se procedeu a uma exploração em profundidade da biografia destes, que muito provavelmente devem delas discordar, embora isso também não constitua o critério absoluto para julgá-la, desde que provêm de pontos de vista baseado em premissas diferentes: o do leigo, mas religioso, autêntico experimentador de suas vivências e a quem estas mais dizem respeito, *versus* o do especialista.

desde que a construção do sentido principal a que esta visa é justificar sua identificação com as Ciganas Aganara e fortalecer a escolha por tal falange. Ainda a respeito de Eugênia, é interessante observar como o episódio do suposto espírito escritor cético arrependido tem como contexto, de um lado, as dúvidas, inseguranças⁷⁷ e receios da médium relacionados à autenticidade de suas comunicações e psicografias, ou seja, seu ceticismo, e, de outro, os interesses desta por estética, arte, especialmente “sacra”, pela literatura e pelo português, que é representado pelo escritor. Mais que isto, é significativo o desenvolvimento de tal fantasia na seguinte direção: o escritor, isto é, o aspecto criativo e valorativo de sua personalidade, é o que parece solucionar suas dúvidas, pois ele próprio se converte ao kardecismo e auxilia outros céticos. Talvez não por coincidência a médium encontre justamente na psicografia – justo na *escrita* – seu tipo de mediunidade favorito⁷⁸.

Outro exemplo igualmente chamativo é o de Ismael, que ainda quando criança acredita ter recebido do chamado Caboclo Pombo Roxo a missão de seguir trabalhando com entidades graças à desvinculação destes da Umbanda. Foi perceptível sua apreensão logo de início em abordar a razão do acontecido, embora, segundo o que mais adiante nos diria, algo bastante doloroso para o médium parece ter ocorrido desde que sua família – tema e termo que se repetiram bastante, o que é indício claro de complexo – inteira se separou desde então. A ideia das entidades como complexos também aqui ganha força já que estes parecem ser a única coisa que Ismael herdara de seus pais – e é interessante recordar a este respeito o quanto, para Jung, enquanto a criança não possui um complexo de eu suficientemente estruturado, esta parece estar precisamente sob o jugo dos complexos das figuras parentais, vivendo com estas em

⁷⁸ É digno de nota recordar que ainda criança, ela era bastante insegura em decorrência de sua ansiedade e da “tremedeira” ao falar em público na escola, razão pela qual talvez só tenha conseguido desenvolver sua atividade criativa relegando-a ao inconsciente.

participação mística – os quais perdeu muito cedo (JUNG, 1932-34/1986). É tão importante quanto isso, porém, recordar que a manifestação de seus complexos aparenta compensar a ausência dos pais e provê-lo com o suporte emocional, nitidamente expresso no fato de que o médium, ao ser solicitado a dizer como seria sua relação com as entidades, respondeu que as tem como seus pais, bem como referido também com relação às Mães de Santo, que lhe acolheram em sua casa, dando a ele significativo suporte social.

Um dos exemplos mais peculiares nesse sentido parece ser a cena narrada por Bárbara, na qual o Juremeiro Seu Raimundão a teria “pego” após ela ter sofrido humilhações da Mãe de Santo de seu terreiro anterior. Segundo ela, a Yalorixá teria feito isso por crer que a imagem do Mestre da médium não fosse aquela, tendo em seguida exposto a imagem para os demais Filhos de Santo do Centro, que se riam, junto da líder, de Bárbara. A médium recorda ter chorado bastante e, por conta de sua atitude “de guardar coisas” e “depressiva”, não conseguir reagir à indignante situação. Seu inconsciente, entretanto, não pôde suportar tamanha humilhação e ao mesmo tempo a passividade unilateral de sua personalidade consciente: o próprio Raimundão alegadamente se manifestara, segundo Bárbara, para afirmar sua imagem diante de todos os presentes e “mostrar que era ele”, no “meio da rua” mesmo – o que pode ser interpretado como a expressão da fúria da médium que não encontrava espaço em sua disposição consciente demasiado limitada.

No entanto, aqui surge um importante problema, não somente no que diz respeito a este caso em específico: a questão da médium ter supostamente sido possuída por uma entidade associada à *ancestralidade*, se tratando, portanto da *projeção de um complexo com contornos próprios do inconsciente suprapessoal*, mas que responde a uma demanda instaurada, sobretudo, pela dinâmica da relação entre inconsciente

peçoal e a atitude de uma consciência demasiadamente unilateral. Este não é um problema para a psicologia analítica que, *a despeito da distinção de caráter didático entre as duas instâncias do inconsciente, não reconhece, em termos empíricos, uma separação de fato entre elas*. Isto equivale a dizer que não existem, na prática, manifestações de complexos ligados exclusivamente ao inconsciente pessoal do médium e nem eclosões de motivos puramente arquetípicos – que poderiam ser chamados talvez de complexos do inconsciente coletivo – desde que estas sempre têm um indivíduo como porta-voz e aquelas ocorrem, igualmente, sempre num indivíduo que participa de uma mentalidade específica, isto é, de uma consciência coletiva ou de um espírito da época com determinadas atitudes. Assim, para citar outros exemplos, a médium Vera reconhece que os guias se utilizam de tudo de que dispõe a mente do médium, não pondo nada a perder nas comunicações, embora isso não esteja ao alcance do arbítrio do médium, que quando lembra do que foi por ele dito é pelo fato de isto ser de utilidade para si; as reações exageradas do médium Franco após a incorporação de alguns espíritos são próximas daquelas diante do numinoso; e, ao contrário, Mazé, que reveste sua Preta-velha de associações positivas por gostar de “velho”.

Destacamos essas percepções e fenômenos para enfatizar que segundo a visão de Jung, a despeito de os espíritos serem projeções de complexos inconscientes, é preciso cuidado com os excessos do racionalismo de nossa época que pode enxergar nisso *uma possibilidade de fazer remeter tudo ao inconsciente pessoal dos médiuns como forma mais fácil de explicar tais “fenômenos”, enquanto que nem em todos os casos aqui estudados, pelo menos, uma ligação de tal natureza possa ser estabelecida sem certos riscos de se acabar despontando num reducionismo*. Isto pelo fato de que os chamados “vampiros”, bem como alguns dos pretensos espíritos, como Bezerra de Menezes, André Luiz, etc., apesar das reações próprias do espiritismo de buscar

“desmistificá-las” – quiçá, de *desmitifica-las* –, são figuras envoltas em representações de caráter mitológico e coletivo que apelam, concernem e tocam não apenas a consciência e o inconsciente pessoais do médium, mas em dimensões mais profundas da psique. O mesmo pode ser dito, por exemplo, dos Pretos-velhos e Caboclos, personagens que remetem não apenas aos primórdios da constituição da alma brasileira, mas a outras imagens de caráter arquetípico⁷⁹, bem como outras entidades do Vale do Amanhecer. Uma ideia “nativa” que parece reconhecer a necessidade dessa cautela por parte dos médiuns e inclusive dos pacientes, da assistência e daqueles que buscam o centro espírita e que está presente de formas diferentes nos grupos religiosos, é a da *obsessão*, que, a nosso ver, pode ser aproximada com o conceito de inflação da psicologia analítica – fenômeno típico do confronto entre consciente e inconsciente que envolve a identificação de parte da psique com a atividade da vida psíquica inteira, ou seja, do eu com a ação dos espíritos (PIERI, 2002) –, já que pressupor que os espíritos ou complexos projetados pelo inconsciente coletivo podem ser reduzidos ao indivíduo significaria pôr sobre os ombros deste mais do que poderiam suportar.

Por outro lado, a despeito dos esforços psicoterapêuticos reconhecidos por Jung em relação ao Espiritismo Kardecista (como já referimos no capítulo 1) e que podemos estender à Umbanda e também ao Vale do Amanhecer, todos estes proporcionando aos seus adeptos – como todas as religiões quando vivenciadas com significado – um *contato com o numinoso* capaz de promover a transformação da personalidade e funcionando, portanto, como função transcendente; é necessário atentar para a *outra conotação do conceito de inflação*, que significa justamente o oposto do

⁷⁹ Quem sabe, ao velho sábio e ao herói, respectivamente, bem como os Exus podem ser associados ao motivo do *trickster* e os Erês ao do *puer aeternus*. Embora tenhamos mencionado tal conexão superficial, gostaríamos de sublinhar que esta se trata muito mais de uma impressão geral ou de uma suspeita do que de uma interpretação de fato, não merecendo ser levada profundamente a sério, já que tal “colagem” entre imagens da alma e arquetípos específicos não diz nada em termos empíricos. Uma exploração maior, mais séria e mais competente desta ligação talvez mereça ser realizada. Tal empreendimento excede os nossos objetivos.

exemplo anterior, que é, por sua vez, assemelhado à atitude frequente de negação das influências às vezes óbvias dos participantes nas experiências: o risco de relegar em demasia ao inconsciente coletivo partes importantes do inconsciente pessoal, e assim, ocorrer a “perda da alma”, isto é, a neurose, destino não tão diferente do caso anterior.

Retomando a questão da fabricação de todo o universo dramático da mediunidade com o qual os não adeptos entram em contato, é necessário acrescentar que além dos doutrinadores e da Cambone, contribuem com a *performance* mediúnica e o produto final resultante dessa complexa interação ainda outras figuras. É o caso do *Ogã*, ao qual já nos referimos de passagem, que além de sua própria “magia” inerente aos ritmos que executa, que por sinal também possuem grande impacto sobre a assistência, no sentido de conectá-la com as demais pessoas, carrega a importante missão *de facilitar através de sua música a alteração da consciência dos médiuns e de veicular e de encher de vida as mensagens dos pontos cantados*, bem como os seus auxiliares, que com as maracas reverberam seu toque, e os *auxiliares da Cambone*, que servem os médiuns incorporados com ervas, fumo, café, bebida, roupas, acessórios e outros recursos de sua preferência e que parecem ampliar o carisma e, conseqüentemente, o poder das entidades sobre a assistência. No Vale do Amanhecer, outro ator relevante é o *comandante do trabalho*, cuja experiência lhe permite supervisionar os Tronos, por exemplo, atentando não só para os imprevistos com os pacientes, que às vezes aparentemente incorporam ou causam problemas, mas para as duplas de aparás e doutrinadores, aquele no caso de fazer algo exagerado e estes, quando distraídos. Têm-se ainda os *médiuns de vibração* no Espiritismo Kardecista, que, embora não incorporem ou psicografem, são responsáveis pela manutenção de um

“padrão vibratório” considerado requisito indispensável e pelos quais todos os partícipes acreditam ser afetados, podem contribuir também de outros modos, como, por exemplo, ao final da “mediúncia”, relatando visões dos espíritos que se comunicaram, dos episódios por estes narrados ou, ainda, confirmando ou contrastando o que vivenciou com as experiências dos demais.

Por fim, para tornar ainda mais complexa a rede de interações na qual tem parte o médium de incorporação, é importante notar que incidem sobre este e seu trabalho ainda *a experiência e as orientações de outros médiuns como ele*, que por sua vez devem impactar singularmente na moldagem de sua percepção e de sua “interpretação” do que viriam a ser os sinais, por exemplo, da aproximação do espírito e de como seria a natureza do processo, conforme nos relata Mario, que age junto aos aparás em desenvolvimento, tirando-lhes as dúvidas, aconselhando-os em suas inseguranças e esclarecendo suas expectativas as vezes altas em demasia. Embora no Espiritismo Kardecista conste certa lógica de evitar o “estrelismo” dos médiuns mais experientes, de modo que parte do destaque que se busca contornar acaba se voltando ao doutrinador, não seria errado inferir que as *performances* dos pares cuja mediunidade é mais desenvolvida servem de inspiração aos iniciantes – e isto especialmente por uma razão bastante simples: o fato de atualmente não haver uma reunião dedicada apenas a eles, de tal forma que não constitui grande risco apostar na influência exercida entre uns e outros –, e na Umbanda observa-se que a principal encarregada de “chamar” as entidades dos desenvolventes é justamente a “Guna Forte”, Mãe Clara, que por ser a médium de maior carisma do Centro, é justamente aquela na qual os médiuns buscam espelhar-se; enquanto outros médiuns experientes, inclusive a Mãe Pequena, auxiliam os iniciantes permanecendo desincorporados, mas no momento seguinte passando a incorporar.

Além de todos esses vínculos já expostos e do evidenciado papel que desempenham direta ou indiretamente, de modo sutil ou exacerbado na construção de todo o cenário no e do qual os médiuns se utilizam para intervir sobre aqueles que buscam sua ajuda, uma categoria popular nos três grupos é a de *energia*. A crença em *fluidos, vibrações, ectoplasma, axé*, etc. possibilita que não apenas *os médiuns sintam-se conectados entre si e com o que pensam ser o mundo dos espíritos, mas também com todos os demais atores que participam do espetáculo*⁸⁰, de modo que a “energia”, a despeito de sua natureza supostamente sutil, invisível e imaterial, parece se prestar ao propósito bastante concreto de, além de *promover uma atmosfera de afetos positivos estimulante para a estadia e o trabalho de todos, ser capaz de tornar coesa e uníssona a totalidade dos partícipes do rito mediúnico* – e aqui é especialmente importante destacar que a *tradução metafórica de energias por afetos parece dar conta da leitura da intenção destes de evitar conflitos e momentos de tensão como uma espécie de homogeneização*. Assim, além do que já fora mencionado quando tratou-se do médium de vibração no Espiritismo Kardecista, no Vale do Amanhecer e na Umbanda é influente a necessidade da abertura da “corrente mestra” e a formação da “corrente”, respectivamente, em especial no caso desta, em que todos os Filhos de Santo se encontram próximos uns dos outros, isto é, literalmente coesos.

⁸⁰ O recurso ao teatro como metáfora pode, de um lado, facilitar a compreensão de alguns leitores e, de outro, ser interpretado como uma apreciação que enxerga artificialidade, embuste ou simulação na mediunidade. Não é objetivo nosso, entretanto, comunicar a “verdade absoluta” acerca da mediunidade e resolver de modo definitivo o problema ontológico que esta nos coloca, mas sim propor uma compreensão de caráter mais simbólico sobre esta. Além do mais, como já há muito se sabe acerca não somente da segunda arte, mas de todas as artes e quiçá de toda forma produção criativa, a *performance* dramática de um ator, ou melhor, de um grupo de atores, possui a capacidade não apenas de mobilizar as profundezas de seu psiquismo, mas, também, de promover catarse em seus expectadores numa infinidade de sentidos possíveis. Seguindo tal linha de raciocínio, a ideia de que podemos ser afetados inclusive por coisas criadas tem para nós a vantagem de sensibilizar-nos ao que os médiuns e adeptos de tais religiões vivem, embora sem que nos esqueçamos jamais de enxergar-lo também com a atitude possível de quem a considera nada mais que uma peça.

Resta, por fim, comentar a respeito de que modo os resultados obtidos se articulam no que se refere às nossas *hipóteses*. Primeiramente, de acordo com o relato da maior parte dos sujeitos, *não é a experiência mediúnica a principal responsável por efetuar uma transformação significativa de sua identidade e personalidade, mas a conversão e a adesão à religião ou a vivência religiosa em sentido lato*, razão pela qual a primeira de nossas hipóteses tenda a parecer refutada, sendo, contudo, necessário atentar para o fato de que, a despeito disso, o ofício mediúnico não é percebido como indiferente, já que parte importante dos médiuns, a despeito de enxergar outras possibilidades de prosseguir com sua prática religiosa caso sua mediunidade cessasse, esta é vista de modo quase que unânime como um dom e um privilégio sagrado.

Em segundo lugar, constatou-se uma *repercussão percebida pelos sujeitos como positiva em sua personalidade, estando ela intimamente conectada com o sentimento de pertença e de identificação com os grupos que integram e, mais ainda, com a religião da qual são adeptos*, o que, juntamente do que acabamos de mencionar no parágrafo anterior, corrobora nossa segunda hipótese.

Igualmente corroborada fora nossa última hipótese, observando-se alguns indícios no que tange às diferentes categorias exploradas de que *os entrevistados participem do que poderia ser chamado de continuum experiencial-espiritualista, compartilhando vivências similares no que concerne às múltiplas dimensões da crença na capacidade de incorporarem espíritos e entidades* – em grande parte graças ao sincretismo –, *embora variações importantes fiquem expressas*, como, por exemplo, àquelas referentes ao nível de consciência percebido pelos sujeitos durante o transe: os espíritas kardecistas enfatizando a preservação da consciência, os umbandistas declarando estarem inconscientes e os do Vale do Amanhecer numa posição intermediária entre os anteriores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais que apresentar ao leitor uma síntese de nossos achados, que podem ser facilmente consultados pelo leitor na Tabela 4 (a seguir) e, com uma riqueza maior de detalhes, nas Tabelas 1, 2 e 3 localizadas no Capítulo 8, gostaríamos aqui de proceder a uma avaliação das vantagens e das desvantagens da estratégia metodológica e teórica adotadas, bem como de todo o trabalho e considerar as possibilidades de estudos futuros vislumbrados a partir deste.

Torno aqui, a utilizar a primeira pessoa do singular, desde que me agradaria expor um pouco mais da minha própria vivência ao realizar a pesquisa. Após o período total de trabalho de campo – estive presente por cerca de cinco meses em cada uma dos grupos, frequentemente realizando cerca de duas visitas por semana –, pondero se mergulhei o suficiente na realidade vivida pelos adeptos de tais religiões para fornecer uma visão satisfatória destas.

Embora essa reflexão diga respeito a todos os grupos, eu destacaria o caso da Umbanda, pois me parece que, além do investimento pessoal dos adeptos desta, o *tempo de contato* com ela é um fator indispensável para a compreensão da sua “ciência” e do seu mistério, que são transmitidos oralmente – o que naturalmente exige de fato maior tempo para deles se apropriar minimamente. Diferente do Espiritismo, onde a alusão a livros não somente de Kardec é constante, e, em menor medida, do Vale do Amanhecer, cujos livros sobre a doutrina (os de Mario Sassi, por exemplo) não são tão citados pela maioria dos fiéis, o máximo que se teve de acesso a material bibliográfico fora uma espécie de apostila recebida de uma das Mães de Santo com passagens de textos publicados na internet que, contudo, não pareciam muito conectados com a vívida tradição do Catimbó presente no cotidiano do terreiro.

Estou convicto, porém, da impossibilidade de, por mais longo que se tornasse este trabalho, comunicar inteiramente todas as minhas ideias e minha experiência, e mais ainda, tudo que observei da complexidade inerente ao universo das crenças, ao imaginário religioso e ao contexto social no qual estes ganham vida e são transformados continuamente. Não penso que, a despeito da alerta necessária para suas limitações talvez intrínsecas aos objetivos por mim escolhidos, isso inviabilize ou desautorize de modo algum meu trabalho cujo foco, diversamente de etnografias clássicas realizadas por antropólogos, é o de *fornecer um olhar amplo capaz de contemplar o mosaico das diversas roupagens assumidas pela experiência mediúnica.*

Eu diria, no entanto, que o Centro de Umbanda e, mais ainda, o templo do Vale do Amanhecer me despertaram o desejo de investiga-los mais a fundo e isoladamente, sobretudo pela razão de que ainda não são muitas as explorações acerca deste último – talvez esta seja inclusive a primeira no campo da Psicologia, o que me faz crer que a chamada doutrina do Amanhecer requer maior atenção por parte dos cientistas da religião em geral.

Não entrevistei apenas médiuns, mas também outros sujeitos, dentre os quais doutrinadores, dirigentes do Centro, Diretor Doutrinário, Ogã, Mães de Santo, médiuns iniciantes, Cambone, Presidente e Vice-Presidente de templo, visitantes e pacientes, a maior parte dos quais disponho de registros. A apreciação de elementos trazidos por essas outras figuras se fizeram presentes em momentos específicos e, embora o foco sobre as entrevistas exceda as intenções desta dissertação, me parece que seria relevante segundo a perspectiva psicossocial aqui adotada delas tratar em outras oportunidades, em especial aqueles cuja interação direta com os médiuns no momento da incorporação é tão intensa: os doutrinadores, a Cambone e o Ogã.

Acrescento ainda que a despeito de toda a tentativa de construir essa *sorte de panorama do fenômeno religioso mediúnico*, as limitações no sentido de generalizar nossos resultados são inúmeras principalmente por não termos uma quantidade confiável de médiuns entrevistados de cada uma das religiões em questão para tal empreendimento e nem mesmo termos nos utilizado de uma estratégia quantitativa de pesquisa complementar visando tal coisa.

Contudo, resta-me o intento de fazê-lo algum dia para sondar em que medida eles respaldam os resultados deste estudo e mesmo para aprimorar o nosso entendimento da experiência mediúnica, que requer, a meu ver e como já deixei claro no início deste trabalho, aproximações metodológicas múltiplas e de áreas diversas em diálogo, inclusive com experimentos envolvidos.

Esta é, por sinal, outra possibilidade investigativa que talvez, no futuro, quando mais apropriado dos conhecimentos, técnicas e, enfim, de todos os meios exigidos por ela e das quais hoje me considero ainda distante, eu possa vir a explorar; embora me seja mais palatável, preferível e viável sob diversos pontos de vista os estudos *survey* e envolvendo testes psicológicos, inventários e questionários diversos.

Retornando ao problema da generalização, por outro lado, não custa lembrar que, apesar de termos observado constarem no cenário espírita, umbandista e “espírita cristão” diversas tendências “filosóficas”, ênfases, tradições e orientações político-ideológicas quase sempre conflitantes (ainda que possam até mesmo conviver num mesmo centro ou templo) e que, por sua vez, multiplicam ainda mais as diferenças entre as “casas”; *os grupos religiosos aqui abordados respondem e se remetem a instituições e organizações religiosas superiores compostas por outros grupos semelhantes* (FEEC e FEB no caso do CEGM e CGTA, no do TGA) ou estão

vinculados intimamente com estes (caso do CEGM), o que pode servir como indicador aproximado do potencial alcance dos nossos resultados.

Ainda sobre a limitação da nossa visada ampla sobre as variedades da experiência mediúnica, faz-se necessário recordar que há no Brasil outras religiões que lidam com a dita possessão, como no caso dos neopentecostais e carismáticos católicos, e outras que denominam as pessoas que o fazem de médiuns, como é o caso do Candomblé, do Umbandaime e, segundo relatou-me um jaguar do Vale do Amanhecer, também do Santo Daime, o que retoma a questão *da possessão psicodélica* explorada por Luke (2014).

Esse, por sinal é certamente um dos meus principais interesses a partir deste trabalho e provavelmente o mais imediato. Não apenas pela instigação experimentada já na revisão desse texto e pelo fato mencionado por meu informante, mas principalmente por ter descoberto, no processo final de redação desta dissertação, que a Jurema, tão referida no CEUJMJ e amplamente aludida especialmente no nordeste, não se trata de uma bebida qualquer, mas uma de propriedades psicodélicas assim como a ayahuasca. Outras dificuldades, porém, emergem: em que momento e por quais razões sua utilização pelos umbandistas cessou, qual era o sentido deste, como ele era e, principalmente, terá tal prática sido completamente abolida, de fato?

Finalmente, sou de opinião de que o referencial da identidade psicossocial serviu adequadamente aos nossos propósitos e foi capaz de elucidar de modo bastante consistente o papel exercido pelo contato com os pretensos espíritos, entidades e mentores na vida dos médiuns e dos grupos dos quais fazem parte. Uma observação a mais cabe ser feita com relação à psicologia junguiana, porém: graças ao fato de só termos assumido esta como complementar à perspectiva da identidade social em um

momento já consideravelmente avançado da pesquisa⁸¹, acabamos *não incluindo nas entrevistas, que poderiam ocorrer mais de uma vez, uma sondagem mais cuidadosa de aspectos da biografia dos médiuns* muito além daquilo que concernia à sua trajetória com as religiões, o que certamente nos forneceria um quadro mais propício à análise por ela requerida. Se assim tivéssemos procedido, teríamos muito mais indícios para julgar se a interpretação dos espíritos como complexos de tonalidade afetiva projetados se sustentaria juntamente de outras contribuições à luz da psicologia analítica. O curioso, entretanto, foi que, como pudemos ver, mesmo não visando tais coisas de modo direto, os médiuns nos apresentaram evidências que tendem nesse sentido.

Quadro 5. *Síntese dos aspectos convergentes e dissonantes de maior destaque.*

Categorias/Grupos	Médiuns CEGM	Médiuns CEUJMJ	Médiuns TGA	Síntese
Percurso religioso	Influências católica e umbandista marcantes.	Adesão à Umbanda sem excluir certo nível de participação em rituais e festividades católicas.	Ex-católicos, nítida influência do Espiritismo Kardecista. Não “cruzam corrente” depois de aderirem ao VDA.	Elemento mais predominante: fundamento católico. Em seguida, a segunda maior influência destacada antes da adesão propriamente dita à religião atual fora a da Umbanda, seguida por sua vez da espírita e, por último, da evangélica.
Definição de mediunidade	Certa inefabilidade. Percebida como dom, canal e sentido cujo propósito é a caridade.	Contato direto com energias e incorporação dos guias, implicando ausência de controle.	Sensibilidade. Presente, dádiva ou dom recebido de Deus.	Espécie de dom inefável, sagrado e destinado à caridade de sentir energias e de conectar-se com espíritos.
Início das experiências	Mais frequentemente remetido à adolescência.	Adolescência	Idade adulta.	Adolescência e idade adulta. Por último, infância.
Desenvolvimento da mediunidade	Não há tempo definido para os cursos pelos quais	Duração variável do processo, mas longo. Destaque	Curso com sete aulas de duração. No fim delas, os	A duração do processo não é fixa. O medo e a

⁸¹ Isso se deu em grande parte graças ao tempo despendido em duas tentativas de concessão de auxílio financeiro por uma fundação de fomento à pesquisa.

	passam os médiuns, que iniciam pela psicografia e têm como momentos altos do processo a psicofonia, o controle sobre os espíritos e a perda do medo.	dado à primeira entidade recebida, à firmação dos guias, ao controle adquirido e às Mães de Santo. Processo “sofrido”.	aparás não estão prontos: seus medos, dúvidas e expectativas intervêm fortemente. Aliada a entrega à doutrina, o treino de técnicas de reconhecimento de um mentor possibilita a manifestação dos demais.	insegurança comparecem como empecilhos para a adaptação do médium às entidades e para a distinção entre os conteúdos desta e os daquele. A entrega e o controle relacionados às entidades constituem atitudes fundamentais.
Tipos de mediunidade	Psicofonia, psicografia e percepções.	Principalmente incorporação, sonhos e visões.	Incorporação e tempo mais ou menos longo de doutrinação.	Maior destaque à incorporação (psicofonia inclusa), depois aos sonhos e visões e, por último, ouvir vozes.
Percepção do nível de consciência	Relatam permanecer conscientes.	Inconscientes durante o transe.	Semiconscientes.	Importante divergência.
Preparação para a incorporação	Busca por pensamentos positivos. Cuidados relacionados principalmente à alimentação.	Preceitos: corpo e mente limpos, sem álcool, sexo e carne vermelha por período de dois a sete dias. O pensamento concentra-se no afastamento do mundo externo e se volta ao espiritual.	Ausência de restrições relacionadas a hábitos, exceto uso de drogas. Sionização, concentração, “esquecimento” do mundo exterior e esvaziamento mental.	Ênfase sobretudo na “preparação mental”: preces, práticas voltadas para as entidades-guias e a caridade, concentração e esvaziamento. Em seguida, cuidados voltados ao corpo, alimentação principalmente.
Aproximação da entidade	As sensações trazidas e deixadas variam segundo o espírito.	Depende do guia a ser incorporado de acordo com as orientações do Centro.	Variações dependem principalmente do espírito em questão.	Variam segundo o espírito ou a entidade. Sensações: leveza, certo impacto (choque) e tremores.
Afastamento da entidade	Variam conforme o espírito.	Sensação de leveza. Precisam de ajuda para se recompor.	Sensações de despertar e de limitação temporária.	Dependem igualmente do espírito. Sensações positivas foram as mais frequentes, seguidas das de limitação decorrente da volta do médium a si. Sensações negativas foram as menos frequentes.
Entidades mais	Suicidas, espíritos	Juremeiros,	Pretos-velhos,	Entidades da

importantes	sofredores e entidades da Umbanda, principalmente Pretos-velhos.	Pretos-velhos, Caboclos, Erês, e Exus.	Caboclos, Médicos de Cura, Guias Missionárias, Ministros, Mentoras de Falange e sofredores.	Umbanda, principalmente os Pretos-velhos. Espíritos sofredores igualmente.
Interferências de conteúdos psíquicos dos médiuns na <i>performance</i> .	Relatam interferências como possibilidade, dificilmente sem em seguida dar exemplos de evidências favoráveis à legitimidade da comunicação. Apresentam dúvidas.	Raramente reconhecidas.	A despeito das dúvidas e inseguranças frequentes, as reconhecem raramente.	Mais frequentemente reconhecidas a nível hipotético. Apresentam, ao contrário, exemplos de confirmação da autenticidade das experiências, o que se assemelha à também recorrente negação destas.
Transformação da autopercepção	Percepções positivas atribuídas mais à doutrina espírita que ao trabalho mediúnico.	Atribuídas principalmente à Umbanda e não somente à mediunidade.	Mais significativamente atribuídas à doutrina.	Reconhece-se como causa principal a conversão à religião e não a atividade mediúnica.
Consequências do trabalho como médium	Impacto positivo percebido no sentido de aproximação com as pessoas (socialização).	Certa restrição da socialização: negação do mundo “profano”.	Identificação e dedicação elevadas ao VDA afetam relações com pessoas de fora da doutrina.	Principalmente no que se refere à socialização.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alexander Moreira de; LOTUFO NETO, Francisco. A mediunidade vista por alguns pioneiros da área mental. **Rev. psiquiatr. clín.**, São Paulo , v. 31, n. 3, p. 132-141, 2004 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832004000300003&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-60832004000300003>.

- ALMEIDA, A. M. **Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas**. 2004. Tese (Doutorado em Psiquiatria) - Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/5/5142/tde-12042005-160501/>>. Acesso em: 2014-11-28.

- ALMEIDA, L. O. **“Eu sou o ogã confirmado da casa”: ogãs e energias espirituais em rituais de umbanda**. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

- ALMINHANA, L. O. **A personalidade como critério para o diagnóstico diferencial entre experiências anômalas e transtornos mentais**. (Tese). Juiz de Fora: Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF/MG, 2013.

- ALVARADO, C. S.; MACHADO, F. R.; ZANGARI, W.; ZINGRONE, N. L. Perspectivas históricas da influência da mediunidade na construção de ideias psicológicas e psiquiátricas. **Revista Psiquiatria Clínica**. 34, supl 1; 42-53, 2007.

- ALVES, Miriam Cristiane; SEMINOTTI, Nedio. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. **Rev. Saúde Pública**, São Paulo , v. 43, supl. 1, p. 85-91, Aug. 2009 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-

- 89102009000800013&lng=en&nrm=iso>. access
on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-89102009000800013>.
- BAKKE, Rachel Rua Baptista. Tem orixá no samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro , v. 27, n. 2, p. 85-113, Dec. 2007 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000200005&lng=en&nrm=iso>. access
on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872007000200005>.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. **Estud. psicol. (Natal)**, Natal , v. 10, n. 3, Dec. 2005 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2005000300013&lng=en&nrm=iso>. access
on 28 Nov. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2005000300013>.
- BAIRRÃO, J. F. M. H.; ROTTA, R. R.. Mulheres médiuns e caboclas espirituais. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro , v. 62, n. 2, 2010 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672010000200015&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 28 nov. 2014.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2006.
- BARROS, Mariana Leal de. "Os deuses não ficarão escandalizados": ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis , v. 21, n. 2, p. 509-534, Aug. 2013 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000200005&lng=en&nrm=iso>. access
on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2013000200005>.

- BONOMO, M.; SOUZA, L.; TRINDADE, Z. A.; CANAL, F. D; BRASIL, J. A.; LIVRAMENTO, A. M.; PATROCÍNIO, A. P. S. M. Mulheres ciganas: medo, relações intergrupais e confrontos identitários. **Universitas Psychologica**, v. 10 (3), p. 745-759, 2011.
- CLARKE, J. J. **Em Busca de Jung: Indagações Históricas e Filosóficas**. Rio de Janeiro: Ediouro S.A., 1993.
- CAVALCANTE, C. L. C. **Dialogias no Vale do Amanhecer: os signos de um imaginário religioso**. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2011.
- CAVALCANTI, M. L. V. C. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.
- COELHO, M. P. **Caminhos e trilhas no Vale do Amanhecer cearense: as cidades de Canindé e Juazeiro do Norte – CE**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.
- COSTA-ROSA, Abílio da. Práticas de cura místico-religiosas, psicoterapia e subjetividade contemporânea. **Psicol. USP**, São Paulo , v. 19, n. 4, p. 561-590, Dec. 2008 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642008000400012&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65642008000400012>.
- DIAS, R. N.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Trajetórias Investigativas da Possessão: Uma Abordagem Etnopsicológica. **Psicol. pesq.**, Juiz de Fora , v. 7, n. 2, dez. 2013 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-12472013000200010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 28 nov. 2014. <http://dx.doi.org/10.5327/Z1982-1247201300020010>.

- ELIADE, M. **Mefistófeles e o Andrógino**: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FINO, C. N. A etnografia enquanto método: um modo de entender as culturas (escolares) locais. IN: ESCALLIER, C & VERISSIMO, N. (Orgs.) **Educação e Cultura**. Funchal, Universidade da Madeira, p. 43-53, 2008.
- FOETSCH, A. A. Refletindo sobre as identidades culturais. **Revista Espaço Acadêmico (UEM)**, v. 69, p. 01-16, 2007.
- FONTANELLA, Bruno José Barcellos; RICAS, Janete; TURATO, Egberto Ribeiro. Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro , v. 24, n. 1, Jan. 2008.
- GALINKIN, A. L. **A cura no Vale do Amanhecer**. Brasília: TechnoPolitik, 2008.
- GAULD, A. **Mediunidade e Sobrevivência: Um Século de Investigações**. São Paulo: Editora Pensamento, 1982.
- GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Rev. Antropol.**, São Paulo , v. 40, n. 2, p. 31-82, 1997 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011997000200002&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011997000200002>.
- GRÜNEWALD, R. A. Jurema e novas religiosidades metropolitanas. IN: ALMEIDA, L. S.; SILVA, A. H. L. **Índios do Nordeste: etnia, política e história**. Maceió: EDUFAL, 2008.
- GUNTHER, H. Pesquisa qualitativa versus pesquisa quantitativa: esta é a questão?. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília , v. 22, n. 2, Aug. 2006 . Available from <[262](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-

</div>
<div data-bbox=)

37722006000200010&lng=en&nrm=iso>.

access

on 21 Aug. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722006000200010>.

- HOGG, M. A.; TURNER, J. C.; NASCIMENTO-SCHULZE, C.; SPRIGGS, D. Social categorization, Intergroup Behaviour and Self-Esteem: two experiments. **Revista de Psicologia Social**, v. 1 (1), p. 23-37, 1986.

- HOLT, N. J.; SIMMONDS-MOORE, C.; LUKE, D.; FRENCH, C. C. **Anomalistic Psychology**. London: Palgrave Macmillan, 2012.

- HORNSEY, M. J. Social Identity Theory and Self-categorization Theory: A Historical Review. **Social and Personality Psychology Compass**, v. 2 (1), p. 204-222, 2008.

- HUNTER, J.; LUKE, D. (Org.). **Talking with the Spirits: Ethnographies From Between the Worlds**. 1ed. Brisbane: Daily Grail Publishing, 2014.

- JAFFÉ, A.; FREY-ROHN, L.; VON FRANZ, M.-L. **A morte à luz da psicologia**. São Paulo: Cultrix, 1995.

- JESUINO, F. M.; PINHEIRO, H. A.; ROCHA, T. S.; SIMÕES, E. **Impetus: Psicologia Mitologia Cultura**. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2014.

- JESUINO, F. M. **O delírio segundo Freud e Jung: aportes recíprocos e distinções**. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

- JORGE, E. F. C. Umbanda: a problemática questão de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 41, p. 153-164, 2013.

- JUNG, C. G. A alma e a morte (1933). In: _____. **Obras Completas**, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 1984.

- _____. A Sincronicidade (1951). In: _____. **Obras Completas**, vol. VIII/3. Petrópolis: Vozes, 1984.

- _____. Caso do Prof. C. G. Jung, Zurique (1950). In: _____. **Obras Completas**, vol. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2008.

(JUNG, 1932-34/1986)

- _____. Da formação da personalidade (1932-1934). In: _____. **Obras Completas**, vol. XVII. Petrópolis: Vozes, 1986.
 - _____. Espírito e Vida (1926). In: _____. **Obras Completas**, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 1984.
 - _____. O Eu e o Inconsciente (1928). In: _____. **Obras Completas**, vol. VII/2. Petrópolis: Vozes, 1984.
 - _____. Os fundamentos psicológicos da crença nos espíritos (1948). In: _____. **Obras Completas**, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 1984.
 - _____. O real e o supra-real (1933). In: _____. **Obras Completas**, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 1984.
 - _____. Prefácio a “Phénomènes occultes”, de Jung (1939). In: _____. **Obras Completas**, vol. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2008.
 - _____. Prefácio ao livro de Jaffé: “Geister-erscheinungen und Vorzeichen. Eine psychologische Deutung” (1958). In: _____. **Obras Completas**, vol. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2008.
 - _____. Prefácio e contribuição ao livro de Moser: “Spuk: Irrglaube oder Wahrglaube?” (1959). In: _____. **Obras Completas**, vol. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2008.
 - _____. Psicologia e espiritismo (1948). In: _____. **Obras Completas**, vol. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2008.
 - - _____. Psicologia do inconsciente (1916-1942). In: _____. **Obras Completas**, vol. VII/1. Petrópolis: Vozes, 1983.
- JUNG, 1916-42/1983
- _____. **Seminários sobre Psicologia Analítica (1925)**. Petrópolis: Vozes, 2014.

- _____. Símbolos da Transformação (1952). In: _____. **Obras Completas**, vol. V. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. Sobre a psicologia e patologia dos fenômenos chamados ocultos (1902). In: _____. **Obras Completas**, vol. I. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. Sobre fenômenos espíritas (1905). In: _____. **Obras Completas**, vol. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. Tipos psicológicos (1921). In: _____. **Obras Completas**, vol. VI. Petrópolis: Vozes, 2009.
- KRIPPNER, S. Parapsicologia, Psicologia Transpessoal e o Paradigma Holístico. In: CREMA, R.; BRANDÃO, D. M. S. **Visão Holística em Psicologia e Educação**. São Paulo: Summus, 1991.
- LAGES, S.R.C. Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas. **Psicologia & Sociedade**, v. 24 (3), p. 527-535, 2012.
- LAGES, S. R. C. Saúde da população negra: A religiosidade afro-brasileira e a saúde pública. **Psicol. Agum.**, Curitiba v. 30 (69), p. 401-410, 2012.
- LAGES, S. R. C.; D'ÁVILA, M. I. Vida cigana: Mulheres, Possessão e Transgressão no Terreiro de Umbanda. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del-Rei, v. 2 (1), p. 12-17, 2007.
- LAURENTI, C.; BARROS, M. N. F. Identidade: questões conceituais e contextuais. **PSI. Revista de Psicologia Social e Institucional**, Londrina, v. 2, n.1, p. 37-65, 2000.
- LOPES, J.R. Os caminhos da identidade nas Ciências Sociais e suas metamorfoses na Psicologia Social. **Psicologia & Sociedade**; 14 (1): 7-27; jan./jun.2002.
- MADEIRA, M. Z. A. **A maternidade simbólica na religião afro-brasileira: aspectos socioculturais da Mãe-de-Santo na Umbanda em Fortaleza-Ceará**. Tese

(Doutorado em Sociologia). Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

- MARALDI, Everton de Oliveira. **Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas.** 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

- MARQUES, E. G. **Os poderes do Estado no Vale do Amanhecer: Percursos Religiosos, Práticas Espirituais e Cura.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

- MELLO, M.L.B.C. **Práticas terapêuticas populares e religiosidade afro-brasileira em terreiros no Rio de Janeiro: um diálogo possível entre saúde e antropologia.** Tese (Doutorado em Ciências na área de Saúde Pública). Rio de Janeiro, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, 2013.

- MIRANDA, Joana. Comportamento intergrupar - revisão de literatura. **Aná. Psicológica**, Lisboa, v. 16, n. 4, dez. 1998. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82311998000400005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 15 jan. 2016.

- MIRANDA, J. **The construction of the sense of being Portuguese.** Contributions from social representations theory. s/d.

- MOLINA, M. N. Archetypes and spirits: A Jungian analysis of Puerto Rican Spiritismo. **Journal of Analytical Psychology**, 1996, 41, 227-244.

- MOREIRA-ALMEIDA, A.; ALMEIDA, A. A. S.; LOTUFO NETO, F. History of 'Spitist madness' in Brazil. **History of Psychiatry**, v. 16 (1), p. 2005.

- MORINI, C.A.T. **Ritual de Umbanda: a influência de estímulos somato-sensoriais na indução do transe mediúnico**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2007.
- NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do; SOUZA, Lídio de; TRINDADE, Zeidi Araújo. Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. **Psicol. estud.**, Maringá , v. 6, n. 2, p. 107-113, Dec. 2001 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722001000200015&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-73722001000200015>.
- NEGRO, P. J.; PALLADINO-NEGRO, P.; LOUZÃ, M. R. Do Religious Mediumship Dissociative Experiences Conform to the Sociocognitive Theory of Dissociation?. **Journal of Trauma & Dissociation**, Vol. 3(1), 2002.
- OLIVEIRA, A. P. **Dinâmicas culturais e relações de reciprocidade no Vale do Amanhecer: um estudo de caso sobre o templo de Campina Grande**. Campina Grande. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Campina Grande, 2008.
- PAIVA, G. J. D. Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea. **PSICO**, Porto Alegre, PUCRS, v. 38, n. 1, pp. 77-84, jan./abr. 2007.
- PASCUAL, J. G. **Universidade: fábrica de sonhos e celeiro de decepções?**. Fortaleza: Edições UFC, 2012.
- PIERINI, E. Becoming a Spirit Medium: Initiatory Learning and the Self in the Vale do Amanhecer. **Ethnos: Journal of Anthropology**, p. 1-25, 2014.
- PEREIRA, L.J.A. **A Umbanda em Fortaleza: análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos**. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

- PERRONE, M. P. M. S. B. **Complexo: conceito fundante na construção da psicologia de Carl Gustav Jung**. 2008. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-30072009-135120/>>. Acesso em: 2014-12-30.
- PIERI, P. F. **Dicionário junguiano**. São Paulo: Paulus, 2002.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estud. av.**, São Paulo , v. 18, n. 52, p. 223-238, Dec. 2004 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>.
- REIS, M. R. **Tia Neiva: a trajetória de uma líder religiosa e sua obra, o Vale do Amanhecer (1925-2008)**. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- RHINE, J. B. e PRATT, J. G. **Parapsicologia: fronteira científica da mente**. Hemus: 2008.
- RIBEIRO, R. N. **A Sincronicidade e o Tao: Um paralelo cultural privilegiado por C. G. Jung**. 2014. Monografia (Graduação em Psicologia) – Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.
- RICHARDSON, R. J. Análise de Conteúdo. In: _____. **Pesquisa social: Métodos e Técnicas**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2011
- ROXBURGH, E. C.; ROE, C. A. Reframing voices and visions using a spiritual model. An interpretative phenomenological analysis of anomalous experiences in mediumship. **Mental Health, Religion & Culture**, v. 17 (6), p. 641-653, 2014.

- _____. “Say From Whence You Owe This Strange Intelligence”: Investigating Explanatory Systems of Spiritualist Mental Mediumship Using Interpretative Phenomenological Analysis. **International Journal of Transpersonal Studies**. 32(1), p 27-42, 2013.
- SAMPAIO, J. R. Éthos, Sincretismo e Identidade do Espiritismo Brasileiro. **Jornal de Estudos Espíritas**, v. 2, p. 1-8, 2014.
- SANTOS, M. S; XAVIER, A. S.; NUNES, A. I. B. L. **Psicologia do Desenvolvimento: teorias e temas contemporâneos**. Fortaleza: Liver Livro, 2008.
- SILVA, J.F. “Quem é filho de Gerson não deve temer a ninguém!”: trajetória de uma Mãe-de-Santo na umbanda. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 13, n. 1, p. 207-236, Apr. 2007 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000100008&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132007000100008>.
- STOLL, Sandra Jacqueline. Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. **Estud. av.**, São Paulo , v. 18, n. 52, p. 181-199, Dec. 2004 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300013&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300013>.

- STOLL, Sandra Jacqueline. Religião, ciência ou auto-ajuda? trajetos do Espiritismo no Brasil. **Rev. Antropol.**, São Paulo , v. 45, n. 2, p. 361-402, 2002 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-770120020002000003&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Jan. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-770120020002000003>.
- TAJFEL, H. Experiments in Intergroup Discrimination. **Scientific American**, 1970.
- TAJFEL, H.; BILLIG, M. G.; BUNDY, R. P. Social categorization and intergroup behaviour. **Eur. J. soc. Psychol.**, v. 1 (2), p. 149-178, 1971.
- TURNER, J. C.; OAKES, P. J.; HASLAM, S. A.; MCGARTY, C. Self and Collective: Cognition and Social Context. **Personality and Social Psychology Bulletin**, v. 20 (5), p. 454-463, 1994.
- VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa**. São Paulo: Loyola, 1998.
- VON FRANZ, M.-L. **C. G. Jung: seu mito em nossa época**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- ZANGARI, W. Estudos Psicológicos da Mediunidade: Uma Breve Revisão. **Revista Portuguesa de Parapsicologia**, Braga, Portugal, v. VII, n. 58, p. 8-12, 2000.
- _____. Experiências Anômalas em Médiuns de Umbanda: uma avaliação fenomenológica e ontológica. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, v. 2/07, p. 67-86, 2007.
- _____. **Incorporando papéis: Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda**. 2003. Tese (Doutorado em Psicologia Social). – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- ZANGARI, W.; MARALDI, E. O. Psicologia da Mediunidade: do intrapsíquico ao psicossocial. **Boletim - Academia Paulista de Psicologia**, v. 77, p. 233-252, 2009.

- ZANGARI, W.; MARALDI, E. O.; MARTINS, L. B.; MACHADO, F. R. Estados Alterados de Consciência e Religião. IN: João Décio Passos; Frank Usarski. (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. 1ed. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, v. 1, p. 423-435.

ANEXO I – Perguntas aproximadas relacionadas às categorias exploradas nas entrevistas

Biografia relacionada ao percurso religioso

Você sempre foi umbandista/espírita/do Vale do Amanhecer? Você é umbandista/espírita/do Vale do Amanhecer desde criança?

De quais religiões você já foi?

Desde quando você está no CEGM/CEUJMJ/TGA?

Como você chegou ao CEGM/CEUJMJ/TGA?

Você ainda tem algum envolvimento com outras religiões?

O que a Umbanda/o Espiritismo Kardecista/o Vale do Amanhecer significa pra você?

Por que o CEGM/CEUJMJ/TGA é importante para você?

Como médium, como você se imagina no futuro?

Qual o sentido da mediunidade na sua vida?

Se sua mediunidade cessasse, parasse ou acabasse, como você viveria ou se veria a partir de então?

Definição de mediunidade

Nas suas palavras, o que seria a mediunidade?

Como é ser médium do CEGM/CEUJMJ/TGA?

Início das experiências

Desde quando você é médium?

Como você descobriu ser médium?

Você é médium desde criança?

Por quais motivos você acredita ser médium?

O que lhe fez continuar “exercendo” a mediunidade?

Desenvolvimento da mediunidade

Como foi o processo de desenvolvimento da sua mediunidade?

Quanto tempo demorou até que você deixasse de ser iniciante/desenvolvente?

Como é que você aprendeu a ser médium?

Quais foram os principais aprendizados?

Tipos de mediunidade

Quais tipos de mediunidade você pratica?

Como é cada um deles pra você?

Tem algum desses que goste mais?

O que você sente em cada um deles?

Percepção do nível de consciência

Você fica totalmente inconsciente?

Como você se descreveria ou se percebe quando está incorporado?

O quê e como você se sente quando o espírito/a entidade/o guia/o mentor fazem algo?

Preparação para a incorporação

Como costumam ser os dias em que você trabalha como médium?

O que você precisa fazer para conseguir incorporar/psicografar/ver/ouvir, etc.)?

Você precisa deixar de fazer alguma coisa, como beber, comer certas coisas, não fazer sexo, não fumar ou outras coisas?

Tem algo que facilite a sua conexão com eles? O quê?

Aproximação da entidade

Como é que acontece quando o espírito/a entidade/o guia/o mentor está chegando?

Como você reconhece cada uma das entidades/espíritos/guias/mentores?

Afastamento da entidade

Como você se sente depois que o espírito/a entidade/o guia/o mentor se afasta, sai, vai embora?

Como se sente depois que volta a si?

Entidades mais significativas

Quais são os espíritos/as entidades/os guias/os mentores que costumam vir?

Você tem alguma entidade/espírito/guia/mentor mais próxima de você do que outras?

Tem algum tipo de entidade/espírito/guia/mentor que venha com mais frequência?

Quais deles você mais gosta? Tem algum que lhe desagrade?

Tem algum que lhe chame mais atenção, ou seja mais importante?

Como é a sua relação com essas entidades/espíritos/guias/mentores?

Interferências de conteúdos psíquicos dos méduns na *performance*

Você já sentiu interferências na sua relação com eles?

Você já se perguntou se não teria algo de você interferindo?

Transformações da percepção de si

Você mudou muito desde que se tornou médium?

Como foi essa mudança?

Como você era quando não era médium?

Quais os pontos positivos de ser médium?

E os negativos?

Consequências do trabalho como médium

Você acha que ter se tornado médium lhe ajuda em outras esferas da sua vida, como trabalho, faculdade, lazeres? Atrapalhou em alguma delas?

Como é sua relação com sua família e amigos desde que você se tornou médium?