



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM PSICOLOGIA E SAÚDE**

**Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afro-
brasileiros**

Rodrigo Maciel Ramos

RODRIGO MACIEL RAMOS

Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afro-brasileiros

Dissertação apresentada no Centro
Universitário de Brasília - Uniceub, como
requisito parcial de obtenção do grau de
mestre em psicologia e saúde.

Orientador: Dr. José Bizerril Neto

BRASÍLIA
2015

RESUMO

Ao se realizar um diálogo entre a psicologia e as ciências sociais, observamos que as tendências hegemônicas da psicologia apresentam pouca sensibilidade às variações culturais de nações com cenários multiculturais e híbridos, como o Brasil. Assim, os cânones exclusivamente eurocentrados da psicologia, como vem sendo ensinados e praticados em ambientes acadêmicos brasileiros não oferecem atenção à especificidade histórico-cultural das realidades locais, e por isso, correm o risco de atuarem como tecnologias de subjetivação ocidental. Por contraste, esse estudo descolonizatório, pretende investigar formas de cuidado e caminhos terapêuticos especificamente afro-brasileiros, como o candomblé e a umbanda, gerados a partir da subjetividade social brasileira historicamente constituída, como formas de atender as demandas de sofrimento e angústia da população desse território, composto em sua maior parte por descendentes dos negros africanos, e dos nativos, indígenas. Essas tradições se apresentam como tecnologias de subjetivação afro-brasileiras, onde o transe é uma experiência ritual, normal e fundamental na organização pessoal e na promoção de saúde dos sujeitos afro-brasileiros. Ao contrário de outras leituras, psicopatologizantes, construídas a partir das subjetividades sociais ocidentais. Tendo como referências a teoria da subjetividade de González Rey e o paradigma da corporeidade de Csordas, realizamos uma etnografia e dinâmicas conversacionais com os adeptos do terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, no intuito de compreender os processos de subjetivação afro-brasileira a partir da subjetividade social do candomblé de angola e da umbanda e os benefícios para a saúde. Como parte do processo de investigação, enfatizamos a construção interpretativa e coletiva do conhecimento, em uma aproximação metodológica apoiada na epistemologia qualitativa e na observação participante, com a imersão subjetiva, sensorial e corporal nas celebrações e na convivência cotidiana do terreiro, durante um período de 12 meses. Como o conhecimento e os saberes dos povos bantos, que deram origem ao candomblé de angola se encontram em sua maior parte, ainda, no campo da oralidade, tendo sido objeto de uma quantidade reduzida de estudos acadêmicos, em comparação à outras nações do candomblé, essa dissertação também traz acréscimos e realiza contribuições para a literatura acadêmica acerca dessa cultura.

PALAVRAS-CHAVE: psicologia, saúde, candomblé angola, umbanda, subjetividade afro-brasileira.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1.CANDOMBLÉ E UMBANDA. 12

O Lado Afro-Brasileiro Escondido da Subjetividade Social Brasileira

Subjetividades/corporeidades Afro-Brasileiras

O Candomblé, a Umbanda e a Academia

Uma Etnopsicologia Afro-brasileira

2. A LITERATURA E A ORALIDADE 27

Contextualizações para a pesquisa

Noção Banto de Mundo e de Ser Humano

3. CAMINHOS TERAPÊUTICOS AFRO-BRASILEIROS 44

O Aprimoramento da Consciência

Primeira Parte da Concepção de saúde

Terapêutica do Candomblé e da Umbanda

4. MÉTODO 53

Instrumentos

Participantes e locais de pesquisa

Composição do cenário de pesquisa

5. SUBJETIVIDADE E SAÚDE NO TERREIRO TUMBA NZO JIMONA DIA NZAMBI

68

Segunda parte da Concepção de saúde

O culto à muntuê como prática de cuidado

A Hierarquia do terreiro: espiritual e terrena

No terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi: A dimensão terapêutica da subjetividade social do candomblé angola

Experiências de cura no terreiro

Compreendendo o lugar do transe na construção da subjetividade e na promoção da saúde

O "lá fora" e o dentro do terreiro

A influência de Ngunze'tala na subjetividade social da casa

A Trajetória e a Subjetividade de Ngunze'tala

A convivência comunitária como terapêutica e a Associação Vida Inteira (AVI)

O terreiro como ponto de encontro com a Ancestralidade

Diálogo entre a ancestralidade e o Mundo Contemporâneo

A) Candomblé e o Mundo Contemporâneo

B) Umbanda e o Mundo Contemporâneo

Conversas de Terreiro

Os adeptos do candomblé e da umbanda e sua experiência com os saberes psi

Saúde, doença e iniciação

CONSIDERAÇÕES FINAIS 155

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 160

ANEXOS 168

INTRODUÇÃO

Por que se realizar um estudo acadêmico sobre candomblé e umbanda, em suas características terapêuticas, no campo da psicologia, relacionando subjetividade, saúde e cultura?

A essa pergunta podemos desenvolver uma sucessão de posicionamentos, que talvez possam atrair a atenção do leitor a essa pesquisa, que combina as estratégias de investigação da epistemologia qualitativa e da etnografia. Em sendo realizada a partir da epistemologia qualitativa é também uma teorização, e uma construção coletiva do saber, realizada em conjunto com os adeptos do terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, onde pratica-se o candomblé de angola, rito Tumba Junsara e também a umbanda¹. Como estudo etnográfico, complementa as publicações sobre essa nação do candomblé, derivada da cultura dos povos africanos bantos, trazidos ao Brasil, pelos portugueses, já na passagem do século XVI para o século XVII, e cuja influência cultural abrange todo o território (Cossard, 2011).

Ao se estudar o sujeito² afro-brasileiro representado por uma parcela significativa da população brasileira, encontramos diversos processos de subjetivação, com implicações para saúde psicológica, de difícil explicação para a psicologia acadêmica, e que por isso mesmo merecem ser investigadas mais a fundo.

Esse sujeito encontra na subjetividade social da matriz afro-religiosa importantes referências para uma produção de sentidos subjetivos promotores de saúde. Compreender melhor estas referências e tornar este conhecimento mais acessível também é um dos propósitos dessa dissertação. É nosso desejo que o povo brasileiro conheça um dos seus maiores tesouros, os mananciais terapêuticos trazidos à essa terra pelos povos africanos, e aprimorados com o auxílio dos povos indígenas.

Aprender a valorizar os recursos de saúde presentes na cultura é parte do processo de descolonização dos saberes acadêmicos, seguindo o raciocínio de que se

¹ Alertamos ao leitor estudioso do candomblé e ao leitor estudioso da umbanda, que não encontrará aqui nesse estudo, uma subjetividade social que trate essas duas culturas de forma distintas e independentes, pois no terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, se praticam os dois cultos, embora respeitando os fundamentos de cada tradição, e vivenciando os ritos em agendas diferentes, ou seja, não se pratica um candomblé “traçado”.

Como esse estudo buscou compreender os processos subjetivos e os benefícios na saúde, a partir da subjetividade social daquele terreiro, não encontramos, em específico, um sujeito que tivesse as suas produções subjetivas centradas em apenas uma dessas duas tradições.

² Essa dissertação está apoiada no conceito de sujeito e subjetividade, da teoria de Fernando González, Rey (2003), com enfoque histórico-cultural, onde o sujeito emerge quando a pessoa assume um posicionamento e produz sentidos subjetivos mediante a sua história vivida e nos diversos contextos em que participa. Esse sujeito se constitui na relação entre a subjetividade social e a individual.

em terras ocidentais, a partir de suas subjetividades sociais, se desenvolveram estratégias terapêuticas, como a psicologia, a medicina e outras disciplinas da saúde em resposta às suas demandas de sofrimento e angústia. Por aqui aprimoraram-se caminhos terapêuticos afro-brasileiros como o candomblé de angola e a umbanda, que pretendemos apresentar ao leitor, como uma etnopsicologia, dotada de estratégias terapêuticas complexas e integrativas entre corpo, mente, sociedade e espiritualidade³.

E assim, pretendemos contribuir também para a promoção de uma psicologia acadêmica mais sensível à subjetividade social afro-brasileira, o que é um fato raro. Pois, ao se observar a trajetória da psicologia, como ciência, nota-se que ela, a partir de sua *expertise*, vem se tornando, cada vez mais uma tecnologia de subjetivação normativa ocidental (Rose, 2011).

Historicamente, a psicologia e a psiquiatria estudaram as religiões afro-brasileiras e os estados de transe de forma preconceituosa e nociva ao sujeito afro-brasileiro, até o fim dos anos 50 (Almeida et al, 2007). Posteriormente, por influência da antropologia social, atentou-se para o cuidado de se realizar um diagnóstico diferencial perante as possíveis relatividades culturais existentes, principalmente no que se refere aos estado de transe e possessão. Isto freou a tendência “científica” de prejudicar o sujeito afro-brasileiro, a partir de seus saberes e práticas. No entanto, o mal estava feito, e o preconceito firmado, a partir do racismo, e também pelo interesse da medicina psiquiátrica na retenção hegemônica do mercado da área de saúde mental (Almeida et al, 2007).

Tampouco, observamos posteriormente, por parte dos estudiosos acadêmicos da ciências de saúde, o mesmo vigor em restaurar o equilíbrio dessa relação, uma vez que, como beneficiários dessa hegemonia na área de saúde mental, manifestam pouca sensibilidade às expressões terapêuticas populares. Essa impressão é reforçada pela falta de estudos acadêmicos na área de saúde mental, bem como nas ciências sociais que valorizem os conhecimentos dos povos africanos e indígenas.

Atualmente, a partir de um debate estabelecido pelas ciências sociais, do que seria cultura⁴, considerando o caráter intrinsecamente híbrido dos sistemas

³ Saad, Masiero & Battistella definem espiritualidade “...como um sistema de crenças que enfoca elementos intangíveis, que transmite vitalidade e significado a eventos da vida. Tal crença pode mobilizar energias e iniciativas extremamente positivas, com potencial ilimitado para melhorar a qualidade de vida da pessoa”(2001, p.107).

⁴ Um sistema simbólico público, caótico, passível de modificações a partir das experiências intersubjetivas e de agências individuais e coletivas, se alterando entre uma constante disputa e um

culturais (Clifford,1999), a forte influência das culturas africanas e indígenas, na composição de seu sistema cultural brasileiro, bem como a contribuição da teoria da subjetividade, de González Rey (2003,2004,2005b,2007,2010,2011,2005a) que correlaciona, sujeito e cultura/sociedade⁵, questionamos se somente a psicologia acadêmica, fortemente centrada nos cânones derivados das culturas ocidentais, seria uma ferramenta de produção de saúde psicológica, suficientemente abrangente para um cenário multicultural como o estabelecido no Brasil, a partir de sua subjetividade social historicamente construída.

Esse estudo atenta para esse fato e busca apontar que ao se falar sobre o sujeito afro-brasileiro, a psicologia ocidental e acadêmica, deixa diversas lacunas a serem preenchidas.

Como exemplo introdutório, citamos a dificuldade da psicologia acadêmica em expressar os estados de transe, característicos das religiões afro-brasileira, fora dos conceitos patológicos, definidores da normalidade ocidental, a partir de seus manuais classificatórios, DSM V e CID.10 (Bizerril, 2007a).

E em uma situação inversa ao pensamento moderno ocidental, acerca de um indivíduo autônomo, soberano, autocentrado, e dotado de uma essência, concebida como interioridade (Bizerril, 2014). Atentamos para o fato de que, em sendo os estados de transe e alteridade, elementos centrais da construção subjetiva do sujeito afro-brasileiro, a partir do candomblé e da umbanda, que se apresentam como experiências de promoção da saúde e empoderamento pessoal, onde há ganhos em sua vida social e criatividade pessoal, o que se diferencia sobremaneira de um sintoma psiquiátrico (Bizerril, 2007a).

Bem como o estilo de vida proposto pela comunidade de candomblé, baseado na convivência coletiva cooperativa traz notórios ganhos à saúde dos adeptos (Gomberg, 2011). Baseada na subjetividade social dos povos africanos e indígenas. Em contraponto à uma cultura capitalista, individualista (Caputo, 2012).

Considerando a versatilidade da teoria da subjetividade de González Rey, apesar de não ser uma ferramenta explicitamente criada para esse fim, pode ser uma interlocutora relevante para a produção de conhecimentos de uma etnopsicologia afro-brasileira. Entendemos que ela seja compatível a essa proposta de trabalho, a partir do entendimento de que o caminho terapêutico adotado pela linha teoria da subjetividade

consenso provisório. E, não esgotável em suas funções comunicativas, mas também, composto por um universo de práticas sensório-motoras (Bizerril, 2014).

⁵ E propõe que a produção de sentidos subjetivos gerados por essa relação pode ser ou não promotora de saúde (González Rey, 2011).

é o de situar o sujeito como gerador de novos sentidos de seu percurso histórico, e sociedade/cultura onde está inserido.

Para a concretização de nossa pesquisa adotamos um caminho diversificado, e pouco usual, em um estudo de psicologia, porém necessário, para se contextualizar o candomblé e a umbanda, como sendo uma etnopsicologia afro-brasileira. Através da teoria da subjetividade de González Rey, que nos permitiu a realização de um amplo e complexo diálogo, entre a psicologia, a antropologia social, a sociologia, as religiões afro-brasileiras, a filosofia e a história, legitimando um espaço de ação da psicologia, como disciplina passível de diálogo com outras ciências sociais.

A diversidade de caminhos usados para a composição dessa dissertação, foi necessária, como forma de cobrir a distância que separa a psicologia acadêmica das expressões populares de psicologia.

Esperamos que, ao final dessa leitura, o leitor possa compreender o candomblé e a umbanda como caminhos terapêuticos afro-brasileiros passíveis de um debate acadêmico como uma expressão etnopsicológica afro-brasileira.

Iniciamos a discussão, no capítulo 1, nos apoiando na teoria da subjetividade e a corporeidade, e articulando esses conceitos à literatura disponível sobre religiões afro-brasileiras, sobre um sujeito afro-brasileiro, subjetivado a partir do contexto cultural do candomblé e/ou da umbanda, tradições culturais de origem africana e indígena, originais do território brasileiro, e que vem, através do tempo sofrendo ataques sistemáticos, e sendo relegadas ao esquecimento, por um processo de ocidentalização implacável, realizado a partir das instituições mantenedoras do colonialismo de poder e saber. E como esse sujeito afro-brasileiro está historicamente posicionado em uma trincheira em defesa de suas tradições. Inclusive contra uma psicologia ocidental que historicamente patologiza seus modos somáticos de atenção⁶, ou desqualifica seus processos terapêuticos, como práticas primitivas e fetichistas.

Passando ao capítulo 2, complementamos ao leitor, uma leitura básica sobre o processo de formação do candomblé de angola, contextualizando a discussão, entre a literatura e a oralidade, a partir dos conhecimentos de Tatá Ngunze'tala, uma vez que a maior parte dos textos encontrados tratam sobre o processo formativo do candomblé keto⁷. Contextualizamos a ligação entre candomblé de angola e umbanda,

⁶ Segundo Csordas (2008), são maneiras culturalmente específicas de prestar atenção com o corpo e nos corpos dos outros.

⁷ Talvez o problema da falta de visibilidade dos trabalhos referidos ao candomblé angola (dentro os quais se pode contar as contribuições de autores como Jocélio Teles dos Santos, Gisele Cossard, Márcio Goldman, Renato da Silveira e Ordep Serra) se deva aparentemente à falta de interesse social, e

no terreiro, como cultos aos ancestrais, típico dos povos bantos. Bem como complementamos o argumento de que o candomblé de angola e a umbanda são locais privilegiados de estudo de um “lado B” da subjetividade social brasileira historicamente construída, e conseqüentemente de uma “etnopsicologia” afro-brasileira constituída em resposta às demandas de sofrimento e angústia dessa sociedade.

E em um segundo momento, introduzimos uma breve noção de mundo e de ser humano dos povos bantos, necessários para se entender os processos de subjetivação e as produções de sentidos subjetivos gerados a partir dessas culturas.

No capítulo 3, levamos o leitor a um debate, ainda a partir da literatura, mas já bastante influenciado pela nossa pesquisa de campo, sobre a terapêutica do candomblé de angola e da umbanda, como caminhos terapêuticos construídos a partir de uma subjetividade social afro-brasileira, em resposta a uma demanda histórica de sofrimento e angústia dessa população. Já que a literatura e o campo apresentaram diferenças significativas nas concepções de saúde, dividimos a discussão em duas partes. E assim apresentamos, nesse capítulo, o tópico **primeira parte da concepção de saúde** onde elaboramos a maior parte dos conceitos a partir da literatura. E deixamos para **a segunda parte da concepção de saúde**, no capítulo 5, que se trata de uma construção coletiva do conhecimento, um retorno a discussão, já com um olhar mais específico e centrado na subjetividade social singular do terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi.

O capítulo 4 deve interessar mais a um leitor acadêmico, pois trata sobre o método, instrumentos, participantes, local e composição do cenário de pesquisa. Cabendo um interesse especial para a mesclagem de metodologias usadas nesse estudo, o método construtivo-interpretativo derivado da epistemologia qualitativa, e a observação participante, típica das etnografias. Através da qual pudemos apontar para uma outra direção, do desenvolvimento da psicologia como uma ciência passível de dialogo com as ciências sociais, e do estudo dos processos subjetivos e de produção de saúde correlacionando as subjetividades individuais às sociais.

O capítulo 5, o mais extenso, e cremos o mais interessante, apresenta ao leitor o conteúdo propriamente dito da pesquisa de campo, referindo-se ao conhecimento produzido pelo campo, em parceria com os adeptos do Tumba Nzo Jimona dia Nzambi.

Partindo da concepção singular de saúde do terreiro, apresentamos como os adeptos desse terreiro se relacionam com o mundo contemporâneo. Essas religiões se atualizam, e são pontos centrais em suas produções de saúde, a partir de processos de subjetivação afro-brasileiros, portanto, caminhos terapêuticos afro-brasileiros.

E ainda no capítulo 5, afirmamos que, apesar de apresentarem uma epistemologia oposta à psicologia ocidental, moldadas em subjetividades sociais distintas, psicologia ocidental e “etnopsicologia” afro-brasileira são tecnologias de subjetivação que podem ser complementares. Demonstramos isso a partir dos relatos e da compreensão dos processos de subjetivação dos adeptos que fizeram ou fazem usos de ambas tecnologias, extraíndo benefícios para a produção de saúde.

E assim, desejamos ao leitor, a partir desse estudo, um diálogo⁸ e uma reflexão fértil sobre essa temática.

Da maneira como os adeptos do candomblé de angola saúdam: *Kiuá! Pambu Njila!*⁹ Que se abram os caminhos, a fim de que essa dissertação alcance seus propósitos, sendo seu objetivo: compreender os processos de subjetivação realizados através da subjetividade social do candomblé de angola e da umbanda, como caminhos terapêuticos afro-brasileiros e a influência dessas culturas na saúde dos sujeitos afro-brasileiros.

⁸ Contatos podem ser feitos através desse email: rodrigomago@uol.com.br

⁹ Essa saudação ritual serve como ponto de abertura para as cerimônias religiosas do candomblé de angola, sendo Pambu Njila, o nkisi guardião, protetor, bem como o senhor dos caminhos.

1.CANDOMBLÉ E UMBANDA

O Lado Afro-Brasileiro Escondido da Subjetividade Social Brasileira

A subjetividade social brasileira¹⁰ é decorrente do encontro, e do choque, muitas vezes violento, entre as diversas etnias, seus descendentes e suas culturas, que compõem atualmente essa sociedade. Dentre as quais, historicamente, destacamos as etnias subjugadas, afro e indígenas, e a etnia branca do colonizador ocidental europeu, em sua maioria, portuguesa.

Devido a uma hegemonia cultural europeia, o Brasil herdou instituições administrativas, acadêmicas e religiosas, que participaram na constituição histórica das configurações da subjetividade social brasileira. Estabeleceu-se uma hierarquia entre elementos culturais mais valorizados, como os saberes e as práticas ocidentais, e outros elementos culturais menos valorizados, como os saberes e práticas afros, relegadas a marginalidade.

Em um processo imigratório marcado pela violência colonial, chamado de diáspora africana, chegaram ao Brasil, negros africanos, de diversas nações: "...angola, congo, jeje (euê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala yorubá, da Costa dos Escravos), keto, ijexá" (Bastide, 1958/2001, p. 29). Com o passar dos anos, muito dessas culturas foi incorporada à subjetividade social brasileira, espalhando-se pelo território brasileiro afora, a negritude, presente no habitus¹¹ do brasileiro, de forma singular, em maior ou menor grau. Uma forma de posicionar-se no mundo, que se remete a uma corporalidade específica, observada no gingado, nos trejeitos, linguagem, na dança, no artesanato, na culinária, no conhecimento dos nkisis/mukisis¹² e orixás¹³, na forma de expressar-se e identificar-se como brasileiro.

10 O conceito de subjetividade adotado nesse estudo é descrito no trabalho de Fernando González Rey (2011, p. 30), sendo introduzida a partir dos trabalhos de L.S. Vygotsky: "A subjetividade, nesta aproximação, é definida não apenas como organização intrapsíquica individual, mas como produção diferenciada e simultânea de sentidos subjetivos em dois níveis estreitamente relacionados entre si: o individual e o social".

11 O conceito de habitus foi introduzido por Marcel Mauss e posteriormente reelaborado por Pierre Bourdieu, e definido por ele "[...] como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...]" (Bourdieu, 1983b, p. 65 apud Setton, 2002)

¹² A fim de facilitar nossa pesquisa usaremos a denominação mais usual, candomblé de angola e o termo nkisi. Sendo que nkisi/ mukisis se referem as deidades do candomblé congo-angola, o termo nkisi e seu plural miukissi são de origem congoleza (bacongo, kioko), e mukisi (mukixi) e seu plural akisi (akixi) são de origem angolana (quimbundo). Essas terminologias não correspondem às atuais nações de Angola e Congo, mas sim aos antigos reinos de Kongo e Ngola. Ambos localizados nos atuais Congo, Angola e Zaire, concomitantemente.

Os negros africanos, em sua maioria, vieram como escravos, desprovidos de tudo o que compõe uma cidadania, a sua liberdade de ter um nome (uma vez que, eram rebatizados com nomes cristãos, por aqueles que os escravizaram), terem direitos civis, possuir bens materiais, expressar sua cultura e praticar sua religião. Mas em realidade, entre a população escravizada, haviam pessoas de todos os estratos sociais: reis, rainhas, princesas e príncipes, sacerdotes/terapeutas/feiticeiros, agricultores, pastores, ferreiros, etc. E que trouxeram com elas muitas riquezas de saberes, de culturas, de práticas religiosas e de cura, agricultura e culinária, arte, filosofia e sistemas administrativos (Finch III, 2009). Sistemas culturais avançados e complexos foram trazidos como carga indesejada, e combatidos pelo português, pois poderiam fortalecer as etnias dominadas. O único desejo do colonizador era possuir mão-de-obra escrava para suas lavouras (Nobles, 2009) e trabalhos domésticos.

Para evitar o fortalecimento e a união entre os escravizados (Verger, 1999/2012; Silva, 2005), as tribos e etnias eram separadas e antigos rivais eram postos para trabalhar em uma mesma lavoura, dividir a mesma senzala, de forma a criar conflitos e desunião entre os escravos, na tentativa de enfraquecer qualquer movimento de resistência cultural conjunta. No entanto, como a desgraça em comum se mostrou um forte motivador para eventuais associações e conciliações, foi adotado como política de governo, e como forma de gerar conflito, e reavivar antigas rivalidades, o incentivo aos batuques, manifestações culturais das diversas nações, visando restaurar a identidade tribal e étnica. Ainda apresenta Verger, um texto do conde dos Arcos, sétimo vice-Rei do Brasil sobre o assunto:

Batuques olhados pelo Governo são uma cousa, e olhados pelos Particulares da Bahia são outra differentissima. Estes olham para os batuques como para um ato ofensivo dos direitos dominicais, uns porque querem empregar seus escravos em serviço útil ao domingo também, e outros porque os querem ter naqueles dias ociosos à sua porta, para assim fazer parada de riqueza. O Governo, porém olha para os batuques como para um ato que obriga os negros, insensível e maquinalmente, de oito em oito dias, a renovar as idéias de aversão recíproca que lhes eram naturais desde que nasceram, e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum; idéias que podem considerar-se como o garante mais poderoso das seguranças das grandes cidades do Brasil, pois que se uma vez as diferentes nações da África se esqueceram totalmente da raiva com que a natureza as desuniu, então os de Agomés vierem a ser irmãos com os Nagôs, os Gegês com os Haussas, os Tapas com os Sentys, e assim os demais; gravíssimo e inevitável perigo desde então assombrará e desolará o Brasil. E quem duvidará que a desgraça tem o poder de fraternizar os desgraçados? Ora pois, proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o Governo indiretamente a união entre eles, do que não posso ver senão terríveis consequências (Verger, 1999/2012, p. 21).

13 Orixás são as deidades afro, no candomblé nagô/keto. Como essa pesquisa foi realizada em sua totalidade no terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, a casa dos filhos e filhas de Deus de Tatá Ngunze'tala, onde se realizam cultos aos nkisis do candomblé da nação Angola, mas também umbanda, que usa o termo orixás, por vezes, serão adotadas essas duas nomenclaturas.

Mas, de forma contrária aos desejos governamentais, essa política surtiu o efeito colateral de preservar a cultura religiosa negra, difundindo-a entre as diversas nações que se reagrupavam nos engenhos e fazendas, e nas cidades em formação. Essas etnias uniram-se e sincretizaram seus conhecimentos formando os primeiros candomblés rurais, e posteriormente as primeiras casas de candomblé.

A existência de poucos médicos no Brasil acabou por favorecer as práticas de cuidado a doentes originárias da cultura negra e indígena, os candomblés (Mota & Bonfim, 2011). Encontramos também a denominação calundus para os cultos de matriz africana antecessores às casas e terreiros de candomblé (Silva, 2005).

No decorrer do processo histórico, apesar da perseguição inglesa ao tráfico negreiro, e com a sua continuidade informal através do intercâmbio mercantil Bahia- Costa dos Escravos, que constituía um lucrativo negócio, envolvendo o escambo de fumo e cachaça, por mão de obra escrava. Esse comércio clandestino com o reino de Daomé, em guerra com os povos yorubás, acabou por trazer ao final do período de escravidão, grande número de escravizados da etnia nagô/keto, que com suas crenças viriam a compor a estrutura dos mais conhecidos cultos de candomblé, localizados em Salvador, onde há predominância desse rito.

Anteriormente, a predominância das etnias trazidas ao Brasil, no período colonial, era em boa parte de africanos escravizados trazidos da região de Congo-Angola, povos bantos, muito numerosos no Brasil, e dispersos pelo Brasil afora (Silva, 2005).

É impossível verificar com precisão, de que forma se procedeu a formação dos candomblés, divididos entre diversas nações, que cultuavam nkisis e orixás diferentes, uma vez que a maior parte dessa história foi passada de forma oral entre as gerações e muito disso se perdeu, ao longo do tempo. No entanto para Adolfo (2010), a primazia e prestígio obtidos pelos candomblés nagô/keto, acabaram por moldar a estrutura de cultos de outras nações, inclusive do candomblé de Angola, tornando-as mais afeitas ao que o imaginário social esperava encontrar em um culto de candomblé.

O conhecimento trazido pelos africanos ao Brasil fundamentou a criação das primeiras casas de candomblé, na Bahia, no início do século XIX, e representaram uma força de resistência, das identidades africanas, à opressão colonialista e também serviram como guardiães da cultura africana.

O termo candomblé tem significados difusos, podendo significar “casa de negros” dando origem ao termo, as palavras kiandombe (negro), do quimbundo, acrescido de ilê, do yorubá (Theodoro, 2008).

Sendo um ponto de apoio cultural, reminescente das culturas africanas, o conhecimento “guardado” nos terreiros de candomblé poderia adicionar muito mais à composição singular do Brasil como nação multicultural e multirracial, se não fosse o racismo ainda existente em locais chave da sociedade, como a academia e as religiões cristãs majoritárias. Em uma situação que nos faz reviver a diáspora africana, e a desqualificação dos saberes de outras etnias que não as ocidentais nesses ambientes, como também da população indígena, nativa do território brasileiro.

Há indícios de que se uniram, negros e índios na resistência ao europeu (Barros, 2004). O índio com maior conhecimento da terra, auxiliou na fuga e na criação de quilombos, em locais onde o branco dificilmente os encontraria .

Essas duas influências culturais, afro e indígena, fazem parte da subjetividade social constituinte desse território chamado Brasil e são encontradas em maior ou menor grau em toda a extensão territorial. Sendo que, devido ao domínio hegemônico do povo conquistador, europeu, algumas influências foram absorvidas com mais facilidade, como a culinária, a agricultura, a música e o artesanato e outras recalcadas, delegadas à marginalidade, como as religiões afro-brasileiras, que permanecem submersas e são consideradas exóticas, mesmo para uma população de aproximadamente 52% (cinquenta e dois por cento) de descendentes afro (negros ou pardos) ou indígenas, segundo os dados oficiais do censo demográfico de 2010 (IBGE, 2012).

O maior esforço em destruir e dominar as etnias indígenas e africanas, recai no campo do sistema cultural, filosófico e religioso (Silva, 2005) somados ao extermínio em massa e à expansão territorial, que desaloja aldeias e quilombos. Sendo as religiões afro-brasileiras eixos componentes de configurações da subjetividade social e da identificação de um povo com a sua ancestralidade. Em se perdendo sua história, um povo perde também sua identidade, e os saberes que os aglutinam em práticas coletivas, com influências em suas configurações subjetivas.

Quando consideramos o candomblé e os quilombos do Brasil, é importante perceber que, acima de tudo, os portugueses temiam o poder do espírito africano, tal como refletido no quilombo e na prática do candomblé. Ao reconhecer que o significado do que é ser africano (um espírito vivo consciente e cognoscível) se alimentava de forma livre e contínua nos quilombos, a presença e a prática do candomblé estabeleceram um poderoso contraponto à socialização e ao racismo brancos (portugueses). Aquilo que os africanos consideravam a base de sua humanidade exigia a destruição dos quilombos e o descarrilhamento da relação africana com Deus (candomblé). O significado intrínseco que nossos ancestrais atribuíam aos seres humanos tinha de ser descarrilhado (desafricanizado) para que os africanos fossem escravizados¹⁴. O processo de

¹⁴ O argumento de Nobles (2009) é pertinente quanto à desagregação de uma psique afro como parte da prática colonial de escravizar. Por outro lado, já havia escravidão na África, e povos africanos vendendo aos europeus os seus prisioneiros de guerra, o que torna toda a questão mais complexa e menos

descarrilhamento continua sob o disfarce do embranquecimento e das atitudes conflitantes com respeito ao candomblé (Nobles, 2009, p. 295).

As religiões afro-brasileiras, que tiveram origem nos saberes e experiências dos africanos escravizados, atravessando um período de aproximadamente 400 anos de escravidão e 500 anos de história, ainda enfrentam uma forte resistência cultural, sofrendo pressão das forças sociais hegemônicas, principalmente das religiões cristãs, trazidas como elemento cultural do branco europeu dominador.

Causando ainda hoje, uma forma de opressão social, que constrange as pessoas a não expressarem suas identidades culturais afro, nos seus empregos e até mesmo na escola, que deveria ser laica (Caputo, 2012). Sentimento de autodefesa, que nos faz refletir sobre esse efeito nas estatísticas nacionais de pertencimento a religiões afro, mencionadas acima, pois baseiam-se na auto-declaração, sendo possível que mais pessoas frequentem os terreiros e pratiquem as religiões afro do que se declarem oficialmente como adeptas destas religiões. Isso apesar da constituição brasileira assegurar o direito à diversidade religiosa desde 1988. Talvez a força das configurações subjetivas que favoreçam o racismo seja tão grande, após 400 anos de escravidão, que apenas o poder que uma lei exerce não seja o suficiente para coibi-lo e transformá-lo.

O problema da pertença religiosa afro-brasileira demanda ainda um outro questionamento, inspirado na teoria ator-rede, de Bruno Latour (2012), sensível às controvérsias sobre a composição dos grupos sociais. Ao se fazer um rastreamento de quem são os adeptos das religiões afro no Brasil, como se deve proceder? Somam-se somente os iniciados, ou inclui-se as pessoas simpáticas, e/ou com demandas esporádicas que procuram os terreiros para causas perenes? Qual seria o real número representativo?

Subjetividades/corporeidades Afro-Brasileiras

Em se falando sobre um sujeito afro-brasileiro e sua cultura, entendemos que isso supera a cor de sua pele, a qualidade da sua culinária, artesanato, agricultura e musicalidade, pois, além disso, ele possui uma identificação filosófica, psicológica, religiosa, ancestral com a África. Esse sujeito tem, na religião afro-brasileira, o eixo

passível de uma leitura maniqueísta.

central de seu modo de vida e sistemas de valores, que como dito acima está presente em seu habitus, e em sua corporalidade.

O corpo, sendo o sujeito da cultura (Csordas, 2008), é trespessado por diversas identificações internas e externas, compondo uma temática complexa, e não estável, uma vez que a pessoa possui várias identidades, nem sempre conciliáveis a opinião externa. Ou seja, algumas identidades nas quais nos reconhecemos podem não ser aceitas pelo meio social, e vice-versa (Hall, 2006).

E portanto, ainda que a cor da pele seja um elemento central da lógica das identificações raciais, em sociedades racistas, resultantes da experiência colonial, é possível ser um sujeito afro-identificado e possuir outro tom de pele.

A partir da leitura dos trabalhos de Merleau-Ponty (1945/1996, 1995/2000), percebemos que os modos de organização da percepção e da motricidade, por ele denominados de esquema corporal, constituem a nossa presença individual e intersubjetiva no mundo.

O corpo está fundamentalmente ligado à representações de espacialidade e temporalidade. Essa relação com espaço e tempo é uma pré-condição da relação do sujeito com os objetos. O ponto de Merleau-Ponty é que nós apreendemos a ideia de um espaço externo apenas através de certas relações que temos com nosso corpo ou esquema corporal. Sua sugestão é que nós desenvolvemos habilidades motoras e um sistema de ações possíveis ou projetos corpóreos abrangendo a extensão e o espectro de possibilidades que vão de nossa subjetividade ao ambiente externo. (Grosz, 1994 p. 90, tradução nossa).

Essa noção de sujeito, que experimenta o mundo através de um corpo historicamente construído, foi ampliada pela proposta metodológica de Csordas (2008), que apresenta o corpo como sendo o sujeito da cultura.

Os argumentos acima, de inspiração fenomenológica, levam a uma outra leitura possível das subjetividades afro-brasileiras. O praticante de candomblé e de umbanda, a partir de sua vivência ritual, se envolve em um cosmos e em uma subjetividade social afro-brasileira e, a partir deles, se ressignifica. Em rituais coletivos, onde ocorrem estados de transe, incorporações de entidades, como pretos velhos, caboclos, exus, pombajiras, e manifestações de nkisis, e que aproximam o adepto de candomblé e de umbanda a um aspecto do sagrado ligado às culturas afro-indígenas, modificando seu modo de pensar, ser e estar no mundo, a partir de uma sintonia e identificação com as ancestralidades dessas etnias.

O transe é uma experiência ritual coletiva, uma reorganização temporária da corporalidade e da subjetividade, que desempenha um papel central, mas não exclusivo na constituição da identidade religiosa afro-brasileira, em seu habitus e na

percepção do mundo, religando-o a um espaço-tempo ancestral africano ou ameríndio.

Gerando uma produção de sentidos subjetivos singulares, a partir da forma como a realidade é construída, coletivamente. Com isso não queremos dizer que os nkisis, orixás e demais entidades são invenções culturais, mas que se somam ao ambiente e à atmosfera criadas para recebê-los, em locais onde eles são legitimados como agências (Sanci-Roca, 2009). E que cada pessoa se sente corresponsável pela manifestação e incorporação das entidades protetoras e das curas por elas realizadas.

Além disso o tempo e a dedicação do povo de terreiro aos cultos, marcam o corpo dos adeptos, sendo que as situações vivenciadas, as emoções sentidas, as conversas travadas, nesse espaço, influenciam a percepção, os sentidos e modo de tomada de decisões, formulando e reformulando constantemente, sua sensibilidade. O que nos parece estar de acordo com o entendimento de autores (Merleau-Ponty, 1995/2000; Serres, 2004; Leder, 1990) que estudam a fenomenologia a partir do corpo, sobre o modo pelo qual as experiências vividas direcionam a subjetividade.

Aquilo que ela não vê, é por razões de princípio que ela não vê, é por ser consciência que ela não vê. Aquilo que ela não vê, é aquilo que nela perpassa a visão do resto (como a retina é cega no ponto onde se irradiam as fibras que permitirão a visão). Aquilo que ela não vê, é aquilo que faz com ela veja, adesão ao Ser, sua corporeidade, são os meios existenciais pelos quais o mundo se torna visível, é a carne onde nasce o objeto. (Merleau-Ponty, 2000[1964] p. 225).

Merleau-Ponty ao se referir que aquilo que nos está invisível, o está, por estar tão próximo de nós, sendo a nossa constituição subjetiva, nos possibilita fazer uma ponte com a Teoria da Subjetividade de Fernando González Rey (2004, 2005a, 2005b, 2007, 2010, 2011), uma vez que a subjetividade se define a partir de uma produção de zonas de sentido, e em uma intersubjetividade, através das configurações subjetivas, nas quais o sujeito está implicado, na compreensão das emoções ou no modo como se manifesta, a partir de suas ações, ou reações.

Pensando na forma como essa relação entre o sujeito e sua produção de sentidos, acontece no contexto social do candomblé e da umbanda, entendemos que há uma troca, e uma negociação constante entre o adepto, as entidades, as divindades e a comunidade. Em que estão em jogo, diversos elementos que constituem as configurações subjetivas do terreiro.

Em vez de indivíduos separados, pessoas múltiplas (Rabelo et al, 2002) formadas ao mesmo tempo pelo eu e por todas as agências espirituais com quem estabeleceu relações rituais reguladas, que se atualizam periodicamente no transe e em outras tantas atividades rituais. Essa intersubjetividade corporal, trançada através

da cultura do candomblé e/ou umbanda, forma uma noção de mundo e de agenciamento espiritual que orienta suas vidas individualmente e coletivamente, em todos os aspectos, rituais e cotidianos, com forte implicação para a saúde.

Isso é um fator importante na constituição identitária pessoal e coletiva, o sujeito ativo que é convocado a servir ao grupo ao mesmo tempo em que é servido por esse, havendo uma relação de autonomia e dependência coletivas (Rabelo, 2014). Sendo o sucesso do ritual e dos encontros resultado da união de todos. A organização dos espaços onde se realizarão as curas, os aconselhamentos, a doação de nguzu/axé¹⁵, o compartilhamento do alimento ofertado às entidades e consumido por todos.

Na produção de sentidos, apresenta-se a possibilidade de doar-se ao bem comum coletivo, como uma forma de produção de saúde, de equilibrar a muntuê/mutuê¹⁶, através do nguzu distribuído pelas entidades, e nkisis, através dos médiuns rodantes.

Porém, ao mesmo tempo em que se reconecta a esse espaço-tempo, o terreiro, que os situam em uma subjetividade afro-indígena centrada, os adeptos também habitam um espaço capitalista, ocidental.

A configuração dos lugares que habitamos demanda certos modos de ajustamento corporal, reforçando e naturalizando padrões de ação e interação (com base em diferenças de classe, gênero, geração, etc.); assim como as disposições e técnicas corporais socialmente constituídas revelam os lugares como contextos adaptados a essas mesmas habilidades corporais e às classificações ou ideias estereotipadas que elas corporificam (Rabelo, 2005, p.13.).

Durante muito tempo as subjetividades sociais que possibilitavam a identificação do sujeito com a sua ascendência afro ou Indígena foram tratadas como identidades marginais, portanto inferiores às referências culturais do que Lélia Gonzalez (2008) ironizou como a "excelentíssima" cultura ocidental.

Ainda hoje, os candomblés permanecem como espaço de luta contra as desigualdades raciais, e guardiões da memória ancestral afro e indígenas, de onde

15 Força vital chamada de nguzu, no candomblé de angola, e axé, na umbanda e candomblé keto, provém do mundo espiritual, nkisis, orixás, e entidades, sendo a base de toda a liturgia e terapêutica das religiões afro-brasileiras, durante os rituais os orixás/nkisis oferecem, ou disponibilizam essa força vital para os adeptos. Uma discussão mais elaborada é traçada a frente no tópico **Concepção de saúde no candomblé**.

16 Muntuê/Mutuê foram conceitos apresentados por tatá ria nkisi Ngunze'tala, sendo que mutuê, sem o n, é a palavra em quimbundo para cabeça e que muntuê deve corresponder a um pronúncia étnica do terreiro estudado, e a qual adotaremos em nosso trabalho, como forma de valorizar essa subjetividade social singular. Na segunda parte dessa dissertação, capítulo 5, que corresponde à construção coletiva do conhecimento, entendemos que a muntuê, se refere à consciência individual do ser, à sua mente, e à sua cabeça física, mas, possui uma conotação espiritual também, transcendente, pois ela se mantém igual, mesmo após a morte física.

emergem mensagens do plano invisível para o visível. Mesmo através da sistemática tentativa de aniquilação cultural africana e indígena, encontrou-se uma forma de comunicação e de resistência cultural, os ancestrais incorporam em seus filhos, mantendo a tradição cultural.

O racismo ainda é visto e sentido, nessas paragens, e esse sentimento anti-africano e anti-indígena traz consequências à formação das subjetividades dos praticantes dos cultos afro-brasileiros. Mas, mais do que isso, o sujeito praticante do candomblé e da umbanda pode estar buscando uma harmonização com elementos mais naturais¹⁷ do que uma vida capitalista, industrializada e individualista.

Com a “entrada” para o candomblé, a alienação social e individual é substituída por uma “nova consciência de si” revelada pela teogonia proposta. Seu caráter mítico e transcendente oferece e aprisiona o indivíduo num campo explicativo que restabelece a sua unidade interior e o devolve, confiante, ao mundo exterior, por meio desta outra “racionalidade” que o instrumentaliza a suportar, a se confrontar ou se adequar à “irracionalidade” e às contradições da sociedade abrangente (Carneiro & Cury, 2008, p. 101).

A citação acima repercute em uma compreensão do que o praticante de religiões afro-brasileiras no remanescente espaço afro-brasileiro poderá ressignificar sua história pessoal, a partir de sua ancestralidade. Em um espaço em que se atua um outro tipo de campo terapêutico, medicinal, psicológico, social, não dicotômico, ao contrário do ponto de vista dualista ocidental.

O Candomblé, a Umbanda e a Academia

Percorrido esse breve trajeto sobre a formação da subjetividade social afro-brasileira apresento, finalmente a temática que se pretende tratar com esse estudo.

Minha hipótese inicial, formulada a partir do estudo da literatura disponível sobre religiões afro-brasileiras, é que as subjetivações, vivenciadas a partir do corpo, decorrentes da relação com a cultura do candomblé e da umbanda, e seu cosmos africano e ameríndio propiciam a esse sujeito uma reconfiguração de sua subjetividade com implicações em sua saúde. Pretendo investigar esta possibilidade a partir de um diálogo com a teoria da subjetividade e o paradigma da corporeidade.

Alguns exemplos dessa situação são evidenciados pelas histórias de vida

17 Adoto aqui o termo natureza, ciente da controvérsia de que o tema suscita discussões, sobre o que seria um ambiente natural, seguindo o entendimento de Aderbal Moreira (2008) de que o candomblé, bem como outras religiões de matrizes afro-brasileiras possuem essa identificação de religiões da natureza, florestas, pois delas retiram seus axés, oferecem seus ebós e segundo sua cultura é o local onde habitam os orixás e os encantados.

analisadas por Monique Augras (1983/2008) e por Miriam Rabelo (2005, 2014). Pessoas com diversos problemas de saúde, são curadas a partir da iniciação no candomblé. Situações em que os transtornos mentais aparentes, se explicam como situações em que o orixá¹⁸ indica a necessidade de iniciação do sujeito no candomblé.

O que, em um sistema de pensamento biomédico, poderia caracterizar um transtorno com eventuais direcionamentos, como medicalização psicotrópica, tratamento clínico, chegando até a internação, se apresenta como um período normal de iniciação ao culto do candomblé (Rabelo, 2005; Bizerril, 2007a, 2014).

A iniciação ao mesmo tempo em que permite superar essas experiências mais dolorosas, dá continuidade ao processo de abertura e sensibilização do corpo ao orixá, dono da cabeça. As experiências de ritmo indistinto características dos primeiros eventos de possessão transformam-se cada vez mais em movimentos ritmados específicos que, em sintonia com a música, desenham (e marcam no chão) o lugar do orixá. Esse é um processo delicado que exige boa dose de submissão do noviço. A iniciação é perpassada de imagens de renascimento e é na posição subordinada de criança – cercada por demandas claras e com pouca margem de manobra, i.e, envolta por um contexto que a primeira vista comporta pouca ambiguidade e exige respostas inequívocas – que a iaô ingressa no universo religioso do candomblé (Rabelo, 2005, p. 18).

Após a iniciação, como veremos mais a frente e com um estado de transe contextualizado a partir de um sistema cultural, em um espaço e tempo adequados para sua ocorrência, a manifestação completa da nkisi ou orixá se dá na maior parte das vezes, em estado de inconsciência do sujeito. Ou em casos de incorporação de entidades, mais típicos da umbanda, mas também encontrados no candomblé, como veremos, nos relatos colhidos, ocorre uma sensação de alteridade, e que subjetivamente pode estar acompanhada de uma supraconsciência¹⁹, ou um estado de semiconsciência. Sendo que, para as áreas das ciências da saúde acadêmicas, em uma avaliação que não considere uma relatividade cultural, essa situação estaria mais de acordo com um transtorno dissociativo de identidade, diagnóstico F.44.81 da CID-10.

Vejamos ainda, o que Rabelo (2008, p. 127-128) aponta sobre a diferença das duas visões, a visão biomédica, hegemônica na academia brasileira e da

18 Monique Augras, bem como Miriam Rabelo, realizaram suas pesquisas em terreiros de candomblé de nação nagô/keto, e portanto utilizam uma terminologia originária do yorubá, como orixás, iaôs, mas essencialmente as experiências citadas são válidas para esse estudo, uma vez que os candomblés de nação angola e keto, possuem terminologias diferentes mas que se assemelham em sua conceituação.

19 Nos relatos ouvidos em nosso trabalho de campo, expostos em capítulo posterior, um praticante de umbanda, referindo-se a quando está incorporado de um exu ou caboclo, entidades que recebe nas giras de umbanda, afirma sentir a proximidade de um outro, que lhe amplia as capacidades sensitivas, possibilitando que ele enxergue a história pessoal e demanda associada das pessoas que recorrem à entidade, tudo em estado de consciência, e que logo após, volta ao estado normal, e geralmente nem lembra do que falou enquanto estava incorporado e nem da pessoa assistida.

relatividade cultural, proposta pelas ciências sociais.

Em geral, buscam ressaltar o fundamento biológico comum aos processos de doença e cura, ocultos por trás das diferentes roupagens culturais. Aplicando categorias da medicina ocidental para analisar processos terapêuticos que escapam ao âmbito dessa medicina, terminam não só por desconsiderar completamente seu fundamento cultural, como por apontar um fundamento patológico intrínseco a tais processos. (Rabelo, p.127, 2008)

Os aspectos terapêuticos de uma psicologia africana, refletidas nas práticas do candomblé e da umbanda foram historicamente ignorados e menosprezados pela psicologia ocidental, promovida através das instituições acadêmicas derivadas do colonialismo europeu e norte-americano, em seu projeto ainda vigente de dominação hegemônica global. Atuando como propagadoras dos saberes ocidentais, como os “verdadeiros saberes”.

Em se tratando de disciplinas da área de saúde, o modelo hegemônico adotado pelo ocidente baseia-se no sistema cartesiano de pensamento, que dicotomiza mente e corpo. Este contrasta com a visão de mundo do candomblé, havendo coerência com a proposta do paradigma da corporeidade.

Nas cátedras das faculdades de psicologia, as teorias provêm de autores e contextos ocidentais, onde a psicologia se apresenta como uma prática terapêutica constituída em resposta as demandas de sofrimento e angústias da sociedade capitalista, em um processo de modernização que excluiu dela, enquanto ciência, a possibilidade de produções de sentidos subjetivos a partir do sagrado. E assim, apresenta sérias dificuldades em significar os estados de transe, do candomblé e da umbanda, elementos centrais na produção de sentido das subjetividades afro-brasileiras.

Em defesa de uma psicologia mais sensível à subjetividade social afro-brasileira, ao trazermos o pensamento de simetria cultural da antropologia social, para as áreas de saúde, podemos contextualizar o modelo de saúde a um relativismo cultural, onde o que é conceituado como patologia ou doença em uma determinada cultura, em uma outra, pode representar um aspecto de saúde e um acréscimo a plenitude subjetiva. Isso é evidenciado pelas experiências de transe, vividas pelos adeptos do candomblé e da umbanda e documentadas na literatura das ciências sociais sobre religiões afro (Rabelo, 2005, 2014; Augras, 1983/2008; Barros, 2004; Verger, 2002, 2012; Gomberg, 2011; Segato, 1995). E nos dizeres de Bizerril (2007a, p. 147):

...se as experiências tem um efeito benigno na vida dos sujeitos, empoderando-os e oferecendo ganhos em termos de sua vida social e criatividade pessoal, então não faz sentido considerá-las sintomáticas, mesmo quando apresentam semelhanças de forma e conteúdo com os critérios de diagnóstico psiquiátrico clássico.

Dessa forma, deveríamos considerar que, se os praticantes de candomblé e umbanda, seguindo os critérios do instrumentos de patologização ocidental, como o DSM V e o CID-10, quando são considerados e enquadrados como portadores de um transtorno dissociativo de identidade isso deveria ser considerado quase um crime de lesa-patrimônio cultural, riqueza imaterial da humanidade, visto que o transe é um dos aspectos mais característico e intrínseco à subjetividade social e individual afro-brasileira.

Esta leitura patologizante é um tipo de prática etnocida. Uma completa exclusão de um sentido positivo e benéfico que uma experiência mística pode trazer à subjetividade e à saúde, uma desqualificação da riqueza e da diversidade cultural brasileira, cujas religiões afro-brasileiras atuam a partir de tranSES, de incorporações de entidades e manifestações de nkisis e orixás.

Pela discussão já anteriormente traçada por Bizerril (2007a), sobre os dilemas referentes aos critérios classificatórios da psicose, que em alguns casos podem ser similares ao transe, temos que essa discussão se resume bem em uma questão: sob qual prisma ou enfoque cultural se daria a questão de manifestações e incorporações, o paradigma biomédico ou a visão cultural das religiões afro e mediúnicas?

Dalgalarro (2007) observa que alguns autores da psicologia e psiquiatria vem apresentando uma maior sensibilidade para o assunto, a partir de um diagnóstico diferencial²⁰. E indicando uma maior necessidade de diálogo da psiquiatria e da psicologia com as ciências sociais. Questionando-se os critérios de normalidade, a partir da atenção à diferença cultural.

Mas o que queremos, nesse estudo, tem um significado maior e mais abrangente, pretendemos mostrar o potencial terapêutico produzido pelas culturas do candomblé e da umbanda, como caminhos terapêuticos elaborados através da formação da subjetividade social singular desse país continente, Brasil, a partir do modelo de saúde da teoria da subjetividade. O potencial terapêutico do candomblé já vem sendo abordado e demonstrado por alguns autores (Rabelo, 2005,2014, Augras, 1983/2008; Gomberg, 2011; Alves&Seminotti, 2009; Gomes, 2010).

20 O termo se refere à possibilidade de opor-se à hipótese patologizante inicial, através de critérios que conceituem o caso como uma atividade cultural que foge do padrão estabelecido pelo instrumento de diagnóstico DSM V e CID.10, euro-estadunidense centrados.

Uma “Etnopsicologia” Afro-brasileira

O candomblé e a umbanda são manifestações terapêuticas afro-brasileiras, sendo um meio de promover a saúde em resposta as dificuldades e violências impostas pela cultura dominante, colonialista e pós-colonialista, para que pudessem dar conta das suas demandas, evitando o aniquilamento de suas culturas.

O caminho terapêutico adotado pela teoria da subjetividade é o de situar o sujeito como gerador de novos sentidos de seu percurso histórico, influenciado pela culturas, espaço, tempo, território, população e sociedade onde está inserido. O estado de saúde celebrado pela teoria subjetividade (González Rey, 2012) é do sujeito ativo, que encontra o seu jeito de ser e de existir na cultura em que está imerso²¹. Mesmo que isso, implique em posicionar-se contra as correntes culturais hegemônicas.

Portanto, proponho que a psicologia ocidental acadêmica, hegemônica nas universidades e clínicas brasileiras, deve se despir de suas pretensões universalizantes e aderir ao postulado já enraizado na antropologia, da relatividade cultural, uma antropologia simétrica como propõe Latour (1991/2009), que fuja do etnocentrismo.

Como toda a ação deve implicar uma reação, em oposição ao racismo e ao eurocentrismo, observamos a criação de uma contracorrente na academia, chamada de afrocentrismo, que busca a reavaliação do lugar da África na história do mundo, com novas luzes sobre a sua civilização, em diversas áreas do saber, como ciências, medicina, desenvolvimento tecnológico (Finch III & Larkin, 2009). Uma vez que a história é contada pelos dominantes, colonialistas, europeus.

Compreender o pensamento africano, sua cosmovisão, nos traz à luz uma possibilidade de ganhos e acréscimos ao campo teórico da psicologia acadêmica. No entanto, há de se levar em conta que não se trata de ir a campo, em busca de “entender” a psicologia africana, e também afro-brasileira, a partir de uma abordagem reducionista, que discrimine e patologize o sujeito afro-brasileiro. É preciso despir-se de suas convicções e adentrar em campo a fim de observar, sentir e experienciar os fenômenos de promoção da saúde e cura a partir do local desse sujeito, realizando-se, portanto, uma observação participante.

21 Esclarecemos que esse autor pensa que nem sempre esse sujeito ativo será um ser altruísta, emancipado, que demandará mudanças sociais em prol da coletividade, muitas vezes, esse sujeito ativo, estará em conformidade com seu ambiente social e interessado em manter o status quo, sentindo-se beneficiado por ele.

Ainda de pouco conhecimento público, existe um campo afrocentrado de estudos da psicologia. Dentre os autores que a compõem, citamos o pensamento de Wade Nobles (2009, p. 279), que constata a impossibilidade da psicologia ocidental de representar e significar as experiências de ser africano:

A psicologia dos africanos deriva de uma singular experiência histórica e é por ela determinada. O imperativo humano natural e instintivo dessa psicologia é adquirir impulso revolucionário para atingir a libertação física, mental e espiritual. Portanto, o que obviamente se faz necessário é uma psicologia centrada em nossas essência e integridade africanas, o que exige irmos além de desenvolver uma perspectiva negra, ou “afrocêntrica”, sobre a psicologia ocidental. Fundamental a essa tarefa é criar e criticar um corpo de ideias, teorias e práticas destinado a favorecer a compreensão, a explicação e, quando necessário, a cura do ser, do vir-a-ser e da pertença africanos em todas as expressões históricas e desdobramentos contemporâneos. Não se trata de um pensamento europeu revisado ou rearranjado; busca raízes profundas no pensamento africano.

Discutindo o ponto de vista de Nobles, e sua tentativa de criar uma psicologia para afrodescendentes, pensamos que o local de percepção da cultura, hegemonicamente ocidental, onde está localizado uma pessoa afro-identificada, certamente implica em uma configuração subjetiva diversa, historicamente construída.

Este posicionamento é compatível com a teoria da subjetividade de González Rey (2003, 2004, 2005a, 2005b, 2007, 2010, 2011), que se apresenta a favor de um sujeito que é constituído pela cultura e suas configurações subjetivas, numa relação de mútua influência e constante fluidez entre a subjetividade social e a individual, permitindo um diálogo genuíno com as ciências sociais.

E aprofunda a questão do reconhecimento das matrizes culturais como possíveis geradoras de saúde, em um modelo de saúde em que a doença é fruto de uma dificuldade em gerar novos sentidos subjetivos mediante as experiências vividas.

Pensamos que, ao se considerar a flexibilidade ou inflexibilidade de uma subjetividade social ou sistema cultural em permitir ao sujeito um maior ou menor número de possibilidades de significar suas experiências, podemos concluir que sistemas culturais mais uniformes e menos pautados na diversidade são também potencialmente mais patologizantes.

E assim, ressaltamos a necessidade de uma ampla discussão da própria noção de saúde, informada pelo relativismo cultural, como alternativa às padronizações estabelecidas pelos manuais de diagnóstico, como o DSM V, e amplamente adotada adotados pelos profissionais da saúde, o que contribui para reproduzir e ampliar a hegemonia das culturas europeia e estadonudense (Bizerril, 2007a, 2009).

Dessa maneira podemos questionar se somente o uso da psicologia ocidental, conseguiria ser uma tecnologia de subjetivação suficientemente abrangente

para um cenário diverso e multicultural como o Brasil, sem tornar-se reducionista, ou uma tecnologia de subjetivação ocidentalizante.

A reflexão sobre saúde dessa pesquisa está baseada na teoria da subjetividade (González Rey, 2003, 2004, 2005a, 2005b, 2007, 2010, 2011), que se apresenta como uma teoria aberta à diversidade social e singular, levando em consideração a dimensão cultural, e é por esse caminho que seguiremos. Mas em tempo, faremos uma ponte ao conceito de corporeidade, pois a umbanda e o candomblé são práticas terapêuticas sentidas, dançadas, cantadas, onde seus adeptos experienciam o êxtase e entram em transe²², se enchendo de nguzu/axé, a força vital, e para isso precisamos contar com as contribuições de Merleau-Ponty (1945/1996;1995/2000), sobretudo a partir de sua compreensão que a experiência sensível se dá no nível pré-operacional, anterior ao domínio do intelecto discursivo, e Csordas (2008), com o conceito de modos somáticos de atenção.

²² Dito dessa forma, pode parecer ao leitor que todos os adeptos de candomblé e umbanda entrariam no estado de transe mais comumente conceituado, que envolve uma espécie de fusão de consciências, entre o nkisi/adepto, ou entidade/adepto, o que não seria verdade. E no capítulo 5, realizamos uma discussão a partir da fala dos adeptos de que haveria um estado de transe coletivo, um modo somático de atenção, que envolveria os cargos também, mas sem a manifestação de nkisi ou a incorporação de entidades.

2. A LITERATURA E A ORALIDADE

Contextualizações para a pesquisa

A maior parte dos textos lidos, e adotados como bibliografia de referência sobre o candomblé foi escrita por autores estudiosos dos candomblés nagô/keto. No entanto, o terreiro estudado filia-se à nação angola.

A literatura sobre candomblé keto foi utilizada como forma de nos orientar inicialmente em campo, na composição de um cenário de pesquisa e em uma pré-formulação de como se dariam os processos de subjetivação, e como essas subjetividades sociais poderiam influenciar a saúde dos adeptos. E a partir do contato com os adeptos, durante a pesquisa de campo, ficou claro que em suas opiniões a literatura sobre o candomblé e a realidade de um candomblé são diferentes, indicando que eles não se identificavam com os estudos acadêmicos sobre o tema. O que nos incentivou ainda mais a conhecer a subjetividade social daquele terreiro, o Tumba Nzo Jimona dia Nzambi.

Além disso, com a imersão mais profunda do pesquisador em campo, a discussão foi enriquecida, de forma muito produtiva, por um confronto entre a literatura e a subjetividade social do terreiro, com a intenção de indicar concordâncias, desacordos ou ineditismos, e que está presente na discussão realizada no capítulo 5. Nele, apresentamos ampla e sensível diferença entre campo e a literatura, de keto ou de angola, mesmo em temas tido como mais universais nas religiões afro-brasileiras, como o transe, ou concepção de saúde/doença, motivos de iniciação, entre outros.

O que ilustra bem a frase, comumente dita pelo povo de terreiro, de que o candomblé e a umbanda tem de ser vividos, experienciados, e com o tempo absorvidos. Isso contribui para justificar a realização de uma pesquisa etnográfica, que busca o entendimento dos processos de subjetivação dos adeptos, na forma de observação participante, método pouco praticado nas pesquisas em psicologia.

Na literatura acerca do candomblé de angola, encontramos poucas referências bibliográficas, a maior parte em Sérgio Adolfo (2010), e Nei Lopes (2005), com pesquisa em povos bantos, e por isso de forma a preencher algumas lacunas, fizemos uso dos conhecimentos orais de Tatá Ngunze'tala de forma constante.

Esclarecemos que até o momento da imersão no campo, o autor dessa dissertação não era nem um *ndumbi*, nomenclatura usada no candomblé de Angola a

fim de designar os postulantes, nem um frequentador assíduo, ainda que tenha tido contato prévio com o candomblé keto, na Tenda Xangô Ayrá do Caboclo Itajacy, terreiro de Raul de Xangô, recentemente falecido.

Baseando-se nos autores estudados (Rabelo, 2005, 2014; Augras, 1983/2008; Verger, 2002,2012; Gomberg, 2011; Segato, 1995; Silva, 2005), devemos contextualizar o fato de que não existe um candomblé, mas que haveriam diversas formas de culto aos orixás, no candomblé keto, nkisis, no candomblé de angola, além de voduns, do candomblé jeje, reverenciadas pelas diferentes “nações” do candomblé.

Encaminhando-se essa pesquisa para o campo, como citamos, a experiência se deu em um terreiro da nação angola, culto Tumba Junsara, no terreiro de Tatá Ngunze'tala, Tumba Nzo Jimona dia Nzambi (Casa dos Filhos e Filhas de Deus), onde também se pratica a umbanda, em dias alternados, com agenda própria.

Dentre a literatura mais clássica, Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos e José Beniste têm ampla pesquisa nos candomblés mais tradicionais da Bahia, da nação keto. Miriam Rabelo, também faz pesquisa na Bahia, em rituais keto, bem como Monique Augras, que pesquisou no Rio de Janeiro. Reginaldo Prandi, em São Paulo, e Rita Segato diferencia-se por aprofundar-se no universo dos cultos do xangô do Recife. Mas todos eles são de domínio yorubá. E por isso algumas vezes, utilizaremos o termo orixás, citados pelos autores, mas que apresentam conceito similar ao de nkisi, ambas são deidades africanas, de origem yorubá ou banto. E ambas apresentam similaridade entre si, e nos seus cultos, estruturados de forma semelhante.

Acerca do povo banto, temos que a identificação da mesmo se dá por uma ligação de seu tronco linguístico, sendo mais de 500 línguas gramaticalmente aparentadas, e não por traços raciais em comum. Em sua maior parte, sofreram o exílio forçado ao Brasil, os povos ambundo e bacongo, que falam quimbundo e quicongo, as línguas rituais mais usadas no candomblé de angola. Essas duas línguas são usadas para comunicação no território angolano e nos dois congos (Adolfo, 2010).

Muito se tem escrito sobre as histórias e mitos dos orixás e muito pouco sobre os nkisis. A diferença maior nos mitos entre orixás e nkisis seria de que os primeiros são seres humanos que se divinizaram, transformando-se em forças da natureza, e os nkisis, em sua maior parte são apenas forças da natureza. Os mitos dos nkisis são pouco citados e mantidos pela tradição angola, no campo da oralidade²³. E

23 Tatá Ngunze'tala possui diversos mitos de nkisis, aos quais vem agregando e transformando em

alguns poucos estão disponibilizados no livro Nkissi Tatá Dia Nzambi (2010), de Sérgio Paulo Adolfo.

Tatá Ngunze'tala indica que associações entre nkisis e orixás são possíveis por serem manifestações da mesma natureza, mas faz a ressalva de que não são as mesmas divindades, uma vez que apresentam mitos próprios e são cultos originários de povos diferentes, os nkisis dos bantos e os orixás dos yorubás, demonstrando um forte interesse em que essa nação realize um resgate profundo de suas raízes, como forma de manter a identidade, diferenciando-se das outras nações de candomblé.

Há uma hipótese de que a casa de congo mais antiga seria Calabetã, de Maria Corqueijo Sampaio, Malamdiasambe, seguida por Gregório Maquende e Roberto Barros Reis, provindo de Cabinda²⁴, iniciador de Maria Neném, considerada a mãe do angola, e seus filhos de santo Bernardino da Paixão e Manuel Ciríaco, criadores dos ritos Tumba Junsara, bem como o bate-folha. Ainda conta-se que Bernardino foi iniciado por Manuel de Incoce, africano sem origem religiosa definida (Adolfo, 2010).

A ligação do terreiro Tumba Nzo Jimona Dia Nzambi, de Tatá Ngunze'tala, passa pelo terreiro Nkenbensara, de Tatá Atirezim, em Valparaíso-GO; pelo terreiro de Angola em Cuiabá, de Tatá Mukalembê; Ndembwakenan, localizado em Acupe de Brotas – Salvador; de Nengua Monaganga; Kianvulá, localizado em Plataforma – Salvador; até a casa matriz Tumba Junsara, localizada na Ladeira da Vila América - Vasco da Gama – Salvador. Sendo que na obrigação de 14 anos, o terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi se ligou ao Tumbalê Junsara, Acupe de Santo Amaro - BA, ligado diretamente ao Tumba Junsara, já que quem oficializou as obrigações foi Tatá Mutalangê, que tinha sido o pai pequeno na iniciação de Tatá Ngunze'tala. Caracterizando um terreiro tradicional no rito Tumba Junsara.

A própria trajetória de formação dos cultos afro no Brasil, decorrente da forçada convivência entre diversas etnias em uma mesma senzala, promoveu a criação de diversas formas de culto. Além disso, acabou por promover uma maior riqueza ritualística e complexificar o panteão das deidades africanas no Brasil. Os diversos ritos, das diversas nações dialogaram e dialogam entre si, estando em constante fluxo e mutação, e pela liberdade de elaboração ritualística que cada chefe de terreiro possui, observamos que a fluidez, decorre muitas vezes do fato de existirem diversos

linguagem escrita.

24 Atualmente é uma província de Angola.

sacerdotes com iniciação em várias nações e que sincretizam seus cultos (Parés, 2007).

Ngunze'tala nos informa que como os povos bantos foram um dos primeiros africanos a chegar ao Brasil, partiu deles a iniciativa de conhecer o poder contido nas folhas das matas brasileiras.

Ngunze'tala: Por isso se fala que [o candomblé da nação] angola é a rainha das folhas. Porque nossos antepassados bantos tinham chegado primeiro. Foram para as fazendas e a partir daí conheceram a fauna e flora do Brasil, e já tinham identificado as propriedades mágicas e curativas das folhas nativas daqui, e identificado o caminho de cada uma delas no culto. Não foi por nada mais do que isso. Então quando o culto começou a se formar e as folhas foram realmente necessárias, tanto ritualisticamente, como na medicina popular, os descendentes banto já as tinham, e compartilharam com seus irmãos e irmãs de outras origens...

E pelas informações que são fornecidas no livro *Religiões Negras/Negros Bantos* (Carneiro, 1991), temos elementos que sugerem a partir de um prévio contato ancestral do indígena com o negro angolano, um intercâmbio cultural, no que se refere às ervas utilizadas nos rituais, bem como no conhecimento geográfico do território, que levaram à assimilação dos caboclos ao culto, como um ancestral, característica específica do candomblé de angola, observado no trecho abaixo.

Há de notar que a distinção entre os orixás trazidos da África e os nascidos no Brasil não me pertence. Os negros bantos chamam, aos primeiros santos, e aos últimos, caboclos, emprestando maior poder aos orixás surgidos do ventre fecundo de Iemanjá (Carneiro, 1991, p. 135).

O citado autor, é emblemático no estudo dos candomblés brasileiros, adotando uma equivocada ideologia que buscava enquadrar esses rituais a partir do olhar da psiquiatria clássica ocidental, acabou por prestar, junto com Nina Rodrigues, uma espécie de desserviço ao candomblé, porém seus relatos nos servem como suporte histórico.

Nesse sentido, há de se citar que Edson Carneiro não cita o termo nkisi, apesar de ter conhecido Manuel Bernardino da Paixão, citando-o como único candomblé banto existente²⁵, mas declara que os ritos bantos quase foram esquecidos e que eles adotaram por isso o panteão nagô/keto. E notamos que o que ele, chama de orixá caboclo, nascido no Brasil, deve se referir ao culto ao ancestral caboclo, uma entidade e não uma deidade, como é o orixá ou nkisi.

O conceito de ancestralidade indígena e africana²⁶, atualmente, pode ser

²⁵ A pesquisa de Edson Carneiro data das primeiras décadas do século XX.

²⁶ As religiões do candomblé e umbanda, se dão a partir do culto ao ancestral, as entidades, bem como

remetido a todos os brasileiros, uma vez que com o tempo, as culturas africanas e indígenas foram se difundindo e se diluindo pelo território brasileiro. Além do fato de que toda a humanidade apresenta uma descendência africana, sendo a África, o berço da humanidade.

Podemos assim justificar a partir da identificação cultural, o porquê do candomblé, uma religião que incitava o transe como a manifestação de seus ancestrais sagrados africanos em seus filhos, negros, apresentar também essa ocorrência em descendentes de europeus, que começaram a frequentar esses rituais em período mais recente, uma vez que ser afro-identificado apresenta uma conotação maior do que o tom de pele.

Certo se dirá, em tempos de uma testagem genética, que as diferenças fenotípicas e genotípicas não apresentam correlação, uma vez que a diferença existente entre o DNA de dois suecos pode ser maior do que a diferença entre um negro africano e um sueco. Ou seja, raça é algo que não existe (Larkin, 2009). Mas, antes da era dos testes de DNA, Verger (2002, p. 33) escreve:

Embora os crentes não-africanos não possam reivindicar laços de sangue com seus orixás, pode haver, no entanto, entre eles, certas afinidades de temperamento.

Africanos e não-africanos têm em comum tendências inatas e um comportamento geral correspondente àquele de um orixá, como a virilidade devastadora e vigorosa de Xangô, a feminilidade elegante e coquete de Oxum, a sensualidade desenfreada de Oiá-lansã, a calma benevolente de Nanã Buruku, a vivacidade e a independência de Oxóssi, o masoquismo e o desejo de expiação de Omolu, etc.

Acerca da iniciação individualizada dos orixás/nkisis, na cabeça de um filho ou filha²⁷, temos o relato de (Beniste, 1997/2013) de que o mesmo foi uma opção ritual adotada nas reuniões que definiram o modelo de culto a ser adotado pelos candomblés nagôs/ketos, influenciando todos os demais, por volta de 1820²⁸. Pois acabava-se com a noção de família biológica e se formava a família-de-santo. E cada uma das deidades africanas cultuadas no panteão afro-brasileiro e suas variações, portanto acabaram sendo identificados a uma pessoa em específico devido ao seu tipo psicológico.

É também no sentido de uma afinidade psicológica que se poderia justificar as relações entre deidades africanas e adeptos de cultos afro, mesmo quando não podem reivindicar uma ancestralidade genética africana, como fez Rita Segato (1995) com a proposta de um sistema de classificação de personalidades baseado nas

os nkisis, são considerados ancestralidades.

27 Beniste faz referência à transe de expressão e possessão, a mudança de nomenclatura para transe de manifestação, surge a partir de nossa interpretação de seu texto.

28 Segundo os adeptos do terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, o transe de manifestação se diferencia do transe de incorporação, como explicado no capítulo abaixo. Uma discussão mais elaborada é realizada no capítulo construção coletiva do conhecimento.

característicos dos orixás, o qual, cremos, podemos utilizar também para o candomblé de angola e o culto aos nkisis.

...quando ([os orixás/nkisis]) “descem” na possessão, não é uma mera repetição de um conjunto prescrito de movimentos, mas a manifestação mesma do seu ser real e, portanto, a materialização, no movimento, dos conceitos que eles encarnam. No culto xangô, como mostrarei, a dança de possessão é o meio mais imediato pelo qual as ideias que os santos expressam podem ser exibidas. Pela dança, essas ideias tornam-se autoevidentes [meu adendo entre colchetes] (Segato, 1995, p. 215).

Em uma sociedade como a brasileira, os mitos de deidades africanas (orixás/nkisis/voduns) são conteúdos constituintes de uma identidade nacional reprimida, derivada do processo histórico da presença de povos africanos no território nacional, e parte do patrimônio cultural de todos os brasileiros. Essa é uma manifestação cultural religiosa, agência de resistência dos conteúdos históricos e identitários que as forças hegemônicas buscaram apagar.

De forma que o ritual de possessão pode ser uma das únicas formas de se manter essa cultura tradicional. Assim, historicamente, a partir de sua mitologia, do conhecimento que tinham dos seus deuses, os africanos-brasileiros recriaram uma cosmogonia e um enredo adequados à subjetividade social que aqui encontraram. Sendo esse o argumento exposto por Rita Segato (1995, 2006a), que a cosmogonia africana foi readaptada ao contexto histórico-social vivido pelas populações afro no Brasil. Sendo indicativo de uma trilha histórica e social para se decifrar a subjetividade social brasileira, a remontagem da cosmogonia dos orixás africanos é realizada a partir de personagens mutáveis. Trazidos como escravos, da África para o Brasil, foram necessários novos indicadores da realidade, uma outra interpretação dos mitos teve de ser criada a fim de se adaptar e entender uma nova realidade.

Há de se considerar que o candomblé apresentou-se como um meio de resistência cultural ao massacre cultural realizado pelo branco europeu. Sendo uma subjetividade social que permitiu aos homens e mulheres negr@s, produzir sentido para suas experiências, e ao sofrimento vivido pelo seu povo em terras estrangeiras, resistindo por mais de 400 anos de escravidão, o que comprova o caráter terapêutico das religiões de matriz africana.

Já o surgimento da umbanda é um fenômeno mais recente no cenário cultural brasileiro, representante de um aspecto da subjetividade social brasileira, formando um mosaico religioso dos cultos populares já existentes, constituído em período histórico mais recente, sendo registrado nas primeiras décadas do século XX.

As origens afro-brasileiras da umbanda remontam, assim, ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo (Silva, 2005, p. 107)

Podendo-se posicionar o pensamento umbandista como uma síntese de uma sociedade urbana da virada do século, formada por negros, em sua maioria pobres, oriundos do período de escravização, adeptos das religiões afro-brasileiras, como o candomblé e principalmente a macumba, e uma classe média branca ávida pelas novidades que vinham da Europa, como o kardecismo.

Apresentando, a umbanda, uma dupla vertente: de embranquecimento dos rituais afro, candomblé e macumba, retirando alguns aspectos considerados atrasados e de empretecimento, ao integrar aspectos oriundos da filosofia espírita kardecista (Barros, 2004). Representava o sentimento de retratação social: a valorização dessas etnias, afro e indígenas na composição de um cenário cultural singular identitário brasileiro e a heroificação de seus personagens, mártires, frente aos maus-tratos por todo o período anterior de dominação, escravização e genocídio.

As entidades que iriam incorporar e trabalhar²⁹ nos cultos de umbanda, nesse período, são representantes das primeiras etnias formadoras da população brasileira, os índios e os negros.

Sendo a umbanda, segundo Ngunze'tala, organizada a partir de uma mônada espiritual, entidades que acompanham um grupo, um terreiro e portanto de maior proximidade, com os tipos subjetivos que emergem a partir de cada cultura.

Uma vez que em mundos globalizados, e sociedades multiculturais, novos tipos de subjetividade tendem a surgir, com cada vez mais frequência, a umbanda se atualiza, estando relacionada a um momento mais próximo da história da humanidade e com a subjetividade social local.

Há uma dissensão dos autores e praticantes da umbanda sobre quais seriam as origens desse culto. Uma vertente apresenta a hipótese de uma origem comum da umbanda, associada ao médium Zélio de Moraes e o caboclo das sete encruzilhadas (Linares, 2011). E uma outra vertente indica a umbanda como possivelmente sendo derivada do culto ao ancestral, prática dos povos bantos, apresentando origem difusa e espalhada pelo território brasileiro, (Giumbelli, 2002; Silva, 2005; Ortiz, 1978; Lopes, 2005).

29 Esses termos são categorias nativas que se referem respectivamente ao transe vivenciado pelos médiuns e à atividade das entidades, quando incorporadas.

Não existe uma única umbanda, e assim como o candomblé, não é uma religião institucionalizada, cada casa de umbanda é um microcosmos, e adota variações ritualísticas em graus mais ou menos afro, permanecendo como centros de referência popular nos cuidados à saúde³⁰.

E em se tratando de umbanda e candomblé, Ngunze'tala entende essas duas religiões como complementares cuja ligação viria de tempos mais antigos, sendo ambas manifestações do culto aos ancestrais e derivadas dos povos bantos.

No entendimento de Ngunze'tala, o candomblé é um culto às divindades ancestrais que deram origem a vida³¹. E a umbanda, o culto ao ancestral humano e que oferece um aporte de maior proximidade com o público frequentador da casa, uma vez que as entidades além de realizarem curas, também aconselham.

Ngunze'tala: [...] eu não sou a favor de que a umbanda nasceu com Zélio, não, ali é umbanda, essa umbanda que se criou como norma, mas a umbanda como culto banto, de manifestação de ancestrais, já existia muito antes da influência kardecista, claro, que ele teve o papel dele, teve o papel de divulgação, o caboclo que se manifestou nele, teve um papel importante na divulgação, mas não é que começou ali, essas entidades já tinham seus mundo espirituais, e já se manifestavam nas pessoas [...] uma coisa é a umbanda catalogada dessa forma, e outra coisa são as manifestações umbandistas, que vem da palavra umbanda, que é banto, que tem a ver sim, com os sacerdotes, com os cultos, com as tradições banto, inclusive é título, tem o tatá umbanda, que não tem nada

30 Mas neste ponto, juntamente com outros templos das religiões populares, como centros espíritas, igrejas católicas e evangélicas, etc.

³¹ Quando Ngunze'tala diz que o candomblé de angola se remete a um período de formação do planeta e da vida na Terra, ele o faz a partir da cosmogonia do candomblé, sendo possível chegar a essa conjunção, a partir de uma simbologia viva dos seus mitos e nkisis, em um modelo dinâmico de universo em fluxo.

Ngunze'tala: o conceito que a gente tem das divindades da terra, claro que, no panteão banto existem muitas, dos povos bantos da África, mas o que nós herdamos, principalmente nós, tumbajunsara, que é a nossa família, é Kavungo, nós chamamos de Kavungo, Kicongo, Nsumbo, são essas divindades, ou uma divindade com caminhos diferentes, eu não sei, pela terra... então desde o magma, que mantém a força de atração da terra que é um grande dínamo... no interior da terra tem um grande dínamo... que mantém a força de atração da terra, que segura os gases, a atmosfera que protege a terra, então tudo para nós está interligado, a terra sozinha não existe, se não tiver atmosfera, a terra no sentido de vida, a atmosfera não existe se não tiver força de atração, que a terra exerce sobre ela, então tudo faz o equilíbrio, e Kavungo, Nsumbo, esses senhores eles são... então desde a superfície até o interior da terra, o magma da terra tem seu papel, sua energia que rege, tem seu papel, a consciência divina que rege, e que se manifesta também nos filhos, nos seres humanos, então, são divindades que na nossa tradição, inicia, tem transe, manifestação delas, na cabeças dos filhos, divindades muito importantes no panteão.

Pela analogia criada acima, cujo objetivo é demonstrar que todas os nkisis estão interligados, Kavungo, sendo a força da terra, geradora da atração gravitacional é quem possibilita a vida na terra, atraindo os gases, a atmosfera, representada por Lembarenganga, nkisi associado ao ar. Pela atração gravitacional, que é Kavungo, as águas do rio, nkisi Dandalunda, chegam até o mar, nkisi Kayala, e ainda, gera o movimento atmosférico, as nuvens, nkisi Bamburucema, a tempestade da nkisi Matamba, os raios do nkisi Nzazi, a chuva que é regida pelo nkisi Angorô, que fertiliza a mata do nkisi Catendê, onde habita o caçador-nkisi Mutalambo, em uma infinidade de associações, de uma cultura complexa, e uma subjetividade social que aproxima o ser humano à uma sabedoria ancestral de convívio próximo aos elementos da natureza.

ver com a umbanda, é um título do candomblé, tem títulos que se pode dar para as pessoas com esse nome, eu quero dizer que, uma coisa é essa umbanda catalogada certinho aí, e uniformizada e outra coisa, é a umbanda que são as manifestações de entidades, e de seres que, mais tarde, vinham se manifestar nessa estrutura chamada de umbanda

E com fins de investigar tal hipótese, percorremos a literatura.

Vagner Gonçalves da Silva (2005) monta o estratagema da seguinte forma: na constituição do candomblé no Brasil, os orixás, ou nkisis, se tornaram deuses pessoais, enquanto que na umbanda, eles são tidos como ancestrais muito antigos, que só descem ocasionalmente, como “vibração”, enquanto, ancestrais mais recentes surgem no terreiro, como o caboclo, o preto-velho, o exu, a pombagira, etc.

Já Ortiz (1978), que estudou o fenômeno da umbanda, enxergou de forma diferente, viu que as manifestações da umbanda advém do candomblé, mas sofreram um processo de embranquecimento que a afastaram de suas raízes afro. Mas, temos que levar em conta, que seu livro foi escrito em 1978, e que segundo Barros (2004), após os anos 80, houve um retorno da umbanda às suas raízes afro, pois, nesse período, o candomblé passa a manter um status de religião ligada aos artistas e intelectuais da época³². Assim, se Ortiz enxergou em seu tempo e espaço, a morte branca do feiticeiro negro, podemos supor que após os anos 80, ocorreu a morte negra do feiticeiro moreno, preservando os traços indígenas.

Havendo outros pontos comuns nas hipóteses sobre a origem da umbanda presentes na literatura. A opinião de que a umbanda é um culto ao ancestral, que deriva do povo banto, é subsidiada pelo pesquisador Nei Lopes (2011), que observa semelhanças entre essa prática no Brasil e na região sul de Angola. No Brasil, antes de ser sincretizada ao kardecismo, a umbanda apresentaria conexões aos cultos cabula, um ritual banto ancestral, descrito por Nina Rodrigues, e por omolocô, culto também banto. Barros (2004) designa a origem da umbanda ao candomblé de Angola e ao candomblé de caboclo. É uma origem possível desses dois, no culto calundu, derivado provavelmente do mundo banto. Porém, o uso do termo umbanda, surge com o sincretismo com o kardecismo. Silva (2005) também designa a origem da umbanda como pós-sincretismo ao kardecismo, reconhecendo nela influência da cabula, como culto afro-banto ao ancestral, onde o chefe do terreiro é chamado, de embanda, e das macumbas, onde o chefe do terreiro teria o nome de umbanda. Magnani (1986) supõe que a umbanda se inicia no Rio de Janeiro, a partir de elementos do candomblé nagô,

³² Segundo Barros (2004) a tendência atual é de que os centros de umbanda apresentem uma forte parceria com os terreiros de candomblé, e na maior parte dos centros praticam-se os dois cultos.

da cabula banto, tradições indígenas, catolicismo popular, espiritismo e práticas mágicas. E por fim Ortiz (1978), dá tanto à cabula, quanto à macumba, dela surgida, elementos que remetem aos cultos aos ancestrais dos bantos. E a criação da umbanda se dá pelo desejo do homem negro em ascender socialmente, em uma sociedade hegemonicamente dominada por brancos, sendo um fenômeno social que ocorre de forma indistinta em diversos locais do Brasil.

Concordamos com Barros (2004) que recuperar atualmente as origens exatas da umbanda corresponde a se fazer uma adivinhação do passado. Contudo, todos os autores designam ou atribuem, em algum grau, as raízes da umbanda aos cultos ancestrais bantos, seja o calundu, a cabula, o omolocô, ou a macumba, que tem elementos bantos.

Teríamos portanto que, provavelmente, a umbanda e o candomblé de angola são derivações das culturas banto. A umbanda é um culto a um ancestral humano, recente e ligado à história do Brasil. Ao passo que o candomblé de angola é um culto ao ancestral divino, os nkisis, forças mantenedoras da vida no planeta, e por isso, ambos são complementares, conforme citado por Ngunze'tala.

Se o termo umbanda, como religião, só é adotado após o sincretismo com o kardecismo, de forma uniforme, por rituais heterogêneos, que possuem em similariedade principalmente a figura do preto-velho, que corresponde à África, fato fornecido por Ngunze'tala, e confirmado por Lopes (2011), mas também de caboclos e erês³³. Temos também, que a origem do termo linguisticamente é banto, e os bantos é quem faziam e fazem, culto aos ancestrais. Encontramos, ainda, outras indicações, umbanda é o nome de uma das primeiras tribos banto, em sua cosmogonia.

Portanto, não endossamos a ideia de que a umbanda seria um desmembramento do kardecismo, surgido a partir de Zélio de Moraes, através do caboclo das sete encruzilhadas, com fins, de aceitar as figuras de pretos e índios que tentavam incorporar nas mesas kardecistas, mas eram excluídos por preconceito. Fato esse que parece ser a hipótese da pesquisa de Linares (2011).

Essa breve passagem pela história formativa do candomblé e da umbanda teve o propósito de influir ao leitor a noção de que essas religiões foram constituídas historicamente a partir da subjetividade social brasileira, apresentando-se como caminhos terapêuticos afro-brasileiros, em resposta às demandas de sofrimento e angústia dessa sociedade. De forma a não nos delongarmos demais nessa temática,

³³ Respectivamente, [espíritos de índios e de crianças](#) (Wanderson Flor do Nascimento, [comunicação pessoal](#)).

indicamos para um maior aprofundamento do estudo da umbanda, a leitura dos textos de Barros (2004), Magnani (1986), Ortiz (1978) e Silva (2005).

Noção Banto de Mundo e de Ser Humano

Daremos preferência à noção banto de mundo e de ser humano, pois a pesquisa foi realizada em terreiro de candomblé angola, apesar das duas nações, angola e nagô/keto, categorizarem o transe como uma experiência de conexão a um mundo original, uma dimensão onde deuses e homens habitam juntos, e onde não há a divisão entre mungongo/aiyê(terra) e diulo/orun(céu), os mitos de concepção de mundo e do ser humano dessas nações são diferentes³⁴.

Segundo um mito sobre a criação do mundo, disponibilizado por Tatá Ngunze'tala:

NZAMBI MPUNGU (Deus poderoso) criou o mundo e tudo que nele existe, criou também uma mulher para ser sua esposa e para que por seu intermédio, pudesse ter descendência humana a fim de que esta povoasse a terra e dominasse todos os animais selvagens por ele criados. Ela se chamaria então Ná Kalunga, em virtude da filha que iria dar a luz se chamar Kalunga. Quando Kalunga atingiu a puberdade Nzambi decidiu sair para mostrar a Kalunga tudo que tinha criado e após 3 meses retornaria. Na viagem, logo ao anoitecer, Nzambi construiu uma *kubata* (palhoça) com apenas uma cama. Se recusando a dormir com o pai, Kalunga corre chorando. Nzambi, para convencê-la, manda-a voltar para não ser devorada pelas feras. Voltou então, e dormiu com seu pai toda viagem. Quando retornaram, Ná Kalunga viu que sua filha estava grávida, enraivecida com o fato se enforcou em uma árvore perante Nzambi e Kalunga. Nzambi nada fez para impedir. Pelo contrário, achando-a indigna de continuar a ser sua esposa, uma vez que não compreendeu os desígnios para povoar o mundo que ele tinha criado, a amaldiçoou e a transformou num espírito maligno, a quem deu o nome de Mulungi Mujimo (ventre ruim da primeira mãe que existiu na terra). Nzambi passou a viver com Kalunga que passou a se chamar também Ndala Karitanga, sendo a segunda divindade. Um dia Ndala Karitanga passou a sonhar com sua mãe à insultando, dizendo que iria devorá-la. Nzambi a tranquilizou dizendo que aquela que foi sua mãe agora era um espírito mau que estava apenas pedindo comida. Nzambi fez um montículo de terra na porta da *kubata* e pediu 2 coisas para Ndala Karitanga, buscar um animal para o sacrifício e que durante ele, dissesse ao mesmo tempo: minha mãe, acabo de vir chorar-te, agora não voltes a ter comigo outra vez, porque se volto a ver-te, vou prender-te (*Mam é Nzanga kudila ni malamba kindala kana uiza kukalani kuami akamúkua, nda o kudila o kujibisa*). Com o tempo, Kalunga ou Ndala Karitanga deu a luz a Nkuku-a-Lunga, passando este a ser a terceira pessoa da trindade divina. Quando cresceu Nzambi lhe deu o poder da adivinhação, Nzambi ordenou que casasse com Kalunga (para se tornar pai de todas as tribos banto) e concebeu 2 filhos: o, primeiro do gênero masculino Sá Mufu, e o segundo do gênero feminino Ná Mufu. Nzambi ordenou que Sá Mufu casasse com sua mãe e Ná Mufu com seu pai, informando-os que, depois daquelas uniões, as seguintes se fizessem

³⁴ E no sentido de não estendermos em demasia essa pesquisa, indicamos para maior conhecimento da noção de mundo e de ser humano nagô/keto, a leitura de Augras (2008[1983]), Verger (2002/2012), Beniste (2012[1997]), Santos (2012[1975]).

só entre primos. Destas uniões nasceram do gênero masculino – Kitembu-a-Banganga, Ndundu, Ngonga Umbanda, Kanongena, Kambuji e outros. Do gênero feminino – Mujumbu, Ndumba au Tembu, Samba Kalunga, Kasai, Lueji, Mukita e outras. Nzambi os ensinou a se multiplicar e a lutar contra doenças e feitiços que os seus descendentes viessem a possuir. Após deixarem a vida terrena cada um dentro da sua atribuição iria supervisionar o mundo que ele havia criado.

Os seres humanos possuem uma origem divina, sendo que essa está situada na cabeça, muntuê, havendo para cada ser humano, um correspondente mítico, um nkisi, uma força da natureza.

Na compreensão do povo de santo de congo-angola, o nkisi é uma força da natureza, uma energia viva manipulável de acordo com o interesses e necessidades dos homens. O nkisi, no entendimento de seus adeptos, é uma força da natureza, uma energia (nguzu) que vem das manifestações da natureza, como o raio, o trovão, a água doce, a chuva, e outros fenômenos atmosféricos, assim como plantas e animais. Tudo que é vivo está interligado ao homem e pode transmitir-lhe nguzu em maior ou menor quantidade de acordo com os ritos propiciatórios (Adolfo, 2010, p. 93-94).

O nkisi ao ser assentado em uma cabeça (ori/muntuê), através da iniciação, passa a ser então uma manifestação divina individualizada, expressa pelo corpo do sujeito afro-brasileiro rodante através do transe, e da dança no ritual. Sendo o nkisi, o sagrado, que já se encontra, mas que é despertado dentro do ser humano, ele se manifesta, no ritual e toma o adepto, levando-o a um estado de supraconsciência, onde não ocorre a separação entre o diulo e o mungongo.

Não sendo a fronteira entre mungongo (terra) e diulo (céu) bem definidas, como se apresenta pelo entendimento religioso cristão, uma vez que entre esse espaço habitam o ser humano, o nkisi, além do ancestral. Essa divisão decorreu de uma transgressão humana, contada em outro mito, por Tatá Ngunze'tala.

Após a separação dos mundos, quando Nzambi Mpungu sente sua dimensão ameaçada pelas maldades e ganâncias humanas e resolve partir definitivamente para a Sanzala dia Nzambi, ele cria uma separação entre o diulo (céu) e a mungongo (terra), deixando este caminho quase intransponível. Conta-se que até hoje, nas montanhas de Angola encontram-se rastros nas pedras, de quando Nzambi Mpungu e seu cão de estimação subiram para o diulo. A partir de então, a ligação deveria ser feita pelos ancestrais e/ou pelas divindades. Isto gerou muito sofrimento na humanidade. Agora as doenças e as mazelas, e a fome, e a ganância, e o desamor, e a competitividade assolam a humanidade, fazendo sofrer todo o planeta, toda a natureza, todos os seres e reinos e dimensões.

E assim, pela filosofia banto, a única forma de se chegar novamente a Nzambi, é através de uma divindade, o nkisi, que representa uma das diversas manifestações de Nzambi, ou pelo culto à ancestralidade humana.

Em outro mito banto, também narrado por Tatá Ngunze'tala, os primeiros humanos, feitos com barro, chamados de Samba e Máwèzé, foram cozidos e deixados

para esfriar ao pé de uma gameleira branca (malemba), aspergiu-se água e soprou-se ar sobre eles, criando a vida humana. Mas eles apresentaram, desde o seu nascimento, muitos problemas.

O casal original Nzambi Mpungu e Ná Kalunga foram, então consultar Nkuku-a-Lunga que através do Ngombo (cesto de adivinhação), declarou: o problema estava em que os seres humanos, sendo irmãos, descendiam dos mesmos pai e mãe, e haviam se distanciado de seus pais.

Para tanto, a solução seria, que esses humanos acordassem de madrugada, assim que o galo cantasse. Atravessassem o rio Kwanza, se purificando, e assim os problemas seriam superados.

Mas quando o galo cantou, o povo permaneceu deitado, e somente o casal Pemba e Ndele, atravessou o rio, e ao alcançarem o outro lado, purificados, esbranquiçados e translúcidos, conquistaram o direito de morarem por lá, em Sanzala dia Nzambi, a aldeia de Nzambi, e de lá ajudarem na evolução de seus irmãos que não haviam atravessado, permanecendo do outro lado do rio.

Esse mito representa o potencial de aprimoramento da consciência³⁵ do ritual de candomblé, considerando-o um caminho a ser realizado como forma de se aproximar do sagrado através do culto aos ancestrais.

Cabem dois conceitos à ancestralidade. O primeiro é uma referência a um estado anterior, de pureza e inocência, em um tempo em que humanos e deuses habitavam juntos. Mas também, o culto à ancestralidade se refere a uma homenagem, àqueles e àquelas que viveram anteriormente e delegaram o sangue, e a história, e o conhecimento de suas tradições, na crença de que os ancestrais, permanecem vivos em diulo, e de lá zelam por seus descendentes.

Tatá Ngunze'tala nos explica, ainda, que os nkisis inicialmente eram tidos pelos bantos, como nem bons nem maus, sendo cultuados justamente pelo medo que eles propiciavam pelo seu poder destrutivo. Assim constituiu-se uma relação entre humanos e nkisis, passaram a ser íntimos e com o tempo permitiram se manifestar através do corpo de seus adeptos. Mantendo uma relação de cuidar e ser cuidado reciprocamente.

No candomblé de angola são cultuados os seguintes nkisis, que influenciam a muntuê de seus adeptos:

- Pambu Njila (que também é conhecido pelos nomes de Nzila, Mavambu,

³⁵ Uma explicação mais detalhada é oferecida no próximo capítulo, no tópico aprimoramento da consciência.

Aluvaiá): o senhor dos caminhos.

- Nkosi / Roxi Mukumbi: o guerreiro sagrado, senhor do metal.
- Mutak'lambulu'nguzu, Mutakalambô, Cabila, Gongobila: os caçadores.
- Katendê: nkisi das plantas e das ervas.
- Kavungu/Nsumbu/Kigongo: senhor da Terra, da cura e da doença, da transformação.
- Ndembwa (Tempo): nkisi do tempo cronológico.
- Nzazi / Luango: nkisi do raio e da justiça.
- Hongolô (Angoro/Agoromean): nkisi do arco íris, a serpente que liga céu e terra.
- Bamburucema/Kaiango/Matamba: nkisi feminina, do vento, das tempestades.
- Ndandalunda / Kissimbe: senhora das águas doces.
- Wunji - (sendo cultuada, mas não iniciada na tradição tumba junsara): nkisi infantil, a criança sagrada.
- Kaia/Kaiala/Kunkueta/Samba dia Mongua: nkisi feminino, das águas salgadas.
- Nzumbá/ Nzumba kianda/Zumbarandá: senhora das lamas
- Nkasuté Lembá: versão jovem de Lembá, altivo e guerreiro
- Lembarenganga/Jamafurama: o senhor da paz, e o mais velho dos nkisis

Os misosos, contos, lendas e mitos sobre os nkisis, são elementos de identificação auxiliares nas construções das subjetividades afro-brasileiras, a partir dos quais, os adeptos vem a conhecer melhor os nkisis ao qual são dedicadas suas muntuês após a iniciação. A cultura banto é transmitida em sua maior parte pela oralidade, e assim, com o tempo e gradualmente, o adepto vai aprendendo mais sobre os bankisis (plural de nkisis).

Mas acima de tudo, os nkisis são associados a fenômenos da natureza, e através da observação ao qual sua muntuê está associada, aprimoram seus conhecimentos sobre si mesmos. Além da dimensão sensível dos ritos, em cujo contexto os adeptos sentem o nguzu dos nkisis³⁶.

Como meio de ilustração, divulgamos um misoso, dedicado à nkisi Kayala, fornecido por Tatá Ngunze'tala:

Tem um mito que diz que, quando a terra estava pronta para a vida brotar, Nzambi Mpungu deu a Mam'etu Kayala uma mbinda (cabaça) que continha todas as formas de vida, e um embrulho. A ordem era para ela despejar o conteúdo da cabaça quando ela

³⁶ Temos mais a frente no capítulo 5, o tópico compreendendo o lugar do transe na construção da subjetividade e na promoção da saúde, que exemplifica com mais clareza o que queremos dizer.

encontrasse as grandes águas. Quando ela chegou à beira de um grande rio, acreditando ter encontrado as águas de que Nzambi falou, obedientemente derramou a cabaça e manteve os embrulhos que só deveria abrir dias mais tarde quando voltasse pra casa. Quando ela notou que ali era um rio, e que poderia ter errado, ficou muito triste e saiu correndo, acompanhando as águas, onde se olhava de vez em quando, utilizando como espelho, para manter a sua beleza, e também enfrentou muitas lutas e guerras no caminho, e seguiu o curso das águas até chegar na Kalunga (mar). Quando lá chegou, viu que já estava povoado. Que as espécies que tinha lançado no rio já estavam lá então, entendeu que não tinha errado, mas que a vida se refaz, e que tudo esta interligado.

E o embrulho ela esqueceu.

Com a vida fluindo, ela encontrou um casal de humanos, mas já tinha se passado muito tempo e eles não se reproduziam, então ela lembrou do embrulho e quando abriu viu que eram os sexos e que os humanos não tinham se reproduzido porque eram iguais, tinham a mesma natureza e tinham saído do mesmo corpo, então, ela colou o sexo em cada um deles, que a partir daí tornaram-se um casal e começaram a reproduzir.

Segundo a interpretação de Ngunze'tala, por esse mito, podemos entender que Kayala é uma divindade associada a criação do ser humano, como Lembarenganga, e em alguns misosos eles são casados. E ainda associa essa divindade a Dandalunda, outra divindade ligada à maternidade, mas mais associada às águas doces, enquanto Kayala está associada às águas salgadas, e que esse mito, segundo Ngunze'tala mostra que as divindades se completam, são parte da mesma natureza.

Sendo Kayala também, responsável pela cabeça, uma vez que na filosofia banto, a cabeça, muntuê é a origem de tudo. Toda a criação está contida nela, que se assemelha também a uma cabaça, o que conduz a outro mito da criação do mundo, em que a cabaça representa a infinitude do mundo, estando o diulo (céu) acima e mungongo (terra) abaixo, ambos fazendo parte do interior esférico da cabaça (cabeça), são duas metades indivisíveis de um todo, entendimento que podemos associar ao transe, estando ser humano em mungongo (na terra), para se acessar o diulo (céu), tem de virar a cabaça (cabeça), e daí vem a expressão virar no santo.

A partir dessa visão cosmogônica, e da opinião dos adeptos, ouvida em campo, de que o transe de manifestação de nkisis ocorre de dentro para fora, e o transe de incorporação de fora para dentro³⁷. Perguntamos a Tatá Ngunze'tala se fazia sentido, portanto, chamar o candomblé de religião mediúnica, sendo o nkisi uma manifestação interior. Ao que ele respondeu:

Ngunze'tala; não no conceito kardecista necessariamente, porque uma divindade, ela não é uma entidade, que é um ser que já viveu na terra, que desencarnou, que

³⁷ Mais à frente no capítulo 5, os adeptos explicam a diferença entre a forma de transe de manifestação típica do candomblé e o transe de incorporação típico da umbanda.

mantém a consciência em outros planos e que manifesta através da mediunidade aí não.... mas no conceito da etimologia da palavra que é de mediar, pode sim, mediar o sagrado através das divindades, é mediar através de um filho, o encontro e a vivência com o sagrado pleno, nesse conceito etimológico da palavra, sim, mas no conceito kardecista de conceitos de mentores, de espíritos, porque no candomblé, não tem manifestação de espíritos, são manifestações de consciência divina...

O que diferencia o candomblé das religiões cristãs, nos termos de um religare, pois a divindade já habita o interior de seus adeptos, sendo manifestada externamente a partir dos corpos dos iniciados. A iniciação de um muzenza/monazenza³⁸, no candomblé seria um período de aprendizagem, onde o adepto aprenderia a dar vazão para que essa força interior se manifeste.

A noção de mundo banto refere-se a uma interligação entre todos os seres, **ntu**, sendo esse radical, de forma interessante, encontrado, também, na noção de corpo/pessoa (**muntu**), cabeça (**muntuê/mutuê**), que é mais abrangente do que o conceito anatômico-fisiológico, envolvendo aspectos emocionais, espirituais, conscienciais e existenciais, e é através do **muntuê** que se conecta aos nkisis. E **bantu**, que é o plural de **muntu**, caracterizando povo ou sociedade.

Além disso incluem-se os ancestrais, os nkisis e os antepassados cultuados, que por mérito atingiram uma posição de destaque. Ou os vumbis, espíritos pouco evoluídos que devem ser afastados, pois provocam doenças.

Sobre o radical *ntu*, encontramos ainda outra articulação³⁹, segundo pesquisa de Adolfo (2010):

Entretanto, observa-se no grupo linguístico bantu uma característica gramatical proeminente, que é o uso extensivo de prefixos; desta maneira, têm-se o vocábulo *ntu*, como força universal que se manifesta em tudo que existe, visível ou invisível, material ou espiritual: o "muntu": o homem, a pessoa, o assunto, o inventor, o autor, o artesão da situação (pessoa viva ou morta); depois, o "kintu": o objeto, a coisa, a vítima da situação; depois, o "kuntu": o quando, a forma, e finalmente, o "hantu": o lugar a posição do evento (p. 95).

Na noção de mundo e de ser humano do candomblé de angola, existe uma conexão intrínseca, o ser humano só existe em função de seu meio social ao qual incluem-se os antepassados, sua espiritualidade, seus deuses, em uma articulação onde o reverso também é possível, caracterizando um sujeito múltiplo, dotado de uma multiplicidade de agências, segundo pensamento de Bizerril (2014).

Segundo Ngunze'tala cada ser humano possui uma *muntuê/mutuê*, em quimbundo, nos casos dos povos bantos, ou *ori*, em yorubá, a cabeça. Essa cabeça

³⁸ Segundo Ngunze'tala o iniciado rodante após o primeiro ano de iniciado recebe o nome de monazenza.

³⁹ Tal discussão é tratada em um forum virtual (Ritos de Angola), cujo sistematizador é Alexis Kagame, partindo do trabalho de P. Tempels (Wanderson Flor do Nascimento, comunicação pessoal).

dever ser cuidada, para que se tenha saúde. É na cabeça, na *mntuê/ori*, onde ocorre o encontro com o sagrado, nkisi/orixá, assentado através da iniciação. Sendo a cabeça, o centro do corpo, de onde se desenvolve todo o resto, e a parte mais importante do corpo para o povo de terreiro. E também a partir dela que se estabelecem as relações de afinidade com as entidades da umbanda.

O candomblé ensina, sobretudo, que antes de se louvar os deuses, é imperativo louvar a própria cabeça; ninguém terá um deus forte se não estiver bem consigo mesmo, como ensina o dito tantas vezes repetido nos candomblés: “Ori buruku kossi orixá”, ou “cabeça ruim não tem orixá”. Para os que se convertem, isso faz uma grande diferença em termos de autoestima (Prandi, 1995/96, p. 82).

Repetidamente Ngunze'tala nos informou que a ação mais importante no cuidado à saúde se remete ao culto à *mntuê*, citando também por diversas vezes o conceito de *mntuê* na dinâmica conversacional. Fato esse que nos delongaremos com maior profundidade no capítulo 5 dedicado a pesquisa de campo.

3. CAMINHOS TERAPÊUTICOS AFRO-BRASILEIROS

O Aprimoramento da Consciência

Sendo o candomblé e a umbanda caminhos terapêuticos desenvolvidos a partir da subjetividade social brasileira historicamente construída, temos que ali acontecem processos de subjetivação que levam a uma produção de sentidos, baseada em uma outra concepção de mundo e de ser humano, a partir do contato com agências do mundo espiritual, isso nos leva ao ponto de que o ser humano encontra ali, uma forma de aprimoramento da consciência, com impactação na saúde.

Levando em conta que é justamente a partir da aprendizagem, de como manifestar as diversas agências que compõem o médium, que se dá o estado de equilíbrio e estabilidade psíquica. Ou independentemente da manifestação, caso dos cargos, a partir da vivência com esses seres no dia a dia.

O transe é sentido pelo adepto como uma forma de aprimoramento da consciência, na medida em que essa, sendo tomada por uma outra consciência, uma agência externa, de uma entidade ou um supraconsciência, no caso do nkisi, oferecem ao sujeito uma nova perspectiva da existência.

Para os adeptos, o transe de candomblé se dá a partir da manifestação do sagrado, também manifesto em fenômenos naturais e sentido pelo adepto como parte de si, ou seja, o adepto sente a presença, e manifesta nele a força do sagrado, em um estado de supraconsciência, na falta de uma palavra melhor.

Na umbanda, segundo os adeptos, a consciência é aprimorada a partir do encontro com as agências espirituais, o que além de demonstrar a continuidade da existência após a morte física, revelando outras realidades, e dimensões, levam ao entendimento da vida como um caminho de aprendizado, em que as entidades são os tutores que enxergam outras possibilidades, a partir de um ponto de vista espiritual, o que favorece uma outra produção de sentidos subjetivos, a partir desse olhar.

Esse encontro entre o médium e a entidade, no transe, ocorre em um nível subjetivo, sendo que para o adepto, ainda, é sentido como aprimoramento da consciência, aprender a lidar com essa multiplicidade de agências, se deixar ser tomado, pelo outro, abrindo mão de sua subjetividade e do controle de sua consciência de forma cada vez mais fluída e fácil. Nesse ponto, a inconsciência, ou semi-consciência, podem ser uma forma de evitar que a consciência do médium interfira no trabalho assistencial que se realiza, facilitando a manifestação da entidade.

Isso soa paradoxal ao entendimento ocidental de consciência, segundo o qual o sujeito individual, autônomo, é o responsável por todas as suas ações, e qualquer descontrole de sua consciência, denota uma ação desprovida de sentido, portanto patológica,

Primeira Parte da Concepção de saúde

Na contracorrente do modelo de biomédico hegemônico, de caráter objetivista, descrito por Laplantine (1994), nos terreiros de candomblé e de umbanda, o referencial de saúde moderno convive com um outro, tradicional, proveniente das matrizes afro e nativas, indígenas. Sua noção de saúde é mais ampla do que a noção individualizada do modelo biomédico e abrange e interliga o equilíbrio entre as várias instâncias: corpo-mente-social-espiritual ou *muntu-muntuê-bantu-ntu*.

Ambas as religiões, candomblé e umbanda se utilizam da mesmo modelo de saúde, baseada em um equilíbrio energético, de uma força vital chamada de *nguzu*, no candomblé de angola, e *axé*, na umbanda e candomblé nagô/keto.

Em geral, poucas publicações sobre o assunto, candomblé e umbanda, se debruçaram sobre o tema da saúde. De modo que pretendemos contribuir no debate sobre saúde e subjetividade, principalmente no capítulo 5, que se refere à pesquisa de campo.

Devido à falta de literatura específica, contextualizamos o conceito, nagô/keto e angolano, *axé* e *nguzu*, e assim citamos dois depoimentos em sequência, de uma autora pesquisadora do rito nagô/keto e do Tatá ria Nkisi do rito angola, mostrando suas similariedades e complementariedades. Quanto ao primeiro:

Axé é a força mágico-sagrada, a energia que flui entre todos os seres, todos os componentes da natureza. Ao designar aquilo que, no mundo, é significativo e poderoso, a religião aponta para seres e objetos que mais força possuem. A intensidade dessa energia varia. Pode aumentar ou diminuir. Como tudo no mundo, é sujeita à erosão do tempo. Os ritos objetivam adquirir, manter, transferir e aumentar a força. Pode-se dizer que a essência dos rituais é precisamente a fixação e o desenvolvimento do *axé* (AUGRAS, 2008 [1983], p. 64).

E o segundo:

Tatá Ngunze'tala: O apreço e respeito pela vida é central no olhar africano, especialmente no africano banto, e a vida é uma manifestação de Nzambi, que é o *nguzu*, força vital de todas as coisas e que inunda todos os seres e coisas e universo, fazendo cada ser, cada planeta, cada partícula nascer dessa Força Vital, gerando a união vital (da corrente da vida) entre todos os seres e é esta a base da fé afro-banto e é através desta força vital, do *nguzu*, do *mooyo*, que o *muntu* (ser humano) vive, conecta e manifesta a realidade do sagrado de

maneira plena. O que não significa que tudo seja divino, mas que tudo manifesta a força vital divina e assim une o *ntu*, o ser, com os mundos visíveis e invisíveis e com outros seres, sejam deste mundo objetivo sejam do mundo da ancestralidade, portanto, a força vital também é atemporal, reinando assim sobre todas as coisas.

A fala de Augras, acima, retrata um ponto identitário do *ethos* do povo de terreiro, a responsabilidade de adquirir, manter, transferir e aumentar o axé/[nguzu], sendo essa a função de seus rituais. Tatá Ngunze'tala se posiciona em relação a tradição ancestral como forma de culto à vida, e ambas visões confirmam que o povo de terreiro entende que possui uma vocação terapêutica. Sendo o axé/[nguzu] o conteúdo mais precioso de um terreiro, é a força que assegura a existência dinâmica (Santos, 1975/2012).

Uma das formas de se reestabelecer o equilíbrio, é especificamente através do transe: a partir do estabelecimento de uma relação mais fluída entre orun/diulo e aiyê/mungongo, o médium que manifesta o orixá/nkisi, reestabelece o seu equilíbrio de axé/nguzu, além de servir de ponte de transferência, agência terapêutica, dessa força vital para os participantes do ritual.

Na umbanda, o mesmo ocorre através da incorporação das entidades, que vêm de Aruanda, morada celestial das entidades afro-brasileiras, e que irão trabalhar através dos médiuns, e assim que desincorporam deixam um resquício de sua força vital (axé/nguzu) nos médiuns e em seus cambonos⁴⁰. E também aplicam passes⁴¹, reenergizando e reestabelecendo o equilíbrio das pessoas assistidas.

A partir de nossa experiência de observação participante, entendemos que os rituais, tanto de candomblé quanto de umbanda, sempre objetivam o reestabelecimento da força vital axé/[nguzu] nos adeptos e demais frequentadores e visitantes, os convidados, do terreiro. Ou seja, todos os rituais, de umbanda e candomblé são terapêuticos em sentido amplo.

O adepto de candomblé e umbanda administra os seus cuidados com a saúde a partir desse modelo de saúde, pautado no equilíbrio energético, compreendido a partir da noção-chave de *nguzu/axé*. O que não exclui um tratamento realizado nos moldes do modelo biomédico (Gomberg, 2011). Qual modelo será considerado alternativo na visão do sujeito, seja ele biomédico ou energético, será definido a partir das suas configurações subjetivas.

Em um exemplo de campo, durante a festa de caboclos, típica do candomblé

40 Pessoas que dão assistência as entidades, enquanto elas estão incorporadas, ou ao pai de santo.

41 Refere-se ao ato ritual da entidade espiritual, por meio do médium incorporado, de doação de força vital (axé/nguzu) com efeitos terapêuticos e curativos, anulação das forças negativas, abertura de caminhos, etc.

de angola, o caboclo boiadeiro dirigiu-se até um adepto, Tatá Muxit'tawá, homem de meia idade, que se orgulha de nunca precisar ir ao médico, mas que nesse dia não se sentia bem, estava com dor de cabeça, fraqueza. Boiadeiro disse que ele deveria, urgentemente, procurar “os homens de branco”, médicos. Tatá Muxit'tawá, foi levado até o hospital, onde foi diagnosticado com dengue.

A literatura apresenta uma concepção de saúde energeticamente pautada no equilíbrio/desequilíbrio (Barros&Teixeira, 2006). E situa o corpo como ponto central da percepção de saúde, visto que o corpo é a morada dos [nkisis]orixás, sendo através dele que ocorrem as manifestações. Ele deve ser cuidado, alimentado, descansado (Rabelo, 2011). Assim, o sujeito em estado equilibrado e harmônico, está com o corpo fechado, ou seja imune às perdas de nguzu/axé. Em situações onde ocorre a perda do nguzu/axé, diz-se que a pessoa está com o corpo aberto (Rabelo et al, 2002).

Estar equilibrado interna e externamente possibilita gozar de plenitude da vida, isto é, ter saúde e bem-estar social. A falta de axé [nguzu] é então característica da doença, sendo esta entendida seja como desordem físico-mental, seja distúrbio manifesto em, qualquer dos domínios da vida social [meu comentário entre colchetes] (Barros & Teixeira, 2006, p. 118).

São várias as situações que podem expor à perda de *nguzu/axé*, sendo elas: por vontade da nkisi/orixá, determinando a iniciação daquela pessoa; o não cumprimento das obrigações sociais e religiosas; pelo não cumprimento dos preceitos (interditos sexuais e alimentares); ou por encosto, presença nociva de um espírito de uma pessoa morta (Rabelo et al, 2002; Barros & Teixeira, 2006; Santos, 2012).

O caráter coletivo dos cultos favorece uma rede de cuidados com o próximo, mas também pode levar a um excesso de vigilância ao comportamento alheio. A coletividade saudável, é aquela em que todos trabalham em harmonia e cumprem suas obrigações para com o grupo. Dessa forma, o *nguzu/axé* da comunidade é mais forte. Havendo relatos de comunidades que fecharam por conta de brigas internas, e falta de harmonia social (Rabelo, 2014).

Ainda, o ser humano saudável é aquele que é capaz de sentir prazer e proporcionar prazer pelo seu corpo (Verger, 2002).

Segundo Ngunze'tala cada ser humano possui uma *muntuê*, em quimbundo, nos casos dos povos bantos, ou *ori*, em yorubá, a cabeça. Essa cabeça deve ser cuidada, para que se tenha saúde. É na cabeça, na *muntuê/ori*, onde ocorre o encontro com o sagrado, nkisi/orixá, assentado através da iniciação. Sendo a cabeça, o centro do corpo, de onde se desenvolve todo o resto, e a parte mais importante do corpo para

o povo de terreiro.

Na concepção de mundo do candomblé keto, quando o orixá deseja que seu filho seja iniciado, ele pode começar a apresentar sinais de doenças, o que acabaria por acarretar uma modificação em sua subjetividade. Como nos fala Miriam Rabelo et al (2002, p. 98):

Uma série de situações típicas é apontada como causa da doença. Esta pode expressar os desígnios ou vontade do orixá. É possível que seja um pedido da divindade para ser propriamente assentada; a loucura é uma das formas características em que se dá o chamado do santo. Por outro lado, a doença pode estar ligada ao não cumprimento das obrigações rituais que ligam o fiel a seu santo e ao terreiro. Alguns membros acreditam que, quando relegado, o orixá castiga trazendo infortúnio; outros dizem apenas que se afasta, deixando seu filho só e sem proteção. Menos referidas como causas são as situações que remetem à feitura do "santo errado", quando na iniciação o noviço é raspado para outro orixá que não aquele de fato dono da sua cabeça. Além dos orixás, também os eguns, espíritos dos mortos, e mesmo outros humanos (vivos) podem atuar na produção da doença. O "encosto" descreve a situação de interferência dos eguns, cuja influência pesa sobre o corpo, provocando doença e sofrimento. O feitiço aponta para a possibilidade e capacidade que tem certas pessoas de interferir no bem-estar dos outros.

Na origem de toda doença — não importa qual seja sua causa mais imediata — estão situações de vulnerabilidade. Estas indicam que o corpo está aberto, podendo perder axé, energia vital, e receber energias negativas. Conforme já observado o estado de corpo aberto remonta a um desequilíbrio ou ruptura nas relações entre o indivíduo e as entidades ou forças sagradas. A revelação das causas se dá através da divinação, no encontro privado da mãe de santo com o cliente para o jogo de búzios. O tratamento pode comportar desde a utilização de remédios a base de plantas, ritos e sacrifícios de limpeza e purificação, até a iniciação mesma na religião. Dos pratos com alimentos, grãos de várias cores, derramados sobre a cabeça, banho de folhas que seca no corpo, fumaça e perfume de incenso e descanso na esteira — procedimentos de limpeza e descarrego também acessíveis aos de fora, clientes - à reclusão na camarinha e submissão radical do corpo a novas rotinas - parte da iniciação - os rituais apelam aos vários sentidos para reconstruir a saúde.

O que nos traz para o cerne de nosso estudo, que trata de que formas, a subjetividade social do candomblé pode promover a saúde de seus praticantes, proporcionando um outro sentido para a origem e o sentido da doença, e inclusive, contribuir para sua superação.

As iniciações são apresentadas sempre como formas muito impactantes da reformulação da subjetividade/corporeidade, no modo de ver o mundo e no impacto à saúde (Rabelo, 2014). Todas as iniciações são encaradas como um renascimento pessoal. Isso é sentido de forma mais intensa nas iniciações de rodantes, muzenzas. Após as iniciações ocorridas no candomblé, em um período variável, mas significativo de tempo, em recolhimento, isolado da sociedade, o adepto renasce com um novo nome iniciático.

O ritual de iniciação caracteristicamente é emblemático em seu potencial de cura, sendo que usualmente é dito pela literatura, que ele é procurado, na maior

parte das vezes com esse objetivo (Gomberg, 2011; Rabelo, 2014; Augras, 1983/2008; Barros & Teixeira, 2006; Segato, 1995). A partir da experiência de campo, e que discutirei em capítulo posterior, pude verificar que a mudança somática e subjetiva, após a iniciação, é admirável em alguns casos.

Após o período de iniciação, o sujeito passa a fazer parte da comunidade de terreiro, caracterizada pela subjetividade social afro-brasileira, onde novas produções de sentido serão elaboradas pela forma como ele vivenciou o processo de iniciação, com implicações para sua saúde.

A reflexão trazida por González Rey (2004, 2007, 2011), de que o estado de saúde é alcançado a partir da possibilidade da geração de sentidos subjetivos às experiências vividas, inspira nossa compreensão de que a terapêutica do candomblé e da umbanda é eficaz porque possibilita uma mudança subjetiva. Isso também implica em uma fluidez existencial. Como vemos no argumento de Ngunze'tala, nesse trecho extraído de nossas dinâmicas conversacionais.

Ngunze'tala: Enquanto a pessoa busca o equilíbrio é porque ela está no caminho da busca de se manter saudável... agora doente é quando pessoa desanima da vida, então ela está adoecida, quando a pessoa não tem projeto na vida, ela não sonha mais, não sabe o que quer, se entregou e não liga mais se tem dor ou prazer, aí ela está adoecida, porque se ela não liga mais para nada, se ela não tem mais nada que incentive ela a crescer a desafiá-la ela esta adoecida, independente do corpo estar saudável, a pessoa é muito além do corpo, ela está e é o corpo nesse momento, mas é muito mais do que isso.

Além da condição de saúde e doença depender do posicionamento existencial do sujeito, sua interpretação se ampara na concepção de saúde do candomblé mais claramente tematizada a partir da concepção de mundo e de ser humano. As doenças podem apresentar um significado particular ligado ao orixá/nkisi, denotando assim a abordagem terapêutica a ser adotada pelo sacerdote (Barros & Teixeira, 2006).

Uma das estratégias terapêuticas dos terreiros são os aconselhamentos, que são fontes de produção de sentidos subjetivos referentes aos dilemas trazidos pelos pacientes, ofertados em ambas as religiões. A diferença é que o aconselhamento na umbanda se dá através das entidades incorporadas nos rituais, tipos subjetivos, mais sintonizados aos tipos populares da subjetividade social brasileira.

Evidencia-se que a umbanda está direcionada ao atendimento de uma camada mais popular, propondo uma identificação de suas entidades com o público-alvo. Já que ao elaborar sintomas, com produções subjetivas singulares, temos muitas vezes o fator limitante cultural, de possibilidades de subjetivação, perante um sistema

social pautado na desigualdade de renda, intelectual e nas oportunidades de atendimento na saúde e na justiça, gerando histórias de sofrimento, de carência e de falta de esperança, com reflexo na qualidade de vida e nas condições de saúde.

No candomblé, o aconselhamento é primazia do babalaô [tatá ria nkisi], o sacerdote iniciado no jogo de búzios ou coquinhos de dendezeiro⁴² (Beniste, 2013[1997])⁴³. Sendo que pela caída destes, é definida a necessidade de realização de alguma demanda ritualística, como um ebó/[sakulupemba] (feitiço/oferenda), um kibane muntuê (rito de angola), ou bori (rito nagô/keto) ou a própria iniciação.

Além disso, é através do jogo de búzios, que o tatá ria nkisi ou babalorixá, realiza o aconselhamento, a partir da sua interpretação dos odus, caminhos regidos pelos nkisis/orixás. Esse aconselhamento leva em consideração a subjetividade e o momento pessoal. Para ser um bom conselheiro é preciso ter, além de muita prática, sabedoria e uma mediunidade bem desenvolvida, que na linguagem do candomblé é entendido como um bom trânsito, ou fluidez, entre o orun/diulo e o aiyê/mungongo.

Terapêutica do Candomblé e da Umbanda

As seguintes elaborações sobre a terapêutica do candomblé e da umbanda tem por base tanto as leituras realizadas, quanto o período de experiência vivido em campo.

A terapêutica do candomblé e da umbanda, tem como base o *nguzu/axé*, a força vital dos nkisis/orixás, capaz de reequilibrar a *muntuê*, o que resulta em um equilíbrio do ser, nas dimensões física, emocional, mental e espiritual. Todas as atividades terapêuticas partem dessa força vital, as folhas e os alimentos possuem *nguzu*, e cada nkisi tem a sua folha e o seu alimento.

O adepto manifesto de seu nkisi, está tomado pelo *nguzu*, pela correspondência de que o nkisi é o *nguzu*. Sendo assim ele irradia e distribui *nguzu*, enquanto dança, e quando abraça os adeptos. A dança é a manifestação daquele *nguzu*, sendo a manifestação da força vital em movimento. Não devemos nos esquecer que o nkisi é também uma manifestação interna, portanto o adepto sente, pela *muntuê*, esse *nguzu* vibrando dentro de si, mesmo se não estiver manifestado, tomado pelo nkisi.

⁴² O jogo de coquinhos é atribuição exclusiva dos iniciados em Ifá, geralmente babalawôs.

⁴³ Ou no caso do candomblé de angola, que realiza culto aos ancestrais, os caboclos. Havendo ainda os candomblés que realizam práticas próprias e que envolvem exus castiços, pombajiras, marinheiros e outras figuras do imaginário social brasileiro.

Atuando no corpo, ou na consciência incorporada, a *mntuê*, o *nguzu* modifica a forma de sentir, ser e estar no mundo, a partir de um estado pré-operacional, e assim situamos a experiência de produção de sentidos subjetivos no domínio da experiência sensível, corporificada, vivenciada pelos sujeitos durante os rituais. As descrições da literatura e também os depoimentos dos nossos interlocutores e interlocutoras do candomblé angola situam a experiência de saúde ou equilíbrio não só como efeito de *insights* produtivos, mas como uma experiência vivida corporal, de contato com o sagrado/*nguzu/nkisi*, no qual o ritual possibilita uma sensação de fortalecimento, físico, mental, e espiritual, um esvaziamento das preocupações cotidianas que geram no sujeito um empoderamento, uma maneira nova de posicionar-se diante das questões cotidianas e existenciais.

Na fala dos adeptos, a experiência ritual implica em uma visão mais clara de como agir na resolução dos problemas, o que se entende como uma ampliação das possibilidades de produção de sentidos subjetivos perante às experiências de vida.

O gesto ritual de colar-se ao chão perante ao *nkisi*, é um gesto simbólico-emocional, um sinal de submissão e de esvaziamento de si perante essa força, de forma a deixar que a sua força vital seja renovada e a *mntuê* se equilibre pela vibração do *nguzu/nkisi*.

Na umbanda, temos que as entidades trabalham em linhas, cada linha é delegada a um orixá (resultado da influência e contato com a cultura yorubá) ou a um maioral, sendo assim, as entidades que vem ao terreiro trabalhar, o fazem a partir do *axé* desse orixá. E de forma similar aos *nkisis* que distribuem *nguzu*, por serem eles uma manifestação dessa força vital, embora sejam consciências pessoais, já que viveram na terra como seres humanos, as entidades, através da imposição de mãos, distribuem o *nguzu*, aplicando passes, destinados a cada necessidade dos assistidos. Sendo um gesto, para o povo de terreiro além de energético, simbólico-emocional, produtor de sentidos subjetivos uma vez que pelos seus códigos culturais, a entidade incorporada está atuando de forma terapêutica na promoção de saúde, e interventiva na resolução de problemas. Além disso a entidade de umbanda realiza aconselhamentos, baseados na subjetividade singular da pessoa assistida.

A diferença entre entidade e *nkisi*, seria de que o primeiro é portador de uma força sagrada, *nguzu* e o segundo é a força sagrada.

No entanto, o *nguzu*, o *nkisi*, a entidade, a coletividade de adeptos só possuem sentido mediante uma subjetividade social, um contexto cultural, que proporciona inteligibilidade para esses fenômenos, nunca de forma apenas racional,

mas principalmente pelo encontro entre a produção cultural de significados compartilhados e a produção de sentidos subjetivos operada pelos sujeitos. Compreendendo os saberes e a subjetividade social afro-brasileira, é possível à psicologia reconhecer estes fenômenos como relevantes e da ordem da normalidade no contexto de seu marco cultural.

4. MÉTODO

O trabalho de campo permite integrar informação procedente de fontes e contextos diversos e fazer construções que seria impossível edificar sobre a base de dados comprometidos com uma lógica linear (González Rey, 2005, p. 101).

Uma metodologia de pesquisa bastante adequada ao estudo da subjetividade individual e social, como requer a temática dessa dissertação, é a epistemologia qualitativa, desenvolvida por Fernando González Rey (2005a, 2005b), aliada à observação participante, de caráter etnográfico.

A epistemologia qualitativa se apoia em três princípios:

- o caráter construtivo-interpretativo do conhecimento, o desenvolvimento do modelo teórico sobre a informação produzida, em um nível não visível ou acessível à observação imediata, buscando sentidos subjetivos que devem ir além do discurso figurativo, reconhecendo o caráter ativo do pesquisador.
- o caráter dialógico da pesquisa, cabendo ao pesquisador favorecer o diálogo, proporcionando e delegando ao sujeito envolvido na pesquisa, um grau de interesse e responsabilidade pela construção do tema, pois o mesmo o legitima a partir de suas inferências.
- o valor do caso singular, como instância de produção de conhecimento científico, que permita pensar em diferentes fenômenos, desde que apresente profundidade, complexidade, e um valor teórico significativo.

A construção do conhecimento em campo tem o caráter de produção dinâmica, resultante da trajetória da pesquisa no campo. O pesquisador e os sujeitos participantes são sujeitos ativos e interagem de forma reflexiva, confrontando e ressignificando suas falas. A teoria contribui na geração de zonas de sentido⁴⁴, gerando inteligibilidade para o fenômeno pesquisado. As descobertas e hipóteses produzidas em campo servem também para problematizar a compreensão corrente sobre o fenômeno pesquisado.

Casos singulares possibilitam uma produção do saber que não tem caráter universalizante. Essa singularidade também se refere a culturas minoritárias, que apresentam uma condição de singularidade frente aos contextos culturais hegemônicos. Situação bem característica das práticas e os saberes do universo do candomblé e da

⁴⁴ O conceito zona de sentido, "... nomeia aquelas zonas do real que encontram significado na produção teórica e que não se esgotam em nenhum dos momentos em que são tratadas dentro das teorias científicas" (González Rey, 2005a, p.7).

umbanda. Destoantes não somente do contexto cultural hegemônico, mas também entre si. Não existindo um patrimônio tradicional completo, institucionalizado, puro e homogêneo de práticas e saberes. Cada terreiro possui um forma única de celebrar as suas crenças, estando sempre “...em um movimento constante pelos adeptos” (Opipari, 2009, p. 17), já que cada sacerdote chefe tem liberdade em modificar alguns ou vários caracteres do rito. E por isso, nem sempre aquilo que foi estudado nos livros, apresenta-se como verdade no campo de pesquisa, ou para aquele campo de pesquisa⁴⁵.

Destinada a desvendar as trajetórias subjetivas individuais, em relação às subjetividades sociais, a epistemologia qualitativa é compatível com a realização de uma etnografia que visa aprofundar-se no conhecimento de um *ethos* cultural específico, a partir da experiência pessoal, corporal, o que amplia o campo de possibilidades e potencialidade de zonas de sentido, a partir de produções culturais singulares, como o candomblé e a umbanda, na promoção da saúde.

Pretendemos ampliar essa discussão, indicando algumas possíveis pontes entre essas duas metodologias distintas, bem como as possíveis vantagens desse diálogo.

González Rey (2005b) afirma que, historicamente, a psicologia tem apresentado interesse restrito em suas questões teóricas e metodológicas, e que ao se estudar o ser humano como elemento historicamente construído em um fluxo contínuo de subjetivação pautado na relação com seu meio sociocultural, se amplificam as possibilidades de estudos interativos da psicologia com a antropologia e a sociologia.

Dentro dessa temática, Bizerril (2007b) explora a inserção subjetiva, sensorial e corporal no universo cultural a ser pesquisado, em termos de etnografia, como meio de diálogo entre culturas distintas, evitando tanto o aporte exclusivamente racional e consciente, quanto o tratamento da cosmovisão do outro como mera representação cultural. No caso, a redução das religiões afro-brasileiras a uma representação folclórica, fetiche, primitiva como foram categorizados os rituais afro-brasileiros, em tempos recentes (Almeida et al, 2007), contribui para sua desvalorização e mesmo desconhecimento de seus reais valores e dimensões.

Reconheço que isso [a atenção à experiência vivida] é particularmente difícil para o intelectual profissional, que por seus próprios hábitos (ou habitus) tende a relacionar-se com a vida como algo a ser analisado, interpretado, criticado e desconstruído, quase sempre reticente a cogitar a possibilidade de que possa

45 A liberdade do sacerdote não é a única razão. Há o problema do segredo, da mentira contada aos pesquisadores, a variabilidade em função das linhas transmissão oral, etc.

ter um estatuto próprio ou um tipo de preeminência com relação à comunicação pela palavra falada e escrita. [meu comentário entre colchetes] (Bizerril, 2007b, p. 21).

Trazendo para a discussão uma temática pouco explorada pelo ambiente acadêmico, dentro da área da psicologia, a dimensão subjetiva-corporal pré-operacional apresentada por Merleau-Ponty (1945/1996, 1995/2000), como sendo anterior às formulações intelectuais.

González Rey, que é autor da teoria da subjetividade, apresentada em um capítulo anterior, e também da proposta metodológica utilizada, a epistemologia qualitativa. Preconiza a geração do conhecimento através da integração subjetiva do pesquisador, em campo, com os atores participantes, em um relacionamento dialógico, onde o próprio pesquisador torna-se também um participante, diferenciando-se por ser, ele, o sujeito que é motivador e organizador do movimento mútuo de interesse de construção do conhecimento.

Nas propostas teórica e metodológica de González Rey (2005ab), evidencia-se a integração entre a subjetividade individual e a subjetividade social, sujeito e cultura estão intrinsecamente ligados. Não sendo possível excluir a influência que o pesquisador exerce no campo de pesquisa social, cuja atividade nunca é neutra.

Posicionamento metodológico já bem estabelecido em etnografias realizadas no âmbito das ciências sociais, mas que causa estranheza no ambiente acadêmico da psicologia, onde ainda é comum o papel do pesquisador que ocupa uma posição privilegiada de observador “neutro” dos sujeitos investigados.

A pesquisa qualitativa, como proposta por González Rey, é adequada ao tema da pesquisa e seu foco central, a investigação da subjetividade social do candomblé, e os processos de subjetivação de seus praticantes.

Só a presença do pesquisador na situação interativa que toda pesquisa implica representa um elemento de sentido que afeta de múltiplas formas o envolvimento do sujeito estudado com a pesquisa. O sujeito pesquisado é ativo no curso da pesquisa, ele não é simplesmente um reservatório de respostas, prontas a expressar-se diante da pergunta tecnicamente bem-formulada (González Rey, 2005a, p. 55).

Considerando o caráter dialógico da produção de conhecimento, a convivência do pesquisador no cotidiano do terreiro, como proposto pela etnografia, se tornou um espaço fértil para a construção coletiva de conhecimento. Tendo como base fundamental a convivência empática, o estabelecimento da confiança mútua, conforme defendido por diversos autores que discutem metodologias qualitativas (por exemplo, González Rey, 2005a, 2005b; Bizerril, 2004), e a atenção às experiências sensoriais e

corporais (Bizerril, 2007b; Jackson, 1989, 1996).

Nas pesquisas acadêmicas, realizadas em terreiros de candomblé e umbanda, historicamente, apresenta-se uma ampliação do risco de rejeição ou de serem dificultadas pelos atores integrantes da pesquisa. Observa-se que esse risco é inerente a qualquer pesquisa em campo que envolva vínculo (Bizerril, 2004) ou engajamento subjetivo do praticante (González Rey, 2005a, 2005b). No caso específico da temática dessa dissertação, entendemos tal situação como justificada, pois, em uma relação de longa data, a metodologia científica foi usada como meio de legitimar perseguições as religiões de matriz africana (Almeida et al. 2007; Dalgarrondo, 2007), justamente por ser originalmente um patrimônio cultural da população negra, e representar a herança cultural de uma parcela da população marginalizada e anteriormente escravizada.

Diante dessa situação, prevíamos um cenário de pesquisa em que os atores sociais apresentassem relevante resistência no que se refere a fornecer informações sobre suas concepções e práticas religiosas e o impacto delas em seu cotidiano decorrentes das experiências situadas no universo do candomblé e da umbanda, bem como sobre os aspectos relativos à promoção da saúde.

Não apenas em função do tema e do contexto dessa investigação, mas pelas próprias características da subjetividade como fenômeno, as configurações subjetivas são interpretadas a partir de sentidos subjetivos, presentes indiretamente na fala e nas ações dos sujeitos. Como argumenta González Rey:

O sujeito, na realidade, não responde linearmente às perguntas que lhe são feitas, mas realiza verdadeiras construções implicadas nos diálogos nos quais se expressa[...] As construções do sujeito durante a pesquisa não surgem simplesmente como reação linear e isomorfa ao tipo de indutor utilizado no método, mas integram suas necessidades, assim como os códigos sociais aceitos pelo meio em que vive[...] O sujeito pesquisado não está preparado para expressar em um ato de resposta a riqueza contraditória que experimenta em face dos momentos que vive no desenvolvimento da pesquisa (González Rey, 2005a, p. 55).

E ainda, imaginava-se que, em função do elemento de senioridade que se encontra nas estruturas hierárquicas do candomblé e da umbanda, segundo o qual, quanto maior o conhecimento, mais alto é o grau hierárquico que se ocupa no terreiro, a presença de um pesquisador acadêmico poderia suscitar questões problemáticas, como a divulgação de segredos ritualísticos, situação a qual muitos dirigentes do universo do candomblé e da umbanda não são simpáticos. Sendo esse um ponto sensível na produção de conhecimento acadêmico sobre o candomblé (Opipari, 2009; Silva, 2013).

Essas situações apresentaram-se durante o percurso da pesquisa, em campo, havendo o embate entre a forma de transmissão de conhecimento tradicional do candomblé e da umbanda, em sua forma de aprendizagem, gradual e hierárquica e o processo investigativo acadêmico. A situação foi encaminhada da seguinte forma: evitando os temas sensíveis referidos à divulgação de segredos iniciáticos, o pesquisador se ateve somente aos objetivos da pesquisa, propondo um recorte sobre os processos de subjetivação gerados pelo candomblé e a umbanda com implicações para fora do terreiro também, nos aspectos relativos à saúde.

Pretendeu-se com isso valorizar mais a presença do candomblé e da umbanda na vida cotidiana dos adeptos, e os processos de subjetivação dos adeptos, e não focar o universo de rituais complexos dos terreiros, com o qual se ocuparam muitos dos pesquisadores interessados no universo do candomblé, como Adolfo (2010), Bastide (1958/2001), Beniste (1997/2013), Magnani(1986), Verger (2002, 2012), o que tanto incomodou, talvez com razão, uma parcela de adeptos.

Sendo áreas tão díspares, com *epistêmes* tão diferentes, a psicologia, proveniente da cultura ocidental dominante, e o candomblé e a umbanda, da matriz cultural afro-brasileira, vítimas de ataques constantes e sistemáticos à sua integridade e relevância, um pesquisador acadêmico necessita da confiança dos membros de um terreiro, o que só se estabelece a partir de um tempo contínuo de convivência. Nesse ponto exalta-se a figura do sacerdote responsável, Tatá Ngunze'tala, facilitando a relação e incentivando, pesquisador e o grupo, a atingirem os objetivos propostos no projeto de pesquisa.

O relacionamento de longo prazo e a imersão subjetiva, sensorial e corporal permitiu, uma mais ampla produção de zonas de sentido, na tentativa de abarcar a complexa rede de vivências, agências, relações, associações, e objetos rituais que compõem a comunidade de terreiro, como entidade coletiva, com produções simultaneamente sociais e singulares, conscientes e inconscientes. Outro ponto sensível, previamente discutido por Opipari (2009), foi a utilização de recursos audiovisuais, uma vez que gravando-se, facilita-se a divulgação justamente do conhecimento que pretende-se preservar como próprio do universo ritualístico do candomblé e da umbanda. Este tipo de recursos que, nas pesquisas antropológicas, foram justificados como formas de documentar de modo mais sistemático a experiência de campo, podem ser percebidos pelos atores sociais como presenças demasiado invasivas em suas vidas cotidianas. A não ser que o vínculo estabelecido com o pesquisador permita uma outra produção de sentido acerca do gravador e da filmadora.

A utilização de recursos visuais não foi autorizada. Já as gravações de áudio das dinâmicas conversacionais foram permitidas em quase todos os casos, e uma pessoa aceitou ser entrevistada mas não quis ser gravada, pois não se sentia segura em seus conhecimentos sobre a temática.

Houve também situações ritualísticas que foram vivenciadas pelo pesquisador, mas que a pedido do sacerdote, não foram descritas, visando não revelar as nuances do ritual, que ao serem retiradas de seu contexto e caráter esotérico, próprios do grupo e de seus códigos culturais, pode implicar em uma atitude preconceituosa.

Além da produção subjetiva encontrada na expressão da fala dos sujeitos em contextos dialógicos, foi necessária também a investigação dos processos pré-operacionais, situados no domínio da experiência perceptiva e motora de um corpo que é o sujeito da cultura, e influenciado por ela. Uma vez que esse estado de transe é uma experiência corporificada do sagrado, aspecto central para o candomblé e para a umbanda. Estando essa vivência religiosa, para Csordas (2008)⁴⁶, no cerne dos significados, ou subjetivações, possibilitantes da experiência ritual da cura, sendo os transe modos somáticos de atenção, maneiras culturalmente específicas de prestar atenção com o corpo em outros corpos.

No que diz respeito ao posicionamento do pesquisador em campo, adotamos uma postura de humildade em relação aos conhecimentos tradicionais do candomblé e da umbanda, buscando inspiração nas reflexões de Jackson (1996, p. 36 apud Bizerril, 2011, p. 9) apresentadas a seguir:

Na longa introdução que fez para a coletânea de antropologia fenomenológica *Things as they are*, da qual foi organizador, Jackson (1996) esboça diretrizes para uma antropologia fenomenológica, cujo pressuposto é o da historicização da teoria, marcada por interesses sociais, hábitos culturais e convicções pessoais. Dentre elas, gostaria de mencionar brevemente as seguintes: I) problematizar a superioridade suposta dos saberes eurocêntricos por comparação aos saberes das populações estudadas pela antropologia; II) descrever os sistemas culturais como mundos da vida (*Lebenswelten*), ao invés de visões de mundo (*Weltanschauungen*); III) renunciando à ilusão de que o conhecimento se obtém ao retirar-se da situação, a etnografia estabelece como tarefa para o pesquisador habitar temporariamente o mundo da vida de outrem; III) Pensar o campo a partir de metáforas vividas e não de modelos explanatórios; IV) inspirando-se na redução fenomenológica, sob a forma de um relativismo prático, indagar sobre os efeitos existenciais das crenças nativas e não sobre sua existência objetiva; V) retorno do sujeito como o campo de expressão e atuação das forças da história, da linguagem e da cultura; VI) tratar a experiência como domínio da intersubjetividade e das relações vividas; VII) situar saber, mundo, pessoa, experiência no mundo, a partir da noção de intencionalidade; VII) Reconhecer a corporalidade do sujeito e da socialidade; IX) “revalidar a experiência de

46 Ainda que Csordas tenha explorado as experiências de transe no contexto carismático e nos rituais dos Navajo, as reflexões teóricas do autor também são pertinentes para o estudo das religiões afro-brasileiras.

vida das pessoas comuns”.

A intenção explícita foi de não repetir o equívoco da epistemologia acadêmica hegemônica, que muitas das vezes usou de um suposto saber superior para depreciar outras culturas, valorizando o pensamento eurocentrado.

Além disso, a inclusão subjetiva do pesquisador no âmbito coletivo, em caráter etnográfico, observando as experiências pessoais vividas a partir da intersubjetividade corporal, vem a somar, em legitimidade, ao processo de teorização e produção do conhecimento a ser construído, ao longo do momento empírico, de envolvimento do pesquisador em campo, partindo do discurso, dos saberes e das práticas dos atores envolvidos.

E a epistemologia qualitativa, método que considero compatível ao método etnográfico, propicia a compreensão da produção subjetiva individual e coletiva, dos atores sociais do universo do candomblé.

Instrumentos

À observação participante da vida no terreiro, imersão subjetiva, sensorial e corporal nas celebrações, e convivência cotidiana com seus frequentadores, ferramentas oriundas da etnografia (Bizerril, 2007), acrescentou-se o instrumento de pesquisa proposto por González Rey (2005b), a dinâmica conversacional, como um meio estratégico para a construção da informação acerca das subjetividades individuais e sociais do terreiro, no que se diferencia de uma entrevista pontual.

Cada participante atua nas conversações de forma reflexiva, ouvindo e elaborando hipóteses por intermédio de posições assumidas por ele sobre o tema de que ocupa. Nesse processo, tanto os sujeitos pesquisados como o pesquisador integram suas experiências, suas dúvidas e suas tensões, em um processo que facilita o emergir de sentidos subjetivos no curso das conversações. A conversação vai tomando formas distintas, nas quais a riqueza da informação se define por meio de argumentações, emoções fortes e expressões extraverbais, numa infinita quantidade de formas diferentes, que vão se organizando em representações teóricas pelo pesquisador (González Rey, 2005b, p. 46).

Esse processo misto de observação participante e dinâmica conversacional, apesar de ter causado uma certa angústia e ansiedade ao pesquisador, preocupado com o cumprimento de prazos para dissertação, começou a se revelar mais produtivo após um período inicial de 7 meses de trabalho de campo, no qual se constituiu uma maior integração com os atores.

A escolha da dinâmica conversacional, como forma de aproximação e

aprofundamento da pesquisa, ocorreu por ser a conversa, o meio mais tradicional de comunicação humana, independente do grau de formação intelectual, classe ou gênero. O que possibilita um grau de naturalidade e espontaneidade típicos de relações informais, com amplas possibilidades de geração de sentido, possibilidade de perguntas, confrontos e reformulações.

Tendo sido, esse instrumento, essencial para o estudo das diversas tramas e fenômenos sociais, trazidos em dinâmicas conversacionais individuais ou em grupo, e na ampliação do potencial de elaboração de sentidos. E sendo a pesquisa livre de hipóteses a serem confirmadas bem como de instrumentos verificadores, os interlocutores e interlocutoras na pesquisa de campo, refletiram ativamente sobre o tema antes, durante e após a dinâmica conversacional gravada. Entendendo que devido a essa liberdade, as relações se apresentaram mais plenas e horizontais⁴⁷ no campo, com maior potencial de confiabilidade, uma vez que os sujeitos da pesquisa, ao entenderem que o conhecimento produzido coletivamente revela uma maior legitimidade e representatividade de seu *ethos*, se mostram também mais engajados e responsabilizados.

A pesquisa, em campo, em forma de etnografia, realizada de forma contínua, possuiu um grau de mutabilidade e improvisação característicos de um relacionamento de longo prazo. Algumas pessoas só se aproximaram após um período maior, quando sentiram mais segurança na figura do pesquisador e em seus propósitos.

A fim de manter os interesses equilibrados da coletividade participante, primou-se por uma vigilância ética. O pesquisador submeteu-se a todas as exigências, dos rituais e das atividades, de que poderia participar e do que poderia descrever. Manteve uma postura de humildade e colaboração com o bom andamento das relações. Procurou não tomar partido em nenhuma disputa, nem eleger preferidos entre o grupo. E nem insistir em uma pergunta quando não houvesse resposta.

Sobre essa atitude ética, comenta Bizerril (2004, 2007) que a forma de se respeitar a pluralidade de vozes ouvidas em campo e suas divergências, é não censurar os resultados. Isto é não se deve apresentar o que é narrado de modo incompleto, a favor do ponto de vista do pesquisador, ou calando as vozes dos personagens discordantes.

Retorno aqui a reflexão de Latour (2012), que as controvérsias entre atores sociais são também constitutivas do fenômeno social pesquisado. Isso pôde ser

47 Uso o termo “relações plenas e horizontais” como oposição ao posicionamento do pesquisador que detêm o suposto saber.

analisado a partir das trajetórias individuais dos participantes do grupo, e nas diferenças subjetivas estabelecidas, com diferentes imersões pessoais na cultura da umbanda e do candomblé.

Ressalto mais uma vez que essa pesquisa foi realizada por meio de uma abordagem qualitativa, aproximando o estilo de produção de conhecimento à forma como são realizadas mais comumente as pesquisas qualitativas nas ciências sociais com menos protocolos e procedimentos fechados. Visando a integração do campo de produção de conhecimento em psicologia, a uma esfera aproximada das pesquisas etnográficas simétricas da antropologia, já aplicados na sociologia, por Latour (2012).

Sendo essa uma pesquisa qualitativa, propôs-se uma teorização realizada no decorrer do estudo. Abordando a pergunta-problema por uma ótica fenomenológica, que relacione sujeito, corpo, saúde e cultura, da umbanda e do candomblé.

O candomblé e a umbanda possuem ainda outras singularidades culturais, como agências, práticas e saberes diversos do universo acadêmico convencional, ainda bastante eurocentrado. Essas tradições afro-brasileiras exemplificam uma espiritualidade presente nos afazeres diários, no habitus, na produção de sentidos subjetivos e conseqüentemente em seus aspectos da saúde.

O interesse desse projeto é de convergência e desenvolvimento da psicologia enquanto ciência também social, e culturalmente sensível, passível de diálogo com outras áreas das ciências sociais, como os estudos antropológicos e sociológicos acerca das culturas afro-brasileiras.

Historicamente, a discussão em psicologia permaneceu majoritariamente restrita ao sujeito individual e seu psiquismo, em um contexto histórico de normalidade pautado na cultura e na subjetividade social dos países centrais, sem levar em consideração o ambiente cultural em que ele estava inserido, o que é questionado por González Rey (2003, 2004, 2005a, 2005b, 2007, 2010, 2011), em sua teoria da subjetividade.

Posicionar a psicologia como uma ciência também social, passível de estudar outras etnias e culturas passa, em nossa opinião pela inclusão da discussão do paradigma da corporeidade, conforme proposto por Csordas (2008), sob inspiração da fenomenologia merleau-pontyana. Uma vez que, segundo Merleau-Ponty (1945[1996]; 1995[2000]), o âmbito pré-operacional da subjetividade, constituído a partir das experiências sensoriais e corporais, que antecedem o pensamento intelectual, influencia diretamente no entendimento e na visão de mundo desse sujeito.

Participantes e locais de pesquisa

O trabalho de campo foi realizado no terreiro de Tatá Ngunze'tala, Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, localizado na zona rural de Águas Lindas de Goiás. O pesquisador participou do cotidiano do terreiro, nas atividades em que foi permitida a sua participação. Como se sabe, o cotidiano de um terreiro é composto de celebrações abertas e fechadas ao público. E com o ganho da confiança, a medida que os vínculos se aprofundaram, o envolvimento e participação em rituais internos se tornaram mais frequentes.

O objetivo maior era estar em contato com a comunidade, e escutar histórias de vida de adeptos/as de um terreiro de candomblé e umbanda, atentando para o papel destas culturas em seus processos de subjetivação e a produção de sentidos a partir das experiências vividas, primando pela atenção aos relatos que tivessem significância na promoção da saúde. A duração do campo que inicialmente estava estimado em três meses, foi ampliada para doze meses, devido às dificuldades inerentes ao método adotado, etnografia e epistemologia qualitativa.

Os participantes foram pessoas adultas (maiores de 18 anos), frequentadoras do terreiro selecionado, sacerdotes/tisas, iniciados/as, ndumbis, e frequentadores ocasionais. Na seleção de sujeitos de pesquisa não houve restrições de raça, classe, gênero, escolaridade ou orientação sexual.

Em consonância com a metodologia proposta, não houve um número predefinido de sujeitos, pois, não há como prever de antemão o número de sujeitos que se tornarão interlocutores ao longo da pesquisa de campo. Além disso, esta proposta de pesquisa defendia o valor do singular na produção do conhecimento.

A descrição etnográfica do terreiro, seu modo de organização, composição e cotidiano foi um aspecto da pesquisa de campo que visou contextualizar as experiências dos sujeitos pesquisados ao ambiente cultural do candomblé e da umbanda.

Composição do cenário de pesquisa

Os contatos iniciais com os terreiros de Tatá Ngunze'tala, e de Mãe Baiana, ocorreram através de e-mail, por indicação de um pesquisador de religiões afro-brasileiras que já conhecia os dois terreiros e acreditava que eles apresentariam uma boa abertura ao tema. E posteriormente através de telefone, com a marcação de um encontro.

O encontro com Mãe Baiana ocorreu inicialmente em seu terreiro, com

duração de uma hora e meia. Ela ouviu sobre os objetivos da pesquisa e a metodologia, do tipo etnografia e epistemologia qualitativa, a ser realizada. Encorajou a pesquisa, citando vários casos de cura ocorridos em seu terreiro. No entanto, alertou para o fato de que vinha desenvolvendo um trabalho dentro do GDF, como liderança política, no interesse dos povos de terreiro, e que por tal motivo, as ocorrências de celebrações e encontros com os adeptos seriam raras durante o ano. O que parcialmente inviabilizou a nossa metodologia.

O encontro inicial com Tatá Ngunze'tala ocorreu em um restaurante próximo ao seu local de trabalho, no centro de Brasília, tendo a duração de cerca de quarenta minutos. Também nesse caso, conversamos acerca dos objetivos da pesquisa e da metodologia pretendida.

Tatá Ngunze'tala assegurou que não haveria problema, para que o seu grupo nos aceitasse, uma vez que outros dois pesquisadores, uma no campo do direito, e outro no campo da biomedicina, já haviam entrado em contato com o grupo anteriormente.

Observamos, que apesar disso, a pesquisa de campo apresentou-se como um desafio, uma vez que nenhum dos pesquisadores anteriores citados havia realizado uma etnografia, e convivido com o grupo por longo período, enfocando suas subjetividades sociais e individuais, o que leva a uma relação mais íntima das personalidades envolvidas.

Adicionadas as dificuldades relacionais inerentes à qualquer coletividade humana, a resistência do povo de terreiro às pesquisas acadêmicas, ainda mais no candomblé de angola, que é conhecido por ser mais restrito aos contatos externos (Adolfo, 2010). Têm-se o cenário desafiador em que se iniciou a pesquisa de campo.

Essa só obteve sucesso devido ao interesse, consentimento e compromisso do sacerdote Tatá Ngunze'tala, e de seus ancestrais⁴⁸, desde o início até a sua conclusão. Permitindo ao pesquisador, o contato com o grupo onde ocorreria boa parte do trabalho de campo. A postura das pessoas da comunidade do terreiro desde o início foi acolhedora e carinhosa, eventuais resistências se deram em relação ao que poderia ser pesquisado e ao recorte que poderia ser dado, na dissertação. O candomblé é uma cultura que prima muito pela hierarquia e diversos conhecimentos só

48 A aceitação dos ancestrais à pesquisa foi citada por Tatá Ngunze'tala, por ocasião de um ritual interno de kibane muntuê, onde alguns adeptos questionaram a minha presença como não iniciado ali, no momento. Ao que Tatá Ngunze'tala esclareceu que, se o ancestral havia aceito a minha presença, eu poderia então, ali permanecer, e após o ritual me pediu para que não descrevesse nessa pesquisa o que havia assistido, mas somente que dissesse que havia participado de um ritual, cujo propósito era de abrir caminhos, fortificar a cabeça (muntuê), e afastar doenças, acidentes e encostos.

são acessíveis àqueles que tem um longo período de compromisso com o terreiro. Existem inclusive lugares dentro do terreiro que permanecem fechados para “os de fora” e até mesmo para aqueles iniciados há pouco tempo. Mas a convivência em tempo prolongado acabou por amainar essa desconfiança.

Além de ser um pesquisador envolvido no processo de pesquisa, nossa postura pessoal, de adesão às celebrações e rituais internos foi pontual e frequente. Isso deve ter sido percebido pela comunidade e acrescido ao grau de confiança em mim depositado.

Iniciando a composição do cenário de pesquisa, nos inspiramos na postura de Pierre Verger. Entrevistado no documentário *Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos* (1998) foi questionado, como, ele, um francês, conseguiu adentrar tão profundamente em contato com os povos de terreiro, e isso em meados do século passado, e produzir conhecimento de qualidade, levando-se em conta, que geralmente estudiosos são rechaçados pelas comunidades. Ao que ele com simplicidade respondeu, que ficava próximo aos grupos mas que nunca perguntava nada sobre os rituais, e acabou por ser aceito. Ou seja, a lição é: incomodar o mínimo, e aprender o máximo.

Quando visitamos o terreiro pela primeira vez, já era esperado pelo grupo, que com o tempo apelidou-me de “Rodrigo, pesquisador”⁴⁹. De forma geral, fui apresentado por Tatá Ngunze'tala, no momento do lanche. O ambiente onde ocorrem as refeições, almoço, lanche e jantar, apresentou-se como o mais propício à interação e por lá várias vezes fui abordado por alguém, que manifestava espontaneamente interesse em saber o tema e a área da pesquisa. Isso não significava que a pessoa tinha inicialmente interesse em ser entrevistada ou dialogar sobre o tema. A todos respondia que o tema a ser abordado se tratava de subjetivações geradas a partir das culturas da umbanda e do candomblé e suas respectivas ações na promoção da saúde, e complementava dizendo que o que queria era estudar o candomblé e a umbanda como formas de terapia tradicionais e os benefícios para a saúde de quem frequentava o terreiro. Que minha função era escutar relatos, uma vez que o grupo é quem detém o conhecimento, e realizar um estudo em formato acadêmico, que valorizasse a cultura da umbanda e do candomblé como terapêuticas afro-brasileiras.

Busquei assegurar ao grupo, que minha posição era empática e favorável ao tipo de trabalho terapêutico realizado ali, superando-se assim a reserva que outros estudos com posições metodológicas, ditas neutras, poderiam ter produzido. Uma vez

49 As entidades da umbanda se referiam a mim como “estudador”.

que, historicamente, em nome da neutralidade científica, e através do uso de instrumentos normativos nas pesquisas de saúde, à exceção de alguns autores da área de saúde mental sensíveis a uma etnopsiquiatria, os relatos sobre a temática das religiões afro-brasileiras são depreciativos, em um posicionamento que não havia nada de neutro, mas que sempre foi carregado de preconceitos (Almeida et al. 2007; Dalgalarrodo, 2007).

Sentimos uma dificuldade inicial em como posicionar-nos nos rituais, saudar as entidades, estirando-nos no chão, conversar com as entidades incorporadas ou ficar em uma postura mais distanciada e neutra. Já havíamos participado de outros rituais de candomblé, anteriormente, mas nunca na posição de pesquisador.

Atribuimos essa atitude inapropriada, de pesquisador neutro, em que o outro é somente objeto de estudo, ao treinamento acadêmico previamente realizado durante o curso de graduação em psicologia, na UnB, em que éramos orientados como pesquisadores a usar instrumentos de pesquisa, e posicionar-nos de maneira a não interferir nos resultados da pesquisa. Bem como na leitura de artigos da área da psicologia e alguns da antropologia, como Malinowski, e Levi-Strauss, durante a fase de graduação, era essa a postura (supostamente) adotada pelos pesquisadores, tendo que nos “reinventarmos”, para podermos participar de uma observação participante, nos moldes dessa pesquisa.

Uma vez, que aderimos ativamente aos rituais, “batendo cabeça”, dançando, pois no terreiro de Tatá Ngunze'tala os convidados tem a liberdade de dançar no local da assistência, ou se estiverem preparados (de branco e tendo tomado banho de ervas) podem participar da gira também, cantando, realizando oferendas e conversando com as entidades incorporadas. Senti que também ganhei mais confiança das pessoas. Isso foi ainda mais notado quando passei a me vestir de branco, e tomar banho de ervas antes das cerimônias. Então, para as pessoas do terreiro não bastava o discurso favorável, era necessário uma atitude corporal de adesão aos rituais.

A partir de outubro de 2014, passados 7 meses do primeiro encontro, e com alguma ansiedade confessa, porém justificada pelo prazo de conclusão do mestrado, para obter informação e dinâmicas conversacionais, passei a ser um pouco mais assertivo e diretivo, em relação à temática a ser abordada: promoção da saúde.

Ao mesmo tempo em que solicitamos a Tatá Ngunze'tala, autorização para iniciar dinâmicas conversacionais, passamos a procurar mais diretamente o assunto nas conversas. O que acabou por surtir efeito positivo em médio prazo. No candomblé e na umbanda, tal atitude não é muito bem vinda, pois se diz que o conhecimento tem

o seu tempo para ser adquirido. Questionamentos tem hora e local para que aconteçam, e só ocorrem com permissão. Mas, após um tempo, a aceleração do processo requisitada, foi entendida como algo necessário à conclusão do projeto. Acredito que isso tenha ocorrido por interferência de Tatá Ngunze'tala. Houve uma mediação discreta, pelo menos para nós, de Tatá Ngunze'tala, com o grupo, e mais pessoas se mostraram interessadas em conversar sobre a temática. Ele, inclusive passou a indicar algumas pessoas para serem entrevistadas.

A situação de início das dinâmicas conversacionais se deu de forma natural, ao processo de adaptação do grupo, ao elemento “de fora”, um dia, ainda preocupados em como iniciar as dinâmicas conversacionais, em qual local e como iniciar a conversa, um adepto, sentado em uma pracinha, debaixo de uma goiabeira, comentou que nós eramos um tipo de pesquisador estranho, não nos via usando um gravador para registrar as conversas, e perguntou qual era o tema mesmo da pesquisa... e ali mesmo iniciamos a primeira entrevista formal do campo. Uma outra situação se deu em relação a um adepto rodante, Nvulakenan, que havia dito que daria uma entrevista sem problemas para mim, passou o telefone, mas quando ligamos, disse que estava ocupado e pediu para não ligar, esperando que ele retornasse. Passaram-se 3 meses, ele não apareceu mais no terreiro, até que o encontramos por acaso, no campus do Uniceub, enquanto íamos para uma sessão de orientação da dissertação. Ele disse que havia pensado bastante em nosso tema, pediu novamente nosso telefone, e realmente após mais um mês de espera fizemos um entrevista muito produtiva, com quase duas horas de duração, cuja qualidade foi indicativa que ele havia elaborado muitas coisas acerca do tema, de fato.

Inicialmente, durante as aproximações não escolhíamos tema para conversas, e deixávamos o assunto ser aleatoriamente escolhido pela pessoa ou pessoas com quem conversava. Geralmente eram temas cotidianos, como copa do mundo ou eleições. Em uma situação semelhante à descrita por Becker (2007), no livro “Segredos e Truques da Pesquisa” em que discorre sobre as dificuldades de pesquisadores sociais inexperientes conseguirem abordar a temática estudada com os sujeitos da pesquisa, ficando preso a conversas do dia a dia.

Muitas pessoas da comunidade tinham como interessante a proposta do mestrado, mas a conversa sobre o tema não avançava para uma maior pessoalidade, mantendo-se mais no âmbito das generalizações.

A partir de algumas dinâmicas conversacionais realizadas, a integração com o grupo tornou-se mais fácil, pois ao que parece o grupo entendeu a proposta da

pesquisa e o que realmente se desejava. Como as dinâmicas conversacionais foram realizadas em tom de diálogo e liberdade, uma parte maior do grupo passou a desejar apresentar suas reflexões sobre o tema, os sorrisos mais frequentes bem como uma torcida pelo sucesso da empreitada, citando que já éramos uma pessoa da casa, portanto alguém de “dentro”.

O pesquisador ao início e final das dinâmicas conversacionais ainda informava que a pesquisa era uma construção coletiva do saber, e portanto era possível que se retornasse a conversa com ele, após outras dinâmicas conversacionais, visando um maior aprofundamento, bem como se incentivou os entrevistados a continuarem pensando no tema e apresentarem novas ideias.

No próximo capítulo desenvolveremos a análise da experiência de campo e a construção da informação. Os participantes da pesquisa serão apresentados a partir de seus nomes iniciáticos, as dijinás, por sugestão deles mesmos, que demonstram uma atitude de orgulho em relação a serem chamados dessa forma.

5. SUBJETIVIDADE E SAÚDE NO TERREIRO TUMBA NZO JIMONA DIA NZAMBI

Neste capítulo, apresentamos algumas reflexões produzidas de maneira co-autoral, em colaboração com os interlocutores do candomblé angola e da umbanda, adeptos do terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi. A produção de conhecimento aconteceu de forma dialógica entre o narrador e os participantes da pesquisa.

Durante a dinâmica conversacional, em pesquisa de campo, o pesquisador teorizava em conjunto com o entrevistado, correlacionando literatura acadêmica, fala de outros entrevistados e compreensão da informação do interlocutor, nesse momento, ele podia confirmar se a argumentação refletia a sua produção de conhecimento ou realizava ajustes na informação, de forma que as falas dos sujeitos selecionadas já apresentam uma reflexão e uma produção de conhecimento co-autoral realizadas no momento da conversa. A partir das informações do campo se promove ainda, nesse capítulo, um debate, posterior com as informações obtidas pela literatura acadêmica, caracterizando um retorno à literatura, elaborando qual temática é inédita, ou apresenta acréscimo à literatura. E essas foram muitas.

Muitas vezes, durante o período de pesquisa, e também da construção desse capítulo, o narrador retornou a um interlocutor, com fins de continuar a dinâmica conversacional, obter maiores informações, tirar dúvidas e acrescentar um aspecto de entendimento relevante ao assunto, processo esse realizado até a conclusão dessa pesquisa.

Nesse capítulo abordaremos as seguintes questões: segunda parte da concepção de saúde; o culto à muntuê como prática de cuidado; a hierarquia do terreiro: espiritual e terrena; no terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi: a dimensão terapêutica da subjetividade social do candomblé angola; experiências de cura no terreiro; compreendendo o lugar do transe na construção da subjetividade e produção de saúde; o "lá fora" e o dentro do terreiro; a influência de Ngunze'tala na subjetividade social da casa; a trajetória e a subjetividade de Ngunze'tala; a convivência comunitária como terapêutica e a Associação Vida Inteira (AVI); o terreiro como ponto de encontro com a ancestralidade; diálogo entre a ancestralidade e o mundo contemporâneo; conversas de terreiro; os adeptos do candomblé e da umbanda e sua experiência com os saberes psi; saúde, doença e iniciação.

De forma a familiarizar o leitor com a subjetividade social do terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, sua concepção de saúde e as trajetórias subjetivas que

caracterizam os processos de subjetivação no contexto da cultura do candomblé de angola, da umbanda e os consequentes benefícios na saúde dos adeptos.

Pretendo com isso, tanto trazer contribuições à literatura sobre candomblé angola, quanto relacionar esta tradição e a umbanda a subjetividade e saúde.

Segunda parte da Concepção de saúde

Segundo os membros da comunidade, a vida no terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, a “casa dos filhos e filhas de deus”, se assemelha ao de uma aldeia, cuja proposta é ser um ponto de encontro com o sagrado, a partir de uma convivência coletiva. Recordo ao leitor que a dimensão coletiva e comunitária é um aspecto central das religiões afro-brasileiras (Gomberg, 2011;Rabelo, 2014), tanto no que diz respeito ao cotidiano do terreiro, como aos processos de subjetivação de seus adeptos e suas implicações para saúde.

Apesar de os frequentadores do terreiro, moradores do Distrito Federal se inserirem de alguma forma na lógica moderna ou modernizante de uma nação emergente, integrada ao capitalismo global, bem como serem afetados pelo modelo biomédico de saúde, em sua subjetividade social, graças à sua pertença ao terreiro, coexistem um modo de vida pautado em uma ancestralidade africana e indígena, e em uma concepção de saúde, que se baseia no equilíbrio integrativo entre ntu-muntu-muntuê-bantu⁵⁰.

Ngunze'tala: O conceito de saúde nosso é mais universal, a pessoa pode estar doente fisicamente, mas estar saudável, e ela pode estar fisicamente, tudo saudável e ela estar adoecida, né? O nosso conceito não é de doença, é de ser, é de saúde, e de saudável, de estar saudável ou não, independente de estar com uma dor, seja emocional seja física, mas ela estar saudável para viver aquela realidade, porque ninguém vive se livrando da dor, sem sofrer, sem adoecer, e sem saber que o corpo vai morrer um dia, não tem como...você pode até ignorar, fazer de conta, mas sabe que essa realidade é que você vai encarar um dia, e o conceito que eu busco é que mesmo diante de tudo isso, a pessoa viva saudável, mesmo que seja com a dor, mesmo que seja com a doença física, psico-mental, mas que ela seja saudável, que ela se sinta saudável.

Logo, dentro da concepção do candomblé angola como é subjetivada neste terreiro, e expressa nesta fala do Tatá ria nkisi, a saúde aparece como um sentido subjetivo, que não se confunde com ausência de doença ou sofrimento. Nem se reduz ao que é descrito pela literatura acadêmica sobre saúde e doença nas religiões afro, segundo a qual a saúde depende da qualidade das relações

50 Conceitos já descritos e discutidos em capítulos anteriores.

estabelecidas entre o sujeito e as agências espirituais (Rabelo et al, 2002), e as doenças, podem ser uma marca das divindades nos corpos, ou mensagens que dizem ao adepto de que alguma obrigação ritual com os deuses ou com a comunidade pode estar pendente (Barros & Teixeira, 2006; Rabelo et al, 2002; Rabelo, 2014; Gomberg, 2011).

Em consonância com a teorização de González Rey (2004, 2007, 2011) seria plausível argumentar também que uma produção de sentidos subjetivos promotores de saúde refere-se a uma maneira de posicionar-se diante dos eventos e processos da vida individual e social. Em sua teoria, as enfermidades possuem uma configuração emocional, o mental afeta o somático, e vice-versa, através de uma multiplicidade de formações, mecanismos e manifestações funcionais, geradoras de expressões psicológicas não saudáveis.

No entanto, no caso do candomblé, não se trata do indivíduo moderno, mas de um sujeito amparado por sua comunidade e pelas agências espirituais a quem está pessoalmente ligado. Além disso, o candomblé angola oferece um vocabulário que permite pensar conjuntamente o que a medicina, a psicologia e as ciências sociais historicamente pensaram de forma mais separada: organismo, psique e relações sociais. A doença é entendida pelos adeptos do candomblé de angola como um desequilíbrio da muntuê.

O culto à muntuê como prática de cuidado

Segundo Ngunze'tala, a sua principal ação terapêutica como Tatá ria nkisi é cuidar da muntuê. Esta afirmação precisa ser compreendida em mais detalhes.

Pela psicologia africana banto, o corpo, muntu⁵¹, nessa dimensão material é muito importante. É a partir dele que a muntuê, as entidades e os nkisis se expressam no mundo, mas ele perecerá, ao passo que a muntuê, persevera até mesmo após a morte física.

A afirmação pode ser entendida da seguinte forma, uma muntuê equilibrada pode curar um corpo adoecido, no entanto, um corpo (muntu) saudável, não é suficiente para equilibrar uma muntuê, embora ele também tenha de ser cuidado,

⁵¹ Segundo Wanderson Flor do Nascimento (comunicação pessoal), muntu é a palavra utilizada nesta linhagem do candomblé angola para corpo, sendo que em quimbundo, a palavra para corpo é mukutu, e muntu é uma palavra da língua Kinyarwanda e significa ser humano, humanidade. Mas fieis à subjetividade social de nosso campo, continuaremos nos utilizando do termo muntu, referindo-se também ao corpo.

bem nutrido, descansado. E um corpo (muntu) enfraquecido, ou doente, mesmo assim pode abrigar uma muntuê saudável.

Durante a dinâmica conversacional, Ngunze'tala citou por diversas vezes o conceito de muntuê. No sentido de compreender melhor a concepção de pessoa banto, selecionamos esses fragmentos, a fim de entender melhor esse importante conceito do candomblé angola:

- o muntuê enquanto a mente, o ser, a cabeça, é viva, então a pessoa é capaz de se adaptar, de renunciar, de fazer conceitos, de rejeitar conceitos.
- o muntuê tem o conceito de cabeça física também, mas ele transcende, ele é o ser.
- a muntuê leva o que ela é, não é porque morreu desencarnou, deixou o corpo para trás, tirou a venda dos olhos como os mais velhos diziam, que a pessoa vira santa, ela vai continuar sendo ela.
- muntuê, o ntu, o ser, esse ser é pleno e inviolável, alguns anciãos dizem ser a única coisa que acompanha a gente depois da existência é a cabeça. Não é que ela acompanha, ela nesse sentido é o ser, é ela que vai para qualquer dimensão.
- o culto da muntuê, que é o principal culto do candomblé, que é do ser, que é o deus no ser, a muntuê, precisa ser a primeira a ser cuidada, despertada para que a divindade possa agir, depois vem as divindades, as nkisis.

Pelo que foi apresentado acima, entendemos que a muntuê se refere à consciência pessoal do ser, à sua mente, e à sua cabeça física, mas, possui uma conotação espiritual também, transcendente, pois ela se mantém igual, mesmo após a morte física. É ela que deve ser despertada e cultuada antes mesmo da manifestação do nkisi, e talvez por isso, o primeiro ritual iniciatório, segundo Ngunze'tala, é o *kibane muntuê*, (ou *makudiá muntuê*) dar alimento para a cabeça, pois somente a pessoa conhecendo seu potencial espiritual pode começar a sentir ou manifestar seu nkisi.

Sobre o conceito de muntuê, pouco encontramos na literatura acadêmica. O que encontramos está na obra de Sérgio Paulo Adolfo (2010), faz referência ao ato de limpar a muntuê. Presumimos que seja através do rito do *kibane muntuê*, sendo, para ele, uma forma de receber e se harmonizar com o *nguzu*, que é a energia dos nkisis, presentes em todos os seres, e dessa forma os seres humanos podem viver suas vidas de forma produtiva e plenamente.

A noção de muntuê se apresenta muito importante na produção de saúde no contexto do candomblé angola. Pensamos que pode ser relevante a comparação com a noção correspondente de ori, proveniente do candomblé keto. Do mesmo modo, *kibane muntuê* (ou *makudiá muntuê*) parece corresponder ao ritual do bori, que é “dar” de comer ao ori, cabeça.

A muntuê, em nossa visão, estaria mais associada a algumas concepções yorubá citadas por esses autores, a ori inu, cabeça interior, o duplo etéreo da cabeça física, ori òde.

Augras (1983/2008), dos Santos (2012) e Beniste (2013) apresentam o ritual de bori como um rito iniciatório, onde é depositado no iniciante a energia do axé, e que tem uma função de fortalecer, abrir caminhos, e de proteção.

Gomberg (2011) também associa o bori a um rito iniciatório, que oferece um lugar para o iniciante dentro da comunidade, mas o complementa como sendo uma atividade terapêutica, segundo o qual o bori serve para reequilibrar a pessoa, e recompor o indivíduo, propiciando bem-estar e deixando a mente mais clara em que direção seguir. Rabelo (2014) vai pelo mesmo caminho, mas alega que, o bori, não precisa necessariamente estar atrelado ao processo de feitura e às obrigações.

Verger (2012) oferece, além do sentido iniciático, também o terapêutico: o bori serve para apaziguar o orixá, que está desequilibrando seu filho, assegurando sua benevolência, no entanto personifica o papel do orixá, sendo que isso não é confluyente com a visão de nkisi, uma força da natureza, impessoal, do candomblé de angola.

A leitura dos estudiosos acadêmicos, até certo ponto, permitiu complementar nossa compreensão das falas de Ngunze'tala. Pelo seu entendimento, a muntuê, é uma instância senciente da pessoa, sua espiritualidade, que pode ser despertada, pelo ritual de *kibane muntuê*, (ou *makudiá muntuê*). No entanto, diferente de outras tradições religiosas em que o aspecto discursivo ou doutrinário é central, aqui é por meio de uma experiência ritual que o adepto se descobre como um ser espiritual, possuidor de uma ancestralidade, o que possibilita um bem-estar pessoal e uma nova produção de sentidos subjetivos, ao posicioná-lo em um caminho de propósito existencial. Além de alargar a sensibilidade da pessoa, para uma esfera maior do que o mundo visível, o mundo das entidades e divindades e a influência deles no cotidiano.

Assim, o ato de despertar a muntuê, e assim obter, nguzu, energia vital, seria correspondente a realizar uma auto-regulação, uma atividade concreta apoiada nos recursos culturais disponíveis, sistematizados pela personalidade durante o percurso de vida⁵². Nesse caso, o *kibane muntuê* (ou *makudiá muntuê*), ou bori, é uma forma de reestabelecer o equilíbrio entre o sujeito, seu meio social e sua cultura, fator importante na constituição da saúde.

Pelo exposto por Rabelo (2011), um dos principais aspectos terapêuticos

⁵² Uma explicação mais detalhada sobre como agem a terapêutica do candomblé e da umbanda, a partir da força vital nguzu, na produção simbólico-emocional está no cap.3, no tópico concepção de saúde no candomblé.

do bori se refere ao período pós-performático, onde após uma sequência de rituais, com intensa produção de sentidos simbólico-emocionais de conexão ao sagrado, acontece uma ruptura no cotidiano, onde o borizado é instruído a alimentar-se de forma saudável, descansar, posicionando-o de forma passiva a ser cuidado pelos demais membros do terreiro, ressaltando a importância dos laços intersubjetivos nos cuidados terapêuticos nos terreiros. Todo o contexto contribui para a abertura de um campo de experiência e compreensão.

E também, sendo o propósito de todos os rituais do candomblé de angola, a manutenção e preservação do equilíbrio da muntuê, temos que a participação nesses rituais, da perspectiva de seus adeptos, é tanto um hábito dos iniciados que pode contribuir na promoção de sua saúde, quanto uma prescrição terapêutica do sacerdote, em casos de desequilíbrio.

Ngunze'tala, ainda refletindo sobre sua concepção de saúde, como sacerdote e terapeuta da muntuê, afirma que algumas doenças psíquicas são causadas por um desequilíbrio funcional, fisiológico do cérebro, e essa pessoa pode apresentar uma doença mental, mas ter uma muntuê equilibrada.

Ngunze'tala: [...]é como se fosse assim, o ser que a pessoa é, não consegue se equilibrar com o cérebro que ele precisa reger, que o cérebro não tem vontade própria ele *precisa* da regência do ser, no nosso conceito, o cérebro é só uma pasta física com todas as possibilidades, para saber o que fazer para dar os comandos, sabe assim, o cérebro não é autônomo, ele não tem vontade própria então quando tem um descompasso, entre o ser e o cérebro, essa parte física, então eu concebo assim a maior parte das questões psíquicas, mentais, eu concebo por aí... tem gente que o desequilíbrio, psíquico mental e até mesmo biológico, sei lá, no meu conceito eu não entendo, estou falando empiricamente, estou falando no meu conceito, mas tem algumas coisas que pode ser que biologicamente falte alguma coisa, sabe... e gere um desequilíbrio psíquico, mental, aí pra mim é a falta de interação entre o ser e o cérebro físico.

Portanto, as reflexões do sacerdote Ngunze'tala expressam uma produção singular de sentido que tem como ponto de partida a concepção do candomblé acerca da saúde e da pessoa. Ele mencionou também o que poderíamos nomear como a dimensão de significado da doença, condizente com a perspectiva do candomblé: uma doença psíquica ou física, pode estar atrelada ao caminho de uma pessoa, como uma forma de aprendizado, um desafio a ser superado naquela existência. E isso, pode ser feito de diversas maneiras, na terapêutica do candomblé, mas talvez a principal forma e mais eficaz, de reestabelecer o equilíbrio da muntuê, seja a partir da iniciação.

Mas, não é sempre esse o caminho adotado por Ngunze'tala, ao descrever a sua atividade terapêutica realizada no terreiro:

Ngunze'tala: [...] todas as divindades assentadas na casa, que são para cuidar das pessoas, que às vezes, nem são da religião, mas precisam ser cuidadas, então não vamos assentar o santo para elas... elas não tem compromisso com a religião e às vezes nem entendem... e aqui a gente não tem aquele negócio de chegar tem que assentar que senão morre não...aqui a gente trabalha muito a questão da consciência da pessoa para entender qual é o nosso culto, é uma conversão, a pessoa acredita nessa possibilidade de fé.

O que se extrai desse trecho é que em seu terreiro, a iniciação não aparece como um recurso terapêutico compulsório. Não se nega assistência a alguém, que esteja precisando de auxílio, e a pessoa adere a casa como um iniciado pela sua fé e por seu desejo, e não por imposição de uma divindade ou espírito, como é frequentemente relatado nas pesquisas sobre religiões afro (Rabelo, 2005, 2014; Augras 1983/2008; Barros, 2004; Verger, 2002, 2012; Gomberg, 2011).

Outras formas de atuação terapêutica citadas por Ngunze'tala envolvem o reequilíbrio de energia do muntuê, através de folhas, banhos, *Sakulupemba*⁵³, o já citado *kibane muntuê* (ou *makudiá muntuê*), e o assentamento de uma divindade, que se refere a uma iniciação ou obrigação.

Observamos nas estratégias terapêuticas citadas por Ngunze'tala, que embora o objetivo seja o culto à muntuê, é o corpo que recebe o primeiro cuidado, sendo a partir do bem-estar promovido pelo reequilíbrio energético, e das estratégias terapêuticas de aconselhamento, que ocorrerá uma produção subjetiva simbólico-emocional promotora de saúde. Pois, na subjetividade social do candomblé de angola e da umbanda, corpo e mente, representados pela muntuê, estão conectados, sendo uma noção de mundo compartilhada pelo povo de terreiro, de que o estado de saúde advém de uma fluidez e de um equilíbrio energético, entre o meio social, as agências espirituais e o ser humano, todos eles sendo forças vitais.

O aconselhamento é realizado tanto pelas entidades, quanto pelo sacerdote, a partir do jogo de búzios ou não, e dos iniciados a mais tempo, os mais velhos, do terreiro, pois a comunidade em si forma uma rede de apoio, onde todos se reconhecem como membros de uma família.

A Hierarquia do terreiro: espiritual e terrena

Para compreender a lógica que rege a comunidade de terreiro, é

⁵³ Segundo Ngunze'tala Sakulupemba, Kussaka, Limpeza, descarrego, sacudimento - rito de limpeza direcionado aos ancestrais ou a um caminho específico que se revela negativo no caminho do filho e filha de santo. Rito propiciatório para que o filho esteja pronto para os ritos que se seguirão, seja do culto a muntuê ou a um nkisi específico.

importante reconhecer que se trata de um sistema de relações sociais do qual participam não só seres humanos, mas também espíritos de umbanda e nkisis, que são reconhecidas pelos adeptos do candomblé não como símbolos, mas como atores e atrizes sociais. Isto é, sua vontade se manifesta nos rituais, oráculos e experiências cotidianas dos adeptos, de modo que decisões são tomadas no terreiro com base nelas. Com relação à hierarquia do terreiro, a liderança não é apenas exercida pelo sacerdote, mas há também uma liderança proveniente do mundo espiritual. No caso, o terreiro é consagrado aos nkisis Mutalambo e Dandalunda:

Ngunze'tala: O chão de candomblé, é de Mutalambo e Dandalunda, que é cadeira, mas tem todas as outras divindades, cuidadas, plantadas, o chão tem espaços consagrados para outras divindades, na realidade a gente não tem uma divindade só, tudo faz parte do contexto, elas se interagem igual a vida se interage, igual a natureza interage...

E por se tratar de um candomblé da nação angola, rito Tumba Junsara, em que se realizam cultos aos ancestrais, também ao caboclo boiadeiro. Da parte da umbanda, a entidade responsável é pai Benedito da Kalunga, um preto-velho.

na parte da umbanda, o responsável ... é pai Benedito da Kalunga, independente de qual seja a linha que esteja trabalhando, passa por ele, no mundo espiritual, as entidades que vão trabalhar... até os exus e pombajiras passam por ele para conversar, pra saber como vão trabalhar aqui, a responsabilidade da casa, as anotações, né?

Já a liderança terrena, é exercida hierarquicamente, em ordem sequencial por Tatá Ngunze'tala, que é o tatá ria nkisi, um pai e uma mãe pequenos, auxiliares na condução dos ritos. E por diversos cargos, distribuídos entre makotas⁵⁴ e tatás, até o posto de muzenza/monazenzas.

Uma subjetividade social singular à subjetividade hegemônica fica evidente nas situações de distribuição das tarefas do rito. Sendo um mundo organizado e regido pelas divindades e entidades, são esses que fazem a designação de uma pessoa para um cargo ou como muzenza/monazenza, reposicionando-a na hierarquia do terreiro e no seu senso de pertença à comunidade.

Essa designação é realizada a partir do jogo de búzios, ou durante o ritual, uma pessoa pode ser elevada a um cargo, ao ser “suspenso”⁵⁵ por um nkisi ou

54 Muzenzas/monazenzas são os iniciados com menos de sete anos de iniciação, e que são considerados ainda crianças após o renascimento espiritual representado pela iniciação, sendo consagradas às divindades, esses serão rodantes, ou seja, manifestarão, durante os rituais, os nkisis às quais foram consagradas suas cabeças no período de iniciação e obrigação. Sendo que os cargos, já são iniciados como tatás ou makotas, termos respectivamente masculino e feminino que significam, pai e mãe, ou mais velhos e exercerão importantes atividades dentro do rito como cuidadores, e na manutenção do funcionamento da casa.

⁵⁵ O ato de ser suspenso, se refere a ter sido escolhido por uma entidade ou nkisi para ter um cargo na casa, uma atribuição, que pode ser zelar por um espaço, por uma tarefa, ou por um medium que

entidade. Já a indicação de que um nkisi deseja a pessoa como seu muzenza/monazenza, pode acontecer durante um ritual, na falta de uma palavra melhor, pela alteração de consciência de vigília, um sentimento de torpor, como sentir a cabeça rodando, tontura, ou um desmaio, situação na qual é posto um lençol branco por sobre a pessoa. Podendo acontecer também fora do contexto ritual ou do terreiro, em uma situação cotidiana, como exemplificado no caso de Ndulangê, no tópico **o terreiro como ponto de encontro com a Ancestralidade**.

Nesses momentos, entende-se que a pessoa está em um outro patamar de consciência, ou modo somático de atenção, que não a vigília, caracterizado pelo transe, e deverá passar, em breve, por uma iniciação específica como muzenza.

Pudemos observar, durante período de pesquisa, por diversas vezes, pessoas entrarem em estado de transe, e as que não eram iniciadas, como ndumbis, postulantes, eram cobertas por um lençol branco e permaneciam deitados em esteiras, dixijas. Outras, que apenas estavam na plateia, eram levadas para uma camarinha a fim de se recomporem.

E por uma vez, observamos a situação de uma moça que foi suspensa a um cargo de makota de Angorô. Durante um ritual, Angorô, um nkisi da chuva, do arco-íris, da serpente que liga o céu à terra, da fertilidade, e da riqueza, deitou-se em frente à essa moça, indicando ao grupo que a havia escolhido como sua makota, cuidadora, ela aceitou o cargo designado, e ambos foram levados a duas cadeiras, próximas ao ngoma, os atabaques rituais, permanecendo sentados, recebendo cumprimentos e felicitações do grupo, um ao lado do outro durante o ritual, que era dedicado a queda de quelês⁵⁶.

Em outro caso, ocorrido durante uma festa de caboclo, típica do candomblé de angola, em que o caboclo boiadeiro foi até um homem, frequentador assíduo da casa e, nesse caso, perguntou-lhe oralmente se ele aceitava exercer um cargo dentro da estrutura hierárquica do candomblé. Mediante a assertiva, ele foi literalmente suspenso do chão, e levado até uma cadeira, onde recebeu os cumprimentos do grupo, permanecendo bastante emocionado. Esse adepto foi iniciado, e hoje se chama Tatá Muxit'tawá, sua designação é de cuidar da casa de Pambu Njila, função que presta com zelo.

Descrevendo o local a partir de sua subjetividade social, se evidencia o papel da liderança espiritual na construção do cenário de pesquisa e de minha inserção

manifesta aquela entidade.

56 A queda do quelê é uma cerimônia que marca o fim da fase da maior parte dos preceitos recebidos pelos recém-iniciados após a iniciação.

no cotidiano do terreiro. Nossa presença por doze meses em pesquisa de campo, e com quase a mesma liberdade ofertada a um filho da casa, somente poderia ter sido autorizada por uma entidade espiritual, ou um ancestral. Posteriormente, em conversa com Tatá Ngunze'tala perguntamos quem seria esse ancestral, ele respondeu que é um preto-velho, pai Benedito da Kalunga, entidade muito próxima a ele, e a quem ele sempre pede aconselhamento e que foi previamente mencionada neste tópico, e sobre o qual explicitaremos mais no tópico sobre a trajetória e a subjetividade de Ngunze'tala.

No terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi: A dimensão terapêutica da subjetividade social do candomblé angola

Apesar de que não se pode perder de vista a maneira particular pela qual sujeitos distintos lidam com a finitude humana, um ponto central da subjetividade social do candomblé, é a concepção de uma continuidade da vida, anterior e posterior à encarnação atual, o que consideramos profundamente terapêutico.

Além disso, a concepção do candomblé e da umbanda sustentam a percepção que, durante a existência física, há uma possibilidade de realização pessoal, um propósito, um caminho pessoal definido anteriormente à vinda para a terra. Isto contrasta com o horizonte racionalista agnóstico no qual a vida é produto da aleatoriedade e seu significado e sentido são uma tarefa individual. Estas premissas podem ser um ponto de partida favorável para a produção de sentidos subjetivos promotores de saúde.

Mas além disso, há o posicionamento do tatá ria nkisi em relação aos novos adeptos. As pessoas que chegam até o terreiro, a partir de trajetórias individuais, são incentivadas a desenvolver-se através do entendimento dos fundamentos do candomblé:

Ngunze'tala: [...] entendimento de conceito porque, isso fortalece ela como ser, na sociedade, na comunidade, ela não vai se sentir diferente praticando uma fé exótica, só dentro do exótico, ela vai saber que é uma fé que tem uma explicação de mundo, tem uma cosmogonia igual todas as outras, porque muita coisa tá internalizada nos conceitos de outra cultura cristã, que passa despercebido, a gente nem nota, mas é porque isso é um conceito aprendido a partir da fé, então no candomblé tem gente que pratica, eu e os meus mais velhos faziam assim, e isso tá bom... e eu não vou por aí, a gente tem que ter entendimento, agora uma coisa são os fundamentos, os ritos que as pessoas podem até participar, mas elas tem que desenvolver também conceitos porque não é saber os fundamentos que vão em determinado rito, que faz a pessoa saber do rito, porque como é que chegou até ali, porque que se constituiu aqueles elementos como importantes naquele rito, eu acho muito importante o conceito, o entendimento da fé

Se considerarmos que as religiões afro-brasileiras foram tradicionalmente marcadas pela complexidade da vida ritual, mas investiram pouco na dimensão doutrinária ou discursiva (Carvalho, 1994), esta pode ser uma inovação da parte do sacerdote, resultado de uma produção de sentido singular sua, que se refere à necessidade de um entendimento também intelectual da religião e não apenas vivido.

Ainda segundo a percepção do sacerdote, a formação da comunidade do terreiro depende de uma identificação pessoal dos adeptos com aquele espaço. Como diz Ngunze'tala, muitos passaram por ali e se identificaram, e ficaram, outros passaram um tempo, e se foram, constituindo uma movimentação de trajetórias, pessoas, em mutabilidade constante. Nessa situação, entendemos que o adepto é levado a tornar-se um sujeito ativo de seu processo de desenvolvimento, por incentivo do tatá ria nkisi com seu posicionamento favorável à reflexividade.

Um outro ponto a ser abordado, e que se refere diretamente às subjetividades potencializadas pelo candomblé e pela umbanda é a corporeidade de seus adeptos, na forma definida por Csordas (2008), como processo de expressão do corpo como sujeito da cultura. Durante o transe, o nkisi ou a entidade tomam o corpo de seus adeptos, e interferem diretamente no rito, na subjetividade, e na corporeidade. Não é mais uma pessoa, são os próprios deuses e entidades, que se apresentam ali no terreiro, e dançam, interagem, cuidam, reestabelecem o equilíbrio, e em alguns casos, aconselham e direcionam seus filhos e filhas.

Kuambela Nzazi: ...não dá só pra dizer, eu viro no santo... tem que virar, tem que mostrar... eu tenho que ver...mas é isso que dá medo, o culto dá medo nas pessoas, se eu tô virado num preto-velho, você tá me vendo, eu tô falando diferente... mas aí tem gente que quer saber se realmente está ali, aí tem que falar coisas do arco da velha que só a pessoa: "nossa só eu sabia disso"! Mal sabem eles que na minha concepção a energia deles é suficiente para me dizer tudo, nem preciso de bola de cristal quando a entidade está manifestada, incorporada, basta tocar nele que passa a vida toda dele... aquele toque, aquele pegar na mão, aquela limpeza, isso vai tirando a energia negativa que tá em cima de você, vai fluindo você, é como se fosse uma fumacinha que vai saindo de você e as entidades vão captando, até porque as entidades estão sempre ali, tão vendo a vida da gente, falando, pensando, contando para uma outra pessoa um segredo, que se contou já não é mais segredo... aí ele diz "ahh é verdade, esse segredo aí é terrível vai ter que conviver com ele"... e aí você vem: "como é que ele sabe"?

Essa fala aponta para a dimensão de sentido do transe na umbanda, como experiência vivida com o corpo pelo médium e testemunhada pelos demais. A incorporação é apresentada como uma transformação da subjetividade e da corporeidade que vai muito além do que poderia ser compreendido a partir da dimensão meramente simbólica. A fala também sugere uma tensão entre as duas perspectivas: a de quem incorpora, que pode sentir em seu corpo a presença das

entidades; a de quem testemunha o transe e demanda evidências de sua autenticidade. Além disso, esta fala indica um transe consciente, nem sempre comum nas religiões afro-brasileiras, a partir das leituras acadêmicas.

Existe toda uma ação prática envolvida. A entidade incorporada cuida e orienta, usando o corpo da médium, que experimenta uma percepção sensorial mais aprimorada. Ainda, revela a adepta, existe todo um campo de agenciamento espiritual que atua no aconselhamento, sempre próximos, “vendo a vida da gente”.

A terapêutica da umbanda é proporcionada a partir da convivência coletiva, incluídas as agências espirituais, que modificam a subjetividade a partir do corpo, reequilibrando a muntuê através da doação de axé/nguzu, pelos aconselhamentos, na produção de sentidos subjetivos, pelo poder extraído das ervas, e pela adoção de preceitos⁵⁷.

Tanto o aconselhamento ofertado, quanto o bem-estar, que o reequilíbrio da muntuê proporcionam é que levarão a pessoa a modificar o panorama da situação em que está imersa, enxergando isso por um outro prisma.

No candomblé, a terapêutica se dá de forma semelhante: a imersão corporal, subjetiva, nos rituais e no cotidiano da vida comunitária do terreiro, promove uma mudança na subjetividade, isto é, no modo de sentir, ser e estar no mundo. Segundo os adeptos, é a visão de mundo que se modifica, a forma de lidar com os problemas, e não o mundo, que permanece o mesmo. Esse é o processo vivido por iniciados e não iniciados, somente diferindo em que o processo de iniciação tende a torná-lo mais profundo, a partir de um recolhimento e imersão maior no mundo do candomblé.

A proposta de promoção da saúde no candomblé e na umbanda, seria um processo de aprimoramento da consciência⁵⁸, o que também por analogia pode ser entendido como “o caminho da pessoa”, a ser percorrido durante sua existência.

Ngunze'tala: [...] você quem tem que caminhar, o caminhar é você desenvolver-se mas desenvolver-se conscientemente, mas em você... você já é o que você é...você já é o que você vai se realizar... eu sempre digo pros filhos: “eu não tenho nada para dar para ninguém, se Nzambi não deu, se não está na natureza da pessoa, no caminho da pessoa, eu não tenho o que dar”. Eu só posso afirmar aquilo que Nzambi já deu, confirmar ritualisticamente, posso legitimar, mas se a pessoa já é... o ser mais ínfimo que a

57 Preceitos são restrições alimentares e comportamentais, seguidas por pessoas em tratamento, e por adeptos iniciados. Os preceitos são individuais, e respeitam as singularidades das pessoas, bem como dos nkisis. Podendo se estender por tempo indefinido, ou por tempo pré-determinado. Ngunze'tala afirma que não existem regras definidas para isso.

⁵⁸ Na noção de aprimoramento consciencial usada, deve se diferenciar o conceito de consciência usado pela psicologia ocidental, ao conceito usado pelos nativos sujeito afro-brasileiros, como é detalhado no tópico Aprimoramento da Consciência, no capítulo 3.

sociedade possa imaginar, ele é pleno como consciência. Ele é pleno, tem de reconhecer nele a consciência do sagrado divina, ele pode não ter desenvolvido conscientemente, ainda, esse potencial, mas isso não chama evolução, porque evolução é sair de um patamar e subir uma escada, nós não temos escada para subir, nós temos consciência, o que eu quero dizer, ser pleno conscientemente do que já se é. Eu não vou ser melhor amanhã... nesse sentido, às vezes a gente até usa essas palavras, mas não é ser melhor no sentido de que eu não era bom.

Como sacerdote, seu trabalho seria facilitar o aprimoramento consciencial, o conhecimento de qual é o caminho, e isso ocorre, a partir do culto à muntuê. Parece haver aqui uma associação de sentido entre caminho e natureza, algo que já está presente potencialmente. Logo, a transformação da pessoa é como revelar plenamente algo que já se é. No candomblé e na umbanda, esse caminhar não está associado a um processo evolutivo, pois segundo ele, esse termo denota uma questão de moralidade, a noção de pecado, do certo e do errado, que não corresponde ao candomblé, e à umbanda, pelo menos a praticada em sua casa, pois existem diversas variedades de umbanda, com maior ou menor grau de cristianização (Barros, 2004). E na umbanda de sua casa, segue-se o modelo afro-banto de saúde.

Ngunze'tala: [...] nós não temos muito esse conceito de evolução não. Para nós, vai evoluir como, se a natureza é só uma? Ela pode até se realizar conscientemente, o conceito de evolução tem um conceito moral aí que nós não temos, tem o conceito de ser melhor hierarquizar os valores [...] você já é o que você já é [...] ter consciência não te dá o direito de violar nenhum outro ser, e o outro ser também é o que é. Eu não tenho o direito de violar ninguém, não tenho direito de fazer guerra, não tenho o direito de matar, não tenho o direito de violar em nenhum sentido, agora, se o outro ser interage comigo de maneira consciente também plena. Por isso que a gente não discute sexualidade, não discute nada, se somos seres capazes autônomos, esses seres são livres para tomarem o destino deles, se erraram ou acertaram...mas se erraram ou acertaram na caminhada, mas isso não os faz deles piores que outros, como conceito de ser, como plenitude. Entende o que eu quero dizer?

Se a pessoa é, já desde seu princípio, em sua criação, no mito cosmogônico das religiões afro, um filho ou filha de uma divindade, que o habita, o único caminho a ser seguido é o de conscientizar-se disso. Sintonizar a sua muntuê à sua nkisi.

Em sendo, o nkisi, uma energia ancestral, sagrada, um fluído vital, ao qual o povo banto chama de nguzu, ou axé para os yorubás, à medida que caminha, ou se conscientiza de sua natureza sagrada, o ser torna-se mais equilibrado energeticamente, e pleno de axé/nguzu e portanto, saudável.

O fato de já haver em sua individualidade, um aspecto sagrado, não tira da pessoa a responsabilidade pelo seu processo de subjetivação. No entender do sacerdote, o que as agências espirituais podem fazer pela pessoa é ofertar uma ajuda e um ponto de apoio, reequilibrar essa muntuê, o que facilitaria esse caminhar, esse

processo. Mas depende da pessoa realizar em si esse sagrado, e tornar-se autônomo, uma vez que não há noção de pecado, certo e errado, é o sujeito quem deve decidir e ajuizar-se perante suas escolhas.

O efeito prático na vida dessas pessoas dos recursos subjetivos simbólicos-emocionais do candomblé e da umbanda, muitas vezes, justifica a iniciação. De forma, a que os adeptos passem a ser e atuar como agências terapêuticas, incorporados por entidades na umbanda, manifestando nkisis no candomblé, ou assessorando nos rituais, caso das makotas e tatás cambonos. E também através das atividades da AVI⁵⁹.

Na umbanda, entende-se que a pessoa deve se desenvolver, o que significa aprender a doar-se como instrumento da entidade que o incorporará, e isso ocorrerá de forma consciente, semi-consciente ou inconsciente, como trataremos mais à frente. A umbanda tem também, suas iniciações e seus preceitos, sobre isso Ngunze'tala se limitou a dizer:

Ngunze'tala: é... na umbanda, a gente tem camarinhas, a pessoa deita com aquelas entidades, a umbanda não tem feitura como feitura de cabeça, tem sim os amassis, que se chama de preparo, a camarinha, e tudo tem preceito, seja qual for a religião iniciática, tem preceito, então na umbanda, a gente faz o cruzamento, a pessoa tem os preceitos, tem o preparo, e aí a gente vai firmando as linhas, a pessoa começou a desenvolver, aí começou a aparecer outra linha de entidade, incorporar, para querer trabalhar, aí a gente vai desenvolver atividades para poder desenvolver, para firmar aquela linha, no caminho daquele filho, ver quem é que vai ficar responsável por aquela linha na cabeça dele, tudo tem preceito sim, tudo tem história para ser, e cada, pessoa é um ser, na maneira de perceber, na maneira de se importar, então não é uma receita de bolo que serve para todo mundo igual.

O objetivo da iniciação, no candomblé, no caso dos muzenza/monazenzas, é o de propiciar uma abertura para manifestação da nkisi, onde observamos uma distinção do fenômeno de transe. Para a comunidade, um nkisi manifesta-se em uma pessoa, ao tempo em que uma entidade, de umbanda, incorpora, como vemos nesse diálogo com dois muzenza/monazenzas:

Lembaremsimbi: [...]a manifestação do fenômeno do contato com nosso nkisi, nosso santo, somos nós, mesmos, é a nossa consciência em contato com o sagrado, e esse sagrado tem a ver com os elementos da natureza

Nsumbomona: até porque a incorporação é de fora para dentro, e a manifestação é de dentro para fora.

A manifestação de um nkisi seria um fenômeno interior de algo que já habita o ser, da pessoa. Através da iniciação, essa energia bruta é lapidada de modo a que o iniciando aprenda a lidar com essa força interior. Isso difere do entendimento

59 AVI, é a sigla que denomina associação vida inteira, que presta auxílio a pessoas carentes, no espaço do terreiro. Mais adiante nos deteremos, de forma mais extensa sobre ela, no tópico **a convivência comunitária como terapêutica e a Associação Vida Inteira (AVI)**

colhido em parte da literatura (Barros & Teixeira, 2006; Maggie, 2001), onde a divindade africana baixa na pessoa, ou a incorpora, possuindo uma conotação de algo externo a ela.

Por outro lado, Rabelo (2014) elabora uma discussão a partir de uma fenomenologia corporal, e se utiliza do termo possessão, mas, em sua descrição sobre o transe do orixá, o descreve como, sendo movimentos espontâneos do corpo, o eu que move antes que o eu que move forme o movimento. E do reencontro com essa reflexividade, mais ritmo, surge o orixá, espontâneo, de dentro para fora. Ao que a autora ainda acrescenta outra elaboração sobre o transe como sendo uma reflexividade corporal, o corpo que se dobra sobre si mesmo, em uma autotatilidade, e assim, o corpo vai redescobindo a sua alma, o seu orixá. Ngunze'tala parece concordar com os argumentos de Rabelo, se utilizando de uma linguagem própria:

Ngunze'tala: não se ensina a manifestação, na verdade, meu conceito é outro, a gente possibilita que o iniciado se afinize com a natureza daquela divindade, que está sendo iniciada, não é a divindade que está sendo iniciada... ela está sendo ensinada, é a cabeça, é o iniciado que está sendo proporcionado aqueles momentos de aprendizado, para que ele se afinize, para que ele não estranhe por exemplo, a natureza caçadora da consciência dele, para que ele não estranhe a natureza guerreira, então se proporciona aqueles momentos de ensinamento, mas não é ensinando a divindade.

Pesquisador: é ensinando o corpo?

Ngunze'tala: é ensinando o corpo, e proporcionando que a divindade realize a natureza dela naquele iniciado que é filho dela, e que vibra de acordo com a sua natureza, mesmo que seja num ambiente, num ensaio, entendeu, mas não existe ensaio para a divindade, existe... cada momento no candomblé não tem nada por acaso, tudo que se faz tem um sentido, e o sentido é proporcionar que a manifestação do sagrado seja a mais plena possível, mais completa possível, mais afinizada possível.

Em ambos os casos, a discussão nos leva ao ponto de que, a manifestação do orixá, ou do nkisi, é um movimento natural do corpo, anterior ao estágio de pensamento. Uma sintonização com sua manifestação natural de movimento. Sendo assim, o candomblé possibilitaria aos adeptos a partir do transe, uma tecnologia de subjetivação, o reconhecimento de uma energia não manifesta, que já o habitava.

A expressão “manifestar o nkisi”, do candomblé banto, pode estar em consonância com o argumento de Augras (1983/2008) sobre o candomblé yorubá, quando relata que ambos, filhos de santo e deuses, são duplos, e ao mesmo tempo sínteses. Ou seja, santos e filhos são os mesmos, mas a expressão não nos dá tanta clareza de que o orixá/nkisi é uma força da natureza que já habita a pessoa, dimensão que nos oferece o candomblé de angola. Talvez isso também esteja de acordo com Verger (2002), quando diz que o transe de possessão é a manifestação de algo interior,

sendo, o transe ali, a libertação de todos os papéis sociais, do cotidiano, e por isso tem um caráter terapêutico, uma espécie de catarse ancestral psicobiológica.

Mas há uma diferença entre a filosofia do candomblé de angola e o keto. No primeiro, os nkisis são forças da natureza, no segundo eles são forças da natureza, mas também são antigos reis e rainhas, são personificados, e seus filhos e filhas são os seus descendentes.

Pelo candomblé de angola, na explicação do povo de terreiro de Ngunze'tala, nós vibramos em consonância com forças da natureza às quais nos sintonizamos:

Ngunze'tala: eu sou reflexo dessas naturezas divinas, mas não é o nkisi que me fez assim, eu que sou assim, de acordo com o nkisi, eu como ser, na hora que fui me formar como ser, me sintonizei, tive uma afinidade com aquela natureza que vai possibilitar a vida na terra, então posso ser caçador, posso ser mais pescador, posso ser uma pessoa guerreira.

O nkisi, que na concepção do candomblé de angola é a energia do sagrado que habita o humano, e que em alguns casos, necessita de um caminho para expressar-se ou acaba por gerar desequilíbrios à muntuê. A própria manifestação do nkisi é um fenômeno terapêutico, já que pela cosmogonia africana banto, o ser humano, desconectado de sua consciência ancestral e propósito existencial não é um ser humano pleno.

Experiências de cura no terreiro

Isso pode ser exemplificado pelo caso de Hoxiluandê, cuja fase de iniciação pudemos acompanhar durante o período de pesquisa de campo.

Ele relata que anteriormente era bastante pessimista e tendia a culpar os outros pelas suas próprias dificuldades. Diagnosticado como depressivo e tdah, fez psicoterapia por 9 anos, e tomava medicamentos, sem que isso resultasse em uma melhora efetiva de seu quadro, até o dia em que seu plano de saúde foi cortado, levando-o a procurar auxílio inicialmente na umbanda. Em suas próprias palavras:

Hoxiluandê: [...]quando eu fazia terapia, eu era muito depressivo, tinha tdah também, fazia terapia desde os 14 anos, estou com 26, aí, na linha depressiva todo mundo é melhor que eu, todo mundo consegue as coisas e eu não... eu sempre me rebaixando... e aí eles (as entidades de umbanda) foram me aconselhando que eu podia muito bem pensar assim, mas diziam para olhar... que eu tinha saúde, que tinha duas pernas...um bocado de coisa para você se mexer e você não se mexe, em vez de gastar tempo se mexendo, mudar sua vida, você fica parado e a coisa não anda... isso ficou muito claro

por várias entidades... ou você fica parado reclamando ou você age... eles colocaram as cartas na mesa e aí falaram: olha, pelo que você me explicou a sua vida tá assim, você pode mudar ela, desse jeito ou desse jeito...

Após três anos participando da casa, na linha de umbanda, já apresentava melhoras significativas, não necessitava mais de medicamentos antidepressivos. Em uma demonstração da eficiência da terapêutica adotada pelas entidades de umbanda, no tratamento, que envolve aconselhamento, e passes energéticos, como descrito de forma mais detalhada no tópico Primeira Parte da Concepção de Saúde, no capítulo 3 dessa dissertação, que possibilitam uma produção de sentidos subjetivos que o levam a produção de saúde, bem como uma sensação de bem-estar que em muitos casos pode substituir a adoção de medicamentos psiquiátricos.

Hoxiluandê: Eu tive muito aconselhamento por parte das entidades, e também dos mais velhos e aí eu fui sentindo que não precisava mais tomar medicação, fui percebendo que eu precisava me aceitar mais do jeito que eu sou... me acostumar com isso e se aos poucos eu ver que estava me atrapalhando eu vou me acostumando... mas a maior parte foi através das giras de umbanda muita palavra de força, de motivação, a parte energética e ouvir o que as entidades tinham a me dizer... ninguém passou a mão na minha cabeça... fui acordando melhor, dormindo melhor, fiquei mais tranquilo, consegui começar a conversar com o pessoal da casa e ouvir a doutrina, mas foi a parte energética e a parte do aconselhamento.

Mas foi após a iniciação, no candomblé, que a grande mudança foi percebida, sua feições estavam bastante abrandadas, emanava e irradiava uma paz interior, de forma tão intensa, que até então não havia se apresentado.

O papel de fiel da balança delegamos à sua namorada Kiluanji, em uma relação que já dura 4 anos, também frequentadora do terreiro, que confirmou a melhora. Ela disse que Hoxiluandê sempre foi uma pessoa fechada. Em todas as fotos que eles tinham juntos, em nenhuma está sorrindo. Mas, atualmente se tornou uma pessoa aberta, brincalhona, quando chega alguém novo, ele se levanta e inicia uma conversa, uma brincadeira com alguém que nem conhece.

A descrição que realiza sobre o seu período de iniciação é de uma imersão profunda em sua espiritualidade, de forma a se desconectar de tudo o que é externo ao terreiro, realizando uma conexão direta com o sagrado, sem interferências, despertando o que conceitua como uma energia que estava latente em si mesmo. Após a iniciação e o período de preceitos de 90 dias nos descreve sua corporeidade e as suas modificações subjetivas.

Hoxiluandê: No cotidiano eu tô mais focado, eu tô mais tranquilo, eu tô mais calmo, eu sinto que não sou uma pessoa sozinha, eu sempre sinto a presença, sinto a energia de Incoce, ele tá sempre presente[...] é uma sensação de preenchimento... cada pessoa vai ter um jeito de sentir o nkisi, o orixá, para mim é uma sensação de calor, de preenchimento, como se eu tivesse abraçado com uma pessoa, como se ela tivesse me

protegendo, como se ela tivesse[...] como se tivesse uma pessoa sempre comigo, no meu ombro, me apoiando, me segurando, me protegendo de alguma coisa externa, é como se eu não andasse mais sozinho, eu tô sempre com essa presença esse toque, essa sensação, isso independente da hora, independente do dia, dentro da roça, fora da roça eu sinto isso.

Hoxiluandê foi iniciado à Incoce, o guerreiro, e atualmente se sente mais seguro e assertivo em seus projetos de vida, o que nos confere o indicativo de que, até então, a sua produção simbólico-emocional representada pelo nkisi Incoce, por não ter uma abertura para manifestar-se, desequilibrava-o. Como diz Rabelo (2014), a manifestação de um orixá[nkisi] é uma conexão ao movimento natural de seu ser, o seu inverso seria de uma manifestação que se encontrava represada. Podemos dizer que a agressividade, assertividade de Incoce, o guerreiro, sendo contida, e não canalizada para fins produtivos, voltava-se contra ele mesmo. Após a iniciação aflora uma subjetividade ativa, novos sentidos subjetivos, do guerreiro que usa sua agressividade de forma disciplinada, em termos de lutar em prol de sua vida, pelos seus projetos.

O relato de uma outra pessoa, que é cargo na casa, ocupando um interessante posto de conciliadora de conflitos, parece reforçar o nosso argumento de que algumas vezes, uma energia que não encontra abertura para se manifestar pode levar ao sofrimento:

Menha Talala: eu acredito, na verdade, que essas energias precisam vibrar, então, como são energias, se você não cuida, não é porque eles só cuidam porque você cuida, então se você não fizer com que essas energias vibrem, se você deixar ali, a coisa morta, sem se conectar, sem fazer alguma coisa, essa energia fica estática, é a mesma coisa que você deixar uma coisa parada, pegando poeira, aquilo ali perde... e pode te adoecer.

Nesse trecho da conversa, havíamos questionado à makota Menha Talala, se no candomblé e a umbanda havia uma espécie de relação, ou compromisso, em que os adeptos cuidavam das entidades e nkisis e se dedicavam a serem suas agências através de seus corpos, e em troca, eram cuidados, ela concorda em parte, e como exposto no trecho, amplia a questão para uma responsabilidade pessoal, em fazer a energia que está dentro da pessoa vibrar, em consonância com a sua natureza.

Outro caso, bastante representativo de que a energia do nkisi que não encontra caminho para manifestar-se pode levar ao sofrimento e a angústia é o de Talamuenê.

Talamuenê: um exemplo acontecido, que foi o que aconteceu... quando eu comecei a ser iniciado, eu tinha um emprego, e nesse emprego era tumultuado, tinha questões de fofoca, questões não amigáveis, e eu não tinha equilíbrio suficiente para conviver naquele ambiente, de vez em quando eu perdia o controle, ficava muito estressado e engraçado, que quando eu fui iniciar, uma semana antes de me iniciar eu saí do emprego, perdi o emprego, eu me iniciei, e depois que acabou tudo, o quelê, o preceito, as questões de regras da nossa cultura, eu fui chamado para o mesmo emprego e aí fui conviver com as mesmas pessoas, e aí a parte mais interessante, hoje eu consigo conviver com paz e

harmonia com todo mundo. E aí? As pessoas mudaram? Elas não fizeram nada de diferente, quem mudou foi minha concepção de pensamento, o psicológico, é claro que algumas vezes tem alguma coisinha, mas aí resolve só no diálogo, com conversa e estamos todos em paz... eu tenho amigos mesmo, que lá de dentro desse trabalho, eles chegam para mim e falam: “rapaz, que interessante, você era um cara totalmente diferente, você não tinha consciência de quanto você era perturbado”. E já hoje eu tenho a condição de estar no mesmo ambiente e o mesmo cara falar assim: “você tem equilíbrio, sabedoria”.

Em sincronicidade, na mesma hora em que o entrevistávamos, o amigo citado no trecho acima, que se chama M., apareceu e confirmou a história dizendo, “[...] é, ele era um cara estressado, não conversava com ninguém, cismava, brigava”, e diz que após acompanhar o processo de melhora do amigo, se interessou em participar dos rituais de umbanda e candomblé, e tornou-se frequentador do terreiro. O próprio iniciado reconhece que sua subjetividade foi modificada, em breve período de tempo, pelo processo de iniciação, e não o mundo em si. E esta transformação é percebida por seus colegas de trabalho.

Perguntamos a ele, se o que aconteceu com ele, durante a iniciação, foi um aprendizado de como lidar melhor com a energia de seu nkisi e canalizar essa energia para fins positivos, ele que também é filho de Incoce, responde:

Talamuenê: isso mesmo, e até mesmo antes da iniciação a gente sente algumas questões, mas a gente não entende e não interpreta, nem sabe como lidar, e depois da iniciação a gente já tem o conhecimento do que se trata, que é uma energia muito forte, abençoada, e de quem é... então a gente canaliza essa energia para um meio psíquico e transforma em equilíbrio, paz e harmonia.

Em nossa pesquisa, entendemos que esse ainda é o principal papel das religiões afro-brasileiras na subjetividade individual dos praticantes desse terreiro, e isso se dá, em grande parte nas religiões afro-brasileiras, por meio da experiência do transe, – mas não exclusivamente, pois existem os cargos – a partir do espaço do terreiro.

Compreendendo o lugar do transe na construção da subjetividade e na promoção da saúde

Compreendendo o lugar do transe na construção da subjetividade e produção de sentidos dos adeptos, percebemos que essas são pautadas pelo encontro com as agências espirituais, as divindades e entidades.

A partir desse indicativo, elaboramos uma discussão a partir da dinâmica conversacional de como a subjetividade dos rodantes é afetada pelo transe, que

segundo o entendimento dos adeptos possibilita o recebimento do nguzu, força espiritual, mas também por mensagens que recebem durante o transe.

Ndandakitula: [...] é, mas no caso da umbanda tem como você passar horas, ou dependendo do que está acontecendo até dias (em transe)... tanto na umbanda quanto no candomblé... porque ele vai segurar ali, o cavalo, a cabeça, o tempo todo, só que, tem momentos que você lembra como aconteceu a situação e tem momentos que você não lembra, acha que tá vendo, quando você volta não viu foi nada, e a gente não sabe se foi o santo que deixou na cabeça, se foi a gente que viu, é como estou dizendo tem que passar, porque às vezes vem uma coisa na cabeça, e aí será que foi a entidade que deixou para eu ajudar aquilo, tomar cuidado com isso... quando não é para enxergar ele apaga tudo... quando fica alguma dúvida grande, aí você vai: “pai, preciso conversar”. E aí como ele é bem mais velho, já tem entendimento maior .

Pelo exposto, a influência na subjetividade é estabelecida a partir do fenômeno de transe, onde a entidade ou o nkisi, agências que protegem e cuidam, atuando em sua subjetividade e em seu corpo, direcionando suas ações e seus pensamentos, podendo manter fragmentos de memória, em forma de imagens ou aconselhamentos, a partir dos quais Ndandakitula elabora uma construção de sentidos subjetivos com influência nos aspectos cotidianos. Entende que, na qualidade de seres espirituais, com capacidade de prever acontecimentos futuros, esses podem lhe enviar uma mensagem, no sentido de preservar-se ou auxiliar alguém.

Quando a mensagem deixada pelo santo não apresenta clareza, Ndandakitula sente a necessidade de buscar alguém mais experiente no terreiro, geralmente Ngunze'tala, a fim de auxiliar no processo de decodificação da mensagem, que envolve o aprendizado e a construção da subjetividade a partir da relação com as agências espirituais.

Entendemos que cada situação de transe é específica para cada sujeito e em cada momento. No entanto, quando perguntamos a um outro rodante, em qual situação ele retornava do transe, a fim de entender, até que ponto, as subjetividades individuais são modificadas por interferências das divindades e entidades, ele respondeu da mesma forma que Ndandakitula.

Ndelembá: ...então, quando a gente volta, fica algum reflexo, tanto da questão da umbanda quanto do candomblé, fica alguma coisa, que é para ficar, sempre o santo deixa alguma coisa, quando é para deixar na cabeça...

O que fica evidente nas duas falas é que o transe não é apenas uma forma de comunicação da comunidade com as agências espirituais, mas que o próprio médium em transe, subjetivamente tem também acesso às mesmas de modo mais ou menos consciente. Temos como elemento significativo e promotor da saúde, o

sentimento de estar sempre acompanhado pelas agências espirituais.

No transe na umbanda, essa relação entre os espíritos e o médium tem um propósito definido. A entidade de umbanda vem “trabalhar”, ele usa o corpo do médium como veículo para manifestar-se ao outro, como agência terapêutica.

Kuambela Nzazi: toda a entidade tem seu horário, tanto que tudo aqui tem seu horário, começa as 2, no máximo vai às 5... eles não vão voltar depois, ele veio fez o que tinha que fazer porque ele é o único que... tem outras pessoas que necessitam também da ajuda dele, ele não é exclusivo do Tumba Nzo dia Nzambi, ele é da Terra, é de todos, ele sai daqui vai para outro lugar.

O terreiro, nesse caso é tido como um ponto de encontro, e categorizado como um local de atendimento terapêutico, às pessoas necessitadas de auxílio. A relação do médium com a entidade, tem hora e local para acontecer, o que implica em uma responsabilidade desse médium em estar naquele local, servindo como um agente terapêutico, influenciado, ou incorporado por uma entidade espiritual.

Para esse propósito, de doação pessoal, se torna também necessário que o médium se abstenha, anteriormente, de algumas atividades, como beber em excesso, deve evitar brigas, discussões, estar equilibrado, cuidar da saúde a fim de sintonizar-se melhor com essa entidade. Indicando uma outra forma do terreiro atuar como promotor de saúde.

Da forma como nos é apresentada essa relação entre entidades, nkisis e médiuns, em função de seu propósito de benefício para a comunidade e de sua longa duração, do aprendizado necessário e da mudança de conduta, implica uma modificação da subjetividade, o que também, como citado anteriormente, vem a ser entendido como aprimoramento da consciência. Esperar-se que com o tempo, e o acúmulo de experiências de transe, um aprofundamento da qualidade do transe, o processo que os adeptos definem como “dar passagem”, em referência a uma maior entrega de sua consciência e corpo, na umbanda, às entidades que os incorporam ou à manifestação de nkisis, no caso do candomblé:

Hoxiluanê: no trabalho mediúnico, quanto mais você trabalha com suas entidades, mais fácil vai ficando deles se manifestarem, incorporarem, de trabalhar com eles, de saber deixar a entidade falar, em vez de intervir durante o transe... tem gente que vê, tem gente que não vê... mas tem esse sentido você escuta uma coisa ou outra, você vê uma coisa ou outra... então é até bom assim, você deixa a intuição da entidade mais aflorada, então quanto mais você for trabalhando mais afinidade você vai tendo... mais fácil fica de trabalhar com eles.

A relação entre médium e entidade da umbanda é construída. Segundo os

adeptos desta religião, ambos são aproximados, durante os rituais em uma atividade chamada “desenvolvimento”, de forma que nesse aprendizado, o médium aprende a sintonizar-se com essa entidade, deixando uma outra subjetividade agir.

Kuambela Nzazi, apresenta um outro entendimento sobre a temática do transe de incorporação. Para ela, o que ocorre durante o transe da umbanda não é propriamente uma incorporação, apesar de ser o termo conceitualmente adotado pela própria comunidade, a entidade, não entra no corpo do médium, ela permanece ao lado, irradiando energia, que influencia a sua subjetividade e seu corpo, que passa a manifestar trejeitos característicos daquela entidade. Caputo (2012), cita o caso de um pesquisador, aluno de Augras, que faz uma pergunta à um caboclo incorporado, que responde de forma oposta, dizendo que durante o transe, o médium sai do corpo e fica ao lado, de forma inconsciente.

E assim a qualidade do médium está na habilidade de se entregar à essa influência externa, em uma relação construída entre ambos. Essa simbiose se dá, nesse caso, considerando-se que a adesão ao grupo de umbanda é voluntária⁶⁰, a partir da permissão, de que uma outra subjetividade, externa, influencie a sua própria subjetividade e seu corpo e se expresse como agência terapêutica através dele. Sabendo que uma alteridade age, ela permite essa associação, sendo sua vontade doar-se a esse propósito. E com o tempo essa doação torna-se mais fluída, a pessoa já sabe, ou sente⁶¹ que será incorporada, antecipando essa entrega.

Sobre este processo, questionamos se em alguns momentos não haveria uma inconsciência no transe, sob a forma da entidade poder usar o seu corpo, sem interferência do controle de sua subjetividade e consciência.

Kuambela Nzazi: Sim, sim, pode ir por esse caminho também, mas ele não deixa totalmente inconsciente não, menos audição, menos visão, menos tato, menos consciência, ouvindo tudo muito longe, meio desequilibrado, mas isso aí é mais nisso, quando você está começando a manifestação da entidade, onde muitas vezes ele machuca, ou a pessoa não está esperando e às vezes cai. Mas quando você está em sintonia com a entidade, é muito difícil acontecer isso, então há uma simbiose, é feita entre você e ele, não que você fique inconsciente mas você está tão ligada no que você está fazendo e ele também, que automaticamente por alguns momentos você tem a sensação de que você ficou inconsciente, mas ele precisa da sua consciência, precisa da sua fala, precisa da sua audição, porque como é que ele vai dizer para a pessoa, como é que você vai dizer para a pessoa o que a entidade está dizendo do seu lado, você

⁶⁰ Também encontramos em nosso trabalho de campo relatos, bem como observamos situações onde pessoas da plateia, e que não faziam parte do grupo manifestavam entidades de umbanda ou divindades do candomblé. Nesses casos, não se parecia que havia uma permissão pessoal para ser tomado na forma como conceituamos, de uma adesão voluntária ao grupo,. E observamos que algumas vezes a pessoa era desvirada na camarinha, em outros era vestido como nkisi ou entidade e assim, permanecia no salão.

⁶¹ Rabelo (2014) apresenta diversos casos, em que o médium passa a sentir a aproximação da entidade, revelando que cada uma apresenta uma sensação diversa, se insinuando de forma gradativa, via um conjunto de experiências somáticas. Para maiores informações, ver Rabelo (2014, p. 165-167).

precisa, ele não pode te deixar inconsciente, ele precisa do seu tato, do seu movimento, da sua articulação, da sua audição, da sua fala, da sua visão.

A inconsciência, em seu caso, é descrita como uma amnésia, durante o transe, houve uma entrega tão intensa de sua parte, que ao retornar do transe, não se recorda do que aconteceu por diversos motivos, como por exemplo, não precisar saber o que foi dito, ou o que a entidade fez.

Em sendo a entidade, uma consciência e uma outra subjetividade externas a ela, não vê sentido em usar o termo transe de possessão, uma vez que, essas duas consciências são capazes de interagir, via muntuê, e dialogar entre si. O termo possessão, em seu entender, e na sua comunidade, teria uma outra conotação:

Kuambela Nzazi: possessão é alguém que tomou seu corpo a ponto de tirar tudo que você tem, ele é você, ele se transforma, ele fala como você, e uma pessoa que toma seu corpo deste modo você acha que ele realmente vem em prol de alguma coisa de muito bom? Não, aí realmente você não sente nada, se ele tiver que te jogar no chão, passar por cima de caco, se tiver que dar na cabeça... ele vai fazer... normalmente esses possesores, esses possessivos aí, estão precisando de ajuda, de luz, na minha concepção, quero que deixe bem claro, que para mim a entidade trabalha numa simbiose perfeita com você, mas ela não precisa te possuir para fazer isso, ela só precisa da sintonia correta com você, ela ao seu lado.

Um ponto interessante de seu relato, além da discussão sobre o que é um transe de possessão, é o indicativo das configurações subjetivas das entidades da umbanda, como agências terapêuticas, que prestam um serviço assistencial e terapêutico à humanidade. A sua subjetividade é construída a partir dessa relação de simbiose, e dessa identificação surgem outros sentidos subjetivos, em se fazer parte de um terreiro. Para ela, não faria sentido estar ali se não fosse em benefício do outro. A atividade mediúnica, portanto, vem associada a um sentido subjetivo de benefício coletivo. Poderíamos dizer que o transe tem uma verdadeira “função social”.

O termo “transe de possessão”, amplamente utilizado pela literatura acadêmica (Rabelo, 2014; Verger, 2002; Maggie, 2001), designa um fenômeno que não se apresenta de forma universal a todos os que o experienciam. Nesse ponto, Rabelo (2014) cita diferenças sentidas, sensorialmente, durante a fase em que se aproxima o estado de transe, mas não durante ele, embora reconheça que a possessão engloba um amplo espectro de formas de atenção e envolvimento sensível, o que está baseado na antropologia do *embodiment*, e ao que Csordas (2008) chama de “modos somáticos de atenção”, como anteriormente mencionado.

O propósito dos rituais de umbanda e candomblé, encontradas no terreiro de Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, é claramente terapêutico, e de aprimoramento da

consciência⁶² e diferem bastante das experiências classificadas por Yvonne Maggie, em Guerra de Orixá, (2001)⁶³ que seriam realmente de possessão segundo critério de Kuambela Nzazi.

No transe de candomblé, todos os participantes da dinâmica conversacional afirmam que há uma espécie de inconsciência, mais próxima de não saber exatamente onde está, mas não uma negação de consciência, estando mais para um outro estado de consciência ainda não nomeado. Para alguns, uma sensação de sentir-se flutuando, e outros citam fragmentos de memória que permanecem após o transe, muitas vezes sentidos como mensagens direcionadas aos filhos e filhas, e que servem como ponto de tomada de decisão subjetiva. Contudo, diante da divergência de nossos interlocutores e interlocutoras no terreiro com a relação ao termo possessão, nessa pesquisa não adotaremos o termo transe de possessão para o candomblé, mas transe de manifestação.

Pretendendo dialogar com a nossa pesquisa, tivemos dificuldades em encontrar autores, inclusive de psicologia, que estudem os estados de consciência no transe no candomblé e umbanda⁶⁴. Sendo um caminho de questionamento interessante, que aponta para uma concepção de sujeito que problematiza a psicologia ocidental e seus modelos normativos dominantes. Justamente porque a consciência do sujeito afro-brasileiro pode ser palco de diferentes agências, sem que isso implique em um estado patológico, mas ocorrendo justamente o inverso (Bizerril, 2007a, 2014).

Em se falando de transe de umbanda, lembramos de dois casos ocorridos no terreiro, que retratam pessoas que incorporaram entidades de umbanda, de forma aparentemente inconsciente, ou com amnésia da experiência.

O primeiro se refere a uma senhora sentada em um banco, retomando o fôlego, que nos perguntou se a cigana havia judiado⁶⁵ muito dela... ao que respondemos, que não sabíamos porque haviam muitas pessoas com entidades incorporadas e não prestamos atenção especificamente em uma, ao que indagamos o porque da pergunta... e ela respondeu que estava esgotada fisicamente, e acreditava

⁶² Realizamos uma discussão pormenorizada no tópico Aprimoramento da Consciência.

⁶³ As experiências descritas no livro se referem a uma sucessão de demandas, que segundo a autora, seriam guerras entre os orixás, usados pelos adeptos na disputa por poder e hegemonia no terreiro.

⁶⁴ Em casas de candomblé mais antigas, há um interdito em falar sobre o transe com pessoas não iniciadas (Wanderson Flor do Nascimento, comunicação pessoal). O que sugere um campo fechado para pesquisas, somente quebrado por algumas casas mais novas. Consideramos que o formato co-autoral dessa pesquisa foi determinante para obtivesse sucesso nesse ponto. Embora isso não justifique a falta de interesse de pesquisadores da psicologia em estudar esse modo somático de atenção, típico das subjetividades afro-brasileiras.

⁶⁵ Isto é, tê-la dançar de forma intensa por muito tempo.

que havia dançado por horas enquanto estava montada pela cigana.

Em outra situação, acontecida com Talamuenê, em uma gira de umbanda, destinada a caboclos, assim que incorporou um caboclo boiadeiro, seu filho, de 2 anos de idade, agarrou-se em sua perna e começou a chorar, não reconhecendo mais o pai, gerando uma situação que forçou boiadeiro a desincorporar... quando relatamos o caso à Talamuenê, ele respondeu: “Ah! então foi isso que aconteceu”...

Acerca do trabalho efetuado pelas agências, especificamente, as entidades de umbanda, expomos o relato de Numbomona sobre o transe de incorporação⁶⁶ reproduzimos o diálogo que tivemos, a cerca de seu estado de consciência durante esse tipo de transe.

Pesquisador: na questão da incorporação e manifestação, você disse que manifestação é de dentro para fora, e incorporação é de fora para dentro. Como é na umbanda, e como é a diferença entre as duas, em termos de consciência, um você fica consciente, e você se sente ali uma presença?

Numbomona: ...é eu e não é eu, cada um acontece de uma maneira, tem aqueles estudos que tem a mediunidade consciente e inconsciente, é muito sentir, se entregar, é a fé...

Pesquisador: eu já vi você incorporado, você vira uma outra pessoa, muda sua expressão, então ao mesmo tempo, você está consciente de que tem um outro agindo através de você?

Numbomona: sim.

Pesquisador: aí age um terapeuta.

Numbomona: terapeuta, a gente brinca muito disso, porque na verdade é uma terapia, de pobre, o pobre não tem condições de ir à uma terapia, e aí vai numa sessão de umbanda, no colo do preto-velho, e diz aí: “meu velho, vamos conversar aqui”... Aí ele vai contar a história dele, do que ele vivenciou, e muitas vezes a pessoa se identifica com a história deles e fala assim, eu vou mudar, ele tem essa vivência, e muitas vezes, uma palavra é do que a gente necessita.

Pesquisador: eles parecem ser sempre bem precisos nos aconselhamentos...

Numbomona: bem precisos, é isso. Então vamos tratar isso, vamos na raiz... é uma manifestação... porque a pessoa nem me conhece, igual muitas vezes a pessoa vem aqui fora (do barracão) e fala: “oi, tudo bem?”... “tudo... mas quem é você?”...

Pesquisador: ah... então depois você não lembra, então você tem uma consciência ampliada, vê coisas, que depois se apagam?

Numbomona: para não ficar lembrando de problemas dos outros na nossa vida pessoal.

O relato em si, é rico em detalhes sobre a sua subjetividade durante o estado de transe. Se identifica a si mesmo como uma pessoa que se doa ao trabalho terapêutico através do transe, especificamente citando isso a uma relação com sua fé, e à sua entrega ao trabalho das entidades com os quais se identifica, agindo entre uma mediação e uma intermediação, entre as agências espirituais e as pessoas que vem até a casa, dependendo do seu grau de entrega.

Interessante observar que, os visitantes, algumas vezes, têm dificuldade

66 Pudemos observar as suas incorporações: um exu, uma pombajira, um caboclo e também um preto-velho, caracterizando um médium versátil, além de manifestar os nkisis Kavungo e Kayala.

em discernir, ou acreditar que ali, em seu corpo, atuou uma outra subjetividade como terapeuta. E assim impressionados com a eficácia da abordagem vem agradecer-lo ao final dos atendimentos, e desejam continuar a conversa sem ter a noção que a agência espiritual, a entidade já foi embora.

Em outro momento, perguntamos a Nsumbomono sobre a experiência de transe de manifestação, de nkisi, – pois ele manifesta Kavungo e Kayala – se havia também esse mesmo estado de consciência ampliada descrita nessa conversa, ao que ele respondeu que não. Quando o nkisi se manifesta, ele não tem consciência exata de onde está, e se sente como se voasse por aí...

E, da mesma forma, perguntamos para outros dois muzenza/monazenzas sobre o transe de manifestação e o estado de consciência durante o transe.

Pesquisador: e a questão do transe, qual é a diferença do transe da umbanda para o candomblé?

Ndandakitula: para mim são coisas completamente diferentes.

Ndelembá: é... a energia da umbanda é do exterior para o interior, e a energia do candomblé é do interior para o exterior.

Ndandakitula: a gente começa de dentro para fora.

Pesquisador: é uma manifestação e uma incorporação? E isso é inconsciente, consciente, varia?

Ndelembá: esse nível acho que ninguém pode medir.

Ndandakitula: varia muito em todos os sentidos.

Ndelembá: não tem como falar do nível de consciência do meu irmão, do meu nível de consciência, do seu... então esse nível é...

Pesquisador: isso é tabu?

Ndelembá: não, não.

Ndandakitula: não, eu não vou falar para você, tem que passar para você entender, porque é uma coisa que a gente mesmo não consegue definir, tem horas que a gente vira no santo, que a gente nem sabe onde a gente tava, e tem horas que a gente sabe onde tava, a situação toda.

Ndelembá: às vezes você passar 8 horas virado, e aí 8 horas?

Ndandakitula: aí você fica... onde estava? Como foi isso?

Pesquisador: isso no nkisi?

Ndandakitula: é, mas no caso da umbanda tem como você passar horas, ou dependendo do que está acontecendo até dias...

Ao que nos pareceu, a única regra sobre o transe é que tal experiência não tem o caráter universal, manifestando-se de forma diferente para cada indivíduo, em maior ou menor grau de consciência de vigília, e percepção sensorial, e também cada experiência de transe, manifestação e incorporação são únicas. As lembranças advindas do transe podem permanecer ou serem apagadas. Os transes possuem sempre propósitos terapêuticos, e de aprimoramento da consciência. Entendemos que a partir do modelo de saúde do candomblé, compartilhado pela umbanda, ambos aspectos estão conectados.

A partir de uma vivência de longo prazo nos cultos, os rodantes mais antigos gradualmente aprendem a sentir o que acontece com seu corpo e sua

subjetividade durante o transe, o que pode facilitar a entrega ao seu nkisi ou entidade manifestante.

Ndulangê: [...] eu ajudei Tatá Atirezim, o pai de tatá Ngunze'tala a fundar, a plantar a casa, por eu ser mais velha, eu pude ajudar.

Pesquisador: eu vejo que você manifesta pouco, você fica mais na roda...

Ndulangê: é, porque a gente, nosso cargo, é até de ajudar o Tatá e tudo, então, principalmente se ele se manifesta a gente tem que ficar, até para poder conduzir né? Tomar o lugar dele, na questão de observar a casa, de ver o que que tá acontecendo, de cuidar até dele, da nkisi ou da entidade que tá... então a gente fica sempre pra depois, e também quando a gente vai ficando mais velha também a gente incorpora bem menos... é porque o nkisi já fica mais reservado, principalmente Luango, né? Que é um santo mais velho, então fica mais recluso.

O relato acima é confluyente com Rabelo (2014), que escreve que com o tempo, é mais fácil controlar as frequências dos tranSES, bem como o poder pessoal de não ser tomado de forma súbita pelas agências. Ndulangê foi iniciada há mais de 40 anos. A sua função, hoje em dia, como mãe pequena, é ensinar os novos iniciados a manifestar os nkisis e controlar os seus tranSES. Foi iniciada às pressas por que estava “bolorando”⁶⁷, situação, em que se indica a iniciação para que se aprenda a dar caminho para a manifestação o nkisi, pois o mesmo, estava causando desequilíbrio à muntuê.

No caso do candomblé, essa longa relação entre o adepto e seu nkisi, leva o adepto a reconhecer em si, e em sua natureza as características inclusive subjetivas daquele nkisi, e sintonizar a sua subjetividade àquela força da natureza em específico, equilibrando sua muntuê. Isso produz efeitos na saúde do adepto, que sente-se, a partir de sua cultura conectado a um fenômeno natural, uma supraconsciência, a partir do estado de transe que emerge tanto de dentro, quanto está fora. O equilíbrio portanto da pessoa depende de um equilíbrio pessoal relacionado com o mundo da natureza.

Destacando que tal concepção, descrita como a manifestação do nkisi, que após a iniciação do adepto, passa a ser uma agência de sua consciência, foge da concepção moderna, que conceitua o mundo social como estando alheio ao mundo da natureza (Latour, 1994). Sendo uma produção ontológica, da subjetividade social afro-brasileira.

Nvulakenan: a concepção banta da mente humana, do corpo humano, da natureza é uma coisa só, não existe uma concepção que separa esse ser, que fraciona, como existe muito aqui no ocidente, então por exemplo, tanto a cabeça órgão, quanto a cabeça estado de consciência é cultuada, entendeu? E tem-se a concepção que, a partir do momento que você tem condições de assimilar o sagrado, o sagrado é sagrado, se você

⁶⁷ Situação na qual, o adepto vivencia uma situação próxima ao desmaio, sendo incapacitante para a realização de diversas atividades diárias.

não tem condição de assimilar o sagrado essa coisa não existe para você, então essa coisa dentro do candomblé de angola, o equilíbrio está no físico, na mente e na interação desse aspecto do indivíduo com a natureza. Então você organiza por exemplo, eu sou filho de Angorô, com Bamburucema, é a chuva, é o relâmpago, é a tempestade, é a brisa fresca, o arco-íris, esse é o fenômeno que eu sou. A partir do momento que eu vislumbro esse fenômeno na atmosfera que eu levo isso para dentro de mim, e admito ele dentro de mim, esse fenômeno como origem, eu começo a entrar num processo de equilíbrio pessoal, e esse equilíbrio reverbera para a natureza de novo, e essa natureza não é só a árvore, a água, é você, é tudo que envolve a relação natural de ser no mundo. Então acho que é a grande diferença da nossa psicologia, da nossa proposta de cuidado, é essa não existe uma separação, você não separa... por exemplo, que que é Angorô? Aquilo ali é uma supraconsciência daquele indivíduo, ele não incorporou, ele entrou num estado de transe, onde dentro daquela tradição se manifesta daquele jeito, entende? Mas aquilo é um transe de um supraconsciente, de algo que vai além da consciência, entende? Da consciência cotidiana...naquele momento você se torna aquele fenômeno de origem.

Analisando nesse momento em específico o lugar do transe do candomblé, na construção da subjetividade e produção de sentidos, temos que, pela filosofia do candomblé de angola, cada ser humano, é regido por um nkisi, de frente, à qual a muntuê mais se sintoniza e mais um nkisi, juntó, que também influencia a muntuê. Ambos possuem características que o aproximam de algum elemento da natureza. Após a iniciação, vivenciar com certa regularidade o transe de manifestação de nkisis, e participar adequadamente da vida ritual do terreiro, teria em si um efeito terapêutico de produção de saúde.

Em uma conversa com dois tatás cambonos, não-rodantes, e tocadores de ngoma⁶⁸, Muene Nsaba e Hoxi Ncongo, perguntamos se o terreiro e a convivência comunitária, bem como a realização dos ritos produziam neles uma sensação de bem-estar, ou de transe.

Muene Nsaba: de certa forma sim, eu tenho uma máxima de que eu quando eu estou aqui, claro tem aquele cansaço, principalmente quando estamos nesse trabalho pesado da construção, mas quando eu estou envolvido aqui com o negócio, eu estou o tempo todo, energizado, parece que não sou eu, quando eu saio daqui que chego em casa, parece que tomei uma surra, o caminhão passou por cima de mim, do tanto que eu tô cansado.

Hoxi Ncongo: é uma energia renovadora, a gente acaba não percebendo, o cansaço a gente supera aquilo, foi embora, se você falar assim, vamos fazer um candomblé de novo, após esse tocado? É capaz da gente dizer... vamos de novo...

Pesquisador: então seria uma espécie de transe, não como aquele do rodante...

Muene Nsaba: não deixa de ser, parece que quando a gente volta pra casa, digamos para a realidade, é igual te falei, eu tenho prazer de estar aqui, de vir para cá, fico ansioso de vir para cá quando tem uma festa, de esperar que chegue logo o dia.

Hoxi Ncongo: a sexta feira né, irmão, pelo menos a sexta feira, que na sexta a gente tem que estar aqui.

Muene Nsaba: [...] parece que a gente fica meio em transe mesmo.

⁶⁸ Atabaques rituais, Segundo Ngunze'tala, após iniciados, eles só devem ser usados para o ritual, pois adquirem vida, são pessoas.

A partir dessa conversa, gerou-se o entendimento de que mesmo para aqueles que não são rodantes, a participação em uma comunidade cuja subjetividade é regida pelo sagrado, gera um estado de transe sem incorporação ou manifestação de nkisis, mas modificante do modo somático de atenção ordinário, levando também a uma adição de energia vital, nguzu, e ao equilíbrio da muntuê, que segundo relato deles, repercute na vida cotidiana e em sua saúde. Ponto que, até então, não havia encontrado interesse da literatura acadêmica, que abordou somente o transe dos rodantes.

E aproveitando o ensejo, buscamos entender melhor a partir da sua função, tocar o ngoma, ou atabaques, triângulo, cantar, o que os tatás cambonos sentem durante a realização do rito.

Muene Nsaba: eu particularmente sinto a energia.

Hoxi Ncongo: passa por a gente, a gente tem a sensação, de que ali o nkisi em si tá presente, ele vai chegar, na hora que passa nós sentimos, é como eu disse, aqui por exemplo, nos somos os verdadeiros roteador⁶⁹, cantamos, puxamos pela nossa cantiga, trazemos dos orixás, e da mesma forma fazemos com que os mesmos desvirem, pelo toque de cada um, tem toques específicos.

Pelo seus depoimentos, e pela observação de um ritual de candomblé e umbanda, entendemos que a atividade ritualística é uma interação complexa entre diversos corpos e suas subjetividades, muitas vezes o salão, tem mais de 40 pessoas na roda e o mesmo número de espectadores. Em uma atmosfera, onde o atabaque, o canto, a direção e assistência dos tatás cambonos e das makotas, no salão, influenciam no transe dos rodantes, ao que poderíamos dizer que, naquele momento todos participam de uma intersubjetividade corporal, envolvente, havendo um transe coletivo.

Em que se experimenta um modo somático de atenção, com acréscimo de energia física, esvaziamento das preocupações cotidianas, produção de *insights*, sendo portanto terapêutico. Além de uma sensibilidade aflorada ao que acontece no ambiente, inclusive antecipando uma comunicação verbal, que muitas vezes se torna desnecessária, já que a interconexão subjetiva entre os cargos pode assumir um grau de afinidade, em que uma troca de olhares ou nem isso se torne necessário.

Aproveitamos esse indicativo, para realizar esse questionamento a uma makota, que exerce a função de cuidar diretamente das pessoas que estão manifestando o nkisi ou uma entidade, como é sua experiência, durante os rituais.

69 Hoxi Ncongo faz referência ao atabaque como o roteador wi-fi de internet, sendo que ele sente que é por ali, que passam as entidades de umbanda, e também os nkisis.

Menha Talala: [...] eu sou cargo, sou makota, a gente só não... é claro que eu não sei como é a experiência de alguém que é rodante, internamente... não sei como é esse processo de perder a consciência ou ser tomado por outra consciência e tal... mas quando tá na roda... eu sinto toda a energia... eu sinto a energia vir... e muitas vezes a gente sente a energia antes da pessoa girar ou do tatá, a gente sente que a coisa vai tomar, a energia se escondendo... então eu sinto tudo, não tenho vidência, não vejo, acho que isso ficou na infância, na infância eu via, mas eu bloqueei, mas eu sinto tudo... é intuitivo mas não é só, porque eu sinto a presença, no meu corpo, na temperatura do corpo, no calor, nas cores que vem também, então não é racionalizado é difícil de explicar às vezes, é complicado de explicar, mas eu sei quando tá presente, quando não tá.

Após mencionar a experiência compartilhada por adeptos e adeptas, muzenzas/monazenzas e cargos, de uma presença tangível (ainda que invisível) nos rituais, que é nomeado como "energia", apontamos aqui o contraste entre esta perspectiva e a da psicologia e das ciências sociais, que não compreendem o mundo nestes termos. Neste sentido, Csordas (2008) afirma que "energia" é a descrição de uma experiência, mas não uma explicação, e que estas percepções são dependentes de um habitus compartilhado pelos participantes de um ritual.

O "lá fora" e o dentro do terreiro

O espaço físico do terreiro é ponto de referência de uma subjetividade social própria desta comunidade, sendo identificada nas falas dos adeptos, pelo uso constante do termo "lá fora", designando o mundo externo, deixado para trás após a travessia da porteira do terreiro. E pela adesão de uma dijina, um nome próprio recebido após a iniciação, e pelo qual a pessoa será conhecida e identificada pelo grupo a partir de então, e que é usado no terreiro.

Ndandakitula: [...] às vezes, você está tão debilitado emocionalmente, com problemas lá fora, mas, a partir do momento, que seu carro passou da porteira para dentro, você já sente aquele... mesmo que você não tenha falado com seu santo, não comentou com ninguém, não falou com seu pai de santo, você já deixou tudo do lado de fora, mesmo sabendo que quando voltar vai estar tudo para resolver, mas se você está com a cabeça boa, se você teve o tratamento adequado, aqui no terreiro, teve sua paz espiritual no terreiro, você vai estar preparada para enfrentar lá fora de outra forma...

Menções semelhantes a esta, foram bastante comuns nas conversas realizadas, e são representativas de alguns aspectos dessa subjetividade social. A noção da existência de dois mundos, paralelos: um do cotidiano, das relações trabalhistas, dos problemas decorrentes do estilo de vida moderno; e outro, o do terreiro, como um indicativo de um espaço encantado, amigável, de acolhimento, de produção de saúde e geração de sentidos a partir da convivência coletiva e da filosofia

do candomblé e da umbanda.

Uma das regras da casa faz referência ao *quijaua*, um banho de ervas, que deve ser realizado pelo adepto ao chegar ao terreiro, local portanto, consagrado às nkisis e entidades, antes mesmo de cumprimentar qualquer pessoa, após o qual deve vestir-se de branco.

Talamuenê: ...isso é um comportamento nosso, a gente chega da rua, passa por diversas situações, e chegamos com toda aquela energia deturpada, desequilibrada e tomamos o nosso *quijaua*, que é o nosso banho de ervas, que é sagrado, que nos leva ao equilíbrio, que é o nosso nkisi Catendê. A natureza para gente é sagrada, as ervas são sagradas e tem um grande poder, e assim a nossa mente já começa a se refazer... é uma limpeza mental espiritual, mental depois que nós nos limpamos, damos a benção para os nosso irmãos da nossa casa, porque a gente já mudou a nossa energia.

Os adeptos, ao adentrarem o terreiro, abrem mão de suas posições sociais vividas do lado de fora, no cotidiano, purificam seus corpos e adentram em um outro universo, onde uma outra hierarquia está disposta.

Não deixamos de notar, que apesar do local ter o propósito de cultuar à *mntuê*, é o corpo(*mntu*) que precisa ser limpo pelo *quijaua* e vestido de branco, preparado, sensivelmente e sensorialmente, terapeuticamente, para dirigir-se a um recinto sagrado, e às suas agências nkisis, entidades, e adeptos, que participarão dos rituais onde haverão as manifestações e incorporações. O que denota o sentido do termo *mntuê*, uma consciência encarnada, ou um corpo senciente.

Um outro ponto, que identifica essa separação entre o mundo cotidiano e aquele do terreiro, é a distinção entre a família de santo, e a família de sangue. Existem diversas famílias que são também filhos e filhas de santo e assumem uma postura diferenciada naquele espaço. Lá dentro, do terreiro, cada pessoa tem o seu lugar na comunidade, em função de senioridade, cargo, nkisi, etc. Durante nossa observação, em muitos casos demoramos considerável tempo para identificar membros de uma mesma família de sangue, sendo possível que após 12 meses de pesquisa ainda não tenhamos identificado todas, e na maior parte das vezes, a identificação se deu pela autodeclaração, ou quando era muito visível, como casais com filhos pequenos.

Esse é um ponto, a partir, do qual podemos discutir sobre aspectos das subjetividades e lógicas relacionais que parecem estar sobrepostas, ao mesmo tempo, em que se é um filho ou filha da casa, lá dentro, e não se deixará de ter esse vínculo lá fora. O vínculo de parentesco é superado pelo iniciático, lá dentro, mas contudo não deixa de existir. São acréscimos que se realizam, de forma singular para cada sujeito, a partir das relações e vivências que acontecem no terreiro.

Fica evidente, não existem sistemas culturais isolados, esses são híbridos,

interconectados (Clifford, 1999). A identificação com o mundo do candomblé e umbanda tende a se tornar mais próxima, à medida que as subjetividades individuais de adeptos e adeptas são gradualmente reformuladas a partir desse sistema cultural.

A questão de identidade ainda apresenta uma problemática complexa, não se dá somente, a partir, de uma auto-identificação mas também, através de legitimações sociais (Hall, 2006). No caso do candomblé, temos na hierarquia, um referencial importante entre os membros da casa, e que está vinculada a períodos de obrigação com o terreiro, de 1, 3, 5, 7, 14 e 21 anos. Quanto maior o período maior o status, e também a responsabilidade perante o terreiro (Rabelo, 2014). Isso interfere diretamente na identificação dos sujeitos e na produção subjetiva a partir desse espaço. Além disso, membros com mais responsabilidades tem proporcionalmente mais autoridade no terreiro e conseqüentemente estão em posição de influenciar o rumo dos acontecimentos e as subjetividades social e individuais do terreiro, como é o caso de Ngunze'tala. Sendo o Tatá ria nkisi, a maior parte das responsabilidades incidem sobre ele.

A influência de Ngunze'tala na subjetividade social da casa

Dentro das características singulares dessa casa, relativamente nova, tendo completado 10 anos em 2015, em seu quadro de adeptos estão muitas pessoas com grau de instrução acadêmico, a contar pelo próprio Tatá Ngunze'tala, pessoa de impressionante cultura, e abertura para a discussão de dogmas e ritos. O pai pequeno é estudante de mestrado, bem como alguns outros também, e muitos possuem alguma pretensão acadêmica. Fato que aproximou os universos, do pesquisador e da comunidade do terreiro.

Inclusive, a abertura para pesquisas acadêmicas é um fato raro, em se tratando de um terreiro de candomblé de angola, tradicionalmente pouco afeito a esse tipo de relação (Adolfo, 2010). Prova disso são as escassas referências bibliográficas acadêmicas, acerca dessa nação do candomblé.

Independente disso, pessoas também de diversos níveis educacionais apresentaram discernimento, interesse e abertura para dialogar sobre qualquer assunto, demonstrando que a escolarização é somente um dos caminhos de crescimento e desenvolvimento humano.

Essa abertura, proporcionada pela sua principal liderança, foi essencial ao processo de pesquisa, sendo uma característica dessa casa. Os adeptos podem

questionar as suas tradições, fato que encontra consonância com a expectativa de pessoas jovens e universitárias interessadas em realizar uma busca espiritual através do candomblé e da umbanda, e que não desejam seguir uma fé cegamente.

Mas a presença deste público também é ponto de conflito entre a hierarquia da casa e os novos adeptos. Pessoas oriundas de outras casas e tradições, iniciadas há décadas atrás, buscam retratar em suas orientações, a forma tradicional em que foram iniciadas e ensinadas dentro do candomblé, o que é questionado principalmente pela juventude, não acostumada ao rigor e à disciplina que foram características de uma casa de candomblé em outros tempos.

Como retratado nesse trecho extraído de conversa, com Hoxi Ncongo, uma pessoa de notável saber acerca de religiões afro-brasileiras, tendo frequentado espaços afro-religiosos desde a sua infância, nos morros cariocas, décadas atrás. Ao questionar se naquele tempo, era diferente, se a hierarquia do candomblé era mais rígida, ele responde:

Hoxi Ncongo: ...ela por ser rígida, ela não é tanto quanto aberta como hoje, mais informal... com certeza... era assim, meu filho isso aqui é assim, assim, assado. Então você fazia... era igual o que um macaco faz, você faz, do jeito que o gato pular, você pula também, então não tinha você ter o conhecimento de que sua função era essa ou aquela, você devia chegar e pedir a benção para sua mãe, não tinha que mandar, não precisava mandar, hoje não, você chega já é consciente, você toma benção do tatá da casa, da mãe pequena, depois da makota, dos tatás.

Essa característica singular da casa, apresenta vantagens. A principal é uma atração significativa e notável de novos adeptos para a casa, citando-se em torno de aproximadamente 40 a 50, entre praticantes de candomblé, umbanda e ndumbis (postulantes). No último ano foram realizados três barcos, em três períodos de iniciação, sendo que a iniciação do primeiro filho da casa, ocorreu há apenas 5 anos. Isso indica o vigor e a saúde da casa, considerando-se que a maior riqueza de uma casa de candomblé é manter em suas bases, uma constante renovação de afiliados, que futuramente poderão fundar novas casas, fato essencial para a continuidade da tradição.

Como exemplo adverso, temos o texto de Ferretti (2002) que prevê a desativação de duas das casas de candomblé mais tradicionais do Brasil, por falta de sucessores preparados para tal, a Casa de Minas e a Casa Nagô, localizados no Maranhão, e situa a causa na rigidez extremada de uma hierarquia que não encontrou consonância nos anseios das novas gerações, em submeter-se a formas excessivamente rigorosas de hierarquia.

Ndandakitula: ...o candomblé também é rigoroso, a nossa casa não leva tanto para a questão do rigor, é a hierarquia, aqui com o nosso pai de santo é diferente, mas tem casas de candomblé em que a hierarquia chega até a ser humilhante para as pessoas, principalmente para nós, que somos muzenza, que não nascemos cargo, mas aqui o nosso pai deixa mais aberto, e por isso que a casa se enche mais, a gente se sente mais acolhedor, o candomblé não é uma religião fácil, tem seus prós e contras, mas quem se reconhece, quem se sente à vontade, segue.

O sucesso do Tumba Nzo Jimona Dia Nzambi está atrelado diretamente a Tatá Ngunze'tala. Ele é o principal mantenedor da casa, não só de forma material, mas principalmente pela sua personalidade carismática, que agrega e cativa as pessoas a doarem-se de forma voluntária ao funcionamento e às regras da casa:

Ngunze'tala: cada grupo, forma sua mônada a partir dessa liderança e cria essa identidade, esse é meu jeito mesmo de olhar o mundo, então as coisas para mim, tem que ter um sentido, não pode ter um sentido só frio, tem que ter um sentido além, de cuidado, não só de cuidado no sentido ritualístico, tipo só ir lá fazer uma limpeza, fazer isso, fazer aquilo, mas você se sentir como pessoa, não só dentro da estrutura, que tem a posição hierárquica, cada um tem sua posição hierárquica que é muito importante. Mas além disso, ela é um ser particular, ela não tem só a vida dentro do candomblé, todo mundo exerce várias atividades e personagens dentro da estrutura social, então ela não pode estar o tempo inteiro, é vivendo como se estivesse dentro do candomblé, lá no candomblé ela pode estar na ponta da hierarquia, e no serviço dela ser a chefe, e ela ser a cabeça da hierarquia e como é que ela vai... essa que é a minha questão, como é que o meu exemplo de hierarquia que ela internaliza na religião para ela exercer isso na vida normal.

Sendo ele o principal sacerdote, Tatá ria nkisi, do Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, também é a partir dele que se define a subjetividade social encontrada no terreiro, muitas das pessoas que ali se encontram se identificaram em algum momento de suas trajetórias com o percurso traçado por Ngunze'tala, e o posicionam como referencial do olhar de mundo que desenvolvem, como exemplificado abaixo:

Ndandakitula: [...] acaba que hoje em dia eu tenho mais convivência com a família de santo do que com a família comum, que a maioria não aceita que a gente é do candomblé, e aí quando eu iniciei meus filhos aí que eles viraram mais a cara para mim e é por isso que eu me apeguei mais ao tatá, porque meu pai não aceita de forma nenhuma que eu seja do candomblé, e o Tatá é quem está ali para escutar nossos choros, nossa alegrias, a hora que for ligar para ele, na casa dele, ele está disposto a ajudar, é um pai mesmo, aí acabei me aproximando até demais dele. Tem hora que eu acho que até incomodo demais ele, porque o meu pai não vai me escutar aqui, então eu vou atrás do meu pai de santo

A Trajetória e a Subjetividade de Ngunze'tala

Elaboramos, anteriormente uma metáfora de aldeia para descrever a subjetividade social do terreiro. Mas poderíamos ter utilizado a metáfora de uma grande árvore, em que o sacerdote é o tronco, os nkisis e entidades as raízes ocultas, do mundo espiritual, e que nutrem a comunidade através da seiva, nguzu, e os seus filhos e filhas, os galhos, uma vez que de suas configurações subjetivas, e do seu

conhecimento sobre o candomblé e a umbanda se espelham todas as outras subjetividades formadas. E ainda temos os frutos e as sementes, os kotas manganzas que gerarão novos terreiros de candomblé.

Chegamos a essa conclusão, após o estudo das subjetividades em movimento, no terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, de que essa dissertação, em grande parte se refere a Ngunze'tala e ao terreiro como o trabalho de sua vida.

A partir das informações, coletadas em seu blog⁷⁰, procuramos Ngunze'tala a fim de nos aprofundar em sua trajetória subjetiva, e esclarecer alguns pontos de seu processo de subjetivação, desde o sacerdócio em uma religião cristã, heteronormativa até o seu momento atual. Notadamente, a sua encruzilhada, ponto de mutação de sua trajetória, que o leva até o momento atual, onde em suas palavras, se define como um ser feliz, liberto da culpa, imposta pelos dogmas religiosos repressivos, de um Deus que condena quem não adere as regras da igreja evangélica. Passa tanto pela aceitação homoafetiva, quanto pelos encontros com pai Benedito da Kalunga. Nesse trecho da conversa, ele relata como aconteceu esse primeiro contato.

Ngunze'tala: Eu lembro, eu tava dormindo e eu acordo num semi-transe sem saber se era eu, quem era eu, onde eu estava, como se minha consciência estivesse em outra dimensão, como se eu tivesse em outra realidade, que não era aquela casa onde eu estava [...] e foi uma sensação de ter vivido uma outra realidade ou sentido uma outra consciência na minha consciência, assim eu sentia o que outra consciência sentia, me inundou de outra realidade [...] porque o bloqueio teológico, eu fiquei foi confuso o que era aquilo, que foi que aconteceu, não era a mesma sensação que eu tinha por exemplo das manifestações espirituais da igreja, não era a mesma sensação, era uma consciência era um ser, e esse tinha vivido na minha mente [...] a vibração era de amor de compreensão, de dar acesso a outras realidades, e aí expandiu minha mente, e aí deu um choque, que os conceitos limitadores de Deus, de amor de salvação não encaixavam mais [...] eu vim saber depois que era pai Benedito, mas aquela presença daquele momento que eu não conhecia que eu não tinha como nominar, até porque naquele momento, eu estava só, então fiquei atordoado não sabia o que fazer não tinha ninguém pra conversar, na igreja não podia, né, porque senão eu tinha sido possuído por um demônio, não tinha acesso às pessoas de outras religiões até porque eu não me permitia, e a partir desse momento eu comecei a entender que tinha outras verdades além dos conceitos rígidos, que havia outras possibilidades e a partir daí a gente se reconhece em todas as outras coisas e tem de ser amoroso, e Pai Benedito ele é um ser muito amoroso, quando ele está presente quando ele se faz presente na minha mente às vezes até sem incorporar sem manifestar os trejeitos de incorporação, mas a presença dele na minha consciência reflete como uma presença muito amorosa.

Revelando um momento de perturbação em sua vida, justamente ao fim de seu período de formação na faculdade teológica, a experiência imprime uma marca a qual não pode se esquivar, e a qual a subjetividade social da assembleia de Deus não

70 <http://ngunzetala.wix.com>

podia significar de forma positiva. No entanto, o candomblé e a umbanda, ainda se apresentavam como uma alternativa muito distante de sua subjetividade, vindo a buscar as respostas aos seus dilemas no kardecismo, onde modifica a sua concepção sobre a agência dos espíritos, bem como se torna um estudioso de outras tradições religiosas orientais.

Essa longa trajetória que percorre, se torna um indicativo de como a umbanda e o candomblé, apesar de serem fenômenos religiosos brasileiros ainda se encontram distantes, como possibilidades de caminhos terapêuticos, para uma parcela significativa de brasileiros, permanecendo uma fé exótica, mesmo dentro da subjetividade social em que foi formada.

Até que em um momento dessa trajetória, Ngunze'tala já distante das concepções de uma fé fortemente centrada em padrões morais heteronormativos, encontra e permite-se relacionar com uma pessoa do mesmo sexo, que o leva a conhecer a umbanda. E lá a entidade, que o acompanha se apresenta como sendo um preto-velho, pai Benedito da Kalunga.

Ngunze'tala: e aí quando eu chego na umbanda, eu reconheço como se eu tivesse reencontrado, achado, uma coisa que eu já conhecia já tinha aquilo, como se naquela vivência que eu tive, tivesse ficado marcado algumas coisas, e aí eu comecei a reconhecer, não tinha muita coisa estranha, me era familiar, mesmo sem eu ter vivido dentro dessa realidade objetiva, aí quando eu comecei a desenvolver na umbanda, que eu já vinha no desenvolvimento mediúnico no kardecismo, aí quando começa a se manifestar, e eu reconhecia essa presença, “já conheci não me é estranho”, aí ele diz quem ele é, aí eu já reconhecia, então é isso que eu tinha vivido, foi essa presença que se manifestou e vai me acompanhando e até hoje ele continua me acompanhando me revelando outras possibilidades, outras dimensões espirituais, porque eles tem acesso a muitas realidades né, e a mente da gente limitada no corpo, nem sempre tem, e na umbanda, a entidade que assume a sua responsabilidade de desenvolvimento pode ser qualquer uma, tem gente que tem um boiadeiro, tem gente que tem um caboclo, um exu, isso é o de menos, pode ser qualquer um, isso é o de menos, isso é para todas as linhas, mas vai ter sempre um responsável, pelo desenvolvimento, no meu caso é pai Benedito, até hoje ele continua, às vezes a presença dele me traz novidades, me traz orientações, me traz possibilidades, até hoje isso é constante não vai acabar nunca...

Da umbanda, local identificado por ele, como ponto de encontro com a sua ancestralidade, passa a frequentar também o candomblé, onde é iniciado. Apresentando uma trajetória subjetiva que o leva a agregar a possibilidade da realização de seus desejos homoafetivos, com a possibilidade de realização espiritual, a partir de uma religião não excludente, nem baseada em padrões heteronormativos, seria de se supor que esse processo partiu de uma assimilação pessoal, no intuito de unir essas possibilidades, mas isso não é sentido por ele dessa forma.

Ngunze'tala: é, mas foi a força da fé mesmo, da compreensão da diversidade da manifestação de Deus e aí o candomblé me encanta, com a diversidade, com entidades tão humanas, e tão divinas e o humano não precisar ser negativado para poder o sagrado se sobressair, dentro do sagrado está também toda a humanidade toda a divindade, foi essa paixão de conceitos mesmo que me conduziu na questão da fé, a questão da sexualidade foi uma realização pessoal que me direcionou.

Entendemos que o direcionamento a que se refere é de não querer minimizar a sua adesão às religiões afro, única e exclusivamente à questão de uma aceitação da religião pelos seus desejos pessoais. Isso se dá, em sua visão pelo encontro com sua ancestralidade, no que caracteriza, em sua visão, uma genuína vocação sacerdotal como Tatá ria nkisi.

Mas em termos de impacto em sua saúde, relata que a possibilidade de unir o caráter sagrado e profano, sem distinção de certo e errado a partir de padrões heteronormativos, o leva a um ganho em sua saúde, livrando-o da impossibilidade de produção de sentidos subjetivos saudáveis, o que gerava um sofrimento psíquico, e na concepção de saúde que adota no momento, um desequilíbrio.

Ngunze'tala: é o sofrimento pode ser sim um desequilíbrio [...] essa culpa e essa relação de você não poder ser quem você é por conceitos religiosos, ele gera sofrimento sim, pode se dizer que ele gera dor [...] o conceito de fé (do candomblé) me libertou da culpa, então, a partir de então se já não tinha culpa não precisava ficar justificando mais nada.

Ao perguntarmos quais modificações em seu hábitos surgiram após esse processo vivido de subjetivação, de adesão a cultura do candomblé, relata uma maior identificação e necessidade de cuidado com seu corpo, sendo ele a morada e meio de expressão dos nkisis no mundo.

Ngunze'tala [...] em uma preocupação de cuidar do corpo, porque o corpo era importante, eu como uma pessoa feliz não poderia violar também o meu corpo, porque o meu corpo é que possibilita eu ser feliz nessa dimensão aqui, eu vou ser feliz em qualquer dimensão mas, para eu estar nessa dimensão aqui eu preciso do corpo, então eu preciso cuidar dele, isso proporcionou assim, a questão alimentar, uma questão de ter uma atividade física, no candomblé por exemplo, eu penso assim, se Nzambi permitir que eu envelheça aqui, eu quero ficar, eu quero ficar velho, mas um velho com capacidade de manifestar uma divindade, o máximo que o corpo der conta, para isso eu tenho que movimentar, tenho de me cuidar, tenho de fazer uma atividade física.

A trajetória de Ngunze'tala apresenta uma pessoa, que em seu processo de subjetivação tornou-se um sujeito ativo, capaz de produzir sentidos subjetivos às suas experiências, superando as configurações subjetivas hegemônicas, sendo capaz de organizar sua trajetória de vida, de modo a significar seus processos vividos, por

dilemas e perturbações, como sendo processos necessários para a obtenção de um estado de saúde, produzido pela fluidez subjetiva às demandas que se apresentam.

Vivendo em uma sociedade multicultural, apresenta posicionamentos promotores de saúde, a partir de uma ótica afro-identificada que são contrárias aos posicionamentos geradores de sofrimento e angústia da cultura ocidental, capitalista e individualista, como se apresenta no trecho em que revela o desejo de envelhecer e continuar manifestando uma divindade. Ao invés do desejo de envelhecer e continuar competitivo no mercado de trabalho, pensamento do homem ocidental, o que muitas vezes pode levar à depressão, diante dessa impossibilidade. Ou o que seria pior, no desejo de não envelhecer nunca (Ortega, 2008). Por contraste, a valorização da senioridade (Lopes, 2011) é uma das características da filosofia do povo banto.

Até o fim do período em que convivemos com a sua comunidade, observamos que busca formas de convívio coletivo que vão além da questão hierárquica. O excesso de formalidade no candomblé pode representar uma armadilha, onde o sacerdote permanece preso ao papel de mediador do sagrado com o humano, perdendo ele mesmo suas características como um ser humano passível de falhas, com dilemas.

Ngunze'tala: às vezes, a formalidade distancia a gente das outras realidades, às vezes.. tem hora que às vezes um amigo, alguém para você falar uma besteira faz falta[...] às vezes eu fico tão bitolado, com medo, querendo saber qual é a busca das pessoas, que se eu agir naturalmente, não agir com a expectativa que elas tem em relação a mim, pode quebrar o que elas estão buscando, se eu não agir de acordo com a formalidade. Eu tenho que ter resposta para tudo? Não, tem gente que vem assim, e eu respondo: "sim, o que que você me diz disso? Tem tanto de Deus em você quanto tem em mim, então me dá a resposta, o que que você pensa e o que você sente disso? Porque não tem mais de Deus em mim, então a resposta esta aí também..." É um desafio, mas a gente sente às vezes, no dia a dia, de uma vida mais amena, menos ritualística, menos cerimonial assim, ainda mais no candomblé, que tem essa coisa cerimonialista.

Após essa conversa, inusitadamente, em uma gira de preto-velho, pai Benedito da Kalunga, nos dirigiu a palavra e assumiu a responsabilidade por Ngunze'tala se sentir muitas vezes "bitolado" em ajudar, as pessoas, dizendo que ele, mesmo não estando incorporado, influencia a muntuê de Ngunze'tala, direcionando-o a agir dessa forma, relatando uma proximidade intensa. E também uma doação integral de Ngunze'tala como sacerdote de candomblé e de umbanda, em serviço ao próximo através de pai Benedito da Kalunga.

O processo de subjetivação de Ngunze'tala é um aspecto motivante das

peças interessadas em realizar também em si um processo de transformação, e assim sua trajetória marcada por dificuldades e o seu poder de superação, a partir da fé, fazem parte de seu carisma como tatá ria nkisi.

A atração carismática, que ele exerce em adeptos e futuros adeptos do terreiro, vai além de pessoas que se identificam, conscientemente ou não, com sua trajetória categorizada pela individuação através da diversidade. Uma de suas qualidades, como dirigente da casa, é ser reconhecido como uma pessoa muito generosa, de bondade inquestionável e um pensador, características que pautam a forma como ele lidera o terreiro, e moldam a subjetividade social singular da casa.

Isso inclui, um excelente entendimento de como se aproximar e conquistar as pessoas, como demonstra o relato de Muene Nsaba, casado com Ndandakitulu, pais de dois filhos recém iniciados no candomblé:

Muene Nsaba: Eu, na verdade vim, pro candomblé, por causa da minha mulher, minha mulher é iniciada também há 3 anos, e a princípio eu vim só para trazer ela e aí ficava ali no meu canto, participando como visita, e aí o tatá Ngunze'tala, na sensibilidade dele, viu que tinha alguma coisa ali e foi me trazendo para o lado de cá, ele sabia que eu sabia tocar (atabaque), "vem dá uma força aqui" que até porque não tinha tanta gente para estar tocando... e aí fui dando uma força, fui dando uma força e acabei sendo iniciado primeiro que minha mulher.

Sendo capaz de fazer elaborações complexas sobre os nkisis, para além do que é encontrado na literatura sobre mitos do candomblé, para ele, os mitos estão vivos e são dinâmicos. Isso ele tenta passar aos seus filhos e filhas, sendo importante, para ele, que a pessoa adquira autonomia de fé, e se oriente para além do rito, encorajando seus filhos e filhas a se aprofundar nas vivências coletivas.

Ngunze'tala: o candomblé não é só uma questão de você ter um cânone, que as pessoas possam se pautar sozinhas, como as outras religiões, você tem um cânone e um livro sagrado e você mesmo pode fazer a sua fé... e daí que nascem muitas tradições cristãs porque a partir daí as pessoas leem e começam a interpretar, e daí começam as misturas, tem muitas linhas de interpretação... No candomblé, a base é a vivência mesmo, e a vivência é sobretudo coletiva, porque ela reconstrói uma ideia de família, porque nossos ancestrais não tinham estrutura familiar biológica, porque a escravização tira deles, o sistema escravocrata tira deles, então quando eles se reúnem e começam a resgatar as identidades e daí sempre tem mistura... do angola tem mistura de outras tradições, nas outras tradições tem coisa do angola, porque eles se reúnem e cada um traz o que tem para resgatar as identidades e daí formam novos clãs, novos agrupamentos a partir do referencial do sagrado, então aquela ideia de mãe é mãe mesmo, pai, irmão, e aí as pessoas nas vivências não adianta só ensinar para ela as tradições, os mitos e os ritos, isso é fácil de aprender, o mais difícil é a convivência, porque a convivência é ir além da letra, além do mito e do rito, e além do mito e do rito é que é o grande salto.... e quando a gente consegue isso, as pessoas conseguem também de certo modo mesmo não tendo um livro sagrado, ter autonomia de fé, mesmo que elas não tenham dentro do rito, porque no rito tem a questão hierárquica, mas elas tem uma ideia de conceito, elas formam a questão do conceito a partir do referencial que elas tem.

Esse depoimento ilustra a principal crítica da comunidade do terreiro em relação aos trabalhos literários acadêmicos, sobre o candomblé e a umbanda. As religiões afro podem até ser teorizados, intelectualizados. Mas, para seus adeptos e adeptas, somente através da vivência ritual e da convivência coletiva, é que as suas subjetividades são compreendidas, pois muito do aprendizado, vem através de uma interação sensorial, sensitiva e corporal. Nem tudo aquilo, que está em jogo nesse universo da subjetividade social dos povos de terreiro pode ser entendido através do intelecto.

Neste sentido, a metodologia proposta favoreceu um contato mais próximo com os sujeitos pesquisados, sem a necessidade de objetificar ou manter distância em nome da cientificidade, o que foi notado pelos adeptos:

Muene Nsaba: [...] eu acho legal essa questão do mestrado que você está fazendo no terreiro, porque, muitas pessoas tem uma visão distorcida da umbanda e do candomblé, distorce muito, não sabe o que acontece lá [...] não tem a visão, não tem o conhecimento para estar falando, é um tema muito polêmico [...] aí, eu digo, cai para dentro para você ter um entendimento, e aí depois você fala, você tira suas conclusões.

No próximo tópico, desenvolveremos o argumento que a convivência coletiva é que de fato modifica a subjetividade individual e que o pertencimento à comunidade de terreiro tem uma dimensão terapêutica e de promoção de saúde.

A convivência comunitária como terapêutica e a Associação Vida Inteira (AVI)

No candomblé, bem como na umbanda, a base é a vivência coletiva, mas no Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, isso vai além dos ritos, que são o ponto máximo dos encontros, e também o principal objetivo.

Como temos falado, seria possível fazer uma analogia deste terreiro com uma aldeia, e as pessoas partilham de uma convivência comunitária, em uma ótica contrária à ótica capitalista. Tal vínculo comunitário estabelecido pela iniciação, como parte da família de santo, formando uma rede de apoio, tem implicações positivas na saúde de seus adeptos:

Ndelembá: é um elo muito forte, não é assim, fulano vai ser minha mãe, sicrano vai ser meu pai, é um elo que você se, sei lá, é um elo, mesmo consanguíneo, de amor, de pai, de mãe, de irmão, de avô.

A convivência comunitária permite o desenvolvimento do potencial humano a partir das relações pessoais. O que conflui com a leitura de Gomberg (2011), em Hospital de Orixás, de que no terreiro se estabelecem relações de solidariedade entre os membros, atuando a lei da retribuição, de ajudar por ter sido ajudado também, e que coloca as relações financeiras em segundo plano. E também com Alves & Seminotti (2009), que situam no terreiro um local de acolhimento, onde se pode ser cuidado, ouvir e ser ouvido, formando uma rede de apoio.

Rabelo (2014) se debruça sobre o tema, principalmente a partir de sua experiência de iniciada, no terreiro de mãe Beata, conceituando o terreiro como um espaço de encontro e convivência, centrado no cuidado, acolhimento, e preocupação com o bem-estar do outro, além de comprometimento ético com o ser humano em processo de constituição, e construção identitária, desenvolvidos na relação com essa nova família, bem como na relação com as divindades e entidades, estabelecidas após a realização da feitura.

No terreiro de Tumba Nzo Jimona dia Nzambi desenvolve-se uma inquestionável noção de compromisso social, ou melhor, com a comunidade. Os nkisis/orixás e as entidades estão ali para ajudar, e para curar, aliviando o sofrimento, cabendo aos adeptos acolherem todos os necessitados, sem distinção⁷¹. A recompensa aos adeptos em se tornarem agências terapêuticas que mediam a ação dos nkisis e entidades é o equilíbrio, o estabelecimento da saúde, proteção contra acidentes, equilíbrio financeiro, etc.

Além disso, o candomblé envolve uma hierarquia. E aprender a ter mais disciplina, no cumprimento de suas tarefas e obrigações, pode ser importante para a construção subjetiva de algumas pessoas.

Mas, principalmente, essa convivência coletiva acontece em seus tempos de lazer, seus finais de semana, de forma voluntária.

E para além do rito, além de uma convivência coletiva baseada no cuidado entre os membros da família de santo, e ao aspecto prazeroso da convivência coletiva, observamos que no terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, em média, de uma a duas vezes por mês, realiza-se um projeto de atendimento à comunidade vizinha, em horário contrário ao dos cultos religiosos, levado à frente pela Associação Vida Inteira (AVI).

71 Esse é o caso da subjetividade social do terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, onde os atendimentos realizados são isentos de pagamento, havendo se possível uma doação espontânea, mas os adeptos dizem não ser essa a situação encontrada em todos os terreiros.

A proposta desse projeto é de educação cidadã, através de 2 eixos norteadores, as temáticas sobre africanidade e educação ambiental, onde são atendidas 40 crianças, e 20 adultos.

O início da AVI tem raízes na constituição da casa. Sendo coincidente com a história de Ngunze'tala, quando adquiriu o terreno, recebeu inúmeras visitas da comunidade, pedindo por ajudas diversas, como gás para cozinha, carona para o hospital, comida, situações de violência sofrida. Estas situações revelaram a ele uma enorme carência social, e fizeram com que ele entendesse que aquele espaço não poderia ser usado unicamente para os cultos religiosos.

Gomberg (2011) aponta que a criação de associações de voluntariado em terreiros, visando o benefício das comunidade circunvizinhas, tem se tornado recentemente uma característica de muitos candomblés. O que envolve, não só uma vocação historicamente construída do terreiro, como uma agência de auxílio e organização social, mas também, como proteção à própria permanência dos terreiros, quase sempre localizados em áreas de risco social.

Para nós, em nossa pesquisa, a identificação do povo de santo com esse projeto foi algo surpreendente, e de início não recebeu muita atenção. De nossa parte, confessamos que estávamos mais interessados nas subjetividades formada a partir da interação com o candomblé e a umbanda, e o impacto na saúde. Até que, em quase todas as dinâmicas conversacionais realizadas, foram se somando os relatos, de que a interação com a comunidade vizinha, através do projeto, era um forte indicador, da subjetividade social singular desse terreiro.

A adesão dos filhos e filhas da casa ocorre de forma voluntária, e nas dinâmicas conversacionais, observamos ser motivo de orgulho para muitos adeptos da casa, em oferecer seu espaço, tempo e muitas vezes dinheiro, para que o projeto aconteça, favorecendo pessoas desassistidas pelo Estado. A maior parte das beneficiadas são mulheres, não casadas, com filhos, do bairro Santa Lúcia, a 20 minutos de caminhada do terreiro, ou do povoado próximo, localizado na BR 070.

Para as crianças, oferece-se um espaço de contação de histórias e oficinas de arte, envolvendo principalmente a reciclagem do lixo, e da natureza como materiais de produção artística.

Para as mães, atua-se no processo de empoderamento da mulher, como sujeito ativo capaz de agir e refletir sobre sua situação e de seu meio social. Através de oficinas e debates que a situam como sendo responsável pela criação de seus filhos e filhas, no controle da natalidade, e também como no papel de cidadã, pode exigir que o

Estado cumpra suas funções básicas, na área de saúde e educação.

A sensação de estar canalizando aquele espaço consagrado às agências espirituais como um espaço onde, eles mesmos, os adeptos, são as agências, é confluyente com a proposta religiosa e de saúde do povo de terreiro, uma vez que implica em fluxo de movimento, não só da subjetividade individual, como social:

Luazi Luango: porque a visão do candomblé banto é que deus... que o sagrado que a gente prega é o tudo no todo, não tem como a gente cultuar a divindade num apetrecho litúrgico, que a gente chama de koxikama, ou assentamento, se a gente não cultua essa divindade na sua cabeça, se não cultua essa divindade na muntuê de qualquer pessoa que nos procura [...] então seria incoerente.

A satisfação proporcionada pela participação direta e indireta nas atividades da AVI, fornecem sentidos complementares ao cerimonial religioso, que é o propósito principal da casa. Como demonstra esse diálogo entre Hoxi Ncongo e Muene Nsaba, ambos se envolvem de forma indireta no projeto, mas retratam um pouco do sentimento que é compartilhado por muitos na comunidade, o serviço ao próximo está como uma das prioridades e necessidades de suas identidades religiosas.

Hoxi Ncongo: é nós estamos sentindo já... eles (as crianças do projeto) estão realizados, eles tiveram o curso deles, tiveram aula, a recreação, almoçaram, isso para a gente é recompensador, essa aqui é a recompensa, largar a família, deixar o filho de lado, ou então vem passar o final de semana, trabalhando, se empregando a cada dia, para atender aqueles que necessitam

Muene Nsaba: é um pouquinho o papel do Estado, que muitos deles não são assistidos, e muitos deles contam o dia para vir para cá, porque sabem que aqui vão ter uma refeição, um carinho, um amor, todos aqui são voluntários, ninguém aqui é remunerado... e muitos deles, durante o recesso vem aqui e perguntam quando é que vai voltar, estão contando os dias... ficam naquela ansiedade, para estar vivendo esse ciclo, tem alguns que a gente conseguiu encaminhar aí, profissionalmente, com os contatos que a gente tem, e isso para nós é uma realização, e essa é a máxima do candomblé, a gente ajudar .

Hoxi Ncongo: fazer sem comissão.

Alguns adeptos oriundos de outras casas, alegam que aderiram a essa casa de candomblé por identificarem-se com a filosofia de serviço ali adotada, de religião em movimento.

O depoimento de Kuambela Nzazi, casada com Hoxi Ncongo, ambos praticantes de candomblé de outra casa, que aderiram a Tumba Nzo Jimona Dia Nzambi, ilustra a situação.

Ela sentia que em seus propósitos religiosos, seus anseios não eram atingidos pela subjetividade que a casa de candomblé anterior podia lhe proporcionar. Lá, eram realizados na maior parte do tempo, serviços visando somente os próprios adeptos.

Migrar de uma casa para outra nem sempre é fácil, cada casa tem seus princípios, sua forma de fazer e atuar, mas mesmo assim, essa foi sua escolha:

Kuambela Nzazi: Foi um aprendizado vir para cá...porque eu vim de uma casa onde eu aprendi muita coisa diferente.... que choca, né, aí entra o processo de choque, você vê a mesma coisa acontecer de outra forma, mas eu conheço isso, que no candomblé o propósito é o mesmo, o jeito de fazer é que é diferente... então o que me trouxe aqui foi isso, o trabalho do Tatá (Ngunze'tala), porque virar no santo, descer no santo, iniciada, ter entidade, trabalhar pros outros, isso eu já fiz muito.... só que eu falei...eu acho eu já estou num processo de ir mais além do que isso, e eu comecei a me desgostar realmente, não é isso, a espiritualidade eu tenho certeza, não é só isso, a missão do candomblé... é muito pouco...

O que nos remete também à trajetórias percorridas pelas pessoas que se identificam com sua visão de mundo de Ngunze'tala e acabam aderindo ao seu terreiro. Como Luazi Luango, que já praticava anteriormente umbanda branca⁷², por 8 anos, em outro centro, e embora isso o satisfizesse, sentia que ainda não havia encontrado o local que procurava.

Luazi Luango: [...] aí deixa eu te contar, como é que se dá esse processo de formação de identidade candomblecista e angoleiro. Porque a informação de candomblé, que eu tinha, era de candomble nagô, cultuar orixá, para mim candomblé se resumia a isso... cheguei na casa como visitante de umbanda e quando eu vi o trabalho da Associação foi o que me motivou estar aqui, então, eu não era filho da casa, eu era voluntário da Associação, meu processo de identidade com o candomblé veio a partir do trabalho voluntário, não foi o contrário não cheguei como filho aqui... aí vendo que essa prática estava tão engendrada na filosofia e na prática do candomblé, eu não... é isso que eu preciso para a minha vida não tinha como eu estar em outro lugar.

Dentro das trajetórias dos sujeitos, é possível encontrar caminhos diversos pelos quais as pessoas percorrem, aderindo ou se transferindo de um terreiro para outro, ou até mesmo de religião ou crenças.

Observamos que essas subjetividades não estão estacionadas, o que condiz com a associação entre saúde e capacidade generativa de sentidos (González Rey, 2012), é preciso manter-se em movimento, estar sempre buscando e agindo, manter as identidades e subjetividades sempre em fluxo, em busca permanente, senão há adoecimento, o problema maior é quando se deixa de tentar e de se posicionar frente à existência.

Em todos os momentos, havia sempre uma atividade no terreiro, alguma coisa estava acontecendo, pessoas lavando pratos, cozinhando, construindo casas, faxinando, atividades na AVI, mas na maior parte do tempo havia um sorriso no rosto das pessoas. Definitivamente, ali é um local em que as pessoas se sentem bem. A resposta a que chegamos, é de que as próprias pessoas que compõem a associação

72 A umbanda branca, no depoimento, é associada à umbanda carioca, de origem no médium Zélio de Moraes, onde se excluem diversas vertentes da influência afro, como por exemplo o toque de atabaques.

de agências formada no terreiro, identificam essa alternativa como sendo um estilo de vida mais saudável que, para eles, significa conviver coletivamente na forma de família de santo, e se disporem como mediadores de agências terapêuticas, no rituais de candomblé e umbanda. Adotarem uma alimentação mais saudável, bem como um contato mais próximo à natureza.

O que percebemos está em consonância com os estudos de González Rey (2004) sobre saúde e modo de vida: a escolha pessoal, em aderir em seu tempo livre a atividades prazerosas, ainda mais, uma que, como defendemos, proporcionem uma ampliação da capacidade de enfrentamento da vida, se torna um meio importante de produção de saúde e na redução de uma ampla gama de doenças, originadas pelo modo de vida, observadas pelo campo da epidemiologia social⁷³.

Segundo González Rey (2004), a principal adoção de campanhas para a promoção de saúde⁷⁴, a partir da ação governamental, vem ocorrendo através de vacinações em massa, contra a ação de vírus e bactérias, com forte influência das indústrias farmacológicas. Esquecendo-se da ação do sujeito, em seu meio social, como fator de produção de saúde, função que defendemos, exercem o candomblé e a umbanda.

Além disso, no caso específico deste terreiro muitos sujeitos se identificam como intermediários de uma melhora na vida cotidiana da população em geral, através da AVI, mesmo aqueles que estão em função indireta, no apoio, como Hoxiluandê:

Hoxiluandê: ajudar uma pessoa, que não teve tanta oportunidade na vida, sem acesso a cultura, ao lazer, a gente dá essa possibilidade... é como eu tinha falado, se eu estivesse no lugar deles, eu gostaria de receber a ajuda que ele recebem... em um local onde as pessoas acolhem... perguntam se ela está bem na escola, oferecem acesso a cultura, por mais pobres que eles sejam, a gente tá correndo atrás de ajudar, dar mais oportunidades de crescimento.

Para muitos dessa comunidade, o sentido religioso deve ultrapassar o plano intelectual e simbólico, e incluir doar-se ao próximo, não somente através dos atendimentos espirituais realizados na umbanda e no candomblé, sendo que, essa forma de convivência coletiva só é possível, a partir da doação voluntária. E isso, ao nosso entender, está atrelado diretamente ao tipo de liderança que Ngunze'tala exerce em seu terreiro. Apesar de deter a palavra final em todos os assuntos, ele usa esse poder com parcimônia, buscando consenso, e participação e adesão voluntária nas

73 Campo de estudos que correlaciona sociedade, modo de vida e doença.

74 González Rey faz essa afirmação em um estudo sobre a saúde da população cubana, mas podemos dizer que na subjetividade social brasileira, a ação estatal de combate a maior parte das doenças também ocorre dessa forma.

atividades.

Isso motiva cada um a se doar pela comunidade também. E muitos aderem ao exemplo dado por Ngunze'tala, e dentro de suas funções e possibilidades atuam no terreiro, na limpeza da casa, na lavagem dos banheiros, na cozinha, no rito ou diretamente nas atividades da AVI. No período em que estivemos realizando a observação participante no terreiro, duas casas foram construídas, para abrigar os assentamentos das nkisis e das entidades, tudo feito de forma cooperativa, em termos de mão de obra e custo:

Muene Nsaba: a gente tira do próprio bolso, essa estrutura (barracão) para construir teve um valor significativo, essas duas aqui (casas dos assentamentos), aí tem um projeto de mais duas aqui para baixo, isso envolve o sacrifício de todos, aqui tem mão de todo mundo, é umas meninas que estão ali fazendo o lanche, é o coletivo que vai se entrelaçando e o resultado é isso aí, para servir a nós mesmos, e a quem queira se chegar.

Com relação às relações sociais no terreiro, apesar de ser um local onde as pessoas buscam o sagrado, nem por isso está livre de conflitos, o que não indica uma ausência de convívio harmônico, mas demonstra uma pluralidade de subjetividades, de visões, de opiniões, em movimento.

Hoxiluandê: é difícil a gente conviver...na nossa própria casa já tem várias divergências... em uma casa de santo também não seria diferente. Mas o segredo de ter uma comunidade, de ter um família, é saber lidar com a diferença entre um e outro... e o que a gente aprende aqui... a gente aprende a lidar com a diferença no trabalho, na nossa família... é... eu consegui amenizar muitos problemas com meus familiares, me ambientando com o que eu passava aqui... então se eu preciso de jeito para a conversar... eu fui vendo, o jeito de um e de outro, e do jeito que eu tinha que lidar... isso eu levei para fora... agora eu sei lidar melhor com as pessoas.

Assim, todo o sentido dado às dificuldades nas relações pessoais, é de que as relações humanas são um aprendizado, e a partir do convívio e das dificuldades dentro da família de santo, pode se aprender a conviver melhor com as diferenças também do lado de fora, no cotidiano. E até as dificuldades relacionais acabam por ter um sentido positivo e terapêutico na vida dos adeptos.

González Rey (2004) descreve a capacidade de expressar-se corretamente, comunicar-se e conviver de forma harmoniosa com a diversidade, em se entendendo o conflito como um aspecto construtivo da vivência coletiva, condizente com uma produção de saúde de sujeitos ativos em seu processo de desenvolvimento.

Outro aspecto importante da vida comunitária no terreiro é o grande

número de pessoas de orientação homoafetiva, que encontram ali, um local para exercer sua espiritualidade, de forma que não contrarie a sua orientação sexual, o que é um fator promotor de saúde.

E antes que se apresse a dizer que a adesão de homossexuais é frequente em terreiros de candomblé, por ser uma religião que aceita facilmente todos os tipos de comportamento, citamos o artigo de Teixeira (2006) que diz que no candomblé, pessoas com opção bissexual não são bem aceitas. O que não conflui com a pesquisa de Segato (2006b), que define a bissexualidade e a instabilidade conjugal como comportamento mais comum entre os adeptos, que entendem a atividade sexual apenas como uma relação entre duas pessoas.

E por acréscimo, citamos Beniste (2013): ele nos traz que na formação do candomblé, em meados de 1820, a participação masculina ficou restrita ao papel de ogã, orientação seguida pelo candomblé da Casa Branca, justamente para frear a tendência de adesão de homossexuais masculinos ao culto.

O que situa como singular a convivência entre a diversidade, de raça, gênero e orientação sexual, como características das configurações subjetivas do Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, com forte influência da trajetória pessoal de Ngunze'tala e identificação dos adeptos com essa forma de caminhar pela existência, de aceitação universal do outro.

Ndelembá: eu fazia parte de uma outra denominação, que é isso que você colocou, me aceitavam o ser humano, mas a minha natureza não, então assim, eu não me sentia completo, hoje eu converso com minha família abertamente sobre minha sexualidade, a minha religião eles tem um pouco de... porque eles são todos dessa denominação, então eles tem um pouco de receio da minha religião, mas da minha sexualidade, da minha natureza é tranquilo, então para eu viver daquela forma era muito complicado, havia muita divergência, eu lutava contra mim mesmo, era uma coisa que na minha visão, naquele momento era errado, quando eu encontrei esse caminho (o candomblé), me abraçou, literalmente porque é um lugar que não faz acepção de ninguém, seja ela o que for lá fora, aqui dentro não, somos uma família, não conta o que que ela é lá fora, aqui conta o ser humano, temos a visão do amor.

Na convivência coletiva do Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, casais heterossexuais, com filhos, ou solteiros, convivem com bissexuais, ou homossexuais, também casados⁷⁵, ou não, brancos e negros, e pelo que observamos todos são bem aceitos e identificados como afro-brasileiros.

O terreiro como ponto de encontro com a Ancestralidade

Ancestralidade foi um dos pontos mais declarados pelos adeptos na

75 No caso de filhos e filhas de santo casados, não importando a orientação sexual, preserva-se o tabu, que interdita o casamento entre filhos e filhas de santo do mesmo pai de santo, fazendo-se a iniciação através do pai pequeno ou da mãe pequena.

adesão ao terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi. Como se todas as trajetórias subjetivas tivessem como ponto comum a chegada no terreiro, sendo esse um ponto de encontro e atuação das agências espirituais. Nas falas dos adeptos, repete-se que isso estava em seu caminho, escolhido anteriormente ao nascimento, o que entre outras coisas implica no sentimento de: não ter escolhido, mas ter sido escolhido para estar ali; ou uma curiosidade que o fez ficar; ou uma lacuna em sua vida que precisava ser preenchida; entre diversas outras razões relatadas. Como argumenta Carvalho (1994), as experiências religiosas oferecem aos seus adeptos, um modelo e uma linguagem a partir do qual ressignificarão as suas experiências biográficas.

Talvez, poderíamos dizer que, o que o povo de terreiro chama de ancestralidade são linhas de pensamento, pertencimento e atuação, nas quais as pessoas se identificam, a partir do campo da subjetividade social singular de um terreiro, formada conjuntamente por seu panteão espiritual e pelas pessoas que o compõem, sendo um cenário sempre em fluxo e mutação.

Mas além disso, ampliando a questão para o cenário da subjetividade social brasileira, a ancestralidade, a partir do candomblé de angola, se refere às identidades indígenas e afro-bantas. Que se universaliza, no Brasil, de forma abrangente a todas as etnias, a partir da subjetividade social historicamente construída, que possui elementos, africanos e indígenas, indissolúveis a um fator identitário: ser brasileiro.

Uma vez que, em um terreiro de candomblé e umbanda, não estamos tratando apenas de sujeitos com ascendência afro marcada, visto que já no estudo clássico de Augras (1983/2008) estão presentes adeptos e adeptas com outra pertença racial.

Dessa forma, o transe sendo uma conexão à ancestralidade, e à memória coletiva de um povo, é capaz de proporcionar ao adepto um sentimento de pertencimento a uma subjetividade social, um ponto do qual será capaz de ressignificar sua trajetória de vida, seu ponto de vista, e formular novas produções de sentidos subjetivos, a partir de um novo senso de identidade individual e social.

Pensamos ser nesse ponto, ancestralidade, que o brasileiro afro-identificado, com suas raízes banto, dessa pesquisa, se difere do negro de Fanon⁷⁶

⁷⁶ A essa crítica forte de Fanon, que incide, para ele, em ser negro, ou afro-identificado no mundo contemporâneo, podemos analisar que talvez por ter se educado como francês e só tardiamente ter se reconhecido como negro, e fazer suas reflexões a partir da psicanálise, classicamente pouco simpática ao fenômeno religioso, como evidenciado por Freud (1913-4), que considerava as religiões sistemas alienantes de pensamento. Talvez por isso, ele não enxergue na conexão à ancestralidade africana, um ponto que permita ao negro, ou sujeito afro-identificado recompor sua identidade, como autor de um

(2008, p.186):

A descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me concede nenhum breví de humanidade. Quer se queira, quer não, o passado não pode, de modo algum, me guiar na atualidade.

Para Fanon, o negro estaria situado em um local, onde não pode mais retornar ao passado, às suas raízes africanas, já que tendo tido contato com a civilização ocidental, a experiência não seria a mesma. Por ele ter sido desculturizado, perdeu suas raízes, não tendo acesso ao seu longo passado histórico. E se tivesse isso nada mudaria a sua situação como negro em relação ao branco.

Experimentei minha hereditariedade. Fiz um balanço completo de minha doença. Queria ser tipicamente negro - mas isso não era mais possível. Queria ser branco - era melhor rir (Fanon, 2008, p.120).

E:

O negro quer ser como o branco. Para o negro não há senão um destino. E ele é branco. Já faz muito tempo que o negro admitiu a superioridade indiscutível do branco e todos os seus esforços tendem a realizar uma existência branca (Fanon, 2008, p.188).

Para Fanon, a experiência de ter sido escravizado e colonizado, gera no negro, em sua autoestima, um sentimento de inferioridade, que só poderá ser revertido através da luta.

Sobre o pensamento religioso africano, de conexão à ancestralidade e à natureza, e que isso representa uma sensibilidade singular, uma forma poética de ver o mundo, típicas do africano, ao se relacionar de forma integrada com o mundo espiritual, natural e social. Fanon comenta que isso é destruído pelo pensamento racional moderno ocidental, que minimiza essas expressões religiosas a um primitivismo e fetichismo.

Deixe para lá sua história – disseram-me então – deixe suas pesquisas sobre o passado e tente adaptar-se ao nosso passo. Em uma sociedade como a nossa, extremamente industrializada, científica, não há lugar para sua sensibilidade (Fanon, 2008, p.120).

Indo em direção contrária ao pensamento psicanalítico e a boa parte do racionalismo científico, citado por Fanon (2008), salientamos e esperamos ter comprovado, nesse trabalho, o argumento elaborado por Bizerril (2014) de que as religiões são importantes fontes de recursos subjetivos. E que os processos de subjetivação e identificação realizados a partir das culturas do candomblé e da umbanda, que primam por um culto à ancestralidade africana, bem como indígena, são

processo de descolonização social e pessoal.

formas de luta contra a hegemonia dos saberes e poderes ocidentais.

Ainda em relação à ancestralidade, estamos lidando com, a crença em vidas passadas. A isso podemos somar um outro tipo de ancestralidade, mais universal ainda, que é a crença de que o ser humano, antes de nascer, habita o mundo espiritual, para onde retornará após a morte física. Segundo os sujeitos ouvidos nesta pesquisa, o ser humano nasce com um propósito, com um caminho a ser percorrido. Uma das funções das entidades espirituais seria nos guiar para que nos firmemos nesse caminho, previamente escolhido, em conjunto com os ancestrais.

As entidades que acompanham os adeptos, são descritas como entidades que sabem respeitar o espaço pessoal, que oferecem aconselhamentos sábios, apoio e conforto nas situações existenciais difíceis. São uma presença constante no espaço do terreiro, bem como em situações cotidianas:

Nsumbomona: eu aprendi a ter uma outra visão, não vou falando assim, “ah você vai se iniciar no candomblé, você vai ter carro, você vai conseguir...” Eu nunca tive essa visão do candomblé, nem de nenhuma religião, acho que sua cabeça é sua nkisi, a principal nkisi é a sua cabeça, é a maneira que eu vi, de lidar com essas situações... eu e Nsumbo em minha vida, ele me deu a certeza de que eu nunca estaria sozinho na resolução dos conflitos... depois da iniciação eu tive essa certeza que nunca estaria só, independente...eu tenho meus momentos, mas não tem aquela coisa de vazio, de tristeza de abandono, não tenho.

Citamos as entidades da umbanda como seres ancestrais, mas também os nkisis são considerados ancestralidades aos quais os adeptos se sintonizam a partir de suas muntuês. São consideradas forças da natureza que se encontram no interior de cada um e, a partir da iniciação, que é sentida como um despertar consciencial, passam a se manifestar nos rituais através dos adeptos rodantes.

O termo ancestralidade é muito importante para o povo banto, segundo Lopes (2011), tendo ainda mais uma conotação, pessoas mais velhas, e experientes, valorizadas por possuírem sabedoria.

Em toda nossa pesquisa encontramos a mesma situação, de que a busca pela ancestralidade e seu encontro, resultam em excelentes resultados terapêuticos na muntuê. Pois a partir dessa ancestralidade é ressignificado o sentido da existência: a vida passa a ter um propósito, um caminho a ser percorrido. Mesmo os aspectos tidos como negativos, como as doenças e desafios pessoais, se apresentam como produtores de sentidos subjetivos.

Ngunze'tala: isso aí, foi o projeto de existência dela aqui, o caminho dela, o desafio que ela tem de fazer, porque, a gente concebe que antes de vir, a pessoa gera um projeto, a gente já era antes de nascer, com isso a gente deixa claro, nos nossos mitos e nossos conceitos que a gente já existia antes, o ser já existia antes de ser uma pessoa física, porque ela já passa por caminhos físicos que ela escolhe os desafios, o que ela precisa,

e aí sim, é onde vai ter a má formação, uma esquizofrenia, uma tendência ao alcoolismo... tem pessoas que bebem a vida inteira e não viram alcoólatras, tem pessoas que a primeira, segunda dose, despertou a doença, porque tava lá, era o desafio dele ou se realizar nele, porque a gente não tem conceito de pecado.

Nesse tipo de perspectiva, muitas das dificuldades que se apresentam no decorrer da trajetória existencial, como uma depressão por exemplo, seriam indicativos de que algo não se encaixa, ainda, em sua escolha previamente planejada para ser o seu caminho.

Como Numbomona, que fez uso de remédios antidepressivos, até o momento em que firmou sua intenção frente à família de buscar uma outra religião, e também uma outra explicação para sua depressão, que não fosse aquela oferecida pela medicina.

O que pode ser entendido como, iniciar uma trajetória como sujeito ativo de seu processo de desenvolvimento humano, como argumentado por González Rey (2004): o princípio do estabelecimento da saúde seria a passagem da orientação passiva do sujeito para uma postura ativa, entendendo a saúde como um processo de produção subjetiva. Numbomona, ao tornar-se autor de sua trajetória de vida, papel bastante restrito no modelo biomédico de atendimento, também realiza uma abertura para o que é novo, diferente daquilo que já conhece.

Numbomona: [...] era algo que, eu trazia já de ancestralidade, eu acho que se tem, e eu vim buscar, quando entrei para umbanda eu estava aberto, independente se era umbanda ou candomblé, aberto para seguir, que é quando eu fui buscar [...] e eu tinha curiosidade por que não conhecia, na verdade eu nunca tinha vivido essa parte do candomblé.

Quando perguntamos a ele, o porquê da escolha pela umbanda e posteriormente candomblé, nos respondeu como quase toda a comunidade: "ancestralidade", o que entre outras coisas implica em não ter sido escolhido, mas ser escolhido para estar ali.

Numbomona: chamado, foi chamado...

Pesquisador: alguma identificação afro?

Numbomona: sim, acho engraçado essa identificação, por que eu era católico, fervoroso, era da legião de Maria, mas sempre me chamou a atenção o som do atabaque, era uma coisa que eu ouvia, eu queria ir atrás, para ver o que que era, quando tocava, eu sentia aquela energia, e eu falava "por quê?" porque na minha família não tinha nenhuma ligação.

Em sua infância, já havia sido curado de uma gastrite crônica em um terreiro de umbanda em Brazlândia, ao qual retorna, após migrar da fé católica. Nesse

terreiro, as entidades de umbanda falavam que deveria buscar um terreiro de candomblé.

Sua trajetória envolve uma situação de depressão, que o leva à abertura ao desconhecido, como forma de reestabelecer o equilíbrio, bem como uma conexão, vista do presente para o passado, já havia sido curado em um terreiro de umbanda, em sua infância. Sente que desde aquele tempo já havia uma ligação com as religiões afro, e o som dos atabaques sempre lhe chamara a atenção, mas isso só fica visível nesse segundo estágio pelas religiões afro. Através do candomblé vem a se realizar em sua busca espiritual: é iniciado em Nsumbo, uma das variantes do caminho do senhor da terra, também chamado de Kavungo e Kicongo. E também em Kayala, como sua nkisi juntó.

Ao que parece, o termo ancestralidade também pode indicar um ponto de equilíbrio para a subjetividade, a pessoa é direcionada a situações que o levam a enfrentar suas dificuldades pessoais, que podem estar lhe causando desequilíbrio. Indicando que, ao mantermos as tendências de nossa personalidade, isso pode gerar uma ausência de movimento em nossa subjetividade, impossibilitando a geração de novos sentidos subjetivos, e fluxo de vida. O que pode ser entendido da seguinte forma, o caminhar existencial do adepto do candomblé, traçado e direcionado pela sua ancestralidade é sempre uma proposta de aprendizagem, visando o aperfeiçoamento consciencial. Estando o mundo e o universo sempre em fluxo e mutação, também cabe ao homem, modificar-se, desenvolver novos conceitos estando sempre em posição de alteração do estado de equilíbrio-desequilíbrio. O que é fortemente compatível com o modelo de saúde de González Rey (2004, 2007), que indica que o estado de saúde do ser humano está atrelado à sua capacidade de produzir sentidos às suas experiências de vida, mediando subjetividade social e individual.

No caso de Nsumbomona, o seu ponto de equilíbrio envolveu tornar-se mais ativo em seu processo de desenvolvimento. Aprender a conviver de forma mais harmônica em um espaço coletivo, a partir de sua doação pessoal ao modo de fazer do outro.

Um outro ponto está indicado pela sua iniciação em um nkisi com o qual nunca antes havia se identificado, Nsumbo, vindo a conhecer no terreiro, e que está associado justamente a mutação e a transformação, ao renascimento e à cura. Em seu caso, da inércia, que o levava à depressão, atualmente, possui uma ambição saudável rumo a novas descobertas sobre si mesmo, e de seu potencial criativo, relacional, espiritual entre outros. Esta reorientação de vida também é indicada pelo fato, de no

momento estar completando um curso superior, em história, ao qual se identifica, já tendo iniciado e abandonado outros dois. O que também está associado a cuidar melhor de si mesmo.

O termo ancestralidade acabou configurando um excelente indicador causado por uma pergunta descabida da parte do pesquisador, gerando uma situação cômica ao nosso entender. Quando conversávamos com Hoxi Ncongo, perguntamos a ele, como seria sua vida, sem aquele espaço, o terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, ao que ele respondeu:

Hoxi Ncongo: se não tivesse?

Pesquisador: como é que seria o peso de ser só um administrador público?

Hoxi Ncongo: mas não seria sabe, porque, eu tenho outros caminhos não só na umbanda, eu já tive outros caminhos dentro do candomblé, a palavra candomblé ela tem várias divisões, tem o keto, o jeje, então, tem o angola, então, eu já tive no jeje, achei muito rígido, e o keto que foi onde foi a feitura de minha irmã, inclusive com uma senhora que já foi, era muito conhecida, mas seria essa a minha vocação, independente se eu tivesse hoje aqui no angola, eu estaria no keto...

Entendemos a partir da resposta, que a pergunta apresentava-se vazia, sem possibilidade de produção de sentido. A sua trajetória subjetiva está tão pautada na cultura das religiões afro-brasileiras, de forma tão intrínseca à sua subjetividade, que simplesmente, ele não se reconhece fora dela, em resumo, não seria ele. E a pergunta toma a conotação absurda de quem seria você, se não fosse você mesmo?

Suas primeiras lembranças estão associadas às macumbas no pé do morro:

Hoxi Ncongo: lá no pé do morro, tinha uma macumba, uma rezadeira, e de vez em quando, ela ... de vez em quando não, todos os sábados, ela tinha a sessão dela de caridade então o cheiro que até hoje não sai de mim, é arruda e azeite doce, eu lembro que era rezado sempre com arruda e com azeite doce, passava e... banho de rosa branca, tenho na memória, rapaz... minha mãe pegava rosa branca e dava banho, porque tinha assim na cabeceira do meu berço, um camarada apoiava e ficava assim (faz careta, rindo de boca escancarada) e era direto, eu deitava no meu berço, e o bicho ficava me olhando, eu levantava gritando... (a mãe aparecia) e aí moleque? O cara tá aí mãe me olhando... que, rapaz? Não tem nada... ele tá assim para mim...(mostra como o espírito fazia a careta para ele) e aí minha mãe dava banho de rosa branca, tomava banho em pézinho na bacia, eu lembro bem e aí minha mãe esfregava as folhas, e falava, tem que levar esse negócio no córrego, minha mãe ficava agoniada, levava para o córrego, botava paninho, roupinha clara, não dormia de roupa escura, então tudo isso, a umbanda é o meu caminho.

Tendo crescido dentro da umbanda, e se tornado sacerdote, embanda, e posteriormente ingressado no candomblé, é capaz de passar horas, contando casos, sendo uma fonte viva de conhecimento sobre o assunto. Suas lembranças remetem à descrição de Serres (2002) acerca do corpo com alma, nas quais suas memórias estão envolvidas com sensações táteis, sonoras, imagens, olfativas. Todo o seu ser é envolvido com essas memórias, com as quais identifica o início de sua trajetória nas religiões afro-brasileiras.

Em diversos momentos, durante algumas dinâmicas conversacionais, aparecia a figura de M., o amigo, que deu o depoimento da melhora de Talamuenê no trabalho⁷⁷. Se sentava e fazia parte das conversas, até que pensamos em perguntar a ele, o que o trazia ali ao terreiro, qual era sua trajetória. Disse que, a partir de um encontro com uma mãe pequena, no Rio de Janeiro, descobriu que sua bisavô, lhe havia deixado de herança várias entidades, às quais se somavam com as que ele trazia consigo, e que essas desejavam trabalhar com ele.

M. passou a frequentar esse terreiro, por influência da melhora do amigo, e diz que já vem sentindo melhoras em sua vida, como dormir melhor, maior calma. E assim, pudemos acompanhar uma trajetória recém iniciada neste terreiro, mas já marcada no passado por uma dupla ancestralidade afro-brasileira, familiar e espiritual. E que indica como porta de entrada, uma curiosidade em saber sobre si mesmo, a partir de informações sobre a sua ancestralidade. Recentemente, disse que passou a sentir alguns formigamentos durante os rituais, indicativo, segundo a tradição, que esta ancestralidade está se aproximando querendo manifestar-se.

Entre as diversas trajetórias que coletamos, algumas já citadas em partes anteriores da construção do texto, como as de: Luazi Luango, que entrou a partir da AVI; Kuambela Nzazi, que buscava um sentido maior no candomblé, a partir das atividades da AVI; Hoxi Luandê, que foi direcionado pela namorada, e pela curiosidade, após o plano de saúde cancelar seu atendimento psicológico; todas tem um componente ancestral, e também uma melhora na saúde.

O caso de G., atualmente ndumbi, incide em uma outra trajetória, fazendo parte da casa há quase dois anos. Em sua síntese, a essência do candomblé e da umbanda é o culto ao ancestral. Sua trajetória parte do plano intelectual, ao escolher fazer um mestrado sobre a história de angola, antes mesmo de saber que existia um candomblé de angola:

G.: eu já tinha escolhido o tema, antes de entrar no candomblé, e eu não esperava conhecer um terreiro de angola, quando um colega meu me chamou, eu vim para uma gira de umbanda, de preto-velho, então eu não esperava, que eu fosse parar numa casa de angola e eu estudando história de angola, e eu não esperava, então, isso é outra coisa que eu acho que a ancestralidade grita, eu não esperava acabei ficando, eu não esperava porque o imaginário nosso de candomblé é keto, a não ser pelos livros que também tem um significado um pouco diferente, porque nkisi para as populações angolanas do século XVII era diferente do que o que a gente cultua aqui, mas assim eu conhecia algum vocabulário mas não conhecia essa divisão entre as nações de candomblé, eu não sabia, eu não conhecia realmente nada de candomblé quando eu cheguei aqui, por mais que conhecesse a história da África.

77 Essa situação, está relatada na página 86.

Na construção da sua subjetividade, passa a olhar de trás para frente, a partir de alguns indicativos de que se realizaria nas religiões afro-brasileiras. O primeiro é que sua família até os anos 80, antes de ser protestante, era umbandista: sua avó era, sua bisavó era, e até onde sabe, seu tataravô também era, da linha congueiro. Tendo ele nascido em 89, já nasceu dentro da religião protestante.

G.:[...] só que em alguns sentidos aquilo não me satisfazia e eu acho que a ancestralidade, nesse sentido me cobrou... olha eu acho que o seu lugar talvez seja... não que eu vi meu avô, não, aos poucos eu fui estudando a história da África e fui me sentindo, um compromisso como negro, de me identificar com movimentos negros, encontrei um amigo que era do movimento negro, que frequentava terreiro, fui no terreiro e me identifiquei com aquilo, aquilo corresponde a minha expectativa do que eu entendo como sistema cosmológico de visão de mundo.

A fala de G. não faz nenhuma referência direta a seu estado de saúde. No entanto, de forma indireta, G. ao passar por esses processos se posiciona subjetivamente de forma crítica à subjetividade social historicamente construída, se identificando como negro, candomblecista e umbandista, em um cenário hegemonicamente ocidental, contrariando, até mesmo, as perspectivas paternas. Em uma busca pessoal realizada de forma tácita, ele não se sentia totalmente confortável em outra religião.

Mas essa trajetória é sentida, inicialmente como um acaso, e no presente ressignificada como um direcionamento traçado pela espiritualidade, em um trama que na maior parte das vezes só vem a ser entendida a posteriori, o que faz parte das configurações subjetivas do terreiro, e de onde se deriva o sentimento de ter sido escolhido e não escolher fazer parte dessa ancestralidade.

Como a trajetória de Muene Nsaba, o adepto em questão não procurava por um terreiro, relatando uma situação em que, pelo menos intencionalmente, não realizava nenhuma busca por um caminho espiritual. No início, ia ao terreiro apenas acompanhar a esposa. Já sendo tocador de atabaque, e tendo vivido por anos em Salvador, sem nunca ter tido contato com o candomblé. É iniciado antes de sua esposa, no nkisi Catendê, que é o nkisi das folhas, das matas, que extrai o poder das plantas, com propósitos rituais e terapêuticos, é misterioso e prefere permanecer escondido nas matas fechadas. Após a confirmação no jogo, começa com a ajuda de Ngunze'tala a fazer associações com seu nkisi. Como seu nkisi, ele tem como característica ser tímido, gostar de ficar quieto, em contato com a natureza. Lembra de sua infância, em Salvador, e no conhecimento que sua mãe lhe passou sobre ervas medicinais:

Muene Nsaba: Lá em Salvador, era natural, minha mãe curava várias doenças com chá,

folha, alguma coisa que ela misturava, e era batata, não tinha esse negócio de vou na farmácia comprar ali um dipirona, comprar não sei o que, era tudo através das folhas que tinha esse cuidado, que a gente sempre tem, até hoje minha mãe é portadora de diabetes, e tem várias plantas que ajudam você a equilibrar a sua glicose, tem a pata de vaca, tem a insulina, que é o nome da planta, tem de água de quiabo, e aí tem de tomar bastante cuidado porque ele baixa muito, e tem de tomar pouco, e tudo é questão das plantas, você vê... já vinha com esse negócio inserido na minha vida e eu não sabia, já tava inserido.

Em sua melhora na saúde também, relata como um ponto indireto, não atrelado a uma doença no plano físico, porém, uma melhora no plano existencial, um equilíbrio maior em sua muntuê, como tornar-se, em suas palavras, uma pessoa menos estressada, menos ranzinza, mais compreensiva, um ser humano melhor.

Ndandakitula é a sua esposa que, acabou por lhe levar, até o terreiro, ao conhecer o, ainda novato, tatá ria nkisi Ngunze'tala, em cursos de dança afro.

Ndandakitula: eu conhecia, mas eu conhecia mais a umbanda, casas de umbanda, eu comecei a fazer aulas de dança, e lá eu conheci o tatá, eu falei... ah lá na aula de dança tem um pai de santo... e acabou que ele me convidou para vir na casa, quando eu vim aqui, a estrutura era mínima, ele não tinha nenhum filho de santo feito, se fosse para eu ter ficado desde o começo era uma das filhas mais velhas dele, aí eu vim uma vez, na umbanda e passei anos sem vir, aí sempre encontrava ele, na militância... ah vamos lá em casa... voltei, quando voltei era aniversário de 1 ano do filho mais velho da casa, o primeiro que foi feito na casa, eu conheci o candomblé, aí quando eu vi o santo dele na sala, eu achei a coisa mais linda do mundo, para mim, não tinha explicação [...] sou apaixonada pelo candomblé, levanto a bandeira, visto a camisa mesmo, se tiver que brigar lá fora, ir para militância, é minha religião mesmo, sou candomblecista, agora meus filhos também, então, a família toda é iniciada no candomblé, eu falo para os meus amigos, para mim o candomblé é um estilo de vida

Vemos que para Ndandakitula, o processo de identificação com sua ancestralidade, é gradual, e permanece paralelo às outras atividades, quando relata, que conhece seu Tatá em aulas de dança afro, já buscava uma identificação, e a aceitação pelo convite para conhecer o terreiro 5 anos atrás, já indicava que essa era uma de suas possibilidades. Essa identificação vai se tornando mais central em sua vida, passa pela iniciação do marido, que até então, também relatava nem conhecer o candomblé. E também pela sua própria iniciação, como filha de Dandalunda. Até o ponto de, tornar-se seu estilo de vida, ideologia que faz questão de compartilhar com os amigos, e levantar a bandeira, termo que designa que a pessoa não tem receio em declarar-se como sendo adepta do candomblé.

Dentre todas as trajetórias estudadas, encontramos o caso de Ndulangê, mãe pequena do terreiro, sendo a única que apresenta uma trajetória convergente com o que encontramos na literatura acadêmica (Gomberg, 2011; Rabelo, 2014; Augras, 1983/2008; Barros&Teixeira, 2006; Segato, 1995; Sancí-Roca, 2009) sobre as iniciações no candomblé ocorrerem na maior parte por motivos de saúde. Em, 1975, na

cidade de Belo Horizonte, nem ela nem sua família conheciam o candomblé, mas foi lá que encontraram resposta para sua aflição.

Ndulangê: eu passei mal né, o que o povo fala bolorando, eu bolei no meu serviço, atendendo um cliente no telefone e simplesmente caí para trás, e daí eu fui só passando mal, fui para casa, fui para o hospital, minha mãe me levou para um hospital psiquiátrico, me deixou lá, 24 horas em observação, e o médico falou: “leva ela, que o lugar dela não é aqui”.

Pesquisador: então foi um médico que teve essa visão de que era um problema espiritual?

Ndulangê: é, ele não falou diretamente com ela, mas ele disse: “leva sua filha, que o lugar dela não é aqui”. E eu só passando mal, aí ela já não sabia o que fazer mais, me levou para igreja evangélica, me levou em vários médicos, aí ela conversou com a vizinha, que ela não sabia mais o que fazer, e a vizinha trabalhava na área de saúde, e a vizinha era makota de Dandalunda do tatá Kissimbe, e falou “olha se você quiser eu levo no meu pai de santo”, e aí levou, e eu já fiquei.

Esse mesmo médico a livrou da escola e do trabalho, através de um atestado médico de 4 meses e 10 dias, que coincidiu com o tempo em que ficou recolhida (21 dias) e de preceito (90 dias). Durante esse período, sua mãe, fez o ritual de bori, ficando 3 dias junto com ela no terreiro, a fim de, saber se o local era de confiança.

Ndulangê: eu sou filha de Tatá Kissimbe, de Belo Horizonte, eu fui catulada em 1975, completo 40 anos de santo, dia 13 de maio, e a melhor coisa que eu fiz na vida, apesar de na época não saber o que eu estava fazendo, não conhecia candomblé, nunca tinha visto, não passei por essa fase de ndumbi, que é abian, já entrei assim, o santo cobrando é para ontem, e eu não sabia o que que era, eu fui saber o que era depois que sai do roncó.

Em sua trajetória também é sugerido o sentido subjetivo de ter sido escolhida, uma vez que em sua família não havia essa proximidade com o candomblé. Sua aflição é curada a partir da iniciação, e hoje em dia é percebida por ela como a melhor coisa que aconteceu em sua vida.

Era colega de trabalho de Ngunze'tala, quando esse comprou o terreno, e fundou o terreiro, sendo escolhida pelo nkisi Mutalambô, como mãe pequena, e liberada por seu pai de santo, Tatá Kissimbe, para auxiliar Ngunze'tala. Atualmente está aposentada, mas ainda prestando serviço na confederação dos servidores públicos, tem o terreiro como principal atividade organizadora de sua agenda.

Nvulakenan também faz um paralelo com sua ancestralidade, a partir do momento presente até o passado. A sua trajetória é sentida como um chamado de sua ancestralidade, foi iniciado em Angorô, nkisi associado à cobra, à chuva, ao arco íris. Antes de encontrar o seu caminho que está associado a esse nkisi, em sua infância foi educado como testemunha de jeová, passou por diversos terreiros, onde era dito,

através do jogo de búzios, que era filho de Oxum⁷⁸, e simultaneamente praticava yoga, identificando-se como hindu. Nele, fica evidente que as trajetórias são multifacetadas, estando sempre em movimento de mutação. Fator esse que também está associado ao seu nkisi.

Nvulakenan: [...] eu era hindu, antes de vir para o candomblé, antes de ouvir essa história de Oxum, eu sempre tive uma conexão forte com chuva, com cobra, que são coisas relacionadas ao meu santo... eu lembro que quando eu era criança a minha vontade de ir para o paraíso, quando a bíblia falava lá do paraíso, é porque, tinha um texto lá, que dizia que a criança iria brincar na toca da naja, então, eu falava assim, nossa, eu não vou pecar, eu vou fazer o que for preciso para ir para esse lugar, que eu quero ver uma cobra... e das histórias que eu mais me identificava era a do Noé, pela questão da relação dele com os animais, aquela arca cheia de bichos, mas a relação dele com a chuva, e com o arco íris, então assim, como o candomblé enquanto terapia, faz sentido para a minha existência, quando inclusive eu retomo a minha infância e percebo que já havia uma relação com essa energia, que dentro do candomblé ganha essa leitura, essa roupagem, manifestação, mas que poderia ser outra dentro de outra cultura.

Ele indica que o caminho escolhido pelo candomblé, ao qual aderiu, poderia ser realizado em outra cultura, de forma diferente, pois, as manifestações de sua natureza terão diversas interpretações e apontamentos, mas que são apenas formas diversas de lidar com o mesmo fenômeno, que ele é.

Por questões de prazos e dimensões da dissertação, não foram incluídas outras trajetórias subjetivas, não somente entre os iniciados, mas também, entre as diversas pessoas que frequentam o terreiro, ao que parece sem nenhuma pretensão de serem iniciados, apenas, acreditamos, com o motivo de participar de algum segmento religioso ou terapêutico. Conversamos com alguns deles, e escutamos relatos de quem achava bonito, se identificava, ou que estava ali em busca de um atendimento, uma resposta, um auxílio.

Antes de passar ao próximo tópico, gostaríamos de salientar que o terreiro é tido como ponto de encontro, e chegada das trajetórias, mas também, de partida. Mas, principalmente, ponto de apoio para novas produções de sentido, o que coincide com o entendimento de que o candomblé e a umbanda tem de ser sentidos, vividos, e gradualmente assimilados.

É possível, que se retornássemos a essa pesquisa em poucas semanas, ou após alguns anos, encontraríamos outro cenário, uma outra subjetividade, incluindo a nossa, outras configurações subjetivas, pois tudo interfere nesse todo que é o terreiro,

⁷⁸ Apesar de antes da iniciação, se realizar um ou mais jogo de búzios a fim de se verificar qual o nkisi, ou orixá, é o dono daquela cabeça, com objetivo de se preparar os ritos iniciáticos, é somente no momento da iniciação que ocorre essa definição. No caso, o “engano” dos búzios pode se relacionar a proximidade entre as divindades Oxum, do candomblé keto que é associada às águas doces, com Angorô, da nação angola, divindade do arco-íris, que nada mais é que água evaporada.

as novas adesões, bem como as partidas, as reformulações subjetivas, as conquistas de cada um, a construção de novas casas. Como Latour (2012), entendemos que a tarefa da pesquisa social é seguir as trajetórias e controvérsias dos atores sociais, em vez de considerar o social como algo estático. Além disso, também como ele, discordamos de uma confecção científica cheia de elaborações e elocubrações que só fazem sentido para os sociólogos, sem encontrar respaldo na vivência dos atores sociais.

Essa forma de entender e pensar o mundo, de forma estática, até então, mantido pelas ciências sociais como a verdade científica, também é questionada pela teoria da subjetividade de González Rey (2004, 2005b, 2007, 2010, 2011, 2005a), com aplicabilidade para a psicologia.

É preciso atentar para as trajetórias individuais que compõem as associações coletivas, como proposto por Latour (2012). E talvez nesse espaço, onde se levam em conta as subjetividades individuais atuantes de uma associação coletiva se situe o locus de atuação da psicologia, principalmente a partir da teoria da subjetividade de González Rey (2003, 2004, 2005b, 2007, 2010, 2011, 2005a). Se a isso acrescentarmos a forma de se pesquisar, envolvendo aspectos sensoriais da vida cultural e entender a subjetividade a partir do corpo, como se propõe Csordas (2008), ampliaremos a compreensão do ser humano em sociedade.

Uma estudiosa do assunto, Miriam Rabelo (2014), descreve que o estudo das trajetórias encontra pouco interesse de pesquisadores no ambiente acadêmico, alegando que muitos preferem estudar a estrutura estática, os rituais, a parte física dos terreiros, no que concordamos com ela a partir de nossa revisão de literatura. Em seu entendimento, também as trajetórias que levam ao ponto de encontro, o terreiro, são aberturas de horizontes para novas trajetórias.

Ela chega a uma conclusão diferente da nossa, de que as trajetórias em seu campo de pesquisa mostram que um ponto em comum, são os acessos ao terreiros, a partir de um proximidade geográfica, ou a abundância de terreiros nos bairros populares de Salvador. O que não coincide com o nosso campo de pesquisa, um terreiro bastante afastado dos centros urbanos do Distrito Federal, nos quais habitam os adeptos, e com muitos relatos de que aquele era o primeiro candomblé que conheceram⁷⁹. E pelo que constatamos, o ponto em comum é a ancestralidade citada por todos os adeptos, como ponto de inserção.

⁷⁹ Wanderson Flor do Nascimento (comunicação pessoal) nos alerta de que existem no DF, centenas e talvez milhares de terreiros de candomblé e umbanda. O que em nossa opinião, diferencia, realmente, a trajetória dos sujeitos dessa pesquisa aos sujeitos da pesquisa de Miriam Rabelo.

Miriam Rabelo (2014) não fala sobre ancestralidade, no entanto pensamos que tal termo se enquadre no que descreve como enredo, ao descrever em como esse se desenrola na vida dos adeptos, até sua chegada ao candomblé, a partir da influência das entidades. Mas principalmente, para ela, isso ocorre a partir da experiência de aflição, não sendo isso, o que encontramos em nosso campo.

Em consonância com nosso argumento da integração de ancestralidade e saúde, ainda, temos Lopes (2011), que aponta para a necessidade da recuperação da ancestralidade para o afro-identificado, como forma de situar-se no tempo presente, a partir da reconstrução de seu passado, como forma de recuperar o valor de sua identidade e de sua herança cultural.

Diálogo entre a Ancestralidade e o Mundo Contemporâneo

A) Candomblé e o Mundo Contemporâneo

Na concepção de candomblé de Ngunze'tala, o mundo é regido por Nzambi Mpungo, o incriado, que em sua natureza dinâmica, continua criando e regendo esse mundo, a partir da criação de novas consciências, e nkisis, dando como exemplo, a introdução do fogo e da agricultura na cultura da humanidade, a partir de novas consciências que surgem regidas por novas nkisis.⁸⁰ Refletindo que novas consciências, sintonizadas aos nkisis seriam capazes de enfrentar os desafios que se apresentam no mundo atual. E propomos esse pensamento a Ngunze'tala.

Ngunze'tala: Sim, não tá parado, as consciências de Nzambi elas continuam sendo dinâmicas, a fonte geradora continua gerando, então chega uma hora, é por isso que a gente tá sempre assim, a ideia de evolução, a ideia de evolução é uma ilusão entendeu, o ser... chega uma nova consciência e o ser toma outro posicionamento, eu domino o desafio do meu tempo é o que eu tenho que dominar, o nkisi tem que dar conta do desafio do meu tempo, por isso que eu nasço sob aquele signo, sob aquela força, aquela consciência, mas eu é que sou de acordo com aquela consciência porque nós somos da mesma origem, de certo modo, de certo modo mesmo, se nós formos aprofundar, nkisi não tem prevalência sobre os outros seres como... a prevalência deles é estar humanizado pela natureza que a gente é, o desafio é estar humanizado com a natureza que a gente é, não é porque eu vou me iniciar para servir e cultuar determinado nkisi... ah agora ele vai fazer tudo por mim, vai fazer milagre na minha vida, vai tomar meu lugar nas horas difíceis, entendeu? Não é isso. Agora eu, em harmonia e sintonia com essa natureza, aí, dou conta dos desafios do meu tempo, dos desafios que se propõe para mim.

⁸⁰ Para rever as articulações do pensamento de Ngunze'tala que o levam a situar os nkisis como divindades mantenedoras da vida no planeta, reveja a nota explicativa 30 no tópico contextualizações para a pesquisa, no capítulo 2.

Pelo entendimento de Ngunze'tala, o papel dos nkisis teria sempre um caráter dinâmico, portanto, de adaptabilidade aos desafios de cada tempo. Mas isso não implica na retirada da responsabilidade dos seres humanos, são eles que devem se sintonizar às energias ancestrais sagradas, produzindo novos sentidos para as experiências de se viver em cada período de tempo. Isso é um ponto interessante, em se tratando de renovação de consciências, não se tem uma conotação de conservadorismo religioso.

A partir desse caráter dinâmico, indicado por Ngunze'tala, elaboramos a discussão então, de qual seria atualmente o papel do candomblé no cenário social brasileiro.

Observando que, ele se amplia ao papel de, historicamente, ter sido para a população negra, e escravizada, um ponto de apoio terapêutico para reconstrução de subjetividades saudáveis, de laços familiares, reequilíbrio da muntuê e recomposição de um passado ancestral, além de cuidados para o corpo. Ao que ele responde:

Ngunze'tala: o candomblé, ele se universaliza, porque se não tivesse se universalizado, a gente não podia ser iniciado, porque se fosse entender ele, como uma estrutura ligada diretamente ao processo étnico, então você tinha que ter nascido ligado diretamente a uma tribo de um ancestral banto, ou iorubano, ou de Daomé, fosse de onde fosse, então para você ser iniciado tinha que ter essa prerrogativa, então isso já se superou muito tempo.[...] Então, tem essas questões de conceito, hoje qualquer pessoa, independente de qual identidade que ela assuma, étnica [...] porque ela se identifica com o sagrado, que é proposto no candomblé, se aquele sagrado, se manifestou para ela, se apresentou como algo real, vivo, que preenche os seus anseios do sagrado, ela pode ser iniciada na religião, no culto, na tradição, é sim um refazimento, uma reconstrução, é sim, hoje em dia, ela tem o papel mesmo das pessoas viverem o seu sagrado, independente das suas questões étnicas ou genéticas.

Além de um ponto de resistência cultural afro, à cultura hegemônica ocidental, o candomblé, bem como a umbanda, tornam-se espaços de representatividade de ser e sentir-se brasileiro, sintonizado às suas raízes ancestrais, africanas e indígenas.

Se entendendo que a partir da cultura brasileira, e da história do país, quase todos os brasileiros são em alguma medida afrodescendentes, e também nativos-descendentes, pois a africanidade e a "indianidade" perpassam a subjetividade social brasileira.

Fato esse que é discutido por Bizerril (2014), sobre a auto-denominação do Brasil como nação ocidental, sendo um processo ocorrido a partir do silenciamento das lógicas culturais africanas e indígenas, situando-as como inferiores às produções culturais eurocêntricas, no degrau de folclore. No entanto, esse patrimônio cultural está

disperso e disponível para todos os cidadãos brasileiros e inclusive estrangeiros, também com a aplicação de seus benefícios terapêuticos.

O terreiro de candomblé Tumba Nzo Jimona dia Nzambi se assemelha a uma aldeia, e um centro de saúde comunitário, onde as pessoas, encontram um novo jeito de viver, a partir do sentimento de pertencimento a uma família remodelada em moldes metaforicamente "tribais".

No entendimento de alguns adeptos, no momento atual, candomblé e umbanda são religiões, que confluem com a necessidade do homem em se identificar, e cuidar mais do meio ambiente. Isso acontece muitas vezes na conscientização de que no ser humano habita, de forma intrínseca, os nkisis, forças da natureza, aos quais o ser humano, em sendo, filho ou filha, não está desassociado. E portanto, tem um dever sagrado em resguardar a natureza dos abusos cometidos, pois isso fere a sua própria concepção de sagrado, visto que as divindades ao mesmo tempo que se manifestam, dançam e interagem com seus adeptos, são também fenômenos da natureza.

Além disso, em contraste com o cristianismo, particularmente em suas versões mais fundamentalistas, o candomblé oferece uma concepção de corpo livre de pecado, uma vez que questão da moral sexual é inexistente para as religiões afro-brasileiras (Corrêa, 2002).

E tudo isso influencia na adesão de novos adeptos, como G., um ndumbi anteriormente mencionado, que fala sobre o papel do candomblé no mundo contemporâneo:

G.: acho que é uma resposta política, em relação à desmistificação de preconceitos, em relação a toda gama de mazelas, que a cegueira da imposição causou na sociedade, da desvalorização da cultura negra, o candomblé responde isso, ele tem essa necessidade, e a segunda, e talvez mais importante que a primeira, atualmente, é a questão da preservação da natureza, e ao mesmo tempo humana, entender e compreender o homem, como parte de um sistema natural, que não é completamente dividido da natureza, isso é uma visão que eu carrego para mim, estou compartilhando com você, estive pensando nisso nessa semana, comecei a separar o lixo, comecei a gastar menos água, questões que são respeito à tradição porque se eu cultuo a água no candomblé, seja ela Oxum ou Dandalunda, como é que, eu vou jogar algo no rio, que polua o rio? Como? É incoerente, mas é uma visão também nova que vem surgindo no candomblé, em outras casas também, que é uma resposta que inclusive atende as necessidades atuais do mundo, o mundo já percebeu que toda essa lógica evolucionista, desenvolvimentista, moderna de ganhar, de poder, produziu muito lixo e a gente tem que dar conta de todo esse lixo.

Mutawamê, o pai pequeno da casa, parece concordar com o depoimento do ndumbi G., identificando no adepto do candomblé de angola, alguém que busca uma interação maior e mais justa com a natureza. O que em si não é confluyente com

os grandes mercados e o capitalismo. Citando como exemplo, o preconceito da medicina convencional em relação às ervas medicinais usadas pelo candomblé e pela umbanda, seguindo uma tendência cada vez maior ao uso de medicamentos alopáticos, que apesar de utilizarem dos mesmos princípios ativos, geram grandes lucros para a indústria farmacêutica. Neste sentido, Gomberg (2011) questiona a escassez de políticas públicas que beneficiem as formas tradicionais de medicina, apesar disso ser um dos objetivos do SUS. Sob a alegação de falta de cientificidade, sendo que o que se alega informalmente é que só um médico formado pela universidade é capaz de curar.

Outro tema é o da perseguição religiosa. Ocupante de um posto de analista, no senado, na área de direitos humanos, Mutawamê, diz que, enxerga com clareza a união de religiosos evangélicos em torno da perseguição às religiões afro-brasileiras, em mais uma tentativa de ampliar a hegemonia religiosa. Isso é confluyente com a afirmação de Barros (2004) de que as religiões neopentecostais, em específico a IURD, têm se desenvolvido justamente como uma religião identitária contrária às manifestações religiosas afro-brasileiras.

Em um combate que se iniciou há 500 anos atrás, quando os primeiros colonizadores, católicos, invadiram e dominaram o território brasileiro, e posteriormente combateram, como combatem até hoje as religiões de matrizes africanas utilizando-se de expedientes imorais no uso do poder estatal.

Cita Mutawamê, como exemplos: a lei do silêncio, cuja fiscalização só atinge as casas religiosas de matrizes africanas; a vigilância sanitária que proíbe a criação de animais, como galinhas por exemplo, dentro do perímetro urbano, tentativa de rebaixar as religiões de matrizes africanas ao conceito de seitas, e portanto descobertas pela legislação, a lei que proíbe o sacrifício de animais, visando claramente os rituais de candomblé.

A atualização do candomblé, no entendimento de Ngunze'tala, também passa pela perseguição que vem sofrendo sistematicamente. E ao perguntarmos se o candomblé e a umbanda são locais de modificação das subjetividades que aderem a estas tradições, na maneira enxergar e sentir a subjetividade social historicamente no Brasil, do papel de descendente do colonizador para o de descendente do colonizado, ele fez a seguinte reflexão:

Ngunze'tala: [...] mudam, mas até perseguição religiosa é uma maneira de reconhecimento, de reconhecer que nós temos sim força política, nós temos estrutura de fé própria, então eles querem combater, e eu vejo isso claramente, e hoje como nós vivemos numa estrutura de disputa de poder, então as estruturas religiosas não estão a margem disso, elas continuam sendo usadas como uma estrutura de poder como sempre

foram, mas o candomblé hoje já é contemplado na estrutura do Brasil, sim, claro que os preconceitos são pessoais, mas isso não tira do candomblé o espaço que ele já tem na história do país tanto no passado quanto contemporâneo, nós continuamos fazendo história e refazendo nossa história a cada dia cada desafio.

Ao aderir à identidade religiosa afro-brasileira, os adeptos também passam a se dar conta da perseguição sistemática sofrida pelas etnias africanas e indígenas desde o período de colonização, em um projeto ocidentalizador que continua ainda vigente. E observar que mesmo que o Brasil seja um país de negros, e de índios, possui, não por acaso, uma hegemonia católica e evangélica, derivada de um pensamento colonialista europeu e estadunidense.

A crítica de Bizerril (2014) sobre as leituras folclorizantes das culturas indígenas e afro-brasileiras, principalmente em relação às suas contribuições religiosas, indica que este tipo de interpretação favorece a perseguição que sofrem a partir das religiões ocidentais, que as tratam como seitas, mas nem por isso, as pessoas que se identificam com esse movimento deixaram de lutar pelos seus ideais.

Isso é um fato historicamente relevante, principalmente do ponto de vista da construção subjetiva. Perto da perseguição sofrida atualmente, já existiram tempos muito piores, em termos de violência sofrida, fomentada no tempo da escravatura, e posteriormente na primeira metade do século XX, pela igreja católica, pelo Estado, e seu instrumento repressor, a polícia, a mídia, e o apoio da ciência, que associava o estado de transe à uma demência (Almeida et al, 2007). Muitas pessoas foram mortas, presas, agredidas, e mesmo assim mantiveram as suas manifestações culturais e suas configurações subjetivas para que as próximas gerações a seguissem (Santos, 2002).

Ndelembá: É uma visão, hoje em dia eu paro e analiso, tem muito preconceito, porque se fosse uma religião com raízes brancas, tinha menos preconceito, tinha uma aceitação. A gente escuta muito, dos mais velhos da gente, antes de fazer santo, eu e Ngunze'tala, vimos uma pessoa, e ele é bem velho de santo, que disse, que se fosse para fazer santo, hoje de novo, passar por tudo, ele passaria novamente feliz, muito feliz... tão recente, que foi a nossa saída, eu posso dizer que eu sinto saudade, mesmo com toda restrição, eu passaria novamente.

O uso do Estado, com fins de promoção da hegemonia católica e evangélica é apontado pela pesquisa de Caputo (2012) através de exemplos, de como isso ocorre, a partir dos conteúdos escolares, com o retorno à obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas, leia-se ensino católico e evangélico. Ao mesmo tempo, o fato que história da África e cultura afro-brasileira tenham se tornado conteúdos obrigatórios no curricular escolar oficial por iniciativa da SEPIR e dos movimentos sociais, testemunham resistências a este silenciamento da herança afro, no interior do

próprio Estado brasileiro, tornando a situação mais complexa.

Ainda sobre o que poderíamos chamar de políticas racistas de Estado, a pesquisa de Nei Lopes (2011), sobre a primeira metade do século XX, analisa o acervo de leis e conjecturas estatais com objetivos de embranquecer o Brasil, através do incentivo de imigração branca e a restrição de imigração negra, entre outras políticas. No contexto da eugenia da república velha, a culpa pelo "atraso brasileiro", em relação às nações hegemônicas capitalistas, era atribuída à quantidade de negros que havia no Brasil, apontando-se para a necessidade de embranquecer o país (Lopes, 2011).

No contexto de um processo de descolonização dos saberes, acrescentamos o papel que o candomblé e a umbanda podem desempenhar em um diálogo com a academia.

Sendo a academia um instrumento de propagação dos saberes ocidentais, e dominação cultural, e portanto um instrumento de subjetivação ocidental (Flor do Nascimento, 2010).

Como ponto de discussão dessa pesquisa, citamos que as psicologias majoritariamente ensinadas no âmbito acadêmico, derivam das chamadas "três grandes forças", as teorias psi hegemônicas nos anos 50 do século XX, todas provenientes de uma subjetividade social ocidental, europeia e estadunidense.

O candomblé e a umbanda derivam de uma etnopsicologia proveniente da África, e do nativo brasileiro, indígena, em uma subjetividade muito mais próxima à realidade de muitos brasileiros, com uma outra abordagem terapêutica, a partir de uma riqueza cultural que não existe nem na Europa, nem nos Estados Unidos.

O diálogo com a academia teria o potencial de promover assim, uma psicologia descolonizada e sintonizada com a subjetividade social afro-brasileira. Com amplos reflexos políticos, como a redução da perseguição sistemática às culturas de terreiro, e o reconhecimento público do terreiro como um ponto de apoio terapêutico e possibilidade de ponto de inserção do Estado na comunidade.

Como exemplos de possibilidades inovadoras, já vem ocorrendo, em algumas localidades, parcerias entre os terreiros e o SUS (Alves & Seminotti, 2009; Gomes, 2010).

B) Umbanda e o Mundo Contemporâneo

Para Ngunze'tala, a umbanda é sempre atual:

Ngunze'tala: [...] a umbanda não, ela já nasce como um grande portal mesmo, onde todos tem espaço, tem umbanda que é bem cristianizada, tem umbanda que é bem afro, tem umbanda que é bem oriental, embora ela mantenha o pilar afro, não pode existir

umbanda, sem o pilar africano central, que é o preto-velho, o pilar central da umbanda é o preto-velho, e aí na umbanda tem espaço sim, para os exus, para as pombajiras, tudo são ancestrais, são pessoas que viveram na terra e que vem trabalhar, então a umbanda, ela vai se atualizar sempre, a umbanda é sempre atual, você vai achar grupos, porque aquele grupo, a partir de sua questão ancestral, tem aquela identificação, mas você pode achar grupo com outras características, mantendo sempre os pilares centrais, né?

Ngunze'tala, por ser um sacerdote de umbanda, traz uma visão referente ao mundo espiritual, ao qual ele se identifica. O terreiro de umbanda possui uma alteridade espiritual, um grupo, ou mônada espiritual, que é organizada a partir do plano astral. Isso se torna um ponto interessante de apoio, à discussão traçada pela literatura acadêmica da umbanda (Magnani, 1986), que traz o ponto de vista dos pesquisadores, sobre a identificação das pessoas, encarnadas, com um maior ou menor grau de africanidade presente nos cultos. Para Ngunze'tala, essa mônada espiritual tem influência e é influenciada pelas pessoas encarnadas. Se seguirmos a proposta crítica de Latour (2012) ao que classicamente fez a sociologia da religião, seria preciso levar mais a sério o argumento dos atores sociais religiosos que reconhecem as agências espirituais como forças, cuja ação na vida social e pessoal é precisa, podendo ser considerados também como atores sociais, com os quais se estabelecem relações sociais, e não como ilusões resultantes do efeito de forças sociais que permitiriam explicá-las.

Levando em conta a subjetividade de Ngunze'tala, que nos traz a essa discussão, temos um acréscimo na construção do conhecimento sobre o universo da umbanda: a existência de uma "mônada espiritual", que é diferente para cada terreiro, e que é um contraponto à leitura de Magnani (1986) sobre cada terreiro trabalhar de forma diferente a partir das crenças de seus adeptos. E tanto Magnani (1986) como Barros (2004) identificam uma variação, das construções simbólicas imaginárias da umbanda. Os adeptos da classe média tenderiam a apresentar uma umbanda mais requintada, em moldes hierárquicos dos valores da sociedade, e haveria outra, mais popular, leia-se afro, nos terreiros da periferia. Em um exemplo mais claro disso, Barros (2004) afirma que exu nos terreiros da classe média toma whisky e na periferia, cachaça. E o preto-velho que baixa no terreiro da classe média, o faz por motivos de humildade, pois ele também frequenta centros espíritas, onde ele é branco, se metamorfoseando ao seu gosto. Bem, nesse ponto, apesar de entendermos o argumento de Barros, citamos que Ngunze'tala concorda com isso, e diz que nem sempre um preto-velho, tenha sido um negro escravizado, ou o caboclo de pena, um índio, e espíritos podem, por identificação, adotar esses personagens. Entrevistando os espíritos incorporados nos médiuns, Barros (2004) inova ao dar voz para essas

entidades se pronunciarem, apesar de considerar as diferentes classes de espíritos da umbanda como tipos sociais brasileiros.

Sanci-roca (2009), traz o elemento histórico aliado ao sincretismo e ao dom espiritual de algumas pessoas, em entrar em contato, com esses personagens históricos, que se atualizam. Embora seu artigo seja sobre candomblé, esse é um candomblé traçado, onde se situam entidades, tipos subjetivos do cotidiano, ancestrais, que trabalham nos terreiros, que fazem parte da histórias de um povo, mais parecido com o conceito de umbanda. Isto está em conformidade com a sugestão de Ngunze'tala que, antes de haver o fenômeno chamado umbanda, já existiam rituais de culto ao ancestral, que tinham como propósito, entrar em contato com entidades locais, os ancestrais de um povo, tendo como característica de trabalho, curar e aconselhar.

Ngunze'tala: [...] em uma umbanda desenvolvida na Europa, pode acontecer de se manifestarem ancestrais europeus, embora vai ter a figura preto-velho, mas, pode vir uma linha de entidades que aqui, no Brasil, a gente não conheça, porque eles podem ter uma mônada espiritual diferente, por exemplo em Cuiabá, nós temos a linha dos canoieiros, que na linha daqui o povo nem conhece, por que? É próprio daquela região, as pessoas dali viviam em função do ciclo das águas, dos rios, desencarnaram e formaram uma mônada espiritual, provavelmente uma colônia espiritual e trabalham através dos médiuns... nas sessões de umbanda.

Sua afirmação enfatiza a atualização sempre presente da umbanda a partir do surgimento de elementos da memória ancestral coletiva, termo usado por Ortiz (1978), que corresponde a esta propriedade da umbanda de integrar novas entidades e classes de entidades em seu panteão, em função da ancestralidade específica de seu público.

Sendo a umbanda, segundo Ngunze'tala organizada, a partir, de uma mônada espiritual, entidades que acompanham um grupo, um terreiro e portanto de maior proximidade, com os tipos subjetivos que emergem a partir de cada cultura. Caracterizando-se uma conexão à memória ancestral coletiva, presente na cultura afro-brasileira, de uma história viva, presente, reprimida e recalcada, que permanece à margem da subjetividade social hegemônica.

Uma vez que em mundos globalizados, e sociedades multiculturais, novos tipos de subjetividade tendem a surgir, com cada vez mais frequência, a umbanda se atualiza, estando relacionada a um momento mais próximo da história da humanidade e com a subjetividade social local.

A impressão de Ngunze'tala é confirmada na pesquisa de Stoller (1995), acerca dos ritos songhay do Níger, nos quais os médiuns incorporam ou manifestam diversas linhagens de divindades e ancestrais, como os tooru e os genji bi, deidades da

natureza, até as linhagens mais recentes, como os Hauka, espíritos de franceses da época neocolonial. Cada linhagem tem também, como na umbanda uma função no ritual, como cura de doenças, resolução de disputas, proteção, entre outras.

E essa visão ainda é coerente com os textos de Giumbelli (2002) e Ortiz (1978), que indicam que a umbanda teve origem, em diversos pontos do Brasil, ao mesmo tempo, sendo um fenômeno social, não ocorrido a partir de um local único, como afirmam Linares e Trindade (2011).

Conversas de terreiro

Uma pesquisa de campo, sobre candomblé e umbanda, não estaria completa se não trouxesse também alguns relatos de intervenções extraordinárias, dos nkisis e das entidades, na vida de seus adeptos. Isso faz parte de seus cotidianos e das conversas de terreiro.

E servem para, no mundo das religiões afro-brasileiras, exaltar o domínio dessas divindades e entidades sobre a vida terrena. Em suas intervenções, deixam suas marcas e um registro que serve como ponto de apoio, para o adepto reafirmar sua fé em seus santos e protetores, também, ocupam importante espaço motivacional em suas construções subjetivas, e nos sentidos subjetivos promotores de saúde, uma vez que são mostras de que são protegidos, por forças além de nossa compreensão. A esses casos, somam-se outros, que já foram descritos durante a construção do texto, e que tiveram ênfase no aspecto de cura.

Ndulangê: [...] eu tive várias várias... é... comprovações que o santo estava comigo, de acidentes, que fui livrada, que eu chamei foi por eles, para você ter uma ideia, eu estava voltando do serviço, eu e meu marido, era umas 18 horas na BR 262 de Contagem a BH. Nosso carro rodou na pista, e ali é uma BR totalmente de caminhão, movimento incrível. E esse horário então, de rush mesmo, e a gente rodou do nada, e eu gritei por Dandalunda e aí o carro parou virado, na contramão, e todos estavam virados, 3 caminhões, todos alinhados parados, eu levei minha mão para fora, agradei, pedi que eles esperassem, que eu ia virar o carro, eles deram sinal de farol, nós viramos o carro e seguimos...

Pesquisador: poderia ter sido um acidente fatal?

Ndulangê: com certeza. Aquela BR ali não tem perdão, mas foi uma coisa assim, só a gente, que viveu aquilo ali é quem sabe, eu, meu marido e aqueles que pararam ali, mas pararam assim, não teve nenhum que cantou pneu, simplesmente pararam. E eu me senti totalmente tranquila, totalmente protegida, você sabe que é uma questão de segundos, mas como eu te disse, eles andam a todo dia comigo, como te falei, eles são meus companheiros, foi como se eu segurasse na mão de Dandalunda, e aí falei “nossa senhora me salve” foi assim, uma coisa muito linda, na hora que que vi aquilo tudo assim... e meu marido ficou tranquilo também.

O relato acima, expõe a sintonia que apresentava Ndulangê com seus nkisis, em sua muntuê, em um situação, que ocorre em alguns segundos, grita por sua

nkisi. Questiona-se se a situação envolvia risco de morte. Ao que esclarece que com toda certeza, um acidente naquele horário, naquela BR, tenderia a ser fatal.

Mas mesmo assim, relata ter sentido muita tranquilidade, sentimento compartilhado por seu marido. E ao invés de relatar um sentimento negativo em relação ao fato, entende como uma proteção.

Ndandakitula: [...] igual quando eu cheguei no hospital com a glicemia a 570, os médicos não acreditavam, nem eu acreditei, inclusive, eles furaram todos os dedos da minha mão, para ter certeza de que todos iam dar o mesmo resultado, cheguei dirigindo, esperei 5 horas para ser atendida, mesmo em hospital particular, e aí quando falaram que iam me levar para UTI... foi um choque, eu falei não, eu tenho que esperar alguém chegar aqui, os médicos não acreditavam que eu estava em pé, que normalmente é caso de coma profundo, a glicemia chegar a 570, e eu tive amiga que perdeu o pai por bem menos, por 180, aí liguei pro Tatá e ele falou: "minha filha, você tem santo, se agarra a ele", e desde então eu estou firme e forte.

No relato desse caso, Ndandakitula ainda acrescentou, em um outro dia, que não aceitou ir para a UTI, até falar com seu marido, cujo telefone estava fora do ar. E dizer que precisava que ele ficasse com as crianças, porque ela estava sendo internada no hospital... após o aguardado contato, se permitiu desmaiar...

Ela, ainda, conta dois outros casos, todos ocorridos em curto período de tempo. No primeiro, assaltantes entraram em sua casa e levaram tudo que encontraram, e para ela, por proteção de Dandalunda, nem seus filhos, nem ninguém, estavam em casa naquela hora.

E ainda um acidente de trânsito:

Ndandakitula: [...] e é isso, aí, mas eu sou feliz, dentro do candomblé, muito feliz, e tudo que acontece, não sei se eu te contei no começo, logo quando eu descobri que tinha diabetes, uma semana antes, minha casa foi assaltada, levaram tudo, sofri um acidente de carro, na semana anterior, o carro entrou debaixo do caminhão, eu e meu marido não tivemos um arranhão, em nenhum momento eu senti que o santo me abandonou, ou que é culpa da religião, porque eu escutei isso de muita gente, ah... mas porque tem de ver, tem alguma coisa de errado, e o seu santo?... Tá do meu lado o tempo todo, porque quem viu meu carro, o acidente, que eu e meu marido sofremos, nem dor no corpo, na verdade eu fiquei um pouco com dor no braço, porque quando eu vi o carro entrando debaixo, eu puxei o meu marido para o meu lado.

A forma como Ndandakitula produz sentido para os fatos ocorridos nos chama a atenção. A partir de seu convívio com os nkisis e entidades, não atribui a eles nenhuma responsabilidade dos acidentes ou de sua doença, entende que as situações poderiam ter sido muito piores, e que foi beneficiada pelas suas intervenções. O que é um indicativo de que a pessoa mantém um sentido positivo para experiência de se viver, apesar do risco que isso implica. Não está traumatizada, e nem apresenta sintomas de ansiedade ou síndrome do pânico, que o sentimento de se sentir desamparada pelas inconstâncias da existência poderia proporcionar. Sendo esse, um

sentimento muito relevante para a produção de saúde, o sentir-se próximo das divindades, e entidades, sentir que os acompanham, estão presentes, os protegem, os guiam e são amigos.

Um outro caso, nos apresenta Ndelembá.

Ndelembá: [...] é importante conversar com eles, porque, a gente está fazendo para eles, então, a opinião quem tem que dar são eles, se eles querem ou não, se vai fazer outro, outro dia nós fomos a uma loja para comprar tecido, e eu já caçando um tecido que eu ia fazer para a entidade, e eu não estava conseguindo encontrar, e eu realmente fui ousado e falei, “olha minha senhora, eu estou fazendo a roupa para a senhora, então a senhora por favor, contribui, vê o tecido que a senhora quer, e eu só fiz virar e estiquei meu braço, assim naturalmente, eu quero um tanto desse tecido... e a gente não se assusta porque? Olha só eu tava procurando...eu... e a opinião dela, ela queria qual? Então ela vai lá e pega o que ela quer, e ela foi lá e realmente pegou.

Essa descrição é um exemplo prático, de como se dá a construção da subjetividade a partir do sentimento de proximidade com as divindades e entidades, e que ocorre não somente através de momentos de perigo, mas também em situações mais cotidianas, ou de dificuldade. Um sentimento de confiança, de uma existência em que o sagrado está dentro de cada um. E assim, experiências corriqueiras, podem se transformar em apoteoses.

Um outro exemplo, de proteção, é citado no caso a seguir.

Hoxi Ncongo: Exu é guardião, assim como todos os orixás estão sempre conosco... eu vou dizer para você, graças a Nzambi, deus, eu posso lhe dizer totalmente protegido e realizado, tem momentos que às vezes dificuldade, não só dificuldade, mas momentos até de risco, eu graças a deus, graças a Nzambi eu tenho isso comigo, eu posso até explicar, e citar uma situação... eu gosto muito de curtir um samba sabe, essa história é muito bacana, é bacana assim sabe, porrada comeu e aí também não é bom... eu fui tirar a briga de um casal, casal conhecido que estava conosco, e o que acontece, “ô você não pode fazer isso, ôô vai brigar com sua mulher”, e aí a porrada começou, o cara é grandão, quebrei o meu dedo na porrada que eu dei nele, quebrei esse dedinho, ele teve cirurgia...tá vendo aqui em cima (mostra o dedo que quebrou), pensa em um homem, (médico) não, você pode olhar, como é que olha, abriu meu dedo e colocou um pino aqui assim, ô eu não fecho ele... e aí foi assim “pow” aí meu dedo, quebrei meu dedo, e aí o que aconteceu, na hora daquele sururu todinho, cara, eu agradeço a Exu e a Incoce... apareceu uma galera assim atrás de mim... “que que foi irmão? eu tô com você... sai daí essa parada aqui é minha”... comprou minha briga véio, eu agradeço...os bicho era tudo grande, porrada de cara véio, falei assim caramba, vão encarar, “mermão sai, a gente tá aqui com você, quem é?”... a porrada comeu... sei que eu fui embora só com o dedo pendurado assim...

Pesquisador: nunca tinha visto os caras...?

Hoxi Ncongo: não, era o casal brigando que tava com a gente, a galera chegou assim: o que que tá acontecendo, deixa que essa parada aqui eu resolvo para você..., tinha mais de 5 caras... aí acabou, eu levei o prejuízo, fiquei de boa, e aí irmão, é o convívio da gente, a forma de você conviver com as pessoas sempre de paz, sempre de boa, porque numa situação, o cara tá brigando deixa não, aí, é gente nossa, Exu Veludo eu agradeço muito, o Tranca-rua, nessas paradas, que tá acontecendo aí, tá tranquilo, mas nesse dia da parada, precisava ver o tamanho dos caras, o cara batendo na mulher dele...

Acreditamos que tais situações sejam verídicas, mesmo sem averiguar a

procedência, nem relatos de testemunhas sobre os fatos, o que não foi também o objetivo de nossa pesquisa. O importante para nós, é a construção de suas subjetividades, a partir de suas experiências de vida, coletivas, no terreiro. Geralmente essas intervenções não são fatos cotidianos, mas a atmosfera criada em torno desses relatos, fazem parte do cotidiano de um terreiro.

E exaltam um formidável tecido social, em que as relações entre humanos, entidades, deuses e deusas, mostram que o universo, está em trânsito e tudo depende de todos, caracterizando a etnopsicologia afro-brasileira.

Os adeptos do candomblé e da umbanda e sua experiência com os saberes psi

O candomblé e a umbanda sendo caminhos terapêuticos afro-brasileiros propostos pela subjetividade social brasileira, originários da cultura africana e indígena, nativa, compõem uma etnopsicologia afro-brasileira. Mas em sua trajetória histórica, a subjetividade social brasileira também é formada pela visão de mundo ocidental, do invasor europeu, e de suas instituições, como as universidades, caminho pelo qual se desenvolveu a psicologia acadêmica brasileira, derivada da subjetividade social ocidental.

E o adepto, mesmo se identificando com a tradição afro-brasileira, também participa de um universo cultural psicologizado, em um cenário social, multicultural e híbrido, em que ambas as culturas coexistem, ocidental e afro-brasileira.

De forma a entender melhor essa disposição singular da subjetividade social brasileira, e a forma como os sujeitos organizam esses saberes através de suas experiências, escreveremos a partir dos pontos de vista dos adeptos, que fizeram uso de ambas as tecnologias de subjetivação, aspectos confluentes entre a psicologia ocidental e a etnopsicologia afro-brasileira

Encontramos diversos relatos, entre os adeptos sobre passagens por consultórios de psicologia e psiquiatria. Nesses casos, a totalidade dos adeptos encontrou a cura a seus dilemas nos terreiros, embora reconheçam que foram ajudados por psicoterapias, de diversas linhas.

Talamuenê: eu amo a psicologia, porque ela traz o estudo das convivências sociais, e da mente também, do diálogo, e isso aprofunda o conhecimento no ser humano, e o candomblé é isso, ele fornece esse tipo de conhecimento também, pelo menos no meu campo de visão, porque quando você adquire esse conhecimento, passa a conhecer melhor as pessoas que andam com você, e separar uma da outra, e o conhecimento do psicólogo também traz essa questão, com uma conversa o psicólogo já saca a condição de cada um, então ele pensa tenho que trabalhar mais nisso, tenho que ajudar a pessoa

nesse aspecto... essa pessoa tem falta nessa questão, eu posso ajudar... a psicologia e o candomblé andam muito juntos.

Na fala de Talamuenê, aparece uma associação entre candomblé e psicologia, observadas de forma genérica, como saberes que permitem compreender o ser humano e suas relações. Entendemos que, na atividade de aconselhamento, no formato ocidental tradicional, e no formato afro-brasileiro, possuem algumas semelhanças, que podem ser sentidos pelas pessoas que procuram a ambos. Em se tratando de nossa área de domínio, não estranhamos essa ligação, oferecida por Talamuenê, uma vez que identifica que em ambas abordagens, o principal critério terapêutico é o acolhimento oferecido.

Isso é condizente com o entendimento de Laplantine (1998) de que existem entre as psicoterapias das culturas tradicionais, como ele as chama, e a psicoterapia ocidental, diversos pontos em comum. Mas também um abismo entre elas. Por exemplo, na área de saúde mental, as diferenças estão tanto nos pressupostos quanto nas práticas de intervenção. Na área médica, o sujeito é medicado como forma de se reduzir os sintomas, e uma forma de reorganização psíquica é realizada pelo atendimento psicológico clínico. Sendo essa, uma tecnologia de subjetivação ocidental.

No candomblé e na umbanda, um tratamento à muntuê, parte do corpo (muntu), visando a recuperação de um patamar de equilíbrio e bem-estar, por meio da interação com agências espirituais, da reconexão com a ancestralidade e de aconselhamentos, dos adeptos mais velhos e das entidades. O tratamento inclui dimensões para além do somático e do psíquico, o social e o espiritual, em geral desconsideradas pela psiquiatria e pela psicoterapia mais convencionais.

No entanto, temos aqui, uma possível armadilha, baseada na tradição objetificante da pesquisa científica, de achar que sabemos mais do que o próprio sujeito sobre ele mesmo e negar a sua ação como sujeito, autor de seu próprio caminho de desenvolvimento.

Com a pretensão científica de ser o único sujeito reflexivo, pode-se deixar de observar inusitadas pontes e portas abertas, entre essas duas propostas terapêuticas. E assim, deixar de perceber que, o sujeito pode ter realizado esse processo, de construção de conhecimento de forma muito melhor do que o próprio pesquisador poderia imaginar.

E isso, aconteceu em diversos casos e momentos da pesquisa. Como

exemplificado no caso a seguir, de um sujeito multi-identificado e multifacetado, típico das sociedades globalizadas e multiculturais.

Nvulakenan foi o primeiro muzenza/monazenza iniciado, no Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, há 5 anos, e a partir de seu relato, é detalhado que a modificação da subjetividade vai se dando de forma gradual, a partir das vivências coletivas, intercorporais, da forma de sentir e de estar no mundo. Na construção identitária realizada a partir do mito com o qual se associa, e usando três tecnologias de subjetivação, o candomblé, a análise lacaniana e a yoga. Em específico, Nvulakenan, realiza, concomitantemente, há 5 anos, um processo analítico lacaniano, o que em sua subjetividade não causava nenhum conflito até pouco tempo atrás. Questionado sobre como caminhos tão díspares, como o candomblé e a psicanálise lacaniana, podem ser complementares, ele responde:

Nvulakenan: [...] interessante é que eu sempre fui muito holístico, mas eu achava que se tivesse feito análise junguiana, talvez eu ficaria muito etéreo, muito lá em cima, muito místico, e acho que Lacan e Freud tem esse poder de dar uma enraizada na coisa e fazer você pensar na sociedade como a que a gente vive mesmo, que é essa coisa da sociedade patriarcal, capitalista, eu acho que tem muito disso na psicologia do Freud, ele não faz uma psicologia que não seja para o ocidente.

Nesse ponto observamos, a questão da divisão identitária, trabalhada no tópico anterior, o "lá fora" e o dentro do terreiro. Nesse caso, o "lá fora" é conceituado como a sociedade ocidental. O que é definido como "dar uma enraizada", seria compreender criticamente o espaço em que a subjetividade é pautada a partir da inter-relação com o capital e com a família burguesa, produtos hegemonicamente ocidentais.

E a sua necessidade em definir-se e afirmar-se também como um sujeito ocidental, já que muitas das suas questões pessoais referem-se à construção histórica de sua subjetividade, em relação às configurações subjetivas de viver em uma sociedade, em parte, ocidental.

O indicativo de sua fala é que, para ele, fazer parte de uma comunidade de terreiro, onde a diversidade é reconhecida e bem aceita, é mais fácil do que ser parte da sociedade capitalista, ocidentalizada, e lidar com os elementos que o situam como, um cidadão, identificado com a diversidade e a pressão que sofre por causa disso. Além disso, indica que possui um alto grau de identificação com a espiritualidade, convivendo melhor em locais em que possa estar em contato com pessoas afins, mas mesmo assim, busca estar em contato com a sociedade moderna, o que para ele se apresenta como um desafio.

Talvez o maior indicativo de todos seja, que se prepara para ser um tata ríria nkisi, e assume que, estar em contato com a sociedade moderna e superar seus desafios é a melhor forma de atuar, com maior força terapêutica, com a comunidade, seguindo o exemplo de Ngunze'tala. E compreendendo a construção histórica da sociedade brasileira, podemos entender melhor seu dilema, e como ambos caminhos tornam-se complementares.

Ele é filho de um casal de testemunhas de Jeová, viveu uma infância, em que era rigorosamente vigiado em sua educação, principalmente, no que se referia a qualquer assunto que contrariasse o dogma religioso. Sendo uma criança frágil, inclusive, em sua estrutura corporal, tímida, com pouco contato com o pai, preferindo sua mãe. Na adolescência, descobre-se homossexual, o que foi aceito pelos pais, com uma restrição: que não se tornasse muito afeminado.

Alguns anos, depois, escolhe ser iniciado no candomblé, porém, nisso, não encontra nenhum apoio familiar, os pais mudam-se de endereço, sem aviso e pedem para que ele, por telefone, não mais entre em contato, abandonando-o, como pária familiar. Nesse caso em específico, a adoção de uma análise lacaniana o ajudou a decifrar aspectos da personalidade de seus pais, que estavam inconscientes em sua própria personalidade, e que o impediam de libertar-se de seus ímagos, a fim de viver uma vida plena. Não que a psicanálise apresente uma resposta para a plenitude, pelo contrário, pela sua visão de sujeito, o ser humano está destinado à infelicidade e à incompletude (Freud, 1997).

A partir de seu processo psicanalítico, ele entende melhor sua história pessoal, da não aceitação de seus pais em relação à sua busca identitária, e o conseqüente abandono. A partir de sua história, a análise lacaniana permite a ele, expressar a falta ocasionada pela não aceitação paterna, e direcionar o seu desejo, a outros objetos (Darriba, 2005).

Ainda, se dá conta que, sua construção subjetiva é por demais holística e necessita de uma tecnologia de subjetivação que o ajude a se tornar mais ocidental. A análise lacaniana também lhe é útil, talvez de uma maneira um tanto instrumental.

No trecho, a seguir, notamos que o interesse pela psicanálise se apresenta como a possibilidade de uma ressignificação do passado, fato que era central, até o momento em que o aprofundamento da identificação como filho, dos nkisis Angorô e Bamburucema, fornecem-lhe uma nova paternidade e maternidade. A

partir daí, a nova família, de santo, passa a apresentar uma maior possibilidade de produção de sentidos subjetivos saudáveis, do que as configurações permitidas pela sua antiga família.

Ocorrem a partir daí, modificações inclusive corporais: de um corpo franzino, desenvolve uma estrutura corporal mais musculosa, o que é visível em se comparando fotos antigas, de quando adentrou o terreiro com seu aspecto atual.

Nvulakenan: Claro, e vou te dizer uma coisa, e aí você fala como você entende essa relação da psicanálise com o candomblé vou te contar o meu mito agora... eu era um menino frágil quando cheguei no candomblé, a minha mãe era de Oxum. Pela minha análise eu era um sujeito fusionado à minha mãe, e para eu sair disso a psicanálise foi essencial para mim, para eu me desenvolver sem a minha mãe, embora eu estivesse longe dela, já tinha saído de casa, a minha forma de amar estava muito próximo da dela, a minha forma de conceber as coisas estava muito próxima do que eu aprendi com ela, o jogo de búzios sempre dizia para mim que eu era filho de Oxum, enquanto eu tinha esse contato com essa mãe. O dia que eu fui iniciado, eu já sabia que era de Angorô, eu já estava buscando esse pai dentro de mim, meu pai na minha criação foi muito coisificado, quando eu nasci ele, deixou de ser testemunha de jeová⁸¹, e tudo que ele ia fazer, levava meu irmão mais velho, e eu ficava com a mamãe. Pequeno, amamentando, muito próximo a ela. O candomblé rompeu ritualisticamente minha relação com meus pais, o dia que eu fui iniciado no candomblé, eu sabia que, um dia eles iriam saber e que essa separação completa que a gente tem hoje, isso iria acontecer, então essa separação que um dia iria acontecer, já tinha acontecido aqui dentro, já era esperada por mim, eu já tinha sentido esse corte entre eu e aquele eu interior, que era resultado dos desejos dos meus pais, que eles tentaram me colocar e não conseguiram, graças a mim mesmo, é depois com o passar do tempo, passei a entender mais da minha natureza, então que que acontece, nesse processo, que eu fui me identificando cada vez mais com meu eu fenomênico, pai e mãe, Angorô e Bamburucema, eu fui me distanciando cada vez mais desse fenômeno **A.** e **S.** (pais biológicos), ou seja, fui me tornando mais eu, possuidor do meu destino, do meu lugar no mundo do que aquele rapaz que fosse ali condicionado à proposta de vida dos pais, então olha aí, que trabalho terapêutico interessantíssimo o candomblé fez comigo, hoje, o meu eu materno tem espada, trepa, decide o que faz com o próprio corpo, não é essa mãe **S.**, deificada, frágil que eu tinha antes, o meu eu materno tem uma outra concepção a partir de Bamburucema, uma mãe, não que me criou mas que se desperta a partir de mim, e Angorô nesse caso, então eu não tinha um traço demarcado na minha criação, tinha vários, mas ficava ali uma lacuna, esquisitíssima, tinha uma relação difícil, complicada de presença, de se amar muito, de ser muito carinhoso, mas de não ter conversa sobre coisas pessoais, quando eu me vejo nesse sagrado Angorô, quando me vejo homem, senhor da chuva, responsável pelo meu destino, esse pai que não existia, ele recebe uma forma, ele é estruturado dentro de mim, e estruturado a partir de um fenômeno.

A ponte entre a psicanálise lacaniana, e a terapêutica do candomblé é realizada por ele mesmo. E nisso temos a resposta que procurávamos sobre a incompatibilidade epistemológica entre a psicologia ocidental como técnica de subjetivação e o candomblé e a umbanda. Somente o próprio sujeito é capaz de realizar essa ponte, em si mesmo, dentro de seu processo, em uma realidade que fará

81 Sobre esse fato, que é incongruente com a parte citada em trecho anterior, em que os pais vigiavam muito sua educação, por serem testemunhas de jeová, Nvulakenan, diz que os pais nunca deixaram de atuar dessa forma em casa. E o pai após um acidente de carro, quando ele estava com 5 anos de idade, volta a ser testemunha de jeová praticante, e hoje em dia é pastor dessa religião.

sentido subjetivo para ele, a partir de suas demandas, e identificações, definidas pelas suas vivências em uma sociedade multicultural.

Ele delega o papel de desvencilhar-se da herança cultural que pai e mãe lhe deixaram, à análise lacaniana, que por fim acabam por permitir que se identificasse com o processo terapêutico que considera maior, a transformação realizada pela terapêutica do *candomblé* em suas configurações subjetivas.

Pela profundidade simbólica que ele apresenta no trecho podemos delegar a psicanálise lacaniana, o poder de alfabetizar Nvulakenan, em relação à leitura de seus mitos. O que pode ser entendido também como o aprimoramento de um talento que, no *candomblé*, seria considerado natural, pois, Nvulakenan, possui caminho como *tatá ria nkisi*, o que deverá acontecer em 2 anos, quando terminar seu tempo de *muzenza/monazenza*, se tornando *kota manganza*, e poderá abrir sua própria casa, o que explicaria a capacidade dele, em interpretar mitos e símbolos.

Nesse momento, redirecionamos, novamente, a discussão para o debate sobre colonialismo, pautado na produção de conhecimento acadêmico, usado como um dos instrumentos civilizatórios, pelos Estados-nação, como projetos herdados, após a desocupação colonial, mas que mantêm a dependência ao eurocentrismo, à colonialidade⁸² do poder (Flor do Nascimento, 2010).

Observamos que a técnica de subjetivação pressuposta pela psicanálise é pautada na demanda do sujeito ocidental, moderno e racional, em uma construção do mundo, gerada por uma ciência hegemonicamente eurocentrada, colonialista. Que não legitima as expressões dos saberes dos povos colonizados, como saberes científicos, e no qual se identifica um padrão de normalidade do sujeito ocidental, neurótico. Acreditamos que tal proposta terapêutica não conflui com as configurações subjetivas do *candomblé*, em cujo contexto, no sujeito iniciado habita um ser divino, pleno e singular, mas sem ser um indivíduo.

E então, nesse momento, em nosso entendimento, psicanálise lacaniana e *candomblé*, em suas epistemologias terapêuticas passam a ser caminhos díspares. E do trecho extraído podemos supor que ambos caminhos podem ser complementares, até um certo ponto. E talvez Nvulakenan tenha, nesse ponto que escolher entre a

⁸² Segundo o autor Flor do Nascimento (2010), o termo colonialidade e modernidade se aproximam por serem faces do mesmo processo, e se referem ao modo como se constitui uma relação de poder euro-estadunidense centrada a partir da produção de conhecimento e do trabalho, sendo esse termo cunhado por Quijano.

proposta da plenitude apontada pelo candomblé ou da infelicidade suportável, neurótica, da psicanálise clássica⁸³.

O que passa a ser sentido por ele, após 5 anos, entre esses dois caminhos.

Nvulakenan: eu tenho um caminho de sacerdócio no candomblé, eu quero isso para mim [...] a psicanálise somente, já não dá conta mais dessa sociedade nossa, dessa sociedade fora dos padrões, eu não sei como ela vai lidar com uma transsexual por exemplo, que cortou o falo... eu acho que ela já não se encaixa mesmo, ela faz parte de um pedaço mesmo, até porque se fosse sozinha, somente a psicanálise não serviria, assim como o candomblé, também não teria condições de assimilar o candomblé, senão fosse a yoga e outros caminhos mesmo, ou assimilaria de outra forma [...] em relação à psicanálise, porque eu ainda faço, mas cansado porque tem essa coisa, a gente fica numa espiral assim de ficar sempre retomando.

De certa forma, a análise lacaniana permite a ele, produzir sentidos sobre seu passado familiar, como Tiago⁸⁴, em uma sociedade globalizada e multicultural. E o candomblé permite a ele a identificação como um ser sagrado, renascido como Nvulakenan, senhor de seu destino. E, como uma ampliação de sua complexidade identitária multifacetada, em uma sociedade multicultural Nvulakenan, ainda acrescenta a prática de yoga, da qual ele é professor, às suas tecnologias de subjetivação.

Nvulakenan: Foucault vai tocar nesse ponto, de como a sociedade vai moldar o corpo, de armadura, de como a sociedade faz isso com a gente, de como ela condiciona a gente, eu gosto muito dessa relação de yoga, com o candomblé, com a psicanálise, porque o yoga, ele faz essas duas relações, entre o psiquismo, o energético e o corpóreo material. Então o yoga funciona para mim como se fosse um catalisador de meus outros segmentos, é como se ele abrisse meus olhos, para conceber a conexão, as possibilidades, entre uma sociedade africana e uma sociedade ocidentalizada, porque o yoga ele tem essa capacidade de unir essas duas porções, é um princípio filosófico que concebe o ser de forma integral, físico-corpóreo e energético.

O yoga se apresenta como mais um caminho de subjetivação, que o próprio sujeito é capaz de significar dentro de sua trajetória de vida, e ao se tornar tatária nkisi, provavelmente, as pessoas que irão participar de sua casa de candomblé, serão pessoas que se identificam com essa trajetória, a qual influenciará a subjetividade social singular da sua casa.

Saúde, doença e iniciação

Já afirmamos anteriormente que, pela literatura clássica do candomblé

83 Citamos esse fator, pois o mesmo foi relatado por Nvulakenan, de que passava a sentir ambos caminhos como congruentes até certo ponto, embora ele até o final dessa pesquisa ainda se encontrasse em tratamento psicanalítico.

⁸⁴ A citação de seu nome foi autorizada por ele mesmo.

(Gomberg, 2011; Rabelo, 2014; Augras, 1983/2008; Barros & Teixeira, 2006; Segato, 1995; Sancir-Roca, 2009), a maior parte das pessoas, adere ao candomblé por motivos de doença. Mas, no terreiro Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, o fator doença é considerado secundário, na opção pela iniciação, até mesmo, porque, segundo Ngunze'tala é possível reestabelecer o equilíbrio de uma pessoa, e realizar um atendimento terapêutico, sem que essa pessoa seja iniciada no culto. Mas, no caso específico, de Nvulakenan, ocorre a cura de uma doença, podemos dizer, em caráter mágico.

Nvulakenan: [...] antes de eu ser iniciado, eu estava doente, não é que eu precisei fazer a iniciação, acho que já era um desequilíbrio energético que estava na minha família, meu pai, minha mãe tinham esse desequilíbrio ligado ao sistema reprodutor, minha vó morreu assim, minha mãe quase morreu assim, meu pai também tinha esse problema, desequilíbrio no sistema reprodutor, que é um domínio de algumas divindades, por exemplo o órgão masculino é domínio de exu, a veia que passa ali no pênis é domínio de Angorô, de Oxumaré, o esperma é domínio de Oxalá, então assim, dentro do processo daquele órgão ali, existem vários fenômenos, acontecendo em vários domínios, então por um desequilíbrio energético imenso na minha família, nunca mais tive, a minha irmã engravidou, era uma coisa que ela tentava fazer há anos, seis anos de casada. E a minha mãe não teve mais problema, meu pai não teve mais problema, como se inconscientemente, eu puxasse aquele processo de transformação de iniciação, encaminhasse aquele estado de consciência de saúde, que a família estava conectada, porque não existe diferença entendeu, atingiu o físico da família, mas estava no psíquico e no energético. Então, se a gente quer uma mudança a partir do físico, atinge o psíquico e o energético, a partir do energético atinge o psíquico e o físico.

Pelo seu depoimento, a adesão ao terreiro ocorre por motivo de fé, e a iniciação acaba resultando em uma ação inusitada, a cura de toda sua família, em um aspecto que estava relacionado ao sistema reprodutor. O que, para ele, é indicador de que, ao romper com o ciclo familiar de pertencimento a uma tradição extremamente rígida em suas configurações subjetivas de fé, pensamento e orientação sexual, liberta toda a sua família também. Ao realizar o sacrifício e se libertar do exercício do papel que sua família desejava, e por isso, pagar um preço elevado, de perdê-la, ainda assim, entende que foi um gesto de salvação, de afetividade. E que continuar agindo contrariamente às suas convicções é que seria adoecedor. Não se trata aqui de tentar fornecer uma explicação racional para o ocorrido, mas sim de considerar as interpretações do próprio sujeito como indicativas de sentidos subjetivos associados à família, à sua própria identidade e lugar no sistema familiar, bem como sua trajetória no candomblé.

Uma outra adepta, participante da pesquisa, com um perfil semelhante, de sofrimento psíquico gerado pelo abandono, e pela falta, no caso materno, nos relata que trilha atualmente um caminho semelhante ao de Nvulakenan.

Lembaremsimbi, foi iniciada em candomblé, no Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, há 4 anos. Foi criada pela avó paterna, só vindo a conhecer a mãe biológica aos 40 anos de idade. Quando então, tenta se reaproximar da família, buscando seus laços e entender seu passado, mas, porém, a família da mãe biológica, além de não desejar uma aproximação, ainda coloca em dúvida se o seu pai seria realmente seu pai biológico.

Em seu caso, a idéia de abandono é causadora de sofrimento psíquico e, como ela alega, paralisante de suas intenções para com a vida e com o mundo, o que a leva a adoecer psicologicamente, temporariamente incapaz de gerar novos sentidos subjetivos com relação à família.

Sua melhora, se dá a partir do encontro com o candomblé, e a iniciação, onde se sintoniza ao nkisi Kavungo⁸⁵, e como juntó se sintoniza a Nzumba⁸⁶. Se identificando com seu mito, a partir de sua história pessoal.

Lembaremsimbi: [...] meu segundo nkisi ele é Mametu Nzumba, então assim, o primeiro ser feminino, é a entidade feminina mais antiga, da transformação, da lama. Então, tem um mito que ela tem uma quizila com o sexo oposto, mas isso não é um determinante. No mito diz, que ela deu Tatetu Kavungo para Mametu Kayala criar, largou ele... pode até ter em nosso caminho histórias semelhantes. Eu fui criada por outra família, mas eu não sabia disso antes, eu não tinha consciência disso, não é determinante... eu não vou sofrer com o medo de ser abandonada eternamente, eu tenho de aprender a lidar com essa situação traumática que teve no passado, para superar, isso que eu busquei também... assim eu pensava assim, "ó fui abandonada pela minha mãe, a conheci aos 40 anos" e aqui meu pai [de santo] me dizia assim: "você não pense que você é uma pessoa sem origem sem identidade, você não foi criada por uma família, a outra, você é um ser à parte, você tem uma coisa aí, do seu caminho, que fez com que você ficasse isenta dessas duas famílias, porque a condição que você foi criada pela outra, a criação fez com que você ficasse sem vínculo também". Então essa falta de vínculo, mas não significa pertencimento, assim, falta de pertencimento, eu vou encontrar isso aqui na religião, mas isso foi uma estratégia divina, da providência divina, para me tornar livre, sem amarras.

Sua modificação subjetiva, a partir do encontro com o candomblé foi marcante, na forma como reconstruiu sua vida, e em sua tomada consciencial, o início de sua trajetória, dentro do terreiro, ocorre a partir de um encontro com Ngunze'tala para um jogo de búzios.

Ele realiza um diagnóstico de um problema ocular, que é posteriormente confirmado por exame clínico. Uma glaucoma que poderia levá-la a cegueira, mas que, estaciona após sua iniciação. Sendo também, um problema comum em sua família, essa melhora não se sucedeu com sua mãe biológica ou seu irmão, que atualmente

85 Manifestação da natureza associada ao senhor da terra, à gravidade, à transmutação, à cura, e ao renascimento.

86 Manifestação associada à mãe ancestral, a primeira divindade feminina, à lama, de onde se teria originado à vida, transformação, e senhora dos mortos. Diz-se que Kavungo leva e Nzumba recebe.

encontram-se quase cegos.

Sua trajetória inicial no terreiro se dá a partir do trabalho voluntário na AVI, já que sendo professora da secretaria de educação, sentia que poderia ajudar nas oficinas do projeto. Formada em artes plásticas, diz que sua adesão às artes se deu por gostar de mexer com barro, e argila, o que está associado à seu juntó Nzumba, senhora da lama.

Após a iniciação revela uma modificação, na forma de ser e estar no mundo. A sua passividade foi modificada para uma pacificidade, segundo ela.

Lembaremsimbi: [...] Isso também é saúde, o saudável, o natural da natureza humana é reagir, passividade total, que neutraliza é doença, então Tatetu Kavungo me trouxe, hoje eu sou muito melhor do que ontem e amanhã serei melhor do que hoje.

O seu processo de cura é associado ao seu nkisi de frente, Kavungo. Mas, no seu processo de subjetivação, observamos, que ela sincretiza o nkisi Kavungo à Omolu⁸⁷, orixá do candomblé nagô/ keto, que como força da natureza está associado à Kavungo, mas apresenta uma trajetória biográfica que personifica o mito deste orixá. Em seu mito, Omolu após passar anos em ostracismo por conta de uma doença, é curado e volta ao convívio com os outros orixás. Passando de doente à grande curandeiro.

Novamente, como no caso de Nvulakenan, é a filiação a um nkisi ou dois, que a ajuda a lançar um olhar para o futuro, um potencial de existência ao qual não conseguia aderir, por causa de um passado traumatizante.

Gomberg (2011), a partir da compreensão dos sujeitos que conheceu em seu campo de pesquisa, chega à conclusão semelhante, de que a partir de uma reconstrução identitária, após a iniciação, o sujeito torna-se autor de seu processo de vida.

Após realizar o período de recolhimento para iniciação, o que pode já ser considerado, dentro de sua trajetória subjetiva como uma atitude de cuidado para consigo mesmo, ela volta para casa, e seu casamento é desfeito, uma vez que a base da união, era sua anulação frente a seu companheiro. Tudo em sua vida começa a mudar. E seguindo o caminho de Omolu, que após curar-se torna-se um terapeuta, além de se doar como agência terapêutica nos rituais, de umbanda e candomblé, passa a coordenar a Associação Vida Inteira, e cuida de diversas pessoas em estado

87 Ngunze'tala reconhece que o culto a Kavungo e a Omolu, se direcionam às mesmas manifestações divinas, porém não encoraja o sincretismo, pois assim perde-se o referencial cultural, advindo da cultura banto.

de carência. Torna-se mais ativa, atualmente formula planos para incentivar o terreiro a se tornar ecologicamente mais sustentável, bem como, oferecer cursos sobre isso para comunidade atendida no AVI, e acrescenta-se que em relação à quizila de Nzumba com o sexo oposto, namora e está apaixonada por uma mulher, que a incentiva em seus projetos, atitude oposta a de seu antigo companheiro.

Em relação ao seu mito, além do abandono vivido, e que ainda traz consequências a sua psique, concilia o ato de ter cuidado de 4 idosos de sua família em sua casa, (dos quais atualmente só um está vivo), como uma tarefa de Kavungo, que lida com a doença, bem como Nzumba, que é a senhora dos mortos. O que poderia ser uma situação de difícil aceitação, é significada como um trabalho de seu nkisis, uma manifestação de sua natureza, levada assim de forma mais leve, a partir da produção de um sentido subjetivo.

Seu caso é bastante complexo. Em uma intervenção terapêutica biomédica anterior, havia uma associação de remédios psiquiátricos com processo psicoterápico, sem que, com isso resultasse em modificação da postura subjetiva de Lembaremsimbi, como sujeito autora de sua trajetória de vida. Certamente houveram alterações neste sentido a partir da iniciação no candomblé. No entanto, mesmo tendo realizado diversos feitos notórios em sua vida após a iniciação, podemos dizer que o seu passado de abandono ainda encontra-se presente, como uma ferida que nunca cicatriza, e talvez por isso, venha realizando há 7 meses, um processo psicanalítico lacaniano. Em uma relação histórica de idas e vindas a consultórios e clínicas de psicologia e psiquiatria, onde alega que houve melhoras significativas em sua psique.

A sua principal demanda na análise continua a ser o fato de ter sido abandonada pela família materna. Diz que isso ainda é muito forte nela, e que realiza uma compensação na criação de seu filho, super-protégendo-o. Sendo esses os indicativos de que a psicanálise se torna complementar ao seu processo de desenvolvimento.

A partir da concepção de saúde do candomblé de Angola, e o critério de saúde proposto por González Rey (2007, 2011), não podemos dizer que, no momento está adoecida, uma vez que se movimenta em favor de si mesma, e procura produzir sentidos para sua trajetória de vida, aprimorando sua consciência.

No entanto, existe um outro aspecto, que nos leva ao indicativo de que, por vezes, sua muntuê pode entrar em desequilíbrio, necessitando de auxílio, e por isso sua preocupação em decifrar aspectos ocultos de sua personalidade, a partir da

falta, do abandono, fator esse, em que um processo analítico lacaniano poderia lhe trazer respostas.

Como a condição saudável requer uma subjetividade dinâmica, sempre em movimento e fluxo de experiências, temos um indicativo de que o caso de Lembaremsimbi apresenta-se como sendo de bastante complexidade. Em nossa conversa, nos revelou que tem assentados outros nkisis, como Cabila e Nzazi, e ainda em seu caminho encontra-se Lembarenganga, fato incomum pelo que observamos, e que nos suscitou a curiosidade, de saber qual seria o propósito, de tantos nkisis em seu caminho.

Isso indica o uso de uma outra estratégia terapêutica e cuidado do candomblé, o equilíbrio energético, a partir do assentamento de divindades, além dos nkisis de cabeça e o juntó. Quando fomos falar com Ngunze'tala sobre essa abordagem terapêutica, ele ponderou e disse que nunca havia pensado nisso dessa forma.

Afim de conhecer essa temática relevante, durante a entrevista com ele, abordamos a questão com maior profundidade.

Ngunze'tala: todas as divindades, elas fazem parte da natureza, elas regem as energias da natureza, e regem as humanas também, que fazem parte da natureza, e então às vezes a gente precisa, vai cuidar de uma pessoa e sente que ela tá precisando acordar ou desacelerar, então tem divindades que agem nesses campos, na questão de sexualidade, da aceleração da vida, ou de acalmar, a gente tanto pode usar as folhas, que a gente tem, as folhas que acalmam, tem as que dão força, tem os banhos, as limpezas [...] cada divindade tem seu campo, de atuação, e aí sim, às vezes, a gente assenta ou não assenta, se a pessoa não tiver caminho para assentar a divindade [...] se é um filho da casa, a gente joga, e vê, olha meu filho, vamos assentar essa divindade, que tá pedindo para te dar uma força, nessa área, em tal área, na área da prosperidade, aí tudo isso faz parte, do cuidado do sagrado da gente.

Dessa forma, avistamos que, o uso da terapêutica do candomblé e da umbanda pode apresentar diversas nuances, que correspondem a um trabalho terapêutico de excelência. A partir do entendimento e da sensibilidade de Ngunze'tala e de suas ferramentas terapêuticas, vem produzindo modificações na subjetividade de Lembaremsimbi, a partir do corpo. Gomberg (2011) faz um relato parecido sobre esse tipo de intervenção, visando o equilíbrio entre forças da natureza e o corpo, por meio das obrigações rituais, também entendendo isso como uma estratégia terapêutica.

Rabelo (2011) direciona a questão do assentamento para a construção da pessoa no candomblé, expressando uma noção de pessoa relacional ou múltipla, portanto os assentamentos compõem o carregamento pessoal (conjunto de orixás[nkisis]

vinculados ritualisticamente à pessoa). Como ela, em seu livro (Rabelo, 2014) correlaciona o tema iniciação ao caráter terapêutico, podemos dizer que há uma vinculação indireta de assentamento e cuidado terapêutico em seus textos.

Por indicativo de diversos casos pesquisados no terreiro, percebemos que o candomblé e a umbanda apresentam-se, também, como uma resposta ao uso indiscriminado de medicamentos psiquiátricos, possibilitando uma abordagem terapêutica mais natural, que proporciona alívio para os estados de aflição, e que não retira os aspectos de autoria do sujeito em seu próprio processo de desenvolvimento consciencial.

Tal proposta nem sempre é bem aceita pelo ambiente dos profissionais de saúde, como exemplificado por Ndandakitula, portadora de diabetes:

Ndandakitula: [...] o meu médico insiste que eu tenho que ter acompanhamento psicológico, quer psicólogo melhor que meu pai de santo, mas se eu achasse que eu precisasse, que eu estou em descontrole emocional, que eu não aceito a diabetes, que eu não aceito a insulina, que tá mexendo com minha vida lá fora, aí sim [...] eu tenho essa concepção, inclusive, eu mudei minha vida completamente, após a diabetes, mudei mesmo, tem que tirar o açúcar, e tudo hoje em dia é açúcar, e realmente é um baque muito grande [...] pra mim, o meu santo, não vou falar porque pode ser que um dia se agrave, né? Mas por enquanto, minha melhor terapia é o meu santo, é meu terreiro de candomblé.

A dificuldade de seu médico em aceitar outros caminhos terapêuticos, que não os hegemônicos, derivados do processo de colonização e modernização, e que deslegitimam as demais abordagens, não advindas dos cânones eurocêntricos, acaba por ser um ponto de desidentificação dela com a proposta de tratamento médico, onde ela é vista como uma paciente, e ele é quem sabe o que é melhor para o tratamento de sua doença.

Assim, doença e processo de produção de sentidos subjetivos encontram-se desvinculados na visão biomédica dos processos de saúde, bem como na abordagem terapêutica de algumas linhas da psicologia, mais compatíveis com os tratamentos médicos convencionais. Seu médico lhe indica, ainda, que ela está resistindo ao tratamento. Mas não enxerga que, ele também resiste à resistência dela, desqualificando seus argumentos sobre encontrar acolhimento e apoio para enfrentar a doença em uma comunidade de terreiro.

Outras pessoas encontradas em nosso percurso de pesquisa, também fizeram uso de expedientes psicoterápicos e/ou psiquiátricos, como o já citado caso de Hoxi Luandê, que em sua trajetória, de 9 anos de psicoterapia, intervenção medicamentosa e dois diagnósticos, depressão e tdah, obtêm a cura a partir do vínculo

ao terreiro, ao qual é levado após o plano de saúde ser cancelado.

Talamuenê, expõe um drama ao ter sido tratado somente de forma medicamentosa e através da psicologia ocidental. Em sua visão, comenta como se deu a sua cura, através de uma trajetória que envolve passagens por psicólogos e psiquiatras, sendo em um terreiro que encontra explicação para o fenômeno que lhe ocorria.

Talamuenê [...] algumas vezes, a pessoa acaba sendo internada, medicada, por que se tem alguma coisa em você, que não tem o conhecimento, isso estressa... só que nessa questão dos psicólogos(sic.) que enxergam de outra forma, vão empurrar remédio nela, e ela não vai curar tão cedo, porque, aquilo veio com ela, e então vai trazer fortes questões de desequilíbrio, lógico que muitas vezes, tem de tratar com o médico, para dar um apaziguada enquanto a pessoa vai trazendo um outro conhecimento, um outro amadurecimento psíquico, dentro de uma tradição, então, as duas coisas trazendo um equilíbrio junto, até o momento que ela dispensa o remédio, porque ela consegue adquirir a condição daqui... então... eu posso abrir isso agora, eu já usei diazepam, em uma fase da minha vida, mas justamente por essa questão de energia, muito forte e desequilíbrio. Só que o diazepam, ele começou a me fazer mal, porque, por causa do meu temperamento, o diazepam, ele dopa, ele bota pra dormir. Em mim, começou a fazer efeito algumas vezes, mas devido ao meu temperamento forte, ele me dopava, mas não me derrubava, eu estressava e ficava acordado, aí eu ficava drogado e acordado, o que era o pior de tudo, que é um remédio fortíssimo, só que, se ele não conseguir te derrubar, você fica um drogado. E aí o desequilíbrio fica pior, e aí sem falar nada com ninguém, eu consegui buscar o equilíbrio e fui tendo conhecimento, eu tirei por conta própria. Quer saber, eu vou tratar mais o meu psíquico, e vou me livrar dessa questão, quando me estressar eu vou fazer tal coisa, e comecei a trabalhar as questões que eu precisava tirar de mim, e fui apaziguando nesse sentido, eu mesmo tirei de mim.

Pelo seu relato, entendemos que seu prognóstico pelo ponto de vista médico e psicológico apresentava-se preocupante. E nesse caso, a abordagem convencional de saúde mental, piorava ainda mais seu quadro de instabilidade de humor, insônia, e depressão. Por outro lado, quando o problema foi reinterpretado como de origem espiritual, possibilitou-se um encaminhamento mais produtivo.

Segundo a perspectiva do candomblé, tanto a sua melhora, quanto a sua doença, possuíam a mesma origem, um desequilíbrio causado pelo seu nkisi, Incoce, que necessitava de abertura de caminho para manifestar-se. E isso ocorre após a sua iniciação no candomblé, e do transe de manifestação, de onde alega que retira a maior parte de sua força. E embora relate que sua iniciação não ocorreu por motivos de doença, mas de fé. Novamente, o ponto de mutação, em que se inicia o processo de melhora do quadro, envolve uma resolução ativa, buscar auxílio em uma abordagem não hegemônica, cuidar de si, como sujeito autor de seu processo. No que nos respaldamos em González Rey (2004): o ponto em que o sujeito toma as rédeas de sua vida, sujeito ativo, é o patamar de transformação que o conduzirá a um processo de saúde.

A cura das suas aflições marcadamente envolve a terapêutica do candomblé e da umbanda, e seu encontro com o terreiro como espaço terapêutico. Mas, foi também como outros, que inicialmente se vinculam à umbanda, que passou a sentir melhoras em seu quadro. Principalmente a partir dos estados de transe.

Sobre isso, ao perguntarmos, como se sente após o transe, em ambos os cultos, revela.

Talamuenê: [...] nossa muito bem, leve, o mental da gente, o equilíbrio, você chega cansado e algumas coisas que não dá pra tirar da mente, depois de estar em contato, interagindo com a energia aqui da casa, não precisa nem estar incorporado, mas já sente uma diferença, e quando você participa de uma sessão de umbanda, ou de candomblé, e você desincorpora, se sente leve espiritualmente e mentalmente, por alguns dias, sem sentir ali nenhuma função deturpada da mente, passa alguns dias bem leve, e aí passados alguns dias, os problemas sociais começam a agir de novo.

Diferente de outros relatos anteriores, que delegam ao aconselhamento das entidades de umbanda, uma ressignificação pessoal, ele dá à terapêutica energética, um lado primordial, ao que inferimos que a forma como se dão os processos terapêuticos, são inerentes a cada subjetividade.

Restando ainda, um ponto a ser relatado, o redimensionamento do sentido subjetivo de ser negro, que a cultura do candomblé e da umbanda podem lhe proporcionar, a partir de sua ancestralidade.

Talamuenê: [...] a gente, sem o amadurecimento da religião, tem a noção de que somos negros, pardos, a gente tem essa identidade, mas quando a gente passa a ser adepto ao candomblé, a gente tem o conhecimento da raiz, da importância, da negritude no Brasil, né? E depois quando a gente busca uma identidade psíquica, quando a gente busca no psicológico da gente, de quem a gente é o que a gente é, e a gente consegue se identificar, se identificar no sagrado, na importância do humano e da sociedade. Porque, graças a Deus, no Brasil hoje, já está melhor, mas ainda há muito para construir, há muita discriminação, e o que a gente sofre muito, eu mesmo fico muito triste, com o preconceito com a raça, com a cor e com a homossexualidade, diversos tipos, com classe social, isso é muito entristecedor para nós, brasileiros, porque é uma sociedade livre, para sermos respeitados todos, de maneiras iguais.

O ponto de vista de Talamuenê encontra respaldo nos argumentos de Nei Lopes (2011), segundo o qual o resgate do negro com sua ancestralidade africana, em uma cultura de vastas proporções, complexidade filosófica, terapêutica aprimorada e contato harmonioso com a natureza, entre outras, é promotor de saúde.

Ainda, sobre o sofrimento, por sentir-se excluído socialmente, é preciso considerar também as questões de classe social. Encontramos paralelo nos estudos

de Luiz Eduardo Soares (2008) sobre a invisibilidade social, que é a indiferença social pública à pessoas de baixa renda, negando atenção, valorização e reconhecimento.

Isso, o candomblé e a umbanda podem proporcionar, como visto no tópico, a Convivência Comunitária como Terapêutica e a Associação Vida Inteira (AVI). E também de forma ampla na literatura, (Verger 2002; Segato, 1995; Rabelo, 2014; Augras 1983/2008) entre outros, sendo praticamente um senso comum.

Alegamos, que a filiação a uma religião afro serve como referência de identificação não somente para negros, ou índios, mas cremos que ser afro-brasileiro é, independentemente de cor, o reconhecimento e a autoidentificação, a partir de uma cultura ancestral, notoriamente marcada pelo encontro dos povos indígenas e africanos. Aqui nos referimos, então, ao reconhecimento de que o Brasil é uma mescla de culturas, muito além da imposição de uma autodenominação ocidental.

Como Ndelembá, jovem, branco, homossexual, que assume a importância da psicoterapia teve em sua vida, mas também encontra no espaço do terreiro, um ponto de acolhimento, e um caminho terapêutico que o abraçou, e que favorece sua saúde:

Ndelembá: essa questão da terapia, eu fiz antes de me aproximar mais do candomblé, daqui, porque era no início, eu já tava finalizando um tempo que eu tinha com o terapeuta, então eu não queria parar, eu fiz durante um período e não queria parar, e quando eu comecei a frequentar a casa, eu não tive mais necessidade de psicólogo, claro que nos ajuda muito, nos faz muito bem [...] hoje, para mim, eu não sinto necessário.

São relatos como esses que trazem à tona o necessário debate sobre a descolonialização dos saberes terapêuticos, em sociedades multiculturais, onde esses caminhos tradicionais, como candomblé e umbanda, apresentam uma eficácia percebida pelos sujeitos em suas experiências vividas, mas que encontram pouco espaço de diálogo com as disciplinas de saúde da academia.

Nesse sentido, podemos citar alguns exemplos, de pesquisas que recentemente tentam modificar esse cenário, mostrando a eficácia das terapêuticas tradicionais do candomblé na prevenção e promoção da saúde, como (Bizerril, 2014; Rabelo, 2014; Rabelo, Mota & Nunes, 2002; Mota & Bonfim, 2011; Mota, Bonfim & Vilas-Boas, 2012). Citamos que essas pesquisas foram realizadas por antropólogos, e sociólogos, o que reforça o nosso argumento, de que as disciplinas de saúde, como a psicologia e a medicina, no momento, encontram-se apáticas nesse debate, no máximo

buscam minimizar os danos que um diagnóstico equivocado pode ocasionar, através da atenção a um diagnóstico diferencial, como Dalgarrondo (2007) e Almeida et al (2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O material elaborado nessa pesquisa se apresenta como um abrangente estudo sobre o universo do candomblé de Angola e da Umbanda, de forma a compor uma escrita sobre conhecimentos ainda pouco estudados por uma psicologia acadêmica, e em diálogo com as ciências sociais.

E por isso mesmo, ainda passível de muitos aprofundamentos em todas as vertentes sobre um sujeito afro-brasileiro, seus processos de subjetivação a partir da sua subjetividade social, e os benefícios em sua saúde.

A discussão entre a psicologia ocidental e a psicologia afro-brasileira, do candomblé e da Umbanda, é aparentemente inconciliável, tendo em vista que ambas partem de visões de mundo diametralmente opostas, com subjetividades sociais diversas.

O ponto de vista da psicologia ocidental, advém de um continente onde já ocorreu um processo histórico de dessacralização da ciência e da sociedade (Bizerril, 2007a) e cujo ponto de partida e ideal normativo é a noção de um self autônomo, responsável e individual (Rose, 2011). Já em termos afro-brasileiros, se adota uma noção de mundo, em que a espiritualidade é ponto central, de partida e chegada, das trajetórias subjetivas, e a consciência do sujeito é povoada por agências espirituais (Bizerril, 2014).

Essa discussão é amenizada pela teoria da subjetividade de González Rey (2003, 2004, 2005a, 2005b, 2007, 2010, 2011), que conecta o sujeito à sua cultura, inclusive em suas produções subjetivas promotoras de saúde, rompendo com a ideia de uma subjetividade associal e intrapsíquica. E também pela antropologia simétrica proposta por Latour (1991/2009, 2012), que retira dos modernos o lugar de superioridade em relação às outras sociedades, ditas primitivas, ou não-modernas. De outro modo, uma pesquisa acadêmica tornar-se-ia, um instrumento redutor do sistema de pensamento afro-brasileiro, em qual estão inseridos esses caminhos terapêuticos, o candomblé e a Umbanda.

Mas, infelizmente, parece ainda distante a possibilidade de propor à psicologia um exercício daquilo que Latour (1991/2009) chama de "antropologia simétrica"⁸⁸. Já que a psicologia, como é ensinada nos espaços acadêmicos, é uma

⁸⁸ Em seu livro *Jamais fomos modernos* (1991/2009) Latour propõe o exercício dessa antropologia simétrica como única forma de destituir o poder outorgado às ciências sociais, em definir o lugar

das últimas áreas do saber ainda não atingida pelas críticas ao eurocentrismo. Críticas que tiveram seu impacto nas demais ciências humanas e sociais em suas formas hegemônicas, modificando-as.

Assim, a psicologia acadêmica segue atuando como uma ferramenta ocidentalizante, uma vez que a maior parte de suas teorias psicológicas são europeias ou norte-americanas e nelas, se apresenta uma tentativa de universalização do indivíduo moderno.

Neste sentido, Rose (2011) alerta que as psicologias ocidentais, a partir de sua *expertise*, vem formando subjetividades individualizadas normativas, ao que acrescentamos, condizentes com o modo e estilo de vida ocidental. Ainda mais, quando se utilizam como meios interventores da atuação psicológica, instrumentos psicométricos, pautados em regras estatísticas que alimentam e são retroalimentados por manuais normatizantes de conduta, como o DSM V, como citado por González Rey (2004, 2005a, 2005b)⁸⁹.

Nesse diálogo ainda poderíamos acrescentar Fanon (2008), com sua crítica à psicologia ocidental, que denuncia a inadequação de teorias como a psicanálise e a psicologia junguiana como formas de entender o negro. Bem como Wade Nobles (2006).

Sendo pautadas em modos de construção do mundo divergentes, a psicologia ocidental, de um lado, o candomblé e a umbanda, de outro, possuem cada uma seu local de atuação. Embora tenham representado em seus locais de origem e até mesmo na atualidade, o mesmo papel, de apresentarem respostas terapêuticas às formas de sofrimento e angústia decorrentes das configurações subjetivas de suas respectivas sociedades. Em caráter de exemplo psi, no caso de Freud, a questão se referia ao moralismo da sociedade burguesa, do início do século XX.

Enquanto no caso afro-brasileiro, o candomblé se constituiu como resposta à demanda desumanizadora imposta pela escravidão, propondo uma reconfiguração da família e da ancestralidade do negro escravizado. E a umbanda, uma resposta à demanda imposta pelo processo de industrialização e modernização do

eurocentrado, moderno, como delimitador das verdades científicas. Uma vez que o mesmo critério de avaliação usado para avaliar uma etnociência não é usado contra os argumentos dos cientistas modernos. Ainda é um contraponto à antropologia comparada, que se propunha a lançar um olhar de relativismo às culturas não-ocidentais, porém acabava por preservar o status do ocidente, e civilização moderna, como a sociedade mais avançada de todas.

89 À época de suas publicações, o DSM V ainda não havia sido publicado, e ele cita o uso do DSM IV, com fins de normatização do sujeito.

país, e da tentativa de ocidentalização e embranquecimento da população, levando a configurações subjetivas que não forneciam subsídios de identificação, a partir de suas ancestralidades, à maior parte da população brasileira, formada por descendentes de africanos e indígenas.

O problema se inicia quando, em territórios multiculturais, como se tornou o Brasil, a psicologia ocidental passa a ter características expansionistas, como qualquer atividade de mercado. Torna-se uma tecnologia de subjetivação normativa ocidental, pouco sensível à realidade cultural e à subjetividade social local. Aportando como mais uma mercadoria de exportação das metrópoles européias e estadunidenses a ser consumida por mercados colonizados.

Dalgalarrondo (2007) e Almeida et al (2007) analisam como figuras célebres, como Nina Rodrigues e Edson Carneiro, ávidos pelo reconhecimento internacional, se curvaram às normativas ocidentais, e influenciados principalmente pelos autores franceses da época, dementificam significativa parcela da população, tratando-a como primitiva, alienada e fetichista. Nesse ponto, concordamos inteiramente com Fanon (2008): cidadãos de países colonizados sentem-se inferiores aos cidadãos de suas metrópoles, e continuam dependentes delas, particularmente suas elites intelectuais majoritariamente reprodutoras de saberes colonialistas.

Em um debate que converge com o pensamento sobre descolonização, Flor do Nascimento (2010) mostra que as formas de pensamento eurocentrado ditam as normas a serem seguidas, a partir da produção de conhecimento e da formação de subjetividades a partir desse conhecimento. E, ao delegar o atributo de raça e etnia a todos aqueles que não são brancos europeus, hierarquiza a noção de conhecimento, minimizando as expressões culturais dos povos dominados, em um processo de aniquilamento desses saberes ancestrais.

A partir de nossa experiência acadêmica, observamos que infelizmente a psicologia brasileira como é majoritariamente ensinada e praticada no Brasil, até hoje não foi capaz de apresentar uma característica própria e singular, sendo inteiramente dependente dos cânones europeus e norte-americanos, e talvez por isso mesmo ainda pouco sensíveis a outras subjetividades sociais que não as ocidentais.

Assim, estamos cientes de que o termo etnia, de “etnopsicologia” afro-brasileira, ainda apresenta uma desvalorização hierárquica dessas culturas perante a cultura ocidental. Mas, diante de toda a perspectiva histórica de hegemonia dos

saberes ocidentais no ambiente acadêmico, cremos que, através da mesclagem de metodologias usadas, esse estudo aponta novos caminhos, de uma psicologia a ser desenvolvida nesse século XXI. E que, dialogando com as ciências sociais, relativiza os processos subjetivos e de produção de saúde, correlacionando as subjetividades individuais às sociais.

Em caráter mais específico, essa pesquisa encontrou uma diferença importante entre a literatura e o campo, sendo a literatura unânime em relatar a doença como o principal motivo que leva as pessoas a se iniciarem no candomblé.

Ali, naquele terreiro, o Tumba Nzo Jimona dia Nzambi, o sacerdote indica um longo período de “namoro”, como um ndumbi, postulante da casa, antes de se fazer a iniciação. E assim, a pessoa ao participar da convivência coletiva, dos ritos, sente o potencial de produção de saúde da subjetividade social do candomblé e da umbanda. Inicia-se no culto por motivos de conversão consciente. Não sendo necessária a iniciação para que uma pessoa doente seja atendida e tenha a sua muntuê reequilibrada.

Sendo a questão da saúde-doença uma causa secundária, indireta no contexto da iniciação, se possibilita uma outra gama de produção de sentidos subjetivos. Indicando que é um local mais sintonizado às mudanças da sociedade contemporânea, o adepto busca ali um ponto de encontro com o sagrado, que está presente em si e também na natureza, e assim um convívio mais harmônico com o meio ambiente e a possibilidade de seguir uma fé, de forma não cega, uma vez que o sacerdote incentiva questionamentos e também uma fé livre da concepção de pecado, principalmente em relação a moral sexual cristã.

Citamos que diversos personagens, iniciados, não apresentavam nenhum sintoma ou demanda de saúde, embora todos tenham tido acréscimo na produção de saúde, ao se entender a saúde como mais do que a ausência de sintomas. O que indica que essas culturas acabaram por promover uma maior produção de sentidos subjetivos promotores da saúde.

Nos casos em que observamos uma situação anterior de angústia e sofrimento psíquico, a maior parte dos adeptos procurou anteriormente um serviço de psicologia e psiquiatria, e posteriormente foram em busca de um tratamento espiritual. Isso faz parte do processo de subjetivação ocidental e dos efeitos da colonialidade do poder, pelo qual passa o Brasil, o primeiro contato é estabelecido com o médico, entidade que

hoje é hegemônica no cuidado à saúde, detentor do poder social de prescrever medicamentos, que vão aliviar aqueles sintomas.

Mas, essa intervenção medicamentosa, para aquelas pessoas que hoje fazem parte do terreiro, não foi sentida como a cura de seus males, sendo considerado algo provisório, artificial, e desprovido da possibilidade de geração de sentidos subjetivos. E assim deram continuidade a uma busca por resultados mais duradouros, entendendo o sintoma como um efeito, da necessidade de produção de novos sentidos subjetivos em um sentido amplo, de existir, ou seja uma demanda espiritual o que posteriormente foi identificado como um chamado da ancestralidade.

Muitas pessoas, após se iniciarem no terreiro, não sentiram mais necessidade de continuar com o acompanhamento psicológico. Para eles, a psicologia foi considerada útil e capaz de produzir uma melhora em seus quadros, mas insuficiente na produção de sentidos subjetivos que se conciliasse com as suas demandas espirituais.

Talvez porque na psicologia ocidental muitas vezes haja falta de sensibilidade para com a especificidade cultural dos sujeitos, reduzindo a possibilidade de um diálogo autêntico, o que compromete a eficácia da psicoterapia, particularmente com sujeitos religiosos e menos ocidentalizados.

Acreditamos que isso ocorra por não haver respeito, da psicologia ocidental, às variações culturais entre a noção de mundo e de ser humano do sujeito ocidental e do afro-brasileiro. A consciência do sujeito ocidental é autônoma, responsável, e individual. E a consciência do sujeito afro-brasileiro, no caso dos médiuns rodantes é palco de múltiplas agências espirituais, que são ritualmente conectadas a ele. Sendo que o estado de saúde do sujeito afro-brasileiro se dá a partir do equilíbrio das suas relações com essas agências.

E assim dentro daquela cultura, o transe, é uma experiência de encontro com o sagrado, e aprimoramento consciencial na medida em que se apresenta a ele uma outra perspectiva da existência, uma ampliação das possibilidades de geração de sentidos subjetivos com resultados na produção de saúde.

Apresentamos, como um desdobramento dessa pesquisa, a continuidade do estudo dessa temática, como meio de compor uma teorização mais profunda, que visa a ampliação da discussão acadêmica sobre o candomblé e a umbanda como “etnopsicologias” afro-brasileiras.

E assim, buscar também uma maior compreensão sobre o transe coletivo,

citado pelos sujeitos participantes da pesquisa que são cargos, ou não-rodantes. Na compreensão da forma, como isso ocorre, se através da repetição das palavras e do conteúdo simbólico-emocional contido nos cantos, e/ou por influência do som e ritmo do atabaque, do nguzu, das entidades...

Ainda, entendemos como possibilidade, o aprofundamento sobre o estudo do transe dos rodantes, a partir dos conteúdos simbólico-emocionais contidos nos *insights*, visões, imagens, sensações, que são remanescentes do estado somático de atenção característico da experiência do transe, e que são entendidos como mensagens dos deuses e entidades para o adepto. Através de quais processos e leituras esses conteúdos são decifrados, e orientam a vida dos adeptos, modificando as suas produções subjetivas, com impacto na saúde e em suas vidas cotidianas.

A partir da subjetividade social do candomblé, e da convivência coletiva, e da rede de apoio criada pela estrutura da família de santo, poderíamos ainda, preencher uma outra lacuna em nossa pesquisa, que se refere à atuação terapêutica dos cargos, chamados de makotas e tatás, mães e pais, e de outros monazenzas iniciados a mais tempo na casa. Uma possibilidade futura seria investigar a influência, desses adeptos, considerados mais velhos, nos processos de ensino e produção de saúde, dos cargos e muzenzas mais novos. Uma vez que nessa pesquisa centralizou-se o estudo da subjetividade e dos cuidados, a partir da figura do tata ria nkisi Ngunze'tala, pessoa pela qual entendemos é quem produz as maiores influências na subjetividade social da casa.

Se apresentando esse estudo e as suas possíveis derivações como uma proposta de debate com o mundo acadêmico, sobre um sujeito afro-brasileiro, como produto da construção histórica da subjetividade social brasileira, e que sobremaneira não é um sujeito explicável pelos cânones da psicologia ocidental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADOLFO, S.P. Nkissi Tata Dia Nguzu: estudo sobre o candomblé congo-angola. Londrina: EDUEL, 2010.

ALMEIDA, A. A. S. de, ODA, A. M. G. R. & DALGALARRONDO, P. (2007). O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. Revista de Psiquiatria Clínica, 34 (Suppl. 1), 34-41. Retrieved September 23, 2013, from

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700006&lng=en&lng=pt.10.1590/S0101-60832007000700006.

ALVES& SEMINOTTI (2009) Atenção à Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro
Rev Saúde Pública 2009;43(Supl. 1): p.85-91

AUGRAS, M. O duplo e a metamorfose: identidade mítica em comunidades nagô. 2.ed.
Petrópolis, RJ: Vozes, 1983/2008.

AUGRAS, M. De iyá mi a pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In: Candomblé: religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Org. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2006, p.17-44.

BARROS&TEIXEIRA. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: Candomblé: religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Org. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2006, p.103-138.

BARROS, S.C. Brasil Imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão. Tese de Doutorado em Sociologia. Brasília, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, 2004.

BASTIDE, R. O candomblé da Bahia: rito nagô. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo; Companhia das Letras, 1958/2001.

BENISTE, J. Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-iorubá entre o Céu e a Terra. 10.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013[1997].

BECKER, H.S. Segredos e truques da pesquisa. ed. Zahar: Rio de Janeiro, 2007.

BIEHL, J. "CATKINE... Asylum, Laboratory, Pharmacy, Pharmacist, I am the Cure": Pharmaceutical Subjectivity in the Global South". In: JENKINS, J.H. Pharmaceutical Self: the global shaping of experience in an age of psychopharmacology. Santa Fe: SAR Press, 2011, p. 67-96.

BIZERRIL, J. O vínculo etnográfico: intersubjetividade e co-autoria na pesquisa qualitativa. In: Universitas Ciências da Saúde.vol.02, n.o 02- p. 152-163.

BIZERRIL, J. Dilemas Classificatórios: fronteiras entre a experiência religiosa e a psicopatologia. Publicado em FREITAS, Marta Helena de & PEREIRA, Ondina Pena (orgs.). Vozes do Silenciado: Estudos nas Fronteiras da Filosofia, Antropologia e Psicologia . Brasília: Universa. 2007a, p. 129-152.

BIZERRIL, J. *O retorno à raiz: uma linhagem taoista no Brasil*. São Paulo: Attar/PRONEX, 2007b.

BIZERRIL, J. Loucura, experiência religiosa e silenciamento. Comunicação apresentada no XIIème Congrès de l'Association Internationale pour la Recherche Interculturelle (ARIC), 2009, Florianópolis. Texto completo disponível nos Anais do XII Congresso da ARIC: descolonizar o saber e o poder , 2009.

BIZERRIL, J. Fenomenologia da Corporeidade, Cultura e Processos de Subjetivação: uma Leitura de Merleau-Ponty. Pela Antropologia do Corpo. Mesa-redonda "Fenomenologia da Corporeidade e Psicologia", 41a Reunião da Sociedade Brasileira de Psicologia , Belém – PA, 29/10/2011.

BIZERRIL, O Lugar da Diferença Religiosa nas Subjetividades Sociais Brasileiras e suas Implicações para a Saúde. 2014.

CAPUTO, S.G. Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé. ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2012.

CARNEIRO, E. Negros Bantos. ed. civilização brasileira. Rio de Janeiro, 1991

CARNEIRO, S. & CURY, C. O poder feminino no culto aos orixás. *In: Guerreiras de natureza: mulher negra religiosidade e ambiente/ Elisa Larkin Nascimento (org.)*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3), p.117-144.

CARVALHO, José Jorge. O Encontro de Novas e Velhas Religiões: Esboço de um Teoria dos Estilos de Espiritualidade *in: Moreira, Alberto & ZICMAN, Renée (orgs.) Misticismo e Novas Religiões*. Vozes: Petrópolis, 1994, segunda edição, p. 67-98.

CID 10. Disponível em: [<http://www.datasus.gov.br/cid10/V2008/cid10.htm>] em: 01/05/2015.

CLIFFORD, J. Prólogo: In *Medias Res e Culturas Viajeras*. En: *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1997/1999, p. 11-64.

CORRÊA, N. F. Mãe moça do oxum, cotidiano e sociabilidade no batuque gaúcho. In memória afro-brasileira-caminhos da alma. Org. Wagner Gonçalves da Silva. ed. Summus: São Paulo, 2002, p. 237-265.

COSSARD, G.O. Awó: o mistério dos orixás. 2.a edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

COSTA J.R. Candomblé de angola: nação kassanje; história, etnia, inkisses, dialeto litúrgico dos kasanjes. ed. Pallas: Rio de Janeiro, 1996.

CSORDAS, T.J. Corpo/Significado/Cura; tradução de José Secundino da Fonseca e Ethon Secundino da Fonseca; revisão técnica de Carlos Alberto Steil e Luis Felipe Rosado Murillo. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DARRIBA, V. A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a. *Ágora (Rio J.)* vol.8 no.1 Rio de Janeiro Jan./June 2005. Retrieved: 15 de maio de 2015 from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982005000100005

DALGALARRONDO, P. Estudos sobre a religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. *Rev. Psiq. Clín.* 34, supl 1; 25-33, 2007.

DIAS, R.H.G. Revendo a história do início da umbanda. In: *Memórias da umbanda do Brasil* (org) LINARES, R. A. Ícone editora, São Paulo, 2011, p.69-78.

DOS SANTOS, J.T. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In memória afro-brasileira-caminhos da alma. Org. Wagner Gonçalves da Silva. ed. Summus: São Paulo, 2002, p.133-152.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA 1952/2008.

FERRETTI, S. Andresa e Dudu- Os Jeje e os Nagô: apogeu e declínio de duas casas fundadoras do tambor de mina maranhense. In memória afro-brasileira-caminhos da alma. Org. Wagner Gonçalves da Silva. ed. Summus: São Paulo, 2002, p.15-48.

FINCH III, C.S. Cheik Anta Diop confirmado. *In: Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora/ Elisa Larkin Nascimento (org.)*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4), p.71-92.

FINCH III, C.S. & NASCIMENTO, E.L. Abordagem afrocentrada, história e evolução. *In: Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora/ Elisa Larkin Nascimento (org.)*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4), p.37-70.

FLOR DO NASCIMENTO, W. Por uma Vida Descolonizada: Diálogos entre a Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a Colonialidade. Tese de doutorado em Bioética. Programa de Pós-graduação em Bioética da Universidade de Brasília – Área de Concentração: Fundamentos de Bioética e Saúde Pública. Brasília, 2010.

FREUD, S. O Mal-estar na Civilização. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

FREUD, S. Vol. IX – (8) Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna, 1908.

FREUD, S. totem e tabu e outros trabalhos (volume XIII), 1913-14.

FULFORD, K.W.M & JACKSON, M. Experiência espiritual e psicopatologia/Organizadoras Marta Helena de Freitas e Ivânia Ghesti –Brasília: Universa, 2003.

GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: Caminhos da alma: memória afro-brasileira/ org. Vagner Gonçalves da Silva. 2^a.ed. São Paulo: Summus, 2002, p.183-219.

Gomes, M. C. P. A. (2010). Projeto: Ylê ayié yaya ilera (Saúde plena na casa desta existência): equidade e integralidade em saúde para a comunidade religiosa afro-brasileira. Interface - Comunicação, Saúde, Educação, 14(34), 663-672. Epub September 17, 2010. Retrieved September 23, 2013, from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832010000300015&lng=en&tlng=pt.10.1590/S1414-32832010005000015.

GONZALEZ, L. Mulher negra. In: Guerreiras de natureza: mulher negra religiosidade e ambiente/ Elisa Larkin Nascimento (org.). São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3), p.29-48.

GONZÁLEZ REY, F. Sujeito e Subjetividade: uma aproximação histórico-cultural: tradução Raquel Souza Lobo Guzzo: revisão técnica do autor. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

GONZÁLEZ REY, F. Personalidade, Saúde e Modo de Vida. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004

GONZÁLEZ REY, F. O Social na Psicologia e a Psicologia Social. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2012

GONZÁLEZ REY, F. Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade: uma aproximação histórico-cultural; tradução Guillermo Matias Gumucio. São Paulo: Thomson Learning, 2007.

GONZÁLEZ REY, F. Subjetividade e Saúde: superando a clínica da patologia. São Paulo: Cortez, 2011 – (coleção construindo o compromisso social da psicologia/ coord. Ana Mercês Bahia Bock).

GONZÁLEZ REY, F. Pesquisa Qualitativa e Subjetividade: os processos de construção da informação. Tradução Marcel Aristides Ferrada Silva. São Paulo: Cengage Learning, 2005b/2010.

GONZÁLEZ REY, F. Pesquisa Qualitativa em Psicologia: caminhos e desafios. Tradução Marcel Aristides Ferrada Silva. São Paulo: Cengage Learning, 2005a/2011.

GOMBERG, E. Hospital de Orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé. Salvador: EDUFBA, 2011.

- GROSZ, E. Lived bodies: Phenomenology and the Flesh. In: *Volatile Bodies: toward a corporeal feminism*. Bloomington: University of Indiana Press, 1994, p. 86-111.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE. *Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro, 2010.
- JACKSON, Michael. *Paths towards a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- JACKSON, Michael. [ed.] *Things as they are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- JACKSON, M. *Minima ethnographica: intersubjectivity and the antropological project*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- LAPLANTINE, F. *Aprender Etnopsiquiatria*. São Paulo: Ed.Braziliense, 1994.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LATOUR, B. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiche*. Bauru, SP: Edusc, 2002.
- LATOUR, B. *Reagregando o social*. Salvador: Edufba, 2012; Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.
- LINARES, R.A. *Memórias da Umbanda no Brasil*. 1ª edição. São Paulo: Ícone, 2011.
- LOPES, N. *Kitábu: o livro do saber e dos espírito negro africano*. Rio de Janeiro: ed. Senac, 2005.
- LOPES,N. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011.
- MAGGIE, Y. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.
- MAGNANI, J.G.C.M. *Umbanda. Série princípios*. São Paulo: ed. ática, 1986.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A experiência do corpo e a psicologia clássica*. In: *Fenomenologia da Percepção*. 2ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 1945/1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1995/2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 4ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1964/2000.
- MOREIRA, A. *Natureza, morada dos orixás*. In: *Guerreiras de natureza: mulher negra religiosidade e ambiente/ Elisa Larkin Nascimento (org.)*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3), p.153-168.
- MOURÃO, T. *Encruzilhadas da cultura: imagens de Exu e Pombajira*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.
- MOTA, C. & BONFIM, L.A. *A gente vive para cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé*. *Saúde Soc.* São Paulo, v.20, n.2, p.325-337, 2011.
- MOTA, C.S, BOMFIM, L.A. & VILLAS BOAS,M.J.V.B. *O papel da experiência religiosa no*

- enfrentamento de aflições e problemas de saúde. *Interface - Comunic., Saude, Educ.*, v.16, n.42, p.65-75, jul./set. 2012.
- MOTA, C.N & BARROS, J.F.P. Como a Jurema nos disse: representações e drama social afro-indígena. *In: Guerreiras de natureza: mulher negra religiosidade e ambiente/ Elisa Larkin Nascimento (org.)*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3), p.229-250.
- NOBLES, W.W. *Sakhu Sheti*: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. *In: Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora/ Elisa Larkin Nascimento (org.)*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4), p.277-298.
- NOBLES, W.W. *Seeking the Sakhu: foundational writings for an African psychology*. Chicago: Third World Press, 2006.
- NASCIMENTO, E.L. O olhar afrocentrado: introdução a uma abordagem polêmica: *In: Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora/ Elisa Larkin Nascimento (org.)*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4), p.181-196.
- NASCIMENTO, E.L. Introdução: *In: Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora/ Elisa Larkin Nascimento (org.)*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4), p.27-33.
- NASCIMENTO, G.M. Grandes mães, reais senhoras. *In: Guerreiras de natureza: mulher negra religiosidade e ambiente/ Elisa Larkin Nascimento (org.)*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3), p. 49-64.
- OPIPARI, C. *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- ORTEGA, F. Do corpo submetido à submissão ao corpo. *In: O corpo incerto*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2008, p. 17-53.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, RJ: Ed. vozes, 1978.
- PARÉZ, L.N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª edição revista. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- PRANDI, R. *Mitologia dos orixás; ilustrações de Pedro Rafael*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RABELO, M.C.M, MOTTA, S.R. & NUNES, J.R. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo: *In: Religião e Sociedade*, numero 1, vol. 22: Rio de Janeiro, 2002, p.93-121.
- RABELO, M.C.M. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e no pentecostalismo. *In: Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 11-37, setembro de 2005.
- RABELO, M.C.M. Religião e a transformação da experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. *ILHA, Revista de Antropologia*, Florianópolis, 2008, p.125-145.
- RABELO, M.C.M. Estudar a religião a partir do corpo. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr. 2011.

RABELO, M.C.M. Enredos, feituas e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RISÉRIO, A. A utopia brasileira e os movimentos negros. São Paulo: editora 34, 2007.

ROSE, Nikolas. Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade. Petrópolis: Vozes, 2011.

SAAD, M., MASIERO, D. & BATTISTELLA, L.R. Espiritualidade baseada em evidências. Acta Fisiátrica 8(3): p.107-112, 2001. Retrieved 11 de maio de 2015 from:
http://www.amebrasil.org.br/html/espirt_evidencias.pdf

SANCI-ROCA.R. "Fazer o Santo": dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. Análise Social, Lisboa, v.44, n.1, p.139-160, 2009. Retrieved 4 de janeiro de 2015 from:
<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/aso/n190/n190a06.pdf>

SANTOS, J.E. Os nagôs e a morte: padê, àsèsè e o culto egun na bahia; traduzido pela UFBA. 14ª edição. Petrópolis: Vozes, 2012.

SEGATO, R.L. Santos e daimones, o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

SEGATO, R.L. O Édipo brasileiro: dupla negação de gênero e raça. Série Antropológica. Editora universidade de Brasília, 2006a.

SEGATO, R.L. Inventando a Natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. p.45-102. In: Candomblé: religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Org. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2006b, p.45-102.

SERRES, M. Os Cinco Sentidos: filosofia dos corpos misturados. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SETTON, M. G. J. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. Revista Brasileira de Educação. Maio/Jun/Jul/Ago 2002 No 20

SILVA, M.L. OMO MIMÓ, o filho do amor: um estudo sobre os filhos de Lóògùn Ede. Tese de doutorado. Brasília: PPGAS/UNB, 2013.

SILVA JR. H. A intolerância religiosa e os meandros da lei. In: Guerreiras de natureza: mulher negra religiosidade e ambiente/ Elisa Larkin Nascimento (org.). São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3), p.169-188.

SILVA, V.G. Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira. 5ª edição. São Paulo: selo negro, 2005.

SILVA, W.G & Amaral, R. A força da casa do rei, Caio de Xangô e o candomblé de São Paulo. In memória afro-brasileira-caminhos da alma. Org. Wagner Gonçalves da Silva. ed. Summus: São Paulo, 2002, p.219-236.

SOARES, L.E., BILL, Mv; ATHAYDE, C., Cabeça de Porco. 1. Ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

STOLLER, P. Fusion of the worlds: an ethnography of possession among the Songhay of Niger. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

TEIXEIRA, M.L.L. Lorogum- Identidades sexuais e poder no candomblé. In: Candomblé: religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Org. Carlos Eugênio

Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: ed. Pallas, 2006, p.197-225.

THEODORO, H. Mulher Negra, cultura e identidade. *In: Guerreiras de natureza: mulher negra religiosidade e ambiente/ Elisa Larkin Nascimento (org.)*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3), p.85-97.

VERGER, P.F. Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 6ª edição. Salvador: Corrupio, 2002.

VERGER, P.F. Notas sobre os cultos aos orixás e voduns na bahia de todos os santos, no Brasil e na antiga costa dos escravos. São Paulo: ed. da USP, 2012.

VERGER, P.F. Notícias da bahia-1850. Salvador: Corrupio, 1981.

Documentários:

Atlântico Negro: na rota dos orixás. Direção: Renato Barbieri. Produção: Instituto itaú cultural & videografia. Documentário, 53'48'. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FmRrSUesNTY>. Acesso em junho 2015.

Pierre Fatumbi Verger: mensageiro entre dois mundos. Direção: Luiz Buarque de Holanda. Produção conspiração filmes/Gegê Produções/GNT Globosat. Documentário, 1:22'51". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TH24WvibN74>. Acesso em junho 2015.

Literatura de apoio

INÁCIO, Pai(esprito). A história de pai Inácio.(psicografia por) ANNA PONZETTA. Limeira, SP: ed.do conhecimento, 2008.

LIPIANI, J.L. Orixás: comportamento e personalidade de seus filhos: compreenda melhor a si mesmo e a seus semelhantes através da umbanda. Rio de Janeiro: ed. Pallas, 2012.

MANDELA, N. Um longo caminho para liberdade. Biografia. Curitiba: Ed. nossa cultura, 1994/2012.

PINHEIRO, R. Trilogia os filhos da luz. Pelo espírito Angelo Inácio. Contagem, MG: Editora casa dos espíritos, 2013.

SARACENI, R. O guardião das sete cruces: um livro mistério. São Paulo: ed. Madras, 2010.

SARACENI, R. Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na umbanda. São Paulo: Madras, 2013.

TCLE (TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE EM PESQUISA)

Título

Candomblé: subjetividades, saberes e práticas afro-brasileiras e seu impacto na saúde

Instituição: UniCeub
Professor orientador: Dr. José Bizerril Neto
Pesquisador (mestrando): Rodrigo Maciel Ramos

Você está sendo convidado(a) a participar do projeto de pesquisa acima citado. O documento abaixo contém todas as informações necessárias sobre a pesquisa que estamos fazendo. Sua colaboração neste estudo será de muita importância para nós, mas se desistir a qualquer momento, isso não causará nenhum prejuízo.

O nome deste documento que você está lendo é Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Antes de decidir se deseja participar (de livre e espontânea vontade) você deverá ler e compreender todo o conteúdo. Ao final, caso decida participar, você será solicitado a assiná-lo e receberá uma cópia do mesmo.

Antes de assinar faça perguntas sobre tudo o que não tiver entendido bem. A equipe deste estudo responderá às suas perguntas a qualquer momento (antes, durante e após o estudo).

Natureza e objetivos do estudo

- O construir coletivamente um saber sobre essa cultura ancestral e seu potencial de cura, levando a discussão de formas tradicionais de terapia afro-nativas ao ambiente acadêmico.

Procedimentos do estudo

- Sua participação consiste em conversar livremente sobre as influências do candomblé e da umbanda em sua vida cotidiana e que refiram-se a promoção de sua saúde.
- O procedimento é uma pesquisa com a metodologia: epistemologia qualitativa, usando-se de dinâmica conversacional.
- A dinâmica conversacional poderá ser gravada com seu consentimento.
- O procedimento será realizado em um local escolhido pelo participante da pesquisa, tanto no terreiro, em sua residência ou outro local de sua conveniência.

Benefícios

- Sua participação poderá ajudar na produção e discussão sobre o potencial terapêutico das subjetividades produzidas a partir da cultura do candomblé e da umbanda.

Participação, recusa e direito de se retirar do estudo

- Sua participação é voluntária. Você não terá nenhum prejuízo se não quiser participar.
- Você é livre para se retirar desta pesquisa a qualquer momento, bastando para isso entrar em contato com um dos pesquisadores responsáveis.
- Conforme previsto pelas normas brasileiras de pesquisa com a participação de seres humanos você não receberá nenhum tipo de compensação financeira pela sua participação neste estudo.

Confidencialidade

- Seus dados serão manuseados somente pelo pesquisador e seu orientador e não será permitido o acesso de outras pessoas. Para efeito de publicação, seu nome só aparecerá se assim desejar, podendo escolher um pseudônimo.

Se houver alguma consideração ou dúvida referente aos aspectos éticos da pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro Universitário de Brasília – CEP/UniCEUB, que aprovou esta pesquisa, pelo telefone 39661511 ou pelo e-mail comitê.bioetica@uniceub.br. Também entre em contato para informar ocorrências irregulares ou danosas durante a sua participação no estudo.

Eu, _____ RG _____, após receber uma explicação completa dos objetivos do estudo e dos procedimentos envolvidos concordo voluntariamente em fazer parte deste estudo.

Este Termo de Consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada pelo pesquisador responsável, e a outra será fornecida ao senhor(a).

Brasília, ____ de _____ de ____

Participante

Endereço do responsável pela pesquisa:

Instituição: Uniceub

Pesquisador: Rodrigo Maciel Ramos

Telefone: 61-81118231

E-mail: rodrigomago@uol.com.br

Endereço : UniCEUB-Centro Universitário de Brasília

SEPN 707/907- Campus do UniCEUB.

Brasília-DF

Carta de Anuência

Eu, _____,
CPF nº _____, sacerdote/isa responsável pelo terreiro
_____, situado _____,

autorizo a realização do projeto de pesquisa de mestrado em psicologia
*Candomblé: subjetividades, saberes e práticas afro-brasileiras e seu impacto na
saúde*, proposto por Rodrigo Maciel Ramos.

O projeto ocorrerá ao longo do ano de 2014 e prevê a
realização de observação participante, convivência com o povo de terreiro,
em cultos e celebrações e outras atividades em que a comunidade esteja
envolvida.

E a realização de dinâmicas conversacionais com
frequentadores do terreiro, iniciados e não-iniciados sobre histórias de
pessoas que tiveram suas vidas e saúde modificadas pelo contato com o
candomblé e a umbanda.

Construindo coletivamente um saber sobre essa cultura
ancestral e seu potencial de cura, levando a discussão de formas
tradicionais de terapia afro-nativas ao ambiente acadêmico.

Assinatura:

Brasília, ____ de _____ de 2014,