

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**

**Programa de Pós-graduação em Antropologia**

Bianca Zacarias França

**A UMBANDA É PARA TODOS, MAS NEM TODOS SÃO PARA A UMBANDA: multiplicidade,  
pluralismo religioso e gênero em um terreiro de Umbanda Esotérica**

Belo Horizonte

2021

Bianca Zacarias França

**A UMBANDA É PARA TODOS, MAS NEM TODOS SÃO PARA A UMBANDA: multiplicidade,  
pluralismo religioso e gênero em um terreiro de Umbanda Esotérica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto

306  
F814u  
2021

França, Bianca Zacarias.

A umbanda é para todos, mas nem todos são para a umbanda [manuscrito] : multiplicidade, pluralismo religioso e gênero em um terreiro de umbanda esotérica / Bianca Zacarias França. - 2021.

159 f. : il.

Orientador: Edgar Rodrigues Barbosa Neto.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Antropologia – Teses. 2. Umbanda - Teses. 3. Relações de gênero - Teses. 4. Politeísmo. I. Barbosa Neto, Edgar Rodrigues. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DE Mestrado de Bianca Zacarias França (MATRÍCULA N.º 2019653316)**

Aos 22 (vinte e dois) dias do mês de abril de 2021 (dois mil e vinte e um), reuniu-se, em ambiente virtual, pelo canal do youtube PG-ANTROPOLOGIA UFMG, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a dissertação intitulada: *"A Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda: multiplicidade, pluralismo religioso e gênero em um terreiro de Umbanda Esotérica"*, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social, linha de pesquisa: Sistemas Simbólicos, Socialidades e Gênero. A Comissão Examinadora foi composta pelos/as professores/as doutores/as: **Edgar Rodrigues Barbosa Neto - Orientador (UFMG)**, **Elisa Sampaio de Faria (UFMG)** e **Isabel Santana de Rose (UFAL)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Edgar Rodrigues Barbosa Neto, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à mestrande Bianca Zacarias França para apresentação da sua dissertação. Seguiu-se a arguição pela comissão examinadora, com a respectiva defesa da discente. Logo após a arguição dos/as examinadores/as, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestrande, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente à discente pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 22 de abril de 2021.

Membros da Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto (Orientador)

Profa. Dra. Elisa Sampaio de Faria

Profa. Dra. Isabel Santana de Rose



Documento assinado eletronicamente por **Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Membro**, em 22/04/2021, às 16:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Isabel Santana de Rose, Usuário Externo**, em 22/04/2021, às 17:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

[nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elisa Sampaio de Faria, Técnica em Assuntos Educacionais**, em 22/04/2021, às 18:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de](#)

---

[2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0670968** e o código CRC **EBC07C3C**.

À família, em seu sentido mais amplo, mas sempre espiritual.

## AGRADECIMENTOS

Esse trabalho nasceu do encontro e foi com cada um deles que aprendi sobre as diferentes possibilidades de existência múltiplas nos mundos e, com a certeza de não andar só, entendo que eu e esse trabalho somos feitos por essa multiplicidade de pessoas, seres e forças. Assim, só existe a terceira pessoa do plural, não em modo impessoal, mas totalmente implicado, somos.

Agradeço, primeiramente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento que tornou a feitura dessa dissertação possível, à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e ao Departamento de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAN), em especial à Aninha - secretária do Programa – que sempre me auxiliou com ternura. Esse estabelecimento de ensino fez parte de minha formação educacional e pessoal desde a infância quando estudava no Centro de Desenvolvimento da Criança - CDC / Creche UFMG. Ainda pequena passava alguns turnos do dia, acompanhando meu pai em seu trabalho como técnico administrativo da UFMG. Muitos desses anos de serviço foram dedicados à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH, sendo essa uma paisagem familiar e afetiva para mim. Eu o perguntava o que aquelas pessoas que eu via cotidianamente faziam naquele prédio e ele me respondia que elas estavam estudando. Acredito que, como uma prefiguração do que um dia viria a ser, eu o retruquei, afirmando que eu também estudaria ali.

Agradeço também ao Professor Edgar por me orientar, me inspirar e me acompanhar tão generosamente desde a graduação. Além das aulas, reuniões e da leitura atenta e agregadora que me auxiliou a concluir a escrita desse texto. Dessa forma, também estendo os agradecimentos, na oportunidade da banca para defesa da dissertação, à Dra. Elisa Sampaio, à Profa. Dra. Isabel Santana de Rose e à Profa. Érica Renata de Souza, cujas aulas sobre gênero e ciência me inspiraram muito e contribuíram para a elaboração dessa dissertação.

Agradeço muitíssimo ao meu amigo e antropólogo Guilherme por me apoiar na vida e também nesse processo de pesquisa com sua leitura atenciosa. Como anunciado pelo guardião, estamos no mesmo barco!

Sou grata sobretudo as pessoas, entidades e forças que povoam o meu viver e esse texto, *incorporando* e ativando nessas palavras suas próprias agências, perspectivas e modos de pensar. Desse modo, gratidão ao Sr. Pena Azul, Sr. Corcunda, Pai Arruda, Juquinha, Gustavo, por me permitirem pesquisar no e com o terreiro, além de Sete Luas, Sr. Marabô, Julinha, Preto Velho de Moçambique, Otávio, Kamilla, Tobias, Flávio, Ana Paula,

Luanna, Fernando, Mariana, Pedro, Fernanda, Flávia, Victor, Felipe, Cida, Marcos, Conceição, Pomba-gira Maria Bonita, Cirlene, Sra. Sete Ventanias, Inês, Dani, Lorena, Suely, Mari, Rafael, Édina, Wesley, Leonardo, Thiago, Verônica, Gi, Tata, Wagner, Ricardo, Cíntia, Weida, Carol Mascarenhas, Carol Lopes e tantos outros *irmãos e irmãs* que fazem parte da minha família espiritual. Obrigado, TUÉS, minha mãe de Umbanda e meu pai Xangô, por me acolher nos momentos mais difíceis e me aceitar como sua *filha-de-fé*. Axé! Anaraum! Saravá! Agô!

Agradeço também a herança de fé deixada por minha avó Ruth e continuada com amor e dedicação, no *Centro Espírita de Umbanda Inhá Chica e Pai Jacob de Imbaé*, pelo meu tio Antônio, tia Luzia, Lu e Camila. Agradeço aos grandes amores da minha vida Marilda (mama África, a minha mãe), Fernando (meu poeta preferido), Yago, Nina, Vovó Lia, Pima, Dinda e Roberto: obrigada por sempre serem meu porto. Sem vocês, nada seria possível e, como nos diz João Nogueira, em *Além do Espelho*,

Quando eu olho o meu olho além do espelho  
Tem alguém que me olha e não sou eu  
Vive dentro do meu olho vermelho  
É o olhar do meu pai que já morreu  
O meu olho parece um aparelho  
De quem sempre me olhou e protegeu  
Assim como meu olho dá conselho  
Quando eu olho no olhar de um filho meu

A vida é mesmo uma missão  
A morte é uma ilusão  
Só sabe quem viveu  
Pois quando o espelho é bom  
Ninguém jamais morreu



Exu é o começo  
Atravessa o avesso

Exu é o travesso  
Que traça o final

Exu é o pau  
No caule que sobe  
O caminho de além  
Do bem e mal  
Dito pelo não dito

Odara é bonito se a água não acaba  
Elegbara elegante no falo que baba  
Exu é quem cruza e descruza o amor  
Bará não tem cor  
Estará onde quer que qualquer corpo for

Pra todo trabalho  
É o laço e o atalho  
É o braço e a mão  
Do falho e do justo  
Exu é o custo do movimento  
O tormento do ser  
Que não é Exu  
(Exu – Serena Assumpção)

## RESUMO

Esta dissertação, organizada em três capítulos, é resultado de um trabalho etnográfico em um terreiro de Umbanda Esotérica na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. O objetivo é compreender como uma cosmologia tão múltipla, definida pelos umbandistas como afro-universalista, atravessa a composição e a topologia de forças de territórios, como o terreiro e o corpo, que são polarizados pelo gênero, como um organizador ritual, e povoados por seres outros. Exu e o tempo aparecem como grandes promotores de encontros que *cruzam* os caminhos - *linhas de força biográfica* – dos/das médiuns com o terreiro e com seus guias. Nos mostrando que nem tudo que se ajunta se mistura, o estilo pluralista ou politeísta parece dar o tom da arte de unir a diferença sem se acabar com heterogeneidade nem perder seu pertencimento umbandista.

Palavras-chave: Umbanda. Gênero. Pluralismo religioso.

## ABSTRACT

This dissertation, organized in three chapters, is the result of an ethnographic work in an Umbanda Esoterica's terreiro in the city of Belo Horizonte, Minas Gerais. The objective is to understand how such a multiple cosmology, defined by Umbandists as afro-universalist, crosses the composition and topology of territorial forces, such as the terreiro and the body, which are polarized by gender, as a ritual organizer, and populated by other beings. Exu and time appear as great promoters of encounters that cross paths - lines of biographical strength - of the mediums with the terreiro and their guides. Showing us that not everything that comes together is mixed, the pluralist or polytheistic style seems to set the tone of the art of uniting difference without ending heterogeneity or losing its Umbanda belonging.

Keywords: Umbanda. Gender. Religious pluralism.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - <i>Congá</i> do TUÉS	13
Figura 2 – Encruzilhada	36
Figura 3 - Encontro de Mulheres 2020	83
Figura 4 - <i>Congá</i> em fotografia tipo kirlian	106
Figura 5 - Tronqueira do TUÉS	137

## CONVENÇÕES

Ao citar termos nativos, assim como a fala de médiuns e entidades, optei por grafá-los em itálico e da maneira usual como esses umbandistas escrevem essas palavras, a exemplo de *Kimbanda* com a letra ‘k’ e não ‘qui’. Devido a multiplicidade desse léxico registrado pelas etnografias sobre as religiões de matriz afro, em alguns casos, nas citações, de outros textos, autores e autoras, o modo como se escreve alguns desses termos pode variar e todas as convenções seguem suas respectivas publicações originais. Em itálico também estão outros conceitos importantes para contribuir com os sentidos aqui propostos. Optei por começar com letras maiúsculas apenas os nomes de cada orixá ou entidade particular e suas versões genéricas ou grupos (como exus, caboclos, pomba-giras...) estarão em letra minúscula. As falas de pessoas e entidade se encontram entre duplas aspas.

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>0. ABERTURA DA DISSERTAÇÃO-GIRA: DUPLA INICIAÇÃO, O TRABALHO DE CAMPO E A METODOLOGIA DE ABERTURA</b> .....	<b>13</b>
0.1. A chegada no campo .....	13
0.2. A dupla iniciação: esoterismo antropológico e a antropologia esotérica .....	23
0.3. A pesquisadora-cambona e metodologia de abertura .....	27
<b>1. AS LINHAS DE FORÇA E A TOPOLOGIA DO TERREIRO</b> .....	<b>36</b>
1.1. TUÉS e o sacerdote .....	37
1.2. Um terreiro no mundo: de Belo Horizonte à Nova York .....	44
1.3. Guerra Cósmica .....	48
1.4. A tronqueira e a casa das almas .....	54
1.5. Exu .....	56
1.6. Rito de limpeza .....	63
1.7. Vivência na natureza .....	76
<b>2. O GÊNERO E A ORGANIZAÇÃO RITUAL</b> .....	<b>85</b>
<b>3. AFRO-UNIVERSALISMO, AUMBANDAN E A INICIAÇÃO</b> .....	<b>109</b>
3.1. Outras linhas .....	110
3.2. A iniciação .....	131
<b>ENCRUZILHANDO: CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>141</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA</b> .....	<b>146</b>

## APRESENTAÇÃO

O terreiro me parece, antes de tudo, um lugar naturalmente dado aos encontros e seus habitantes – médiuns, exus/pomba-giras, caboclos/caboclas, pretos velhos/pretas velhas, crianças, seres extraterrenos, seres intraterrenos, seres da natureza – são especialistas em uma política cósmica da diferença entre mundos múltiplos, divergentes e, por vezes, perigosos. Propor uma igualdade não necessariamente equivalente, mas na diferença e a mantendo enquanto tal, é o que possibilita que o Preto Velho de Moçambique, uma entidade africana, tenha uma *oração do perdão* de uma religião de origem japonesa, a Seicho-no-ie, como opção em seu receituário, nos ensinando que, assim como nós, esses seres outros também estão em movimento, se modificando, criando sua própria história de vida e, de alguma forma, sendo coetâneos a nós.

Um lugar tão múltiplo como o terreiro, capaz de se desdobrar em *terreiro material* e *terreiro espiritual* e que é, ao mesmo tempo cidade, mar, mata, rio, cemitério, pedra, encruzilhada, abarca seres tão múltiplos quanto ele próprio. Existências que se desdobram, se deslocam e se diferenciam de si mesmas, fazendo da diferenciação e da pluralidade um modo intrínseco de estar no mundo. Esse estilo *afro-universalista* e confluyente (SANTOS, 2015), no qual nem tudo que se ajunta se mistura, une religiosidades orientais – como o Hinduísmo, Taoísmo, Budismo - Cabala, Cristianismo, Ocultismo, Ifá, astrologia, oráculos - como tarô, quirologia e oponifá, sociedades antiquíssimas como a Atlântida e Lemúria e os conceitos de genealogia das raças, rondas cósmicas (cada 2.100 anos) de Helena Petrovna Bavatsky. Essa cosmologia afeta a geografia, a topologia de forças, a arquitetura e organização ritual, os conceitos e teorias nativas sobre *corrente mediúnica*, corpo, noção de pessoa e aprendizagem no terreiro, compondo uma *epistemologia umbandista*, que é complexa, reflexiva, formadora de conceitos, teoria, práticas e ontologias nativas que não são apenas “boas para pensar”.

Dessa forma, a dissertação se encontra organizada em três capítulos: o primeiro apresenta as *trajetórias* e *biografias*, aqui chamadas de *linha de força biográfica*, que se atravessam e se cofundem com a própria *história* do terreiro pesquisado, de seu fundador, Luís Gustavo, e da cidade. É exu, como senhor dos caminhos e ser múltiplo (orixá, desencarnado, elementar), quem promove o *cruzamento*, dessas *histórias corporificas* e faz a *magia* acontecer dentro da grande *encruzilhada* do terreiro. Assim, os seres e forças que habitam a Umbanda também povoam a cidade e acompanham o movimento de seus médiuns de Belo Horizonte à Nova York. O terreiro, como local privilegiado das manifestações

espirituais, também se torna, assim como o corpo dos médiuns, lugares de disputa de uma guerra cósmica entre *astral* e *baixo- astral*. Nesse contexto, as tecnologias ancestrais - *ponto de pólvora de exu*, rituais de limpeza, *fechamento do corpo*, *puxada*, *tronqueira* – são armas nessa disputa múltipla de composição de forças. A arquitetura ritual do Templo está totalmente imersa e imbricada nessa cosmologia que constitui essa composição de forças, materializando o terreiro como uma contração das agências de todos os lugares, estando ele próprio contido no que contém (BARBOSA NETO, 2012b). No capítulo 2, abordaremos uma outra dimensão cosmológica e ritual, o gênero, que está no corpo polarizado em feminino e masculino e no terreiro como instaurador da *corrente* ritual, que tem caráter elétrico (feminino) e eletromagnético (masculino). Energia feminina e masculina se mostram diferentes, complementares, fractais, existindo uma dentro e diante da outra. O corpo feminino, em especial, é cercado de cuidados e tabus, é detentor de uma energia poderosa, vulnerável e capaz de sustentar o terreiro, a *corrente* e os trabalhos espirituais. E, por fim, no capítulo 3, trataremos sobre a *iniciação* que une *conhecimentos exotéricos* (públicos e acadêmicos) com ‘x’ a *conhecimentos esotéricos* (saberes iniciáticos) com ‘s’ na busca pelo *Aumbandan* – conhecimento integrado – para cumprir a promessa *universalista*.

## Capítulo 0 - Abertura da dissertação-gira: dupla iniciação, o trabalho de campo e a metodologia de abertura

*Quando a gente se abre para a espiritualidade, a espiritualidade se abre para a gente (Pai Arruda)*



(Figura 1: Congá do TUÉS – Foto tirada por Luís Gustavo em um rito de iniciação em 2015)

### 0.1. A chegada no campo

No *Templo Universalista e Espiritualista Solar* - TUÉS, terreiro de Umbanda Esotérica parceiro dessa pesquisa e onde o trabalho de campo se desenvolveu, o tempo é povoado. Cada intervalo de hora possui a regência de um orixá, de uma *vibração*, de uma linha da Umbanda, há espaço para a coexistência de todas as forças e tudo, na *gira*, tem o tempo correto de ocorrência da *magia*. O segredo parece ser saber compor com essas forças e entender que o tempo é um grande regente ritual e que entidades, guias e mentores, coetâneos



a nós, têm a habilidade de dobrar o tempo sobre si, causando efeitos, fissuras e aberturas no mundo, provocando o encontro do passado, do presente e do futuro. Desse modo, a passagem do tempo transforma, fortalece e evidencia encontros com forças e agências não humanas, aproximando a pessoa da sua rede de orixás, pretos velhos/pretas velhas, pomba-giras/exus, caboclos/caboclas, erês, mentores... que conduzem, ensinam e relembram compromissos firmados e caminhos a serem percorridos. Um momento que materializou essa percepção em mim foi um curto diálogo ocorrido, em um *rito interno* de agosto de 2020, entre a *mãe-pequena*<sup>1</sup>, Ana Paula, e o seu irmão e sacerdote da casa, Luís Gustavo. Os *ritos* ou *giras* são cerimônias ritualísticas que envolvem, no caso da Umbanda, a louvação, a cura e o aconselhamento por meio de consultas espirituais prestadas por entidades *incorporadas* em seus médiuns. No caso do TUÉS, existem dois tipos: *ritos internos* ou *de convivência*, voltados para o grupo interno do terreiro, a chamada *corrente*, e seu desenvolvimento mediúnico, e *ritos públicos* dirigido à comunidade externa. Ana, na ocasião do *rito interno* de 2020, disse ao sacerdote que havia trazido pilhas para o relógio que fica na parede oposta ao altar e que costumava sempre estar sem bateria e em descompasso com a hora oficial. Então, o líder espiritual, brincando, respondeu “*na hora certa*” e Ana replicou, dizendo: “*é porque aqui não existe tempo*”. Essas palavras revelam justamente uma qualidade do terreiro como um lugar de dobras temporais e também epistêmicas.

Assim também é a escrita: depende do tempo e não se separa do ato de viver (Caputo, 2012, p.9). Cossard-Binon (1970) nos lembra, citando as matriarcas do terreiro com o qual trabalhou em sua tese de doutorado sobre o Candomblé Angola e seu ilustre Pai de Santo, Joãozinho da Gomeia, que o tempo não gosta do que se faz sem ele. É o tempo quem costura as relações, afetos, confiança, precipita a aprendizagem e encaminha, junto com Exu, os bons e os maus encontros. Escrever é, como nos adverte Geertz (2000), essa ordem inversa das coisas - primeiro você escreve e depois descobre sobre o que está escrevendo, deixando de lado qualquer pretensão à alta ciência e à técnica superior, ou seja, não começamos com ideias bem formadas. Escrever me parece mais com o que Silva (2006, p.9) descreve sobre os ritos iniciáticos da cabula, modalidade de culto afro-brasileiro registrada em fins do século XIX, no qual “o adepto deveria entrar no mato com uma vela apagada e voltar com ela acesa, sem ter levado meios para acendê-la, e trazer, ainda, o nome do seu protetor”. O lugar da pesquisadora, como nos disse Bastide (2001, p.25), guarda semelhanças com a da iniciada, o

---

<sup>1</sup> Pai-pequeno ou mãe pequenas são posições ocupadas no terreiro de Umbanda e Candomblé por aqueles que são imediatos aos líderes na hierarquia espiritual das casas. Dividem a responsabilidade dos ritos e trabalhos com o pai ou mãe-de-santo, podendo eventualmente substituir o sacerdote ou a sacerdotisa em suas funções.

que significa dizer que, em ambos os casos, só se entra, pouco a pouco (BARBOSA NETO, 2012b, p.19). Existem temas que são povoados (uns mais que outros): somos introduzidas e introduzidos em uma atmosfera que reverbera a carga de cada assunto e ativa as agências que os habitam, portanto, nunca é exatamente uma escrita desacompanhada. Há a instauração de sensações físicas, um arrepio ao lermos e escrevermos um texto sobre a Umbanda, suas entidades e os seres que a habitam. Dessa maneira, esse trabalho foi atravessado pelos acontecimentos da vida, que se somaram a mais de um ano de isolamento social, durante a maior parte de 2020 e 2021, devido a Pandemia do COVID – 19, período em que o terreiro permaneceu fechado. Entretanto, mesmo com essa situação, me vi diante de inúmeras páginas de registro de campo, em um caderno que me lembrava um grimório<sup>2</sup> e que, de fato, também o era, feitas ao longo de sete anos de pesquisa com o Templo. Além do caderno de campo, outras formas de registro também foram utilizadas, como entrevistas semi-estruturadas e a gravação, com a autorização da comunidade e o do zelador da casa, de algumas *prédicas* (palestras que precedem os rituais). Além disso, muitas conversas informais, cotidianas, discursos espontâneos entre a fila do banheiro para a troca de uniformes, arrumação da cantina e nos dias de limpeza do terreiro que contribuíram para a feitura desse trabalho. “O ritual é um elemento (o mais espetacular, mas não o único)” (FRAVET-SAADA, 2005, p.161).

Caputo (2012) nos chama atenção para a empreitada de valorizar o processo da pesquisa e não o apagar em detrimento do resultado acabado “como se ele sempre fizesse parte de uma questão teórica arrumada em nossas cabeças” (p.24). Considerando isso, é difícil precisar quando exatamente a pesquisa começou e reconheci, como Caputo (2012), que existe um período em que se é antes de ser ou onde, para citar um dos princípios de Bastide (2001), fui colocada em participação com a Umbanda. Assim, “nunca se sabe quando nem o que é capaz de abrir em nós algumas portas trancas” (CAPUTO, 2012, p.140).

Minha família paterna – minha avó (Rute Mateus), meus tios (Antônio, Luzia, Lu, Tuca), meu pai (Fernando Luiz) e meus primos - possui ligação com a Umbanda desde a década de 1950 com a fundação do terreiro familiar *Centro Espírita de Umbanda Inhá Chica e Pai Jacob de Imbaé* por minha tia bisavó, Elza Conceição dos Reis Corrêa, a tia Elza. Durante a infância, frequentava algumas sessões no Centro junto ao meu pai, que depois de algum tempo se afastou da religião, fazendo visitas mais esporádicas à casa. Entretanto, tudo

---

<sup>2</sup> Cadernos de registro pessoal de cada magista sobre conhecimentos mágicos, procedimentos rituais, significados de símbolos esotéricos e propriedade de certos materiais e instrumentos, cristais, plantas, ervas, fases da lua.

que eu via ali impressionava meus sentidos e me provocava emoções diversas: os cheiros, os sons dos atabaques, as incorporações e as grandes imagens de Jesus e Yemanjá, que ficam nos altares da casa. Mesmo com o nosso afastamento, questionava meu pai sobre a *história* da Umbanda e do Centro da família, sobre como funcionavam as incorporações, porque as pessoas se movimentavam daquela forma e seus olhos ficavam totalmente brancos e quem eram os guias e os Orixás. Como resposta, meu pai me contava relatos sobre fenômenos místicos provocados pelas entidades de Tia Elza, como quando Nhá Chica<sup>3</sup>, sua mentora, descia no terreiro e deixava tudo com um incrível cheiro de rosas. As entidades e guias, tanto para a comunidade do TUÉS quanto para a do Centro da minha família, podem ser aqueles espíritos de grande valor e experiência que já viveram uma vida terrena ou energias originárias de outros lugares do universo que, por benevolência, incorporam em seus médiuns para aconselhar, guiar e auxiliar a humanidade a evoluir moral e espiritualmente.

Em 2014, conheci Luís Gustavo, chefe espiritual do TUÉS, em um churrasco familiar ao qual havia sido convidada. Acompanhando o clima de descontração do ambiente, fui apresentada a ele, que dirigia a churrasqueira animadamente. Suas primeiras palavras foram sobre a qualidade da minha energia e, em um outro momento da festa, Gustavo disse para sua mãe, Dona Graça, que era *mãe-pequena* do Templo naquela época: “*ela vai lá no terreiro na terça*” (se referindo a mim). Eu, meio sem ter muita certeza ainda, ri e consenti com a cabeça. Quando estava indo embora do local, o sacerdote, que também é quiromante - alguém que entende as mãos e seus sinais como uma forma de oráculo, leu as minhas mãos e fez afirmações sobre minha vida pretérita, meu presente e meu futuro, identificando ali, nas *linhas* das minhas palmas, o que eu conceituo nesse trabalho como *linhas de força biográficas*, que compunham meu caminho e que, de alguma forma, se encontraram com as do TUÉS, com as dos meus *irmãos-de-fé*, guias e entidades.

Nos dias que se seguiram aquela intrigante interação, fiquei hesitante sobre comparecer ao *rito* para o qual havia sido convidada, mas assim o fiz. Em uma terça-feira de *rito público* de exu do ano de 2014, eu e meu pai estávamos lá, olhando atentos para tudo o que acontecia. O local não apresentava nada que o identificasse externamente como um terreiro e aparentemente era uma garagem com um grande portão branco. Próximo à entrada externa, se formava uma longa fila, na qual um médium vestido de branco ia distribuindo as senhas para os atendimentos com as entidades. Aqueles que estavam indo à casa pela primeira

---

<sup>3</sup> Francisca de Paula de Jesus, a Nhá Chica, nasceu em São João Del Rei (MG) por volta de 1810. A filha de escrava, em Baependi, passou a ser conhecida como “Mãe dos Pobres” e é a ela atribuídos consideráveis milagres. O Papa Bento XVI, em 2012, assinou o Decreto de Beatificação de Nhá Chica (SILVA, 2013). O Centro tem a beata, juntamente com Pai Jacob de Embaé e José da Silva, como patrona.

vez, como era o meu caso e o de meu pai, recebiam fichas amarelas, o que indicava que seríamos atendidos pelo guia chefe da sessão, o Sr. Exu Corcunda. Isso ocorria para que houvesse uma espécie de triagem ou um primeiro combate em relação às forças que acompanhavam os consulentes e poderiam ser maléficas de alguma forma ao terreiro. Entretanto, aquelas pessoas que já haviam ido ao menos uma vez nas *giras* recebiam uma ficha numerada azul. Por volta das 20h, entramos em um pequeno corredor, que findava na *casa de força dos exus* ou *tronqueira*. Essa é um *ponto de força* ou *assentamento* dos exus e pomba-giras, que, em geral, se localiza na parte mais externa dos terreiros e se destina à proteção, funcionando como fio terra para as energias que circulam nas casas. A *tronqueira* do TUÉS possuía uma vela de sete dias branca e um pequeno jarro de barro com *marafó* (cachaça) em cima de um mapa com os pontos cardeais sustentado por uma estrutura de madeira e vidro. Atrás dessa estrutura, existia um grande cristal conectado a um fio que descia até encostar no chão e fixado na parede, em um quadrado de madeira, estava um *ponto riscado* direcionador da energia que se dirigia para aquele local. O *ponto riscado*, mais do que identificar a entidade que o traça, também indicaria as ordens e as *linhas* às quais ela está filiada (OLIVEIRA, 2017, p. 168). São formados por uma combinação de “flechas sinuosa” (erês), “flechas curvas” (caboclos), “flechas retas” (preto velho), além de um segundo sinal chamado de *chave*, que ao total são sete – uma para cada *linha*. Essas iconografias também podem apresentar outros ideogramas para evidenciar o grau hierárquico de uma entidade espiritual, a chama *raiz*, que somam 21 – três para cada uma das sete *linhas* (OLIVEIRA, 2017, p. 169). Entretanto, o seu domínio é algo restrito para as iniciadas e os iniciados do TUÉS. As pessoas que passavam pelo corredor de entrada saudavam a *tronqueira* antes de entrar em um pequeno salão com cadeiras de plástico distribuídas cuidadosamente para deixar livre o caminho do meio entre o *congá*<sup>4</sup> e a *casa de exu*. Isso porque, como foi me explicado posteriormente, toda a energia que circula pelo terreiro seria liberada ali, na *casa de força*. Entretanto, até então essas eram questões que eu ainda não tinha conhecimento.

Assim, eu e meu pai nos sentamos e aguardamos o início da *gira*. Á nossa frente, havia um altar de mármore branco diante de uma parede pintada de azul – cor que evidência o predicado do patrono do TUÉS, Caboclo Pena Azul, como um guia ligado à Oxóssi, além de ser considerada a cor da espiritualidade. Sobre o altar, estavam duas grandes conchas, taças com água, cristais, flores, uma cruz de madeira com inscrições e um castiçal com uma vela palito branca já um pouco derretida. Na parede azul, estava fixada uma estrela também azul

---

<sup>4</sup> Altar.

de 7 pontas com um S e um T brancos e sobrepostos escritos nela, o que, cerca de 1 ano depois, o iniciado Otávio me explicou que remetia a palavra *astché*, sendo a forma como os umbandistas esotéricos se referiam ao temo *axé*, o aproximando, em suas explicações, à noção de arkhé grega, que para Sodré (1988) significa princípio, ou seja,

eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. A *Arkhé* está no passado e no futuro, é tanto origem como destino, e por isso Heráclito de Efêso sustenta num fragmento que ‘*Arkhé é Eskaton*’. Pode-se acrescentar: *Arkhé* é esperança, não como utopia, mas como terreno onde se planta axé da mudança’’ (SODRÉ, 1988, p.153-154).

Na etnografia, o *axé* é comumente relacionado às noções árabe de *baraka*, polinésia e melanésia de *mana*, iroquesa de *orenda* e o *manitu* dos algonquinos (BASTIDE, 2001; MAUPOIL, 1943). Dessa forma, ele e suas modulações constituem tudo o que existe e pode existir no universo em um processo simultâneo de concretização, diversificação e individualização (GOLDMAN, 2005b, p.8).

No TUÉS, como pude rapidamente perceber nessa primeira visita, o *axé* do Templo estava plantado em um buraco embaixo do altar, escondido por uma cortina fixada nas extremidades do *congá*. Entretanto, minha atenção que estava voltada para esse local, onde um médium se abaixava e jogava um copo com água para dentro do buraco, logo se dispersou. A casa estava cheia e um rapaz devidamente uniformizado com roupas brancas apresentou a pequena cantina e a *lojinha* com produtos feitos pela *mãe da macaia*<sup>5</sup> do Templo, a médium iniciada Ana Paula. Segundo o médium, os itens à venda eram aromaterapêuticos<sup>6</sup> e continham essências para equilibrar os *chacras* de quem os usasse. Apontou para uma grande tabela colorida que estava pendurada na parede, indicando que os produtos possuíam as cores correspondentes aos orixás e que esses se relacionavam ao signo solar de cada pessoa. A tabela para a qual todos olhavam pormenorizava essas informações, indicando qual signo estava relacionado à qual orixá e qual cor, qual o dia da semana e o horário de *vibração* de cada força, assim como suas pedras e essências correlatas. Então, o médium afirmou que era por meio da venda desses produtos, de doações, de rifas e das mensalidades pagas pelos membros do Templo que a casa se mantinha.

---

<sup>5</sup> Nome da posição ocupada pelo médium ou pela médium responsável pela feitura de produtos que envolvem ervas e plantas.

<sup>6</sup> Técnica terapêutica natural que utiliza o aroma de óleos essenciais, plantas e flores para promover o bem estar físico e energético do usuário e tratar sintomas como ansiedade e tristeza, por exemplo.

Após a apresentação da *lojinha*, Luís Gustavo – o sacerdote do terreiro - fez uma breve palestra, explicando também a função das entidades que ali estariam em poucos instantes, os exus e pomba-giras ou guardiões e guardiãs– como também são chamados no TUÉS. Ele os comparou a polícia ou tropa de choque do astral, ou seja, os responsáveis pela segurança daquele *rito* e pelas execuções das *Leis Divinas*. Disse que sendo assim, eles não eram o diabo, a prostituta ou a mulher de sete maridos que o senso comum poderia pensar. Os guardiões poderiam ir da mais alta luz, próximos aos orixás, até a mais densa treva, freando ataques de *desencarnados* ignorantes. Os classificou como membros da *kimbanda*, “*a contra parte astral da Umbanda*”, em suas palavras e disse que esses guias possuíam um linguajar próprio de quem lida com malfeitores, portanto, não deveríamos nos espantar com eventuais palavrões. A *kimbanda* também é um *reino* regido pelos 7 Exus que compõe a chamada *coroa da encruza* e que, para além do bem e mal maniqueísta, aplicam a justiça divina. Completando o raciocínio, fez uma brincadeira simulando um consulente horrorizado com aquele comportamento de espíritos que bebem cachaça e fumam charuto.

O sacerdote pediu que as luzes do Templo fossem apagadas e ligou algumas lâmpadas de led coloridas que ficavam no teto do terreiro, o que é uma maneira de tratar os consulentes através da cromoterapia<sup>7</sup>. Instruiu que a defumação com ervas cheirosas fosse feita no espaço e, em seguida, proferiu as orações de Mikael Arcanjo de Xangô e das Santas Almas, que são responsáveis pela abertura espiritual do *rito*. O médium chefe saudou aos exus, curvando o corpo para frente e batendo três palmas, enquanto dizia, seguido pelos outros membros, “*Laroyê, Exu!*”. Iniciou-se, então, o canto dos *pontos* para as entidades, que são rezas cantadas litúrgicas que possuem a função de movimentação energética no terreiro, de louvação, de demanda, de identificação de uma entidade, afirmando qual seu nome, sua qualidade, sua territorialidade (de onde vem), seus poderes. Segundo Rosafa (2008), os pontos podem ser classificados como “pontos de louvação”, “pontos de segurança”, “pontos de chamada” (incorporação), “pontos de trabalho”, “pontos de partida” e “pontos de encerramento” da *gira*. Com a entoação dos *pontos de exu*, os guardiões começaram a *incorporar* em seus *cavalos*, promovendo um couro de gargalhadas e vozes retumbantes. Os próprios guias costumavam chamar os seus médiuns de *cavalos* (homens) ou *égua*s (mulheres), dando a noção de que as entidades os montam, ou seja, tomam as rédeas de seu corpo, controlando parcialmente ou totalmente seus movimentos e sua fala. Cada exu cumprimentava uns aos outros e aos *cambonos* e *cambonas* que estavam próximos com um

---

<sup>7</sup> Terapia que utiliza o espectro de cores para tratar aspectos da saúde física, emocional e energética de uma pessoa.

animado “*boa noite*” e um firme aperto de mãos. A *cambonagem* era feita por médiuns que auxiliavam o sacerdote, os consulentes e as entidades *incorporadas* nas mais diversas tarefas. Zelavam, desse modo, pelo bom funcionamento dos *ritos*, limpavam a casa, anotavam instruções dadas pelos guias, ascendiam os charutos, ofereciam as bebidas rituais, sustentavam as rezas e cantos durante a *gira*. Em geral, o *cambono* não incorporava durante o *ritual público* por ser um médium em desenvolvimento e, por isso, deveria estar atento a tudo o que acontecia no Templo.

As gargalhadas, os palavrões, os apertos de mãos, a bebida, o charuto, as piadas, as brincadeiras jocosas e de cunho sexual/obsceno característica dos exus aconteciam de forma deliberada segundo explicações dadas pelo sacerdote do Templo. Assim, todos esses aspectos possuíam uma função ritual. O aperto de mãos firme oferecido por uma entidade como exu é uma maneira de *descarregar* o consulente daquelas energias que ele ou ela traz consigo. A gargalhada do guardião e da guardiã, por exemplo, é entendida como um instrumento de trabalho: seu som consegue interagir com os campos energéticos dos seres humanos, não sendo essa apenas uma forma de deboche ou escárnio. A gozação e confrontamento também podem ser instrumentos pedagógicos e provocar o riso nas pessoas é uma maneira de fazer com que essas liberem *ectoplasma*<sup>8</sup>. Esse é manipulado pelos guias para os trabalhos magísticos, para recomposição do *perispírito* ou *corpo etérico* – que é a própria origem primordial de *ectoplasma* - de médiuns e consulentes, para curas e para permitir o próprio contato com *encarnados*, entidades e *desencarnados*. O *ectoplasma*, que também é uma ideia que aparece no kardecismo (KARDEC, 2009 [1857]; RICHET, 2008 [1922]), está vinculado a energia celular ou fluido vital condensado e que, para a parapsicologia - disciplina bastante valorizada no TUÉS, é capaz de produzir inclusive a materialização de um espírito. É essa substância semimaterial ou material-espiritual encontrada em todos os seres que “assegura a estruturação de todos os organismos e possibilita a conexão entre os mundos e corpos físico e espiritual, bem como a comunicação e a atuação dos espíritos na matéria física terrena” (CHIESA, 2014, p.1). Para Chiesa (2014), essa substância borra as fronteiras entre mundo físico e espiritual, uma vez que o plano material seria, assim, uma “variação” ou “continuação” da realidade astral. Funciona como uma espécie de *mana* que flui pelos poros e

---

<sup>8</sup> O termo ectoplasma “(do grego: *ektos* = fora; *plasma* = molde ou substância)” (CHIESA, 2014, p.3) foi cunhado pelo médico ganhador do Prêmio Nobel de Medicina em 1913, Charles Richet e os estudos inaugurais sobre essa substância foram feitos por químicos, físicos, biólogos, médicos, psiquiatras nos séculos XIX e XX, que concluíram que esse fluido era composto por “leucócitos, células epiteliais, lipídios, muco, albumina, cloreto de sódio, fosfato de cálcio, entre outros elementos. Sua consistência varia entre os estados gasoso, líquido, “semissólido” e sólido, sendo, portanto, altamente plástica, elástica, instável, fluida e volátil” (CHIESA, 2014, p.3).

orifícios do corpo e tem sua origem vinculada ao *corpo etérico* ou *perispírito*, que, por sua vez, é

essencial à vida, pois se trata do reservatório e veículo natural do nosso fluido vital, absorvendo-o continuamente, sobretudo através da respiração e da alimentação, mas também de outros modos, distribuindo-o por todo o corpo humano, nutrindo e vitalizando todos os órgãos e células” (CHIESA, 2014, p.4).

É, assim, por meio dos *passes*<sup>9</sup> e irradiações magnéticas, por exemplo, que o médium “jorra” o *ectoplasma* necessário à sua recomposição energética, física e espiritual (CHIESA, 2014). “Pensamentos de paz, serenidade, amor e devotamento em relação ao próximo atuam como verdadeiros facilitadores ou propulsores energéticos do *ectoplasma* que emana” das pessoas presentes nos rituais (CHIESA, 2014, p.4). No TUÉS, uma forma considerada eficiente de repor essa substância tão cara as manifestações espirituais é por meio da ingestão do *marafó de exu* (cachaça), que costumeiramente era distribuído por Sr. Exu Corcunda – Guardião chefe da casa – para seus filhos e filhas. Dessa forma, o terreiro foi comparado, pelas entidades e pelo dirigente, como um lugar de troca por excelência, ou seja, um espaço para as vezes doar e as vezes receber, inclusive energeticamente.

Naquela noite de terça-feira de 2014, com as entidades já em terra, os atendimentos começaram. Ao chamarem o número da minha senha, por ser a primeira vez que ia ao terreiro, fui direcionada a conversar com o Sr. Corcunda, exu chefe do Templo. O coração acelerado, as mãos suadas e os ouvidos atentos para a conversa que se seguiria. Como se dobrasse o tempo, a entidade me falou de fatos passados, fatos futuros e afirmou que a minha origem era tão longínqua quanto a dele, reforçando em minha cabeça o provérbio que diz que exu matou um pássaro ontem com a pedra que só jogou hoje. Naquele momento, ainda não havia decidido pesquisar com aquelas pessoas, então, acredito que a vivência despreziosa faça com que a memória falhe em relação ao desfecho daquele dia. Nesse sentido, citando Fravet-Saada (2005, p.160): “as operações de conhecimento acham-se estendidas no tempo e separadas umas das outras: no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a

---

<sup>9</sup> Franz Anton Mesmer, no século XVIII, foi um médico alemão que desenvolveu teorias parapsicológicas sobre o magnetismo animal ou fluido magnético (CHIEZA, 2014), o que seria utilizado por Allan Kardec como base científica para sua doutrina e também por Helena P. Blavatsky na teosofia. “Algumas noções “mesmeristas” como a de “fluido” e “curas magnéticas” foram absorvidas e ressignificadas pelo Espiritismo, servindo de explicação para determinadas práticas típicas nos centros espíritas como o “passe” e a “água fluidificada”” (CHIEZA, 2014, p.8). O *passe* é uma prática através da imposição das mãos sobre o consulente, harmonizando-a e promovendo curas.



experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la. O tempo da análise virá mais tarde”.

Eu e meu pai continuamos frequentando os *ritos* seguintes até que retornamos ao TUÉS depois de infelizes infortúnios no segundo semestre de 2014. No rito posterior aos acontecimentos, o exu mandou me chamar e disse que eu estava pálida do susto que havia sofrido. Me receitou algumas homeopantias<sup>10</sup> e disse que aquilo havia sido permitido acontecer para que meu pai retornasse para a Umbanda. Acrescentou que eles eram amigos de longa data e ele o queria em sua *corrente*, estendendo o convite também a mim. E de fato, meu pai e eu, pouco tempo depois, nos integramos a *corrente mediúnica* e também voltamos a frequentar com maior assiduidade o terreiro da família. No TUÉS, a homeopatia e a fitoterapia são formas de utilizar corretamente a potência máxima das plantas, uma vez que, para esses umbandistas, as ervas – que são classificadas em *lunares* (energia feminina) e *solares* (energia masculina) - devem ser colhidas em estações do ano, turnos do dia e horários específicos. Não são todas as entidades que receitam homeopatia, mas apenas aquelas cujos/cujas médiuns possuem essa formação.

Ainda naquele rito, Sr. Exu Corcunda pediu que meu pai subisse em cima de uma tábua com um *ponto riscado* que acabara de ser feito pelo guia e, se dirigindo a mim, disse “*venha aqui quatro olhos*” - brincando com o fato de eu usar óculos – “*e segure as mãos dele*”. Assim o fiz e o Exu ergueu um punhal para o alto e começou a girá-lo, afirmando para mim “*você tem exu, tem pomba-gira, tem preto velho, caboclo e criança*”. No momento seguinte, ele lançou o punhal em direção ao *ponto riscado* na madeira e pediu que meu pai trouxesse como *salva* mais sete punhais idênticos aquele, o que quer dizer que a *Lei de Salva* implica em uma reposição das forças usadas da natureza e um tipo de pagamento quando um trabalho magístico é realizado. Esse pagamento pode ser feito inclusive com os próprios

---

<sup>10</sup> Terapia complementar criada por Samuel Hahnemann (1775-1843), que considerava as doenças como reflexo do desequilíbrio vital e espiritual de uma pessoa, partindo da superfície para o interior do organismo (CHIESA, 2014). O medicamento é diluído ao máximo, considerando em sua fórmula substâncias que produzem sintomas semelhantes ao da doença que se quer tratar. O Espiritismo de Allan Kardec em sua “mediunidade receitista” se aproximou de práticas terapêuticas como o Magnetismo de Mesmer e a homeopatia, que encontrou seu lugar no receituário mediúnico (GIUMBELLI, 2006). O Espiritismo sempre tentou um diálogo com a “medicina convencional/oficial”, mas isso nem sempre agradou aos médicos, psiquiatras e líderes religiosos católicos, que promoveram inúmeras perseguições a essa prática religiosa no século XX (GIUMBELLI, 2006; LEWGOY, 2006), os acusando de charlatanismo ou de praticar de maneira indevida a medicina. Por esse motivo, as “cirurgias espirituais” e as “receitas mediúnicas”, que borravam as fronteiras entre religião e ciência, foram sendo desestimuladas. “Em tais práticas o médium incorpora o espírito de um médico “desencarnado” que diagnostica doenças, prescreve medicamentos (normalmente) homeopáticos e realiza operações (com ou sem o auxílio de instrumentos cirúrgicos utilizados pela medicina convencional)” (CHIESA, 2014, p.7).

materiais a serem utilizados na *magia* e, segundo W.W. da Matta e Silva<sup>11</sup>, que possui o nome iniciático de mestre Yapacani e é o precursor da Umbanda Esotérica, essa *Lei* funciona como uma forma de regulação, compensação energética pelo desgaste físico e espiritual do médium, podendo, em alguns casos, ser fonte de subsistência para aqueles e aquelas que dedicariam exclusivamente todo o tempo à religião. Entretanto, sempre deveria acontecer de forma justa e ética para que não incorresse em uma deturpação da *Lei* com cobranças excessivas. Essa é inspirada nas trocas promovidas pelos antigos babalaôs e como forma de redistribuição para a própria comunidade de terreiro, ou seja, quem não pode pagar é beneficiado por aquele que pode.

## 0.2. A dupla iniciação: esoterismo antropológico e a antropologia esotérica

Dessa maneira, comecei a frequentar o *Templo Universalista e Espiritualista Solar* no segundo semestre de 2014 e foi em 2015 o ano em que fui *aceita* na casa como *neófito em provas*. No terreiro, a *aceitação* se difere da *iniciação*, sendo que a primeira corresponde a um *rito* que oficializa a presença do neófito ou neófito como *filho/filha-de-santé*, ou seja, uma espécie de batismo na Umbanda. Já a *iniciação* em um dos sete graus previstos por essa doutrina acontece a convite dos guias espirituais, que indicam que aquele/aquela *médium de mecânica* - quem possui a habilidade de *incorporar* - está pronto/pronta para se iniciar e seguir para o próximo nível. Nesse mesmo período entre 2014 e 2015, já no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Minas Gerais, ingressei no Programa de Educação Tutorial – PET – Ciências Sociais e considero essa a minha iniciação na antropologia. Para a feitura do trabalho final de graduação (FRANÇA, 2018), o TUÉS também foi o local

---

<sup>11</sup> Woodrow Wilson da Matta e Silva, conhecido como mestre Yapacani ou Pai Matta, foi o grande nome da Umbanda Esotérica e o criador da primeira *Escola Iniciática da Corrente Astral do Aumbandan*. Nasceu em Garanhuns, Pernambuco em 28 de julho de 1917 e se mudou para o Rio de Janeiro na adolescência (Oliveira, 2017). Matta afirmava ter diversas visões desde a infância e, na adolescência, relatou ter *incorporado* pela primeira vez o Preto Velho Pai Guiné da Angola, patrono da Umbanda Esotérica. A entidade comunicou que daria todas as instruções em relação a tarefa que o *astral* o havia conferido e que, no futuro, ele escreveria livros importantes. No bairro da Pavuna no Rio de Janeiro, Pai Matta fundou seu primeiro terreiro, a *Tenda Umbandista Oriental* – TUO, que esteve ativa por 20 anos e encerrou seus trabalhos em 1958 quando Matta decidiu realizar mudanças doutrinárias e praticar a Umbanda Esotérica (Oliveira, 2017). Após o fechamento do primeiro terreiro, Matta e Silva, no município de Itacuruçá no Rio de Janeiro, reabriu a *Tenda Umbandista Oriental*. Alguns de seus médiuns fundaram novos terreiros e novas ordens iniciáticas, iniciando assim outras pessoas na Umbanda Esotérica. É o caso do mestre Itaoman (Ivan Horácio Costa) que fundou a *Ordem Círculo Cruzado*, Mestre Arapiaga (Rivas Neto) que fundou a *Ordem Iniciática do Cruzeiro divino*, mestre Yassuamy (Mario Tomar) que formou a *Ordem Esotérica Olho do Mestre*. Matta faleceu no dia 17 de Abril de 1988 e, ao longo de sua vida, escreveu nove livros: *Mistérios e Práticas da Lei de Umbanda*, *Lições de Umbanda e Quimbanda na palavra de um Preto-Velho*, *Segredos de Magia de Umbanda e Quimbanda*, *Umbanda e o Poder da Mediunidade*, *Umbanda de Todos Nós*, *Umbanda Sua Eterna Doutrina*, *Doutrina Secreta de Umbanda*, *Umbanda do Brasil*, *Macumbas e Candomblés na Umbanda*.

escolhido para a pesquisa, o que foi uma oportunidade de reativar interesses que já eram latentes em mim e reencontrar uma ancestralidade familiar.

A minha participação na Umbanda não foi motivada por entendê-la como um recurso de aproximação com o grupo ou como justificativa de um princípio metodológico legitimador da observação participante nem para conhecê-la “desde dentro” como fizeram muitos antropólogos/antropólogas estudiosos/estudiosas das religiões afro-indígenas: Nina Rodrigues, Manuel Querino, Artur Ramos, Hosannah de Oliveira, Pierre Verger, Roger Bastide, Ismael Giroto, Juliana Elbein Santos e outros/outras (SILVA, 2006).

Para Carvalho (1992), a iniciação a qual a antropologia se propõe vai muito além do mestrado ou doutorado e se realiza no trabalho de campo através do encontro etnográfico e com a admissão do contato entre pesquisador/pesquisadora com o plano metafísico composto por uma forte carga emocional. O autor sugere que a teosofia da russa Helena Petrovna Blavatsky (1831 – 1891), expoente máximo do esoterismo moderno e, que, segundo Cordovil e Castro (2018), também foi uma importante influência para a Umbanda Esotérica, levou a cabo um empreendimento de interesse antropológico. W. W. da Matta e Silva, precursor dessa *linha* da Umbanda e importante nome nas práticas do TUÉS, se valeu de preceitos esotérico-teosóficos para fundamentar sua teoria umbandista do *universalismo* que une religiosidades orientais – como o Hinduísmo, Taoísmo, Budismo - Cabala, Cristianismo, Ocultismo, Ifá, astrologia, oráculos - como tarô, quirologia e oponifá, sociedades antiquíssimas como a Atlântida e Lemúria e os conceitos de genealogia das raças, rondas cósmicas (cada 2.100 anos) de Bavatsky. Não por acaso, o título do livro de Pai Matta, *Doutrina Secreta da Umbanda* (1967), faz alusão à obra do século XIX, *A Doutrina Secreta* da autora russa (CORDOVIL & CASTRO, 2018).

Blavatsky se tornou uma buscadora cosmopolita por lidar com temas que posteriormente se tornaram caros à antropologia (xamanismo, vodu, *magia...*) em diversas partes do mundo como Rússia, Estados Unidos, México, Índia, China, Tibet, Ceilão, Egito, Grécia, Itália... Suas expedições apresentam, de acordo com Carvalho (1992), uma dimensão exterior e interior, considerando essa última algo que poderia ser uma contribuição ao exercício antropológico. As viagens exteriores seriam um feito extraordinário por considerar que sozinha, em 1850 e 1870, deu a volta ao mundo três vezes “quando viajar era um esforço descomunal, implicando transportar-se penosamente em navios, botes, trens, diligências, cavalos, além de longuíssimas caminhadas a pé” (CARVALHO, 1992, p.97). Já a viagem em sua dimensão interna, diz respeito a poderes paranormais e reflexões acerca da religião, ciência e experiências espirituais, o que levou diversos autores a debaterem se Bavatsky

realmente possuiria os muitos mestres extraterrenos que lhe passaram profundos conhecimentos. Para a antropologia, isso representaria uma consideração da experiência com a dimensão esotérica do mundo e de como os anos de trabalho de campo nos transformam e nos afetam. O racionalismo teria seus limites, principalmente no que tange a experiência religiosa, não sendo capaz de registrar e analisar todas as dimensões implicadas no estudo da vida humana.

Como toda disciplina acadêmica, a Antropologia deve ser uma atividade racional. Contudo, se se limitar ao paradigma racionalista, terminará por negar sua própria promessa de escutar dignamente os chamados nativos (CARVALHO, 2006, p.3).

Assim, Carvalho (2006) explora as complexas relações existentes entre o esoterismo “entendido como um conjunto de movimentos de espiritualidade conectados com as chamadas religiões antigas e com o cristianismo e unificados pela presença de um protocolo de iniciação” (CARVALHO, 2006, p.2) e a Antropologia “entendida como uma disciplina acadêmica dedicada ao estudo detalhado e comparativo dos saberes (incluindo os religiosos e arcanos) de todas as sociedades humanas” (CARVALHO, 2006, p.2).

O autor coloca essas duas visões de mundo ou correntes de pensamento, o esoterismo e a antropologia, como herdeiras da modernidade e ao mesmo tempo críticas da mesma, nomeando-as como contradiscursos dessa. Nesse contexto de modernidade, a antropologia teria certa dificuldade em se encaixar, uma vez que desde seu início se propôs a integrar e não separar o conhecimento, assim como o esoterismo. Nesse sentido, o próprio Tylor, um dos precursores da disciplina, definiu a mesma como “aquele todo complexo de arte, ciência, religião...” (CARVALHO, 2006, p.14). Os esotéricos se apoiariam na tradição como um canal de difusão do conhecimento científico, tido como ciência sagrada, integrado às outras esferas de conhecimento. A tradição transmitiria um conhecimento arcano, secreto relativo à verdade humana que atravessa o tempo, pessoas e diferentes sociedades. Essa é, para Carvalho (2006), em última instância, uma tradição oral e que faz parte de uma hierarquia sagrada que relativiza as posições na ordem cósmica. Ou seja, “conectar-se com a tradição é atravessar o véu da ilusão individualista, particularmente hipertrofiada na sociedade ocidental contemporânea secular e materialista” (CARVALHO, 2006, p.15). Com esse raciocínio, o autor anuncia as tradições iniciáticas afro-brasileiras como uma linha de estudo que pode ampliar a dimensão iniciática da Antropologia Latino-americana. Sobre isso, Carvalho (20096) registrou que:

A esmagadora maioria dos nativos (e muito particularmente os mestres e mestras das milhares de comunidades tradicionais e grupos étnicos do mundo) alerta-nos constantemente para uma forma de viver e saber em que há lugar, não apenas para a razão, mas também para a intuição, para a inteligência dos afetos e a sabedoria dos sentimentos; para os sonhos, as visões, os estados expandidos de consciência; para a ativação e experimentação do que denominamos de fenômenos de para normalidade; e sobretudo, para as correspondências entre os diferentes níveis de percepção e as diferentes dimensões do que definimos por realidade. Essa abertura para a expansão da consciência e para as correspondências significativas, juntamente com o aprendizado de sua leitura e interpretação, conforma a própria dimensão do que é esotérico na experiência humana. (CARVALHO, 2006, p.3)

Para a Umbanda, cumprindo a promessa esotérica do *universalismo* também inspirado nas ideias de Blavatsky, o conhecimento integrado, que une religião, ciência, filosofia, arte, e não é nenhum desses de forma separada, se chama *Aumbandan*, abarcando não apenas a Umbanda, mas também toda a variedade doutrinária existente sobre esse leque. No TUÉS, essa ideia ganha um sentido *afro-universalista* e expressa um predicado implicado no ‘pluralismo religioso’ (SERRA, 1995) e no ‘politeísmo intensivo’ próprio das religiões de matriz afro-indígena.

Seguindo essa proposta de integração de saberes e um estilo promotor de encontros na diferença, colocando em contato a dimensão esotérica do mundo e a pesquisa, nesse trabalho, a teoria e a prática não são apartadas uma da outra. Foram as vivências iniciais no TUÉS e o engajamento pessoal com a Umbanda que me permitiram a possibilidade de deixar o campo "falar" e mostrar suas próprias questões, sendo uma experiência decisiva para a elaboração da pesquisa (EVANS-PRITCHARD, 1978). Diferente da ideia que imagina cada grupo buscando uma solução específica para problemas genéricos e universais, aqui a intenção era compreender que os problemas colocados por essa comunidade são radicalmente diversos e que de antemão eu não os conhecia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

O que a antropologia, nesse caso, põe em relação são problemas diferentes, não um problema único (‘natural’) e suas diferentes soluções (‘culturais’). A “arte da antropologia” (Gell 1999), penso eu, é a arte de determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa. E é exatamente por isso que o postulado da continuidade dos procedimentos é um imperativo epistemológico. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.117)

As hipóteses foram posteriores e funcionaram como um *fio de contas* – colares litúrgicos - para nos valer da metáfora apresentada por Caputo (2012). “As observações práticas (empíricas) e o conjunto teórico que costuramos para pensar produzem o fio político que conduzirá nossa pesquisa. A hipótese é o que nos identifica e diz a que lugar pertencemos e por onde seguiremos” (CAPUTO, 2012, p.31). Da mesma maneira, as contas identificam de forma pessoal aquele ou aquela que a usa, dizendo, através das cores e tipos, para que orixá a pessoa se vestiu (CAPUTO, 2012). Lody (2001), citado por Caputo (2012), diz que o termo “contas” se refere aquilo que se forma pelo enfiamento e essas podem ser acrescidas, modificadas, considerando sempre o código cromático e simbólico, além de serem sacralizadas e preparadas ritualmente. A hipótese como um colar invisível também identifica a autora e está sujeita a modificações, não sendo, provavelmente, a mesma conta que irei usar ao concluir essa dissertação. É o que a autora chama de *fio-hipótese-conta*.

### **0.3. A pesquisadora-cambona e metodologia de abertura**

Etnografar um contexto religioso também envolve uma série de dilemas éticos e de dificuldades de transposição da experiência vivida para o texto, através dos sentidos do olfato, visão, paladar, audição, além de outros dois, ligados as glândulas cerebrais pineal e pituitária, que são, para a comunidade do TUÉS, as *glândulas da mediunidade*, significando que experimentamos a vida por meio de 7 sentidos. Os etnógrafos e as etnógrafas dessas religiões, como eu, devem estar, portanto, atentos/atentas a dimensão do segredo que permeiam os rituais, as entrevistas, conversas informais, fotografias, filmagens (SILVA, 2006). Tudo isso não é “apenas uma documentação primária útil para a construção da interpretação da religião; a natureza desses registros ou a forma como as pessoas da religião se posicionam diante deles e de sua divulgação fazem parte da própria” pesquisa (SILVA, 2006, p.134). Muitas vezes, equivocadamente esse segredo é tratado, assim como o faz Silva (2006), como algo que não existe de fato em seu conteúdo, como se fosse algum tipo de estratégia e controle utilitário em relação ao acesso legítimo a religião e, no limite, os “nativos” e as “nativas” não são levados a sério. No TUÉS, o conhecimento não tem caráter de acesso irrestrito, sendo classificado como conhecimento exotérico, com “x” – aquele que é público e acadêmico, e o conhecimento, esotérico, com “s” – aquele que é integral, iniciático e oculto/velado. Desse modo, alguns acontecimentos do campo me atentaram para essa questão: em 2015, durante o ritual de *aceitação* do terreiro, ao qual fiz parte como *neófito*, fomos convidados e convidadas a fazer um juramento para mantermos a boa conduta mediúnica e zelarmos pelos segredos que o

tempo nos revelaria, podendo ter sanções espirituais para aquele/aquela que descumprisse essa regra e divulgasse alguma informação para não *iniciados* ou não aceitos. Assim, as entidades que assistem o/a médium poderiam abandoná-lo/abandoná-la, por exemplo, e todas as proteções que foram concedidas a ele/ela poderiam ser retiradas.

Dessa forma, o meu esforço também é o de produzir um diálogo com e diante o grupo e não apenas sobre o grupo, sem com isso transformar pessoas de “carne e osso”, como eu, com as quais convivo e mantenho amizade e confiança, em “personagens genéricos”, “indivíduos representantes do seu grupo” ou alguém “sem rosto” (SILVA, 2006, p.140).

Essa “impessoalidade” da escrita etnográfica (na qual “pessoas particulares” tornam-se “sujeitos coletivos”) não deixa de ser um paradoxo numa ciência que sempre enfatizou a busca pelo outro como um dos seus principais objetivos (SILVA, 2006, p.140).

Por isso, também considero que esse seja um trabalho de autoria compartilhada com os médiuns e as médiuns do TUÉS e todas as forças e guias com os quais pude estabelecer uma troca. Narrei minha *trajetória* e o início da minha relação com a Umbanda para que entendessem o ponto onde essa pesquisa se encontra. A crítica e a epistemologia feminista já nos alertaram para os perigos de uma “objetividade de lugar nenhum”, não localizada e sem responsabilização. Essas autoras colocaram em xeque noções de objetividade, neutralidade, universalidade e o caráter falocentrico e genderizado da ciência e acrescentaram em sua proposta a inseparabilidade da razão e emoção, considerando-as, juntamente com as experiências pessoais, fundamentais para a produção do conhecimento (HARAWAY, 1995; OLIVEIRA & AMÂNCIO, 2006; RODRIGUES, 2015; TAVARES et al, 2009). Afirmam a necessidade de a investigadora assumir sua posicionalidade, uma vez que o conhecimento é sempre situado, localizado, parcial e corporificado. Haraway (1995) pretende, assim, resgatar a visão como agente corporificado e produtor de uma objetividade feminista, ou seja, sinônimo de saberes localizados, criticando o uso ocularcêntrico (AZEVEDO et al, 2009; AZEVEDO, 2009; RODRIGUES, 2015) da ciência como um “olhar” descorporificado e desterritorializado. Esse olhar (de homem e branco), que se supõe não marcado e que marca/classifica outros corpos, se auto delega o poder de ver sem ser visto e representar sem ser representado (HARAWAY, 1995). Nesse sentido, os olhos com sua visão infinita, que Zoe Sofoulis (1988), citada por Haraway (1995), chama de olhar canibal, são entendidos por Haraway (1995) como um truque de Deus, sendo um operador de distanciamento, separação sujeito-objeto e habilidade perversa levada a cabo “na história da ciência vinculada ao

militarismo, ao capitalismo, ao colonialismo e à supremacia masculina” (HARAWAY, 1995, p.19). É assim que Rodrigues (2015), citando Azevedo (2009), resume a crítica de Haraway em relação a “separação entre um sujeito detentor de uma visão descorporizada, neutra, objetiva, universal e exaustiva, e um objeto observado, objectualizado” (RODRIGUES, 2015, p.30).

Entendo, assim como Haraway (1995), que “o mundo encontrado nos projetos de conhecimento é uma entidade ativa” (p.37), é um trickster codificador, agente e ator. “A própria agência das pessoas estudadas transforma todo o projeto de produção de teoria social” (p.36). Desse modo, o que me propus a fazer não foi uma observação participante aos moldes de Malinowski (1978), exercitando uma visão que vê sem ser vista e é onipresente para além das pessoas com as quais nos relacionamos no campo. O meu esforço foi me aproximar de uma dimensão que Fravet-Saada (2005) considera como central no trabalho de campo, o ser afetado, sem negar o meu lugar na experiência e considerar as forças que não são significáveis. Segundo a autora, isso seria um oxímoro, pois “observar participando, ou participar observando, é quase tão evidente como tomar um sorvete fervente” (FRAVET-SAADA, 2005, p.156). Ela critica, assim, aqueles antropólogos que consideram o observável como empiricamente verificável e como independente das afirmações nativas, sendo essas consideradas apenas em seu aspecto simbólico, ou seja, falso. A autora afirma uma desvalorização da fala nativa em benefício das elaborações do pesquisador ou pesquisadora, que seria aquele/aquela um ser a-cultural que deteriam a verdade. No contexto da Umbanda Esotérica, no entanto, as entidades e guias espirituais não são representações, textos ou símbolos. São agências que importam para essa comunidade de terreiro, tem ligações de afinidade ou até mesmo de parentesco e são coetâneos a ela. Portanto, “temos tudo a ganhar se adotarmos uma perspectiva analítica que não ‘desrealiza’ os efeitos e produtos da possessão para os seus praticantes, mas que, ao contrário, aceita a condição de agentes que os religiosos atribuem aos seus santos e entidades” (BIRMAN, 2005, p.404).

Da mesma forma, Segato (1992, p.118), que pesquisou o Xangô no Recife e o crescimento dos cultos evangélicos na Argentina, nos chama a atenção para o incômodo que a noção de agência divina sustentada e experimentada pelos parceiros da pesquisa pode trazer quando nos atemos a uma ciência cartesiana, com ares de modernidade, relativismo e quando nos entendemos como observadores neutros e alheios as forças que habitam o campo com o qual estudamos. A autora reconhece o erro de não valorizar, na escrita etnográfica, o que realmente importa para essas comunidades. É a partir daí, por exemplo, que a feitiçaria é “compreendida como discurso acerca das tensões estruturais numa sociedade” (p.122) e



caímos no velho “contextualizar para entender” ou compreender e interpretar, o que, para a Segato (1992), é um ato empobrecedor e gerador apenas de “significados” e representações em detrimento da experiência sensorial. Compreender, portanto, é se distanciar das circunstâncias pelas quais atravessamos e somos atravessados. Para a autora, compreender uma crença é um exercício antropológico de verossimilhança e racionalização e todas as proposições nativas que não respondem a isso são deixadas de lado. Consequentemente, “a análise racional consiste em tornar verossímil aquelas afirmações aparentemente irracionais” (SEGATO, 1992, p.124).

Assim, pesquisar com essas pessoas foi um convite a participação – que é um instrumento de conhecimento - e

se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado (FRAVET-SAADA, 2005, p.157).

Considerando isso, “os enunciados etnográficos trazem consigo a sua situação não etnográfica de enunciação” (BARBOSA NETO, 2012a, p.246) e a transformação, que toda relação nos apresenta (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Justificar as falas, interlocução e presença corporificada das entidades nesse trabalho se relaciona ao que Viveiros de Castro (2002) reivindica como igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos antropológicos e “nativos”: “de fato, como diria Geertz, somos todos nativos; mas de direito, uns sempre são mais nativos que outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.115). E o autor ainda propõe uma radicalização dessa proposta dizendo, como Wagner (1981, p.36), que somos todos antropólogos “e não uns mais antropólogos que os outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.115). O problema é que o nativo certamente *pensa*, como o antropólogo; mas, muito provavelmente, ele não pensa *como* o antropólogo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 119). Assim, o entendimento é que antropologia seja uma prática de sentido de continuidade epistêmica com as práticas sobre as quais fala e, nesse caso, se relacione com uma *epistemologia umbandista*. “A ideia de ‘relacionamento’ é importante aqui porque é mais apropriada a essa aproximação de duas entidades (ou pontos de vista) equivalentes que noções como ‘análise’ ou ‘exame’, que traem uma pretensão a uma objetividade absoluta” (WAGNER, 1981, p.2-3, citado por VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.129). Além disso, digo aqui *epistemologia umbandista* por entender

que esses agentes apresentam um pensamento complexo e reflexivo, formado por conceitos, teorias e ontologias nativas, não sendo apenas “bons para pensar”. E, assim como Brito (2016, 2017), penso a Umbanda a nível de conhecimento, a considerando enquanto

sistema de conceitos, técnicas, metodologias e práticas – intelectuais, corporais e experienciais – construídos, aprendidos e transmitidos dentro de uma casa de Umbanda, que propiciam às pessoas tornarem-se instrumentos mediúnicos afinados e atuarem conscientemente nas mais diversas atividades (trabalhos)”. (BRITO, 2017, p. 175)

Entendo, desse modo, entidades e umbandistas, a exemplo do sacerdote Luís Gustavo, os *iniciados* e as *iniciadas*, Sr. Corcunda, Sr. Arruda, Pomba-gira Maria Bonita e Preto Velho de Moçambique, como pensadores, dialogando aqui com suas teorias e práticas incorporadas de conhecimento sensível sobre a vida e a pessoa umbandista. À vista disso, o aprendizado nos terreiros, assim como a pesquisa antropológica, é algo que demanda tempo, do qual muitas vezes não dispomos, sendo limitados e limitadas pelo tempo cronológico da academia e seu cumprimento de prazos. Entretanto, o esforço é o de *catar folhas*, aprendendo com o terreiro como se aprende, atividade essa que, como o tempo, é habitada pelas forças do orixá (GOLDMAN, 2005b). Por consequência,

é inútil esperar ensinamentos prontos e acabados de algum mestre, e que deve tratar de ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa (GOLDMAN, 2005b, p.7).

O ambiente do terreiro é povoado por alguns poucos dizeres, metáforas, gestos, olhares, enigmas e aforismos que transmitem enormes e profundos saberes e que permitem que esse *catar folhas* tenha começado muito antes dessa pesquisa e se precipitado nesse trabalho. “As “folhas” do texto etnográfico ao fixarem aspectos da religião podem ser vistas, assim como produto e produtoras da política poética e “magia” que, queiramos ou não, as animam” (SILVA, 2006, p.174). “Tudo se passa aqui, pois, segundo a fórmula de Guimarães Rosa (1967: 443): “viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é o viver mesmo” (GOLDMAN, 2005b, p.12). Dessa forma, “a participação que as religiões afro-brasileiras prescrevem aos seus membros como forma de absorção lenta dos seus valores é, portanto, muito próxima da metodologia do trabalho etnográfico” (SILVA, 2006, p. 71). E, para os participantes, a religião dificilmente se “revela”

aos olhos de quem não a experimenta (SILVA, 2006, p.89). Foi justamente o que me mostrou a fala de Sr. Arruda, Preto Velho ou Pai Velho – como também dizemos no terreiro – chefe do Templo: eu o estava *cambonando* quando me pediram para que entregasse a ele um saquinho com diversos números a fim de que o Velho sorteasse o resultado da rifa daquela noite de terça-feira de um *rito público* de 2019. Então, o guia perguntou para Verônica, sua *cambona* oficial, qual era o número que ela havia escolhido ao comprar a rifa. A médium respondeu que era o número 32 e Sr. Arruda, olhando para mim colocou as mãos no saquinho e brincou: “*será que vai dar?*”. Retirou uma fichinha e me mostrou que o número sorteado havia sido o 32 e completou dizendo “*quando a gente se abre para a espiritualidade, ela se abre para a gente*”. Em seguida, colocou o dedo indicador na boca, me pedindo silêncio e falou “*não conte a ninguém*”. O convite aqui era justamente entender essa *metodologia de abertura* e, de fato, me abrir e aprimorar os sentidos para perceber as presenças, ensinamentos, hierofanias - fissuras entre as realidades material e espiritual (GOLTARA, 2014), sonhos, sensações que acompanham o mundo do terreiro. E, como tudo que fazemos também nos faz, essa metodologia é composta por um movimento duplo e recíproco por parte da espiritualidade, que também é agente do processo.

Eu estava, portanto, em lugar de transformação e mediação sensível, nos termos de Segato (1992), assumindo uma posição engajada e ativa de *pesquisadora combona* (SIMAS & RUFINO, 2018). Ser médium, da mesma forma que exercer a mediação etnográfica, não quer dizer um meio pelo qual algo se manifesta, mas, como em Latour (2005), implica uma capacidade de tradução (e também de traição) criativa de “resultados provisórios e parciais sobre algo particular que supera ligeiramente nossas ações” (p.77). Pesquisar com a atitude de uma *cambona* é se permitir ser transpassada por um saber/fazer potente *assentado* nas *epistemologias da umbanda*. O *cambono* ou a *cambona* é quem auxilia os consulentes, os sacerdotes, as entidades: “ele varre o salão, acende o cachimbo da vovó, sustenta o verso nos corridos, organiza a assistência, auxilia os consulentes, despacha a entrada, opera como tradutor nas consultas, registra o receituário, toma bronca e é orientado” (SIMAS; RUFINO, 2018, p.36).

O *cambono* é aquele que se permite afetar pelo outro e atua em função do outro. No desempenho de suas atividades, participa ativamente das dinâmicas de produção e circulação de saberes. Assim, o *cambono* é aquele que opera, na interlocução, com todas as atividades que precedem os fazeres/saberes necessários para as aberturas de caminhos (SIMAS; RUFINO, 2018, p.36)

A *cambonagem*, como bem apresentam Simas e Rufino (2018), é um saber fazer em aberto e na prática. Foi dessa forma que, em meu primeiro dia como *cambona*, em um *rito público* de 2014, não entendia uma palavra do que o Preto Velho me pedia para beber, me atrapalhei com o cinzeiro, não sabia o lugar correto de me posicionar nem onde estavam as coisas solicitadas. A vergonha me tomava, porque estava à frente da assistência, vestida com a roupa branca de trabalho, diante do olhar descompromissado, que antes era o meu como consultante. Ao final daquela noite, então, Luís Gustavo me disse “*Não se preocupe. É assim mesmo. Você vai aprender vivendo*”. Estava ali em um lugar de nativa, mesmo que não sendo nativa da mesma maneira que meus *irmãos de fé*, que não se preocupavam com a escrita de uma dissertação, por exemplo. Parafraseando Fravet-Saada (2005), estava agitada pelas sensações e intensidades específicas – os afetos - de quem ocupa um lugar nesse contexto.

Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FRAVET-SAADA, 2005, p.160)

““Ser afetado” é o nome que Favret-Saada escolheu dar a essa experiência de criação que escapa à representação, uma experiência que é simultaneamente de campo e de texto, e, sobretudo, de sua sutil e delicada conexão” (BARBOSA NETO, 2012a, p.239). É o que Goldman (2006) relaciona à noção de “devir-nativo” e Barbosa Neto (2012a, p.236) ao ato de “escrever”, citando Deleuze (1997, p. 15):

não é certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida [...] Escrever é um caso de devir [...] É um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir: ao escrever, estamos num devir-mulher, num devir-animal ou vegetal, num devir molécula, até num devir-imperceptível.

Para ser mais clara, o “devir” é aquilo que Goldman (2005, p.10) classifica como o que nos arranca de nós mesmos/mesmas e de toda identidade substancial possível. É um movimento de sair de nossa condição para uma outra. Goldman (2005b, p.10), citando Deleuze e Guattari (1980, p.193) afirma que “um devir cavalo, por exemplo, não significa que eu me torne um cavalo ou que eu me identifique psicologicamente com o animal: significa que “o que acontece ao cavalo pode acontecer a mim””. Entretanto, nessa experiência eu não estive apartada do grupo como alguém diferente deles ou como resultado de uma operação do

Grande Divisor “nós” versus “eles”. Mais do que pensar com e diante dessas pessoas, fui convidada a pensar *como* TUÉS, mirando o exemplo de Flores (2018) em sua tese sobre a Morada da Paz – comunidade *universalista* espiritualista e *Kilombola* formada majoritariamente por mulheres negras na região metropolitana de Porto Alegre. A questão mais relevante então seria “o que de fato importa para essas pessoas?” (FLORES, 2018, p.263). Diante da vivência de tantos acontecimentos nessa comunidade de terreiro e considerando a conjuntura pandêmica de escrita desse trabalho, muitas vezes, o sentido da dissertação foi por mim questionado. “Sentia-me como Jorge Luis Borges descreveu “o etnógrafo” – depois de conhecer os “segredos” com aqueles com quem fez seu trabalho de campo, a produção de sua pesquisa não passava de simples “frivolidade”” (FLORES, 2018, p. 21). E, assim como Flores (2018) também experienciou em seu campo, o sentimento de viver o TUÉS sem ser pesquisadora foi algo que me acompanhou durante a minha *trajetória* nesse contexto.

Não porque os outros da irmandade lembravam-me desse papel, aliás, pareciam pouco lembrar, mas pelo compromisso da escrita...Primeiro porque me fazia assumir o papel do crítico, numa atribuição de que nenhuma ciência serve - um niilismo pueril (FLORES, 2018, p.21).

Talvez seja, como propôs Fravet-Saada (2005), na ausência da etnógrafa que o trabalho aconteça.

Em alguns poucos momentos, a lembrança de minha tarefa era evocada como no ano de 2019, em que, durante um *rito público*, a Pomba-gira Maria Bonita me chamava pelo apelido carinhoso que me concedeu, dizendo “*olha aí a moça do escrevedô*” e, em outras oportunidades, “*salve, moça do pensadô*”. O mesmo ocorreu em outras situações: Juquinha, Erê chefe do terreiro, em um *rito interno* de 2020, enquanto eu anotava em um canto as orientações que uma entidade havia me passado na consulta que acabara de ter, me perguntou, brincando, se eu estava tomando nota para meu diário de campo.

Nesse sentido, o intento é a feitura de uma *dissertação-gira*, tendo em vista que, no quimundo, há uma equivalência de *gira* com o termo, *nijra*, que significa “caminho” (JÚNIOR, 2014). As *giras* podem ser entendidas, então, como caminho para o encontro entre pessoas, guias, mentores, enfim, um encontro com a própria ancestralidade. Um encontro, portanto, na perspectiva de Stengers (2018), que exige como pré-requisito a não existência de uma hierarquia. O objetivo é justamente investigar esta possibilidade de co-aprendizagem recíproca que não inclui obrigatoriamente a coincidência. Como um acontecimento cósmico, esse encontro é capaz de se dar entre forças divergentes, não sendo necessário suspender essa

heterogeneidade. Assim, pensar com, diante e *como* o TUÉS e suas múltiplas composições, em um sentido que pensa ‘composições’, considerando a ideia Deleuziana (DELEUZE, 2002, 2017) e esmiuçada por Flores (2018), não como “um pacto, acordo ou negociação, na medida em que essas percepções partem de uma noção de pessoa que exclui uma série de componentes não-humanos em interação” (p.22). Mas, composição, entendendo que há um encontro entre as minhas relações mesmas com as relações que constituem as pessoas e os seres que fazem o terreiro.

## Capítulo 1: As linhas de força e a topologia do terreiro

*A cruz tem a ver com a encruza e os quatro elementos, tem a ver com Exu, que por sua vez, tem a ver com caminho energético da vida (Tobias)*



(Figura 2: Encruzilhada – foto tirada por Luís Gustavo no rito de limpeza do dia 11 de fevereiro de 2021)

Nesse capítulo, conheceremos a *história de vida* ou *linha de força biográfica* do fundador do TUÉS e como essa *trajetória* é *cruzada* por exu – senhor dos caminhos e das *linhas de força* – à *história* de sua própria família e da cidade de Belo Horizonte. Nessa rede de *linhas* e *histórias*, o terreiro está em participação com tudo que está fora e, ao mesmo tempo dentro dele, seja a natureza – como veremos na descrição sobre o rito chamado de *vivência na natureza* – seja no mundo, tornando possível que Sr. Exu Corcunda (entidade de Luís Gustavo) se manifeste e tome um *drink* em Nova York. A cosmologia múltipla do terreiro se materializa e se atualiza na arquitetura da casa e, em meio a uma guerra astral, a

*pedagogia dos guias* ensina tecnologias ancestrais de cura, proteção e de promoção de bons encontros e do bem-viver.

### 1.1. TUÉS e o sacerdote

Nesse capítulo, busco compreender o movimento no qual as pessoas, entidades e outros não-humanos estão inseridos, pensando as *histórias de vida*, não como uma *trajetória* linear já dada e datada, mas como uma *linha de força biográfica* que conflui com os caminhos dos guias e do TUÉS, em algum ponto mais ou menos permanente/intenso, compondo *fluxos* que se atravessam. É comum encontrar a expressão polissêmica *linha* nos terreiros de matriz afro e afro-indígena e em pesquisas antropológicas sobre esses contextos. Essa ideia nos permite pensar sobre encontros, coexistências e *entrecruzamentos*. Podemos falar nas diferentes *linhas* da Umbanda para nos referir às suas várias denominações e vertentes (Umbanda Sagrada, Umbanda Esotérica, Umbanda Cruzada, Umbanda Omolocô...). Também podemos nos valer desse termo para relacionar as *sete linhas da Umbanda*, ou seja, os sete Orixás Primordiais. Além disso, ainda podemos diferenciar as falanges ou grupamentos de espíritos que trabalham nas casas religiosas, por exemplo (caboclos e caboclas, pretos velhos e pretas velhas, exus e pomba-giras, erês...). Para Magnani (1986), as *linhas* são definidas como divisões que agrupam entidades, respeitando critérios de afinidades moral-intelectual, origem e evolução espiritual. Aqui, irei me valer dessa conotação polissêmica e múltipla de *linha* para compor os conceitos de *linha de força biográfica*, *fluxos biográficos*, *trajetórias*, *histórias*, que evidenciam o próprio movimento da vida. Bastide (2001), ao falar da “pessoa africana” em sua obra sobre o Candomblé da Bahia, mostrou o quanto essa é constituída por suas *histórias*:

Diríamos, pois, que o que constitui o princípio de individuação nessa filosofia afro-baiana é a história do indivíduo. E são essas histórias em justaposição, que se entrelaçam, que se correspondem, mas que permanecem sempre autônomas, que compõem a sociedade. Trama na qual correm mil fios, cada fio tendo sua cor diferente (p. 147)

Nesse sentido, entendo, assim como Arruda Soares (2014), em sua tese sobre o Candomblé em Belmonte, que aqui o objetivo não é transferir a “unidade de análise” para as pessoas, colocando-as como “representação” do terreiro, mas mostrar que elas se fazem enquanto fazem a Umbanda. Assim, cada uma compõe territórios/forças e suas *trajetórias* evidenciam encontros que alteraram seus caminhos com a religião, sendo a vivência no



terreiro um trabalho de captação e organização de forças (GOLDMAN, 2005b, 2012; ANJOS, 2008, 2009; ARRUDA SOARES, 2014).

Para pensar essa relação que leva alguém a se iniciar na religião, Flaksman (2014, 2018), que pesquisou com o Ilê Iyá Omi Iyamassé (conhecido como Gantois), se vale da ideia candomblecista de *enredo*. Quase sempre, segundo a autora, essa relação múltipla passa pelas *histórias* e laços familiares/ancestrais diretos e indiretos seja com humanos, orixás ou outras entidades (2018, p.127). Essa noção de *enredo* é derivada da ideia de rede que remete a transformação de fio – no nosso caso, *linha* – em rede e em uma trama mais complexa (FLAKSMAN, 2014, p. 145). Ao citar o *enredo* entre dois orixás, que podem fazer com que seus filhos sejam feitos no mesmo barco, ela coloca que: “Nesse caso, a iniciação concretiza uma relação (ou enredo) que, na verdade, já existia desde antes” (p.127). No que se refere ao TUÉS, há uma aproximação no entendimento de que as pessoas e os seres que o compõe já possuem vivências, compromissos e afetos originários de laços anteriores à própria vida, como revela a fala de Sr. Exu Corcunda citada na introdução, ao se referir ao meu pai como seu amigo de longa data e, por esse motivo, o guia gostaria que ele fizesse parte de seu terreiro, mesmo que Fernando ainda não tivesse consciência dessa *linha de força biográfica*.

As *linhas lei* ou *linhas de força* compõe uma rede de comunicação energética planetária comandada por exu, capaz de transportar consigo uma série de conhecimentos e informações. Assim, existem locais com mais vibração de energia, o que formaria uma espécie de veia do considerado organismo vivo da Terra. Esse grande corpo terrestre, como o nosso, possui, para os esotéricos, grandes vórtices de energia, os *chacras*, que se formam com o encontro desses inúmeros *fluxos*. Na concepção umbandista esotérica inspirada nas leis herméticas, tudo o que existe é energia e nada está parado. Tudo se move e tudo vibra. Foram os orixás, através de seu *poder volitivo* – formador de tudo o que há, os responsáveis pela origem desses fluxos de energia de natureza eletromagnética e é exu, por meio desse poder de manifestação do orixá, o grande construtor das galáxias, dos planetas, do nosso corpo, incluindo nosso destino pessoal e todos os bons e maus encontros da vida. Consequentemente, essa entidade é o grande responsável pelo que chamei de *linha de força biográfica*, *cruzando* as *histórias* que possuem uma participação prévia entre si nessa rede de *trajetórias*.

Dessa forma, é entendido aqui que a composição dos diferentes *fluxos biográficos* guarda uma multiplicidade que é própria da Umbanda. Isso compreendendo que as pessoas, que são mais que indivíduos, estão em construção coletiva e se fazendo ao passo que fazem outros. Assim, “a inclinação interna da umbanda são as conexões entre tradições religiosas diversas; isto porque umbanda é elaborada pela e na multiplicidade... estamos diante da

composição de um universo religioso aberto à pluralidade” (GOLTARA, 2014, p.20). Portanto, essa é uma religiosidade em movimento, como nos afirma Chiesa (2012). Além disso, “permite-nos pensar a experiência e a narrativa pessoal como produtora de conhecimento e criadora de conceitos e cosmovisões religiosas” (CHIESA, 2012, p.208). Dessa maneira, a passagem do tempo transforma, fortalece e evidencia encontros com forças e agências não humanas, aproximando a pessoa da sua rede de Orixás, Pretos Velhos/Pretas Velhas, Pomba-giras/Exus, Caboclos/Caboclas, Erês... que conduzem, ensinam e relembram compromissos firmados e caminhos a serem percorridos.

Nesse sentido, o TUÉS se apresenta como um encontro de *fluxos biográficos*, que se cofundem com a própria *história* de seu fundador, Luís Gustavo, como ele mesmo me disse. O sacerdote que nasceu na década de 70 e, por ser de um contexto de acesso restrito à farmácia, médicos ou hospitais, os benzedores/as benzedoras foram aqueles/aquelas que prestaram um primeiro auxílio em relação à questão mediúnica e à saúde. O sacerdote – como prefere ser chamado em detrimento do termo pai-de-santo, por se considerar um grande irmão daqueles e daquelas que caminham no terreiro como seus *filhos-de-santé* - me contou que na infância, Dona Antônia, que havia sido iniciada na Umbanda na Bahia, e Dona Raimunda, iniciada nessa mesma doutrina religiosa por Dona Antônia, foram seu apoio espiritual. As senhoras possuíam um terreiro de Umbanda no bairro onde cresceu na região Norte de Belo Horizonte, no qual a mãe de Luís Gustavo, Dona Graça, o levava juntamente com suas irmãs, Ana Paula e Fernanda, para se benzerem e *tomar um passe*. Gustavo também teve, em sua formação religiosa, influência católica herdada de seu pai, Sr. Paulo, que, segundo Ana Paula, não aprovava a aproximação da família com o “espiritismo” (incluindo Candomblé e Umbanda), mas, mesmo assim, continuou a frequentar algumas festas no terreiro de Dona Antônia e centros espíritas da região. Foi em um desses centros que Dona Graça recebeu a mensagem que era uma médium nata e deveria buscar uma casa de Umbanda para se desenvolver. Apesar da contrariedade de Sr. Paulo, a matriarca defumava ritualmente, em todas as sextas-feiras, seus filhos e sua casa, utilizando-se de uma latinha de leite, carvão em brasa e ervas como alecrim, arruda e guiné.

Foi nesse ambiente, apresentando desde a infância, assim como suas irmãs, sinais de mediunidade, que Gustavo teve sua primeira *incorporação* com um exu no berço aos 5 anos: seus pequenos braços, como conta Sr. Paulo, estavam para trás, a voz grave e pronunciava uma série de palavrões. De acordo com o sacerdote, os guardiões e as guardiãs são sempre as primeiras entidades a *incorporar* em alguém, ou seja, a *abrirem a gira* de seus médiuns, mesmo que eles possam fingir ser um preto velho, um caboclo ou um erê.

Ana Paula, da mesma forma, com 7 anos, lia as mãos das pessoas com quem convivia e pedia em troca uma moeda, o que poderia estar relacionado às influências ciganas de uma vida passada ou a presença de sua pomba-gira, a cigana Esmeralda, que hoje em dia não *baixa* mais no terreiro devido a sua ascensão hierárquica, mas tem um quadro em sua homenagem na parede de sua casa em frente a seu *congá* pessoal. Esse foi feito pela Mestra Yaçuara (Mãe Marielza) – esposa de Pai Jairo, primeiro iniciador de Luís Gustavo - a partir de um relato de um sonho de Ana, no qual a entidade se apresentou. Um detalhe no quadro chama bastante atenção: uma rosa vermelha nos cabelos ondulados e negros da guia, que, de acordo com Ana Paula, é a arma com a qual a Pomba-gira limpa o terreiro.

O líder espiritual também nos revelou, em um *rito interno* de 2020, que ele foi dado aos cuidados de Sr. Corcunda – seu guardião e imediato ao Sr. Pena Azul, caboclo de Gustavo e patrono do TUÉS – por Dona Antônia e Dona Raimunda, apesar de esse não ser exatamente o exu que lhe caberia em sua linhagem energética de acordo com a vertente umbandista esotérica. Aos 15 anos, Luís Gustavo começou a fazer parte de um terreiro de Candomblé em Sabará, no bairro General Carneiro, cujo pai-de-santo era o Sr. Geraldo Cabelo. O sacerdote conheceu essa casa religiosa por meio de Dona Graça que levava sua irmã Fernanda, ainda era criança, para fazer um tratamento de um sério adoecimento que a acometeu. Gustavo afirmou ter tido durante a juventude bastante interesse pelo kardecismo, inclusive comungando de ideias preconceituosas sobre a Umbanda e seus mentores, entendendo-os como mais primitivos e atrasados: “queria incorporar espírito de luz kardecista, Dr. Fritz, mas não... baixou um exuzão ‘HÁ HÁ HÁ... espírito que bebe e que fuma’” – disse, imitando a risada grave característica dessas entidades.

Entretanto, a rigidez de seus anos como militar e a seriedade exigida pela advocacia – profissão que veio a exercer depois de seus anos no exército – foram quebradas quando ele e sua esposa, Mara Lúcia, estavam em uma festa da empresa na qual ele era advogado. Segundo nos contou na *prédica* de um *rito público* de 2018, o dono da empresa automobilística, em determinado momento da confraternização, o pediu para acender um cachimbo e, ao fazê-lo, ele se viu em um outro lugar. O novo local onde estava era parecido com um campo de futebol e com uma iluminação de um holofote voltada para ele, que se encontrava sentado em uma cadeira. Segundo seu relato, teve a sensação de ser um observador de si mesmo. Quando retornou ao seu corpo, sua mulher lhe contou que ele havia *incorporado* o Preto Velho que o assiste, Pai Arruda, e que a entidade tinha conversado e benzido todo mundo da festa, inclusive a filha do dono da empresa que estava adoentada e desacreditada por um câncer terminal. Luís Gustavo se recordou que, durante a festa, o Preto Velho consultou a menina,

lhe deu um passe e a orientou sobre todos os procedimentos para sua cura, que no futuro de fato se concretizou. Entretanto, em tom jocoso, o sacerdote disse que perdeu seu emprego pela razão de o empresário ser evangélico e não ter entendido nada do que acontecera naquela ocasião e brincou “*imagine...30 anos, recém-casado, início de carreira*”.

Após o falecimento do Sr. Geraldo Cabelo, o sacerdote entrou em contato com as obras de Woodrow Wilson da Matta e Silva, conhecido como mestre Yapacani ou Pai Matta - o grande nome da Umbanda Esotérica e o criador da primeira *Escola Iniciática da Corrente Astral do Aumbandan* em 1956 – e de Francisco Rivas Neto<sup>12</sup> (Yamunisiddha Arhapiagha), um dos mais ilustres iniciados de Pai Matta e da *Raiz de Guiné*<sup>13</sup>. Como Matta na época já era falecido, Gustavo buscava um terreiro que seguia a tradição da Umbanda Esotérica e encontrou o *Agrupamento de Umbanda da Estrela Azul- AUEA*<sup>14</sup>, permanecendo nessa casa por 3 anos e meio e, ao final desse período, decidiu procurar um iniciado direto de Pai Matta para prosseguir em seu desenvolvimento espiritual. Dessa forma, o sacerdote conheceu Pai Jairo, cujo nome iniciático é Mestre Kariumá, entretanto, com o adoecimento desse iniciado, Luís Gustavo seguiu seu caminho mediúnico de forma independente e passou a receber informações do *astral* sobre como deveria ser seu futuro terreiro, o TUÉS.

Durante esse tempo, o sacerdote também se graduou em filosofia – sendo atualmente professor da rede pública estadual de ensino, e se tornou estudante de línguas e alfabetos antigos, dentre eles o Sânscrito, Devanágari e Tupi, que estão intimamente relacionados à cosmologia e a ritualística no TUÉS, como será pormenorizado nas próximas sessões.

---

<sup>12</sup> O médico Francisco Rivas Neto escreveu inúmeras obras: em 1996, *Fundamentos Herméticos de Umbanda*; em 2002, *Umbanda: a proto-sítese cósmica*; e, em 2017, *Candomblé - Teologia da Saúde*. Rivas também fundou, em 2003 a Faculdade de Teologia Umbandista – FTU - em São Paulo, que posteriormente passou a ser chamada por ele de *Faculdade de Teologia com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras*, com reconhecimento do Ministério da Educação e Cultura – MEC e sobre a tutela da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino – OICD. Foi iniciado no Candomblé ainda na infância por Pai Ernesto de Xangô – babalawo Obá Omolokan Adê Ojubá – e posteriormente também foi iniciado na Umbanda Traçada por Pai Antônio Romero e Pai Roberto Guarantan. A OICD é inaugurada na década de 1970, quando Rivas - que já era líder de uma casa de Umbanda Traçada, conheceu W.W. da Matta e Sila e se iniciou até o sétimo grau do terceiro ciclo da Umbanda Esotérica, sendo batizado como Yamunisiddha Arhapiagha. Concomitantemente a essa trajetória, ele se tornou, no Candomblé, babalorixá *Rivas Ty Ògìyàn*. Rivas desenvolveu a *Doutrina o Tríplice Caminho*, com a possibilidade de iniciação tanto na Umbanda quanto na Encantaria (jurema, candomblé de caboclo, terecô, babassuê, toré, xambá, entre outros) e no Candomblé, talvez levando a cabo o tão caro conceito de *universalismo* presente na Umbanda Esotérica. O grande objetivo era criar o que ele chamou de *zonas de diálogo*, reconhecendo diferenças e promovendo o encontro entre as diferentes linhas da Umbanda, da Encantaria e do Candomblé. Cada prática era feita em espaços diferentes e hoje a Ordem coordena o Ilé Funfun Àsè Awo Oso Oògun (Candomblé Nagô), o Ilé Oka Sete Estradas (Candomblé de Caboclo), o Ilé Oka 7 Lajedos (Candomblé de Caboclo), o TUO - Tenda de Umbanda Oriental/ Templo de Umbanda Urubatão da Guia (Umbanda Esotérica) e o Palácio do Exu Desata Nó (Kimbanda).

<sup>13</sup> A Umbanda Esotérica também é chamada de Raiz de Guiné, nome que tem relação com seu patrono e mentor de Matta e Silva, Pai Guiné de Angola.

<sup>14</sup> Terreiro de Umbanda Esotérica fundado no dia 8 de dezembro de 2001 na Região de Venda Nova em Belo Horizonte. É, desde a fundação, liderado por Pai Cleber (mestre Marashitan) e seu Caboclo Cobra Coral (Mestre Araniananda). Disponível em: < <https://www.auea.org.br/historico/> >. Acesso em: jan. 2021.

Somando-se a isso, após advogar em favor de um grupo de terapeutas naturais, acusados de exercerem falsamente a medicina, o líder espiritual foi convidado a fazer alguns cursos de terapia holística e, desde então, também atua nessa profissão. Em 2012, fundou um sindicato de terapeutas naturais na cidade de Belo Horizonte, no qual foi presidente por 8 anos, o SINNATURAL – *Sindicato dos profissionais em terapias naturais, energéticas, integrativas e complementares do estado de Minas Gerais*. Inclusive, um dos projetos apresentados à câmara dos deputados da cidade pelo sindicato tinha o objetivo de regulamentar a profissão de terapeuta holístico no município. Essa experiência se tornou o tema da sua atual tese de doutorado em Ciências Jurídicas sobre o direito de uso das terapias naturais de acordo com a Organização Mundial e Saúde - OMS. Não por coincidência, a homeopatia e a fitoterapia compunham o receituário prescrito pelas entidades no terreiro.

Em uma festa de Preto Velho, no dia 13 de maio de 2009, Luís Gustavo se reencontrou com Dona Raimunda em seu terreiro e, dessa forma, começaram a idealizar e planejar o futuro do Templo. Essa é uma data bastante significativa dentro da Umbanda por ser o dia da abolição da escravatura, que ocorreu em 1888, e a celebração em homenagem aos pretos e pretas velhas, entidades muito populares na religião e que têm íntima relação com a África, com o processo de diáspora e escravização negra no Brasil. Assim, Gustavo trabalhou como médium por mais um ano na casa espiritual de Dona Raimunda, quando, no período de janeiro de 2010, o TUÉS tomou forma material com Dona Graça, que se tornou a *mãe-pequena* do terreiro, e Fernanda – irmã carnal do zelador e minha madrinha na Umbanda, e mais dois amigos, Cristiane e Marcos.

A relação entre um chefe e sua casa, como também seus filhos e filhas, é a de uma divindade e seu *assentamento*, considerando que seu próprio corpo, em geral a sua cabeça, funciona como tal. O axé do chefe não é separado de sua ascendência (a casa que o fez) nem de sua descendência (seus filhos e filhas feitos por sua mão) ritual e mítica (BARBOSA NETO, 2012b, p.111). “Se podemos então dizer que o chefe, por intermédio do axé contido em seu corpo, é a casa, é precisamente porque a sua pessoa é composta por várias outras pessoas: aquelas que ele faz e aquelas com as quais ele faz fazer” (BARBOSA NETO, 2012b, p.111). Assim, Barbosa Neto (2012b, p.112) nos alerta para o fato de que tudo que se faz também é feito. Os *filhos* e *filhas-de-santé* também fazem Luís Gustavo e os mentores que habitam seu corpo e, por sua vez, o Templo, doam *axé* e o sacerdote um pouco de sua própria vida a cada iniciação para aqueles que darão continuidade a esse processo. O chefe, então, é a sua casa e as pessoas que ela abarca, tendo sobre o poder de suas mãos as cabeças de seus filhos, mas sua própria cabeça é auto governada, obedecendo apenas aos guias (BARBOSA

NETO, 2012b). No caso de Luís Gustavo, até o presente momento da escrita desse trabalho, não é um *médium coroadado*. Apesar de ser iniciado no sétimo grau da Umbanda Esotérica, ainda não cumpriu todos os sete subníveis dessa etapa iniciática, estando vinculado, assim como o TUÉS, ao Mestre Yatyçara - Omar Belico dos Reis, que é um dos poucos *iniciados* de Pai Matta ainda vivos e que atualmente possui um terreiro na cidade de São Paulo.

Até que o Templo efetivamente tivesse uma sede física, os trabalhos espirituais foram realizados na casa do sacerdote, onde morava grande parte do seu núcleo familiar, que posteriormente também passou a compor a *corrente mediúnica*, como é o caso de sua irmã Ana Paula, seu sobrinho Arthur – filho de Ana Paula, seu sobrinho Rafael e sua esposa Daniele e o amigo e vizinho Otávio. Dona Graça, em 2017, nos contou que, em uma dessas *giras* domésticas, perguntou ao Sr. Exu Corcunda (guardião do sacerdote): “*e eu? também não vou incorporar não?*” e, segundo sua narrativa, o Exu colocou os braços sobre seu ombro e, a partir desse momento, começou a trabalhar como *médium de mecânica*, ou seja, *incorporada*. Dessa maneira, terreiros domésticos ou que se iniciam na residência de seus idealizadores não é algo incomum principalmente considerando a perseguição histórica e o racismo religioso que ainda vigora no contexto brasileiro. Segundo Brumana e Martínez (1991, p. 119), que pesquisaram sobre casas de Umbanda em São Paulo:

Quase nunca o *terreiro* é um edifício construído especifica e exclusivamente para esse fim. Na maioria dos casos é a adaptação ou o aproveitamento de um espaço na casa do pai ou da mãe de santo: uma construção no jardim, a ampliação de uma garagem, a adaptação de um quarto. O *terreiro* é pois, em geral a casa de seu chefe, não tanto porque ele mora no terreiro mas porque transformou sua casa em terreiro.

Assim, a fachada dos terreiros, em geral, diferente de igrejas evangélicas ou católicas, não são caracterizadas, à princípio, como uma casa religiosa. “Suas arquiteturas em grande maioria, principalmente externas, são modestas e muitas delas não possuem nem placas que informem sobre suas existências” (MAIA, p.76, 2011). Esse também é o caso do Templo, que externamente está localizado em um lote de esquina, ocupando o espaço de garagem de uma casa alugada e que atualmente não possui locatários. O muro com um grande portão branco de entrada já foi pichado algumas vezes e, para um olhar menos atento, ainda o é. Entretanto, as inscrições em tinta branca revelam *pontos riscados* que fixam ali as forças que compõe o TUÉS, dentre elas um grande “S” de Xangô ou Sangô na escrita umbandista esotérica. A extensa fila que costumeiramente se formava na entrada da casa em dias de *rito*, para alguns passantes é um atrator e objeto de curiosidade. Essa foi a situação de Richard, que morava na

mesma rua que o terreiro, mas demorou anos para perceber que ali era uma casa religiosa. Segundo ele, que depois passou a fazer parte do *corpo mediúnico* do terreiro, quando foi se consultar pela primeira vez com uma entidade do Templo, obteve como resposta: “*nós estávamos te esperando*”.

Entretanto, Luís Gustavo, em um *rito de convivência* no ano de 2019, atribuiu a outro acontecimento o fato de o TUÉS não possuir uma identificação externa. Ele nos explicou que havia sido intimidado inúmeras vezes por um pastor de igrejas evangélicas próximas: “*Disseram para que não colocasse nenhuma placa na porta falando que aqui é um terreiro... não queriam que eu tirasse fiéis deles... mas eu realmente não pus... a nossa egrégora<sup>15</sup> é diferente... a deles é muito maior. Temos que respeitar*”. Uma consulente do TUÉS, que também era frequentadora de igrejas evangélicas da região, levou algumas dessas falas inibitórias ao conhecimento de Luís Gustavo. Além desse acontecimento, o sacerdote relatou que os portões do terreiro foram pichados com os dizeres “*Jesus salva*”. Embora esses episódios tenham acontecido, de modo geral, a vizinhança é simpática a presença do terreiro.

## 1.2. Um terreiro no mundo: de Belo Horizonte à Nova York

O imóvel no bairro Floresta – região central da cidade de Belo Horizonte, onde hoje é a sede do TUÉS, foi, nas palavras de Luís Gustavo, mostrado pelo *astral*:

*geralmente os terreiros ficam nas periferias e cargas d’água o astral tem um processo que se chama ‘da periferia para o centro’. O que é que é isso? Trazer do externo para o interno... mas é no formato mais espiritual... o bairro Floresta é um bairro que tem um histórico de centros espíritas kardecistas e está próximo ao bairro Sagrada Família, que também tem um histórico muito forte de terreiros de Umbanda... eu acho que a energia do ambiente é que fez essa atração... e como tem essa ideia da periferia para o centro, a ideia era localizar o terreiro mais próximo ao centro da cidade para ele ficar efetivamente melhor acessado (Luís Gustavo, TUÉS, out.2020).*

De fato, a historiografia acerca da ocupação afro religiosa na cidade de Belo Horizonte nos mostra que a região de bairros como o Lagoinha, Concórdia, Sagrada Família, Graça, Santo André, Santa Tereza..., regiões vizinhas ao Floresta, são conhecidos como bairros operários por serem historicamente ocupados por trabalhadores negros e imigrantes responsáveis pela construção da cidade. A construção da nova capital mineira transmitia ares

---

<sup>15</sup> Campo energético resultante e potencializador da união física, psíquica e espiritual de duas ou mais pessoas.

de modernidade no pós-abolição da escravatura com o advento da nova República. Essa imagem era pensada em relação ao passado colonial ligado a antiga sede administrativa de Ouro Preto e também era endossada por um projeto estatal de branqueamento do Brasil através do incentivo da permanência de imigrantes europeus (LOTT, 2017; PEREIRA, 2015). Assim, a cidade foi projetada seguindo preceitos tidos como civilizatórios e progressistas, mas que guardavam inspirações do racismo científico, da eugenia e segregação espacial vigente no final do século XIX: o centro da cidade foi reservado a elite e a periferia aos operários (LOTT, 2017; PEREIRA, 2015). Atualmente, são esses bairros operários que apresentam grande número de centros espíritas e terreiros de Umbanda e Candomblé.

Não por acaso, foi no bairro Santa Tereza que Senhor Marcelino e Dona Maria Cassimira fundaram, em 1933, o considerado primeiro terreiro de Umbanda de Belo Horizonte, o *Centro Espírita São Sebastião*, que atualmente possui sede no bairro Concórdia (MORAIS, 2010). Já o Candomblé, chegou à cidade a partir da década de 1960 por meio de pais e mães-de-santo umbandistas que se iniciaram também nessa tradição, sendo comum, na região, terreiros que possuem essa dupla pertença (MORAIS, 2011; NOGUEIRA, 2017; NUQ, 2012). Além disso, muitos terreiros belorizontinos são territórios de outras manifestações como o reinado e a capoeira e lugares de atividades socioculturais, voluntariado e acolhimento à comunidade externa. Nesse sentido, trabalhando como pesquisadora antropóloga no projeto *Cherô Guiné: festejos sagrados nas ruas de BH*, que registrou as festas de Preto Velho e Yemanjá da cidade como patrimônio cultural imaterial do município no ano de 2019, escutei de um pai-de-santo da capital que os terreiros são um grande CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) que realmente funciona e auxilia a comunidade. Assim, de acordo com o *Catálogo das Expressões Culturais Afro-brasileiras do Núcleo de Estudos em Quilombolas e Populações Tradicionais da UFMG – NUQ*, atualmente, na capital mineira, existem mais de 300 terreiros, sendo essa uma cidade que desde o antigo Arraial Curral Del Rei, no século XVIII, já se praticava os chamados *calundus* – nome genérico dado às práticas de matriz africana no período colonial (MORAIS, 2010; NOGUEIRA, 2016). Esse também foi o período em que Minas Gerais foi a capitania que mais recebeu escravizados, considerando toda a América Portuguesa.

A *história* e a geografia da cidade são muito relevantes nesse contexto ritual e mostram que esses seres e energias outras povoam não apenas o limite do espaço físico do terreiro. De acordo com o iniciado Otávio “o bairro onde o TUÉS se encontra é bem localizado, próximo à região hospitalar, onde se espera ter um conjunto de energias diferentes das habituais em regiões domiciliares e está perto da Serra do Curral... grande



*presença magnética e eletromagnética*”. A Serra do Curral, mais especificamente, a Praça do Papa, localizada no bairro Mangabeiras – região centro-sul de Belo Horizonte – foi apontada por Sr. Exu Corcunda, na parte final de um *rito de exu* no ano de 2019, como um importante ponto energético da cidade. O Guardião chefe que estava, nessa ocasião, de costas para a assistência e de frente para o *congá*, chamava à sua frente, um a um, os exus e pomba-giras para fazer a *troca de armas*. O primeiro guia se aproximou e Sr. Corcunda lhe falou que poderia deixar o pedaço de pau que usava para combater os *kiumbas* ou *rabos de encruza*, como são chamados os seres trevosos. Erguendo o braço, como se abrisse um portal entre o mundo físico e o espiritual, fez um movimento em pinça pegando algo do alto e entregando, em seguida, ao exu à sua frente, uma nova ferramenta de trabalho, um punhal – invisível aos olhos da assistência e de médiuns não videntes. Um ou outro exu foi considerado não apto para tal merecimento e, ao final, Sr. Corcunda ordenou que, quando findasse o rito, os guias deveriam encontrar-se em seu *ponto de força* na Praça do Papa. Um pouco de cachaça foi derramada por ele no chão e, como uma coreografia, os exus se curvaram até encostar as palmas das mãos no solo. Alguns faziam um *ponto riscado* com os dedos, sendo possível ouvir muitos sons incompreensíveis, grunhidos e gargalhadas.

Em outras oportunidades, o Guia chefe também revelou que a Serra da Piedade era um importante *ponto de força* para ele e assim também o era, para outras entidades, diversos lugares da cidade, como é o caso do Mercado Central de Belo Horizonte – ponto turístico de 9 décadas localizado no Centro da cidade e onde se vende comidas, artigos religiosos, ervas, raízes, sementes, tabaco, artesanato. Tive a oportunidade, em 2018, de fazer uma visita a esse mercado, acompanhando Luís Gustavo que tinha o objetivo de comprar alguns itens como tabaco, frutas secas e bebidas. Quando chegamos no local, ele me explicou a importância de se saudar o *Exu do Mercado Central* e pedir o seu *agô* para entrar no ambiente. Uma vez que ali possuía grande quantidade de *energias livres*, resultante da presença de animais vendidos em uma das sessões, a decomposição de produtos orgânicos e o grande fluxo de pessoas, os exus eram quem certamente estavam presentes no lugar. O sacerdote também me ofereceu uma limonada da loja *Tradicional Limonada Mercado Central*, onde, para ele, é parada certa e ritual em qualquer visita ao Mercado. Isso porque, segundo me justificou, o limão é uma *planta de poder* de seu orixá, Xangô.

Dessa forma, podemos compreender que as forças e agentes espirituais fazem parte do dia-a-dia dessas pessoas, habitam a paisagem e convivem no mesmo plano de existência. Também exercem sua vontade e materializam sua presença, como no relato de Luís Gustavo sobre uma viagem que fez no ano de 2018 para visitar a instituição argentina de ensino na

qual fazia seu doutorado. Na oportunidade, ele havia ido ao cemitério da Recoleta, em Buenos Aires, local famoso por abrigar mausoléus de personalidades como Evita Perón, e, ao entrar nos portões do local, três moedas caíram sobre sua cabeça, o que ele logo atribuiu a presença de guardiões. O zelador também nos relatou, em uma prédica de um *rito interno* de agosto de 2019, sobre fatos acontecido em uma viagem que fez com a família para Nova York naquele mesmo ano. Segundo sua narrativa, sua esposa começou a se sentir mal quando estavam bebendo em um bar na cidade estadunidense e ele pode ver, através de sua *vidência*, que a Pomba-gira dela estava por perto. Então, disse, em tom de brincadeira, para os médiuns que estavam presentes no *rito*, o que ele havia pensado diante do ocorrido: “*poxa vida... será que ela pegou um avião para vir pra cá?*”. Sua reação foi preparar uma bebida doce para que Mara melhorasse, mas, surpreendentemente, ela já estava do lado de fora com um cigarro nas mãos e totalmente *incorporada*. Gustavo, dessa maneira, conversou com a Guardiã que lhe disse que o intuito de sua presença ali era *descarregar* sua médium que era alvo de muita inveja. Antes de *desincorporar*, ainda avisou ao sacerdote que Sr. Corcunda daqui a pouco se manifestaria. Sobre isso, Luís Gustavo disse para a audiência, que o ouvia atenta, que lembrava de ter pensado: “*estou de férias*” e todos riram diante da ironia de a mediunidade se constituir em um trabalho infundável. Um dos *irmãos* presente afirmou jocosamente “*as férias, na verdade, eram dele (Sr. Exu Corcunda)*”. Ao *desincorporar*, Mara vomitou bastante nas caçambas próximas ao bar, o que era certamente um efeito da limpeza feita pela Pomba-gira. Em seguida, Sr. Corcunda chegou, entrando no bar com as mãos para cima, gargalhando e falando inglês fluente. Segundo Gustavo, até a chegada do Exu, ele estava tendo bastante dificuldade com a língua para se comunicar e fazer pedidos no bar e que, por estar muito *pegado*, não lembrava com clareza do acontecido. Entretanto, recordava que o Guardiã, que se comunicava com desenvoltura, pediu uma combinação específica de bebidas alcoólicas e consultou todos os presentes, lendo suas mãos e seu destino até as 4h da manhã. Já no fim da noite, Sr. Corcunda se dirigiu a uma mulher, que estava acompanhada de seu marido – um policial da cidade, dizendo que ela estava adoentada com um câncer de mama e que isso se devia a falta de perdão da moça em relação a própria mãe. Diante do exposto, segundo Luís Gustavo, a americana não gostou nada do que ouviu e se fechou para a mensagem do Guia. Mas, seu esposo, que estava em prantos por ter tido as mãos lidas pelo Exu, se convenceu e escutou atentamente as orientações da entidade para a cura de sua companheira.

Dessa forma, casos como esses ilustram a relação íntima entre espíritos, entidades, guias, forças não-humanas e a vida humana. Como nos mostra Barbosa Neto (2012b),

material/visível e espiritual/invisível – não menos materiais por isso - estão em profunda relação e se põe mutuamente em movimento.

[O mundo dos Orixás e entidades é] como um outro lado desse mesmo mundo, seguramente menos visível, porém indissociável dele e de alguns lugares e momentos privilegiados de intersecção, nos quais virtualmente se pode ver (tanto no sentido perceptivo quanto conceitual) aquilo que na maioria do tempo não é visto. (p.107)

### 1.3. Guerra cósmica

Mesmo com episódios como esses, narrados na sessão anterior, acompanhando a vida mediúnica, o que se recomenda no TUÉS é que o terreiro seja o local privilegiado das manifestações espirituais, uma vez que, em *campo aberto* ou em casa, principalmente para médiuns menos experientes, nunca se tem exatamente a certeza que aquela presença é realmente de um guia. Entretanto, a própria *gira* é um lugar de batalha entre o *astral* e o *baixo astral*, onde manter a concentração e os bons pensamentos são essenciais para a manutenção da *corrente mediúnica*. Há sempre o risco, segundo Luís Gustavo, de se ter, na audiência do *rito*, seres especializados em hipnose e em influenciar negativamente os pensamentos e ações do médium. Podem ser atraídas pessoas que possuem algum débito cármico em relação aos membros do terreiro para desafiá-los e testá-los. Na maioria das vezes, isso acontece de forma silenciosa e por isso a atenção é tão importante no momento do trabalho espiritual: durante um *rito público* de 2020, um homem vestido com roupas pretas fazia parte das cerca de 60 pessoas da assistência naquela noite. Ele escutou apenas a *prédica* inicial que o sacerdote costumeiramente fazia antes de cada *gira*, não quis se consultar com nenhuma entidade e rapidamente foi embora do terreiro. Com a saída do rapaz, Sr. Exu Corcunda alertou a todos: “*Temos que estar muito atentos. Aquele que acabou de ser expulso pelas entidades do terreiro era um mago negro e veio nos desafiar*”. Ou seja, naquele momento acabara de acontecer uma batalha invisível que ninguém havia se dado conta até o apontamento feito pelo Guardiã.

“Como locais especialmente inclinados à cisão entre os mundos material e espiritual, visível e invisível, os centros espíritas são também locais perigosos, instáveis e, portanto, muito bem guardados por inúmeros rituais de proteção” (GOLTARA, 2014, p.103). Pelas fissuras, fendas, portais e acompanhando os próprios médiuns e consulentes, assim como os guias, os espíritos trevosos também se fazem presentes nas *giras*, sendo necessária a

utilização de diversas tecnologias de proteção, que terão seu funcionamento pormenorizado adiante. O *ponto de pólvora de exu*, rituais de limpeza, *fechamento do corpo*, *puxada* e a *tronqueira* – principal aparato de defesa em um terreiro e que pode ser alvo de ataques para se enfraquecer uma casa – são exemplos dessas tecnologias ancestrais.

Esse foi o caso que ocorreu sem que ninguém percebesse em um *rito público de exu* no ano de 2017, no qual foi encontrado um absorvente com sangue menstrual na *casa de força* do Templo. Sr. Corcunda, que regia os trabalhos naquela noite, imediatamente classificou o ato como um ataque de *magia negra* e afirmou que devolveria ao agressor, como consequência, uma série de problemas circulatórios, hepáticos e uma inflação da hemorroida. A *magia negra* ou *feitiçaria*, que é o principal alvo de combate espiritual para esses médiuns, como nos foi ensinado por Luís Gustavo em uma aula sobre *kimbanda* em junho de 2016, utilizaria de elementos como a carne, o sangue animal – aqui chamado de *menga*, alfinete e bebidas alcoólicas consideradas fortes, como a cerveja. O sangue menstrual é altamente ambíguo, poderoso e perigoso por representar o que poderia vir a ser vivo, mas está morto, fruto de uma energia descendente de limpeza corporal feminina. É um delicado componente também em outros contextos rituais como no Batuque do Rio Grande do Sul pesquisado por Barbosa Neto (2012b), onde esse pode ser um importante elemento de *feitiçaria*:

O sangue menstrual é o avesso do sangue sacrificial: enquanto este último aproxima os orixás, o primeiro os afasta, ou então os aproxima perigosamente, podendo despertar-lhes a fúria. Ambos, no entanto, podem ser usados em rituais de feitiçaria, mas em operações diversas (p.198).

É por esse motivo que, no caso do Templo, as médiuns, durante o período menstrual, não devem trabalhar na *corrente mediúnica*. Devido ao estado de *corpo aberto*<sup>16</sup>, nas palavras do iniciado Otávio, estariam literalmente com todos os seus corpos energéticos abertos e jorrando *energia ectoplasmática* - característica própria do sangue, como foi explicado no capítulo introdutório. Essa energia hepática, nessa concepção, é altamente atratora de *larvas astrais*, *morbos*, *miasmas*, espíritos hematófagos e toda sorte de pessoas viciadas, drogadas, psicopatas... Além dos temidos *succubus* e *inccubus*: seres obsessores de forma feminina e masculina que invadem, geralmente, os sonhos das pessoas para ter relações sexuais com elas. De acordo com o Leonardo, que foi *pai-pequeno* da casa até 2018, *succubus* significa “aquele que está em baixo” e *inccubus* significa “aquele que está em cima”, remetendo aos pares de opostos binários e sua hierarquia, que serão apresentados no capítulo 2. As *larvas astrais*,

---

<sup>16</sup> Período menstrual.

*morbos e miasmas* são nomes dados as *formas-pensamentos* e *formas-sentimentos* de uma pessoa. Ou seja, pensamentos e sentimentos obsessivos e repetitivos podem ganhar vida autônoma e adquirir uma forma específica, influenciando negativamente seu criador/criadora ou pessoas próximas a ele/ela.

De acordo com Otávio, “*a gente não vê os espíritos, mas todos eles nos veem e veem nosso corpo energético*”. Dessa forma, foi fortemente recomendado, durante o período da pesquisa, que as *filhas* da casa não trabalhassem nos *ritos públicos*, embora pudessem participar como parte da assistência nesse período de limpeza espiritual, energética e corporal. Sobre isso, em uma das aulas no terreiro no ano de 2017, a médium Ana Paula comentou que certa vez havia participado de uma *gira* em uma outra casa, na qual havia mulheres menstruadas na corrente e que ela, através de sua *vidência*, pode enxergar criaturas macabras, que se assemelhavam a bodes, dançando no meio do salão. A *magia negra*, portanto, remeteria a poderes incontroláveis, difusos e impuros (Douglas, 1976). Apesar disso, o sangue é usado na *magia* considerada *positiva* em suas outras variantes: *sangue animal* (apenas o mel), *sangue branco* (água e água de coco, por exemplo), *sangue vermelho* (ex.: vinho), *sangue vegetal* (ex.:azeite) e *sangue mineral* (ex.:cristais). Ademais, de alguma forma, para curar ou se desmanchar *feitiços*, é preciso ser um grande conhecedor desse assunto, mesmo que para combater, como é o caso de Luís Gustavo.

No fim, as dicotomias aparentes são um pouco borradas diante do que Goltara (2014) chama de múltiplos antagonismos da Umbanda. Pude perceber isso ao conversar durante um *rito* de 2019 com o médium Otávio sobre o livro *Baratzil: terra das estrelas* de Roger Feraudy. Ao questioná-lo sobre o porquê de as tradições esotéricas chamarem os ditos *magos negros* de *irmãos da mão esquerda*, obtive como resposta: “*as coisas sempre se encontram, assim como duas retas paralelas no infinito...um mago negro pode virar depois um exu ou mesmo, sendo mago negro, trabalhar para o bem...*”. Imediatamente essa discussão me remeteu ao que Hertz (1980 [1909]) afirma sobre a polaridade religiosa e a proeminência da mão direita, como aquela que manipula o que é puro/sagrado, sobre a mão esquerda, ou seja, impura/profana. Coerentemente, Otávio aproxima o *mago negro*, de alguma forma, aos exus, que, na Umbanda, são comumente conhecidos como *a esquerda*, tendo como referência *a direita* - formada por orixás, caboclos/caboclas, pretos velhos/pretas velhas, erês... Isso sugere uma alternativa:

Os exus e as pomba-giras, personagens da ambivalência por excelência, são aqueles que detêm as condições, mais que quaisquer outras entidades, de

reunir os dois ‘polos’ da umbanda em uma visão mais ampla, com uma dupla perspectiva, já que transitam livremente entre eles (GOLTARA, 2014, p.70).

Esse entendimento se assemelha ao que Flores (2018) percebeu na comunidade da *Morada da Paz* como *guerra cósmica*, ou seja, um embate entre dois mundos que possibilitam a composição de uma unidade maior. Essa *guerra* se faz de seres múltiplos que apresentam potencialidades de luz e trevas sem serem reduzidos a um maniqueísmo cristão de Deus e Diabo, bem e mal. “O que formam esses dois mundos em *guerra* são as relações que consolidam e ao que servem. É possível que um mesmo sujeito se conecte com essas duas *forças*, fazendo dos corpos um território em disputa” (FLORES, 2018, p.36).

Em um rito público de 2017, por exemplo, minutos antes de a *gira* começar, minha mente estava agitada e preocupada. Logo, eu vi que o médium Otávio caminhava em minha direção com uma feição séria e, de forma sucinta, me disse “*pare de pensar isso. Atenção aos seus pensamentos*”. Algum tempo depois do acontecido, ele me explicou que tanto pessoas quanto espíritos podem ler nossas mentes e saber o que estamos pensando, mas, para que de alguma forma eu me protegesse desses assaltos mentais, ele me ensinou alguns procedimentos. Consequentemente, a *firmeza de pensamento* é tão importante entre os e as médiuns por ser fonte de sustentação da *corrente* dentro e fora dos rituais, podendo afetar seus *irmãos/ suas irmãs* e se tornar uma espécie de brecha para ataques do *baixo-astral*.

A médium Ana Paula também nos relatou sobre uma experiência desafiadora que viveu em um *rito público* em que ela estava trabalhando mediunizada: um pequeno homem se aproximou dela durante uma consulta quando uma consulente perguntou qual era o nome do guardião com o qual conversava, ou seja, o Exu de Ana Paula. O homenzinho, então, falou “*diga que é Pinga-fogo*” e Ana, através de sua *vidência*, pode perceber que se tratava de um ser espiritual mal intencionado, buscando confundi-la, mas que pensou no momento “*não vou dizer nada... o nome do meu guardião é Tranca-Ruas*”.

Vitcor igualmente, ao pegar um ônibus com sua mãe, Luana, para irem *trabalhar* no terreiro em uma sessão pública, começou a sentir que havia alguma companhia espiritual estranha seguindo-os: sentia dores na nuca, chegou a vomitar na rua, sua pressão caiu e mal conseguia andar. O médium entendeu, ao chegar no terreiro, que estava auxiliando, por meio de seu próprio corpo, um *espírito sofredor a fazer a passagem*, assim deixando de vagar por uma terra que não é mais sua e aceitando sua condição de *desencarne*. Nas palavras de Vitcor:

*Eu estava fazendo uma passagem de algum espírito que se aproximou de mim. Nós médiuns somos luzes no escuro. Se tem algum espírito sofredor que está buscando alguma ajuda e ele quer fazer a passagem dele e vê um médium, ele vai colocar naquele médium, porque acha que poderá ser ajudado de alguma forma... e, como eu estava indo ao terreiro, a situação casou. Cheguei muito mal ao terreiro e terminei de fazer a passagem do espírito. Fiquei muito debilitado, porque aquele espírito estava muito mal... era um espírito bem denso... O interessante dessas experiências é que, quando o espírito não vem querendo te matar, geralmente eu consigo trocar uma ideia com esse espírito e esse dia eu não consigo... eu consegui sentir o que ele estava sentindo... era uma mistura de sentimentos... era raiva, era tristeza, agonia, frustração enorme e desespero que era o que mais tomava. (Vitor, TUÉS, fev. 2021)*

O jovem médium ainda acrescentou que aquele era um rito bastante pesado em que a maioria das entidades em terra era da *falange* dos *Exus Caveira*. Esses são exus relacionados ao *Reino do Pó*, *linha do cemitério* ou *linha das Almas* e, por consequência, são guardiões ligados a energias densas, a própria morte e ao *desencarne*. Não por acaso, muitas *passagens de almas* estavam acontecendo naquela noite, além do que Vitor chamou de higienização de *elementais*, ou seja, eliminação de *formas-pensamentos* e emoções negativas repetitivas que poderiam ganhar uma forma de vida e inteligência autônoma. Os *elementais*, assim, são criações humanas capazes de provocar uma auto obsessão, influenciando negativamente a vida de seus criadores e de pessoas próximas ele ou ela. Durante todo o rito, Vitor se sentiu bastante mal e não foi autorizado, por Sr. Exu Corcunda, que já havia percebido a situação, a mediunizar.

Entretanto, se libertar de seres trevosos ou de um *encosto* pode ser um longo processo e, se feito de forma repentina e sem os devidos cuidados, segundo Luís Gustavo, pode causar o adoecimento daquele que é *obsidiado*. Muitas vezes, os *irmãozinhos* – expressão comum no TUÉS para se referir a essa classe de espíritos mais densos – se ligam à pessoa por meio de vínculos com seu coração ou sua cabeça, por exemplo. Cortar esse laço de codependência de uma só vez poderia implicar em morte, ataque cardíaco ou acidente vascular cerebral. Essas relações delicadas de comensalidade e parasitismo são muito comuns até para os médiuns que adentram na *corrente mediúnica*, podendo ter um cem número de espíritos que o acompanham e, de uma certa forma, o membro do terreiro se torna um veículo que conduz esses seres para um tratamento conjunto no Templo. Dessa maneira, de acordo com Gustavo, os procedimentos de cura acabam incluindo também todos aqueles não vivos que levamos para o terreiro. Para ele, é o que acontece, por exemplo, quando ele nos dá o *toque na coroa* –

ritual em que o sacerdote *firma* forças necessárias para o aprimoramento da caminhada mediúnica, encostando um chumaço de algodão embebido, na maioria das vezes, com alfazema carrão em nossa cabeça e, conseqüentemente, na daqueles *irmãozinhos* que nos acompanham.

Outros ataques do *baixo astral* podem ser mais sérios, como no dia em que a mãe de Otávio estava indo para se consultar em um dos *ritos públicos* e não conseguiu nem chegar ao terreiro por ter sido assaltada no meio do caminho. Esse fato foi coletivamente entendido como uma investida contra a própria *corrente mediúnica*. Segundo Luís Gustavo, os seres trevosos, por não conseguirem atacar um médium que está protegido pela *egrégora* da casa, agredem pessoas próximas a eles, como seus amigos e familiares. Por esse motivo, testemunhei a frase “*orai e vigiai*”, sendo pronunciada por diversas vezes para evitar brechas que permitissem a entrada de energias densas em nossas vidas, em nossas casas ou no terreiro. Ademais, existem certas épocas do ano, como é o caso do outono-inverno, e horários, como a madrugada de meia-noite às 3h da manhã, em que os maus encontros são mais propícios. Isso porque são estações e horas com menos incidência de raios solar, implicando em uma predominância de energias densas, avessas a luz material e espiritualmente. Quanto mais fortes as energias, *astral* e *baixo astral*, mais essa disputa se parece com uma guerra fria, na qual, na maior parte das vezes, impera-se o respeito mútuo um para com o outro e com a ciclicidade implicada no revezamento das forças no governo do mundo.

Flores (2018) justamente pensa essa relação entre *luzes* e *trevas* nos termos de Espinosa, recuperados através de Deleuze (2002, 2017), como bons e maus encontros, diferenciando essas forças de maneira qualitativas implicadas em seus modos de existência. Assim, o bom encontro se dá por meio de uma relação direta de um corpo com o nosso, aumentando nossa própria potência através da dele. Entretanto, o mau encontro, ao contrário, causa uma decomposição da relação, sendo algo diferente de nossa essência, apesar de, mesmo assim, compor com nossas partes (p.36), como ocorreu comigo, Ana Paula, Vitor e a mãe de Otávio, revelando que o próprio corpo é um território de disputa e guerra.

Então, dessa maneira, penso que o terreiro seja um produtor de tecnologias para promover bons encontros e afastar os maus encontros, mesmo que não possamos escapar de todos eles devido as chamadas *leis do karma* executadas por exu, que podem ser negociadas, mas quase sempre irremediáveis, fazendo com que tenhamos que experienciar certas vivências como aprendizado e como *ação e reação* para nossos atos. A cada preceito cumprido, a obediência as recomendações dos guias, a presença nos *ritos*, o cuidado com o



que se deve ou não comer, além dos banhos, as rezas, os patuás, a *magia* são acionados como técnicas e tecnologias de proteção e de bem-viver.

#### 1.4. A Tronqueira e a Casa das Almas

É justamente para afastar os maus encontros que nos acompanham no dia-a-dia que o sacerdote afirmou que derramava cachaça na *casa de força*, como uma forma de cercar o terreiro e impedir que ele seja invadido por seres maledicentes. A *casa de força*, *tronqueira* ou *casa de exu* é, portanto, uma tecnologia para evitar os maus encontros no terreiro. Esse *assentamento* de defesa e repulsão de correntes negativas, que é a primeira estrutura que vemos no final do pequeno corredor que leva ao salão principal do TUÉS, ao longo dos anos de pesquisa, sofreu algumas modificações estéticas, refletindo também forças que foram agregadas ao local. Essas mudanças são principalmente atribuídas ao aumento do grau iniciático de Luís Gustavo. Quando comecei a pesquisa, no ano de 2014, o sacerdote era, então, um iniciado do segundo grau e a *tronqueira* era como foi descrita na parte introdutória desse trabalho, onde narrei minha primeira visita à casa. A partir de 2018, o líder espiritual foi sendo iniciado, cumprindo os sete graus previstos pela estrutura iniciática da Umbanda Esotérica, pelas mãos do Mestre Yatyçara.

Após esse período, foi colocado um telhado na *casa de exu*, suas paredes internas foram pintadas de azul (cor que remete ao patrono da casa, o Caboclo Pena Azul) e seu fundamento foi coberto por uma estrutura branca, que se assemelha a uma escada com três patamares: o primeiro continha uma grande figa em madeira, incenso – que é aceso a cada rito, uma *quartinha* com cachaça, uma garrafa de *marafó*; no segundo patamar, foi colocado charuto uma *quartinha* com água e um grande cristal branco, que se liga através de um fio de cobre ao buraco no chão onde está o fundamento ligado aos exus. Esse buraco de aproximadamente 50 cm possuía materiais como carvão, sal, pedaços de aço e cobre, agulhas, cristais e foi preparado, na inauguração do terreiro, com unguento de ervas específicas e cachaça para fixar as forças dos guardiões naquele espaço. O fio de cobre tem uma função de ser um fio terra, ou seja, é receptor de toda energia do terreiro que deve ser direcionada, dispersada e purificada no solo. Já no terceiro patamar, foi colocada uma vela de sete dias vermelha – cor da vibração dessa *linha de trabalho* - envolvida por um protetor de vidro.

No começo de cada *rito público* ou *interno*, quando os consulentes ainda não entraram no terreiro, o sacerdote cantava alguns *pontos de exu* e derramava cachaça nesse local em

oferta aos guardiões, que são os responsáveis pela segurança dos trabalhos. Sr. Exu Corcunda, em um *rito público* de 2021, deixou essa função bastante explícita aos presentes ao questionar “*o que impede que um doido entre aqui armado e mate todo mundo?*”. A resposta todos atônitos e reflexivos já sabiam: os exus. De acordo com a fala do Guardiã chefe, os *ritos* começam muito antes do dia em que ele ocorre de fato e que, naquela noite de terça-feira, eles (exus) já estavam programando quem estaria autorizado a estar presente ou não na próxima *gira*, conversando com cada guardião de cada médium acerca das condições físicas e espirituais de seus mentorados.

Outra modificação importante nesse espaço foi a instalação da *casa das almas* ao lado direito da *tronqueira* para uma visão de quem entra no terreiro. Ela possuía externamente um telhado e a mesma estrutura branca da *casa de exu*, que se assemelha a uma escada com três patamares. No primeiro, tinha incenso, duas garrafas de cachaça e, entre elas, três potinhos de porcelana branca contendo *mingau das almas* (feito com água e maisena), café e bala tipo delícia, que servem de alimento e fonte de energia para os espíritos de desencarnados que procuram o terreiro. No segundo degrau, foi colocado um charuto, uma vela branca de sete dias com um protetor de vidro e uma quartinha de barro com água. Já no terceiro nível, existia uma pequena cruz branca chamada de *cruz das almas*. A parede interna desse espaço possui uma tábua de madeira quadrada com *pontos riscados* em *pemba*<sup>17</sup> branca e foi pintada de lilás – cor que remete a *linha* de Yorimá e Nanã e que também abarcam Omulu, Obaluaiê e a *falange* dos pretos e das pretas velhas. O sacerdote nos explicou, em um *rito interno*, que, com a instalação da *casa das almas*, foi anexado espiritualmente ao terreiro um quarto de tratamento para os espíritos que ali vinham buscar ajuda. Seria, assim, uma espécie de pronto-socorro do *astral*. Aqueles seres que auxiliavam na proteção do terreiro em troca do *marafó*, que era jogado na calçada aos finais dos *ritos*, agora poderiam estar mais próximos, inclusive dentro do terreiro durante as seções. Essa mudança, de acordo com o líder espiritual, era benéfica também para os vizinhos que eventualmente poderiam estranhar o cheiro de cachaça presente na calçada da casa.

Para Goltara (2014), um centro ou terreiro é pensado como um território recortado por espaços de entidades ou correntes de guias e santos e, em todas as tendas de Umbanda,

<sup>17</sup> Em quimbundo – língua de família banto, “pemba” significa cal e “mpemba” é o termo para giz em quicongo – outra língua banta (LOPES, 2006). O giz de pemba é feito de calcário e possui, em geral, um formato ovalado. Pode ter diferentes cores e é utilizado ritualisticamente, em religiões afro-indígenas, para trabalhos mágicos, como a feitura de *pontos riscados*. A pemba também pode ser utilizada em pó, sendo conhecida como “pó de Oxalá”, “efum” ou “atim”. Esse pó é composto de giz misturado a algumas ervas e plantas de poder como o obi e o orobô, podendo ser soprado pelos sacerdotes e sacerdotisas no ambiente do terreiro e sobre os filhos e filhas de santo. Isso traz harmonização, descarrego e proteção.

invariavelmente a *casa de exu* é uma das primeiras estruturas a serem vistas pelos visitantes, por estarem justamente na parte mais externa, da mesma forma que a casa dos pretos velhos - em alguns lugares, como no Templo, chamada de *casa das almas* - presente no centro esotérico São Pedro de Anutiba com o qual pesquisou (p.172). “Sabemos que assim como cada centro organiza de um modo específico o diálogo entre as doutrinas, os terreiros são arquitetados para abarcar as concepções de parceria entre diferentes entidades” (GOLTARA, 2014, p.173). Assim, no TUÉS, os pretos velhos e as pretas velhas são a *falange* mais próxima da *linha de exu e pomba-gira*, portanto, não é por acaso que a *casa das almas* e a *tronqueira* se localizam no mesmo espaço externo ao salão principal onde as *giras* acontecem. Segundo Tobias, um dos *iniciados* do terreiro, essas duas estruturas demarcam o limite entre o espaço dentro e fora da casa.

Não se deve acender vela para desencarnados dentro de casa. O lugar ideal é na capela, na igreja ou em algum terreiro que tem esse espaço para acender vela para as almas. Fica do lado de fora para separar o ambiente de trabalho do ambiente de socorro das almas sofredoras. (TOBIAS, TUÉS, fev. 2021)

Assim, a arquitetura ritual no terreiro está intimamente relacionada à sua cosmologia e a uma topologia de forças, fazendo com que a casa se constitua em oposição à rua que ela necessariamente deve conter, como nos afirma as etnografias de Barbosa Neto (2012b, p.140) e Bastide (2001). A oposição entre o *lado* dos orixás – no caso do TUÉS, o *lado* das entidades ou o *congá* – e o *lado* dos mortos, eguns e exus revela “que a rua é um dos territórios em que habitam as *almas* e os espíritos nômades, o que dá a ela uma maior proximidade com a feitiçaria” (BARBOSA NETO, 2012b, p. 137). Segundo Barbosa Neto (2012b, p.140), essa posição limiar mostra que, ao mesmo tempo, se está dentro e fora da casa, ou seja, “trata-se de um pedaço do interior nesse lado de fora que é o exterior mais perto de adentrar a casa”.

Da mesma forma Bastide (2001), afirma que exu também assumiria a função de uma espécie de porteiro protetor contra qualquer desgraça ou malefício que viesse a tentar penetrar no terreiro. E, não por acaso, a casa dos mortos estaria o mais afastada possível de onde se faz o culto aos orixás, que, por sua vez, tem aversão à morte, evidenciando um caráter dual presente nas religiosidades afros: guarda-se uma distância segura e maior possível entre as divindades e os antepassados, mesmo que, com a instalação da *casa das almas* no Templo, a rua tenha sido trazida um pouco mais para dentro.

## 1.5.Exu

Os guardiões são as entidades mais presentes de forma visível no terreiro e os *ritos* dedicados a eles sempre intercalam as outras *giras*, porque, segundo Otávio, as ações planejadas e organizadas pelos caboclos, crianças e pais velhos em um *rito* são executadas na sessão seguinte pelos exus. Essa sequência também garante o não acúmulo de limpeza energética a ser feita na casa pelos guardiões. São eles, dessa forma, os primeiros, juntamente com a *casa das almas*, a serem saudados quando se entra no território do terreiro e também no início de cada ritual para garantir a proteção dos trabalhos e, não raro, são eles que se manifestam para fechá-los. Exu também é o senhor das verdades inconvenientes, do espelho que nos mostra a hipocrisia de nossas ações, que avisa qual caminho seguir e não seguir e, quando ele está no terreiro, é motivo de grande euforia e apreensão, porque a entidade pode expor a falha de alguém, uma traição, fofoca ou falar sobre a sexualidade de forma bastante jocosa por saber, segundo Sr. Exu Corcunda, que essa é uma das maiores fontes de frustração humana.

Essa *pedagogia de exu*, que ensina pela subversão, foi, assim, testemunhada por mim em um *rito de guardião* no dia 24 de setembro de 2019, quando Sr. Exu Corcunda me solicitou, ao final da *gira*: “*oh namoradeira, pega cerveja lá para mim*”. Com seu copo devidamente servido, a entidade chefe explicou para todos que, em seguida, iria fazer uma *firmeza* direcionada à primavera que acabara de se iniciar. Para tanto, afirmou que estava bebendo “*mijo de égua preta*” (cerveja preta) em homenagem ao Caboclo 7 Montanhas e que esse “*é um caboclo curador muito forte, mas infelizmente não baixa nesse terreiro..., mas aqui também tem o Caboclo Pena Azul que é excelente*”. Assim, de acordo com o Guia, seu *cavalo* não tinha o corpo preparado para receber um caboclo da envergadura do Sr. 7 Montanhas. Desse modo, o Guardiã, com uma *pemba* branca em mãos, foi explicando passo a passo o que riscava em uma tábua quadrada de madeira. A estrela de cinco pontas, que acabara de desenhar, segundo a entidade, era a representação da pessoa no *ponto riscado* e, naquela ocasião, a representação de todos nós; a cruz, com o símbolo de cada um dos quatro elementos da natureza – terra, fogo, água e ar – em suas extremidades, representava uma *encruzilhada* e seus pontos cardeais; e a espiral desenhada em sentido anti-horário com uma seta na ponta tinha a função de *descarrego* ou *desagregação*. Sr. Exu Corcunda também colocou sobre a tábua uma vela de sete dias branca para trazer luz ao nosso caminho e solicitou duas garrafas de cachaça, sendo interrompido pela brincadeira de um dos médiuns: “*a segunda garrafa é para a gente, né?*”. E, de fato, o era. O *marafó de exu* (cachaça) foi, dessa maneira, benzido com a fumaça do charuto do Guardiã, que derramou na boca de cada *filho-de-santé* um gole daquele líquido. A instrução dada pelo mentor era de que, ao ingerir a

cachaça, as pessoas mentalizassem com gratidão aquela como uma bebida sagrada e de cura para seus corpos e suas mazelas. Por ser muito volátil, o álcool e a fumaça do charuto passavam com facilidade do *plano material* para o *plano etérico*, o que permitia que limpassem o *campo espiritual* dos consulentes e criasse uma barreira protetora para o médium. A bebida também é, segundo as palavras de Sr. Corcunda, um repositivo do álcool intracelular produzido pelo processo de combustão que é consumido pelo organismo durante os trabalhos mediúnicos, sendo uma forma de reposição do *ectoplasma*.

O Exu, em seguida, ponderou que estávamos em uma lua minguante e fazíamos aquilo para trazer para o terreiro a energia do próximo ciclo lunar (lua crescente). Além disso, alertou para o fato de que só deveríamos fazer *magia*, considerando a própria lua em que estávamos, quando se tratasse de um desmanche de *magia negra*, como o que havia sido feito no *rito* passado, no qual, em uma lua cheia, neutralizaram um *feitiço* direcionado ao seu *cavalo*, o chefe da casa. Após essas ponderações, Sr. Exu Corcunda concluiu jocosamente “*é hora da punhetagem*”, raspando e batendo a ponta de um punhal no chão de ardósia do terreiro. Assim, ergueu o artefato e o lançou na tábua de madeira, na qual se encontrava o *ponto* anteriormente riscado. Com a *firmeza* feita, o Guardiã, por alguns instantes, brincou de forma chula com os presentes, fazendo referência ao ato sexual e aos órgãos reprodutores, o que despertou risos generalizados. A entidade, entretanto, percebendo desconforto, perguntou a uma mulher da assistência se ela estava incomodada com o que havia sido dito e ela confirmou positivamente. Sr. Corcunda, então, concluiu dizendo o quanto o ser humano tem uma educação sexual deficitária, na qual os homens são egoístas com seu prazer e as mulheres são reprimidas desde a infância. Afirmou que daria, no futuro, um curso sobre *magia sexual* e revelou: “*do lado de lá eu também tenho uma parceira... não é exua não (disse rindo)... no astral, também se faz sexo, mas diferente*”.

Repentinamente, mudando de assunto, a entidade chamou à frente aqueles que, durante o *rito*, manifestaram interesse de entrar na casa. Ao escolher os respectivos padrinhos e madrinhas para os candidatos e candidatas, o Exu disse “*vocês acham que eu estou escolhendo porque são amigos?! Aqui existem grandes inimigos reencarnados*” e, ao final do processo, nos pediu que contássemos quantas pessoas estavam presentes no terreiro naquele momento. Então, o Guardiã chefe concluiu

São 48 pessoas, correto? O número 48 é formado pelo algarismo 4 e 8... 4 mais 8 é igual a 12... 12 é formado pelo algarismo 1 e 2... assim, 1 mais 2 é igual a 3, que é um número cabalístico...o que é o 3? Pai, mãe, filho...o pai, o filho e o espírito santo... o espírito santo é quem traz o filho para a matéria.

A Cabala, a numerologia e a astrologia, assim como outras modalidades esotéricas, como a quirologia – quando como Luís Gustavo leu as minhas mãos em nosso primeiro contato - são, desse modo, elementos basilares para essa forma de se fazer e pensar a Umbanda. Exu é, portanto, quem transita entre os mundos (dos homens, da natureza, dos mortos, dos orixás) e tem como domínio primordial estabelecer ligações e participações entre eles (ARRUDA SOARES, 2014). Não toma dos outros o que lhes pertence de direito, mas estabelece comunicação, faz abertura nas paredes, constrói pontes sobre as separações dos compartimentos do real (BASTIDE, 1978, p. 187).

Exu liga os homens aos seus odus, domínio de Ifá; Exu é guardião da floresta onde crescem os ewe, as folhas sagradas, domínio de Ossanha; Exu está intimamente ligado aos mortos; finalmente, Exu é mensageiro dos orixás, levando mensagens entre as divindades (ARRUDA SOARES, 2014, p. 2-3).

Para fazer ligações, exu também tem a função de mensageiro, comunicador e intérprete/tradutor, dominando diferentes linguagens de forma inteligível para seus receptores (ARRUDA SOARES, 2014, p. 3). Dessa maneira, não foi coincidência que Sr. Exu Corcunda, quando estava *incorporado* em seu médium em Nova York, em detrimento da dificuldade linguística de Luís Gustavo, pediu sua bebida, ao garçom, com facilidade e consultou sua audiência fluentemente em inglês. O Guardiã chefe, assim como o Exu Sr. Sete Porteiras, durante os *ritos*, também falava línguas irreconhecíveis para mim, dentre elas o tupi antigo, chamado no terreiro de *Abanheenga*. Esse é considerado a primeira língua humana e, por isso, possuidora de poderes mágicos. O termo “exu”, assim como muitos outros usados no Templo, nas palavras de Luís Gustavo, é originário desse idioma sagrado que surgiu com os primeiros habitantes do planeta, a *Raça Vermelha* ou *Tronco Tupy*, constituído pelos *tupy-guarani* e os *tupynambá* em solo brasileiro. Os iorubás, para esses adeptos, receberam essa palavra do povo Etíope, que são entendidos como descendentes da Atlântida e a *história* dessa saga épica, conhecida como *Cisma de Irshu*, que envolve indígenas e sociedades muito antigas como o Egito e a Índia, estaria registrada no Bhagavad Gita – texto védico contido no livro Mahabharata, que narra um diálogo entre Krishna, a entidade suprema do Universo para os hindus, e Arjuna, um dos heróis da epopeia. O *Cisma de Irshu* narra a *história* de um príncipe indiano chamado Irshu, filho do imperador Urga, que entrou em guerra contra seu pai, porque o soberano defendia princípio espiritual (masculino) e ele defendia o princípio natural

(material ou feminino). Essa cisão, de acordo com o sacerdote do Templo, está intimamente relacionada ao conflito original entre os *tupy-guarani* e os *tupy-nambá*, que será melhor exposto nos próximos capítulos.

De acordo com Luís Gustavo, o fato de algumas entidades serem fluentes no *Abanheenga* revela que

*a Umbanda Esotérica possui um marco ameríndio... sobre os indígenas do Brasil... a raça negra vem depois. Então, aqui já tinham os cultos do Tubaê, do Macauã... formas de evocação dos espíritos. A Umbanda Esotérica se liga a esse processo mais antigo. Os cultos de raiz afro-ameríndio chegam depois... tem até uma gíria que a gente fica brincando “fulano tá de nhenhenhe”, que é uma gíria tupi... alguns espíritos falam ou pronunciam algumas palavras no Abanheenga. São palavras mágicas e isso é natural ocorrer, geralmente, nos ritos de Caboclo e também eu já alguns guardiões pronunciando algumas línguas indígenas já perdidas (Luís Gustavo, TUÉS, out.2020).*

Esse efeito mágico da pronúncia do *Ananheenga* foi evidenciado, em 2018, no final de um *rito público*, quando Sr. Exu Corcunda se dirigiu a um membro da casa pronunciando uma série de palavras nessa língua mítica. Imediatamente o corpo do médium começou a responder, seus braços se cruzaram em suas costas e ele fazia movimentos como se estivesse prezo a correntes e tentasse se libertar. O Exu, então, pegou a *pemba* que estava no altar e *cruzou* o corpo do homem, desenhando símbolos nos seus pés, em suas mãos e testa com a intenção de lhe conferir equilíbrio e proteção. O Guardião continuou a pronúncia das palavras, como se chamando a entidade daquele *cavalo*, que de fato alguns segundos depois se manifestou.

Uma situação semelhante também aconteceu comigo em um *rito interno* no ano de 2019, quando Sr. Corcunda, vendo a *irradiação*<sup>18</sup> do meu guardião, se aproximou de mim, falando o antigo tupi e dando leves batidas no centro de minha testa, chamado no terreiro de *chacra frontal* ou *anja chacra* - região da cabeça ligada a futuro e ao *corpo mental*. Meu corpo rapidamente se projetou para frente, ajoelhando-se e o Exu chefe retrucou, dizendo “*levanta, exu*”. Sr. Corcunda, em seguida, derramou cachaça sobre meus pés descalços e completou, dizendo para meu guardião: “*cuida dessa filha*”. Os pés, por excelência, assim como as mãos, são partes que possibilitam a entrada e saída de energia com grande facilidade, guardando em si vórtices conhecidos aqui como *chacras*. Não foi incomum ouvir, durante as

---

<sup>18</sup> Manifestação mais sutil do guia em relação a incorporação plena, preservando a consciência e o controle corporal do médium.

*giras*, irmãos e irmãs se queixando de dores nos pés e no corpo, que foram abrandadas ao se distanciarem do terreiro quando voltavam para casa, sendo, portanto, uma sensação/afetação atribuída ao fluxo energético que nos atravessa durante os trabalhos espirituais. É por esse motivo que é tão importante entender o chão e o espaço do Templo como sagrados e estar descalço para permitir as trocas.

Mãe Nara do Xapanã, da mesma forma, segundo Barbosa Neto (2012b, p.223-224), entendia que, no corpo, o lugar de exu estaria ao nível dos pés e Rodolpho (2001) atribui isso ao fato de esses remeterem a locomoção e ao movimento – atributos de exu. Assim, há, de uma certa forma, uma correlação entre o corpo do iniciado e o próprio terreiro (BARBOSA NETO, 2012b; JOHSON, 2002), marcando os pés e a *tronqueira* como partes mais externas ao corpo e ao Templo e o *congá* e a *coroa* – domínio dos orixás e entidades, ao contrário, seriam mais internos ou superiores. A *coroa*, dessa forma, está em participação com o altar, sendo, depois da *tronqueira*, o segundo lugar a ser reverenciado na casa: quando os médiuns estão devidamente uniformizados para a *gira*, a primeira ação litúrgica no terreiro é *bater a cabeça no congá*, ou seja, encostar a cabeça no altar para reverenciar o *axé* da casa, que está em um *buraco* localizado abaixo dessa estrutura. Só então as *guias de trabalho* (colares litúrgicos) são colocadas no pescoço.

Já os pés, nesse caso, revelam a natureza telúrica que a *falange* dos exus e os pretos velhos têm nesse contexto ritual, chamado no terreiro como uma característica *terra-a-terra*. Quando os pais velhos trabalham em *entrecruzamento*<sup>19</sup> com a *linha de guardião*, são reconhecidos como *pretos velhos quimbandeiros*, pois a *kimbanda* é o nome do domínio de exus e pomba-giras, sendo como foi dito na introdução desse trabalho, a contra parte astral da Umbanda. Isso quer dizer que os guardiões e guardiãs, ao contrário de outras *falanges* da Umbanda, mesmo trabalhando em prol do *astral superior*, podem acessar ou participar das mais densas trevas, sendo sua especialidade o combate a *magia negra* ou a *kiumbanda* – domínio de seres trevosos genericamente chamados de *kiumbas* ou *rabo-de-encruza*. Não por acaso, em um *rito público* de exu, guiada por um dos guardiões que me posicionou no local

---

<sup>19</sup> Como nos mostra Barbosa Neto (2012, p.42), o verbo *cruzar* aparece com sentidos bastante heterogêneos na etnografia. Citando, Assunção (2006, p.235), por exemplo, afirma que “Seu Nezinho, que pratica a umbanda em Juazeiro do Norte, sugere ainda a possibilidade de que as linhas sejam mais misturadas, os próprios espíritos, ou pelo menos alguns deles, trazendo consigo, na forma de seus vários cantos, as suas misturas. Ele diz: “Caboclo é índio. É índio, sim. Agora eu acho que varia. Um dia, um caboclo que ele venha, ele desce em várias linhas, varia. Tem caboclo que desce como Exu. Varia, isso aí muda de linha. Uma entidade só tem capacidade de puxar sete cantos. É aí que ele muda de linha. Então, tem caboclo que não desce como Exu. E já tem outros que descem como Exu. Vamos supor, Caboclo Arranca Toco, na linha esquerda ele vem como Exu. Se a pessoa está acostumada a trabalhar linha cruzada, aí desce tudo no mundo. Aí mistura tudo”.



correto, pude ver, ao olhar para o *copo da vidência*<sup>20</sup> em cima do *congá*, a imagem projetada a minha esquerda de um preto velho sentado no toco, trabalhando junto com os guardiões. Sua pele era retinta, suas vestes brancas com a calça arregaçada até o meio da canela. Gustavo posteriormente me explicou que as entidades trabalham em *sinarquia*, o que significa dizer que não existe entre elas uma hierarquia valorativa. Pelo contrário, de acordo com a fala do médium, os guias trabalham em conjunto e, assim como nós, também possuem graus de iniciação. Dessa maneira, como ilustrou, Sr. Corcunda é um Exu de 4º grau, enquanto existem no terreiro pretos velhos de menor escala iniciática.

Essas entidades podem estar associadas a qualquer um dos 4 elementos – terra, fogo, água e ar, mas a terra apresenta uma predominância e proximidade, enredo ou passagem com a morte e os *desencarnados*, uma vez que é ela quem nos recebe quando morremos. Em 2019, ao explicar a relação do elemento terra com a *falange* dos pretos velhos, o sacerdote recorreu a passagem bíblica de gênesis, dizendo “*do pó ao pó*” e nos explicando sobre a ciclicidade desse *tattwa* – nome dado aos quatro elementos - que está relacionado a nossa origem e ao nosso fim. Segundo ele, os guardiões, da mesma forma, são quem nos ligam ao corpo físico durante o primeiro suspiro de vida e quem nos *desenlaça*, cortando o fio fluídico de ligação corpórea do espírito quando *desencarnamos*. Jogar cachaça ou *marafó* – bebida típica dos guardiões - nos pés de alguém, portanto, indicaria um pedido de aproximação ou intensificação da relação existente entre médium e entidade.

Em outra oportunidade no ano seguinte, o líder espiritual nos contou que seu futuro no pós-morte seria auxiliar os *grupamentos* de exu e preto velho e concluiu dizendo que quem ali se empenhasse também poderia – “*quem sabe*” – se tornar um exu. Aqueles exus que tiveram uma reencarnação humana trazem consigo grandes vivências e conhecimentos sobre essa condição, suas fraquezas e vícios ligados ao sexo, ao dinheiro e a vaidade, que, de acordo com Luís Gustavo, são o “calcanhar de Aquiles” da mediunidade. Essa ideia também encontra similaridades e reverberações com outros contextos afro religiosos, como é o caso de Molambo, Pomba-gira de Mãe Rita, sacerdotisa do Ilê das Almas – terreiro de quimbanda pesquisado por Barbosa Neto (2012b) no Rio Grande do Sul. Em entrevista ao autor, Molambo revela que, como egum, trabalhava a serviços de um exu até torna-se um. Essa passagem entre os eguns e os exus é perfeitamente concebível para aquilo que acontece quando já se está do outro lado (NETO, 2012, p.219).

---

<sup>20</sup> Recipiente cilíndrico de vidro transparente que contém água, algumas pedras, cristais coloridos no qual é possível ter visões sobre o passado, presente e o futuro de uma pessoa. Essa forma de oráculo foi muito utilizada por Pai Matta para auxiliar os consulentes que o procuravam (OLIVEIRA, 2017).

Entretanto, Exu, na Umbanda Esotérica, assim como no Candomblé, também é Orixá. O oitavo depois de Oxalá, Yori, Yorimá, Oxóssi, Yemanjá, Ogum e Xangô e também por isso, na numerologia praticada no terreiro, recebe o número 8 como seu correspondente.

Exu é o caminho e o próprio caminhar. É o movimento. O início de tudo. Sua residência é o limiar, a beira. Diferentemente dos demais orixás que governam domínios específicos no mundo (Iemanjá é a “rainha do mar”, Oxóssi é o “senhor das matas”, Ossanha o/a “dono/a das ervas” ...), Exu governa o entre-mundos. Por isso, afirmou Bastide: “Exu não deve ser um Orixá semelhante aos outros. (ARRUDA SOARES, 2014, p.3)

Segundo Cruz (1995) citado por Arruda Soares (2014, p.3), grande parte dos adeptos não consideram Exu exatamente como um Orixá e é o “não é exatamente” o tipo de afirmação invariavelmente adjetivadas em relação a essa força, mostrando sua natureza polivalente, indefinida, infinitamente múltipla. Ao mesmo tempo, cada orixá possui um exu ordenado e um mesmo guardião pode proteger uma coletividade, alguns médiuns ou, em determinados casos, uma pessoa específica.

No TUÉS, os exus e pomba-giras podem ser também *elementares*, ou seja, forças ligadas a natureza, além de espíritos que nunca encarnaram no planeta Terra, como, segundo Sr. Corcunda, é o caso da maioria das entidades que trabalham no terreiro. Esses são, assim, guias extraterrestres originais da constelação de Órion – também chamada de Capela, e, não por acaso, o nome iniciático de Sr. Corcunda – nomenclatura correspondente, de modo genérico, a *falange* dos Corcunda, que é por sua vez um sub grupo do Exu Indiferenciado Gira Mundo (Exu de Xangô) – é Kórion, que significa senhor de Órion.

Ou seja, exu é protetor do terreiro, Orixá, *elementar*, desencarnado, extraterreno, o primeiro a ser saudado, o que evidencia a multiplicidade da natureza dessa entidade que é um e muitos (ARRUDA SOARES, 2014, p.3; ELBEIN DOS SANTOS, 1977; BASTIDE, 2001).

## 1.6. Rito de limpeza

Exu também é o executor da *magia*, da *quebra de demanda*, do *descarrego* e da *drenagem*. Por esse motivo, no dia 11 de fevereiro de 2021, ocorreu um *rito interno* com objetivo de preparar o Templo e a *corrente*, para o período do outono-inverno que se iniciaria em março daquele ano. Inicialmente, a *gira* aconteceria no dia 9 de fevereiro (terça-feira), entretanto, Sr. Exu Corcunda, ao final do *rito público* de guardião do dia 2, passou a seguinte mensagem para o grupo: “*avise o meu cavalo para mudar o rito de limpeza de terça para*

*quinta (dia 11 de fevereiro)*”. E, de fato, essa mudança foi acolhida e, no dia determinado, Gustavo nos disse:

*ainda bem que Sr. Corcunda alterou a data. Hoje (dia 11) é um dia especialmente propício para a ritualização, uma vez que até as 16h05 a lua estava minguante, o que nos possibilita fazer a descarga que precisamos e, a partir de 16h05, ela se tornou nova, o que nos permite agregar energia positiva e força ao nosso campo. (LUÍS GUSTAVO, TUÉS, fev.2021)*

Como uma herança do movimento esotérico e teosófico, no TUÉS - e na Umbanda Esotérica de forma geral - a relação com a astrologia é algo primordial. Cada planeta do sistema solar está relacionado a um dia da semana, a um orixá e esse por sua vez a um signo zodiacal, a um intervalo de três horas do dia, a um dos quatro elementos (terra, água, fogo e ar), à uma cor e a um ponto cardeal. Oxalá, por exemplo, é vinculado ao domingo, ao sol, ao signo de leão, ao intervalo de 9h da manhã ao meio dia, ao elemento fogo, à cor branca e ao ponto cardeal sul. Dessa maneira, os dias e os horários das *giras*, assim como qual *linha* (criança, caboclo, preto velho ou exu) irá trabalhar em determinado *rito* é algo pensado de acordo com as conjunções astrológicas.

Quando cheguei ao Templo no dia 11 de fevereiro, por volta de 19h30, os preparativos para o *rito* já estavam sendo providenciados: Otávio estava macerando, com um grande pilão da casa, as ervas e as resinas que seriam usadas naquela noite para a defumação e Flávio desfolhava os galhos de guiné. O pilão, além de ativar as propriedades das ervas e tornar sua queima mais fácil, é um importante instrumento mágico ligado aos pais velhos e mães velhas capaz de promover *descargas energéticas*, cortes de *magia negativa* e curas, dependendo da intenção de seu operador ou operadora.

Posteriormente, como instruído pelo sacerdote, os médiuns se sentaram em duas fileiras, um ao lado do outro, e de frente para outras duas fileiras que se acomodavam na parede oposta. Dessa maneira, o caminho entre o *congá* e *tronqueira* estava totalmente livre. No chão, em frente ao altar e sobre folhas de guiné, a *encruzilhada* foi aberta. Mais do que o encontro entre ruas em uma esquina, a *encruza* é o diálogo e fluxo energético que se relaciona aos pontos cardiais, aos elementos da natureza, aos orixás e é onde a magia acontece. Sete velas palito brancas foram, assim, posicionadas em círculo. Uma em cada um dos sete pontos cardiais - como me explicou o iniciado Tobias - representando os guardiões de serventia dos sete orixás, ou seja, a *coroa da encruza*. Dentro desse arranjo, se encontravam um copo lagoinha cheio de sal grosso espetado por uma cruz feita de caules de guiné e uma grande louça branca com *mingau das almas* – a mesma receita colocada na *casa das almas*.

Dando início a pré-dica, Gustavo nos explicou que aquela cerimônia seria dividida em duas etapas: a primeira seria uma forte *descarga* e a segunda seria um ritual de queima, com o intuito de desfazer magias negativas, *sapirongas* (demanda, feitiço), processos de possessão e obsessão, afastar a presença de *desencarnados* em nossas vidas, destruir *morbos psíquicos*, inveja e tudo que nos é prejudicial, mesmo que invisível e que não tivéssemos consciência. No dia seguinte pela manhã, o médium Rafael iria ao terreiro para recolher todo o resíduo resultante do trabalho para que pudesse ser feita a *descarga* adequada na natureza em água corrente. Conversando sobre isso, o sacerdote alertou nos sobre a necessidade de fazermos um ritual de devolução de axé à natureza, que devido à pandemia, não era realizado há 2 anos e afirmou “*não podemos só tirar. Temos que devolver*”. Essa celebração é geralmente feita no final do ano, em dezembro, por meio da consagração de frutas que são compartilhadas e consumidas por toda a comunidade do terreiro. O líder espiritual ainda nos avisou que aquele ritual nos exigiria bastante foco no trabalho a ser feito, uma vez que estariam presentes ali terreiro *energias deletérias* de todo tipo, atraídas principalmente pelo *mingau das almas* e absorvidas pelas folhas de guiné. As dores nos pés e nas pernas foram apontadas como um possível sintoma durante o período que permanecêssemos na casa. Por ser um ritual que lidaria também com os mortos e com energias mais densas, os pretos velhos e os exus seriam as principais entidades envolvidas, mas três delas em especial foram saudadas: Exu Sete Encruzilhadas, Senhorita Pomba-gira – especialista em atuar no campo mental, segundo Luís Gustavo – e Ganga. O sacerdote nos questionou sobre nosso conhecimento acerca dessa última entidade e, diante da negativa, explicou que Ganga era a própria terra em si, elemento primordial de Exu, um ser que era ferro fundido, terra derretida e responsável por dar encaminhamento a todas energias que circulariam ali. Aqueles espíritos que tivessem que ser presos seriam presos, os que tivessem que ser encaminhados assim o seriam, por serem os Exus entendidos como a polícia de choque do *astral*. Gustavo ainda fez uma observação sobre a condição do desencarne precoce: os suicidas não conseguiriam ser resgatados por, em geral, terem que ficar no *limbo* – entre-mundos criado pela própria mente humana e concretizado com a ajuda dos elementos da natureza – por no mínimo o tempo restante de vida que lhe faltou cumprir até que o ser despertasse para a realidade espiritual. Dessa forma, alguém que se suicidou aos 20 anos e deveria viver 80 permaneceria no *limbo* por pelo menos 60 anos.

Ao explicar a etimologia do nome de Ganga, o líder espiritual nos avisou sobre a importância que o nome tem sobre aquilo ou aquele/aquela que é nomeado, exemplificando a pedido de Artur, seu sobrinho e médium da casa, o que dizia o trecho do seguinte *ponto de exu*:

*Ganga, Muganga, Malelê,  
segura a Muganga  
É povo de Exu oi Ganga*

Nas palavras do sacerdote, Mu é um termo que significa “lei” e que faz referência ao continente perdido de Mu, conhecido também como Lemúria, e que hoje seria composto de territórios como Austrália, Nova Zelândia e Havaí. Esse continente, que faz parte da cosmologia do TUÉS, que será pormenorizada em outro momento, era contemporâneo a Atlântida, sedo posteriormente destruído por um grande cataclisma. Portanto, “Muganga” é a lei da terra, principal elemento de Exu, com o qual trabalharíamos aquela noite. Já “Malelê”, poderia ser separado em dois termos: “Ma” - termo de exaltação que se refere ao mar e a água, segundo elemento de exu, e “lelê” faz alusão à Yemanjá, senhora desse princípio. Luís Gustavo exemplificou, dizendo que todos os nomes que traziam o termo “ma” em sua composição, como “Maria” e “Marabô” (nome dado a uma falange de Exu da linha de Oxóssi), por exemplo, louvavam a esse elemento primordial, a água, o mar e a própria Yemanjá, também chamada, no TUÉS, de Yemania. Não por acaso, Maria de Nazaré, mãe de Jesus na tradição cristã, é entendida, no Templo, como uma representante da falange de Yemanjá e da força feminina de Deus, presente nessa Orixá. Outro exemplo também foi usado para mostrar a força invocativa que um nome pode ter: Dr. Jorge Adoum, um dos mestres do sacerdote na *Fraternidade Branca*. “Aum” ou “om” é um dos mantras mais relevantes e conhecidos do hinduísmo e contém o conhecimento dos Vedas, sendo considerado o corpo sonoro do Absoluto e, segundo Luís Gustavo, é um dos nomes de Deus. Assim, o nome desse mentor é justamente uma exaltação a divindade maior do Universo, carrega e reverbera essa potencialidade consigo. Dar nome a algo ou a um filho, por exemplo, é compor com as forças que o constituem, enaltecendo sua essência e, dessa forma, o sacerdote nos aconselhou a escolhermos nomes de acordo com o signo da pessoa, seu orixá regente respectivo e suas letras primordiais para nomearmos.

A *Grande Fraternidade Branca e Universal* foi citada pela primeira vez nos escritos teosóficos da mística russa Helena Petrovna Blavatsky no século XIX. Como explicou Ys., uma das Yas fundadoras e líder espiritual da comunidade *kilombola* Morada da Paz, à Flores (2018), a *Fraternidade* é “*governo oculto do Cosmos*” (p. 101). É, dessa forma, uma associação de seres que alcançaram a iluminação, a santificação ou a ascensão e, por benevolência, intercedem em prol da humanidade, sendo chamados de santos no catolicismo, lohans no taoísmo, mahatmas no hinduísmo e bodhisatvas no budismo, por exemplo. Assim,

Buda, Zoroastro, Jesus, Shiva, Saint Germain, orixás, caboclos, preto velhos, exus, erês comporiam todos essa grande confraria espiritual. Vários lugares e religiões como a Morada da Paz, o Espiritismo, o Santo Daime, a Umbanda Esotérica e o TUÉS, Ordem Rosacruz, Maçonaria, Sociedade Teosófica se afirmam como vinculadas à *Fraternidade*, “onde atuam inúmeros mestres ascensionais – entidades que nunca viveram na Terra, mas que atuam em sua proteção – e mestres ascensionados – entidades que viveram na Terra e que alcançaram outra condição espiritual” (FLORES, 2018, p.101).

Após esse momento explicativo, o outono-inverno vindouro foi anunciado como um período de batalha e iniciador de uma *guerra astral* que se erguia no horizonte, portanto, aquilo que estávamos prestes a vivenciar seria um fortalecimento para nós, para os *irmãos da corrente* que estavam ausentes e para todos que quiséssemos, por meio de nosso pensamento, que recebessem aqueles benefícios gerados pelo ritual. Esse trabalho era, segundo Luís Gustavo, um legado revelado na década de 1950 por Pai Guiné – Preto Velho de Matta e Silva e grande mentor da Umbanda Esotérica, que, não por acaso, também é chamada de *Raiz de Guiné* – e transmitido ao sacerdote por Mestre Yatiçara.

Finalizando a prédica, o sacerdote informou que faltavam 5 minutos para o momento exato em que o ritual deveria começar e que pontualmente era imperativo que acabássemos antes da meia-noite. As horas são muito importantes para o bom andamento dos rituais no terreiro, porque cada intervalo de três horas corresponde à uma *linha*, a um Orixá e sua vibração. Quem estava regendo o *rito* inicialmente era Yemanjá (18h às 21h), ligada diretamente às pomba-giras e ao campo mental, e posteriormente quem comandava a energia era Yorimá (21h às 24h), que tem relação direta com os pretos e pretas velhas - mestres do *tantra*, no Templo, entendido como energia mental e com forte inspiração no yoga. O intervalo de hora entre meia-noite – também chamada de *hora grande* - e três da manhã tem Orixá Exu como regente e, durante um trabalho, quando se atinge esse horário, implica em *virar a banda*, ou seja, quem opera é a *kimbanda* – reino natural de atuação dos guardiões. Em geral, a energia se torna mais pesada e exus mais densos podem se apresentar como João Caveira, em rito de pai velho de dezembro de 2020, e Exu Lalu – guardião de Yori, em 2015. A postura corporal dessas duas entidades, que assistiam Luís Gustavo, era bem mais arqueada do que a de Sr. Corcunda, por exemplo: Lalu andava pelo terreiro com os braços quase que encostando no chão e João Caveira, em suas duas aparições em 2017 e 2020, considerando os sete anos de pesquisa, ficava sentado por todo o tempo em que permaneceu em terra.

Com o comando do sacerdote, às 21h, as luzes do terreiro foram apagadas e os leds fixados no teto próximo ao *congá* foram regulados para iluminar todo o ambiente na cor

verde. Na cromoterapia, o verde é a cor da cura, do coração (*Anahata chacra*), do reiki e do equilíbrio mental, emocional e físico, além de ser a cor do Orixá do sacerdote, Xangô. Todos de pé se viraram para a direção do altar e, sobre a regência de Luís Gustavo, fizeram as orações de abertura do ritual, pedindo a licença a Mikael Arcanjo de Xangô e às Santas Almas, além de homenagear antepassados ilustres e mestres mais velhos da Umbanda Esotérica como Yatiçara (Omar Belico), mestre Kariumá (Pai Jairo Nilton), mestra Yaçuara (Mãe Marielza), mestre Arapiaga (Pai Rivas Neto) e mestre Yapacani (Pai Matta e Silva). Na sequência, começaram a entoar, como um mantra e por repetidas vezes, a oração das Santas Almas Benditas do Cruzeiro Divino, ligada a *falange* dos pretos e pretas velhas, a *Confraria dos Espíritos Ancestrais* – composta pelos primeiros seres que habitaram o planeta Terra, dentre eles a chamada *Raça Vermelha* (tronco Tupi) – e a *Fraternidade Branca*.

*Oh minhas Santas Almas Benditas/ que orando estás aos pés da cruz/ de  
nosso meigo Jesus/ em seu santíssimo santuário/ eu vos rogo/peço/e  
imploro/oh minhas Santas Almas benditas/ eu vos rogo/ peço/ e imploro/ que  
assim seja*

Enquanto a oração era proferida, Otávio ergueu o turíbulo defumador e saudou os pontos cardeais para que os portais espirituais pudessem ser abertos e os trabalhos de fato começassem. Como bem observou Bastide (2001), os pontos cardeais são elementos importantes também na organização do Candomblé e de outras religiosidades, estando representados na arquitetura dos terreiros com o qual o antropólogo pesquisou, por meio, principalmente, mas não apenas, de objetos litúrgicos e do poste central no meio do salão dos terreiros. Segundo o autor, as filhas de santo dançam entorno desse mastro, percorrendo e saudando o caminho que liga os quatro pontos cardeais. Assim, com essa reverência a esses elementos, Otávio incensava cada médium e todo o terreiro mais de uma vez, com uma forte defumação a base de casca de alho, fumo, cravo, canela e outros ingredientes. O médium também colocava um pouco dessa mistura em um pote de barro com carvão em brasa posicionado à frente da *encruza*.

As repetições da oração, que cessaram com o comando de Luís Gustavo, deram lugar a um profundo silêncio. A essa altura muitas pessoas estavam cochilando, se apoiando de alguma forma na cadeira que as acomodava e com as cabeças pendendo levemente para baixo. O sono, assim como as dores nos pés e na cabeça, é um dos sintomas tidos como comuns quando se trabalha com energias mais estáticas, densas e ligadas ao elemento terra e, por

conta disso, o ideal é sempre manter a coluna ereta para que a *coroa* não esteja em direção ao solo e se conecte com *falanges* mais densas.

Então, uma sequência de *pontos de demanda* de pretos velhos foi entoada em seguida. Os próprios *pontos cantados* são entendidos como pontos-mânicos, intimamente relacionados ao verbo divino e que possuem um potente poder invocatório capaz de provocar fenômenos. São verdadeiros agentes mágicos que podem abrir a comunicação do *plano físico* com seres do *plano astral* e, por isso, é importante estar atento ao que se canta, quando se cata e para quem se canta. Nas palavras de Luís Gustavo, “*rito é integração e pontos cantados são os mapas a percorrer*”.

*Vovô não quer casca de coco no terreiro (2x)*  
*Pois faz lembrar dos tempos de cativoiro(2x)*

*Preto Velho que vem/ nas ondas do mar/ vem com ordens de Oxalá/ vem trabalhar/ a minha aroeira/ é pra filhos ajudar/ eu me chamo Benedito/ vim trabalhar*

O terreiro estava tomado pela fumaça cheirosa que ganhava um contorno extremamente vivo e fluido com a iluminação verde do ambiente. A primeira parte do rito com o propósito de *descarga* havia se cumprido e o sacerdote, sabendo que um dos efeitos da limpeza é a vontade de urinar ou defecar, permitiu um pequeno intervalo para que os/as médiuns se recompusessem, autorizando também o uso do rapé para aqueles que quisessem. O rapé e a sananga – colírio feito a base das raízes - foram bastante usados por vários e várias médiuns no terreiro, durante todo o período da pesquisa, como uma importante medicina indígena de cura, limpeza, conexão espiritual e preparação energética antes dos *ritos*. No TUÉS, Ana Paula, a *mãe da macaia* do Templo, é a principal intermediária do terreiro em relação a uma aldeia indígena no Acre que produz rapé para que seja utilizado internamente e revendido para a comunidade externa que frequenta as *giras*. É principalmente constituído pela cinza de ervas, casca de árvore e tabaco e relacionado, no terreiro, à *falange* dos caboclos e caboclas.

À medida que cada um ia retornando ao seu lugar, Gustavo comentou, olhando para o chão na direção do caminho que se formava entre a *encruza* aberta e a *casa de força*, “*o terreiro está muito feio! Se vocês pudessem ver... as vezes, é melhor nem ver o que está aqui*”. Com essa colocação, o líder espiritual se referia as *larvas astrais*, *morbos psíquicos* e seres densos de toda sorte que se encontravam ali atraídos pelo *mingau das almas* e a *cruz das almas* feita de guiné que estavam no meio da *encruza*. Assim, dando início a segunda parte do



trabalho, o sacerdote alterou a iluminação do terreiro para a cor azul, que é a cor da espiritualidade, da paz, da ligação com o *eu interior*, do aumento da imunidade. Nesse momento, portando uma vela palito branca acesa nas mãos, Gustavo ia benzendo um a um seus *filhos-de-santé*. De frente para o médium, fazia um movimento de cruz acompanhado de algumas orações, consagrando as quase 60 pessoas que estavam no terreiro. Ao final, o sacerdote instruiu que faria uma oração velada, que não poderia ser publicizada para pessoas fora da *corrente*, com a intenção de *cruzar e fechar o corpo* dos presentes. Acrescentou que passaria com um jarro de água com sal, que havia sido colocado para *imantação*<sup>21</sup> próximo à *encruza*, e cada um deveria pegar um chumaço de algodão, mergulhá-lo na solução aquosa e passar em si mesmo com movimento de cruz na frente do corpo, encostado na cabeça, na barriga e nos dos ombros, além de fazer uma pequena cruz na nuca, no punho e nos pés. Em seguida, o algodão utilizado deveria ser descartado no alguidar de barro que estava diante da vasilha de louça com o *mingau das almas* e do pote de barro que também defumava o ambiente. Dessa forma, *cruzar* ou *fechar o corpo*, como ato de fortalecimento e proteção através do desenho de cruces, é a ativação em nós da força de Exu e da própria *encruza* e seus quatro elementos – terra, ar, água e fogo, sendo um *encruzilhamento* do corpo. Como me explicou posteriormente o médium iniciado Tobias, “*a cruz tem a ver com a encruza e os quatro elementos... tem a ver com Exu justamente por isso, o caminho energético da vida. A verdadeira encruzilhada é a dos elementos. Não é a da rua*”.

Assim todos fizeram como instruído e, na sequência, o sacerdote derramou no alguidar um vidrinho de alfazema, um saquinho de papel com pólvora e ateou fogo. Os médiuns e as médiuns uniram seus pés e também suas mãos em punho cerrado, encostando na testa e cantando o seguinte *ponto de descarga* de exu:

*Só bota fogo quem pode botar (2x)  
Meu ponto é seguro/ Vamos ver o que é que há/  
Valei toda força do meu orixá*

O ponto foi entoado até que a pólvora estourasse e, quando assim aconteceu, as médiuns e os médiuns desconectaram, em um movimento rápido e forte, pés e mãos, que pareciam arremessar algo na direção do solo. Passavam as mãos pela cabeça, pela frente e nas costas, sacudiam as roupas, batiam os pés firmemente no chão e completaram o ponto cantando:

---

<sup>21</sup> Energização da água.

*Xangô quem mandou/  
Ogum vai cruzar*

Esse ritual de limpeza e *descarga* ocasionado pela queima da pólvora, que em outros terreiros também é chamado de *fundanga de exu*, foi, durante o tempo de pesquisa, sempre feito no início ou no final de cada *rito*, principalmente nos *ritos públicos*, com o intuito de causar um deslocamento de forças trevosas ou energias densas, que acompanham consulentes, médiuns e o próprio terreiro, para as *encruzas* afins. A pólvora, entretanto, em menor proporção, também está presente nos palitos de fósforos usados para acender charutos, cachimbos, velas e cigarros, sendo um importante elemento de manipulação de diferentes entidades, não apenas de guardiões.

O líder espiritual, então, avisou que os exus estariam presentes naquele momento no terreiro e quem quisesse *dar passagem* aos guias poderia, mas que as consultas e conversas com os guardiões estavam interditadas naquela noite. Antes que os saudássemos, elevando os braços até o alto da cabeça, unindo as palmas das mãos e depois, com as mãos entrelaçadas, fizéssemos um movimento descendente, curvando-nos, dando três palmas e finalizando o movimento empurrando as mãos entrelaçadas para baixo, Gustavo nos explicou o porquê de reverenciarmos exu dessa forma. Segundo ele, essa é uma maneira de louvação ao principal elemento dos guardiões, a terra. Para cumprimentar pai velho e caboclo, deveríamos proceder de outra maneira: com os punhos cerrados, como gesticulou o líder espiritual, um braço se sobreporia ao outro e, posteriormente, o membro que ficou em baixo inverteria sua posição com o superior. Diante do ensinamento, o sacerdote saudou aos exus e começou, seguido pelos demais, a cantar um *ponto de invocação* das entidades:

*Oh oh oi corre gira que Ogum mandou/ Oh oh oicorre gira que Xangô  
cruzou (2x)  
Saravá Seu Tiriri/ Sarvá Seu Marabô/ Saravá Seu Pinga-Fogo/ Saravá Seu  
Tranca-Ruas/ Saravá Seu Gira-Mundo/ Saravá as Pomba-giras e Seu Sete  
que chegou/ Saravá o Rei dos Gangas/ Rei dos Gangas/  
Deu meia-noite o galo cantou/e o Rei da Encruza chegou/ filhos de  
Umbanda pedem agô (2x)*

Todos os pontos são cantados à capela no TUÉS, pois essa forma de proceder é apontada como mais tradicional e “*é como se fazia nas Umbandas antigamente*” de acordo com o *iniciado* Tobias. O atabaque, para o grupo, também poderia ser uma forma de dependência em que a pessoa necessita desse instrumento para mediunizar, se expondo ao

risco inclusive do *animismo* – situação consciente ou não em que o médium acredita estar incorporado, mas de fato não está. Essa visão não é incomum nos terreiros, como nos evidencia a fala de Vovó Maria Conga de Dona Rita Camuinganga, mãe-de-santo de uma casa de Candomblé em Belmonte no Sul da Bahia, onde Arruda Soares (2014) pesquisou: para a preta velha, a ausência de instrumentos percussivos é, assim como para Tobias do TUÉS, “como faziam nos candomblés de antigamente” (p.29). A não utilização de tambores também foi uma imposição do Caboclo Serra Negra à Dona Marota. Por ser o seu mentor, essa restrição impactou diretamente na forma de trabalho de sua preta vela, Vovó Mariana, que, em detrimento do xirê com tambores, passou a promover, para as crianças da comunidade, o *ingorossi*, a reza para os orixás, apenas batendo palmas (ARRUDA SOARES, 2014, p.28). Embora, a rede esotérico-umbandista pesquisada por Goltara (2014) no Espírito Santo, também afirme que no passado os tambores não eram um instrumento ritual utilizado nas *giras*, essas comunidades de terreiro abordam a suspensão dos sons dos atabaques como forma de camuflar os rituais e realizá-los às escondidas, se protegendo, assim, das intensas perseguições (p.227).

Considerando isso, com a entoação do ponto de invocação de exu, rapidamente as gargalhadas tomavam o espaço do terreiro. Cada guardião que incorporava, chegava curvando seu médium para frente. Alguns exus e pomba-giras agachados, colocavam as mãos no chão como que se conectando com a terra. Outros escreviam algo no solo com os dedos, acendiam seus charutos e cigarros de palha e ativavam a energia *kundalini* de seus *cavalos*, por meio de leves soquinhos ascendente da base da coluna até o meio das costas. A *kundalini* é um conceito yogui – e, nesse caso, se tornou umbandista - que usa a simbologia de uma serpente para representar a energia espiritual que se concentra na base da coluna e que, com o seu despertar, percorre toda a coluna vertebral, ativando e desbloqueando os chacras até chegar ao 7º chakra – *Sahasrara chakra*, no topo da cabeça, fazendo com que o indivíduo atinja a iluminação espiritual. A ascensão de *Kundalini Shakti* e seu encontro com Shiva (energia cósmica), representa a união entre energias femininas e masculinas para manifestar tudo o que existe no universo. Por esse motivo, os socos sutis dados pelos exus serviam para estimular a lenta ascensão dessa energia adormecida que pode levar infinitas reencarnações para acontecer, mas que é o objetivo do desenvolvimento mediúnico.

O último exu a chegar em terra naquela noite foi Sr. Corcunda: projetou o corpo de seu *cavalo* à frente até quase se agachar. Soltou alguns grunhidos e pareceu se acoplar a ele por meio de movimentos ascendente e descendentes até finalmente *incorporar*. Quando se ergueu, o Exu chefe acendeu seu charuto e tomou um gole de água, uma vez que seu médium

estava cumprindo um sério *preceito* imposto por ele (Sr. Corcunda), que o interditava de consumir bebidas alcoólicas até o dia 15 de julho de 2021. Então, Sr. Corcunda, segurando um frasco de alfazema carrão, esguichou um pouco dessa essência na *coroa* de todos os presentes, inclusive em quem estava *mediunizado*. Em seguida, pediu para que as luzes do terreiro fossem acesas e andou por todo o Templo, olhando por sobre as cabeças dos médiuns quase como se pudesse ouvir seus pensamentos e avaliasse o estado de cada um. Se dirigindo a pessoas específicas, opinou sobre alguns caminhos que deveriam seguir e maneiras de se proceder em determinadas situações futuras e como que respondendo a algum pensamento disse “*agora, depois desse ritual, vocês estão limpinhos... e quem não gostar daqui pode ir embora. Tem muitos terreiros em Belo Horizonte... à direita e à esquerda*”. Em uma atmosfera de apreensão diante dessa última fala, o Guardiã ainda informou que os exus trabalhariam na parte *astral* por toda a madrugada e que chegaria 3h e ainda não teriam terminado de limpar tudo o que precisavam.

Assim, para encerrar a parte física do trabalho, Sr. Corcunda solicitou que todos se virassem para o altar e juntos rezássemos, agradecendo aquela oportunidade, afirmando que deixaria os portais espirituais que foram instaurados no início do rito ainda abertos, pois o trabalho, na parte *astral*, ainda não havia findado. Dessa forma, a instrução foi para que todos permanecessem em silêncio e saíssem com agilidade do Templo. Como suas últimas palavras na quela noite, disse duas vezes “*louvado seja o Mestre Jesus*” e uma vez “*louvada seja nossa mãe Maria de Nazaré*”, sendo cada uma dessas afirmações intercaladas por “*para sempre seja louvado (a)*” como um coro em resposta. Ao final do ritual, a maioria das sete velas colocadas em círculo no chão para abrir a *encruza* já haviam sido consumidas pelo fogo, exceto duas, como me alertou o iniciado Tobias, que estavam posicionadas sobre o cardeal leste e o cardeal norte. Esses estão ligados ao elemento ar e terra, justamente os que estavam sendo trabalhados aquela noite.

Na saída do Templo, quando a maioria já havia tirado seus uniformes de trabalho, que só podem ser utilizados nas intermediações do terreiro, Fernando – responsável pelos cuidados com a *tronqueira* junto com Wagner e Varlei e, por isso, sempre permaneceu próximo a ela, controlando o fluxo de pessoas que entram e saem durante os ritos - comentou que, naquela noite, havia muitas baratas próximas a *casa de força*. Em suas palavras, “*não sei de onde elas saem, mas é só ter um rito em que se manipula energia e elas aparecem, principalmente nos ritos de exu*”. Esses animais, por serem companhia constante no terreiro e pelo fato de o Exu chefe não permitir que os matem, foram apelidados carinhosamente de *as baratas do Sr. Corcunda*, que, como me explicou Gustavo, tem um importante papel na

limpeza espiritual da casa e sinalizam a guarda de exus ligados ao *Campo do Pó*, ou seja, *Exus das Almas* que drenam energias densas e são relacionados aos cemitérios.

*As baratas do Sr. Corcunda* são, portanto, exemplos de hierofanias que podem acontecer dentro e fora do terreiro e são definidas por Goltara (2014, p.167), baseado nas ideias de Mircea Eliade (2010), como “fissuras entre as realidades material e espiritual, objetos, pessoas e ações que atuam como janelas entre os planos de existência”. Da mesma forma, em uma discussão, no ano de 2018, suscitada pelo sacerdote do terreiro, ele nos questionou: “*o que é hierofania e qual a sua importância no vazio que existe na vida da maioria das pessoas hoje reencarnadas?*”. Como resposta, o iniciado Flávio, afirmou que hierofania seria uma manifestação do sagrado, transformando uma simples forma profana em sacra e que, portanto, pode ter diversas origens, desde pedras até imagens, profetas e espaços. Segundo o iniciado, é, assim, “*uma forma ou símbolos que ligam os seres humanos à essência divina*”. No mesmo sentido, a médium Cristiane pontuou que

*hierofanias são as diversas formas de manifestações do sagrado por meio da natureza. Seria um caminho que leva até a Deus, mas, infelizmente, a maioria dos humanos não enxerga o céu, o sol, a lua, a água, a natureza, a terra como sagrados.*

Além disso, o médium Felipe citou Mircea de Eliade, reforçando que hierofanias são as diversas formas de manifestação do sagrado por meio da natureza e conclui que “*nós, na correria do dia-a-dia, não apreciamos o espetáculo grandioso que é o nosso dia e o que tem ao redor de nossa vida...a hierofania literalmente passa e nós acabamos apenas vivendo...*”

Essas situações saturadas de sacralidade, segundo Goltara (2014, p.167), podem ser divididas em dois tipos: “fânicas” – hierofanias evidentes presentes nos templos, como cruzeiros e velas - e “crípticas”, que são aquelas hierofanias que precisam ter sua participação no sagrado decifrada, como é o caso das baratas, as quais aprendemos a identificar seu papel ritual. Essas fissuras entre as realidades material e espiritual também podem acontecer fora do terreiro em situações mais cotidianas, como a aparição de um beija-flor e posteriormente de dois gaviões na casa de Luís Gustavo em dias anteriores aos *ritos* no terreiro, ambos associados a energia de caboclo, sendo o primeiro animal também relacionado pelo sacerdote ao elemento fogo e ao elemento ar. O reconhecimento, assim, dessas fissuras cabe a sabedoria do sujeito que as percebe e pode ser uma das formas de comunicação entre os guias e seus ou suas médiuns (GOLTARA, 2014, p.167-168). O mestre esotérico-umbandista, segundo Goltara (2014), tem como uma de suas principais aptidões decifrar esses sinais enviados pelos

agentes espirituais, que para a maioria das pessoas passam despercebidos. Um zumbido no ouvido, uma sensação corpórea, o cheiro de cachimbo, charuto ou ervas no ar, sem que ninguém por perto esteja pitando, podem ser formas da entidade se fazer presente e, para perceber, é preciso aprender a olhar e a sentir, ou seja, como me falou Sr. Arruda, em frase registrada na introdução desse trabalho, é necessário se abrir.

Assim, podemos perceber que o terreiro é um local que não é fechado em si mesmo, mas, pelo contrário, é poroso, permite atravessamentos e um alargamento de suas fronteiras. No limite, como me ensinou o iniciado Otávio, cada médium da *corrente* também é o próprio terreiro. Desse modo, endosso aqui a ideia de Barbosa Neto (2012b), que propõe uma radicalização do entendimento de Bastide (2001) acerca da casa espiritual como um sistema de participações e não como uma instituição:

a sacralidade do terreiro (ou da casa) resulta de sua conexão (ou participação) com aquilo que está fora dele. Cada casa (e logo cada corpo) contém em seu interior pequenas porções do axé associado a todos esses espaços externos a ela. (p. 144)

É justamente por isso, segundo o autor, que se faz o *despacho* dos materiais rituais no verde, no mato, na praia, no cruzeiro... (p.144), assim como Luís Gustavo orientou, no rito de exu do dia 11 de fevereiro descrito acima, que o médium Rafael descartasse os materiais utilizados no trabalho em um rio. A cosmologia é de fato indissociável da geografia, fazendo com que lugares como a Praça do Papa, a Serra da Piedade e o Mercado Central sejam fontes de emanção de axé denominadas por Sr. Corcunda como *pontos de força*. Maggie (2001), apesar de afirmar que a casa teria limites bem definidos entre sua parte interna e externa, diz que o terreiro é também rio, mar, cachoeira, mata, encruzilhada, cemitério (BARBOSA NETO, 2012b, p.140). E justamente penso que essa não seja uma colocação metafórica para o TUÉS, considerando que, por diversas oportunidades, ouvi relatos de irmãos afirmando que, com o abrir dos *trabalhos*, da *encruzilhada* e a saudação aos *tattwas* (ou aos quatro elementos da natureza), a própria natureza ocupava aquele território e fazia com que, através da *vidência* ou de sensações físicas, pudessem perceber um lago, uma cachoeira, a mata, seres *elementares* -espíritos da natureza, como as salamandras (espíritos do fogo), as ondinas (espíritos da água), os silfos (espíritos do ar) e os gnomos (espíritos da terra). Ou seja, tudo é povoado. Assim, com a natureza, o terreiro estabelece uma relação de troca e é por isso que, no *rito* do dia 11 de fevereiro, Luís Gustavo afirmou a necessidade de fazermos um trabalho de *preceito* à natureza, em outros termos, devolução das energias buscadas nela. Desse modo,

o *axé* retorna a sua origem. Barbosa Neto (2012b, p.140-141), portanto, nos diz que a casa é uma contração das forças que agem em todos esses lugares, estando ela própria contida naquilo que contém. Entretanto, existem também aquelas forças que não podem ser domesticadas e, dessa forma, respondem diretamente na natureza.

### 1.7. Vivência na natureza

Ritualizar na natureza requer uma série de cuidados por estarmos em *campo aberto*, significando, de certa forma, estar “fora” do terreiro. Elbein dos Santos (1977), em sua etnografia sobre o Candomblé, já havia evidenciado que os limites da sociedade *egbé* não são exatamente os mesmos do terreiro físico e que “o mato”, como parte da morfologia do terreiro (árvores, a fonte, ervas...), é um espaço pouco frequentado, perigoso, selvagem, povoado por espíritos e entidades sobrenaturais. É também de onde a casa tira os elementos de sua fortificação e deve retribuir por eles (BARBOSA NETO, 2012b, p. 141). O TUÉS, apesar de não possuir esse espaço do “mato”, realiza anualmente trabalhos fora do terreiro, chamados de *vivência na natureza*, em sítios na região metropolitana de Belo Horizonte, onde existem um maior florestamento, com rios e cachoeiras.

Em fevereiro de 2020, essa *vivência* ocorreu em um condomínio fechado no município de Brumadinho, onde alguns membros do terreiro já haviam visitado previamente para se certificar de que esse seria um bom lugar para os trabalhos. Gisele, uma das pessoas responsáveis pela visita, em uma conversa informal, me disse que, quando chegou ao local pela primeira vez, quase *incorporou* de tanta força da natureza que sentia vinda dali. Dessa forma, a exigência para participar dessa ritualização, que duraria um final de semana, era que todos cumprissem um *preceito* de 48h sem carnes, drogas, bebidas alcólicas ou relações sexuais, afim de que o corpo fosse preparado para o contato com os guias. Assim, na noite do dia 31 de janeiro de 2020, todos estavam em roda no grande salão de convivência na área externa do sítio para conversar sobre Umbanda, seus fundamentos e as dúvidas que os médiuns tinham sobre conduta mediúnica. Luís Gustavo, então, autorizou, para aqueles que quisessem, o uso do vinho, que seria um dinamizador das energias mobilizadas e movimentadas pelas palavras trocadas naquela oportunidade, uma vez que falar sobre Umbanda ativava as forças e os entes que a ela pertencem. Entretanto, conversar sobre a doutrina e suas práticas ou cantar pontos de chamamento dos guias é algo que cabe ressalvas e não deve ser feito, portanto, de qualquer forma, em qualquer lugar. Além disso, o sacerdote ainda permitiu que, ao longo do bate-papo, quem quisesse ir dormir estava autorizado a fazê-lo. Desse modo, com

o passar das horas, alguns médiuns iam se retirando do salão e, em determinado momento, Luís Gustavo concluiu “*estão vendo? Alguns irmãos desde já estão trabalhando no astral durante o sono para o rito de amanhã*”. Isso implica dizer que, quando se está dormindo, o médium pode se *desdobrar*, e, através do seu *corpo astral* ou *perispírito*, viver experiências outras, inclusive a *incorporação*, atuando no combate a seres trevosos, socorrendo desencarnados ou ainda participando de aulas em escolas espirituais.

Ao longo da noite, Arthur, sobrinho do sacerdote e filho da iniciada Ana Paula, foi o responsável por um dos principais relatos da noite: o jovem médium afirmou gostar de frequentar bailes funk em aglomerados de Belo Horizonte e que, em um desses eventos, por sentir muita vontade, fumou, bebeu uma garrafa com conteúdo alcóolico e conversou com todos os presentes na festa, perguntando como as pessoas estavam – comportamento típico de exu. Segundo o rapaz, quando a polícia chegou no local, foi ele quem resolveu a confusão gerada no momento, mas que não se lembrava como tinha chegado em casa, apesar de, no dia seguinte, ter acordado em sua cama. Diante desse relato e da resposta preocupada da mãe de Arthur, o sacerdote instruiu Ana Paula a dar um laço no sapato do rapaz e pedir ao guardião que a assiste que sempre o trouxesse de forma segura para casa, o que revela mais uma vez os pés como parte do corpo que tem participação com exu. Luís Gustavo também externou preocupação em relação a conduta mediúnica de seu sobrinho, dizendo “*onde passa um boi, passa uma boiada...quando o médium não cuida e incorpora, não dá para saber se é um guia ou um kumba... muitos crimes violentos são cometidos através da mediunidade... um dia você pode se arrepender*”. Desse modo, com assuntos como esse, o grupo conversou até a madrugada.

Na manhã seguinte, os médiuns se reuniram novamente no salão de convivência para as explicações acerca do *amacy*, que seria feito logo mais. O sacerdote nos elucidou que aquele era um ritual para a fortificação de nossas cabeças e nele usaríamos tintura mãe de maracujá doce<sup>22</sup> ou três folhas dessa planta, que é considerada masculina e de natureza ativa. O maracujá comum, entretanto, é considerado feminino e de caráter passivo e, por esse motivo, não poderia ser utilizado. Com os dois tipos de folhagens em mão, o líder espiritual as dobrou ao meio e constatou, para a sua audiência, que a folha do maracujá fêmea, que possui três pontas, se assemelhava ao útero e a do maracujá macho fazia alusão ao falo. Em seguida, demonstrou, com a ajuda da médium Flávia, como as folhas deveriam ser maceradas em água mineral e como 7 gotas dessa solução deveriam ser colocadas em um copo com água

---

<sup>22</sup> É um tipo de fórmula homeopática resultante do extrato concentrado de uma planta em solução alcóolica.



que seria bebido após o ritual, fazendo com que a *lavagem* agisse tanto internamente quanto externamente. Luís Gustavo ainda alertou para o fato de as mulheres com o *corpo aberto* não poderem tocar diretamente no preparado, pedindo o auxílio de algum irmão para tal, afim de que não impregnassem, em suas palavras, o banho, que iria lavar a *coroa*, com as energias da menstruação.

Após a demonstração, por volta do meio-dia, descemos caminhando até uma pequena clareira, próxima a um riacho que corria nos fundos do terreno. Como instruído no salão, cada um procurou um canto, onde acendemos uma vela palito e diante dela colocamos a solução macerada, o copo com água e rezamos por 7 minutos sobre o preparado. A vela poderia ser apagada ao final desse tempo ou ser levada para ser acesa novamente em casa e, assim, *firmamos* nosso *ori* na natureza, colocando-o em participação com ela. Dessa forma, em silêncio, os médiuns aguardavam a sua vez para se aproximar do rio, onde Luís Gustavo nos esperava. Quando fui chamada, caminhei até o sacerdote e ele pediu que eu inclinasse minha cabeça para que ele pudesse rezar e derramar o *amacy* em minha nuca, dizendo “*vamos mexer primeiro com o passado*”. A nuca de fato, como nos mostram diversas etnografias sobre religiosidades afro-indígenas, é uma região da cabeça, para esses seguimentos, que representa a ligação com o passado (BARBOSA NETO, 2012b; GOLDMAN, 1984; COSSARD, 2006). Assim, jogando a solução nessa parte, o sacerdote pediu que eu a esfregasse com as mãos e, depois disso, lavou meu chacra coronário (*Sahashara chacra*) - principal elo com nossa espiritualidade. Com o término desse procedimento, retornei para próximo de onde havia acendido minha vela e bebi a solução que estava no copo. Ao nos agruparmos novamente na clareira, a impressão geral era de uma grande sonolência e alguns também se queixavam de dores de cabeça. Para finalizar a celebração, o líder espiritual nos questionou quem havia notado as várias borboletas azuis que sobrevoavam o local durante o ritual e afirmou que aquele era um testemunho da presença de Pai Velho que nos acompanhou durante todo o trabalho. Desse modo, chegava ao fim a primeira etapa ritual do dia.

Entretanto, às 16h30, Otávio e Rafael já preparavam o espaço que receberia a *gira* de exu em instantes: o *congá* provisório foi feito em uma mesa do salão de convivência e sobre ela foram colocadas as toalhas dos iniciados, contendo os sinais de proteção que recebem a cada grau alcançado no caminho iniciático. Assim, o altar foi posicionado voltado para o leste, ponto cardeal no qual o sol nasce, estando relacionado ao oriente e a agregação de energia positiva. À frente do *congá*, estava a grande *cruz das almas* trazida do terreiro, feita em madeira e incrustada de inscrições baseadas no Vatan ou alfabeto devanagárico. Segundo Luís Gustavo, até a palavra “Umbanda” é originária desse alfabeto, que teria íntima relação

com a origem do sânscrito e com a *Lei de Pemba* ou *Escrita Sagrada dos Orixás* na Umbanda Esotérica. Não é por acaso que o sacerdote se tornou estudioso dessas antiquíssimas línguas: o devanagari, o sânscrito e o tupi. A Umbanda Esotérica e as obras de Matta e Silva, portanto, possuem profunda influência do ocultista francês Saint-Yves D'Alveydre e seu livro *O Arquômetro* (SAINT YVES D'ALVEYDRE (2004)). Para o ocultista, o alfabeto seria composto de um ponto, de uma linha, da circunferência, do triângulo equilátero e do quadrado, conhecido como Vatan para os brâmanes<sup>23</sup> (Oliveira, 2017). Segundo o médium chefe do TUÉS, essa é a base de qualquer *ponto riscado*: “*é matemática pura. O ponto, a reta e o círculo. É um ideograma, ou seja, manifesta uma ideia*”. Em uma *gira* dedicada as pomba-giras, no dia 2 de agosto de 2016, por exemplo, momentos antes de o rito começar, Luís Gustavo nos mostrou um *ponto riscado* inscrito em uma tábua quadrada de madeira, afirmando que aquele estava escrito em sânscrito e que essa língua estava intimamente ligada ao *Cisma de Irshu* que representa o conflito entre *solares* e *lunares*, ou seja, entre aqueles que cultuam o princípio espiritual e aqueles que cultuam o princípio material.

Entretanto, essas ideias de relacionar as origens da Umbanda com sociedades antigas como a Atlântida e a Lemúria não são algo restrito a modalidade esotérica nem algo novo. Zélio Fernandino de Moraes, controverso Pai Fundador da Umbanda nos idos de 1908 (GIUMBELLI, 2002) e outros pais e mães-de-santo contemporâneos a ele buscaram demonstrar a relação da Umbanda com outros seguimentos orientais como o Ocultismo, a Numerologia Egípcia, os Vedas, Rosacruz, o Hinduísmo e o Hermetismo (PEIXOTO, 2015, p.41). Muitos deles, como o médium e historiador Diamantino Coelho Fernandes (1942), faziam referência ao *Bhagavad Gita*<sup>24</sup> e *As Doutrinas Esotéricas das Filosofias e Religiões da Índia* de Yogi Ramacharaka (PEIXOTO, 2015, p. 42-44). Esse posicionamento é ilustrado a seguir com a fala do médium no considerado *1º Congresso de Espiritismo de Umbanda*, organizado em 1941 pela *Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro*, fundada por Zélio Fernandino.

Divide-se a concepção filosófica do sistema Vedanta em duas partes distintas: a interna, ou oculta, e a externa, ou visível; ou, segundo os esoteristas, a esotérica e a exotérica. A parte externa da Vedanta é destinada às massas ainda incapazes de compreender a parte superior da doutrina interna(...) (FERNANDES, 1942, p. 12-13)

<sup>23</sup> Membros da casta sacerdotal hindu.

<sup>24</sup> Bhagavad Gita é um texto contido no livro Mahabarata que narra um diálogo entre Krishna, a entidade suprema do Universo para os hindus, e Arjuna, um príncipe. Carrega os princípios que regem os conhecimentos védicos.

Sabemos, desde os ensinamentos de HERMES, o Trismegista, que o macrocosmo é como o microcosmo, por isso que o que está em cima é como o que está em baixo, para que se cumpra a lei da unidade. (...)

Senhores congressistas, esse corpo de doutrina e essa norma de ação a que me refiro, são o que vós chamais Linha Branca de Umbanda (FERNANDES, 1942, p. 49).

Dessa forma, Zélio e seus colaboradores eram leitores vorazes de Helena Blavatsky e seus discípulos, como Anne Besant (ORTIZ, 1999). Como herança do kardecismo e das obras esotéricas, buscavam por provas científicas acerca dos fenômenos paranormais e, na década de 1960, mais de 400 textos umbandistas foram publicados. Por consequência, a Umbanda passou a ser a “Religião do Livro”, se diferenciando das “Religiões da Palavra” compostas por outras tradições afro-indígenas (QUEIROZ, 1989; MORAIS, 2010). A origem da doutrina se tornou uma temática constante nessas obras a partir de 1940, evocando a questão da antiguidade do culto (MORAIS, 2010). O vocábulo “Umbanda”, por exemplo, é, para esse segmento – assim como nos expos Luís Gustavo, vindo do sânscrito e o prefixo “aum” considerado sagrado por mestres orientalistas (MORAIS, 2010). Essa versão também foi defendida e registrada nos anais do acima citado *1º Congresso de Espiritismo de Umbanda*:

Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além-mar, tendo ocupado durante séculos uma grande parte do oceano Índico, onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália, a Australásia e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, - fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida ao seu contato com os povos hindus, com os quais aprenderam e praticaram durante séculos. E, assim deve ser, decerto, a nossa concepção do Espiritismo de Umbanda.

...Umbanda é, demonstradamente, uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde na profundidade insondável das mais antigas filosofias. (MORAIS, 2010, p.44)<sup>25</sup>

Considerando esse pequeno parêntese elucidativo, podemos perceber o quanto o TUÉS carrega essas heranças históricas em seu jeito de fazer e pensar a Umbanda. Dessa forma, retorno a descrição da *vivência na natureza* do ano de 2020 e a preparação ritual para a *gira* de exu que aconteceria no dia primeiro de fevereiro daquele ano: após a arrumação do altar, grandes incensos triangulares foram colocados nos quatro vértices do salão para

<sup>25</sup> “Anais do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, in Decelso, Umbanda de Caboclos, Rio de Janeiro: Ed.Eco, 1967, p.20-21, citado por Ortiz, Renato. A morte branca do feiticeiro negro – Umbanda integração de uma religião numa sociedade de classes, Petrópolis, Editora Vozes, 1978, p.151-152” (MORAIS, 2010, p.44).

preparar a atmosfera e criar um espaço ritual propício. Enquanto os iniciados se encarregavam dessa arrumação, Luís Gustavo nos perguntou quais haviam sido as impressões que tivemos sobre o *amacy*. Mariana Milagres, então, nos narrou que, na hora da sua *lavagem*, pode perceber, através da *vidência*, uma grande cobra vermelha, branca e preta – características da cobra coral – nadando ao longo do leito do rio até se enroscar nas pernas de Luís Gustavo. Diante do exposto, o sacerdote explicou que, apesar de quele ser um trabalho regido por Preto Velho e, por isso, termos visto, no local, as borboletas azuis – *elementares* (espírito da natureza) que, segundo Gustavo, são próprios dessa *falange* – o ritual, por ser feito na mata, tinha a presença de muitos caboclos. A cobra coral, que também era um *elementar* de caboclo, representava, devido as suas cores, a justiça, a magia e a lei e, na sequência dessa explicação, o líder espiritual cantou um *ponto* dedicado ao Caboclo Cobra Coral.

Após esse momento de compartilhamento de experiências, sobre a orientação de Luís Gustavo, descemos mais uma vez para a clareira, onde nos reunimos envolta de uma fogueira. O sacerdote, então, começou a entoar diversos *pontos* de caboclo, dentre eles alguns em homenagem a Cabocla Jurema e ao Caboclo Cobra Coral. À medida que os *pontos* eram cantados, os guias *incorporavam*. Weida, que estava ao meu lado, curvou a cabeça para frente e, em um rompante, desceu até o chão, tocando suas mãos no solo. Outros médiuns davam gargalhadas e acendiam seus charutos e cigarros. Assim, com o dia ainda claro e em uma atmosfera de alegria, Gustavo olhou na direção da médium Luanna Guedes, cantando um *ponto* de invocação de seu exu, Sr. Marabô: “*Se é Marabô, é mambo que dá*”. O Exu já manifestado inclinou levemente sua cabeça, cumprimentando o chefe do terreiro. Animadamente, entidades e médiuns dançavam e cantavam circulando a fogueira e, em um momento ou outro, gritavam “salve!” para ancestrais da Umbanda e pessoas queridas que já haviam falecido.

Em seguida, todos se dirigiram para o salão de convivência, onde aconteceria o *rito* de guardião, que nas palavras de Luís Gustavo, seria uma energia mais densa e de mais fácil contato para os médiuns inexperientes. Com todos de pé em roda e cantando pontos de defumação e abertura da *gira*, Otávio incensava o terreiro:

Agô, agô!/ Tá na hora de Guiné/ Defumar filhos de fé/ Agô é de Macauã/  
Agô, agô!/ É de Aumban/ é a, e, i, a, ô/ Ele vem de Samadi (2x)/ Do reino de  
Yrupari/ de Yrupari/ Trazei com a força da terra, trazei com a força do ar,  
trazei com a força do fogo, trazei com a força do mar/ e a, e, i, a, ô (3x)

Após, a saudação aos exus foi feita pelo sacerdote “*Laroyê exu é mojubá*”, seguida pela resposta dos presentes “*Exu!*”. Enquanto erguiam suas mãos entrecruzadas até acima da cabeça e desciam batendo três palmas, finalizando o movimento com as mãos sendo empurradas na direção do chão, o chefe do terreiro puxava os seguintes *pontos* de exu:

O sino da igreja faz belembleblaum (2x)/ Deu meia-noite o galo já cantou/ Seu Tranca-Ruas que o dono da gira/ oi corre a gira que Ogum mandou

Exu, Exu, Exu, Quimbanda!

Ao *incorporarem*, os guardiões se posicionaram em meia lua - organização defensiva que serve para afastar energias densas e é conhecida, no terreiro, como *ferradura*. Então, Sr. Corcunda alertou a todos, reforçando o recado que ele já havia feito em outras oportunidades, de que iria, em suas palavras “*passar a vassourinha*”, retirando da *corrente* que comandava aquelas pessoas que destoavam da *egrégora* do TUÉS. Entre gargalhadas e consultas espirituais, o Exu pediu que os médiuns *desincorporassem* e o acompanhassem até um gramado próximo ao salão de convivência, para que pisassem a terra orvalhada e permitissem que esse elemento os *descarregasse* e levasse de seus corpos doenças físicas e espirituais. Com o término da dinâmica, o Guardiã se despediu dançando ritmadamente ao som de um dos seus *pontos* preferidos:

Eu não sou daqui/ Eu não tenho amor/ Eu sou da Bahia de São Salvador/  
Marinheiro, marinheiro, marinheiro só/ Quem te ensinou a navegar,  
marinheiro só/ foi o tombo do navio/ ou foi o balanço do mar/ Lá vem lá vem/  
Como vem faceiro/ Todo de branco com seu bonezinho

Então, todos já contagiados pelo ambiente eufórico terminaram a noite em um animado churrasco, que segundo Luís Gustavo, tinha uma função de lazer, mas também uma função ritual: densificar, aterrar e preparar nosso corpo, por meio da ingestão de carne e bebidas alcóolicas, para que, no dia seguinte, retornássemos para casa em segurança, sem estarmos aéreos e conectados demais com o *astral*, o que poderia causar algum acidente. Esse procedimento teria, assim, um efeito inverso ao *preceito* de 48h que fizemos para participar da *vivência*. O ato de comer, dessa maneira, é ritualístico. Implica em mudanças corporais, transformação, misturas, fluxos, renovação do *axé*, fortalecimento da *coroa*, saúde, equilíbrio, composição de forças, aproximação ou afastamento das entidades e do mundo espiritual.

A temática alimentar permeia os discursos do sacerdote e também de seus guias, sendo uma forma de se entender e explicar desarmonias físicas e até mentais. Em um *rito* de Criança de março de 2020, por exemplo, Juquinha – erê do sacerdote do terreiro – comentava sobre o início da pandemia do COVID-19 e a relação de nosso estado de saúde, inclusive espiritual, com a alimentação. Na ocasião, o médium Ricardo perguntou ao sacerdote, que ainda não estava incorporado, porque o *ponto riscado* diante do *congá* era composto por pedaços de chocolate. Luís Gustavo, então, explicou para os médiuns que o *ponto* feito em uma tábua quadrada de madeira continha 4 velas – uma em cada vértice, 4 potinhos com chá, dois pequenos alfajores de chocolate, 7 balinhas de maçã verde e um punhal fincado na madeira. Nas palavras do chefe do terreiro, o açúcar e o enxofre são importantes elementos vinculados ao planeta mercúrio, que, por sua vez, é regido pela vibração dos yoris ou erês. Momentos depois, Juquinha, já em terra, disse aos consulentes, com sua voz aguda e seu jeito alegre, que o “*gripão*” - se referindo a COVID –

*veio para mostrar para vocês que vocês são tudo um bando de bobo...quando a gente é simples a vida é simples...quando acaba a esperança material, o que sobra é a esperança espiritual?...Quem sabe o que é quaresma? Foram os 40 dias em homenagem a um grande avatar que vocês tiveram, Jesus... mas não se preocupem que antes dele tiveram outros e vocês fizeram a mesma coisa... vai acabar esse gripão e daí a pouco vem outra coisa e o ser humano continua na mesma... e nós do outro lado, trabalhando para dissolver essa loucura toda...Teve um chuvão hoje em BH com bastante raio para desintegrar tudo isso (Juquinha, TUÉS, mar. 2020).*

Esse foi o último rito antes da paralização em decorrência da pandemia que se iniciou em março de 2020 e, como sugestão para auxiliar na saúde mental e física durante o isolamento social, o guia recomendou que as pessoas se desintoxicassem, uma vez que estavam com o sangue “muito doce” devido ao consumo de açúcares e, por isso, morriam a cada dia sem perceber. Sobre isso o Erê continuou “*a minha religião são vocês...falar de dos órgãos vem do Egito Antigo...pessoas mal humoradas, por exemplo, tem que fazer jejum, para de comer para melhorar...*”. Apontando para a médium Tamara, Juquinha solicitou: “*moça, conta para eles sua experiência com o açúcar*”. Prontamente a irmã-de-fé disse que foi muito difícil abrir mão do açúcar em sua dieta e que, nesse processo, sentiu crise de ansiedade, crise de pânico e sudorese. Diante do exposto, o Erê brincou imitando a fala de um consulente hipotético: “*fui lá naquele terreiro, querendo suicidar, e o espírito mandou eu parar de comer?! Que desgreta é essa?!*” e acrescentou “*vocês têm cheiro: caramelo (açúcar), santa maria (maconha), aquela planta lá do Peru (Ayahuasca)... agora os*

*branquinhos bonitinhos que viajaram...*”, criticando as pessoas de classe mais abastada que foram os primeiros casos de corona vírus no Brasil e trouxeram a doença para o país ao chegarem do exterior. Juquinha ainda alertou ao público que acompanhasse as próximas chuvas e os próximos capítulos: “*vocês vão ver raio e falar ‘olha lá o Juquinha’... a única coisa que queima morbo psíquico é fogo e água*”. E, para finalizar esse momento de conversa, a entidade colocou as mãos sobre a cabeça de Bento, filho de Pedro e Mariana, que são membros da casa, e, após dizer algumas palavras inaudíveis, proferiu “*amém*”, empurrando a cabeça da criança como um pastor de uma igreja evangélica. O garoto de três anos muito irreverentemente caiu no chão, como se estivesse em uma igreja, e levantou com as mãos postas nas costas, imitando um exu, o que provocou uma risada generalizada.

Dessa forma, o objetivo do capítulo foi mostrar o quanto a Umbanda permeia o cotidiano da vida de seu adepto e adepta, não apenas no momento ritual, mas na maneira como se cuida do corpo, da sexualidade, da alimentação. Os seres, tidos como sobrenaturais em uma perspectiva “de fora”, são, na verdade, “naturais”, fazendo parte da vida e da pessoa umbandista e habitando o mesmo plano de existência. Povoam a paisagem, o terreiro e o próprio corpo, como territórios atravessados por composições diversas de forças e que, por vezes, estão sob uma disputa cósmica. Nesse contexto ritual, exu, em toda sua multiplicidade, é o ser mais próximo da condição humana de seus/suas médiuns e, com sua irreverência e *pedagogia da encruza*, nos ensina tecnologias ancestrais de proteção em um mundo de bons e maus encontros, que podem nos compor ou decompor. O *ponto de pólvora de exu*, rituais de limpeza, *fechamento do corpo*, *puxada*, *tronqueira*, *vivências na natureza* são potencializadores do *axé* dessa entidade especializada no encontro e no *cruzamento das linhas de força biográfica*.

## Capítulo 2 – O Gênero e a organização ritual

*O futuro é feminino – Sr. Corcunda*



(Figura 3: Encontro de Mulheres 2020 – foto tirada por Raquel Araújo)

Nesse capítulo, mostraremos um outro lado da cosmologia que envolve o gênero à luz de uma perspectiva nativa, implicando na polarização, em feminino e masculino, do terreiro, do corpo e de tudo o que existe. A própria *corrente* instaurada durante os *ritos* possui essa qualidade e é colocada em movimento pelos polos genderizados dessa bateria, que tem o corpo fractal de cada médium como sua engrenagem.

A cosmologia do TUÉS o torna um cosmograma. Como nos diz Bastide (2001, p. 85), ao fazer referência a Froebenius, o templo é a imagem refletida do cosmos. Se para tanto ele se vale da filosofia iorubá que diz que tudo que está em cima é como o que está em baixo, no TUÉS, esse mesmo enunciado é apresentado como o princípio da correspondência presente nas leis herméticas: “o que está em cima é como o que está embaixo. O que está dentro é



*como o que está fora*”. E, por isso, o nosso corpo teria uma correspondência com o terreiro, sendo cada um que compõe a *corrente* a própria casa. Assim me disse o iniciado Otávio: “*Todas as pessoas da casa constituem um Templo*”. Dessa maneira, Cordovil e Castro (2018) apontam para uma íntima relação entre a *Umbanda Esotérica* e o esoterismo ocidental inspirado em Helena Blavatsky e no hermetismo rosacruzianos e maçons e suas ideias de origens doutrinárias na Grécia Antiga, Egito Antigo, Índia e China. Não por acaso, no TUÉS, alguns médiuns também são ou foram membros de outras ordens esotéricas como é o caso do próprio sacerdote do terreiro, do iniciado Tobias e das médiuns Nilda, Sueli e Mariana que são ligadas a maçonaria, Filhas de Jó e a Rosa Cruz Aurea. Desse modo, Peixoto (2015, p.8) aponta como importante marco nas diversas doutrinas esotéricas - cabala cristã, o judaísmo esotérico, a filosofia perennis, paracelcismo, Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, Maçonaria, Rosacruz, Daime, Espiritismo... - os quatorze tratados do *Corpus Hermeticum*, escritos por Hermes Trimegisto, na província romana do Egito e traduzidos, em Florença, por Marsílio Ficino (1443- 1499). Sobre os tratados, Ficino afirmava assim que a magia, rechaçada pela Igreja, era uma arte sapiencial e

se fundamentava sobre a correspondência entre os elementos, as partes do corpo humano, os astros e as imagens simbólicas, associando aos antigos deuses as verdades desveladas pela Revelação. Este ponto de vista tornava legítimo o uso de talismãs, bem como as práticas alquimistas, ou ainda os recursos à astrologia. (LAURANT, 1995, p.31 citado por PEIXOTO, 2015, p.8)

Nesse sentido, entendendo que tudo que há também existe no *plano astral*, mesmo que de forma diferente, não sendo uma correspondência em termos de equivalência ou analogia, Ana Paula compartilhou comigo que, em algumas oportunidades, ela conseguia enxergar como o TUÉS, em sua dimensão espiritual, era muito diferente do terreiro de um cômodo que vemos cotidianamente: “*é um terreiro grande de chão batido, aberto, permitindo a circulação do vento, e com dois grandes troncos de árvore na entrada*”. Nas palavras da iniciada, o *terreiro espiritual*, como classificou, não possuía um teto, sendo, na oportunidade da visão, o céu estrelado o próprio teto. Por ele, se anexavam escadas a casa, onde desciam um cem número de espíritos para acompanhar a *gira*, serem tratados e consultados pelas entidades, cantando o seguinte ponto conhecido no Templo:

Cavaleiros Ariandicos vêm trazendo a Umbanda um/ um aum um um/ Com as bênçãos do Arásha Ogum

Nesse ponto, os *cavaleiros ariandicos* fazem referência ao deus da guerra grego, Ares, que seria pertencente a *falange* de Ogum, o orixá da guerra. Além disso, *Arásha* é uma palavra do alfabeto vatânico ou devanagárico, que tem origens na *Raça Vermelha* e na Atlântida Antiga e é sinônimo de orixá, “senhor da luz” e “senhor do ori/da cabeça”. Assim, a cosmologia *universalista* do TUÉS, que une sociedades e línguas antigas, a Umbanda, diversas religiosidades e deidades de diferentes contextos, também está presente, além da geografia e da arquitetura, nos pontos riscados e cantados, como no verso descrito acima, e na organização ritual: Luís Gustavo afirmou, em diferentes momentos, como durante uma conversa em uma sessão de desenvolvimento de 2019, que o que estávamos fazendo ali era uma herança Atlante de um *rito solar* que data de 10 à 15 mil anos atrás, quando o contato entre humanos e espíritos era imediato. Ser um *templo solar*, dessa forma, implica em entender o Deus Uno como dual, feminino e masculino, cultuando o princípio espiritual-masculino representado pelo sol. O Sol/Guaracy/Eterno Masculino e a Lua/Yacy/Eterno Feminino conjugados representam o Grande Andrógênio, o Deus Pai e Mãe sem gênero.

Em algumas oportunidades, tivemos no terreiro aulas para estudarmos obras de Pai Matta e fundamentos de Umbanda, como o uso de *curiadores* (bebidas), defumação, defesa psíquica, conduta mediúnic, quirologia (leitura das mãos), princípios da *kimbanda*. Em um desses encontros no Templo, no dia 30 de abril de 2016, a temática era a obra *Macumbas e Candomblés na Umbanda* de Matta e Silva e Luís Gustavo nos explicou que Deus, em nossa concepção *solar*, possui uma matemática própria e uma numerologia que corresponde ao número 1: “*tudo o que existe converge para ele, o Deus uno, onde tudo começa e acaba... é aquilo que não pode se manifestar; é a união improvável de tudo... Deus é imaterial na essência e material na sua manifestação*”. Para que Deus se manifeste, através de seu encontro com a matéria, criando uma terceira possibilidade com o simbolismo 3 – número cabalístico das gênesis, da criação e do espírito, é preciso que ele – andrógênio – se polarize em feminino e masculino de simbolismo 2 por meio dos quatro elementos da natureza (simbolismo 4). Quando a criação de número 3 se une a matéria dos 4 elementos, o 7 se manifesta na Terra, sendo o número da integração entre os mundos, do espírito e matéria, da totalidade do universo, do encontro da humanidade com Deus, da espiritualidade e do ocultismo.

Os *lunares*, entretanto, na visão desses umbandistas, entenderiam Deus a partir de uma perspectiva em que esses polos, feminino e masculino, estão desconectados, existindo um Deus e uma Deusa separados e, assim, cultuariam a lua, energia feminina e o princípio

material-natureza. Nas conversas no terreiro, a Wicca apareceu por diversas vezes como exemplo de uma *religião lunar* e que, segundo o iniciado Otávio, seria o oposto simétrico aos *princípios solares*. Assim, se, para a Umbanda Esotérica, o sol, o masculino e o espírito seriam a grande referência, para a Wicca, a matéria, o feminino e a lua seriam elementos centrais. A Wicca se constituiu como uma religião neopagã surgida na década de 1950 na Inglaterra, com a publicação da obra de Gerald Gardner, que, na época, declarou-se como membro de uma ordem de bruxos ligada ao antigo paganismo europeu (CORDOVIL, 2016; HUTTON, 1995; ADLER, 2006; GUERRIERO, 2006). No Brasil, essa religiosidade ganhou destaque na década de 1980 e se constituiu enquanto um culto à natureza sistematizado em oito festas sazonais vinculados às mudanças de estação e ao aspecto cosmológico do ciclo de nascimento e morte do Deus – princípio sagrado masculino, os *Sabaths*. Celebrariam também os *Esbaths* em homenagem às fases da lua, tidas como manifestações da Deusa – sagrado feminino - e conjuntamente com os *Sabaths* estariam ligados a união sexual entre Deus e Deusa, que originou tudo o que existe no mundo (CORDOVIL, 2016, p.125). Assim, *Sabaths*, momentos de poder identificado com o Deus na figura do sol, e *Esbaths*, momento de celebrar a Deusa identificada como a própria lua, compõe o chamado *Mito da roda do Ano*, mostrando que tudo nasce e retorna à Deusa (PRIETO, 2012). Ela é a fonte primordial da criação, uma vez que tudo emana Dela, inclusive a divindade masculina, que é seu filho e consorte (CORDOVIL, 2015). Em sua vertente Diânica, criada por Zsuzana Budapest, não é admitida a iniciação masculina e sua liturgia está voltada para o culto aos mistérios femininos, como a gravidez e a menstruação (CORDOVIL, 2016, p.126). A Wicca comporia movimentos chamados de espiritualidades femininas e religiões da Deusa, que defendem um matriarcado pré-histórico e sua propagação contemporânea estaria intimamente relacionada à contracultura dos anos 1960, ao feminismo, à defesa de uma posituação do feminino e de suas experiências corporais, como a gravidez, a menstruação e a amamentação, o combate ao patriarcado contemporâneo e ao reconhecimento da presença da Deusa em tudo na natureza (CORDOVIL, 2016).

Tanto a Wicca quanto a Umbanda Esotérica, para Guerriero (2006), são consideradas doutrinas pertencentes ao que se convencionou chamar de Novos Movimentos religiosos ou Nova Era, mesmo ambas se afirmando como religiosidades muito antigas e vinculadas a tempos imemoriáveis. Muitos estudiosos da Nova Era tem um consenso sobre a fluidez de sua conceituação, chegando a denomina-la como nebulosa místico-esotérica (CHAMPION, 1990). Segundo Guerriero (2006) e Magnani (2000), o termo “era” está intimamente relacionado a astrologia e a chamada era de aquário, sucessora da era de peixes, cujo símbolo

maior é a figura de Jesus Cristo e na qual imperava o domínio religioso do cristianismo, do ocidente e do comando masculino do mundo. A era de aquário traz a promessa de profundas mudanças na consciência humana e na sua relação com a espiritualidade, a natureza e o feminino. Magnani (2000) e Amaral (2000) apontam sobre a Nova Era uma forte influência do ocultismo europeu, religiões orientais, Transcendentalismo americano do século XIX, teosofia de Helena Blavastsky, Espiritualismo, New Thought e Chritian Science (FRANÇA, 2019). Amaral (2000) classifica a Nova Era não como algo em si, mas uma forma de estilizar, transformar e rearranjar tradições já existentes, sendo esse um fenômeno heterogêneo sem um movimento organizado e herdeiro da contracultura na década de 1950 e 1960. Outras características são as preocupações ambientalistas e a tentativa de se alinhar com os conhecimentos científicos modernos e religiosidades populares e indígenas. Seriam, assim, segundo uma análise sociológica, religiosidades sincréticas próprias da pós-modernidade e voltadas para o desenvolvimento pessoal. Para Oliveira (2019), a Nova Era do Brasil ganha contornos muito específicos ao se apropriar de religiosidades afro-indígenas, do catolicismo popular, da Umbanda e do Kardecismo. A isso o autor dá o nome de *New Age Popular* (FRANÇA, 2019).

De acordo com Guerriero (2006), existem, no Brasil, diferentes grupos autodenominados de *Umbanda Esotérica*, que possuem em comum o fato de entenderem a *Umbanda* como “matriz da grande sabedoria esotérica e guardiã das verdades originas do ser humano” (p.130). O autor classifica tanto essa linha da Umbanda quanto a Wicca como modalidades da Nova Era por entender que essa concebe o indivíduo como capaz de compor suas próprias crenças de forma mais ou menos aleatória e desterritorializada. Assim, se afirmar como doutrinas antigas, que tem vínculos com tradições religiosas milenares como o hinduísmo, o antigo paganismo ou o próprio catolicismo, se resumiria a uma busca por legitimidade no mercado religioso. Entretanto, endosso aqui o incomodo de Flores (2018) ao dizer que pesquisadores e pesquisadoras classificam de forma externa as comunidades com as quais estudam como Nova Era, desconsiderando a autodeterminação e autodenominação de cada coletivo. O intuito do TUÉS não é buscar, através de um cálculo utilitário, maior legitimidade em um mercado religioso nem significa que suas práticas reflitam o “declínio da tradição”, mas, da mesma forma que na Morada da Paz – comunidade também universalista estudada por Flores (2018), buscam reativar conhecimentos ritualísticos que consideram tradicionais e antiguíssimos. Nesse sentido, devemos ter um olhar mais atento para pensar as confluências dos encontros e a mistura (STENGERS, 2018; SANTOS, 2015), sem com isso

supervalorizar as ideias sociológicas da modernidade, individualidade e sincretismo (FLORES, 2018).

Além disso, para Peixoto (2015) e Magnani (2000), o aparecimento do movimento esotérico no contexto nacional, com forte influência da russa Helena Petrovna Blavastky - expoente máximo da teosofia e do esoterismo ocidental - é anterior aos movimentos tidos como Nova Era, estando manifestado em Sociedades como a Teosófica, Maçônicas, Rosacruziana e outras sociedades esotéricas iniciáticas, no Brasil, desde o século XVIII. A Maçonaria, por exemplo, foi iniciada em 1797, em Pernambuco por Arruda Câmara (médico e ex-frade); a primeira loja teosófica nacional em 1902, em Pelotas; a primeira seção brasileira da Sociedade Teosófica em 1919, no Rio de Janeiro; o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento em 1909, na cidade de São Paulo; a Sociedade Antroposófica no Brasil em 1935, em São Paulo; a Sociedade Teosófica Brasileira, em 1916, no Rio de Janeiro - posteriormente, em 1969, mudou seu nome para Eubiose; a Rosacruz Amorc em 1956 e a Rosacruz Áurea em 1957. O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento - CECP, por exemplo, desde o século XX, está presente tanto nas capitais quanto no interior do país. “Em depoimento pessoal, José Jorge de Carvalho (1992) descreve a descoberta de que seu bisavô participou do Círculo Esotérico no interior de Minas Gerais e que o próprio autor assistiu a uma sessão da doutrina na Zona do Vale do Rio Doce” (GOLTARA, 2014). Esse segmento esotérico, também inspirado em Helena P. Blavatsky (1831-1891), influenciou grandemente a formação do Santo Daime, uma vez que o próprio Mestre Irineu - pioneiro da doutrina - era filiado ao CECP (GOLTARA, 2014; OLIVEIRA, 2011). Carvalho (1998) e Peixoto (2015) apontam para o fato de, no Brasil, o esoterismo se dar em uma sociedade com baixa escolaridade e com forte influência cristã e científica e “ambos se constroem como detentores da verdade fundamental e da reta conduta” (CARVALHO, 1998, p.7).

Como mencionado no capítulo 1, a Umbanda institucionalizada por Zélio Fernandino de Moraes e pais e mães-de-santo contemporâneos a ele, nos idos de 1900, ou seja, época anterior às décadas de 1950 e 1960 - consideradas o ápice da contracultura, apresentam grande influência da teosofia e do esoterismo. Goltara (2014) também nos apresenta um amplo panorama desse encontro entre Umbanda e esoterismo ao analisar a rede umbandista-esotérica no sul do Espírito Santo, que é composta por casas de oração ou terreiros que formam um gradiente entre essas duas doutrinas. Nesse contexto específico, para o autor, “uma delas, identificada como umbanda ou ‘corrente africana’, é de ocorrência mais urbana; já a segunda é chamada de Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP) ou simplesmente ‘corrente esotérica’” (GOLTARA, 2014, p 16). Os dois polos, entretanto, não

são fixos e permitem deslocamentos, revelando sua multiplicidade e o que Goltara chama de ‘mudança de ritmo’ e ‘processo sincrético’, revelando “um processo que não para, ou seja, que não se estabiliza em um produto homogêneo, assim como não emerge de partes homogêneas”. Assim, penso que a relação da Umbanda com o esoterismo seja tão antiga quanto sua criação ou institucionalização e não seja apenas um fenômeno urbano que se caracterizaria como Nova Era.

Os *solares* e *lunares*, pelo menos na perspectiva de quem está no lado *solar*, parecem conceber a criação em movimentos inversos. Se o sol enxerga um desdobramento, por meio da polarização, a partir e dentro de um, a lua, partindo da polarização constituída em dois – Deus e Deusa, se desdobra na criação. No terreiro, essa relação entre *lunar* e *solar*, *feminino* e *masculino* é algo central e faz com que o gênero seja um organizador ritual e um dos princípios abarcados pelas leis herméticas: “o gênero está em tudo; tudo tem o seu princípio masculino e o seu princípio feminino; o gênero se manifesta em todos os planos”. Desse modo, até mesmo os orixás teriam uma *polaridade feminina* e outra *masculina*, como Oxalá e Odudua, Ogum e Obá, Oxossi e Ossaim, Xangô e Iansã, Yori e Oxum, Yorimá e Nanã, Yemanjá e Oxumaré. O universo também se manifestaria de forma dual por meio do dia e da noite, do sol e da lua, da direita e da esquerda, do calor e do frio, da razão e da emoção, do ativo e do passivo, do positivo e do negativo... Os objetos, da mesma forma, possuem energias que podem ser feminina e masculina, como os amuletos de figa de prata usados pelas mulheres e de ouro pelos homens ou quando uma entidade sopra a fumaça de um charuto, princípio masculino, em um copo, princípio feminino. As ervas, utilizadas tanto para banhos quanto para defumação do terreiro, também são exemplos dessa composição de forças. Elas se dividem entre *solares* e *lunares*, considerando que o primeiro tipo teria a função de agregar energia positiva e deveria ser colhida apenas de dia e o segundo tipo teria a função de desagregar energia negativa e deveria ser colhida apenas à noite. Ambos os tipos só podem ser apanhados no verão - período em que as plantas apresentam maior energia captada do sol - e, a depender da influência que recebem de cada orixá, existe um horário específico para colhê-las. O rapé utilizado no terreiro, da mesma forma, só deve ser macerado no sol à pino, que é o que ativa a força das ervas, sendo interdito o processo de sua fabricação para o período da noite ou para dias nublados.

Essa realidade que relaciona a complementaridade das forças femininas e masculinas às divindades e aos corpos também foi encontrada por Flores (2018) em seu contexto de estudo com a *Morada da Paz*, fazendo com que a autora concluísse: “o ponto é que dentro do panteão de matriz africana a relação binária entre *feminino* e *masculino* mostra-se

profundamente múltipla” (p.145). Da mesma forma, Pai Matta (2011), em seu livro *Umbanda e o poder da mediunidade*, e Elbein dos Santos (2002) nos mostram como na cultura iorubá essa classificação se faz presente entre os orixás e ancestrais divinizados, também chamados de Irùnmalès, que se dividem entre aqueles da direita - divindades funfun, do branco, que detêm o poder genitor masculino – e os da esquerda – divindades femininas. No TUÉS, essa relação de forças primordiais presentes em todos os corpos, estaria para além do sexo biológico ou da orientação sexual, se aproximando de uma orientação energética e de uma visão que poderia ser ilustrada pelo simbolismo de Shakti e Shiva e do yin-yang, como bem me explicou a Pomba-gira Maria Bonita. Segundo ela, não há hierarquias entre o *eterno feminino* e o *eterno masculino*, uma vez que são energias complementares e que devem estar juntas para que a magia aconteça. Para a entidade, o masculino gera o feminino e aquele se divide para que esse possa existir. Em suas palavras, o yin-yang, no qual o preto representa o masculino e o branco o feminino, mostra ao mesmo tempo que um está contido no outro, formando um todo. O masculino, dessa forma, é mais denso/ativo e o feminino é mais sutil/passivo, considerando que, devido a essa característica fluida, o feminino é mais influenciado pela energia do cosmos. Assim, as mulheres teriam uma mediunidade e uma capacidade de conexão espiritual mais acentuada no comparativo com homens. O exu, por exemplo, como me falou Maria Bonita, estaria mais ligado a razão e aos problemas práticos de ordem material. A pomba-gira, entretanto, apesar de também ser capaz de resolver problemas dessa ordem, estaria mais intimamente implicada nas questões de ordem emocional e mental (FRANÇA, 2018).

Durante a pesquisa, outras entidades também expressaram seu entendimento acerca da dinâmica entre as polaridades. Em um *rito de Preto Velho*, por exemplo, no dia primeiro de dezembro de 2020, Sr. Arruda, ao final da *gira*, disse que faria uma *firmeza* para sustentação em 2021, ano que estava prestes a começar, voltada para aquelas pessoas que permaneceram até o fim do *rito*, como uma forma de valorizar essa presença. O Preto Velho pediu, então, que alguém buscasse para ele um punhal dourado e, com ele em mãos, bateu o instrumento no chão ao lado direito e esquerdo de uma tábua quadrada de madeira, que continha um *ponto* riscado previamente pelo Velho. Solicitou que todos cantassem o seguinte *ponto*, exaltando a justiça de Xangô, enquanto ele erguia os braços e lançava o punhal em direção a tábua:

Xangô escreveu a justiça/firmou sua pomba em uma pedra (2x)  
Ele escreveu a justiça/ quem deve paga/ quem merece recebe

Diante de uma confusão em relação a letra da cantiga, Pai Arruda mandou, em tom de brincadeira, que as pessoas parassem de cantar, afirmando que na magia não podia ser assim sem energia. “*Tem que cantar firme*” – disse, imitando com uma careta o modo como os médiuns estavam entoando o ponto, o que causou uma risada generalizada. Quando as devidas correções foram feitas e estavam do agrado do guia, o Velho lançou o punhal na madeira. Desse modo, Pai Arruda *desincorporou* e um exu se fez presente no sacerdote – aparentemente, até então, todos o tratavam como Sr. Corcunda. O Guardião caminhou com a bengala do Preto Velho e a colocou deitada em frente ao *ponto*, onde se sentou. Sua postura estava diferente, a voz mais grave e o tom mais sério e objetivo do que o de Sr. Corcunda. Então, o médium Victor o chamou pelo nome, se referindo a ele como Sr. Corcunda e obteve como resposta: “*quem está aqui não é o Sr. Corcunda*”. Um breve silêncio foi rompido pela constatação de Flávio: “*É o Caveira!... o Sr. falou que voltaria em 3 anos*”, disse, lembrando a promessa de Sr. João Caveira em um *rito de exu* de 2017, no qual, ao se despedir de seus *filhos de fé*, afirmou que retornaria ao terreiro em 3 anos.

Na oportunidade da *gira* de 2017, João Caveira apresentava um forte sotaque baiano, permaneceu durante todo o *rito* sentado no chão, brincou com os presentes falando em inglês, fez com que outros *Exus das Almas* se manifestassem e a principal temática tratada por ele, naquela noite de terça-feira, foi a sexualidade e as *polaridades feminina e masculina*. Diante de uma fala minha, ao dizer que o masculino gerava o feminino – como Maria Bonita havia me explicado, o exu rebateu: “*isso não tem nada a ver... ninguém gera ninguém... as duas energias são importantes*”. Não por coincidência, como se continuasse aquela conversa, esse mesmo assunto se tornou a pauta de nosso reencontro com o Caveira em 2020. O Guia brincou que sentia raiva do Sr. Corcunda por ele sempre poder *incorporar* em seu *cavalo* e completou “*mas eu trabalho na sustentação dessa casa de luz... onde eu moro ninguém aqui está preparado para me acompanhar... é um lugar denso e de pouca luz... eu trabalho nas trevas para levar um pouco de luz*”. Com essa fala, o Guardião instruiu para que ninguém se sentasse atrás dele, “*porque quem senta no centro é guru e guru não sabe de nada*”. Na sequência, agradeceu a Deus, unindo as mãos em postura de oração, pelo fato de o terreiro ter uma grande membresia feminina, concluindo que “*a mulher é a frustração de Deus...é tudo o que Deus queria ser e não é*”. Então, eu o indaguei, pois entendia Deus como uma figura feminina e Sr. João Caveira respondeu: “*não, porque ele é ativo...não tem gênero*”. Dessa forma, pediu a Flávio que trouxesse uma garrafa de cachaça para ele, ao mesmo tempo que revelava aos presentes que o sexo estaria matando a humanidade e, na contemporaneidade, muitos adoeceriam com câncer de próstata e de útero. Diante do exposto, Sr. João Caveira nos



perguntou qual era a nossa posição sexual preferida e quem ali sabia fazer sexo, uma forma de união entre os opostos, essência masculina e feminina, que transcenderia o corpo físico e em seu ápice, no orgasmo, tínhamos a lembrança da sensação que era fazer parte do todo. Considerando as diferentes respostas, afirmou

*vocês vão entender onde quero chegar... nenhum Pai Velho, Criança ou Caboclo trataria do tema do sexo com a vocês... mas é meu papel trazer esse alerta... vocês não conversam sobre sexo entre si e não conversam de acordo com o esoterismo e as regras herméticas... do hermetismo.*

Após essa fala, o Exu se levantou encarquilhado, com os braços projetados para frente e, ao passar caminhando pelos médiuns, ia dizendo, bem sucintamente, o que cada um precisava melhorar nessa área da vida: “*desequilibrado*”, “*mais amor próprio*”, “*you tem valor*”, “*perdoar o passado*”, “*não se culpar*” ... Ao final, pediu que, quem não estivesse uniformizado com as roupas de trabalho do terreiro, ficasse próximo ao ponto que havia sido riscado por Pai Arruda, pois, esses seriam envolvidos por um círculo maior e mais externo formado pelos médiuns e seus guias, afim de que fizéssemos uma *puxada* “*para tirar as companhias dispensáveis que vocês encontram na boate, nos bares, na bebedeira...*”. Ou seja, o objetivo era um *descarrego*, uma *desobsessão* ou um *choque anímico*, fazendo com que os seres trevosos e obsessores que acompanhavam aquelas pessoas se manifestassem no corpo do médium ou da médium para viverem uma espécie de catarse e serem encaminhados espiritualmente. Dessa forma, os médiuns começaram a se retorcerem, falavam palavrões e emitiam grunhidos, sendo veículos de manifestação daquelas energias densas. Então, Sr. João Caveira jogou um pouco de cachaça no chão, fazendo com que, quase sincronicamente, os trabalhadores espirituais fossem se abaixando e alguns, assim, bateram as mãos repetidas vezes no solo.

Essas cenas narradas anteriormente nos mostram que as forças duais também seria uma relação energética incorporada na concepção de pessoa umbandista, uma vez que, mesmo que todos e todas possuam a *polaridade feminina e masculina* em si, as mulheres, em geral, podendo haver exceções, apresentam uma predominância feminina composta pela *energia elétrica/passiva/negativa/lunar* e os homens uma prevalência masculina caracterizada pela *energia eletromagnética/ativa/positiva/solar*. Dessa maneira, as mulheres são entendidas por natureza como seres lunares, ou seja, os atributos femininos estão intimamente relacionados ao aspecto reprodutivo/menstrual, que possui similaridades com o ciclo de revolução de 28 dias da lua. Nas palavras do iniciado Otávio, as diferenças entre homens e

mulheres são de caráter energético, superam as diferenciações físicas e, de alguma forma, se relacionam a um passado andrógono, onde todos éramos Deus Uno, revelado pelas semelhanças presentes inclusive nas estruturas reprodutoras do ser humano. O corpo seria simetricamente dividido entre energias femininas/elétricas do lado esquerdo e masculinas/eletromagnéticas do lado direito, com um sentido de rotação no corpo anti-horária para a primeira energia e horária para a segunda.

A diferença é puramente energética. Um vibra ou na energia passiva ou na energia ativa independente da forma que o corpo dele se manifesta fisicamente. Nós éramos por natureza andrógenos na Atlântida Antiga, os Lemurianos... no continente de Mu. Ouve essa cisão. Nosso corpo é dividido simetricamente: metade do meu corpo eletromagnetismo, metade do meu corpo elétrico. O que inverte é a rotação. Um rotaciona pensamento por segundo no sentido horário e o outro corpo feminino rota em sentido anti horário... nossa busca constante é manter essas energias igualadas. O ser andrógono sai dessa visão cartesiana, fechada de homem e mulher, feminino e masculino, macho e fêmea. (OTÁVIO, TUÉS, jul.2017)

Então, o corpo pode não corresponder a essência que o habita. Nas palavras de Otávio, muitos seres femininos, que vibram no amor e na compaixão – tidas como características de natureza feminina – e possuem energia passiva, ocupam corpos masculinos de energia ativa e eletromagnética. De acordo com o iniciado, tudo depende da energia predominante naquela composição ser-corpo: *“pode ser um ser feminino em um corpo masculino, só que vibra muito a energia masculina... o corpo dele tá vibrando esses hormônios, essas energias. Cada caso deve ser pensado. Não há uma verdade. Depende da casa, depende do rito e do tipo da prática”*. Mas, certamente o ser que tem em seu corpo uma correspondência energética com sua natureza potencializa as qualidades que cabem aquela polaridade, assim, um ser feminino em um corpo feminino compõe com essa força. O nosso “eu” é, dessa forma, dividido entre uma pessoa com essência masculina e outra com essência feminina, que vivem uma singularidade até se encontrarem e comporem um *eu superior* que não possui sexo, gênero ou distinção entre essas duas energias. Assim, a partir de um momento na eternidade em que o ser teve consciência de si e abandonou a existência coletiva, vivendo como Deus andrógono, ou seja, se tornou consciente de sua individualidade e encarnou na matéria, esse ser também teve uma percepção consciente de seu princípio dualista composto pelo *Eterno Masculino* e pelo *Eterno Feminino*. Desse processo, surgiu a diferenciação do sexo, representando a quebra do par vibratório (feminino e masculino), tornando um ser andrógono em um sexuado. Em outras palavras, um corpo polarizado, que pode ter uma energia mais feminina ou

masculina, mesmo contendo as duas, é habitado por uma ser masculina ou feminino, que tem sua parte complementar formadora de seu *eu superior* apartada de si até que o caminho da iniciação seja percorrido. Nas palavras do sacerdote, “*se iniciar é voltar ao início*”, o início no qual éramos deidades unas, fazendo parte do todo não individuado nem sexuado. A evolução buscada, dessa maneira, pela Umbanda, para o líder religioso, é um Ouroboros – símbolo esotérico de uma cobra mordendo o próprio rabo eternamente.

Esse entendimento se aproxima ao que o historiador Thomas Laqueur (2001) chamou de modelo do sexo único, presente na Antiguidade em uma época pré-iluminista, o que implica em uma compreensão de que gênero e sexo não se relacionam diretamente ao aspecto biológico, sendo um mundo onde pelo menos dois gêneros correspondem a apenas um sexo, onde as fronteiras entre masculino e feminino são de grau e não de espécie, e onde os órgãos reprodutivos são apenas um sinal entre muitos do lugar do corpo em uma ordem cósmica e cultural que transcende a biologia. Para Laqueur (2001), autores como Aristóteles e Cláudio Galeano – médico do período romano – mostram que mulheres são essencialmente homens invertidos, com falta de calor vital ou perfeição, o que resultaria nas estruturas visíveis e externas nos homens. Assim, “a vagina era vista como um pênis interno, os lábios como prepúcio, o útero como escroto e os ovários como testículos” (LAQUEUR, 1992, p. 16-17).

Entretanto, se, para Aristóteles e Cláudio Galeano, o telos era o masculino, pois “da mesma forma que a humanidade é mais perfeita que o resto dos animais, dentro da humanidade o homem é mais perfeito que a mulher” (LAQUEUR, 1992, p.44), no terreiro a perspectiva é de complementariedade. Dessa forma, pensar a relação entre as *polaridades* e o conceito nativo de gênero à luz do próprio terreiro me parece um empreendimento que guarda algumas semelhanças com a ideia de pessoa fractal e da pesquisa sobre o gênero da dádiva desenvolvida por Marilyn Strathern (1988) na Melanésia, entendendo, assim, a pessoa em sua constituição relacional e contextual. Isso, principalmente, tendo em vista conjunturas em que o gênero ganha centralidade nas análises, mas que não são os mesmos pressupostos ocidentais. A autora, ao falar dos rituais de iniciação masculina na Papua Nova Guiné, com destaque para os Hagen, fala em processos de socialização na sociedade, considerando que não haveria um ser masculino ou feminino per se, mas uma relação, que essa sim, seria genderizada. Na Melanésia, as aparências enganam e uma identidade unitária contém outras dentro de si, assim, uma pessoa de um único sexo tem partes do sexo oposto, considerando um corpo individual (STRATHERN, 1988, p.122). Então, “o corpo corpóreo” é entendido como apenas feminino ou masculino para efeitos de certas situações rituais e a masculinidade

ou feminilidade total seriam transitórias (p. 123). As oposições não são estáticas e as pessoas, contextualmente, são duais e divisíveis.

De acordo com a fala do médium Otávio em uma entrevista realizada em 2017, a *polaridade feminina/passiva*, como ser feminino e não necessariamente como mulher, apresenta um gradiente de atuação muito mais elástico do que a masculina, podendo oscilar entre os níveis mais densos e mais sutis de energia e que, por isso, “*a mulher é a chave da Umbanda... o Universo em si é totalmente passivo, o planeta tem energia passiva, a água é uma energia passiva... porque sem energia passiva não se faz nada*”. O ser feminino teria o poder de sentir, como forma expansiva de ação, e o ser masculino teria o pensamento, como forma limitada de ação.

uma mulher que é um ser feminino reencarnado atinge o nível vibracional que ela quiser. Um ser masculino, de força eletromagnética-ativa, não conseguiria atingir, porque a mulher sente e o homem pensa. Pensando eu não vou conseguir atingir. Não em níveis sociais. Quero dizer que o pensamento é uma forma limitada de ação e o sentimento é uma forma expansiva de ação... Você pode sentir dez vezes mais do que eu sinto. Porque você tem um pensamento que vale todos os meus 10 pensamentos. (OTÁVIO, TUÉS, jul.2017)

Entretanto, existem restrições imputadas às mulheres e aos homens nas realizações de trabalhos espirituais. Esses só podem comandar um terreiro enquanto tiverem capacidade erétil, sendo a presença da próstata a grande diferença magística entre homens e mulheres, por ser a materialização da *energia ativa*. Com isso, o homem sem ereção está mais afastado do polo masculino, assim como a mulher na menopausa está mais afastada do polo feminino, o que não é incomum em outras religiões afro, nas quais, como registrou Birman (1995), ao pesquisar o Candomblé e a Umbanda no Rio de Janeiro, as mulheres que passaram pela menopausa são tidas como mais masculinas em um certo aspecto ritual. Por isso, em muitos terreiros, apenas mulheres mais velhas assumem cargos sacerdotais. No TUÉS, as mulheres, quando estão de *corpo aberto*, não podem encostar no *congá* ou em objetos sagrados nem realizar qualquer tarefa relacionada a organização da *gira*. Todavia, esse tabu menstrual também está presente em outros contextos afro religiosos, como o Candomblé, em que a menstruação, o *corpo aberto* ou o chamado “estar de *bajé*”, faz com que o sangue – importante veículo de *axé* – seja associado à impureza, mesmo que distanciada da visão judaico-cristã do pecado. Esse estado afasta, assim, a mulher de certos afazeres rituais, espaços sagrados e determina comportamentos diferenciados no período das regras, uma vez que ela abriria um canal através do qual ocorre um desgaste do seu *axé* e o sagrado se torna

destruidor quando acionado em condições inadequadas (GAMA, 2009, p.73). Durante o período menstrual, é vetada a presença feminina no *peji*, no *xirê*, nos toques rituais, no preparo de alimentos ou oferendas e o veto também se estende para o uso de guias e o toque dos tambores e atabaques (GAMA, 2009; LÉPINE, 2004; ROCHA, 2018; MELO & CANTO, 2007). No mesmo sentido, Bastide (2001, p. 147) pontua interditos menstruais relacionados à iabassê - cozinheira dos orixás, às iaôs e às ialorixás no Candomblé baiano:

A iabassê não pode cozinhar os pratos das divindades quando está menstruada; a iaô não poderá, também, ser possuída enquanto estiver nesse estado e, se alguma mulher menstruada penetra no santuário no decorrer da festa, imediatamente os tambores desafinam; finalmente, as iniciadas não chegam ao grau supremo de ialorixá senão quando, segundo a expressão popular, tornaram-se homens”, isto é, depois da menopausa.

Endossando os entendimentos acima expostos, Napoleão (2011, p.58) pontua que a palavra iorubana “bajé” significa “estragar; apodrecer; ruim; mofar, azedar”. Uma aproximação, com a devida cautela e proporções, também pode ser feita com a panema da região amazônica, revelando a capacidade que mulheres grávidas e menstruadas teriam de causarem azar e afetarem a produtividade da caça apenas por tocarem nos instrumentos utilizados para tal (CORDOVIL, 2015). Devido aos tabus que cercam o corpo feminino, as mulheres estariam, portanto, menos aptas que os homens a serem pajés, considerado um ofício masculino e aquelas que não obedecessem a esses interditos seriam chamadas de Matintas Pereira (CORDOVIL, 2015). Para Matta e Silva, precursor da Umbanda Esotérica, da mesma forma, o sacerdócio religioso seria masculino, devido ao fato de, em seu entendimento, as mulheres serem “ciclotímicas”, ou seja, teriam seu comportamento regulado por seus órgãos reprodutores. Não seriam aptas a serem sacerdotisas nem a iniciarem ninguém na religião, o que lhes conferiria um lugar de auxiliar nos trabalhos espirituais. Matta (2011, p.105), em *Umbanda e o Poder da mediunidade*, afirma, dessa forma, que “a ordem e o direito ao trabalho mágico só seriam concedidos a homens na Umbanda, o homem já nasceria preparado pelo astral por sua condição vibratória, ele não estaria sujeito às fases da lua como a mulher e a “qualidade energética de seu sistema nervoso” seria maior” (CRUZ SILVA, 2017, p.81). A mulher, por ser um ser limiar, estaria entre o perigo e o poder (DOUGLAS, 1976).

No entendimento do terreiro, as mulheres, como *seres lunares*, têm seu comportamento influenciado por seu ciclo reprodutivo, seus hormônios, possuiriam uma maior instabilidade emocional e carência afetiva, assim como afirma Pai Matta. Entretanto, a

comunidade contextualiza seus escritos como fruto da época em que ele viveu, afirmando que o ilustre ancestral inclusive chegou a iniciar mulheres nos graus superiores de iniciação e que essa crítica se dirigia a grande quantidade de mulheres em idade fértil que comandavam terreiros, na época, sem respeitarem os protocolos relativos à menstruação. Caberia a elas o lado da passividade, da natureza, das emoções, do negativo, da imaginação, da vaidade, da instabilidade, da lua, o lado esquerdo, o que as tornariam mais sujeitas a atuação do *baixo astral*. Esse, por sua vez, age com maior força justamente nos espaços associados a ausência de luz solar, ou seja, na noite, no escuro, no inverno, na mulher, no sangue menstrual, que é, como me ensinou Otávio, “*energia elétrica condensada*”, ou seja, *energia feminina*. Por não possuir próstata, a mulher, mesmo sendo quem gesta um descendente no útero, não teria o poder criador e de função da *kundalini*, fogo serpentino dos hindus, ou seja, a energia sexual criadora que fecunda. A tensão pré-menstrual também alteraria a função receptora e transmissora espiritual do chacra coronário, localizado no topo da cabeça, devido a oscilações hormonais consideradas próprias do período. Para o iniciado Otávio, o sistema nervoso linear, nas regras, se desestabiliza e o corpo

se sente triste. É como o inverno. A natureza cria a primavera. Cria o verão para frutificar, alimentar os animais. Só que chega um processo que ela se auto debilita... as paredes do útero sendo cortadas, sendo jogado para fora todos os lóbulos que foram gerados... para você se reestabelecer. (OTÁVIO, TUÉS, jul.2017)

Contudo, de acordo com o médium, o período menstrual também é o auge de poder feminino, no qual a mulher é capaz de gerar “*uma bomba nuclear de energia sobre o que toca*”, podendo, em seu exemplo, neutralizar “*uma pedra que está magnetizada há mais de 8 anos*”. Portanto, devido a essas propriedades atribuídas ao sangue menstrual e a *polaridade feminina*, que, como vimos na sessão anterior, pode inclusive ser um importante elemento na prática de *magia negativa*, uma série de cuidados, nesse período das regras, são recomendados no TUÉS: as mulheres não devem encostar nas pessoas, principalmente no *ori*, enquanto estiverem aplicando reiki<sup>26</sup>, deeksha<sup>27</sup>, *passes magnéticos* ou qualquer outra terapia holística – considerando que o reiki e a deeksha também são tradições iniciáticas com considerável número de adeptos no terreiro; as mulheres não devem, ao cozinhar, ter contato

---

<sup>26</sup> Medicina alternativa ou terapia integrativa de origem japonesa, na qual o reikiano (terapeuta), promove o equilíbrio físico e energético do paciente por meio da imposição de mãos, se valendo das energias “rei” (energia cósmica-universal) e “ki” (energia vital e individual).

<sup>27</sup> Também conhecida como *Benção da Unidade*. É uma prática de origem indiana que busca a ascensão espiritual e ampliação da consciência coletiva por meio da imposição de mãos no *chacra coronário*.

direto com o alimento; as mulheres não devem encostar diretamente nos banhos rituais ao prepará-los; homens e mulheres devem ter o cuidado de não terem seus cabelos cortados por mulheres menstruadas; as mulheres não podem riscar determinados *pontos* dentro da Umbanda Esotérica; e as mulheres sacerdotisas não devem encostar diretamente no chacra coronário ao iniciar uma pessoa na religião, dependendo, para essas e outras práticas, de um auxiliar homem para cumprir tais funções rituais.

O *ori*, desse modo, é a parte do corpo que pode sofrer maior interferência devido as *energias deletérias* provenientes da menstruação e dos poderes e perigos da energia feminina (DOUGLAS, 1976). Apesar disso, o *chacra frontal*, localizado no meio da testa, é considerado como uma região da cabeça regida pela lua e por Yemanjá – representante maior da polaridade feminina – assim, conseqüentemente, é uma parte em que a mulher pode tocar ritualmente de forma direta sem maiores prejuízos. Mas, caso os *preceitos* acima citados sejam descumpridos, a mulher pode, por exemplo, inverter a polaridade energética de alguém e causar alterações inclusive em sua sexualidade ou em seu equilíbrio mental, emocional e energético. Ao visitarmos um terreiro de Umbanda na cidade de Belo Horizonte no ano de 2016, isso ficou bastante evidente: um dos médiuns do TUÉS atribuiu a grande membresia homossexual naquela casa ao fato de a mãe-de-santo do Centro não respeitar os tabus menstruais, causando assim alterações diversas até mesmo na afetividade sexual de seus filhos e filhas. Outra possível consequência negativa do descumprimento dessas interdições rituais foi narrada pelo sacerdote do TÚES sobre a experiência de uma de suas *irmãs-de-santé* que insistia em questionar tais fundamentos e alegar seu caráter machista. Segundo Luís Gustavo, a moça e seu marido foram para uma cachoeira e lá ela riscou um *ponto* não autorizado para mulheres, invocando suas entidades para participarem do ritual. Todavia, uma grande cobra preta se apresentou e começou a seguir o casal, o que fez com que o homem torcesse o pé e ela quase se afogasse ao entrar na cachoeira para se salvar.

Além desses aspectos, o gênero de médiuns e entidades pode interferir na relação estabelecida durante o processo da *incorporação*, seja por aspectos energéticos ou sociais. As mulheres, de forma geral, como já vimos, são entendidas como predominantemente passivas/elétricas e, por natureza, essa polaridade possuiria ação ilimitada, agindo na mais alta luz ou nas mais densas trevas. Assim, como nos ensinou a Pomba-gira Maria Bonita, as mulheres são seres mais mediúnicos e, portanto, com maior facilidade de incorporar tanto entidades femininas quanto masculinas. Entretanto, como nos alertou Luís Gustavo em um *rito interno* de 2016, fatores sociais, que envolvem preconceito e entendimentos sobre feminilidade e masculinidade, podem moldar a percepção do médium em relação a sua

própria entidade. O sacerdote pontuou, na oportunidade, que já havia testemunhado, por diversas vezes, homens comentando como, em determinada *gira*, seu exu estava diferente e o líder revelou que, na verdade, esses médiuns estavam *incorporados* com suas pomba-giras, mas que o juízo individual e também das pessoas que os cercam não os permitia admitir serem *cavalos* de uma figura feminina. O iniciado Flávio comentou que sua primeira incorporação havia sido com uma guardiã, classificando essa *falange* como *guerreiras iônicas*, que, segundo me explicou, por serem submetidas à Yemanjá e a lua, são *lunares*, guardiãs do feminino e podem ser nórdicas, africanas, indígenas. A palavra “iônica” faz alusão à “ioni”, termo em sânscrito que significa “passagem divina” e é usada para denominar o órgão sexual feminino. O líder espiritual ainda acrescentou que ele próprio, em diversos trabalhos, estava manifestado com a Pomba-gira Macangira, mas que as pessoas nem se davam conta e, de modo naturalizado, a confundiam com Sr. Corcunda.

Em um *rito* no dia 2 de agosto de 2016, foi a primeira vez que vi ou pelo menos percebi com clareza a presença de Macangira na casa. Antes mesmo da *gira* começar, Luís Gustavo enviou algumas informações no grupo de uma rede social exclusivo para os membros do TUÉS, afirmando que aquele era um dia especialmente propício em seu aspecto astrológico para a louvação a *falange* das pomba-giras, que estão sobre a égide de Yemanjá: “17h44, Lua Nova. Influências: Saturno, Lua em Vênus; Yorimá, Yemanjá, Oxossi. Cardeais: Norte, Nordeste e Leste. Excelente dia para a pomba-gira. Quem quiser leve um espumante para fazermos uma salva coletiva”. Às 20h, momentos antes de o *rito* começar, o chefe do TUÉS nos mostrou um ponto riscado inscrito em uma tábua quadrada de madeira, afirmando que aquele era uma inscrição em sânscrito e que essa língua estava intimamente ligada ao *Cisma de Irshu*, que, por sua vez, possuiria íntima relação com os exus e representaria o conflito entre *solares* e *lunares*. Com essa explicação, os médiuns homens se posicionaram do lado direito do altar e as mulheres do lado esquerdo. Isso, porque, como me explicou Luís Gustavo, “*tudo na Umbanda tem uma conotação sexual em princípio*” e são as *polaridades* que permitem a criação de algo e a própria execução da magia. Assim, a representação dessas *energias feminina e masculina* estavam materializadas no *congá*, intencionalmente posicionado em relação ao ponto cardinal leste - onde nasce o sol - o grande princípio espiritual-masculino regido por Oxalá, onde está o oriente e que, por isso, é sinônimo de agregação de energias positivas. Dessa forma, a relação corporal genderizada também era algo que estava refletido e materializado no terreiro e em sua organização ritual, considerando o lado esquerdo como feminino e o lado direito como masculino. Sobre o altar, da mesma forma, o lado direito possuía representações de objetos em formato fálico, como uma concha,



um cristal de quartzo lilás e flores com pendões e protuberâncias, a exemplo de um copo de leite branco. Já no lado esquerdo, tudo fazia alusão a vulva feminina, como uma grande concha com sua abertura virada para cima, flores, que em sua forma lembravam a anatomia feminina, e uma tigela tibetana cantante, que, de acordo com o sacerdote do Templo, trazia a ideia de união entre o feminino e o masculino por ser a tigela como o útero e o bastão utilizado para produzir a sonorização como o falo. Além disso, no meio do *congá*, existiam também duas taças com água de cachoeira de cada lado do altar e uma grande cruz de madeira com pontos riscados – a chamada *cruz das almas*. Na frente da cruz, estava o *copo da vidência* e ao seu lado a *pemba* utilizada para traçar os *pontos riscados*, um sino, algumas essências utilizadas para os *toques na coroa*, uma vela branca de sete dias e uma grande ametista verde – uma das pedras de Xangô. Em baixo da cruz, estava um papel com os sinais dos 7 sete orixás maiores e, em baixo do Congá, se localizava um buraco de aproximadamente 50 cm, que, segundo o iniciado Flávio, era regularmente alimentado com os 4 elementos da natureza – terra, fogo, água e ar, como uma forma de conexão com a *casa de força*.

Após esse momento de organização interna, a entrada dos consulentes foi liberada no terreiro e Leonardo, então *pai-pequeno* da casa, foi quem abriu os trabalhos, perguntando aos presentes quem estava ali na Umbanda pela primeira vez e quem era visitante com vínculos em outros terreiros. Cerca de 10 pessoas levantaram as mãos e mencionaram o nome de suas casas e de seus pais e mães-de-santo e, assim, Leonardo os recepcionou saudando seus respectivos líderes espirituais. Os consulentes foram, dessa maneira, acomodados de modo a deixar um caminho livre, ligando, de certa forma, a *tronqueira* e o *congá*. Como nos explicou o sacerdote em algumas oportunidades, essa configuração do terreiro entre polaridade feminina (lado esquerdo do altar), polaridade masculina (lado direito do altar) e uma polaridade neutra – representada pelo caminho livre de polaridades feminina e masculina que se estabelece entre *casa de força* e altar – faz, a cada ritual, que se instaure, no terreiro, uma *corrente*. Essa possui caráter elétrico (feminino) e eletromagnético (masculino), circulando do polo positivo/ativo/masculino para o polo negativo/passivo/feminino, como uma espécie de bateria, e posteriormente para a tronqueira, onde havia um fio terra que liberava essa energia no solo. Portanto, são justamente as *polaridades* que produzem e dão sentido ao fluxo da *corrente* energética. Vale salientar aqui que, de acordo com Cordovil e Castro (2018, p.176), “nomenclaturas da física mecânica e do eletromagnetismo como “polos magnéticos positivo e negativo”, “imantação”, “polo emissor e receptor”, “fluxo de corrente” e o termo “irradiar” “estão bastante presentes no Espiritismo de Allan Kardec e seu conceito da “lei de ação e

reação”, nas obras de expoentes da Umbanda Esotérica, como Pai Matta e Rivas Neto e na teosofia.

Com o fim da pré-dica inicial feita por Leonardo, as luzes do terreiro foram apagadas para que os espíritos mais densos, que também são socorridos pelos trabalhos espirituais, não fossem afetados e repelidos, uma vez que são avessos a luz inclusive material. Assim, a defumação se iniciou, as orações de abertura da *gira* e dos portais espirituais foram feitas e os pontos de exu foram cantados. Então, Sr. Corcunda e os demais guardiões e guardiãs se manifestaram e, como costumeiramente o faz, o Exu chefe pediu que as luzes do terreiro fossem acesas para que ele pudesse circular no meio da assistência e avaliar a situação espiritual de cada um. O Guardiã, também pediu ao médium Otávio para que saísse do *polo masculino* e, naquela noite, trabalhasse no *lado feminino*, afim de, de alguma forma, equilibrar as *polaridades da corrente*. Dessa maneira, Sr. Corcunda, enquanto observava o *ori* dos presentes, convidou a quem quisesse participar, no fim do rito, de um *preceito* em honra as pomba-giras, afirmando que seria bom para resolver questões emocionais e ponderou “*não apenas sexuais, viu?*”. Diante do convite, uma das consulentes o questionou sobre o que exatamente era um *preceito*, obtendo como resposta que esse era “*uma devolução a natureza de toda a energia que é mobilizada em um trabalho magístico*”. Depois disso, o Guardiã pediu que as luzes fossem apagadas novamente e que as senhas para os atendimentos começassem a ser chamadas. Sr. Corcunda apontou com qual entidade os primeiros consulentes deveriam conversar, em geral, frequentadores homens foram direcionados para se consultar com médiuns homens e frequentadoras mulheres foram direcionadas para médiuns mulheres. Esse direcionamento acontece apenas com as primeiras pessoas a se consultarem, segundo me explicou o chefe da casa posteriormente, devido ao tipo de energia, o tipo de *morbo* que a pessoa carrega consigo e para equilibrar a *corrente*. Foi em uma dessas consultas que eu conversei com Pomba-gira Maria Bonita, entidade que possuía um forte sotaque nordestino, mas que segundo ela era apenas uma roupagem, uma vez que nunca havia encarnado na Terra. Ainda me explicou, como foi narrado no início desse capítulo, como se dava a relação entre as *polaridades feminina e masculina* tanto em terra como no *plano astral*. Eu a tinha questionado, na oportunidade, sobre o fato de, naquele *rito*, Sr. Corcunda ter posicionado um médium homem, como Otávio, no *lado feminino* e como isso repercutiria na *corrente*. Como resposta, a guia afirmou que o *feminino* e o *masculino* funcionavam como um ímã, se atraindo, mas também se repelindo através de forças de repulsão. Jogar com as polaridades, dessa forma, mexe com o equilíbrio de forças que circulam pelo TUÉS.

Ao término de todos os atendimentos, Sr. Corcunda pediu que o *ponto riscado* em sânscrito fosse colocado no centro do terreiro e, assim, posicionou uma vela em uma das arestas da tábua de madeira, na qual o ponto estava inscrito e outras duas velas nos vértices da aresta oposta a essa, formando uma distribuição triangular. Em seguida, sob as orientações do guia, as garrafas de espumantes foram posicionadas na direção de cada uma das três velas e o Exu didaticamente concluiu: “*estão formados dois triângulos. O para baixo significa que estamos recebendo energia... a quina (vértice) é o pênis e a base as pernas das mulheres...o triângulo para cima representa algo que vem do alto para baixo*”. Dessa maneira, nos instruiu a entoar alguns mantras, pedindo que cruzássemos as mãos e as colocássemos na nuca, ao mesmo tempo, que reclinávamos o corpo para trás, pronunciando longamente o som de “é” e de “om” ou “aum” – um dos mantras mais importantes do hinduísmo e, como foi explicado anteriormente, é um dos nomes de Deus e representação do corpo sonoro do Absoluto. Com as luzes apagadas, Sr. Corcunda saudou às Pomba-giras e, como em resposta a reverência, a rolha da primeira garrafa saiu, fazendo grande barulho. Desse modo, o Guardião consagrou as garrafas e seu conteúdo com palavras quase inaudíveis e, ao ordenar em voz alta que um espírito se afastasse do ponto riscado dele, outra garrafa “estourou”. Então, Sr. Corcunda chamou a Pomba-gira Maria Bonita, que estava incorporada em sua médium Mariana, e a pediu que distribuísse o espumante para mulheres organizadas em uma fila à esquerda do altar e para homens, que formavam uma à direita do mesmo. Cada um recebeu um copo descartável, no qual a Pomba-gira foi colocando a bebida ao som do seguinte ponto cantado pelos presentes:

*Dona Pombagira, eu vou cantar em seu louvor  
Na barra da sua saia, corre água e nasce flor*

Na sequência, a Pomba-gira de Dona Graça, então mãe-pequena da casa, se apresentou à frente do grupo e *puxou* o seguinte *ponto cantado*, que, como foi explicado no capítulo anterior, diz muito sobre a *trajetória* de seres que compõe a falange de exu:

*Quando andava pela Terra  
Foi dona de sete reinos  
Dominada pelo ouro acabou no cativoiro  
Se juntou com Tranca-Ruas foi penar o mundo inteiro  
Hoje em dia ela é exu pombagira de terreiro*

Logo, os *pontos* também são como saberes, *histórias* e passagens de vida cantados, que são transmitidas oralmente, “narrando as características e afazeres de entidades sobrenaturais, seus poderes e funções cosmológicas” (ALMEIDA & SOUZA, 2012, p. 6 e 7). No terreiro, esse é um conhecimento vivido e incorporado na prática cotidiana, considerando os efeitos no corpo e nas forças que regem a *gira*. Quando a entidade de Dona Graça estava cantando o *ponto* acima registrado, Luís Gustavo incorporou a Pomba-gira Macangira, que mudou totalmente sua expressão corporal: os gestos se tornaram mais fluídos e suaves, quase que sedutor, assim como sua voz. Assim, Macangira abraçou uma das garrafas de espumante, parecendo apreciar o *ponto* que estava sendo cantado. Declarou, em seguida, que todo homem tem pomba-gira, a qual é encarregada de cuidar de seu *lado feminino*. A Guardiã também afirmou que não deveria haver preconceito em relação a incorporação de uma pomba-gira por um homem e que ela, naquele momento, estava ali, *incorporando* um *cavalo* que a própria reconhecia como bastante machista. Dado o recado sobre a importância da energia feminina em nossas vidas, nosso corpo e no terreiro, Macangira se despediu dizendo “*quem sabe um dia eu volto*”. Depois dessa fala, Luís Gustavo incorporou novamente Sr. Corcunda e esse afirmou que, por aquele ser um *rito* dedicado as mulheres, deveríamos pensar em nossas mães, irmãs, amigas a fim de mandarmos sustentação para elas e transmitir, pelo pensamento, a força que foi gerada com aquele trabalho. O Guardiã, então, declarou que estava próximo o momento em que uma inversão iria acontecer, permitindo que a *energia feminina* conduza o mundo e concluiu: “*o futuro será feminino*”.

Macangira reapareceu no terreiro anos depois, no dia 31 de outubro de 2019, em *rito de desenvolvimento mediúnico*, trazendo uma mensagem que parecia dar continuidade ao que a Guardiã havia dito naquela *gira* de 2016. Os médiuns já estavam *incorporados* com seus exus quando Sr. Corcunda, de frente para o *ponto riscado* em uma tábua de madeira, avisou que Macangira viria para encerrar os trabalhos. O Guia se abaixou, inclinando o corpo, e a Pomba-gira se manifestou, erguendo o corpo do médium com suavidade e um leve sorriso no rosto. Então, ela se apresentou: “*eu sou “ma” e sou “cangira”*. “*Ma*” *significa lei e “cangira” se relaciona ao elemento água*”. Em seguida, a Guardiã nos perguntou porque achávamos que nasciam mais meninas do que meninos hoje em dia e ela afirmou, depois de escutar algumas respostas, ao fato de o polo do poder estar se invertendo, anunciando um futuro sobre governança feminina. Ainda acrescentou que o homem poderia ter até a força ativa, mas apenas o corpo feminino possuía o dom da vida, concluindo “*sem a mulher não se cria. Mesmo meu cavalo sendo muito machista, é esse corpo machista que me recebe. Logo eu que sou tudo o que ele não queria ser*”. Assim, Macangira foi embora e Sr. Corcunda

retornou, dizendo que aquela Pomba-gira era poderosa e um exu de 6º grau, nível iniciático acima do seu (4º).

Diante desse contexto ritual e das reflexões feministas, entendia essa relação entre feminino e masculino como algo estanque e fixo. Para as feministas, de acordo com Sardenberg (2002, p.8) e Lloyd (1996), a grande questão é que as dicotomias se constroem por analogia e nas diferenças percebidas entre os sexos e como consequência ideias como sujeito, mente, razão, objetividade, transcendência, cultura foram tomadas como tipicamente ou naturalmente “masculino”. Enquanto que o outro lado do par de opostos - objeto, corpo, emoção, subjetividade, imanência, natureza – se constituiu no que historicamente se entende por feminino, formando uma hierarquização valorativa do masculino sobre esse. Na Umbanda, o masculino está para o espírito e feminino está no lado da natureza e “na terminologia de Linnaeus, uma característica feminina (a mama lactente) liga os seres humanos aos brutos, enquanto uma característica tradicionalmente masculina (razão) marca a sua separação” (SCHIENBINGER, 1996, p.144).

Falar que as mulheres são seres cíclicos e regulados com a lua, em oposição a uma linearidade masculina, e que, quando menstruadas, têm de alguma forma sua mediunidade e cognição comprometidas soa como as ideias defendidas, no século XIX, que enxergavam íntima a relação entre os órgãos genitais, a sexualidade feminina, doenças e perturbações mentais (Rohden, 2008). Segundo Rohden (2008), há uma noção de uma vinculação direta entre certos tipos de hormônios e corpos específicos, ou seja, uma essencialização das diferenças entre homens e mulheres. Para a autora, o que está em jogo não é perturbações nos corpos femininos, mas, em um sentido mais amplo, as próprias desordens sociais. Tanto homens quanto mulheres possuem os mesmos hormônios e “embora os cientistas tivessem identificado a não exclusividade na origem e função dos hormônios” (p.147), ainda hoje permanece a ideia de que existem hormônios masculinos e femininos. Ao cérebro, é dado grande centralidade em nosso corpo, como o órgão hierarquicamente superior e local primordial do “eu”. Isso justificaria o fato de esse órgão ser acionado, tanto pelo discurso científico quanto pelo discurso leigo, para explicar diferenças de gênero (Nucci, 2010), como dizer que durante o período menstrual a cognição feminina é afetada de alguma forma e caracterizar as mulheres como seres mais instáveis.

Não se fala exatamente em inferioridade feminina, mas em características particulares e diferenças psicológicas, intelectuais e de comportamento, entre homens e mulheres. Independente da teoria científica vigente no momento – sejam diferenças anatômicas do cérebro, como o tamanho do corpo caloso,

ou diferenças neuroquímicas, como a atuação dos hormônios no cérebro- a mensagem é a mesma: “cérebro de homens e de mulheres diferem de modos que importam” (Fine, 2010, p.XVI). (Nucci, 2010, p.32)

Entretanto, mesmo que essas críticas possam ser pertinentes em algum nível e que eu as tenha comigo como cientista social, antropóloga e feminista, o que tive como resposta por parte de *irmãs* e *irmãos-de-santé* e entidades foi uma complexificação dessas questões. Me mostraram que as polaridades não são dualidades fixas, coexiste apenas diante, junto e dentro uma da outra, exaltando sua diferença e complementariedade exatamente como havia me ensinado Pomba-gira Maria Bonita ao fazer referência ao yin-yang. A *corrente* no terreiro também é corporificada e cada médium, com sua essência interna e sua energia física própria, que pode ser elétrica, fazendo com que o corpo tenha uma rotação anti-horária, ou eletromagnética (rotação horária), forma uma engrenagem, permitindo que esse sistema orgânico funcione. Essa *corrente*, que é elétrica-feminina e eletromagnética-masculina, se transforma em uma força neutra sem polarização, a qual é encaminhada para a *casa de força*. Em certos momentos da *gira*, com a expertise dos guias em manter o equilíbrio de forças, é possível, como foi narrado nessa sessão, que um médium seja posicionado no lado oposto à sua energia corpórea. Mesmo sendo mais raro, testemunhei por uma vez Sr. Arruda indicando, durante o *rito*, que uma médium mulher deveria se posicionar no lado masculino da *corrente* e, ao questioná-lo sobre essa mudança, ele me disse: “preste atenção... não é o corpo... feminino e masculino não é homem e mulher”. O corpo tanto de homens quanto de mulheres é constituído pelas duas forças e, como me explicou Otávio, “o sim e o não não existem... os opostos sempre acabam se encontrando”, sendo a questão justamente uma composição de forças.

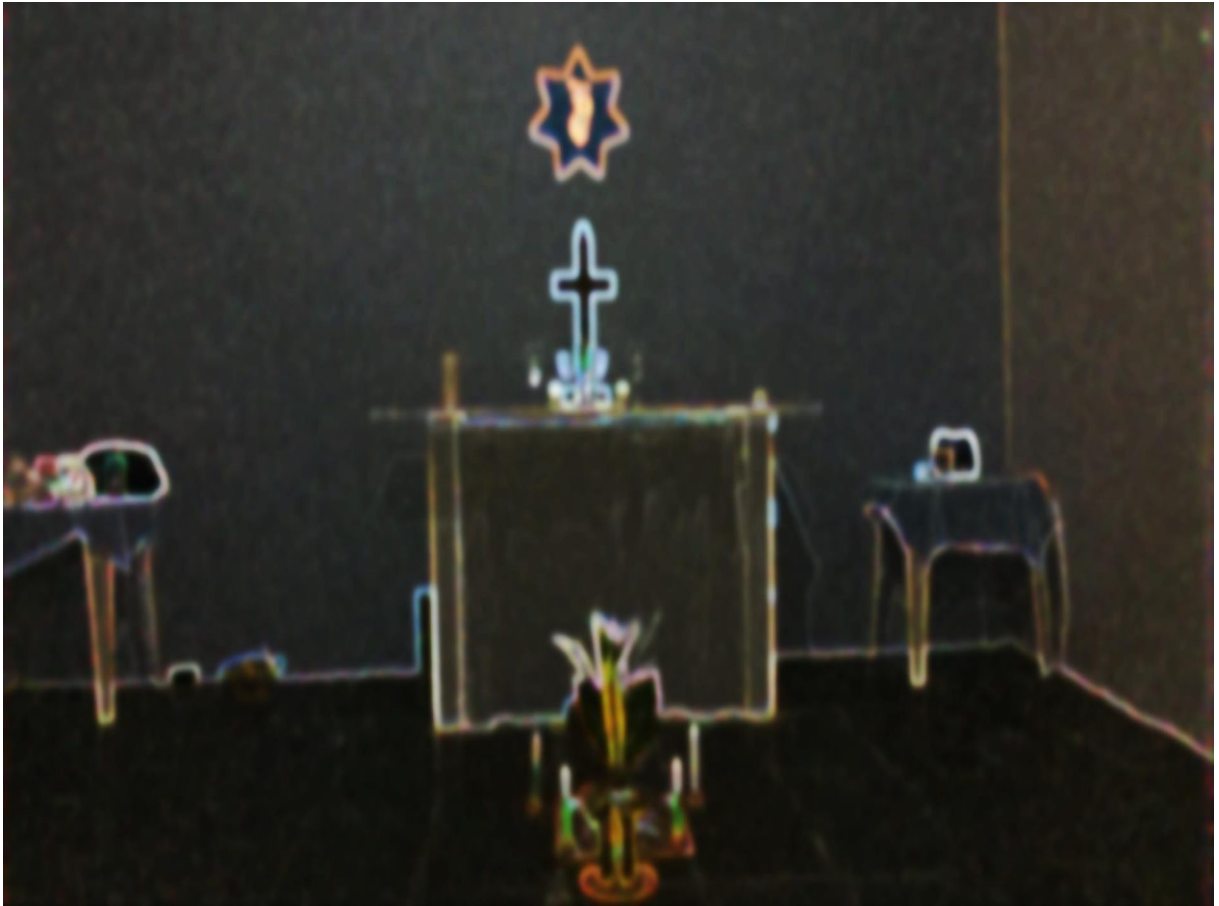
O TUÉS, mesmo sendo *solar*, é um terreiro feminino, uma vez que a maior parte de sua membresia são mulheres e, talvez aí resida a sua força tão exaltada pelos guias chefes quando se manifestam em terra. Sr. João Caveira nos deixou essa pista sobre isso ao dizer que era bom para o terreiro ter aquela quantidade grande de mulheres, porque a final é tudo o que Deus queria ser e, como nos disse Otávio, sem a força passiva não se faz nada. Para Leonardo, da mesma forma, “a energia feminina é o que mantém, dá equilíbrio e sustentação tanto aos trabalhos espirituais quanto a casa”. Sabendo disso, foi que, em 2016, a atual *mãe-pequena* e *mãe da macaia* da casa, Ana Paula, formou o grupo *Encontro de mulheres*, inspirada em um curso xamânico voltado para mulheres que havia feito em São Paulo. O grupo, devido a essa formação de Ana, guarda influências do que se convencionou chamar de “sagrado feminino”, enquanto “círculos de mulheres” que se encontram para conversar sobre a experiência de ser

mulher, ciclos menstruais, sexualidade, o feminino enquanto algo positivo. Esses “círculos de mulheres” também tem grande influência de tradições Wiccanas que realizam rituais de *reconsagração do falo*, exclusivo para homens, e *reconsaração do ventre*, exclusivo para mulheres.

Em nosso primeiro *Encontro de mulheres* no terreiro, em uma manhã de sábado no ano de 2016, éramos cerca de 20 mulheres, entre médiuns e frequentadoras da casa. Nos sentamos em círculo entorno de um altar improvisado, com flores, cartas de tarô, oráculos, 2 leques costurados em um longo tecido vermelho esvoaçante, velas, uma taça com água, incenso, cristais, um alguidar com água e flores, instrumentos musicais, como tambor, maracá e castanholas. Durante a vivência quem estava com o *bastão da fala* - um galho de árvore enlaçado por fitas coloridas - compartilhava sua *história de vida*, como havia chegado ao TUÉS e temas como conflitos familiares e interpessoais, violência sexual, relacionamentos abusivos, sexualidade, espiritualidade, Umbanda. Imersas em uma atmosfera bastante emotiva, Ana nos convidou a produzir alguns trabalhos manuais e encerramos a celebração rezando, agradecendo e dançando de forma circular. Conversando com Ana Paula sobre o grupo, que em 2021 comemorou 5 anos de existência, ela me contou que o significado de *mãe-pequena*, o cargo que herdou de sua mãe - Dona Graça – após seu desencarne, significava “*força feminina no terreiro*” e afirmou “*se tivermos equilibradas, a gente equilibra o todo o terreiro*” e esse era justamente o objetivo do grupo. Assim, o *corpo feminino*, por ser cercado de tantos cuidados, nos revela que, paradoxalmente, o perigo é o mesmo lugar do poder (DOUGLAS, 1976) ou onde está a força também está a vulnerabilidade (BARBOSA NETO, 2012b, p. 267).

### Capítulo 3: Afro universalismo, Aumbandan e a iniciação

*A Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda* (Luís Gustavo)



(Figura 4: *Congá* em fotografia tipo kirlian – foto tirada por Luís Gustavo)

O capítulo três mostra que ser umbandista *de fato e de direito* é ser *universalista*, criando pontes entre saberes exotéricos com ‘x’ e esotéricos com ‘s’, ou seja, entre a ciência, a arte, a religião, a filosofia, o tarô, o oponifá, o hermetismo, a Atlântida Antiga. Entretanto, não se é apenas *universalista* no geral, mas *afro-universalista*, sem se esquecer das diferenças relacionais e de sua condição de nascimento como umbandista. Assim, os vínculos são de parentesco ancestral, ativando *linhas de força biográfica* a cada encontro e mostrando o quanto o terreiro, a mediunidade e corpo são mediadores dessas relações. Esses são *corpos-territórios* (DAMASCENO, 2017), povoados, em participação com outras forças, que podem se transformar e expandir com o conhecimento, com a *iniciação* e com as entidades.



### 3.1. Outras linhas

Retomando o conceito de *linha de força biográfica* apresentado no capítulo 1, podemos considerar que essa grande teia de encontros ou trama na qual correm mil fios, como nos disse Bastide (2001, p.147), é regida por exu, senhor dos caminhos, da arte do cruzo e do encruzilhamento do corpo e da vida. O terreiro, como uma grande *encruzilhada*, parece ser o ponto atrator de encontros de *fluxos biográficos* tão múltiplos quanto ele próprio. Dessa forma, no entendimento de muitas pessoas que compõe o TUÉS, não é por acaso que nasceram no Brasil, em Minas Gerais, em Belo Horizonte e que se reuniram na mesma casa de Umbanda. Suas *trajetórias* e *encarnações* pretéritas estão enredadas com esses locais em níveis também históricos e coletivos.

Esse é o caso de Otávio, jovem médium de 21 anos, atualmente iniciado no quarto grau de sete previstos pelo sistema iniciático da Umbanda Esotérica e que conheceu Luís Gustavo desde a infância devido ao fato de suas famílias serem vizinhas e por também frequentar o terreiro de Umbanda de Dona Raimunda e Dona Antônia. De acordo com o iniciado em uma entrevista, ele frequenta o Templo desde sua inauguração, quando aos 11 anos de idade já *cambonava* as entidades do chefe do terreiro, sendo informado e instruído a cerca de sua missão com a *mediunidade de mecânica de incorporação*. Em sua percepção, existe uma relação espiritual entre a casa e cada um de seus membros e membras, revelando vínculos de amizade, inimizade e parentesco espiritual:

*Nós seguimos uma lei... uns chamam de carma, outros de dharma, ação e reação, causa e consequência... eu levo como a lei da evolução e nos é oportuno resolver nossas pendências. Então, todo mundo da casa foi ou é grandes inimigos ou são grandes amigos e irmãos de uma família espiritual e todos temos inteira ligação, porque somos uma corrente, um elo... pessoas que tem semelhanças, compromissos e responsabilidades a serem seguidas social e espiritualmente. (Otávio, TUÉS, julh. 2017)*

Essa *corrente* mencionada por Otávio não é, para a comunidade, algo apenas metafórico, mas que existe de forma concreta. Não por acaso, também é chamada de *corpo mediúnico*, por onde, através do corpo de cada médium, como um elo da *corrente*, flui a energia espiritual, o *ectoplasma* necessário a manifestação das entidades e a instauração das *correntes femininas* e *masculinas* mencionadas na sessão anterior. Nas palavras de Otávio,

*“cada pessoa é um órgão, uma célula desse órgão vivo... todas as pessoas da casa constituem o Templo e estão inteiramente ligadas”.*

A missão de Otávio como sucessor de Luís Gustavo na direção futura do TUÉS está intimamente relacionada ao seu vínculo espiritual com o sacerdote, que nos foi revelado durante a *vivência na natureza* de 2018, em um momento pós ritual em que todos estavam confraternizando e dizendo sobre os caminhos que os levaram ao TUÉS. Luís Gustavo complementou a fala de Otávio – que se pronunciara a pouco, contando que ele (Otávio) já havia sido seu filho em outras vidas e que suas famílias já se conheciam, tinham afetos e desavenças desde a colonização do Brasil quando viveram como escravizados. Foi no terreiro também que Otávio conheceu sua esposa Kamilla, que chegou ao TUÉS após buscar na internet o endereço de outra casa de Umbanda e aparecer de forma chamativa, para ela, o site do Templo. Desde sua primeira visita à casa, Sr. Corcunda a convidou para se integrar à *corrente* e, assim, ela o fez, reconhecendo a predestinação daquele encontro. Kamilla e Otávio me confidenciaram, em uma conversa informal, que o início de seu relacionamento aconteceu em sonho, onde, na dimensão onírica, se encontravam, conversavam e deram seu primeiro beijo. Entretanto, antes de oficializarem sua relação no plano material, pediram a permissão e a benção de Sr. Corcunda, afim de respeitar o entendimento de que *irmãos-de-santé* devem evitar o relacionamento íntimo entre si para manter um bom convívio na casa. O guia, por sua vez, consentiu a união, afirmando que esse era um encontro de caráter cármico e que já havia acontecido em outras vidas.

Essa revelação de um vínculo ancestral também aconteceu com as médiuns Carolina e Taianna, que construíram uma amizade dentro do terreiro e que posteriormente descobriram que haviam sido mãe e filha em outras *encarnações*. Essa dimensão relacional também pode acontecer entre médiuns e seus guias, como é o caso de Mariana, seu Caboclo Apoema de Oxóssi e seu esposo Pedro, que, da mesma forma, é membro do Templo. De acordo com Mariana, foi através da busca por explicações acerca de sua aracnofobia, que ela carregava desde a infância, que esse vínculo trino se revelou. Ao questionar Apoema sobre o trauma e pedi-lo auxílio para se curar, a médium recebeu sua resposta através de um sonho, no qual foi levada pelo Caboclo a um local com três indígenas debaixo de uma árvore e, por já saber a fisionomia do guia, ela o reconheceu como um dos personagens da cena e, posteriormente, descobriu que ela e Pedro eram os outros dois. Dessa forma, ela pode ver que, em uma vida passada, na qual vivia como indígena, ela morreu devido a picada de uma grande aranha e saber disso, para ela, foi o início de seu processo de cura. No dia seguinte à noite reveladora, Apoema se apresentou na casa de Mariana e explicou a ela e Pedro que aqueles três indígenas

do sonho eram eles. Em uma encarnação anterior a que vivem hoje, Apoema era casado com Mariana, era irmão de Pedro e juntos faziam parte da etnia Awá-guajá. Segundo a médium,

*ele (Apoema) nos chama pelo nosso apelido... ele chama o Pedro de “aimê”, que, segundo ele, na língua Awá-guajá, a etnia que fazíamos parte, “aimê” significava irmão... então, toda vez que ele chega e vê o Pedro o chama assim e, conseqüentemente, o Pedro também chama o Apoema assim... Apoema me explico como foi nossa vivência juntos. Ele não soube me falar qual ano que era, mas me informou que essa tinha sido nossa última encarnação... Eu faleci por conta dessa picada de aranha e, logo depois, 1 ano depois da minha morte...Apoema e Pedro também morreram durante um ataque de uma onça nebulosa. Os dois saíram para caçar e foram atacados. (Mariana, TUÉS, mar. 2021)*

O sonho, como nos ensinou o sacerdote, “*é o mundo real*” e um mediador da espiritualidade e das entidades com seus/suas médiuns. Algo parecido com o que os Ojibwa ensinaram para Hallowell (1960): o mundo onírico e o da vigília seria o mesmo, entretanto, no primeiro ganhamos outras perspectivas sobre a existência, como um animal em outro meio, a exemplo do ar e da água, o que nos torna mais sábios do que antes (DAMASCENO, 2017, p.18). Estar dormindo é estar, no sentido mais amplo da palavra, acordada, consciente e com acesso a toda potencialidade do espírito e das memórias de todas as suas vidas que ele traz consigo. Existe o sonho comum, no qual o corpo realiza seus processamentos orgânicos, e existe o *desdobramento*, no qual o espírito pode se afastar do corpo para viver no mundo espiritual. Esse processo diário de afastamento do próprio corpo, que também ocorre na incorporação, segundo o líder espiritual, é algo próximo a morte. Nesse território povoado, podemos cumprir missões mediúnicas junto aos guias, *incorporar*, visitar outros lugares, estudar, receber mensagens, ensinamentos, treinamentos e até a própria iniciação é realizada primeiramente no *plano astral*, o que pode ocorrer anos antes do ritual material. Era por ter essa percepção que Sr. Corcunda sempre chamava a atenção de forma bastante firme de duas crianças, o filho e o sobrinho do médium Wesley, que participaram durante alguns anos da casa. O Guardiã falava para os garotos afirmativas como “*até quando você vai continuar com isso? ...eu te conheço a muito tempo*”, parecendo bravo diante do olhar meio anestesiado dos pequenos. Os meninos, assim que começava a *gira*, se tornavam muito sonolentos e, quando percebi isso, questionei a Wesley se aquilo era uma coincidência e ele me explicou que as crianças, durante os *ritos*, dormiam e, em espírito, iam para locais no mundo *astral*, onde recebiam tratamento espiritual, pois eram seres antigos, com muitas reencarnações e precisavam vencer alguns desafios.

A presença dos espíritos traz consigo ecos de outras presenças, de suas passagens e memórias (CARDOSO, 2004; ARRUDA SOARES, 2014). “Nesse sentido, o aparelho incorpora não apenas o espírito, mas a história de pessoas, de coisas, de tempos e de lugares do passado” (ARRUDA SOARES, 2014, p.32). Os espíritos são veículos de memória e não apenas imagens congeladas do passado (LAMBECK, 1996; ARRUDA SOARES, 2014, p.33). Ligados ao passado, presente e futuro, os guias também são, acima de tudo, coetâneos a nós e quem me ensinou isso foi o Preto Velho de Moçambique de minha *irmã* Conceição durante um *rito de Pai Velho* no dia 21 de maio de 2019. A prédica feita por Luís Gustavo, que começou as 20h, explicava de forma didática a função daqueles guias espirituais, os pretos velhos, no mundo. De acordo com o sacerdote, os pais velhos podiam ser classificados em duas grandes categorias: os *originais*, que viveram o processo de escravidão no Brasil, e os *ajustados*, entidades que podem ter tido outra ascendência, como um indiano, um chinês ou até entidades extraterrenas. São senhores e senhoras, no caso das Pretas Velhas, da sabedoria, especialistas em corte de *magia negativa* e, por serem mestres tântricos (energia mental), tem a expertise de dissolver *elementais* – criação humanas de caráter mental. Luís Gustavo ainda acrescentou “*os elementais são o olho gordo, a inveja, falar “nó, que carrão”... ai meu elemental vai lá e começa a assediar... é uma forma pensamento que ganha vida e forma humana... eles dormem com a gente, comem com a gente*”. O líder espiritual ainda explicou, para sua audiência atenta, que, dessa forma, os pretos velhos trabalhavam com a energia telúrica, com o chacra básico, onde estão as gônadas nos seres humanos, e que, por isso, andavam, na maioria das vezes, encarquilhados.

Naquela noite, as consultas já estavam prestes a começar e o Preto Velho de Conceição ainda não estava em terra. Ela segurou nas mãos de Pai Joaquim, mentor de Cirlene, e, por um longo tempo, ficou sentada no banquinho de madeira, o qual é utilizado pelos pretos velhos durante as consultas. Quando o Vovô de Conceição chegou, me pediu que trouxesse um copo d’água e uma vela, que ele, ao recebe-la, esfregou entre as mãos, cantando o seu *ponto* de invocação.

*Olha o pilão de Moçambique (2x)*  
*Moçambique olé olá*  
*O sol vai e a lua vem para com Deus te alumiar (2x)*

Na sequência, colocou a vela e copo com água no chão, energizando o líquido através da imposição de suas mãos sobre o recipiente. Mergulhou os dedos no copo, deixou que algumas gotas de água pingassem em volta da vela, segurou a minha mão direita com a sua

mão direita e perguntou como eu estava. Em seguida a minha resposta, questioneei ao guia qual era seu nome e ele disse: “*Preto Velho de Moçambique*”. Então, eu o perguntei se ele era da África, como o nome parecia indicar e consentiu, afirmando que sim. Após uma conversa, ele me recomendou que eu fizesse a oração do perdão da Seicho-no-ie - religião japonesa fundada em 1930 por Masaharu Taniguchi (1893-1985) e que se popularizou no Brasil a partir de 1952, com a imigração japonesa no país (GUERRIERO, 2006). O emblema da Seicho-no-ie traz os símbolos do sol, da lua e de uma estrela, fazendo referência ao xintoísmo, ao budismo e ao cristianismo, respectivamente, e, tendo como princípio a ideia de que todas as religiões emanam de um Deus universal e de que existe uma unicidade na essência dos ensinamentos religiosos<sup>28</sup>. Tendo em vista isso, indaguei, ao Preto Velho de Moçambique, que era interessante ver um preto velho recitando uma oração da Seicho-no-ie e ele retrucou: “*Eu ando pelo mundo todo, muitos lugares...a gente também evolui*”, disse concluindo que as entidades não ficam paradas no tempo com muita gente poderia pensar. Ou seja, eles também estão vivendo, aprendendo e se modificando, assim como nós.

Isso evidencia que, como nos disse Lambeck (1996), a relação entre espíritos e humanos nos mostra novos pontos de vista e faz surgir novas narrativas (ARRUDA SOARES, 2014, p.33). Fabian (2013) e Preto Velho de Moçambique nos advertem muito bem do perigo de negarmos a coetaneidade ao Outro, mesmo que esse seja uma entidade espiritual. Se considerarmos que estamos “aqui e agora” e elas “lá e então”, em um tempo diferente dessa produtora do discurso antropológico, podemos acabar soando funcionalistas, produzindo distâncias, objetos e objetividades. Para Fabian (2013), a relação pressupõe um tempo intersubjetivo, ou seja, compartilhado. Como etnógrafa não estava livre para conceder ou negar a coetaneidade a meus interlocutores e interlocutoras. Essa, por outro lado, era uma condição da relação e me permiti ser invadida por esse Tempo do Outro, como me aconselharam o autor e o guia. As entidades, assim como os/as médiuns, têm suas próprias trajetórias que permeiam a *história* “oficial” do Brasil, de Minas Gerais, de Belo Horizonte e são ligadas às suas vidas, aos seus nomes, aos seus *pontos*. São “histórias que se atualizam sem precisar haver comunicação verbal. Atualizadas apenas com a presença destes seres” (ARRUDA SOARES, 2014, p.38). Como numa cartografia espiritual, a paisagem da cidade, das ruas, da mata é reconhecida em seu povoamento pelas energias particulares (CARDOSO, 2004; ARRUDA SOARES, 2014).

---

<sup>28</sup> Informações disponíveis no site da Seicho-no-ie no Brasil. Disponível em: < <https://sni.org.br/seicho-no-ie/institucional/o-que-e-a-seicho-no-ie/>> . Acesso em: mar.2021.

Assim, as *linhas de força biográfica* de alguma forma se ligam, se emaranham e revelam o enredo confluyente, que vai além do tempo presente, entre terreiro, médiuns, lugares, entidades, informando uma dimensão do parentesco, que se *cruza* com a consanguinidade, mas vai além dela, como nos mostra Strathern (2000) e Flaksman (2014, 2018). O Templo é constituído de diversos núcleos familiares consanguíneos e ancestrais seja direto ou indireto, como no caso de Otávio e Luís Gustavo e também Apoema de Oxóssi, Mariana e Pedro, ressaltando que “em teoria, qualquer um pode ser chamado a fazer parte do corpo de membros de um terreiro, mas, na prática, poucos o são” (FLAKSMAN, 2018, p.126). Sueli, por exemplo, é mãe de Mariana e sogra de Lorena, que por sua vez é irmã de Tainá, sendo todas elas médiuns do Templo. Assim como Wagner e Taianna, que são pai e filha; Betinho que é pai de Tobias, Lucas e Lívia; Leonardo e Cirlene, que são irmãos; eu mesma e meu pai (Fernando); Carolina Mascarenhas e sua mãe Inês; além dos casais Wesley e Luana, Verônica e Thiago – que é cunhado Luciana, mãe de Kauã; Ricardo e Cíntia; Pedro e Mariana; Otávio e Kamilla; Flávia e Felipe; Marianna e Júlio.

No caso desse terreiro, como também ocorreu no contexto estudado por Flaksman (2014), as famílias de “sangue” e “santo” se misturam. Há um entendimento de que a mediunidade possui um caráter hereditário e, como me disseram, se existir um médium na família, certamente outros parentes também o são, mesmo que não sigam a denominação religiosa umbandista. A mediunidade, então, seria um fenômeno universal e natural humano, mas ser umbandista é uma condição de nascimento que pressupõe uma série de adaptações físicas, corpóreas e energéticas. Essas são atualizadas durante a vida para suportar a *missão* mediúnica com as entidades e os enfrentamentos com o *baixo astral*, ou seja, seres trevosos que também podem ter *fluxos biográficos*, relações com os/as médiuns e buscar fazer com esses e essas desistam do caminho espiritual. O médium umbandista assumiria sua missão ainda antes de reencarnar e, por lidar com energias tão densas, essa condição espiritual - que não se estende a todas as pessoas - seria uma forma de diminuir seu *carma*. Uma mediunidade mais extensiva poderia ser um indicativo de que aquela pessoa no passado já atentou contra a coletividade. Luís Gustavo, por exemplo, nos explicou que um de seus nomes iniciáticos – Aratanan – significava “senhor da luz” e que a *dijina*<sup>29</sup> de alguém, assim como a dele, indicava justamente por onde o médium já esteve e por qual caminho deve seguir. Em seu caso, se referia a algumas reencarnações como pirata e juiz durante o período inquisicional em

---

<sup>29</sup> Nome iniciático.

Portugal, o que acarretou a morte de um grande número de pessoas e o incremento de seu carma. Portanto, é a luz a quem ele deve buscar.

Esse é o mesmo caso de um dos *nomes astrais* de Ana Paula, *mãe-pequena* do Templo, que está intimamente relacionado ao seu outro posto na casa, que foi indicado por Sr. Corcunda, *mãe da macaia*. Esse nome não pôde ser revelado a mim, porque como no Candomblé, saber o nome iniciático de alguém é algo delicado e pode conferir a quem o sabe poder sobre o nomeado (ARRUDA, 2014). Entretanto, Ana me apontou o significado de sua *djina*, que lhe foi revelada durante uma sessão de Santo Daime<sup>30</sup> com o uso de ayahuasca em outra casa: “mãe/filha da terra”. Esse nome exalta sua *rede biográfica* e, segundo ela me explicou, está ligado à sua ascendência indígena vinculada a família paterna e as suas encarnações também como indígena, que lhe foram reveladas pelas visões em meditações com o chá da ayahuasca. A iniciada de segundo grau afirmou que seus sonhos, envolvendo a mata, também eram reveladores dessa *trajetória* e que ser *mãe da macaia* era ser mãe da natureza, proteger e curar através das plantas. Não é por acaso que todos os produtos terapêuticos vendidos na *lojinha* do Templo - essências, aromatizadores e *desagregadores* de ambiente, escalda-pés, óleos - eram confeccionados por Ana Paula. Em nossa conversa, a médium concluiu que: “o nome iniciático chama a força de uma egrégora que você carrega”. Essa definição pode ser aproximada a explicação que o médium Fernando (meu pai) apresentou, em um de nossos diálogos informais, ao dizer que “o nome é tipo um sino”, portanto, quando pronunciado em voz alta, ele invoca, chama e ativa agências diversas. Foi através do Daime, em uma visita, a pedido de Sr. Corcunda, a uma casa de Umbanda, Candomblé e Santo Daime, que Ana conseguiu liberar a habilidade de fala das suas entidades durante as incorporações. Como me narrou, depois da ingestão do chá sagrado, Pai João, líder espiritual dessa casa, deitou-a em uma maca, cantando para ela um ponto de caboclo:

*seu tupinambá/ quando vem na aldeia/ ele traz na cinta uma cobra coral  
(2x)*

<sup>30</sup> O Santo Daime, a União do Vegetal (UDV) e a Barquinha, doutrinas conhecidas como religiões ayahuasqueiras brasileiras, se desenvolveram nos estados do Acre e de Rondônia, entre 1930 e 1960. Sua origem está associada à pequenos cultos carismáticos e, no caso do Santo Daime, o pioneiro foi o negro maranhense Raimundo Irineu Serra (1872-1971), conhecido como Mestre Irineu, que criou, em 1930, um grupo com características comunitárias, formado principalmente por caboclos e imigrantes nordestinos, pobres e com pouca instrução formal. Em 1963, Mestre Irineu, em um esforço para institucionalização da religião, criou o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, CICLU-Alto Santo. Uma das principais características do Santo Daime é o consumo ritual da ayahuasca, uma bebida amazônica amarga e de base vegetal amplamente conhecida pelas suas propriedades psicoativas e visionárias. Nos últimos 30 anos, o uso do chá ganhou espaços fora da Amazônia, atingindo outras regiões urbanas do Brasil e do mundo, sendo também composto de práticas culturais e religiosas muito diversas, que incluem os sistemas xamânicos indígenas, as religiões ayahuasqueiras, grupos neo-xamânicos e ligados ao movimento da Nova Era, e centros turistas e terapêuticos (DE ROSE, 2019, p.251 e 252).

*oi é uma cobra coral oi é uma cobra coral*

Com a invocação, Ana e o guia compartilharam a visão de uma grande jiboia manifestada debaixo da maca onde ela estava e teve o seu chacra laríngeo desbloqueado, o que lhe permitiria, a partir daquele momento, falar enquanto estivesse *incorporada*.

Ser umbandista *de fato e de direito* – bordão comum no terreiro - é carregar, ativar e ser atravessado por todas essas *linhas de força biográfica* também ancestrais, que se revelam a cada encontro com pessoas, lugares e entidades. Uma das frases que mais ouvi o sacerdote dizendo no terreiro, durante a pesquisa, foi: “*a Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda*”. Essa frase também é dita em outros contextos, como no Candomblé e no Santo Daime, nos quais o Candomblé é para todos e nem todos são para o Candomblé e, da mesma forma, o Daime é para todos, mas nem todos são para o Daime. Isso pode nos evidenciar, pelo menos na perspectiva desse terreiro, que o que existe são diferentes modulações de *axé*, como afirma Goldman (2005b, p.109). Para exemplificar essas diferenças, Luís Gustavo, em uma conversa com os médiuns durante um *rito interno* no ano de 2015, afirmou que em um hospital, metaforicamente, os médiuns kardecistas trabalhariam no berçário e os umbandistas no pronto-socorro. Esses estariam, nessa concepção, adaptados espiritualmente e fisicamente para lidar com as diferentes adversidades e faixas energéticas, que vão do mais *baixo astral* às vibrações mais sutilizadas. O umbandista *de fato e de direito* possuiria, de acordo com Luís Gustavo, uma *dijina*, uma marca em sua aura, que o identificaria perante os outros espíritos enquanto tal. Diferentemente, o médium kardecista trabalharia com uma frequência energética específica e, como nos disse o líder espiritual em uma sessão interna em abril de 2016, os centros kardecistas seriam locais de acolhimento irrestrito, afirmando “*quer carinho, vai para o kardecismo... caso não queiram comprometimento, lá são todos irmãos e passam a mão na cabeça...sabe porque na Umbanda não tem psicografia? Porque aqui os guias falam direto com as pessoas*”. Assim, a ideia é de que o trabalho na Umbanda é mais pesado e não seria qualquer um que daria conta de realizá-lo.

Essa diferença também pode se apresentar diante de outras linhas da Umbanda, considerando que os umbandistas esotéricos classificam a Umbanda em três categorias básicas: *Umbanda Popular*, *Umbanda Transitória* e *Umbanda Esotérica ou Iniciática*. Nas principais obras literárias recomendadas para estudos no TUÉS, como os livros de Francisco Rivas Neto e W.W. Matta e Silva, essa classificação é ilustrada por meio de uma pirâmide a



qual a base representa o segmento da *Umbanda Popular*, o segmento do meio representa a *Umbanda Transitória* e o topo da pirâmide representa a *Umbanda Esotérica*.

A *Umbanda Popular*, dessa maneira, se caracterizaria pela transmissão oral do conhecimento, intensa presença de imagens/estatuetas e pelos chamados *animismo* e *atavismo*, o que significa dizer que o médium traria muito de seu subjetivo e de como ele ou ela acha que os guias devem se portar nas incorporações e não permitiria que os esses trabalhassem de forma autônoma. Explicando esse aspecto em uma aula aberta, tanto aos médiuns quanto aos consulentes, ministrada em julho de 2015 no terreiro, o sacerdote narrou uma visita que fez a um terreiro de *Umbanda Popular* para explicar seu ponto de vista. Luís Gustavo afirmou ter testemunhado um guia dizendo a uma pessoa que ela não precisaria de tanta força para *firmar* uma determinada energia e que teve como resposta “*De jeito nenhum. Eu recebi assim. Meu Pai-de-Santo me passou assim. Eu vou ensinar errado assim*”. Para o sacerdote, muitas pessoas acreditam que para incorporar precisamos nos paramentar ou desembolsar grandes quantias de dinheiro e utilizar de inúmeros itens para fazer um trabalho espiritual. Entretanto, em suas palavras, “*a Umbanda é simples... um copo d’água, uma vela e intenção podem fazer grandes coisas*”. Já a *Umbanda Transitória* seria a mistura da transferência do conhecimento oral com noções científicas iniciais para a leitura dos fenômenos extrassensoriais. A *Umbanda Esotérica ou Iniciática*, por outro lado, se caracterizaria pela transferência do conhecimento com embasamento científico, mesmo mantendo uma tradição oral para passar e transferir os conhecimentos e segredos iniciáticos. Além de não ser usual a utilização de estatuetas ou imagens de santos e entidades no *congá*, sendo essas ocasionalmente “*trocadas pelas suas respectivas imagens iconográficas, mais conhecidas por “pontos riscados”, feitos com giz apropriado (Pemba), em locais específicos*” (PEIXOTO, 2015, p.43).

Entretanto, na modalidade esotérica da Umbanda praticada no TUÉS, há, ao mesmo tempo, um alargamento do que se entende por ciência, não se restringindo apenas ao conhecimento acadêmico formal. Nas palavras do chefe do terreiro em uma aula coletiva do dia 6 de abril de 2018, “*a ciência pura desconsidera o princípio espiritual... a espiritualidade é muito complexa e querer reduzi-la a um conceito científico não é possível*”. Nesse mesmo sentido, Sr. Corcunda, em um *rito público* de 2017, falou ironicamente para os consulentes que queria ver um cientista pegar um charuto e a bebida e ficar 4h fingindo uma incorporação. O guia, em tom desafiador, afirmou que daria conta de fazer ciência, porque tem conhecimentos nesse campo, mas que o cientista não conseguiria fazer a ciência que ele faz. A ciência do Guardiã é encantada e sua magia é tida como uma “*ciência prática*”, segundo

as palavras do zelador do terreiro, e mais do que isso é entendida como a mãe-geratriz de todas as ciências. Assim, ela também tem seus métodos, seus princípios, suas leis.

O conhecimento, como nos explicou o chefe do Templo, pode ser dividido em dois tipos: o conhecimento exotérico com “x” - relacionado ao saber público e da própria ciência acadêmica, e o conhecimento, esotérico, com “s”- correspondente aos saberes integrais ou iniciáticos. No terreiro, justamente, o que se aprende a cada *rito* com a *pedagogia dos guias*, a cada *vivência na natureza* e a cada aula ministrada na casa, é uma ciência oculta, que envolve numerologia, quirologia, parapsicologia, tarô, astrologia, cura, benzimento, defumação, quimbanda, homeopatia, florais, cabala... Ou seja, conhecimentos esotéricos com “s”, que se aprofundam com a iniciação. Mas, com disciplinas como a parapsicologia, por exemplo, há uma tentativa de aproximação entre os conhecimentos exotéricos e esotéricos para desestigmatizar os fenômenos mediúnicos como sinônimo de paranormalidade (algo além da normalidade, de esquizofrenia e outras doenças mentais, por exemplo. Como nos explicou Luís Gustavo em um curso de parapsicologia ministrado no ano de 2017, essa seria uma ciência que estuda principalmente três tipos de fenômenos: os *PES* ou *Psi-Gama* (percepções extrassensoriais ou para além dos cinco sentidos); os *Psi-Kapa* ou *Psicocinesia* (capacidade da mente atuar sobre a matéria); e os *Psi-Theta* (experiência ligadas aos espíritos e seres de outras dimensões). Esses fenômenos – visões, sonhos que se realizam, ver-se fora do corpo, pressentimentos, telepatia, levitação, ouvir vozes, ver pessoas que já morreram - também chamados de mediúnicos, sensitivos, bruxos, mágicos foram, segundo o sacerdote, por muito tempo motivo de internação de médiuns/paranormais em sanatórios, diagnósticos de esquizofrenia, perseguição e martírio. Embora, no terreiro, a ciência funcione como mais uma *linha* dentro da Umbanda, no início da parapsicologia ela foi usada para questionar a veracidade da realidade espiritual. A jornalista americana Stacy Horn lançou em março de 2009 um livro chamado *Unbelievable* sobre a vida dos pioneiros da parapsicologia, o botânico Joseph Banks Rhine e sua esposa Louisa Ella Rhine, que fundaram um laboratório sobre o assunto na prestigiosa Universidade Duke, na Carolina do Norte (EUA), em 1935. Joseph Rhine, que foi financiado inclusive pela Fundação Rockefeller, ficou conhecido por desmascarar o que entendia, na época, como falsos médiuns ao testá-los em experimentos controlados, através, por exemplo, da adivinhação de cartas, para verificar fenômenos paranormais, como a telepatia e a clarividência (GARCIA, 2009).

No Brasil, como explicou Luís Gustavo durante o curso de parapsicologia, existem as escolas católica, espírita e científica cujos principais nomes são Padre Oscar Gonzales-Quevedo, Hernani Guimarães Andrade e William Roll, respectivamente. A parapsicologia foi

usada tanto por católicos quanto por espíritas como estratégias de defesa e de ataque com a utilização de argumentos científicos ou paracientíficos segundo a interpretação das diferentes vertentes religiosas (MACHADO, 2005). Isso porque a Igreja Católica, no século XX, foi contrariada pelo crescente número de adeptos ao Espiritismo no país. Segundo o antropólogo Davis Hess (1987), apesar de a expansão da nova religiosidade ocorrer desde 1870, é a partir de 1890 que essa se aproxima da parapsicologia, uma vez que na época o Kardecismo – incluindo outras religiões mediúnicas e tidas genericamente como espíritas, a exemplo da Umbanda e do Candomblé – era considerado ilegal (MACHADO, 2005). Em pesada campanha contra o Espiritismo, a Igreja, principalmente durante a ditadura varguista (1930-1945), baseou suas críticas em estudos parapsicológicos com o intuito de desacreditar as chamadas “mentiras espíritas”, o que resultou no fechamento de diversos centros kardecistas e terreiros de Umbanda e Candomblé. Em 1953, o Espiritismo foi considerado, pelo Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), como um perigoso desvio de doutrina, persistindo nas investidas contra Kardecismo e Umbanda (MACHADO, 2005). Foi nesse período, que Oscar Gonzales-Quevedo - o futuro fundador do Centro Latino Americano de Parapsicologia (CLAP), veio ao Brasil com a missão de livrá-lo da superstição espírita e um de seus principais adversários foi o engenheiro e intelectual espírita Hernani Guimarães Andrade, fundador do Instituto Brasileiro de Psicobiofísica (IBPP). Diante desse embate, os pesquisadores internacionais nomearam a disciplina de “Pesquisa Psi” e “Psicologia Anomalística” na tentativa de se afastar do conflito religioso.

O líder espiritual, durante o curso de parapsicologia no terreiro, nos mostrou uma foto do *congá* (figura 3) – capa desse capítulo – que foi tirada por ele em um modelo de revelação tipo kirlian. Esse tipo de fotografia, também conhecida como bioeletrografia, é bastante cara aos parapsicólogos para registrar as energias que o corpo, assim como objetos e espíritos, poderia emanar, ou seja, a aura. As fotos kirlian também apresentam atualmente um aspecto terapêutico, porque permitiram a detecção de desequilíbrios físicos, psicológicos e energéticos de um lugar ou de uma pessoa. Ao longo da aula, o sacerdote nos contou a *história* do médium Henrique, que também estava presente e complementou o relato, narrando como havia sido internado em um hospital psiquiátrico sem saber que estava com a mediunidade descontrolada e como foi resgatado dessa situação com o auxílio de Luís Gustavo e do desenvolvimento mediúnic no terreiro. A médium Cirlene, assim como outros membros do TUÉS, também tem sua *linha de força biográfica* composta por *histórias* de violência e extremo medo de internações desde a infância, quando os primeiros sinais de sua forte

mediunidade começaram a aparecer. Suas manifestações, principalmente a clarividência, se iniciaram na década de 1970, quando ela tinha 8 anos de idade, e, por ser de família muito católica, seus pais não aceitavam e não sabiam lidar com o que estava acontecendo. Aos 10 anos, foi levada por eles a um neurologista com a intenção de que ela ficasse internada em um hospital psiquiátrico. Foi então que uma enfermeira conhecida de sua mãe aplicou nela algumas doses de benzetacil afim de controlar a situação e sobre isso Cirlene disse: *“todas as vezes que ela aparecia lá em casa eu escondia de medo”*. Essa profissional da saúde era também dirigente de uma casa de Umbanda de raiz na cidade de Vespasiano, que nas palavras da médium, possuía *“pitadas de universalismo”*. Foi a enfermeira quem disse a família de Cirlene que ela era *médium de berço*, ou seja, desde o nascimento e que precisava se desenvolver mediunicamente. Então, aos 15 anos, Cirlene começou a fazer parte de um terreiro de Umbanda e Quimbanda e, com o falecimento de sua primeira Mestra na década de 1980, ela foi convidada a integrar a casa espiritual a qual a enfermeira liderava. Em relação a esse processo, a médium afirmou: *“nessa época eu já trabalhava com o Pai Joaquim de Angola, a Cigana, o Caboclo Flecheiro e com João Caveira que ainda não tinha me dado sua chave (identificação do guia)”*. Cirlene, até chegar ao TUÉS em 2009, também teve passagens por centros kardecistas e outros terreiros de Umbanda e Candomblé em Belo Horizonte.

De acordo com a doutrina ensinada no TUÉS, estudar e conhecer os saberes esotéricos transforma e media nossas relações com os guias. Por isso, a leitura de obras escritas por umbandistas e espiritualistas como Pai Matta, Rivas Neto, Roger Feraudy, Hernani Guimarães Andrade (fundador da corrente espírita da parapsicologia) e o iniciado na Ordem Rosa-Cruz, Domingos Magarinos (conhecido pelo nome iniciático de Epiága R.T.), que ligam as origens e fundamentos da Umbanda à Atlântida Antiga e a um passado autóctone indígena em terras brasileiras, foi tão incentivada no terreiro. As entidades, nesse entendimento, na hora das consultas, também se valeriam dos conhecimentos e experiências de cada médium para compor seu atendimento e receituário aos consulentes. Nas palavras do iniciado Otávio,

*O processo é o conhecimento do médium. Tanto na Umbanda popular, quanto na intermediária, quanto na esotérica, o guia que assiste os médiuns só vai usar dentro das consultas, dentro dos processos mágísticos, o que eu tenho de conhecimento. Mesmo ele tendo um conhecimento mil à minha frente, ele não vai usar se eu não tiver o conhecimento... (Otávio, TUÉS, jul. 2017)*

Cirlene também pontuou uma mudança na postura de seus mentores dependendo de cada ambiente religioso em que estavam: Pai Joaquim, seu Preto Velho, afirmava que não

desceria para trabalhar no terreiro de Candomblé, porque aquela não era sua *linha* e ele não concordava com a forma com que os trabalhos eram conduzidos ali. A Cigana, Pomba-gira de Cirlene, por outro lado, participava das *giras* e era uma das responsáveis pela imolação de animais, conhecida como *matança*, com o uso de seu punhal, naquela casa. Entretanto, a Guardiã parou de realizar tal prática em locais que não a tinham como fundamento, a exemplo do TUÉS. A iniciada Ana Paula, da mesma forma, afirmou que conforme ela foi estudando e aprendendo, seu Guardiã, que inicialmente não falava e só ficava curvado, segundo ela, como o personagem Smeagol de J. R. R. Tolkien da série de livros *O Senhor dos Anéis*, se *ergueu* e mudou a forma como se apresentava, abandonando as roupas sujas de terra. Em suas palavras, “*as entidades começam a ter a aparência do conhecimento do médium*”. É por esse motivo que o sacerdote do Templo reiteradamente repetia que “*médium na prática não serve...tem que estudar*”. Ou seja, o conhecimento, que não se restringe a instrução formal ou disciplinas acadêmicas e pode ser composto por saberes que envolvem as plantas, os cristais, os animais, a natureza, a composição de forças, é um meio de *erguer* a entidade, permitir que ela adquira em nós a habilidade de falar, de ter uma postura verticalizada, de andar. Isso no diz sobre a nossa relação com ela e sobre o caminho que ela pode criar a partir de nós e do nosso corpo.

Esses todos são saberes mantenedores e cultivadores do *axé* em nós, que facilitam a atividade mediúcnica com as entidades e podem diminuir ou manter conforme nossa conduta, mas também são conhecimentos passados, de modo geral, aos *iniciados*, o que guarda semelhanças com o Candomblé. De acordo com Juana Elbein dos Santos (2012, p. 41), o iniciado no Candomblé também teria a função, por meio do domínio do conhecimento, de ser um mantenedor do *axé* pessoal e coletivo.

A conduta está determinada pela escrupulosa observação dos deveres e das obrigações – regidos pela doutrina e prática litúrgica – de cada detentor de *àse*, para consigo mesmo, para com o grupo de *olòrisà* a que pertence e para com o terreiro. O desenvolvimento do *àse* individual e o de cada grupo impulsionará o *àse* do terreiro. Quanto mais um terreiro é antigo, quanto mais as sacerdotisas encarregadas das obrigações rituais apresentam um grau de iniciação elevada, tanto mais poderoso será o *àse* do terreiro. O conhecimento e o desenvolvimento iniciático estão em função da absorção e da elaboração de *àse*.

Como nos falou Sr. Arruda em um *rito interno* do dia 14 de fevereiro de 2020, o processo de aprendizagem iniciática não nos apresenta nada novo, mas o que em potência já está em nós: “*o futuro não existe... passamos por onde já passamos... a evolução é voltar ao*

*começo... quando temos déjà-vu, estamos lembrando de onde viemos...assim, uma vidente não vê o futuro, mas o passado*". Dessa maneira, só aprendemos aquilo que já sabemos e o que fazemos no terreiro é lembrar, despertar, ativar os saberes ancestrais em nós.

Existe também uma dimensão do conhecimento iniciático que é estritamente oral, porque, segundo nos explicou o sacerdote em um *rito de interno* no dia 21 de setembro de 2017, o conhecimento exige responsabilidade e não pode ser entregue a qualquer pessoa:

*o conhecimento passado para os iniciados são todos sob juramento de que, se a pessoa contar algo para não iniciados, sanções espirituais recairão sobre ela. Suas entidades podem abandoná-la.* (Luís Gustavo, TUÉS, set. 2017)

Dessa forma, nas palavras do médium chefe, seria perigoso, por exemplo, ensinar os conhecimentos sobre o *toque na cabeça* para alguém despreparado, que poderia, de forma inconsequente, mexer com o *ori* e, portanto, com a vida das pessoas. De acordo com Barbosa Neto (2012b, p.267), ao refletir sobre a frase de Mãe Michele, que dizia que “na religião, a gente mexe com a vida das pessoas”, enunciados como esse revelam algo essencial:

a religião é a vida como tal, com todas as potências que são capazes de criá-la e aumentá-la, mas também de desfazê-la e diminuí-la; com todas as suas implicações em termos de perigos e de cuidados, e um sentimento profundo de que onde está a força está também a vulnerabilidade.

As religiões de matriz africana, como “religiões da mão”, assim predicadas por Johnson (2002, p.35), e também da cabeça, como afirma Barbosa Neto (2012b, p.264), têm como centralidade o “fazer” do corpo, que se torna capaz de fazer outros. No TUÉS, tanto durante a *aceitação* quanto durante a *iniciação* há a composição de forças de vida e morte. A *aceitação* começa quando uma pessoa que frequenta a casa como consulente e tem mediunidade, a convite dos guias ou por vontade própria, manifesta a vontade de fazer parte da *corrente mediúnica*. Então, o guia chefe da *falange* que estiver manifestada no terreiro escolhe um padrinho ou uma madrinha, que deve instruir o neófito a cerca do funcionamento dos *ritos* e da casa. Segundo Otávio, a escolha do padrinho ou madrinha não é por acaso e revela um vínculo energético e cármico desse ou dessa para com seu afilhado ou afilhada. Em suas palavras,

*eu nasci em um sábado, que tem regência de saturno e é a linha de Yorimá...eu tenho três afilhadas que são desse orixá... eu nasci em um horário que estava vibrando vênus astronomicamente e astrologicamente,*

*6h27 e eu tenho duas afilhadas que tem essa energia de Oxóssi. É tudo calculado matematicamente. (Otávio, TUÉS, jul. 2017)*

Com o *rito de aceitação* na primavera e o recebimento da *guia de trabalho* – colar litúrgico, a/o médium de fato se torna um elo da *corrente*. Até passar pelo ritual, ela/ele está na condição de *médium em provas*, podendo, com a autorização do padrinho ou madrinha, participar dos *ritos públicos e internos*, sendo esse um período de ajustes energéticos e corporais, testes e aumento dos campos de proteção sobre o médium. Não cheguei a participar de nenhum *rito de iniciação*, porque esse é exclusivo para os médiuns iniciados, só podendo fazer parte aqueles que têm graduação equivalente ou superior ao grau iniciático em questão naquele ritual. Assim, basicamente, o *rito de aceitação* coloca o *ori* do neófito em participação com a casa, *cruzando* aquela *coroa* na *Raiz de Guiné*. De acordo com Luís Gustavo, na *aceitação* e na *iniciação*, ao fazer a transferência de *axé*, por meio da cabeça do médium, ele mesmo morre um pouco, cedendo sua própria energia e tempo de vida, no que chamou de *batismo da dor*. É uma forma, segundo ele, de ativar as glândulas pineal e pituitária que estão localizadas no cérebro e são responsáveis pela comunicação com seres do mundo astral, aumentando, assim, a percepção mediúnica. Ao final desse procedimento de *toque na coroa*, no rito de aceitação de 2015, do qual participei como neófito, foi recomendado às pessoas que não se expusessem muito ao sol, porque a cabeça estaria mais sensível como se essa estivesse aberta e a incidência de luz solar nessa parte poderia acarretar em dores de cabeça.

Esses rituais são promotores e catalizadores de uma série de mudanças corporais e, no caso do sacerdote, trouxe modificações também para a estrutura da casa, com a instalação da *casa das almas* relatada no capítulo 1, por exemplo. Em *rito interno* no dia 6 de março de 2018, Luís Gustavo contou ao grupo de médiuns que estava passando pelo processo de iniciação que iria levá-lo do segundo grau ao sétimo, além de se iniciar em exu e em ifá. Esses processos ministrados por Mestre Yatyçara (Omar Belico) – iniciado direto de Pai Matta – acarretaria, segundo o sacerdote, em mudanças físicas e espirituais e, considerando isso, ainda não sentia que seu corpo estava preparado para a parte da iniciação que envolvia exu, “*porque teria que ir muito lá em baixo*”, em suas palavras. O líder espiritual ainda apontou a instalação da casa das almas como uma mudança importante para o terreiro e que tinha relação com as suas iniciações. O mesmo o fez ao se referir a suas *ordens e direito de trabalho*, que foram fixadas na parede atrás do altar a partir daquele ano de 2018. Essa foram inscritas, como um *ponto riscado*, em uma tábua de madeira quadrada, mostrando que aquele era um médium que tinha a Umbanda em sua *linha de força biográfica*, ou seja, era um médium umbandista,

ajustado para o trabalho nessa *linha* e autorizado pelo *astral* para tal. Sinais parecidos com esse também foram afixados na tronqueira e na *casa das almas* e Luís Gustavo explicou que a *linha* do Caboclo Pena Azul, seu mentor e patrono do terreiro, ainda se tornaria uma *raiz* – ou seja, se tornaria uma fonte emanadora de axé e iniciadora de novos neófitos sobre o comando de Pena Azul - e que, com as iniciações, essa estaria muito mais próxima da *Raiz de Guiné*. Assim, Mestre Yatiçara o ensinaria métodos de aceleração do desenvolvimento mediúnicos para que um maior número de pessoas fosse iniciado e esses saberes da Raiz de Guiné, nome vinculado ao Preto Velho de Pai Matta – Pai Guiné, que é o patrono da Umbanda Esotérica, não morressem. É por esse motivo que o sacerdote tinha um política de descentralização, permitindo que seus iniciados pudessem, eventualmente, ocupar o seu lugar caso algo acontecesse com ele para serem capazes de reger a *gira* e, no futuro, suas próprias casas de Umbanda.

O dirigente nos explicou, em um *rito interno* de 29 de agosto de 2019, que nosso corpo é uma micro representação do universo material e, passando as mãos no rosto, indicou que, na iniciação, algo entra em nós pela cabeça e percorre nosso corpo pelos *chacras* e concluiu:

*a iniciação é um entrar para dentro de si e o primeiro passo é o conhece a ti mesmo. A Umbanda é conhecida como senhora das 7 faces e isso se reflete nos 7 chacras principais que temos no corpo. Cada um está ligado a um dos 7 aspectos da Umbanda.* (Luís Gustavo, TUÉS, ago. 2019)

Gustavo complementou dizendo que, durante sua estadia em São Paulo – cidade cede do terreiro de Mestre Yatiçara, recebeu uma série de *passes* de várias entidades e que, no caminho até chegar à Belo Horizonte, tudo o que tocava lhe provocava *insights*. Após a iniciação, ele também começou a ter problemas relacionado a sua pressão e, como os médicos não concluíram nenhum diagnóstico, ele atribuiu essas alterações aos reflexos do ritual que lhe conferiu o 7º grau, sendo um tipo de ajuste corporal e energético. Nesse período, mais uma entidade foi somada ao panteão do TUÉS, o Caboclo Pedra Preta, que em sua primeira aparição em 2019, afirmou que seu *cavalo* agora estava adaptado energeticamente e que seu corpo suportaria recebe-lo, como uma entidade de maior envergadura.

Os iniciados do terreiro afirmaram terem sentido literalmente a força do desafio que as iniciações com Mestre Yatiçara impuseram ao chefe da casa. Se cada um é o próprio Templo, como me afirmou Otávio, isso se intensifica ainda mais quando se trata do líder espiritual que “é a sua casa e todas as pessoas contidas dentro dela” (BARBOSA NETO, 2012b, 130). A



cabeça de cada filho e filha está contida na mão do sacerdote, mas o contrário não acontece. O que cada pessoa faz pode repercutir na *corrente*, mas o sacerdote tem um peso maior sobre suas ações, que certamente reverberam em todos e todas. Caso esse seja alvo de *magia negativa*, por exemplo, como já aconteceu no terreiro, o *feitiço* repercute na casa e nos filhos e filhas. É por esse motivo que à medida que o sacerdote foi elevando seu grau iniciático, uma série de mudanças também aconteceram na arquitetura e organização do terreiro.

A *história* da iniciada de segundo grau, Luanna, também nos mostra o quanto sua *trajetória* com a Umbanda e com as entidades é mediada pela busca pelo conhecimento e pelo processo da *iniciação*. A médium, por meio de uma conversa em abril de 2020, me contou que a primeira vez que foi a uma casa de Umbanda, nos anos 2000, na cidade de Belo Horizonte, não conseguia parar de chorar, porque aquele lugar tinha o mesmo cheiro da casa de seu avô Ramiro. De acordo com ela, eram três as coisas que lhe marcaram muito a memória em relação ao avô, que faleceu quando ela tinha três anos de idade: a biblioteca, o bigode e o cheiro da casa. Luanna, com carinho, disse que Ramiro, por ser umbandista, sempre deixava balinhas pela casa, como oferta para os erês e defumava o lar com ervas – prática usual na religião. Por quatro vezes, coincidentemente, como classificou de forma irônica, recebeu, de diferentes pessoas, o convite para visitar o terreiro que tanto a havia emocionado e identificado uma energia tão familiar para ela. Luanna, por anos, frequentou, como consultante, esse terreiro de *umbandomblé*, em suas palavras, quando o Sr. Exu Marabô, incorporado em um médium da casa, perguntou quanto tempo mais ela iria demorar para *trabalhar* na casa, ou seja, se integrar aquela corrente mediúnica e alertou: “*você vai vir pelo amor ou pela dor?*”. Luanna se desenvolveu mediunicamente nesse terreiro, aceitando o convite de Marabô, até começar a se incomodar com o tipo de trabalho espiritual que era realizado na casa e perceber que estava ficando muito cansada depois das *giras* – indicativo de que algo não ia bem. Sete Luas, sua Pomba-gira, chegou a afirmar para os dirigentes do terreiro que atenderia as pessoas nas consultas, mas que não participaria dos trabalhos que ali eram feitos, o que causou bastante desconforto na casa e a médium se tornou alvo de *feitiçaria* para que ela saísse de lá. Em suas palavras,

*a casa não tinha estudos e eu considera o estudo do médium muito importante, uma vez que tudo o que acontece é responsabilidade do médium. Ele deve saber o que é certo e errado e os elementos que devem ou não ser utilizados. O médium é responsável pelo o que ele faz incorporado e, por isso, me sinto grata a Sete Luas que sempre me protegeu desses trabalhos escusos.*

Foi através do cheiro da defumação, que Luanna chegou ao TUÉS. Passando por um quarteirão próximo a sua casa, sentiu “*cheiro de Umbanda*” e, ao me contar sobre isso, concluiu: “*macumbeiro sabe o cheiro*”. Dias depois, ela viu a fila formada do lado de fora do terreiro e encontrou com Henrique, então médium da casa, e perguntou a ele “*aqui é um centro?*” e ele disse “*sim*”. Ela continuou: “*centro de Umbanda?*” e ele brincou, dizendo que ela só poderia ser umbandista, porque foi muito assertiva e precisa em sua pergunta. Na terça-feira posterior a esse encontro no ano de 2014, Luanna compareceu ao *rito*, se consultou com Sr. Corcunda e foi chamada para *trabalhar* na casa. Após alguns anos de estudo e sua iniciação no segundo grau, em 2019, a médium recebeu um novo guia em sua *coroa*, Sr. Marabô. Em suas palavras, ela teve que ficar 1 ano sem participar de *giras de exu*, porque essas coincidiam com o período em que estava de *corpo aberto*, sendo um fundamento do terreiro que mulheres menstruadas não trabalhem *incorporadas* em *ritos públicos*. Entretanto, isso não seria uma coincidência, mas uma consequência de sua iniciação e preparação do seu corpo para receber o Sr. Marabô, que Luanna acredita ter um vínculo, por ser da mesma *falange*, com o mesmo Exu Marabô, que lhe convidou a entrar na Umbanda e cumprir sua missão espiritual. Para ela, essa mudança energética se deve ao fato de esse Exu *ter nome*, sendo um guardião de maior patente hierárquica. O mesmo aconteceu com sua *linha* de erês, quando, em 2021, as vésperas de sua iniciação no terceiro grau, recebeu Mariazinha no lugar de Julinha – entidade com quem já estava acostumada a trabalhar. Embora, aparentemente se tratasse de uma nova guia, mesmo essa tenha se identificado com um outro nome, Luanna acredita que, na verdade, essa é uma outra versão de Julinha que teria evoluído, assim como ela própria.

Isso nos revela um modo politeísta de existência e um ‘politeísmo intensivo’, recuperando esse conceito de Barbosa Neto (2012b), que diz respeito tanto a diversidade quanto a multiplicidade interna da Umbanda, do terreiro, da pessoa umbandista, das deidades, dos orixás e de seus seres sobrenaturais, que são capazes em certas passagens de se diferenciarem de si mesmos. As entidades podem ser gerais e singulares ao mesmo tempo e toda individuação pode ser uma maneira singular de compor a multiplicidade, sem que com isso precisem de abstrair de sua heterogeneidade em favor de uma unidade (BARBOSA NETO, 2012b). Esse é o caso de Exu Marabô, que convidou Luanna para entrar para a Umbanda: pode ser um *exu indiferenciado* ou *exu cósmico* da serventia direta do orixá Oxóssi, o nome de uma *falange* com diversos Marabôs ou um exu específico, como Sr. Morabô da médium.

Todas essas relações iniciáticas e encontros tem o corpo do médium não como um intermediário, que transporta certo conteúdo sem alterá-lo, mas como um mediador que participa ele mesmo da construção da mediunidade, produzindo traduções, transformações e deslocamentos (LATOURE, 2005). Nesse sentido, Goldman (2005, p.8) reafirma a multiplicidade como constituinte da pessoa nas religiões de matriz afro:

A pessoa é múltipla, composta por uma série de elementos materiais e imateriais, que incluem o orixá principal à qual ela pertence (de quem é “filho”, como se diz), um número variável de orixás secundários, espíritos de antepassados, anjo da guarda, alma e assim por diante. (GOLDMAN, 2005b, p. 8)

O TUÉS como uma comunidade tão engajada no estudo e no conhecimento, criou suas próprias teorias, entendimentos e técnicas a cerca da mediunidade, dos saberes corporificados e vividos, evidenciando sua reflexividade sobre suas práticas rituais. Se o corpo, como vimos no capítulo 2, tem uma polaridade feminina e masculina, além de uma rotação horária para homens e anti-horária para mulheres, ele também é constituído por uma infinidade de vórtices de energia que giram e vibram, conhecidos por chacras. Porém existem sete chacras principais, cada um relacionado a um orixá, a um planeta e a uma glândula ou órgão do corpo, que é onde as entidades criam vínculos energéticos que permitem a *incorporação*. São eles o *chakra coronário* ou *sahasara chakra*, em sânscrito, que tem sua manifestação física ligada epífise, além de estar vinculado a Oxalá e ao Sol; *chakra frontal* ou *ajna chakra* vinculado à hipófise, à Yemanjá e a Lua; *chakra laríngeo* ou *vishuddha* ligado à tireoide, ao orixá Yori e a Mercúrio; *chakra cardíaco* ou *anahata* ligado ao timo (coração), a Xangô e a Júpiter; *plexo solar* ou *manipura chakra* ligado ao estômago/pâncreas, a Ogum e a Marte; *chakra esplênico* ou *svadhisthana* ligado ao baço, a Oxóssi e a Vênus; *chakra básico* ou *muladhara* ligado as gônadas, a Yorimá e a Saturno. Cada tipo de *falange* espiritual, quando se *manifesta*, interage com uma parte do corpo do médium, causando reações, gestos, vocalizações e movimentos considerados característicos de cada grupo de espíritos e o que permite a pessoa identificar, de certa forma, o ser que está em contato com seu corpo. Os pretos velhos e as pretas velhas atuam principalmente no chakra básico – parte em nosso corpo ligada a terra, principal elemento de atuação dessas entidades - e, por isso, quando *manifestados* e *manifestadas*, fariam com que seus *cavalos* e *éguas* andassem de forma encarquilhada e lenta, por exemplo. Entretanto, de forma geral, é o *chakra coronário*, ou seja, a *coroa*, o *ori*, a cabeça, onde se localizam duas glândulas, a pineal e a pituitária, consideradas as grandes responsáveis por qualquer comunicação ou *manifestação* mediúnica. São como as *glândulas da mediunidade*.

O corpo do médium é também formado por infinitos corpos energéticos, que, assim como os *chacras*, possuem alguns corpos principais, como o *corpo físico*, *corpo etérico*, *corpo astral* e o *corpo mental*. Cada corpo vibra em ritmo próprio, de forma mais lenta ou mais rápida, a depender de sua *densidade*, sendo o *corpo físico* considerado o mais *denso* e o *corpo mental* o mais *sutil*. A diferença entre o *encarnado* e o *desencarnado* é que esse não tem mais seu *corpo físico*, mas, ainda assim, possui uma série de corpos, o que também acontece com as entidades. Entretanto, quando o ser se abstrai de todos os seus corpos, ele retorna ao todo e deixa sua singularidade para ser geral. O entendimento da comunidade desse terreiro a cerca da corporeidade encontra paralelo na seguinte colocação de Brito (2017, p. 182):

Esse dinamismo característico dos intangíveis que se movimentam no mundo espiritual estabelece uma inversão de perspectiva, lembrando o que Viveiros de Castro (2002) chamou de “perspectivismo” – os seres espirituais desencarnados não estão mortos, mas vivos, de modo que se poderia mesmo dizer que são eles quem vivem “a verdadeira vida”, enquanto a maioria dos “vivos” encarnados estão, assim, “mortos” ou dormindo para a realidade espiritual. Poucos encarnados estão despertos para ver a vida numênica além da morte aparente. Enquanto os desencarnados veem aos vivos como mortos, muitos encarnados veem os mortos como mortos e poucos encarnados veem a si mesmos como vivos no sentido de asseverarem a sua imortalidade.

De acordo com Brito (2017, p.186), “Tim Ingold, em comunicação pessoal, sugeriu que não se surpreenderia se as práticas umbandistas tivessem sido influenciadas por aspectos ontológicos das práticas xamanísticas indígenas”. Se a mesma energia é matéria de composição tanto do corpo quanto do espírito, a depender do ponto de vista, o corpo pode aparecer como espírito e vice-versa (BRITO, 2017). Além disso, as entidades podem mudar suas *roupagens fluídicas*, como os médiuns chamam o corpo espiritual visível dos guias e *desencarnados*, e, para muitos espíritas ou espiritualistas, o físico das entidades está intimamente relacionado com arquétipos e “linguagens culturais”, ou seja, uma roupagem que contém algo a mais e na qual “a psique de seus médiuns projeta idiomas de manifestação” (Espírito Santo, 2014, p.67). O sacerdote do terreiro, em uma aula para o grupo interno no ano de 2017, comentou que, quando se fala, por exemplo, na Pomba-gira das Sete Rosas, a imagem que vem à cabeça da maioria das pessoas é a de uma mulher, jovem, com roupas ciganas e cabelos longos. Entretanto, segundo ele, essa Pomba-gira é, na verdade, “*uma senhora que senta no terreiro com seu banquinho para ajudar as pessoas*”. Esta entidade pode até se apresentar inicialmente, ao médium de vidência, com uma roupagem jovial, mas sua imagem pode se alterar com o tempo, com os anos de estudo e com a mudança de

percepção do médium, como foi o caso de Luanna e sua erê Julinha. Gustavo, na oportunidade, também nos contou sobre um diálogo que teve com Sr. Arruda, o Preto Velho que o assiste. O sacerdote se afirmou surpreso quando pode ver que essa entidade não tinha a aparência de um negro idoso, como tipicamente esses guias são representados, e a questionou sobre isso. Sr. Arruda respondeu, dizendo: “*Só porque você quer eu tenho que ser como você imagina?*”. Espírito Santo (2014, p.81) coloca que:

As entidades podem assumir múltiplos aspectos, desdobram-se em diferentes “peles” de identidade, serem substituídos por outros ao longo do curso de uma vida e mudarem de acordo com a mentalidade e as circunstâncias de vida das pessoas às quais “pertencem”, tudo isso aponta para a plasticidade fundamental da existência espiritual – uma capacidade de ser moldada e por sua vez dar forma, compartilhada por humanos e espíritos semelhantes.

Esse emaranhado corporificado, que está em constante movimento e é feito de vínculos energéticos, fluidos, *linhas de força biográfica* tanto de espíritos quanto de humanos, cria uma interação entidade-médium, que também possibilita ao *cavalo* experimentar mudanças corporais no ato da *incorporação*. Como me ensinou a iniciada Ana Paula, nossos *uniformes de trabalho* eram feitos de uma calça com elástico na cintura e camisa larga de manga comprida de linho branco, porque, na *incorporação*, o nosso corpo cresce literalmente. Se expande, ganhando o ambiente do terreiro e consigo também ampliam nossos sentidos. Em suas palavras, “*eu me sinto do tamanho do terreiro e o guia pede silêncio, porque eu consigo ouvir uma conversa que está acontecendo lá no corredor e atrapalha na consulta*”. Esse tipo de relato de um corpo que aumenta de tamanho pelo contato com entidades sobrenaturais encontra paralelo na etnografia. Barbosa Neto (2012b, p. 270) cita o material de Boyer, que apresenta a descrição feita por uma filha-de-santo a cerca da aproximação de seu caboclo: “Eu sinto quando os caboclos chegam para me pegar. Minha carne treme toda [...] Os meus pés tornam-se grandes e minhas mãos também. Eu não entendo o que as pessoas dizem. Estou maior. Eu me sinto grande. Isso é ainda mais forte quando se trata de um caboclo homem, aí eu me torno imensa” (BOYER, 1993, p. 137). Assim, a pessoa umbandista tem um corpo em movimento, poroso, permeável, que se expande e se contrai e está em permanente mudança a depender da composição de forças ocasionadas pela relação com o conhecimento, com suas entidades e orixás, com suas *histórias*, com vínculos cármicos, com a iniciação.

### 3.2. A iniciação

O sistema de iniciação no TUÉS envolve sete graus: os quatro primeiros se relacionam com o que o grupo entende como os quatro pilares do conhecimento - filosofia, religião, artes e ciência. O quinto grau se liga a integração dos conhecimentos, ou seja, a *Proto-Síntese Religio-Científica*, o sexto grau se relaciona ao amor cósmico e o sétimo grau a sabedoria cósmica. Esse último grau ainda está subdividido em sete, e, ao final de todas as etapas, o/a médium se torne *coroadado* ou *coroada*, ou seja, ganha sua autonomia, auto governança e suas *ordens e direitos de trabalho*. A segunda dimensão da iniciação (sexto e sétimo grau) envolve a *Proto-Síntese Cósmica*, que seria a ciência das ciências, a união de todo o conhecimento humano, que é filosofia, religião, artes, ciência, sem ser nenhuma desses de forma separada. Essa união holística é chamada de *Aumbandan*, que significa conjunto das Leis de Deus e que não se restringe apenas a Umbanda, mas a contem, assim como o hinduísmo, o taoísmo, o cristianismo, o hermetismo... Cada um desses elementos têm uma correspondência com um orixá: Yorimá corresponde à religião, Oxossi à filosofia, Ogum à arte, Xangô à ciência, Yori à *Proto-Síntese Religio-Científica*, Yemanjá ao amor e Oxalá à sabedoria. Aruanda ou Pátria da Luz é o nome que se dá a 7ª zona, no *astral superior*, onde se encontra o chamado *Núcleo Superior de Iniciação* que tem a função de supervisionar as 7 Escolas Iniciáticas: *Tembetá* (Orixalá), *Humaitá* (Ogum), *Juremá* (Oxossi), *Yacutá* ou *Jacutá* (Xangô), *Yomá* (Yorimá), *Yoriá* (Yori) e *Ynâyá* (Yemanjá). É desses núcleos que vem todo o conhecimento que diz respeito à religião, à ciência, à filosofia e às artes, além de enviar para a Terra iniciados e iniciadas que aqui reencarnarão para fomentar o conhecimento e a própria Umbanda. O próprio Luís Gustavo, que é professor de filosofia, advogado, fisioterapeuta, terapeuta holístico, estudioso de línguas antigas e sacerdote de Umbanda reflete essa busca por um conhecimento integral e não apenas específico. Como ele mesmo me explicou em uma conversa de março de 2020, todos os saberes aprendidos em vida têm serventia para o *mundo astral*, pois “no mundo espiritual, tem escolas em que se aprende informática, física, geografia, educação”.

O que fazemos no TUÉS, nas palavras do sacerdote em uma aula ministrada em julho de 2015, tem uma origem antiquíssima ligada diretamente ao *Aumbandan*. Era um sábado pela manhã e todos estavam sentados voltados para a parede mais externa do Templo, onde o médium chefe projetava algumas imagens e tecia explicações sobre a cosmogênese e a *história* do *Aumbandan*, que, segundo ele, ultrapassa a Umbanda tida como brasileira, ganhando uma dimensão planetária. Gustavo perguntou aos presentes quem sabia o que era

Pangeia e alguém respondeu que era o continente único. O líder concordou e detalhou que, há milhões de anos, a configuração que conhecemos hoje como Europa, Ásia, América do Sul, do Norte, Central, África era totalmente unida e que aí estava a origem do *Aumbandan* e da oração que costumava fazer antes de cada *gira* - a *saudação ao universalismo*. Nessa prece de abertura dos *ritos*, o sacerdote costumava pedir por um só planeta, uma só pátria, sem fronteiras, uma só língua, uma só energia, um só povo, o que faz referência ao contexto da Atlântida Antiga e da Pangeia, remetendo a teoria científica que afirma que, nos períodos iniciais de formação da Terra, todos os continentes estariam juntos.

Foi nas terras brasileiras, mais especificamente no Planalto Central, onde teria surgido a *raça Vermelha* ou *tronco Tupy*, considerados os primeiros humanos a habitarem o planeta Terra, detentores do conhecimento integral, o *Aumbandan*, e falantes da primeira língua humana, o *Abanheenga* (tupi antigo) ou *Língua Boa*, que teria dado origem ao *nheengatu* (tupi moderno). A grafia de “Brasil” nessa língua também revela a predestinação que o país teria no cenário espiritual do mundo e seria escrita como *Baratzil*, que significa guardião do mistério da cruz, Terra da luz, Terra do Cruzeiro Divino. Luís Gustavo, em sua palestra, afirmou que todas essas informações haviam sido trazidas por uma entidade chamada de *Caboclo Velho Payé*, através da mediunidade de Matta e Silva. Esse guia também informou, segundo o sacerdote, que *Manu Vaivasvata*<sup>31</sup> ou o Noé bíblico, conduzido por extraterrenos, resgatou parte dos seres para que sobrevivessem ao grande cataclisma que acabaria com a Atlântida. Nas palavras do líder religioso:

...a umbanda como uma religião brasileira... é lá da época Atlante, porque a conotação de planeta naquela época é uma conotação totalmente diferente do que nós temos hoje. O Brasil ser a pátria da religião brasileira é porque na Pangeia os continentes estavam unidos e o Brasil era o foco desses continentes. Então, ... naquela época, o Brasil já era conhecido como Baratzil, terra do fogo, terra do Cruzeiro do Sul. O Cruzeiro do Sul fica em cima do Brasil e os índios já tinham conhecimento disso... O Brasil, hoje, é referência. Como o próprio Chico Xavier já revelou: Brasil coração do mundo, pátria do evangelho, etc. Aqui é um foco de emanção dessa energia primária. (Luís Gustavo, TUÉS, jul. 2015)

Os grandes mestres da *raça Vermelha*, segundo Luís Gustavo em explicações na aula já citada de 2015, registraram em 78 placas, *Placas de Nefrita*, toda a tradição do conhecimento humano. Dessas 78, 21 placas, conhecidas como arcanos maiores do tarô, conteriam saberes relativos à *Proto-Síntese Cósmica* e as outras 57, conhecidas como arcanos

<sup>31</sup> Manu possui uma etimologia originário do sânscrito e significa “homem”. Na Teosofia, Manus são os “pais da humanidade” ou os pioneiros, sendo Manu Vaivasvata o primeiro deles.

menores, estavam relacionadas a *Proto-Síntese Religio-Científica*. Algumas dessas placas foram enterradas sob o solo de Brasília no Planalto Central, cidade que apresentaria uma íntima relação entre seus governantes, o Antigo Egito e os faraós. Brasília, cidade inaugurada na década de 1960, em muitas tradições esotéricas, é parte central de profecias que a consideram como “a cidade utópica “ da igualdade e da universalidade. Dom Bosco, sacerdote católico italiano e atual padroeiro de Brasília, sonhara que “entre os paralelos 15° e 16° no planalto central do país, se concretizaria uma grande civilização, uma Terra Prometida a bordo de um lago, onde correria leite e mel” (SIQUEIRA & LIMA, 2003, p. 39 citada por PEIXOTO, 2015, p.17). Além disso, outros discursos místico-esotéricos também são tecidos sobre suas edificações: Kern (1984) afirma que, em Brasília, tudo foi construído de acordo com a numerologia do Tarô Egípcio e da Cabala Hebraica. Juscelino Kubitschek de Oliveira – presidente idealizador da capital – possivelmente teria ligações com Akhenaton (1375 à 1358 AC), faraó da XVIII dinastia do Egito, pai de Tutancâmon e que, na época, transferiu a capital do Egito de Tebas para Akhetaton, assim como Juscelino mudou a capital do Brasil do Rio de Janeiro para Brasília (PEIXOTO, 2015, p. 18). Adicionalmente Rodriguez (1992) aponta uma especial característica da geografia da cidade localizada numa confluência energética em cima de um lençol de cristais, o que aumenta a mística narrativa sobre o lugar (RODRIGUEZ, 1992 p.165 citado por PEIXOTO, 2015, p. 18). Segundo Serra (2014), no Distrito Federal, há uma crença compartilhada por diferentes credos que o autor nomeia de “milênio candango” de que “Brasília vem a ser um lugar espiritualmente privilegiado, marcado pelo destino para o início de uma nova civilização, ou ciclo espiritual, cujo início se dará com a fusão de todas as religiões” (p.161).

De acordo com o sacerdote do TUÉS, os *tupy-guarani* (lunares) e os *tupy-nambá* (solares) foram protagonistas de um grande conflito que culminou na fragmentação e ocultamento do *conhecimento integral* e o início da tradição esotérica. Esses eram mais fiéis à tradição do *Aumbandan*, permanecendo no *Baratzil* (região central, sul e sudeste), sendo considerados guardiões e cuidadores das *Placas de Nefrita* e ligados ao *Mito solar*. Os *tupy-guarany* teriam se separado dos *tupy-nambá* devido a suas tendências nômades, conquistadoras e bélicas, migrando para outras regiões da América do Sul, do Norte e da Ásia. Dessa forma, os *tupy-guarany* teriam deixado de seguir as ordens do *astral superior*, representando a inversão do conhecimento. Por meio de migrações espirituais (reencarnações) e físicas os *tupy-guarany* deram origem a povos como os Maias, Incas, Astecas e a outros povos indígenas da América do Norte, migrando também para a Ásia, em países como Índia e China.



A cisão se dá, uma vez que os *tupy-nambá* cultuavam Guaracy (o sol, energia masculina) e os *tupy-guarany* cultuavam Yacy (a lua, energia feminina). Essa ruptura entre *solares* e *lunares*, segundo explicações de Luís Gustavo, aconteceu repetidas vezes ao longo da *história*, como é o caso do *Cisma de Irshu* retratado nos Vedas hindus e citado nos capítulos 1 e 2. Esses rompimentos são responsáveis pela fragmentação do conhecimento uno ou *Aumbandan* e, como desfecho, os *tupy-nambá* e os *tupy-guarany* encarnaram como sacerdotes no Antigo Egito na tentativa de resgate desse conhecimento. Compuseram, assim, as ordens de Ísis (lunar, feminina e ao princípio físico da matéria) e Osíris (solar, masculina e ligada ao princípio espiritual) que também sofreram cisão. O Egito teria influenciado toda a África, principalmente o povo Banto (Angola e Congo), que retornaria ao Brasil por meio do processo escravagista e a Etiópia seria descendente dos Atlantes. Tendo em vista essa narrativa cosmológica, Luís Gustavo nos alertou que o terreiro era um lugar não apenas de amizade e bom convívio, mas também onde os antigos inimigos de vidas passadas com compromissos cármicos em comum se encontram e que a falta de afinidade entre *irmãos-de-fé* se devia ao fato de um ser *tupy-nambá* e o outro *tupy-guarany*. O médium chefe, nessa oportunidade, nos relatou um caso de racismo que sofreu em um fórum de Belo Horizonte e atribuiu o acontecido ao fato de ele ser *tupy-guarani* e o agressor ser *tupy-nambá*. Não por acaso, segundo o sacerdote, havíamos sido atraídos para aquela aula em julho de 2015, uma vez que nós estávamos ligados ao *conflito tupy* e que tínhamos, juntamente com o movimento umbandista atual, a missão de revitalizar o conhecimento perdido e toda essa tradição antiquíssima também ligada ao encontro afro-indígena, no Brasil colônia, entre nativos americanos e nativos de África.

A ascendência indígena dos médiuns da casa também foi constatada em alguns *ritos*, como na *vivência na natureza* de 2018, na qual todos estavam reunidos para celebrar o final daquela confraternização e um a um ia à frente do grupo para relatar sua experiência com a *vivência* e com o terreiro. Quando, então, a médium, Ana Luiza, foi dar seu depoimento, o sacerdote da casa, em tom positivo, afirmou que ela era uma índia Tapuia<sup>32</sup> e que havia lutado bravamente contra a colonização portuguesa no Brasil e concluindo sua fala, cantando um ponto em homenagem aos Tapuia. Em outra oportunidade, em um *rito interno* de 2019, o chefe do terreiro afirmou que muitos ali já haviam sido astecas, outros egípcios, padres, freiras, africanos, indianos e Sr. Corcunda apelidou o médium Victor como “pai Taquara”, porque, segundo o Guia, esse *cavalo* possuía um espírito muito antigo e ligado a essa etnia.

---

<sup>32</sup> Tapuia foi o nome dado pelos indígenas do tronco tupi aqueles nativos que não pertenciam a este tronco linguístico.

Esse entendimento da Umbanda que dá ao Brasil papel de uma predestinação mítica, com uma humanidade primordial indígena, mesmo que ela tenha sido historicamente perseguida e criminalizada pelo Estado brasileiro, principalmente durante o Estado Novo Vargas na década de 1930, foi apontado por diversos críticos como um rompimento com a África em prol de uma identidade e unidade nacional (BROWN, 1986; BANNAGIA, 2008). Ao ser pensada como “legítima religião brasileira”, endossaria o discurso sobre as “três raças” – branca, negra e indígena - e a harmonia racial, mito fundador do Estado brasileiro moderno (BIRMAN, 1983). A Umbanda teria, no período populista varguista, uma função de integração do negro a sociedade nacional, o que faria com esse perdesse a religião como símbolo de uma outra cultura, a africana. Dessa forma, os espíritos, na Umbanda, seriam pensados como *tipos nacionais*: os caboclos (os índios), os pretos velhos (africanos) e as crianças, erês ou ibejis (europeu) (BIRMAN, 1983; ORTIZ, 1999). Não por coincidência, o dia em que se comemora o aniversário da Umbanda é o dia da Proclamação da República, o 15 de novembro.

Entretanto, considerando o *universalismo*, ideia que reforça a diversidade e multiplicidade interna a Umbanda e a seus guias, essa crítica apresentada acima parece merecer algumas ressalvas, como bem me alertou Luís Gustavo, o terreiro se apropria do “*Brasil como uma identidade universal*”. Em uma aula no terreiro do dia 30 de abril de 2016, o sacerdote afirmou “*a Umbanda não é afro-brasileira. Ela é afro-universal, com a presença de diversas religiosidades.*”. E, de fato, em sua cosmologia, o terreiro abarca o Budismo, a Cabala, o hinduísmo, o hermetismo, o Cristianismo, o Ocultismo, o Ifá, a astrologia, oráculos - como tarô, quirologia e oponifá, sociedades antiquíssimas como a Atlântida e Lemúria. Uma percepção, que, de acordo com Cordovil e Castro (2018), tem íntima relação com o *universalismo* e a genealogia de raças da teosofia de Helena Petrovna Blavatsky, que também foi uma importante referência nas obras de Pai Matta e Silva, precursor da Umbanda Esotérica e importante nome nas práticas do TUÉS. Não por acaso, o título do livro de Pai Matta, *Doutrina Secreta da Umbanda* (1967), faz alusão à obra do século XIX, *A Doutrina Secreta* da autora russa (CORDOVIL & CASTRO, 2018). Três dos objetivos da Sociedade Teosófica de Blavatsky inicialmente eram “a) Formar o núcleo de uma fraternidade universal; b) encorajar o estudo de todas as religiões, da filosofia e da ciência; c) estudar as leis da Natureza, assim como os poderes psíquicos e espirituais do Homem.” (FAIVRE, 1994. p. 88 citado por PEIXOTO, 2015, p.10). Assim, a ideia era conciliar toda a diversidade religiosa sob uma ética comum de verdades eternas. Para a Umbanda Esotérica, o destino espiritual brasileiro já era conhecido pelos antigos egípcios, indianos, persas, hebreus e as entidades

líderes da falange dos *Caboclos* são da “pura raça vermelha”, originária da Atlântida e da Lemúria, o que traz fortes referências das obras de Helena Blavatsky (CORDOVIL & CASTRO, 2018).

Ser *afro-universal*, nesse sentido, é, nas palavras do líder do terreiro em uma entrevista de julho de 2017, perceber que

as regras são criadas por nós aqui humanos. Isso sempre me atraiu muito: o que o espírito que segue na umbanda vai falar, vai dizer, vai apontar. E tive algumas experiências que eu perguntava para os espíritos se eles eram umbandistas e eles sempre respondiam: **“Também! Também sou umbandista”**. (Grifo nosso) (Luís Gustavo, TUÉS, jul. 2017)

A espiritualidade é, assim, entendida de forma universal, se manifestando de maneira singular em cada contexto, mas, como me alertou o zelador da casa, *“precisamos de uma identidade. O universalismo é a soma das diferenças e não a fusão de várias crenças”*. Foi exatamente o que me relatou o médium Wesley ao me contar sobre suas passagens pelo Kardecismo, Congado, Candomblé e Umbanda. O médium, em uma conversa informal no ano de 2018, destacou uma importante escolha que teve que fazer. Após mais de 20 anos como espírita e evangelizador infantil em um centro kardecista, Wesley começou a fazer parte da *corrente mediúnica* do TUÉS. Ele conseguiu administrar o duplo vínculo entre centro e terreiro até começar trabalhar *incorporado* e seguir pelo caminho da iniciação. Nas palavras de Wesley, ele teve uma conversa com Sr. Corcunda, que o alertou que uma hora ou outra teria que escolher entre as duas casas, pois as *egrégoras* eram diferentes e não era possível servir a dois senhores. O médium, então, optou pela Umbanda e me explicou que, se mantivesse o duplo vínculo, poderia enfrentar uma série de desequilíbrios físicos e espirituais.

As *giras* podem ser entendidas como caminho para o encontro entre pessoas, guias, mentores, enfim, um encontro com a própria ancestralidade e uma ancestralidade que pode ir além do “encontro das três raças”. Pude entender isso em um rito de preto velho no dia 1º de dezembro de 2020, quando Sr. Arruda puxou um *ponto* do divino espírito santo e da bandeira do divino ao passar pela assistência para *“dar uma olhada naqueles caboclinhos”*, nas palavras do guia. Ele passou cumprimentando e brincando com as pessoas até parar próximo à Sofia, então frequentadora assídua do terreiro, que após essa conversa com o Velho passou a ser médium da casa. Sr. Arruda olhou para ela e disse: *“Salamaleico”* e ela, sem saber o que dizer, apenas riu. Sr. Arruda, então, continuou: *“você não é de lá (do oriente)? Quem da sua família é de lá?”*. Sofia, dessa forma, respondeu: *“meus bisavós”* e Arruda retrucou: *“você não conviveu com eles né? O que quer dizer salamaleico? Alguém sabe?”*. Diante do silêncio,

o Preto Velho afirmou, apontando para o coração, a boca e a cabeça, respectivamente, que o termo árabe significava “*meu coração, minhas palavras e meus pensamentos são seus*”. Na sequência, ensinou que, em resposta, deveríamos dizer “*Aalaikum As-Salaam*”, apontando para a cabeça, boca e coração, nessa ordem, o que significaria afirmar “*meus pensamentos, minhas palavras e meu coração também são seus*”. Se voltando novamente para Sofia, ele falou que ela já devia estar se desenvolvendo para o trabalho mediúnico a muito tempo, mas, se fosse do seu desejo, aquele terreiro a receberia, assim como a sua ancestralidade e os guias que ela trazia consigo.

Esse encontro entre Sofia e Pai Arruda nos mostra que aquilo que é orgânico, circular, politeísta, horizontal, próprio das religiões de matriz afro-indígena, como nos ensina Santos (2015), apresenta a possibilidade da confluência que é

a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento pluralista dos povos politeístas. (SANTOS, 2015, p.89)

Um encontro, na perspectiva de Stengers (2018), exige como pré-requisito a não existência de uma hierarquia. Existe, assim, a possibilidade de co-aprendizagem recíproca que não inclui obrigatoriamente a coincidência. Como um acontecimento cósmico, este encontro é capaz de se dar entre forças divergentes, não sendo necessário suspender essa heterogeneidade. É esse mesmo entendimento que permite ao Preto Velho de Moçambique de minha amiga Conceição me receitar uma oração da Seicho-no-ie. É isso também que possibilita ao Sr. Corcunda, como ele nos contou em um *rito interno* em abril de 2019, ir depois da *gira* no TUÉS para um outro terreiro de *Umbanda Popular*, em Botucatu, no estado de São Paulo e lá ser chamado por outro nome, Tranca-Ruas das Almas, que segundo ele nos disse, é de fato uma outra qualidade sua. Com seu outro médium, ele afirmou se comportar de forma bastante diferente de quando está no TUÉS: vestia uma capa, dançava com as pombagiras e a ele era oferecido sacrifício de sangue. Além disso, em um *rito público* de exu no dia 8 de abril de 2019, Sr. Corcunda nos confidenciou que já havia sido guardião de um pastor evangélico e que muitos evangélicos e católicos são médiuns e, durante as pregações, com preto velho, exu, caboclo, criança e não percebem.

Apesar de classificar a Umbanda em três seguimentos – popular, transitório e esotérico, a Umbanda seria uma só. “Da autonomia das casas não resulta, portanto, uma paisagem atomística de unidades rituais sem nenhuma conexão entre si” (BARBOSA NETO,

2012b, p.39). Pude perceber isso, em uma visita, no dia 30 de julho de 2019, com o iniciado Flávio à uma casa de Umbanda Omolocô na cidade de Belo Horizonte. Nesse dia, o terreiro celebrava a festa de Nanã Buruquê, juntamente com o que chamavam de *ritual dos ancestrais*, a *gira de pilão* e as consultas com os pretos e pretas velhas. A Ialorixá abriu os trabalhos com uma conversa, o *padê* de Exu - primeiras louvações e oferendas durante as giras destinadas a Exu, o toque dos ogãs em homenagem a Nanã, oferenda de flores e frutas e, posteriormente, o canto de *pontos* de pretos velhos e pretas velhas. Após o ritual, Flávio ponderou comigo, dizendo:

acho que essa uma boa casa. É de Umbanda popular, mas tem muita coisa do universalismo... e a única coisa que me veio à mente uma vez é que eles têm ligação com Pai Ernesto de Moçambique, um dos primórdios da Umbanda Esotérica e era o guia do Capitão Lauro, braço direito do Pai Matta... **Veio um guia me falar que, na Umbanda, todos trabalham em conjunto. As casas só se separam no físico**, mas têm muita ajuda de várias falanges. (Grifo nosso) (Flávio, TUÉS, jul. 2019)

Serra (1995, p.14) coloca a Umbanda como um exemplo de ecletismo religioso, ou seja, uma “espécie de doutrina que é expressamente elaborada com o propósito de realizar a síntese de várias, senão de todas as religiões”. Mesmo possuindo de fato essa característica sintética, acredito que a Umbanda também possa abarcar o que o autor chama de “pluralismo religioso de princípio”: há um reconhecimento da legitimidade religiosa de outras doutrinas, sem que se perca a singularidade ritual, “descrevendo a dedicação ao mesmo como uma necessidade imposta a determinadas pessoas (ou grupos) por Deus, pelos orixás, pelo destino” (SERRA, 1995, p.15). Mesmo possuindo um caráter universalista em sua cosmologia, esse não é universalizante, pois

o destino que leva alguns, e só alguns, a iniciar-se nos terreiros, assim mesmo os distingue. De um lado, uma postulação amplamente inclusiva; de outro, um princípio de determinação exclusiva (a separar iniciados e profanos). Mas eles se equilibram e se complementam (Serra, 1995, p.19).

Para Carneiro da Cunha (1987), não basta que o Deus de uma religião seja universal para que essa também seja considerada desta forma. A autora caracteriza duas formas de religião: uma baseada em um deus exclusivo que não discrimina os fiéis e outra simétrica na qual o grupo de culto é exclusivo, “pois seu deus é bem seu, mas por isso mesmo “não exclui a possibilidade de outros deuses, tão específicos quanto ele próprio. Sua Igreja é coextensiva ao grupo social” (Serra, 1995, p.27)

Para a comunidade do TUÉS, a Umbanda é monoteísta por ter a fé em uma força que une todas as outras e essa afirmação não é algo incomum de se ouvir em outros terreiros, como Mãe Palmira disse à Caputo (2012, p.52), ao afirmar que o Candomblé era monoteísta também:

Temos um Deus único, Olorum, e os orixás são energias. A energia do vento, do trovão, das águas das cachoeiras, dos rios, das matas, das águas do mar... Olorum quer dizer infinito. Olodumare, o senhor do destino. Alaye, o senhor da vida. Todas essas são referências para um Deus único, Olorum. Para este que é tão grande, não damos oferendas, a não ser amor. O cristianismo pegou essas referências nossas e passou a dizer que adorávamos vários deuses, mas não é isso.

Entretanto, certamente comunidades de terreiro, como o TUÉS, não são monoteístas da mesma forma que um tipo de monoteísmo exclusivista e universalizante cristão, por exemplo. De acordo com Luís Gustavo, a Umbanda não seria nem uma religião, mas uma religiosidade, indicando que essa não estaria restrita apenas a uma pequena parte da vida, mas que permeia, atravessa e se materializa em todos os seus momentos. Ela está no que entra e sai de nossa boca, como comida e palavras, na forma como tratamos nosso corpo e como nos relacionamos sexualmente, porque o corpo é o próprio Templo, o próprio universo e tem participação com suas forças. Como argumenta Barbosa Neto (2012b) em sua tese, ao pensar que “cada casa é um caso” é caso de todos os terreiros, o estilo politeísta concerne a pluralidade, diversidade e multiplicidade desses espaços religiosos e que também pode se aplicar à Umbanda e ao TUÉS. Cada casa, de acordo com o autor, é um *cruzamento* da *história* ritual dos chefes dos terreiros, da vida pessoal de cada um e da agência dos seres sobrenaturais.

Se cada casa é um caso é também porque cada chefe é um chefe, cada deus é um deus, cada lado é um lado, e também porque, de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individuação ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade. (BARBOSA NETO, 2012b, p. 23)

O *afro-universalismo*, apontado pelo sacerdote do TUÉS, como a capacidade de fazer conexões, mesmo que parciais e na diferença, e que, em alguns contextos, também pode ser entendido como ‘pluralismo religioso de princípio’ (SERRA, 1995) ou um ‘politeísmo intensivo’ (BARBOSA NETO, 2012b), é algo constitutivo da Umbanda, que é elaborada pela e na multiplicidade (GOLTARA, 2014), assim como seus adeptos e os seres sobrenaturais que

a povoam. Na Umbanda e nas religiões de matriz africana, de forma geral, “a variação é sistêmica e não um efeito de superfície” (BARBOSA NETO, 2012b, p.57), portanto, estamos diante da composição de um universo religioso aberto à pluralidade (GOLTARA, 2014, p. 20).

## Encruzilhando: Considerações finais



(Figura 5: Tronqueira do TUÉS -foto tirada por Raquel Araújo em 2020)

A doença mental, assim como todas as doenças, segundo nos foi ensinado pelo Sr. Pena Azul – Caboclo patrono do terreiro – em uma aula sobre cura em fevereiro de 2016, são entendidas como de cunho espiritual:

*a doença é de fora para dentro e de baixo para cima. Isso quer dizer que existem fatores externos como o mosquito que picou a Kamilla que está com dengue...de baixo para cima quer dizer que começa na matéria, depois evolui para o campo emocional e depois campo mental... toda doença, seja ela qual for, tem fundo espiritual...tem a doença aguda... momentânea, instalada há pouco tempo... e crônica... continuidade de sintomas, doença instalada...*



Dando continuidade à sua fala, o Caboclo explicou como os *passes magnéticos* deveriam ser aplicados nos consulentes, considerando *trajetória* do processo de cura:

*no passe, quando estiver mentalizando cura, a prioridade é a cabeça, uma vez que o processo de cura começa no mental é o contrário do processo de adoecimento: de dentro para fora e de cima para baixo.*

Pena Azul, então, demonstrou como deveriam ser feitos os *passes* em quatro pessoas – Flávio, Kamilla, Carol e Dona Graça (mãe carnal de Luís Gustavo) - que haviam dito possuírem naquele momento alguma enfermidade física. O guia nos recomendou que pensássemos, na hora da aplicação, em um pentagrama na cor do nosso orixá envolvendo nosso corpo. O mesmo deveria ser feito na sequência com o consulente e tomou Carol Mascarenhas como exemplo: “*como ela é filha de Oxossi sua estrela (pentagrama) é azul*”. Sr. Pena Azul, então, afirmou que o próximo passo seria esfregarmos as mãos e pedir aos espíritos de luz que abençoassem aquela pessoa e concluiu “*percebam o chi por meio de um formigamento nas mãos*” – o que de fato foi possível sentir. Após isso, o Caboclo Chefe pediu a Dona Graça que ela nos contasse a *história* da sua doença e assim ela o fez, dizendo que estava doente há 8 meses com um câncer recém descoberto e que foi curada de forma inexplicável para a medicina. Em sua *trajetória de cura*, ela pontuou 3 *viagens astrais* - também chamadas de *desdobramento* - que havia feito com o Sr. Capa Preta - seu Exu, Sr. Corcunda – Exu de Luís Gustavo, que além de filho carnal também era seu padrinho no terreiro - e Sr. Caboclo Pena Azul. Uma dessas *viagens* com Sr. Caboclo Pena Azul aconteceu enquanto ela fazia uma cirurgia e, segundo o relato de Dona Graça, o guia que mostrava para ela simultaneamente, em um telão, o que os médicos estavam fazendo, lhe afirmou: “*você não está sentindo dor, porque é seu espírito quem está aqui e seu corpo está lá, sendo cuidado pelos médicos do plano material*”. Dona Graça também nos explicou, naquela aula sobre cura, que o seu marido não aceitava que ela fosse no “*espiritismo*”, como classificou se referindo de maneira ampla também ao Candomblé e a Umbanda, mas que foi lá onde ela conseguiu ajuda para tratar o adoecimento, durante a infância, de sua filha Fernanda, hoje também médium do terreiro. Diante da narrativa de sua *história de vida*, o Caboclo Pena Azul afirmou que a doença estava totalmente relacionada com o que passamos nessa vida e que seu marido e ela eram espíritos que já se conheciam de outras *encarnações*.

Dona Graça faleceu em abril de 2017 e foi enterrada usando a guia (colar litúrgico) e a roupa de trabalho do terreiro. Em um *rito interno* do dia 11 de abril daquele mesmo ano, Gustavo nos explicou que a morte foi uma escolha de sua mãe, que não queria enfrentar

nenhum tipo de tratamento agressivo para uma doença sem um diagnóstico preciso por parte dos médicos. Em 2020, ele nos revelou que soube com antecedência como seria o destino de Dona Graça e que, 3 meses depois da partida de sua mãe, ele pode ter notícias sobre como ela estava no mundo espiritual. Ele afirmou que por algum tempo pode conversar diretamente com sua mãe, entretanto, um dia ela apareceu vestida com uma túnica cor de mostarda e a cabeça raspada, como um monge, avisando-o que iria fazer um curso no *astral* e que não entraria mais em contato. Diante do comunicado, o sacerdote rezou e, ao fim da oração, Dona Graça não estava mais ali.

\* \* \*

O tempo, na perspectiva do terreiro, é um importante agente ritual povoado por forças que atuam no mundo e nos colocam em movimento. Para uma cosmologia que entende a morte como continuação da vida e não como fim das *linhas de força biográfica*, que seguem no *astral*, e que é composta por pessoas que se *desdobram* e se deslocam de si mesmas, o tempo passa a ser uma perspectiva. É pela passagem do tempo que compomos nossas redes de afetos com pessoas, orixás, *histórias*, lugares e entidades. Foi essa passagem, composta pelos sete anos de pesquisa, que permitiu que esse trabalho fosse atravessado por cenas etnográficas de diferentes épocas e presenças no terreiro, em um *fluxo* não linear, mas circular, de memória, como é a própria percepção da passagem temporal vista pelos umbandistas. Como pontua Damasceno (2017, p.118),

O terreiro é uma trama, um emaranhado de linhas composto a partir das linhas de vida de seus habitantes, linhas que estão sempre abertas, associando-se à outras tramas, em outros lugares de habitação e em outros corpos-territórios. São os movimentos dos integrantes do terreiro, ou seja, seus percursos, que constroem a história do terreiro.

O terreiro como o lugar privilegiado do encontro ancestral é atravessado por *linhas de força* e *linhas de força biográfica* contidas nelas, formando a encruzilhada da vida – campo de atuação primordial de Exu, que *cruza* encontros e, a partir deles, as palavras desse texto com caprichosa maestria. A encruzilhada aparece como uma percepção espaço-temporal, onde é possível compor e entrelaçar os caminhos da vida, povoados por diferentes forças e *linhas* (DOS ANJOS, 2006). Ao me abrir para a espiritualidade, como me aconselhou Pai Arruda, e numa atitude exuziaca de *cruzo*, escrevi essa dissertação com a valiosa colaboração e coautoria das minhas *irmãs* e *irmãos-de-santé* e das entidades que compõe o TUÉS. Todos

eles e elas me ensinaram sobre a *pedagogia da encruzilhada* (SIMAS & RUFINO, 2018) - local onde se instaura a magia, a força da natureza e se afloram os saberes - e a *epistemologia de Umbanda* - complexa, reflexiva e criadora de tecnologias promotoras dos bons encontros e do bem-viver, como o *ponto de pólvora de Exu*, rituais de limpeza, *fechamento do corpo*, *puxada*, a *tronqueira*.

Não por acaso, um dos assuntos do primeiro capítulo foi Exu, senhor dos caminhos e mediador, como conceitua Latour (2005), participante das transformações, traduções e encontros que promove ao cruzar as *linhas de força*, funcionando como “veículo instaurador da própria narração” (MARTINS, 1997, p. 23). Essa é uma entidade polilógica e polifônica, porque, como ser múltiplo, se desdobra em orixá, *elementar*, *desencarnado*, com a coexistência de um emaranhado de lógicas e, polifônica, devido ao seu papel primordial de comunicação entre orixás, humanos e existências outras (SOARES, 2008). Esses *fluxos biográficos* regidos e *cruzados* por Exu também atravessam a *história* e a geografia da cidade, mostrando que esses seres povoam não apenas o limite do espaço físico do terreiro. Locais como a Serra do Curral, a Praça do Papa, o Mercado Central, a Recoleta em Buenos Aires e até Nova York podem ser *pontos de força* emanadores de axé. A casa está, assim, intimamente ligada e em participação com o que está fora dela, sendo uma contração das forças que agem em todos esses lugares (BARBOSA NETO, 2012b) e é também, por consequência, rio, mar, cachoeira, mata, encruzilhada, cemitério (MAGGIE, 2001).

O terreiro e o corpo são territórios intimamente relacionados a cosmologia do TUÉS, a uma topologia de forças e uma correspondência, mesmo que não exata e diferente, entre um e outro. Como vimos no capítulo dois, há um espelhamento da ideia de um Deus polarizado em feminino e masculino, no corpo e na organização do terreiro, o que faz do gênero, a luz de um entendimento nativo sobre esse conceito, um importante organizador ritual. As *polaridades feminina* e *masculina*, também corporificada nos e nas médiuns, é o que instaura a *corrente* de caráter trino – feminina (elétrica), masculina (eletromagnética) e neutra – no terreiro durante os trabalhos espirituais, fazendo com que esse sistema orgânico funcione. O *polo feminino* e o *polo masculino* não são dualidades fixas e, como um fractal, estão contidos um no outro, exaltando sua diferença e complementariedade. O *corpo feminino* é o lugar do cuidado, do poder e do perigo, da vulnerabilidade e da força e que, por isso, também é sustentador do terreiro e dos trabalhos espirituais, sendo, como classificou o iniciado Otávio, a chave da Umbanda.

Como pormenorizado no capítulo três, esse corpo da pessoa umbandista que é, assim como o terreiro, um cosmos em menor escala, *feminino* e *masculino*, rotaciona em sentido

anti-horário (corpo feminino) ou sentido horário (corpo masculino), também é composto por vórtices de energia – os chacras – e por infinitos outros corpos. Esse emaranhado corporificado da pessoa múltipla está em movimento, constante transformação e relação com *linhas de força biográfica*, entidades, forças, vínculos energéticos e cármicos. É um corpo que, como o terreiro, tem uma topologia de forças: cada grupo de espíritos tenha uma preferência na atuação em cada parte do médium. Se exu atua nos pés, os pretos velhos e as pretas velhas atuam na base da coluna, onde também tem participação com os orixás Yorimá e Nanã, por exemplo. O *conhecimento integral*, a iniciação, o tempo são mediadores, promotores e catalizadores de mudanças corporais - no caso do sacerdote, trouxe modificações também para a estrutura da casa – e na relação com os guias que também são diversos, múltiplos e que possuem suas próprias *linhas de força biográfica*.

Toda essa multiplicidade também se manifesta na forma com que o terreiro articula, em sua cosmologia e prática, diferentes tradições, como o Budismo, a Cabala, o hinduísmo, o hermetismo, o Cristianismo, o Ocultismo, o Ifá, a astrologia, oráculos - como tarô, quirologia e oponifá, sociedades antiquíssimas como a Atlântida e Lemúria. Essa forma de se estabelecer encontros e conexões é chamada pelo grupo de *universalismo* ou *afro-universalismo*, sem que para tanto as diferenças tenham que ser sublimadas. Ao que as etnografias indicam, a diferenciação e multiplicidade são uma característica constitutiva, não apenas do TUÉS, mas das religiões e religiosidades de matriz afro-indígena. Sendo um ‘pluralismo religioso de princípio’ (SERRA, 1995) ou um ‘politeísmo intensivo’ (BARBOSA NETO, 2012b), o terreiro se torna uma grande *encruzilhada*, que parece ser o ponto atrator de encontros de *fluxos biográficos* tão múltiplos quanto ele próprio. O que leva alguns – não qualquer um - a fazerem parte do TUÉS é a sua relação ancestral e de parentesco espiritual com forças, entidades, pessoas, lugares, porque a Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. New York: Penguin 5.<sup>a</sup> ed., 2006.

ALMEIDA, Arthur Henrique Nogueira. *Preto e velho: agenciamentos de cura e ancestralidade em um terreiro de matriz banto*. 103f. Monografia (Graduação em Antropologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

ALMEIDA, André Luiz Monteiro de; SOUZA, Ana Guiomar Rêgo Souza. *Analisando pontos catados da Umbanda – hibridações e representações sociais*. In: III CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA UFG/ JATAÍ: HISTÓRIA E DIVERSIDADE CULTURAL. 2012. **Anais...** p.1-11.

AMARAL, L. *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ARRUDA SOARES, Bianca. *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. 231f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS – Museu Nacional, Rio de Janeiro, PPGAS – MN/UFRJ, 2014.

AZEVEDO, A. F. *Desgeografização do Corpo. Uma Política de Lugar*. In AZEVEDO, A.F.; PIMENTA, J.R; SARMENTO, J. (Org.) *Geografias do Corpo* (pp. 31-80). Porto e Lisboa: Figueirinhas, 2009.

AZEVEDO, A.F.; PIMENTA, J.R; SARMENTO. *As Geografias Culturais do Corpo*. In J. In AZEVEDO, A.F.; PIMENTA, J.R; SARMENTO, J. (Org.) *Geografias do Corpo* (pp. 11-30). Porto e Lisboa: Figueirinhas, 2009.

BALLOSSIER, Anna Virginia. *Polícia prende 8 traficantes do 'Bonde de Jesus', que atacava terreiros no Rio*. Folha de S.Paulo, Rio de Janeiro, 14 ago. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/policia-prende-8-trafficantes-do-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-no-rio.shtml>>. Acesso em: ago. 20219.

BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2008.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em les mots, la mort, les sorts. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 235-260, jan./jun. 2012a.

\_\_\_\_\_. A Máquina do Mundo: variações sobre o Politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012b.

BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia: rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. O Candomblé da Bahia (Rito Nagô). São Paulo/SP: Companhia Editora Nacional, 1978.

BINON-COSSARD, Giselle. Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil: le Candomblé Angola. 1970. Tese (Doutorado)–Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris, Paris, 1970.

BIRMAN, P. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v.13, n.2, p. 403-414, maio/agosto. 2005.

\_\_\_\_\_. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afrobrasileiros. *Religião e sociedade*, 18 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 75-92, 1997.

\_\_\_\_\_. Fazer estilo criando gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Edições UERJ/ /Relume Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. 1983. *O que é umbanda?* São Paulo: Brasiliense.

BRITO, Lucas Gonçalves. A vibração dos corpos: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(3): 173-197, 2017.

BROWN, Diana DeGroat. Umbanda: religion and politics in urban Brazil. Ann Harbor: UMI Research Press, 1986.

BRUMANA, Fernando e MARTÍNEZ, Elda. *Marginália sagrada*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARDOSO, Vania. *Working with Spirits: Enigmatic Signs of Black Sociality*. Tese apresentada a Universidade do Texas em Austin, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. *Antropologia do Brasil*. Brasiliense/EDUSP, São Paulo, 1987.

CARVALHO, José Jorge. *Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da antropologia*. Série antropológica, UNB, n.406, 2006.

\_\_\_\_\_. *Antropologia e Esoterismo: Dois Contradiscursos da Modernidade*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 53 - 71, junho de 1998.

\_\_\_\_\_. *Antropologia: Saber acadêmico e experiência iniciática*. Série Antropologia, no 227. Brasília: Depto. de Antropologia/ Universidade de Brasília, 1992.

CHAMPION, F. *La nébuleuse mustique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines*. In: CHAMPION, F.; HERVIEU-LÉGER, D. (orgs.). *De l'émotion en religion: Renouveau et traditions*. Paris: Centurion, 1990.

CHIESA, Gustavo Ruiz. *Ectoplasma: borrando as fronteiras entre matéria e espírito*. In: ANAIS DA 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. <[http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1400465530\\_ARQUIVO\\_PaperEctoplasma.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1400465530_ARQUIVO_PaperEctoplasma.pdf)>. Acesso em: 29/10/2020. 2014.

\_\_\_\_\_. *Criando mundos, produzindo sínteses: experiência e tradição na Umbanda*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 21 p. 205-235, jan./jun. 2012.

CORDOVIL, Daniela; CASTRO, Luis Paulo dos S. de. Espíritos de Índios na Umbanda Esotérica: uma complexa teia de representações. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, ISSN 2179-0019, vol. 9, nº 1, 2018, p. 167-187.

CORDOVIL, Daniela. Espiritualidades feministas: relações de gênero e padrões de família entre adeptos da wicca e do candomblé no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 110, set. 2016, p 117-140. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rccs/6410>>. Acesso em: mar. 2021.

\_\_\_\_\_. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos “Círculos de Mulheres”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 23(2): 352, p.431-449, maio-agosto/2015.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. 2006. *Awô: o mistério dos orixás*. RJ: Pallas.

CRUZ SILVA, Giovanna Helena Teixeira da. *Corpos tóxicos: uma etnografia do imaginário e das performatividades de gênero em um terreiro de umbanda esotérica de Belo Horizonte (MG)*. 2017. 162 f. Dissertação (mestrado em antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

DAMASCENO, Luisa Mesquita. *Linhas, tramas e caminhos: seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da Bahia*. 2017. 175f. Dissertação (Mestrado em antropologia) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, PPGCS – UFRB, 2017.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Espinoza e o problema da expressão*. São Paulo: Ed. 34, 2017.

\_\_\_\_\_. *Espinoza – filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. *A literatura e a vida*. In: DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_. *Cinema II: A Imagem - Tempo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.



DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1980. Mille Plateaux. Paris: Minuit.

DE ROSE, Isabel Santana. Cura espiritual, biomedicina e intermedialidade no Santo Daime. Revista INGESTA, São Paulo, v.1, n.1, mar. 2019.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

DOUGLAS, Mary. Passive Voice Theories in Religious Sociology. In: In The Active Voice. London: Routledge, 1982.

\_\_\_\_\_. Pureza e perigo. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. Os Nàgò e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1977.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. In: \_\_\_\_\_. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FABIAN, Johannes. O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece Seu Objeto. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FAIVRE, Antoine. O Esoterismo. (Trad. Marina Appenzeller) Campinas: Papyrus, 1994.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado (tradução de Paula de Siqueira Lopes). Cadernos de Campo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERNANDES, Diamantino Coelho. O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos. In: Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

FILHO, Fernando Bortolletto. (Org.). Dicionário Brasileiro de Teologia. São Paulo: Aste, 2008.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no Candomblé. MANA, n.3, v.24, p. 124-150, 2018.

\_\_\_\_\_. Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

FLORES, Luiza Dias. Ocupar: composições e resistências quilombolas. 2018. 309f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pos-Graduacao em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

FRANÇA, B. Z. Umbanda Esotérica: uma etnografia sobre o encontro da religiosidade afro com a nova era em um terreiro de Belo Horizonte. Revista Calundu, n.2, v.3, 21, 2019.

FRANÇA, Bianca Zacarias. AUMBHANDHAN: uma etnografia sobre o feminino, o masculino e o universalismo em um terreiro de Umbanda Esotérica em Belo Horizonte. 2018. 92f. Trabalho de conclusão de curso (Monografia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

GAMA, Lígia Barros. Kosi ejé kosi orixá : simbolismo e representações do sangue no candomblé. 2009. 125 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, Recife, 2009.

GARCIA, Rafaela. Acredite se quiser. Folha de São Paulo, São Paulo, nov. 2009. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe0111200905.htm>>. Acesso em: jan. 2021.

GEERTZ, Clifford. The interpretation of cultures: selected essays by Clifford Geertz. New York: Basic Books, 2000.

\_\_\_\_\_. A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GELL, Alfred. The Art of Anthropology: Essays and Diagrams. London: Athlone, 1999.

GIL, Marcelo Freitas. A inserção do espiritismo no universo cultural europeu: uma análise panorâmica. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano II, n. 6, Fev., 2010. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf5/texto8.pdf>. Acesso em: 02/01/2021.

GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e as Origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, V. G. (org.): *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagens. *MANA*, n.3, v.21, p. 641-659, 2015.

\_\_\_\_\_. Dom e iniciação revisitados. *MANA*, n.2, v.18, p. 269-288, 2012.

\_\_\_\_\_. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 149-153, 2005a.

\_\_\_\_\_. Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, n.2, v.25, p. 102-120, 2005b.

\_\_\_\_\_. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1984.

GOLTARA, D. B. ‘Dá um S na corrente’ - A rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim. 2014. 277 f. Tese (doutorado) – Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2014.

GUERRIERO, S. *Novos Movimentos Religiosos. O quadro brasileiro*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, v. 1, 2006.

HALLOWELL, A. Ojibwa ontology, behavior and word views. In: Culture in history: essays in honor of Paul Radin, ed. S. Diamond. New York: Columbia University Press, p.19-52, 1960.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, São Paulo, n. 5, p. 07-41, 1995.

HERTZ, Robert. A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. In. Religião e Sociedade, vol.06, 1980 [1909].

HESS, D. Religion, Heterodox Science and Brazilian Culture. In Social Studies of Science. Beverly Hills: SAGE. Vol.17, p. 465-477, 1987.

HUTTON, Ronald. The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft. Oxford Paperbacks: New Ed Edition, 1995.

JOHNSON, Paul Christopher. Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian candomblé. Oxford: Oxford University Press, 2002.

JÚNIOR, Ademir Barbosa. Novo dicionário de Umbanda. Universo dos Livros Editora, 2014.

KARDEC, Allan. O Livro dos Espíritos. Rio de Janeiro: FEB, 2009[1857].

KERN, Iara. De Akhaton a JK: das pirâmides a Brasília. 3. ed. Brasília: Ipiranga, 1984.

KONIG, Franz (Org.) Léxico das Religiões. Petrópolis: Vozes, 1998.

LAMBEK, Michael. The past imperfect: remembering as moral practice. p. 235 – 254. In: ANTZE, Paul; LAMBEK, Michael. Tense Past. Cultural essays in trauma and memory. London: Routledge, 1996.

LAQUEUR, Thomas. Inventando o Sexo: Corpo e gênero dos gregos à Freud. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2001.

LAQUEUR, Thomas. La fabrique du sexe. Paris: Gallimard, 1992.

LATOUR, Bruno. Reassembling the Social: Na Introduction to Actor-Network Theory. Oxford, Oxford University Press, 2005.

LAURANT, Jean-Pierre. O Esoterismo; (Trad. e adaptação Sérgio Schirato) São Paulo: Paulus, 1995.

LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). Culto aos Orixás, Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

LLOYD, Genevieve. “Reason, Science and the Domination of Matter”. IN: E.Fox Keller e H. Longino, Feminism & Science. Oxford: Oxford Univ. Press, p.41- 53, 1996.

LODY, Raul. Jóias de axé. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

LOPES, Nei. Dicionário Escolar Afro-brasileiro. Editora: Selo Negro. 2006.

LOTT, Wanessa Pires. Tem festa de negro na república branca: o reinado em Belo Horizonte na Primeira República. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

MACHADO, F. R. Parapsicologia no Brasil: Entre a Cruz e a mesa Branca. PsiBr, 2005. Disponível em: < <https://psibr.com.br/leituras/debates-e-humanidades/parapsicologia-no-brasil-entre-a-cruz-e-a-mesa-branca> >. Acesso em: jan. 2021.

MAGGIE, Yvonne. Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Brasil da Nova Era. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. Umbanda. São Paulo: Ática, 1986.

MAIA, Anderson Marinho. A manifestação da Umbanda na Região Metropolitana de Belo Horizonte: da tradição à contemporaneidade. 2011. 181 folhas. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte, 2011.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução – tema, método e objeto desta pesquisa. In: Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril (Coleção Os Pensadores), p. 17-34, 1978.

MARTINS, Leda. Afrografias da Memória: o reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo, Perspectiva, 1997.

MATTA E SILVA, W. W. da. Umbanda e o poder da mediunidade. 3ª ed. São Paulo: Ícone, 2011.

MAUPOIL B. La Géomancie à l'ancienne Côte des esclaves. Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, 1943.

MELO, Erisvelton Sávio & CANTO, Marcos Antonio. Estar de “Bagé”: Impureza e Poder da Mulher. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES. João Pessoa: Anais do Congresso, 2007.

MORAIS, M. R. Nas teias do sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Espaço Ampliar, 2010.

NAPOLEÃO, Eduardo. Vocabulário Yorubá. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

NETO, F. Rivas. Umbanda: proto-síntese cósmica. 4ª ed. São Paulo: Pensamento, 2007.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. O tempo e seu caráter relacional: ensaio de um aprendizado com um preto velho. Negros da Universidade de Brasília. 03 e 04 de novembro de 2016 - Instituto de Ciências Sociais da UnB. 2016.

NUCCI, Marina. “O sexo do cérebro”: uma análise sobre gênero e ciência. In: Secretaria de Políticas para as Mulheres. (Org.). 6o Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero - Redações, artigos científicos e projetos pedagógicos premiados. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Políticas para as Mulheres, p. 31-56, 2010.

NUQ, Núcleo de Estudos em Quilombolas e Populações Tradicionais da UFMG. Catálogo das Expressões Culturais Afro-brasileiras. 2012. Disponível em: <<http://www.saberestradicionais.org/expressoes-culturais-afrobrasileiras-em-bh/>>. Acesso em: jan. 2021.

OLIVEIRA, Isabela. Um desafio ao respeito e à tolerância: Reflexões sobre o campo Daimista na Atualidade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31 (2); 154-178, 2011.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada. Tese de Doutorado –Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2017.

OLIVEIRA, J. e AMÂNCIO, L. Teorias Feministas e Representações Sociais: Desafios dos Conhecimentos Situados para a Psicologia Social. *Revista Estudos Feministas*, n.3, v.14, p.597- 615, 2006.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PEIXOTO, André de Locke Soares. Umbanda Esotérica em Brasília: notas iniciáticas de um terreiro. 2015. 62f. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais) - Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

PEREIRA, Josemeire Alves. Histórias familiares, trajetórias e experiências de liberdade de afrodescendentes em Belo Horizonte, MG In *Anais do XVIII Simpósio Nacional de História*, Florianópolis, 27 a 31 de julho, 2015.

POEL, Francisco van der (Frei Chico). *Dicionário da Religiosidade Popular: cultura e religião no Brasil*. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

PRATES, G.B. A faculdade de teologia umbandista: entre o passado e o presente. 2016. 130 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016.

PRIETO, Claudiney. *Wicca: a religião da Deusa*. Alfabeto, 2012.

QUEIROZ, M.I.P. Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil. Revista Tempo Social, v.1, n.1, 1989.

RICHET, Charles. Tratado de Metapsíquica. São Paulo: Editora LAKE, 2008 [1922].

ROCHA, Sanara S. No Candomblé, mulher é troca: a tradição reinventada. In: IV CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE CULTURAS, MEMÓRIA E SENSIBILIDADE: CENÁRIOS DA EXPERIÊNCIA CULTURAL CONTEMPORÂNEA. Cachoeira: Anais do Congresso, 21, 22 e 23 nov/2018. Disponível em: <[www3.ufrb.edu.br/eventos/4congressoculturas](http://www3.ufrb.edu.br/eventos/4congressoculturas)>. Acesso em: mar. 2021.

RODRIGUEZ, Andrés Alfredo Ibarra. Em Busca da Sintonia Universal: O narcisismo e a procura pelo esotérico em Brasília. 1992. 194 f. Dissertação (mestrado em Sociologia). Universidade de Brasília, Brasília-DF, 1992.

RODRIGUES, Nuno. Donna Haraway e a proposta de conhecimentos situados. LES Online, v. 7, n. 1, 2015.

ROHDEN, Fabiola. O império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, v. 15, suplementar, p.133- 152, 2008.

ROSAFA, Vagner. Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião: Registros de patrimônio Imaterial. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (UCG). Dissertação. p. 71-78. 2008.

SAHLINS, Marshall. 2011a. “What kinship is (part one)”. Journal of the Royal Anthropological Institute, n.s., 17:2-29.

\_\_\_\_\_. 2011b. “What kinship is (part two)”. Journal of the Royal Anthropological Institute, n.s., 17:227-249.

SAINT YVES D'ALVEYDRE, Joseph Alexandre, Marquês de. O Arqueômetro. São Paulo: Madras, 2004 (1ª Ed. 1910, Edição Póstuma).

SANTORO, André; SARTORELLI, André Victor. Os Vedas: um livro aberto. Super - Superinteressante, jun. 2008. Disponível em: < <https://super.abril.com.br/historia/os-vedas-um-livro-aberto/>>. Acesso em: dez. 2020.



SANTOS, A.B. Colonização, Quilombos: modos e significações. Brasília: CNPq/INCT, 2015.

SEGATO, R. L. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado. *Religião e Sociedade*, v.16, n.1/2, p.114-135, 1992.

SERRA, Ordep J. Trindade. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.

SILVA, E. Moura. Similaridades e diferenças entre estilos de espiritualidade metafísica: o caso do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (1908-1943). In: ISAIA, A. C. *Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

SILVA, Samantha. Nhá Chica: conheça a história da primeira beata do sul de Minas. G1, Sul de Minas, 30 abri. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2013/04/nha-chica-conheca-historia-da-primeira-beata-do-sul-de-minas.html>>  
Acesso em: 27 out. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. 1ªed, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Candomblé e umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SOARES, Emanuel Luís Roque. *As Vinte e Uma Faces de Exu na Filosofia Afrodescendente da Educação: Imagens, Discursos e Narrativas*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal do Ceará, datilo, 2008.

MATTA e SILVA, W. W. da. *Umbanda de todos nós*. 15ª ed. São Paulo: Ícone, 2013.

\_\_\_\_\_. *da. Macumbas e candomblés na umbanda*. 2. ed. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1977.

SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar. Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista?. In: COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar. *Feminismo, ciência e tecnologia*. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002. p. 89-120.

SCHIENBINGER, Londa. Why Mammals are called mammals: Gender politics in eighteenth century natural history. IN: E.Fox Keller e H. Longino, *Feminism & Science*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1996, pp.:137-153.

SIMAS, L.R.; RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018. 124 p.

SIMAS, L.R.. O país de Sete Encruzilhadas. *Revista Caju*, 2018. Disponível em: <<http://revistacaju.com.br/2018/11/15/o-pais-de-sete-encruzilhadas/>>. Acesso em: jan.2021.

SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de (orgs). *Sociologia das Adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade, a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOFOULIS, Zoé. *Through the lumen: Frankenstein and the optics of re-origination*. Universidade da Califórnia, Santa Cruz, Tese de doutorado, 1988.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros Brasil*, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

\_\_\_\_\_. Reativar o animismo. *Caderno de leituras*, n.62, p.1-15, 2017.

STRATHERN, M. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. 1988: Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1988, 135, 323 etc.

\_\_\_\_\_. *Parentesco, Direito e o Inesperado: Parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

TAVARES, M.; COELHO, S.; GÓIS, M. (2009). O debate epistemológico nos estudos feministas. *Seminário Interdisciplinar - Gênero e Ciências Sociais*.

TRINDADE, L. M. S. (1985). Exu: símbolo e função. São Paulo: FFLCH/USP-CER, 1985, 237p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture* (2ª ed.). Chicago: University of Chicago Press.