

# OS CAMINHOS DE UM ESTUDO DE CASO SOBRE A DEPRESSÃO NA UMBANDA

Helaysa Kurtz Gressler PIRES\*

**RESUMO:** No presente artigo exponho dados de uma etnografia que estou realizando em um terreiro umbandista do interior do Rio Grande do Sul desde 2012. Observando diferentes formas de apreensão da depressão através dos dados obtidos no trabalho de campo, percebo que a inserção dos médiuns ocorre por um desencontro entre espírito e corpo. Nos casos dos médiuns do terreiro chama-se “desajuste mediúnico”. Desse modo, inicio uma reflexão quanto à possível apreensão da dimensão terapêutica da umbanda na medida em que o grupo busca tratar a depressão através da “incorporação”, que proporciona uma transformação no comportamento. Tal metamorfose se dá gradualmente, perpassa as noções de “aceitação” e “firmeza”, levando os médiuns a articularem os duplos dentro/fora, eu/outro, a partir da participação contínua no terreiro e das experiências na incorporação, por onde o espiritual e o material transitam/fluem.

**PALAVRAS-CHAVE:** Umbanda. Mediunidade. Depressão. Terapia. Etnografia.

## **Pé no chão do terreiro de umbanda**

Este artigo é oriundo de uma etnografia que realizei desde 2012 num terreiro de umbanda da região central do Rio Grande do Sul, a poucos quilômetros de Santa Maria<sup>1</sup>.

---

\* Mestranda em Ciências Sociais. UFSM – Universidade Federal de Santa Maria – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Santa Maria – RS – Brasil. 97105900 – hkgpires@gmail.com

<sup>1</sup> Respeitando a vontade dos informantes dessa pesquisa, não irei identificar o terreiro, nem sua localização precisa e utilizo nomes fictícios para os relatos de entrevistas, de forma a não revelar fatos que identifiquem e/ou comprometam os entrevistados. O consentimento das entrevistas se deu informalmente no ato da entrevista, selo tal comprometimento ético da pesquisa. Sendo fiel a relação de confiança estabelecida, não julgo necessário o crivo

Para entender a especificidade das categorias empregadas neste terreiro, por não serem necessariamente adequadas às categorias genéricas da literatura antropológica, é importante definir o que significa o termo mediunidade para o grupo e seu caráter de intermediação. Primeiramente, a visão reencarnacionista que percorre o grupo cria uma distinção entre os espíritos e entidades que não habitam o corpo/matéria – os “desencarnados” –, e os espíritos e entidades que habitam o corpo/matéria – os “encarnados”. Entre esses últimos, os médiuns são aqueles que possuem a capacidade de comunicar-se com os desencarnados. Tal distinção está incutida nas definições de depressão fornecidas pelo Guia-chefe do terreiro, “Pai Ogum Beira-mar”, pois se baseiam na ligação/separação entre espírito e corpo, que se dá no “processo encarnatório”, quando a ligação entre espírito e corpo se completa.

Entende-se que a mediunidade é uma forma de perceber a condição corporal do ser humano – tal qual a “corporalidade” definida por Philippe Descola (2005) –, que comporta dois tempo-espacos distintos: o dos espíritos e o dos corpos, nos quais os espíritos são eternos e os corpos são mortais. Os corpos/matérias nascem e morrem, e são ocupados por espíritos no intervalo entre esses dois acontecimentos. Dessa forma, a mediunidade diz respeito à capacidade de perceber o tempo-espaco espiritual enquanto o sujeito ocupa o tempo-espaco corporal/material. Podemos reconhecer, aqui, um “religare”, inerente à “religião como um sistema cultural”, como destacou Clifford Geertz (1989).

E, em vista da diversidade cultural e religiosa do Brasil, é possível compreender a umbanda como um sistema religioso complexo e especificamente brasileiro, perpassado de acordo com François Laplantine e Alexis Nouss (2002) por um “processo de mestiçagem”, no qual as culturas africanas, europeias e ameríndias entrecruzam-se em múltiplas tramas sociais. Tal multiplicidade levou Cândido Procópio F. de Camargo (1961) a elaborar seu conceito de “continuum mediúnico”; Marion Aubrée e Laplantine (1990) a distinguir os espiritismos “kardecista” e “umbandista” neste complexo; assim como levou Renato Ortiz (1978) a pensar o “embranchamento” e o “empatecimento”. Nessas condições, entendemos que definir a umbanda genericamente é um ato audacioso.

As especificidades do terreiro estudado demonstram uma ambiguidade característica dos discursos ideológicos engajados num “movimento espírita” (AUBRÉE; LAPLANTINE, 1990). De um lado, estes reforçam uma apreensão

---

de um Comitê de Ética sendo que o presente trabalho segue os acordos selados nas relações entre a etnógrafa e os “informantes”, não comprometendo sua integridade.

dualista conferindo uma superioridade espiritual do “cogito” sobre o “corpo” (LE BRETON, 2011). De outro lado, eles permitem uma apreensão da experiência enfatizando o caráter de continuidade e horizontalidade entre corpo e espírito, ou seja, dualidades, tais como descreve Monique Augras (2008) analisando a transformação dos duplos em metamorfoses nos ritos nagô. Tal ambiguidade aparece mais nitidamente quando, na vida deste terreiro, as “doutrinas” e os “estudos” (teoria) se fazem tão importantes quanto os rituais de possessão (prática), as sessões cuja participação contínua dá a expressão “pé no chão do terreiro”, proporcionando uma série de aprendizados que conjuga teoria e prática.

Para tanto, o terreiro organiza-se em torno de três tipos de encontros: 1) as “sessões de desenvolvimento”, destinadas aos médiuns que fazem parte da “corrente mediúnica”, o semi-círculo voltado para o altar (congá) formado pelos médiuns do grupo, cujo intuito é proporcionar os aprendizados e as experiências transformadoras; 2) as “sessões de caridade” cujo intuito é o atendimento da “assistência”, público formado pelos chamados “consulentes”, pessoas que procuram o terreiro para a solução dos seus sofrimentos; e 3) as “doutrinas” são espécies de palestras em que o “Cacique-chefe” (substituto do termo Pai-de-santo) da casa transmite seus estudos aos médiuns do terreiro. Durante o ano de 2012, essas doutrinas ocorriam em dias específicos marcados com antecedência, ou no início de uma sessão de desenvolvimento, ou a substituindo-a.

Entre as diferentes categorias de médiuns que circulam pelo terreiro, os “não-desenvolventes” vão ao terreiro para participar das sessões de caridade como consulentes, quando recebem o convite para participar do grupo, o qual interpreta seus desencontros como “desajustes mediúnicos”. Estes são definidos como perturbações e desordens causadas por um excesso de energia inerente à condição de médium. De outro lado, os “médiuns desenvolventes” são pessoas que passam a participar da corrente mediúnica do terreiro e precisam aprender a se comunicar, se concentrar e permitir que as influências espirituais ajam sobre si. Os “médiuns passistas” são aqueles que já conseguem ser influenciados pelos Guias<sup>2</sup> ao ponto de transmitir energias e orientações aos consulentes.

Os “caciques-auxiliares” são médiuns cujo grau de influência dos Guias produz a capacidade para dirigir sessões. E, por fim, os “caciques-chefes”, são aqueles que têm como responsabilidade dirigir um terreiro e sua ação de sacer-

---

<sup>2</sup> O termo Guia define de forma genérica os espíritos que participam do terreiro, mas também existem “as guias” (colares de contas) que fazem parte da dimensão mágica da religião. Para diferenciá-los utilizarei a inicial maiúscula para os espíritos e a minúscula para os colares.

dote lhe exige uma maior influência dos Guias, também chefes, pois sua comunicação sustenta o terreiro enquanto coletividade.

Além disso, todos esses médiuns podem trabalhar como “cambono/cambona”, aquele médium que tem a atribuição de mediar a relação entre os Guias “incorporados<sup>3</sup>” (dentro) e os consulentes (fora). Para tanto, os cambonos não atuam incorporados e executam tarefas de ordem prática, como anotar receitas de banhos, alcançar velas, distribuir senhas por ordem de chegada aos consulentes, chamá-los para serem atendidos, levá-los até os Guias incorporados em seus médiuns, etc.

Todavia, a aparente banalidade das tarefas dos cambonos não subentende que o trabalho<sup>4</sup> de “cambonear”, ou seu estatuto, sejam subalternizados/inferiorizados no terreiro. Como aprendi: “A diferença é não estar incorporada dando passes, mas doamos energia como cambona através da força mental de conseguir ajudar as pessoas a fazer algo simples que é ir até os Guias. Significa mais que isso, pois a forma com que ‘passamos’ as pessoas faz diferença.” (Diário de campo, 23/03/2012) Dentre todos os lugares através dos quais é possível observar o terreiro, escolhi o lugar de cambona como lente interpretativa através do qual seria possível certo distanciamento.

## **Aprender umbanda pela etnografia**

O percurso dessa pesquisa iniciou-se no final de 2011, em uma doutrina dominical quando o cacique-chefe do terreiro perguntou: “Quem aqui nunca tomou remédio tarja-preta?”. As reações subsequentes instigaram-me a buscar compreender a concepção e o tratamento da depressão nesse grupo umbandista. Em decorrência disso, iniciei uma observação exploratória de aproximadamente três meses quando decidi deslocar-me do olhar de “médium passista”, para participar do grupo como cambona, pois nesse novo lugar seria possível um distanciamento maior que me possibilitasse compreender o funcionamento do terreiro.

Nos primeiros meses de 2012, passei por aquilo que Roberto Damatta (1978) chama de “tornar o familiar em exótico”. Mais do que um processo de estranhamento através de um deslocamento, foi um momento de “ser pega”

---

<sup>3</sup> Termo nativo que designa o transe e possessão no grupo, definido a baixo.

<sup>4</sup> Uso o termo de “trabalho” no mesmo sentido da Física, enquanto a medida de uma “energia” transferida pela aplicação/atuação de uma força ao longo de um deslocamento/desenvolvimento.

que Jeanne Favret-Saada (1990) chama de “*prise*”. No meu caso mais pareceu um “*re-prise*”, pois a objetividade das tarefas de cambona me mostrou, através de diversas frustrações e conflitos, como seria possível ser simultaneamente médium e cambona durante a etnografia. Dessa forma, o conceito da autora de “ser afetado” se distancia daquele estado romântico de uma etnógrafa que visita o exótico.

Segundo a Favret-Saada (1990, p.5), a ilusão de transparência assinala “a desqualificação da palavra ‘nativa’, [e] a promoção daquela do etnógrafo.”<sup>5</sup>, cujo valor científico e objetivo não se deixariam contaminar pela feitiçaria. Cambonear seria uma forma de observar de um lugar aparentemente objetivo, ou seja, um “*dé-prise*”. Tal qual a “*prise*”, reações que escapavam ao controle de Favret-Saada e indicavam que ela era pega pelos efeitos reais dos atos e palavras rituais dos nativos, percebi que o lugar de aquele distanciamento buscado no lugar de cambona não me podia ser exatamente identificado ao processo pelo qual passou a autora. Mesmo assim, me deparei com uma “*re-prise*” e com a sensação de desmoronamento: “[...] 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’.” (FAVRET-SAADA, 1990, p.5). Portanto, enquanto uma médium que “camboneava”, precisei esquecer que estava pesquisando e aceitar ser pega (“*prise*”), ou “virar Bororó” (LÉVI-STRAUSS, 1981), ou “Estar lá” (GEERTZ, 2002), pois não poderia realizar a pesquisa sem assumir o lugar de cambona.

Vagner Gonçalves da Silva (2006) escreve sobre o processo de imersão referindo-se à subjetividade dos antropólogos em pesquisas realizadas nesses espaços religiosos e suas duas dimensões: registros e afetos.

Assim, se o empreendimento etnográfico situa-se sempre além das possíveis lições de método e técnicas de pesquisa, é porque os antropólogos **aprendem**, no campo, que as anotações no diário, as imagens “congeladas” nas fotografias ou “revividas” nas fitas de videocassete e os registros [...] são frágeis fios de Ariadne que precariamente nos ajudam a não nos perdermos nos labirintos da cultura do outro, mas que em si mesmos pouco revelam sobre a extensão das experiências vividas nos caminhos percorridos nesse labirinto. (SILVA, 2006, p.66, grifo nosso).

---

<sup>5</sup> Tradução em Favret-Saada, Jeanne. “**Ser afetado**”. Tradução de Paula Siqueira. Cadernos de campo, Araraquara, n. 13, p.155-161, 2005.

Os labirintos culturais e as experiências vividas que forjam a participação do pesquisador como meio de obter um conhecimento são descritos por Philippe Descola (2006) como uma série de aprendizados, no nosso caso, aprender a cambonear. Laplantine (2004), problematizando o “dar a ver” da descrição etnográfica, diz que o olhar etnográfico pressupõe uma ignorância semântica, supõe uma aprendizagem e a necessidade de dar lugar à atenção fluante.

Mais do que isso, o aspecto dialógico da atividade antropológica refere-se a um “trabalho de relacionamento” que faz da descrição etnográfica “[...] uma atividade que se reforma e se reformula permanentemente através do contato com determinada cultura.” (LAPLANTINE, 2004, p.121). E ainda, um trabalho que impõe resistências e conduz o etnógrafo á renúncias, pois ele não pode ser nem um porta-voz do grupo, nem um ideólogo da sua sociedade, mas um observador crítico das duas culturas.

Portanto, é no momento da escrita que os limites da linguagem e as perturbações dialógicas se mostram ao pesquisador. Segundo Laplantine (2004), esse processo de nomeação não é fiel à realidade social, mas relativo ao campo de pesquisa que “É esta confrontação e esta interação (e não ‘a metade’) que constituem o objeto mesmo da experiência etnográfica e da construção etnológica [...]” (LAPLANTINE, 2004, p.41).

Na escrita desse trabalho, o diálogo etnográfico se faz através dos aprendizados proporcionados pelo deslocamento para o lugar de cambona e das escolhas descritivas colocando esses registros e afetos em confronto. Além dos registros em diário de campo, realizei dez entrevistas em profundidade nas quais escutei/gravei as histórias de vida de médiuns do terreiro sobre os motivos que lhes levaram a entrar na corrente mediúnica.

### **Os “tarja-preta”, a depressão e a mediunidade**

Depois de um questionamento sobre os remédios tarja-preta que deu o pontapé inicial desta pesquisa, tentei entender a depressão nas histórias dos médiuns e no cotidiano do terreiro. Como resultado, obtive uma diversidade de respostas que levam essa etnografia a outros caminhos, que estão sendo percorridos e serão expostos em uma dissertação de mestrado.

## a) A depressão explicada por “Ogum Beira-Mar”

No início da pesquisa, pedi autorização e conversei com o Guia chefe da casa, Pai Ogum Beira-Mar, quando questionei sobre a forma como os espíritos do espaço-tempo espiritual do terreiro compreendem a depressão. Recebi como resposta três explicações sobre a depressão que se referem a desencontros decorrentes do que ele chamou de “más ligações entre o espírito e seu corpo”.

Uma forma de depressão, que ele apontou como rara, ocorre quando o espírito que encarna é “muito evoluído”. Com isso, torna-se uma pessoa “fora”, ou “além”, de seu tempo terreno. Deprime-se por não ser compreendido pelos outros, e por não entender a vida naquela sociedade. Normalmente, essas pessoas têm suas “energias concentradas na cabeça”, ou no “chakra coronário<sup>6</sup>”, por isso, possuem um corpo frágil. Em decorrência disso, adoecem facilmente vindo a desencarnar cedo, muitas vezes.

Na segunda explicação, o desencontro ocorre porque a pessoa não foi recebida com amor por seus pais. Desse modo, próximo aos sete anos de vida, ela finaliza o seu “processo encarnatório” em dissonância/desconformidade com aquilo que seriam os objetivos estipulados para a sua encarnação, ou, nos termos dos Guias no terreiro “a sua missão na Terra”. Esse desencontro de si mesmo causa a depressão e a pessoa perde seu foco de vida, “seu querer” foge dos seus propósitos enquanto espírito.

O tipo de depressão que o Guia considerou como mais frequente atualmente, é o que ocorre com quem, mesmo sendo recebido com amor pelos pais, passa grande parte da sua vida focado(a) somente nas coisas materiais, “preocupados com o Ter”. Esse desvio leva a pessoa a fazer escolhas que divergem da sua vontade mais íntima (espiritual). Portanto, esse desencontro ocorre porque depois das “escolhas tortuosas” (termo do Guia) a pessoa sente-se perdida, já que o sentido do ter não seria compatível com o que foi planejado em espírito.

Segundo “Pai Ogum”, essa depressão serve como uma forma da pessoa entrar em concordância consigo mesma e se valorizar, buscar um auto-conhecimento. Portanto, os dois últimos tipos de depressão parecem mostrar que há uma dissonância entre o que a pessoa escolhe antes de encarnar, em nível espiritual, e o que ela escolhe depois de estar totalmente encarnada, em nível material do corpo.

---

<sup>6</sup> Esse termo se refere ao que o grupo concebe como um centro de energia localizado no alto da cabeça e constitui um corpo de matéria rarefeita, que é o corpo espiritual. Definição extraída do material fornecido no “Curso de Teologia de Umbanda” ministrado em 2013 (2014).

Pai Ogum Beira-Mar ainda falou dos “remédios da Terra”, os medicamentos anti-depressivos. Segundo ele, esse tratamento age sobre as consequências físico/corporais da depressão e ajudam a pessoa a se reabilitar por adormecer os processos orgânicos da doença. No entanto, ele alertou que o uso prolongado traz prejuízos, pois o medicamento não fará mais o efeito necessário. Além disso, bloqueará o trabalho espiritual que se realiza por meio de “desdobramento”, ideia segundo a qual o ser humano, enquanto corpo e espírito, pode se afastar do corpo na noite de sono e, por alguns momentos, em estados de meditação ou transe. Através desse processo a pessoa poderá gradativamente ser curada da depressão, suspendendo o uso de antidepressivos.

## **b) Desajustes mediúnicos e a depressão a partir das histórias dos médiuns**

A partir das entrevistas, percebi que a inserção dos médiuns no terreiro se deu em decorrência do que o grupo chama de “desajustes mediúnicos”. Depois que os médiuns integram-se ao grupo e participam da corrente mediúnica, inicia-se um processo de transformação no qual os sofrimentos passam a ser tratados através da contínua participação no terreiro e das experiências de transe e possessão, que no grupo chama-se “incorporação”. Para além de um estado alterado de consciência ou do corpo, a incorporação parece ser mais uma “articulação de duplos<sup>7</sup>”.

Observando as sessões de caridade, notei que quando os problemas pelos quais a pessoa está passando são atrelados a desajustes mediúnicos, ela é encaminhada para Pai Ogum Beira-Mar que, conforme a hierarquia do terreiro, é quem pode fazer tal convite. Tal relação hierárquica se define desse modo por que Ogum Beira-Mar é a entidade que fundou o terreiro, junto com o médium Paulo (2012, 9 anos)<sup>8</sup>, e coordena todas as entidades e pessoas que se vinculam

---

<sup>7</sup> Para Jean-Marie Gibbal (1994), transe é um estado do corpo que registram perturbações neurofisiológicas. Para Georges Lapassade (1997) o estado modificado de consciência como mudança qualitativa da consciência ordinária, da percepção do espaço e do tempo, da imagem do corpo e da identidade pessoal. Uma interpretação mais próxima de uma abordagem cognitivista, a outra mais cultural. No entanto, essas duas definições não se excluem e descrevem um mesmo processo a partir de apreensões diversas, mas, ao contrário: “É constante o vaivém entre a terra e o além. São mais do que espaços, são dimensões da existência, que se completam e se interpenetram.” (AUGRAS, 2008, p.56).

<sup>8</sup> Conforme as práticas de datação dos informantes, lhes confiro um ano referente ao tempo de participação do terreiro em 2012. Como o terreiro estava em seu sexto ano de funcionamento, somo mais 3 anos ao tempo de Paulo referentes ao período em que ele iniciou como desenvolvevente.

à corrente. Depois do convite, o médium não-desenvolvente visita a sessão de desenvolvimento como espectador/consulente para decidir quanto a sua filiação ao grupo. Se a pessoa gostar e sentir vontade de participar dos trabalhos na corrente mediúnica (“se afinizar”), ela irá fazer a sua “roupa branca”, suas “guias de iniciante”<sup>10</sup> e começar a participar das sessões.

Inserindo-se na categoria de médium desenvolvente, o sujeito irá aprender sobre a incorporação e receber a influência dos espíritos. Muitos passam por outros sistemas religiosos (igreja evangélica, centro espírita, cultos de nação, igreja católica, outros terreiros de umbanda, etc.) configurando o que alguns autores chamam de itinerários terapêutico-religiosos (reiki, pilates, yoga, medicinas xamânicas, danças circulares, etc.).

Como vimos, esses desajustes apareceram como desordens que se configuram em sofrimentos e carregam a ideia de desencontro como pano de fundo. Os médiuns se expressam através dos sentimentos de descontrole, frieza, apatia, ansiedade, raiva. Por exemplo, Olinda (2012, 6 anos) contou, sem utilizar o termo de depressão:

Eu fiquei bem maluca da minha cabeça, que eu não sabia o que era eu, o que era Olinda. Eu sei que [...] eu brigava com Deus e todo o mundo, e todo mundo para mim não prestava.

Nádia (2012, 2 anos) e Paulo (2012, 9 anos) utilizaram tal termo, como vemos nos seguintes relatos, respectivamente:

Eu tive uma depressão, assim... horrível. [...] de estar dentro de um táxi e de ele [seu marido] estar me segurando, por que eu queria abrir a porta, por que eu queria me atirar.

Até que na virada do século, movido por negócios no campo material, eu tive a grande oportunidade de ter a minha empresa e saí da capital, Porto Alegre, para cá. Quando eu cheguei naquilo que eu mais queria, que era ter a minha própria empresa, me deparei com um vazio na alma que me colocou

---

<sup>9</sup> É uma espécie de uniforme que simboliza uma igualdade da condição mediadora de médiuns. Todos possuem o “ponto riscado”, uma identificação gráfica, de Ogum Beira-Mar bordado no lado direito; e abaixo, é bordado o ponto do Guia que trabalha com o médium, no caso dos que possuem tal identificação.

<sup>10</sup> Uma feita de sementes, atribuída aos pretos-velhos; outra de miçangas brancas simbolizando Oxalá como orientador da pessoa no encontro com seu Guia; e outra, de aço com sete ferramentas, que representam a proteção de dos sete Orixás.

na fase mais triste da minha existência. Eu já tinha dois filhos, já tinha um casamento, já tinha a minha empresa, porém uma vida vazia. E a depressão tomou conta de forma bem grande.

Ambos os relatos referem-se a diferentes formas de sofrimento que, além da ideia de desencontro, associam a depressão ao suicídio e à tristeza antecedente. Em geral, os entrevistados que não passaram por pensamentos ou tentativas suicidas não utilizaram a palavra depressão para caracterizar seus sofrimentos. Considerando isso, realizei uma sistematização das narrativas que mostrou uma similaridade entre os sintomas e consequências descritos no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (APA, 2000) para casos de Transtorno Depressivo Maior, a saber: brigas domésticas, irritabilidade, desejos e tentativas suicidas, abuso de álcool, uso de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas, culpa, sentimento de desvalia, etc.

Tal comparação alerta para a complexidade na apreensão dessa desordem tanto no que concerne ao manual quanto a noções correntes no grupo, e abre a possibilidade de refletir sobre as psicopatologias a partir do aporte teórico-metodológico da Etnopsiquiatria<sup>11</sup>, forjada a partir do encontro disciplinar entre etnologia e psiquiatria. Laplantine (1978) mostra que a “simultaneidade” entre antropologia e psiquiatria evita a dupla armadilha de relativizar toda a psiquiatria e psiquiatrizar toda a cultura. E, nem “[...] reduzir pura e simplesmente o absurdo aparente dos sistemas religiosos, dos rituais de feitiçaria e das práticas terapêuticas tradicionais a comportamentos neuróticos.” (LAPLANTINE, 1978, p.102).

### **c) Duplos e metamorfoses**

Entrar para a corrente mediúmica do terreiro remete a uma postura de enfrentamento dessas desordens e carrega um sentido de “rito de passagem<sup>12</sup>”, porque significa o começo de um processo de modificação pessoal através da participação coletiva das sessões. A expressão “assumir a mediunidade”, recorrente

---

<sup>11</sup> Podemos contextualizar sua gênese a partir da Etnopsicologia (ou a dita “psicologia dos povos”), da Antropologia Cultural e seus estudos sobre “Cultura e Personalidade”, da Antropologia Psicanalítica a partir das obras de Sigmund Freud e, enfim, da Etnopsiquiatria e suas variantes (etnopsiquiatria psicanalítica, etnopsicanálise), novo campo aberto por GézaRóheim.

<sup>12</sup> No sentido de iniciação no sistema simbólico do grupo que marca, segundo Arnold Van Gennep (1977), uma troca de estatuto do sujeito, neste caso a passagem de médium não-desenvolvente para o de desenvolvente.

nas entrevistas e nas conversas informais em campo remetem a esse enfrentamento, na medida em que os conflitos e as dificuldades dos médiuns são gradativamente transformados.

Além dos seus conflitos, os médiuns relataram também como se sentiram depois de assumir a mediunidade. Por exemplo, quando Nádia (2012, 2 anos) diz “e agora eu estou mais tranquila, graças a Deus, já me sinto mais firme. Mas não vou te dizer que eu estou bem firme, porque não.”, referindo-se à sua recente condição de médium passista. E quando relata sua vida profissional: “E assim, eu sinto que tudo está indo para frente, devagarzinho, mas tudo se encaminhando”.

Já Olinda (2012, 6 anos) relata suas sensações de outro modo:

Claro que quanto menos raiva eu sentisse das pessoas, eu não ia sentir dor. E de fato, hoje eu sinto assim. [...] Eu sou tipo uma pluma, eu me sinto assim ó, com os pés no chão, mas tipo uma pluma, leve. [...] Olha, eu não deixava a pessoa conversar porque era eu que queria falar, era eu que sabia e era eu que entendia.

No entanto, essas sensações de mudança/transformação/passagem não ocorrem sem um esforço como mostra o relato de Gabriela (2012, 6 anos):

Só que até tu entender que o ‘fazer tudo certo’ [...] não é botar o branco e ir para a corrente e trabalhar pela parte espiritual. O ‘fazer tudo certo’ é aqui fora também. Não adianta tu estar lá dentro e agir de uma maneira, se estando aqui fora tu age de outra. Então, isso é ‘o fazer tudo certo’. Só que [...], certo e errado, existem vários mistérios, por que [...] o que pode ser certo para ti, é errado para mim.

Desse modo, vemos que a transformação não ocorre somente por uma (re)interpretação cognitiva/intelectual dos sofrimentos, mas pela busca de um constante equilíbrio entre os duplos que perpassam as experiências cotidianas expressadas, por exemplo, pelos termos “dentro” (espiritual/sagrado) e “fora” (material/profano) do terreiro, que refletem dois tempo-espacos da vida cotidiana dos médiuns. E, nesse trecho, Gabriela alerta para o trânsito de energias, orientações, posturas, sensações do sagrado/espiritual para o profano/material.

O relato de Marta (2012, 6 anos), que entrou no terreiro em decorrência de conflitos com seu esposo, tem sentido semelhante, porém, traz outro duplo: o “eu” e o “outro”.

Por que não adianta. Se eu estiver lá dentro da terreira e eu continuar pensando [...] que o outro está errado, que o outro é tal coisa e achar os defeitos no outro. Não vai mudar nada em mim, porque na verdade eu quero mudar a outra pessoa.

Nesse duplo, também estão incutidas as ideias de **aceitação** e de **firmeza**. A primeira se refere a uma aceitação do “eu” enquanto algo diferente do “outro”, tanto um “outro” encarnado quanto desencarnado. A segunda noção depende da primeira na medida em que essa diferenciação promove um saber sobre si, o “eu”, que leva à superação daqueles sofrimentos que levaram os sujeitos a proximidade de uma depressão e ao terreiro. Considerando os desajustes mediúnicos e o tratamento pela incorporação, a aceitação se refere a uma suspensão do “eu” e à influência dos Guias sobre os médiuns. Já a firmeza gradativamente alcançada indica o reencontro desse “eu” através do trânsito entre o espiritual/sagrado/dentro e o material/profano/fora.

Portanto, a metamorfose (AUGRAS, 2008) ocorre pelo esforço de articular e reconhecer essas dualidades. Em decorrência disso, há uma interpretação dos sofrimentos e uma compreensão do seu grau de responsabilidade sobre aqueles comportamentos geradores das desordens. O tempo de terreiro dos entrevistados e os esforços dos médiuns parecem ser os fatores, sociais e individuais, que gradativamente promovem a transformação dos desajustes (desencontros) em firmeza através da influência dos Guias pela incorporação.

## **Abrindo caminhos**

A busca por respostas prontas e imediatas levam as pessoas aos terreiros, com a ilusão de que um “passe de mágica” dissolverá todos os problemas. Porém, os sofrimentos endógenos exigem uma transformação que prescindem de uma reflexão, permitindo aos sujeitos encontrarem sua medida de responsabilidade neles, ao invés de buscar por uma fuga. Num primeiro momento, apreendendo a umbanda e o terreiro como um sistema cultural, no sentido utilizado por Clifford Geertz (1989), observei os sofrimentos/desencontros psíquicos como mais uma forma de tratamento que fornece explicações e símbolos, permitindo uma resignificação simbólica dos sofrimentos.

A seguir, notei que a riqueza do campo de pesquisa não estava somente na sua sistemática simbólica, mas na sua realização concreta no corpo, nos atabaques, nas velas, nas roupas, nas pembas (espécie de giz que risca somente

madeira e é utilizado para riscar “pontos”, símbolos sagrados dos orixás ou dos Guias), nos perfumes, nas defumações, nas ervas, enfim, em tudo aquilo que é sensível.

Nessas “técnicas corporais” (MAUSS, 2003) que encontrei observando o terreiro, é possível perceber que o corpo é atingido pelos sons, cheiros, ritmos, ervas, fumaças, etc. que provocam sensações diversas e adentram as entranhas dos corpos e espíritos humanos que circulam por aquele espaço, desencadeando metamorfoses profundas através de atos performáticos (TURNER, 1986).

José Jorge de Carvalho (1994, p.113) escreve sobre o terceiro estado dos rituais religiosos de transe e possessão cuja abertura do ser é oposta a civilidade que fecha as possibilidades de ser, criando uma oposição entre corpo/espírito. Quer dizer, é nesse terceiro estado que corpo e espírito menos se separam.

Dessa modo, chegamos ao problema dos dualismos e das dualidades, pois enquanto aquele cria uma hierarquia que opõem o espiritual ao material, este apreende uma relação de interpenetração entre corpo e espírito que parecem ser mais pertinentes com aquilo que observo no terreiro. Dentre outros apontamentos que não couberam aqui, este é o centro a partir do qual se desenrola esta pesquisa.

## **THE PATHS OF A CASE STUDY ABOUT DEPRESSION IN UMBANDA**

**ABSTRACT:** *In this paper I aim to expose datas from an ethnography realized since 2012 in a centre of umbanda localized in the interior of the state of Rio Grande do Sul. Observing the different forms of apprehension of depression I collected there, I understood that the inclusion of the mediums is done by a discord between body and soul, that they call “desajustemediúnico”(medium misadjustment). Then I begin a reflection regarding to a possible apprehension of the therapeutic dimension of umbanda in as much as the group intend to treat the depression through the “incorporação” (incorporation), which provides a behaviour transformation. This metamorphosis is gradually done, pervaded by the notions of “aceitação” and “firmeza” (acceptation and firmness) and leading the mediums to articulate the double-binds dentro/fora (inside/outside), eu/outro (I/other), from a continuing participation in the terreiro and from the incorporation experiences, through which the spiritual and the material transit and flow.*

**KEYWORDS:** *Umbanda. Mediumship. Depression. Therapy. Ethnography.*

## REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION [APA]. **Diagnostic and statistical manual of mental disorders**. Arlington: American Psychiatric Association, 2000.

AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. **La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil**. Paris: Éditions JCLattès, 1990.

AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose: identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 2008.

CAMARGO, C. P. F. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CARVALHO, J. J. Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionísica dos cultos afro-brasileiros. In: MOURA, C. E. M. (Org.). **As senhoras do pássaro da noite**. São Paulo: AxisMundi: EDUSP, 1994. p.85-120.

DAMATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter “*Anthropological Blues*”. In: NUNES, E. **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.23-35.

DESCOLA, P. Aprendizados. In: \_\_\_\_\_. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro na alta Amazônia**. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p.59-70.

\_\_\_\_\_. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

FAVRET-SAADA, J. Être affecté. **Gradhiva**, Paris, n.8, p.3-9, 1990.

GEERTZ, C. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. In: \_\_\_\_\_. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Tradução de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2002. p.13-39.

\_\_\_\_\_. A religião como sistema cultural. In: \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p.101-142.

GENNEP, A. Van. Classificação dos ritos. In: \_\_\_\_\_. **Os ritos de passagem**. Tradução de M. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1977. p.25-33.

GIBBAL, J. M. Trance, possession and possession cults. In: \_\_\_\_\_. **Genii of the River Niger**. London: The University of Chicago Press, 1994. p.172-174.

LAPASSADE, G. **Les rites de possession**. Paris: Anthropos, 1997.

LAPLANTINE, F. **A descrição etnográfica**. Tradução de J.M.R. Coelho, S. Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

\_\_\_\_\_. **Etnopsiquiatria**. Tradução de M. L. Boavida. Lisboa: Editorial Veja, 1978.

LAPLANTINE, F.; NOUSS, A. **A mestiçagem**. Tradução de A. C. Leonardo. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. Tradução de F. S. C. Lopes. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. Lisboa: 70, 1981.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p.399-422.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EDUSP, 2006.

TURNER, V. **The anthropology of performance**. New York: PAJ Publications, 1986.

UMBANDA EAD. Bauru: Associação Brasileira de Educação à Distância: Instituto Cultural Aruanda. Disponível em: <<http://www.umbandaead.com.br/>>. Acesso em: 23 jul. 2014.

