

DOI

10.11606/ISSN.2525-3123.
GIS.2022.181355

A CIGANA E A UNIVERSIDADE

DOSSIÊ RELIGIÕES: SUAS IMAGENS,
PERFORMANCES E RITUAIS

FABIO SCORSOLINI-COMIN

Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP, Brasil, 14040-902
– epch@eerp.usp.br

ORCID

<https://orcid.org/0000-0001-6281-3371>

RESUMO

Com o objetivo de problematizar o modo como os saberes podem ser transmitidos pela oralidade, pelo corpo e pela experiência, dentro e fora dos espaços rituais, este artigo parte do caso de uma médium de umbanda do interior de São Paulo. Com 53 anos, ela atua como vendedora autônoma em espaços como os de uma Universidade pública, sendo conhecida como “Cigana”. Depois do trânsito por alguns terreiros em busca de conhecimentos sobre suas experiências espirituais desde a adolescência, passa a se desenvolver mediunicamente no terreiro em que este caso foi observado. Neste espaço vivencia através do corpo diversas orientações, ocupando inicialmente a posição de cambona (ajudante) e dialogando com os saberes transmitidos pela comunidade, sobretudo pelo pai de santo. A partir dos endereçamentos do caso, discute-se, analogamente, de que modo a transmissão de conhecimentos orais e de profunda sustentação no e pelo corpo são eminentemente apartadas da formação oferecida na Universidade.

PALAVRAS-CHAVE

Mediunidade;
Umbanda; Religião;
Etnopsicologia;
Universidade.

ABSTRACT

In order to problematize how knowledge can be transmitted through orality, body and experience, inside and outside ritual spaces, this article starts with the case of a medium from Umbanda in the state of São Paulo (Brazil). At 53 years old, she works as an independent salesperson in spaces like those of a public university, and is known as “the Gypsy”. After passing through some terreiros in search of knowledge about her spiritual experiences since adolescence, she started to develop mediumship in the terreiro where this case

KEYWORDS
Mediumship;
Umbanda; Religion;
Ethnopsychology;
University.

was observed. In this space, she experiences various orientations through her body, initially occupying the position of *cambona* (caregiver) and dialoguing with the knowledge transmitted by the community, especially by the *pai-de-santo*. From the addresses of the case, it is discussed, analogously, how the transmission of oral knowledge and deep support in and through the body are eminently separated from the training offered at the University.

Nos dias de hoje é bom que se proteja.

(*A cartomante*, Ivan Lins)

No ano de 2012 comecei a frequentar um terreiro localizado em uma região periférica da cidade de Ribeirão Preto, interior do Estado de São Paulo, para conhecer mais sobre a umbanda e me iniciar em um novo campo de pesquisa. O terreiro em questão era reconhecido por receber com certa regularidade pesquisadores interessados na umbanda, sobretudo psicólogos ligados à Universidade de São Paulo. À época eu estava finalizando o meu doutorado na área de Psicologia com um estudo sobre as repercussões da conjugalidade dos pais nos relacionamentos amorosos dos filhos. Com a conclusão do doutorado, sentia-me cada vez mais atraído pela pesquisa de religiões de matriz africana, sobretudo a umbanda, diretamente influenciado pelos estudos do Laboratório de Etnopsicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, coordenado, desde a sua criação, pelo Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Estudar o campo religioso passava a ser não uma ruptura em minha formação, mas uma continuidade ou até mesmo um resgate de expressões, influências e ancestralidades que haviam sido esmaecidas por uma pretensa necessidade de ser neutro e de se manter afastado do que se pesquisa e de quem se pesquisa. A compreensão dos processos de saúde e de doença possui uma importante interface com as religiosidades/espiritualidades/ancestralidades (Koenig 2012; Laplantine 2010), vértices que compõem atualmente a minha linha de pesquisa.

Com o doutorado senti-me convidado a explorar novos modos de ser pesquisador e também a conhecer outros contextos de pesquisa e seus métodos. Resgatar o meu interesse pelo universo religioso foi uma forma de também me conectar com um ser pesquisador que, até então, possuía pouca ou nenhuma intimidade com o trabalho de campo e com o fazer nesse novo cenário permeado por rituais, consultas e todo um universo de promoção de saúde em comunidade. Abrir-me à possibilidade de afeição em campo (Favret-Saada 2005) passava a ser essencial na minha construção como pesquisador e psicoterapeuta. Parte dessa trajetória e seus atravessamentos foi discutida em detalhes na minha Tese de Livre Docência (Scorsolini-Comin 2020).

Com o objetivo de problematizar o modo como os saberes podem ser transmitidos pela oralidade, pelo corpo e pela experiência, dentro e fora dos espaços rituais, este estudo parte do caso de uma médium de umbanda entrevistada durante o início do meu trabalho de campo nesta comunidade. Em termos metodológicos, neste estudo farei uso de três fontes de dados: uma entrevista em profundidade realizada com a médium, chamada ficticiamente de Soraya, em agosto de 2012, audiogravada e transcrita na íntegra, que compõe um banco de dados sobre um estudo realizado sobre a mediunidade em comunidades espíritas kardecistas, da umbanda e do candomblé¹; informações contidas em um diário de campo construído por ocasião da pesquisa, contendo memórias não apenas do contato com essa médium, mas com toda a comunidade e com o campo em tela, bem como as ressonâncias desse fazer em minha experiência como pesquisador; observações realizadas durante o trabalho de campo que envolvem a presença do pesquisador nos rituais religiosos e também nos espaços de socialização do terreiro fora dos dias dedicados ao atendimento ao público, oportunidades nas quais era possível não apenas observar o cotidiano na instituição, mas também diversos personagens que faziam parte daquele contexto mas que não necessariamente estavam presentes nos espaços rituais.

Todas as observações e registros aqui contidos foram orientados teórica e metodologicamente pela etnopsicologia brasileira (Bairrão e Godoy 2018; Macedo 2015; Scorsolini-Comin 2015; Scorsolini-Comin, Bairrão e Santos 2017). No entanto, pelo fato de a etnopsicologia ser uma etnoteoria que permite diferentes leituras e aproximações, é importante considerar que essa experiência em campo não tem como objetivo balizar qualquer itinerário possível a novos pesquisadores, mas sim problematizar as posições de sujeitos e campos.

O meu compromisso de escrita, narrado em primeira pessoa, visa a permitir a fruição do pesquisador em campo e discutir a ressonância desse campo na formação do pesquisador. É nesse sentido que recupero a noção de etnobiografia. Segundo Gonçalves (2013), nas ciências sociais tem sido dado pouco espaço para a abordagem do biográfico como produção de conhecimento. Ainda segundo o autor, a etnobiografia possibilita a compreensão das experiências individuais ao mesmo tempo que estas revelam aspectos para além do universo pessoal, ou seja, podendo desnudar realidades culturais que também interessam ao trabalho no campo das ciências sociais. Quando trabalhamos com a etnobiografia não devemos

1. Projeto de Pesquisa intitulado “Trajetórias de vida, desenvolvimento e processos de saúde e doença em médiuns: uma investigação etnopsicológica a partir da mediunidade”, aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (CAAE 88314618.9.0000.5393) a partir da Resolução n° 510, de 17/04/2016, do Conselho Nacional de Saúde, que trata das especificidades das pesquisas nas áreas de ciências humanas e sociais.

nos ater à justificativa da relevância que uma história de vida pode ter, mas de pressupor, *a priori*, que toda história de vida possui relevância e significado a partir de marcadores individuais e culturais. Aqui neste estudo essa etnobiografia é escrita a partir de uma escuta polifônica que permite apreender não necessariamente o que se esconde, em uma perspectiva que questiona o etnobiografado ou o seu narrador, mas de produção conjunta, compartilhada, com implicações mútuas.

Inspirado em Gonçalves (2013), interessa-me, sobretudo, o poder do encontro entre o antropólogo e o nativo ou, neste caso em tela, do pesquisador e da cigana. Nesse sentido, destaco que a experiência individual da cigana encontra, neste relato, a experiência de quem narra, construindo uma inteligibilidade que permita, de fato, a história de vida. Esta história de vida não deve ser um retrato ou mostrar-se fixa, mas justamente em movimento, o que nos leva a pensar a performance. A etnobiografia é, em suma, o produto de um encontro, de um diálogo, de um *continuum* entre dentro-e-fora. Feitos esses esclarecimentos iniciais, passo, a seguir, a narrar a minha experiência *de e em campo*.

APRENDENDO A PISAR DEVAGAR: O TEMPO DO CAMPO

Um dos pontos cantados na umbanda é o que diz: “*pisa na umbanda, pisa devagar*”. Para além dos ensinamentos a quem quer conhecer a umbanda, reconheço neste e em outros pontos algumas diretrizes também ao pesquisador que deseja se aproximar desse contexto e conhecê-lo em profundidade: é preciso ir devagar para conhecer. Isso significa, entre outros, que os tempos da pesquisa, do pesquisador e do campo são distintos, de modo que, em campo, deve-se escutá-lo e pautar-se no tempo que ele nos apresenta. É por essa razão que, desde o início do meu contato com a umbanda na condição de pesquisador, passei a tentar me orientar não pelos meus prazos e pelos meus cronogramas que respondiam a lógicas próprias e da Universidade, mas sim ao tempo narrado pelos personagens daquele meu campo e pelo campo em si. Por isso, ouvir a sabedoria dos pontos não teria que ser apenas algo cosmético e que muitos pesquisadores empregam para a ilustração de seus estudos. Esses preceitos tinham que, na verdade, ser corporificados pelo pesquisador. Assim, a experiência aqui narrada revela essa tentativa, assim como descrito por Silva (2015) em seu trabalho como antropólogo.

Em janeiro de 2012 cheguei ao popularmente conhecido Terreiro do Pai Toninho, na cidade de Ribeirão Preto. Tratava-se de um terreiro bastante conhecido na cidade, fundado há mais de 20 anos. Com pouca escolarização e aposentado de suas funções como torneiro mecânico, Toninho é um pai de santo branco, viúvo, com cerca de 70 anos de idade. Com atendimentos abertos aos públicos às segundas e sextas-feiras, havia cerca

de 30 médiuns neste terreiro em 2012, quando este estudo começou a ser realizado (Macedo 2015; Scorsolini-Comin 2020).

Desde o início fui bem recebido na comunidade. Mas eu não cheguei a esse espaço sozinho: fui acompanhado pela hoje Profa. Dra. Alice Costa Macedo, docente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. À época Alice realizava a coleta de dados de seu doutorado neste terreiro e frequentava todas as giras (cerimônias) semanalmente para a realização do seu campo. O terreiro de Pai Toninho era bastante conhecido pelos pesquisadores da umbanda no município de Ribeirão Preto, haja vista que já tinha sido visitado e pesquisado por diferentes interlocutores, sobretudo os ligados ao Laboratório de Etnopsicologia, como era o caso de Alice. Fui aceito por Pai Toninho como pesquisador desde o primeiro momento, sendo que já na segunda visita fui convidado a ser cambono como uma forma de poder entender a umbanda a partir de uma outra posição: de dentro. Até então essa posição, como pesquisador, era algo inédito na minha experiência.

Os cambonos são ajudantes dos médiuns durante as cerimônias públicas. Eles possuem muitas funções, como zelar para que não falte nada ao médium durante os trabalhos (fumo, água, vinho, café, bebida e velas, a depender dos atendimentos e dos guias incorporados na cerimônia), bem como participar ativamente das consultas mediúnicas, auxiliando os consulentes na compreensão do que as entidades dizem e recomendam, bem como tomando nota das receitas e dos procedimentos ditados pelas entidades a cada pessoa em busca de auxílio (Macedo 2015).

Na comunidade em tela, a maioria dos cambonos estão em processo de desenvolvimento mediúnic. Na hierarquia deste terreiro a primeira forma de se “iniciar”² é atuando como cambono. Assim que o fiel é aceito na comunidade, passa a ser o cambono de um médium específico ou passa a ajudar todos aqueles que precisam durante as cerimônias e incorporações. Esse mesmo itinerário era recomendado ao pesquisador pelo pai de santo, como discutiremos a seguir.

APRENDENDO A SER MÉDIUM, APRENDENDO A SER PERSQUISADOR

2. Emprego aqui o termo iniciação que, no entanto, não deve ser confundido com a iniciação que ocorre no Candomblé, conhecida como a feitura de santo (Camargo, Scorsolini-Comin e Santos 2018; Scorsolini-Comin, Godoy e Gaia 2020). A iniciação na umbanda pode ocorrer de diferentes modos, a depender do modo como cada Casa se estrutura e suas referências. No terreiro em que este estudo de campo foi realizado, a iniciação correspondia ao processo de tornar-se um médium e poder atender aos consulentes nas cerimônias públicas. Para tanto, a pessoa deveria passar por um itinerário que envolvia a atuação como cambono e a participação nas giras de desenvolvimento. Assim que estivesse pronto para atuar como médium, o que era orientado pelas entidades, também com a mediação do pai de santo, a pessoa passava por uma cerimônia de “coroação”, a qual representava, a todo o grupo, o início da sua atuação como médium naquele espaço e a “autorização” para que atendesse na comunidade.

O ingresso como cambono geralmente ocorre por uma demanda relacionada à mediunidade: ao passar por uma consulta, reconhece-se no sujeito a sua mediunidade e a necessidade de desenvolvê-la, passando por um processo de aprendizado dentro da comunidade. Isso pode ocorrer quando se identifica a chamada “mediunidade a florada” ou mesmo quando essa mediunidade se mostra “descontrolada”, gerando mal-estar no consulente e trazendo prejuízos em sua vida em diversas dimensões. Nesse percurso, no terreiro em tela, o sujeito passa a ocupar a posição de cambono – caso deseje se desenvolver, considerada uma função de aprendizado.

Sempre às sextas-feiras esses cambonos podem passar pelo processo de desenvolvimento mediúnico, ou seja, é dada abertura para que os cambonos possam incorporar as suas entidades. Nesse processo eles são assistidos pelos médiuns que já atuam no terreiro, ou seja, há uma inversão de papéis: se nas giras de atendimento ao público os cambonos auxiliam os médiuns durante os trabalhos, no momento de desenvolvimento são os médiuns que ajudam esses cambonos, orientando as entidades e oferecendo o suporte necessário, como cuidar para que o cambono não se desequilibre durante a incorporação ou até mesmo fornecendo bebida, fumo e vela aos cambonos que já estão em processo mais avançado de desenvolvimento e que recebem espíritos que solicitam essa materialidade no processo de incorporação. Essa gira de desenvolvimento ocorre com a participação de todos os médiuns e cambonos atuantes na comunidade, havendo cambonos em diferentes estágios de desenvolvimento mediúnico.

No meu caso e no de Alice, atuávamos como cambonos, mas não estávamos em processo de desenvolvimento mediúnico. Assim, o convite para sermos cambonos fazia parte de uma gramática própria de Toninho: para aprender sobre a umbanda era necessário observar, ficar perto, ajudar. Segundo ele, o aprendizado devia ocorrer na prática e não a partir apenas do que ele poderia nos dizer ou a partir do que pudéssemos ler em livros. A experiência de conhecer a umbanda deveria se dar no campo, sendo o pesquisador também aquele que se mostra disposto a atuar como cambono. Esse convite não foi feito a todos os pesquisadores que lá visitaram, mas essa possibilidade sempre existia. Ser cambono, portanto, mostrava-se um estágio de aprendizado necessário tanto a médiuns como a pesquisadores.

Com o passar do tempo passei a convidar médiuns e cambonos para participar da minha pesquisa, que consistia em ouvir suas histórias de vida e de como a mediunidade era um elemento capaz de também narrar suas vidas e suas experiências. Foi em uma dessas oportunidades que conversei com uma médium que estava no início das suas atividades no terreiro. Embora, à época, ela fosse identificada como cambona pela comunidade por ocupar essa função no ritual, refiro-me a ela como médium pelo fato de que suas experiências nesse campo se remetem ao período de transição

da infância para a adolescência. Para retratar essa personagem usarei um nome fictício: Soraya.

A sua história de vida será narrada a partir deste ponto com atenção às continuidades em seu desenvolvimento e em sua narrativa, sobretudo a partir do seu corpo. Como destaca Rabelo (2014), mesmo as rupturas observadas nas narrativas de adeptos do candomblé podem ser vistas como continuidade de uma mesma experiência religiosa. Inspirado nesta autora, a sua história de vida – ou a sua etnobiografia – será compreendida como uma trajetória, como um drama total, “ele mesmo animado e animando o drama de uma vida” (Rabelo 2014, p. 65).

ONDE A CIGANA HABITA?

A primeira vez que vi Soraya no terreiro foi em janeiro de 2012, assim que comecei a visitar a comunidade. Mas eu não a conhecera nesse espaço. Eu a conhecera na Universidade. Desde o início da minha graduação em Psicologia, em 2002, Soraya era uma personagem frequente naquele espaço: sempre carregando pesadas sacolas, era a vendedora que perambulava por corredores dos departamentos, pelo centro de convivência, restaurante e espaços de descanso dos funcionários. Soraya era uma pessoa de pele parda, com longos cabelos pretos encaracolados, com corpo bastante destacado em suas curvas e sempre usando roupas coloridas, com decotes, blusas curtas, saias rodadas ou então calças bastante justas. Era uma figura frequente na Universidade e bastante reconhecida por toda a comunidade. Parecia sempre andar pelos corredores, em um comércio informal que costurava laboratórios, salas de aulas, estudantes, professores e demais funcionários. Mas seus clientes eram, inequivocamente, as funcionárias. Soraya vendia toda sorte de produtos como roupas, cremes, cosméticos, perfumes e lingerie. Quem a levava até a Universidade e a acompanhava de longe era o seu esposo, com quem está unida há mais de 30 anos.

Quando a vi no terreiro logo me lembrei da imagem daquela mulher na Universidade: às vezes um pouco “deslocada” pelo modo como se vestia e atravessava aquele espaço, sendo claramente reconhecida como alguém “de fora” daquele contexto; mas, em contrapartida, era alguém que estava tão bem integrada àquele cenário que conseguia se “deslocar” com grande tranquilidade, sendo aceita, reconhecida, bem quista e também, de certo modo, ocultada, quando as suas atividades tornavam-se perceptíveis demais por entre aqueles espaços dedicados ao ensino e à pesquisa. O que quero salientar é que o seu comércio era mantido também pelas alianças realizadas naquele contexto e pelas pessoas que eram frequentemente suas clientes e amigas. A sua rede de apoio tornava a sua atividade

laboral³ – lida como “informal” ou não esperada dentro daquele espaço – plenamente integrada às da Universidade. Nessa acepção, ela poderia ser compreendida, também, como uma figura “de dentro”.

Soraya também se lembrava de mim, disse que tinha me visto muitas vezes pela Universidade. E completava: “lá todos me conhecem, eu sou a cigana da USP”:

Fabio: É. Eu lembro muito de você, durante a faculdade, assim, eu via você lá na USP, né? Então, a primeira vez, quando, quando eu te vi aqui, eu já, eu já te conhecia.

Soraya: Sim. Se você perguntar lá: “Cigana”. Eu comecei em 1983, quando eu casei, em 1983, e comecei a vender lá. Eu carregava sacolas pesadíssimas nas costas, durante anos. Isso, sem domingo, sem sábado, eram raras as vezes que eu descansava.

Ela trabalhava como vendedora há muitos anos, inclusive dentro do próprio terreiro, vendendo perfumes e também roupas brancas para os rituais (calças e saias), sobretudo às pessoas que começavam a frequentar a comunidade. Por diversas vezes pude observar a sua chegada à comunidade – era sempre uma das primeiras, carregando pesadas sacolas com produtos que ofertava a médiuns e cambonos. Ela aceitava encomendas e via naquele espaço também uma possibilidade de vender os seus produtos. Essa profissão teve uma influência direto dos seus pais:

Minha mãe fazia vendas e meu pai era viajante. Mas, assim, eu fui criada vendo minha mãe trabalhar com produtos também, que minha mãe sempre gostou muito. Eu acho que eu acabei me identificando bem com esse tipo de, de, de profissão. É, cheguei a trabalhar em algumas lojas, mas nada melhor do que você trabalhar e ter seu horário, né?

No terreiro as posições pareciam importantes de serem narradas. Na Universidade ela parecia ser um elemento “de fora”, embora estivesse integrada no cotidiano daquele espaço. No terreiro, o elemento externo era eu, por vezes deslocado e buscando compreender e vivenciar, de fato, aquele campo. Se na Universidade eu era um aluno e podia me enveredar por aqueles espaços sem me identificar e sem precisar de redes de apoio para realizar as minhas funções, no terreiro, o tempo todo, eu perguntava o que os elementos significavam, o que eu poderia fazer, o que eu deveria fazer, se e como, sobretudo em meu início no campo. Buscava sempre me certificar de não estar fazendo nada errado ou descumprindo qualquer

3. É importante referir que essa atividade de comércio dentro da Universidade tem sido cada vez mais rara. Assim, esses vendedores não transitam mais neste espaço, embora possam conservar seus clientes advindos da Universidade por meio de outras vias de contato. As memórias que eu tenho de Soraya na Universidade são do período compreendido entre 2002 e 2006.

regra ou protocolo. Assim, a metáfora que costura este estudo é a da aprendizagem, da transmissão de saberes, e de como ambos os contextos – terreiro e Universidade – funcionam como espaços promotores desses processos. Do mesmo modo, tencionam-se as posições ocupadas por Soraya e por mim – o papel do pesquisador e o papel da médium no terreiro, o papel do estudante e da vendedora na Universidade, em busca de uma complementaridade, como anunciado na etnobiografia (Gonçalves 2013).

Conhecer previamente Soraya foi fundamental em nosso processo de aproximação dentro do terreiro. Eu reconhecia nela uma pessoa mais próxima de mim do que os demais médiuns, pois já nos conhecíamos. Embora todos soubessem que eu era pesquisador, talvez fosse Soraya que soubesse melhor o que era ser um pesquisador, haja vista que ela estava quase todos os dias na Universidade. Ainda que o seu modo de ler e interpretar aquele espaço e o fazer do pesquisador pudesse ser diferente do modo como eu via a sua interpretação, tratava-se de considerar que Soraya não se apresentava como uma pessoa externa à Universidade, pelo contrário. Pela sua frequência diária, mostrava-se quase uma funcionária registrada – para encontrá-la era fácil, bastava ir à Universidade. Ela também se apresentava, como dito anteriormente, como alguém de dentro da Universidade, a Cigana da USP.

Soraya era uma pessoa muito querida na Universidade e reconhecida por todos, tanto alunos como funcionários e professores. As suas vendas ocorriam em um cenário quase doméstico, sobretudo nos horários de descanso das funcionárias, nos quais podia expor seus produtos com maior tranquilidade. As suas clientes tornavam-se fiéis consumidoras não apenas pelos produtos que oferecia, mas também por criar condições especiais de pagamento e também se aproximar como uma amiga, estreitando as suas vinculações naquele lugar. Nesse espaço de informalidade e quase domiciliar, Soraya era uma figura que também conhecia a Universidade como poucas pessoas, tanto em termos do espaço físico como das sociabilidades e dos costumes. Uma personagem, pois, de dentro. A Universidade era também o seu campo.

CIGANO É O SANGUE QUE CORRE

Retomando a sua trajetória religiosa, Soraya contou-me sobre a sua infância e as primeiras experiências em relação à mediunidade quando estava na adolescência, as primeiras visões e premonições. Essas premonições sempre foram vistas como naturais pela sua família de origem, sendo, inclusive, uma marca da sua ancestralidade cigana:

(...) mas somos raças de ciganos, espanhol, minhas avós eram ciganas, né? (...) A minha mãe, ela sempre falava assim pra mim: “hija, até que enfim uma saiu igual a mim, nessa família”, né? Porque todas as minhas irmãs, elas não

têm esse mesmo dom que eu tenho, assim, eu tive muitas premonições, eu tenho, assim, vidências, eu sonho, às vezes, muitas vezes, as coisas acontecem. Então, minha mãe tinha muito esse lado místico, sabe? Minhas avós eram assim, minhas tias. Todas tinham esse lado, assim, de vidência. Porque a raça de cigano, tanto raça de índio, eles têm esse dom, né, da vidência, é um lado muito místico, né? São povos, assim, que mexe muito com o lado misticismo, né? Então, a gente, desde pequenininho, sempre escutava muito caso, que minha mãe contava, assim, de acertar as coisas, da vidência que elas tinham, né? E eu assustei, quando eu era pequenininha, com meus 14 anos, eu fui deitar, assim, na cama, minha irmã gêmea estava do lado, eu encostei a cabeça assim no travesseiro e foi, assim, uma coisa tão estranha, porque eu nunca visto aquilo assim, né? A minha mãe não tinha contado, assim, por detalhes, eu deitei a cabeça no travesseiro e, de repente, me veio várias cenas, em fração de segundo, parecia uma máquina fotográfica, sabe, vários flashes, assim, sabe, tudo seguido um do outro, rápido. E eu vi várias cenas. E eu assustei, comecei a chorar. A minha mãe correu no quarto: “que que foi?” “Não sei, mãe” Ela deitou, minha mãe comentando, né, e, aí, eu comecei a explicar: “mãe, me veio um monte de coisa na minha cabeça. Que que é isso? Não tô entendendo”. Aí ela me acalmou, falou: “não, filha, isso aí tudo tuas tias tinham, tuas vós tinham isso daí, eu também, chama-se premonição”. E é uma coisa muito assustadora. Porque, assim, pra primeira vez, quando eu senti, eu tive muito medo, achei que eu cair.

Nesse primeiro episódio relacionado à mediunidade, a visão que Soraya teve ao se deitar foi interpretada como uma primeira manifestação de vidência, de uma premonição. A mãe acalma a filha não apenas por possuir uma interpretação para o evento, mas pelo fato de que o mesmo guardava uma íntima relação com a história da família: a transmissão da vidência, do dom da premonição. Assim, Soraya é interpretada como uma pessoa legitimamente pertencente à família por ter o mesmo dom das tias, da mãe e das avós. Esse episódio e os demais que se seguiram e que foram narrados na entrevista reassegurariam a Soraya o seu lugar como cigana, como herdeira da sabedoria cigana ligada à vidência e ao contato com o mundo sobrenatural.

No terreiro em que a entrevista foi realizada não há o culto aos ciganos ou à linha do Oriente. Embora sejam entidades reconhecidas na umbanda e que ocupam um lugar de interstício entre a chamada direita (composta por entidades como caboclos, baianos e pretos-velhos, por exemplo) e esquerda (composta por exus e pombagiras), ainda são pouco investigadas dentro desse panteão (Brumana e Martinez 1991; Macedo 2014). A figura feminina da cigana também aparece representada em algumas pombagiras, como destacado por Bairrão (2019). Ainda para este autor, o povo cigano é representado na umbanda em paralelo com outras etnias tidas como ancestrais na formação do povo brasileiro, sendo importante destacar que os ciganos não possuem essa origem. De toda a sorte, a representação do

povo cigano é sempre associada a significantes como a liberdade, o amor à natureza, o sortilégio, encontrando-se também à margem da sociedade e sendo sacralizado no universo umbandista, a exemplo de outras populações. A representação cigana também possui grande popularidade, sobretudo pelos sortilégios, pela faculdade da vidência:

Que nem, por exemplo, por eu ser filha de, de ciganos, antes de eu frequentar aqui, eu sempre tive intuições fortes, eu sei que uma pessoa conversa comigo, eu tenho uma cigana que ela conversa comigo, eu sempre, desde pequenininha, todos os Centros que eu vou, eles falam: “você tem uma índia e uma cigana do teu lado”. Todos que eu vou, eles enxergam. E eu sinto muita, assim, a presença das duas. E eu sinto elas conversando comigo. Eu já sei que tem muita coisa na minha vida, eu já previ muitas coisas que, realmente, aconteceram. Tem muita gente, tanto na USP, como no Jardim Paulista [bairro em que se localizava o primeiro terreiro que frequentou], que já presenciou tudo as coisas que eu falava e dava, dava certo e dá certo. Por que? Eu falo: “gente, não sou eu, eu tenho essas intuições fortes, porque eu tenho as entidades do meu lado, eu pressinto mesmo”, você entendeu? E vem uma coisa assim tão natural, como se eu tivesse sentindo um, um exemplo, um café sendo feito ali, você entendeu? É muito natural.

Esse processo de comunicar às demais pessoas as suas visões acaba promovendo um reconhecimento público tanto da sua mediunidade como da sua herança cigana. A mediunidade, em seu caso, é interpretada como uma característica natural, de modo que ela passa a conviver com esse elemento, não se apartando do mesmo, ou seja, não recusando o sentido de herança dessa condição. Ao permitir-se uma experiência natural em relação às suas visões, Soraya posiciona-se de modo integrado ao que lhe fora transmitido em família e em sua socialização, reconhecendo e aceitando a sua condição cigana.

Na Universidade a sua vidência é uma das formas pelas quais ela vai sendo incluída nessa comunidade, para além da sua atividade laboral. É nesse espaço que ela passa a ser, de certo modo, uma conselheira para as suas clientes, também explicando a sua atuação mediúnica e comunicando os seus conhecimentos sobre a umbanda e o espiritismo, conhecimentos esses adquiridos tanto em função das suas experiências religiosas como a partir das diversas leituras que foi realizando ao longo do tempo. Assim, Soraya não apenas ocupava um lugar de vendedora, mas também de uma pessoa que era reconhecida por fazer previsões e por realizar determinadas orientações de cunho espiritual.

Retomando a sua trajetória, na transição para a adolescência, ao reconhecer a manifestação mediúnica de Soraya como algo próximo de suas inteligibilidades e ancestralidades, a mãe intervém para que a filha não ficasse com medo e impressionada com as primeiras visões. Tratava-se de permitir que a tradição cigana aflorasse e ela pudesse, ao longo do tempo, lidar com esse fenômeno de modo mais tranquilo

e controlado. Assim como discutido por Rabelo (2014) ao analisar as trajetórias de adeptos do candomblé, “a descoberta e a consolidação de laços com as entidades sagradas muitas vezes antecederam o estabelecimento de vínculo formal com algum terreiro, ocorrendo no contexto de empreendimentos religiosos domésticos ou quase domésticos e mesmo no espaço da família” (p. 64). Esse processo também se dá na trajetória de Soraya, sendo esse universo doméstico e familiar anterior ao seu engajamento em terreiros e centros espíritas.

Nesse universo doméstico e familiar de contato com a religiosidade/espiritualidade, sua mãe a adverte que essas experiências mediúnicas e de contato com as entidades ocorreria outras vezes. É por essa razão que, quase à mesma época, Soraya busca ajuda em um terreiro de umbanda de outro bairro periférico da cidade de Ribeirão Preto, descrito por ela como “Centro”. Lá ela experienciou suas primeiras incorporações, mas, segundo seu relato, não recebia quaisquer orientações, fato que contrasta com os ensinamentos que vinha recebendo no terreiro em que a entrevista ocorrera:

Mas, assim, não tinha o acompanhamento que aqui tem, aqui é um lugar, assim, que você chega, você é como se você tivesse aprendendo a ler e escrever, desde os primeiros passos, você vai aprendendo tudo. Você tem um acompanhamento. Lá, não. Não tinha o que tem aqui. Todo um acompanhamento que eles têm, é, é, assim, como se você tivesse aprendendo o primeiro ano, vamos por assim. E lá, onde eu estava, eu não tinha noção nenhuma de como agir, eu não sabia quem era meus guias de cabeça. Então, era, era uma coisa assim totalmente diferente. Então, eu nunca me acertava.

Assim, um dos primeiros sentidos sobre o terreiro de umbanda que emergem na entrevista com Soraya é de como esses espaços podem ser acolhedores, promovendo compreensão e tranquilidade, mas, ao mesmo tempo, também confusão e sofrimento. Essas possíveis rupturas ou descontinuidades, no entanto, fazem parte de uma mesma experiência religiosa, essa sim contínua e total, como destaca Rabelo (2014). No terreiro em que passou a frequentar na adolescência ainda não possuía informações que, segundo ela, eram muito importantes para desenvolver a sua mediunidade. Ela exemplifica isso com o conhecimento que teve sobre os seus “guias de cabeça” apenas quando passou a frequentar o terreiro atual. Esses guias de cabeça podem ser compreendidos como os seus orixás protetores, os orixás que cuidam da sua cabeça, promovendo bem-estar, orientação e também tranquilidade para que ela possa se desenvolver mediunicamente.

Esse reconhecimento dos orixás e guias é um dos primeiros processos que ocorrem no terreiro em tela. Para ter acesso aos mesmos é necessário que o consulente entre em contato com algum dos guias recebidos pelo pai de santo, geralmente o caboclo Ogum da Mata ou, com mais frequência, o preto velho Pai Benedito do Cruzeiro das Almas. Quando o consulente está

diante desses guias há um processo de identificação dos orixás protetores a partir de um “protocolo” descrito em outros estudos (Macedo 2015; Scorsolini-Comin 2020) e aqui lembrado: o guia pede ao cambono que o está assessorando que copie o nome completo do consulente em uma linha e, abaixo, a sua data de nascimento. Depois disso, solicita que o cambono conte quantas letras existem no nome todo. Após esse processo, o guia passa a chama de uma vela por baixo do papel. A chama vai produzindo no papel alguns esboços e manchas. Ao olhar as manchas sobre a luz, o guia revela quem são os orixás que protegem o consulente. No caso de Soraya, seus orixás eram Oxaguiã, Ogum e Oya (Iansã):

Eu tenho três guias de cabeça, que dizem que são muito fortes mesmo, que são, é o Oxalá Guiã [Oxaguiã], que é menino, e Ogum e Iansã, a Oya, que é a Iansã, né? São três guias de cabeça. Tem pessoas que têm dois. (...) E dizem que são muito fortes, muito briguentos, muito firmes, né? Porque Ogum é guerreiro, né? É, São Jorge, né, na linha de São Jorge. Então, é, é uma coisa, assim, muito forte e muito bonita. Meu pai-zinho [pai de santo Toninho] falou uma coisa muito interessante, é que nem voltar naquele assunto que eu te falei: cada pessoa tem uma afinidade com as entidades. Se você tem tal atitudes, tal personalidade, vem aquela que se adapta ao teu estilo. Então, somos, se for ver, pela natureza, nós somos guerreiros mesmo (...) firmes no que a gente quer. Nós somos batalhadores mesmo, né?

A explicação oferecida pelo pai de santo não ocorre apenas no sentido de que Soraya, a partir dessa socialização, passa a reconhecer quem são seus “guias de cabeça”. Conhecer seus guias de cabeça pode significar o acesso a uma interpretação bastante específica, inclusive atribuindo sentido a outras inteligibilidades, por exemplo, que narram sobre a natureza dos seus guias: guerreiros e combativos, justificando o fato de eles “virem” (serem incorporados) com bastante força, até mesmo com certa violência, como discutiremos mais a seguir. Assim, esses guias revelam à Soraya – e também à comunidade – um pouco de como ela é, um pouco de quem ela é, o que se crava em sua etnobiografia. Aqui percebemos que a identificação de quem é a médium e de quem são as suas entidades não ocorre de modo dissociado, mas intimamente integrados, tal como um duplo, como sugerido por Augras (1983), tal como metades de um mesmo eu, como salientado por Godoy e Bairrão (2014), em uma trajetória de continuidade da experiência religiosa (Rabelo 2014).

Essa inteligibilidade possibilita à Soraya um lugar de conforto, de pertencimento e de integração da sua mediunidade à sua experiência de vida. A mediunidade deixa de ser uma característica descrita como algo incômodo, que deve ser controlado, para ser uma dimensão que diz sobre o sujeito, sobre o seu caráter, sobre a possibilidade de ser alguém digno de confiança, podendo desenvolver-se e trabalhar futuramente no terreiro.

Em seu processo de desenvolvimento mediúnico no terreiro, Soraya estava se desenvolvendo *para* Ogum como orixá de frente, considerado o principal em sua “coroa”. Esse mesmo itinerário fora percorrido pelo pai de santo em seu processo de iniciação (feitura) no candomblé⁴ – embora fosse filho de Oxaguiã, Toninho havia se iniciado primeiramente para Ogum por uma escolha de seu babalorixá, à época. Em uma “segunda feitura” foi desenvolvido para Oxaguiã, já com outro babalorixá. No entanto, muitas das entidades incorporadas por Toninho são da linha de Ogum, como o espírito do caboclo Ogum da Mata, que geralmente preside os trabalhos de desenvolvimento mediúnico às sextas-feiras no terreiro (Macedo 2015).

Desenvolver-se *para um* determinado orixá, na umbanda, era reconhecer que o mesmo a protegia e cuidava da sua cabeça. Por essa razão, nos rituais de desenvolvimento neste terreiro, ocorridos sempre às sextas-feiras, antes dos atendimentos ao público, os cambonos eram chamados para incorporarem seguindo uma hierarquia de orixás. Quando o pai de santo convocava os “filhos de Ogum”, todos os cambonos que se desenvolviam para esse orixá se aproximavam para iniciar a incorporação. Este momento das giras de desenvolvimento era muito aguardado por todos os cambonos não apenas por poderem protagonizar o ritual, mas também por terem um espaço para receberem a energia das entidades, receberem orientações e aprenderem sobre a sua própria mediunidade.

No terreiro do pai Toninho havia uma série de processos pelos quais os cambonos deveriam passar para a sua iniciação como médiuns. Essa aprendizagem é bastante valorizada neste espaço, sendo um caminho necessário tanto para a evolução dentro da comunidade como também para o controle das suas faculdades espirituais – Soraya tinha vivenciado o que poderia ocorrer em seu corpo sem esses ensinamentos, sem esse importante processo de conhecimento. Além de atuar como cambonos nas cerimônias públicas, como já relatado, essas passavam regularmente por alguns processos como o *amací*, um banho de ervas direcionado à cabeça do médium em desenvolvimento, responsável pela abertura de caminhos e pela preparação da cabeça no médium para a manifestação das entidades, favorecendo o processo de incorporação.

Também neste terreiro, ao final dos atendimentos ao público, era comum que os cambonos também se tornassem consulentes e fossem atendidos pelos médiuns que haviam acompanhado até então. O cambono,

4. Embora seja pai de santo da umbanda, Toninho foi “iniciado” no candomblé. O seu processo de iniciação, no entanto, não ocorreu exatamente como o de uma feitura de santo tradicional, com todo o recolhimento e os procedimentos recomendados. Mas, neste texto, não faremos tal distinção, sobretudo pelo fato de que Toninho destaca, em entrevistas, ter sido “feito” no candomblé. Na perspectiva etnopsicológica, a escuta dessa história narrada por ele nos é mais representativa do que, de fato, a distinção ou explicitação das aproximações e distanciamentos entre os processos de iniciação e de feitura ou dos paralelos entre candomblé e umbanda.

que passara a maior parte da cerimônia assessorando as consultas ao público, ocupava, então, essa mesma posição, consultando-se sobre diversos aspectos de suas vidas. Nessas ocasiões também era comum que os cambonos perguntassem sobre a sua mediunidade, o seu desenvolvimento mediúnico e o seu caminho dentro do terreiro. Assim, esse espaço no qual o cambono se tornava consulente também era interpretado como um processo relacionado à mediunidade – inclusive sendo valorizado como um momento importante para a orientação do futuro médium e também de interação, a fim de que o cambono ocupasse a posição de consulente e também de aprendente.

Endereçamentos sobre o processo de aprendizagem e de transmissão de saberes nos terreiros de umbanda são explorados, por exemplo, nos estudos de Katrib e Santos (2020) e Macedo, Maia e Santos (2019). O terreiro em tela está sempre aberto e é frequentado por cambonos em dias diferentes das giras, ou mesmo nos dias de atendimento em período anterior à preparação dos trabalhos ou posterior aos atendimentos. Nesses momentos são frequentes as trocas de informações e conhecimentos entre os cambonos e médiuns. Os médiuns tendem a explicar alguns procedimentos e mesmo dirimir dúvidas, sobretudo as de cambonos, que possuem menos experiência em relação à umbanda, ao funcionamento do terreiro e mesmo em relação à mediunidade.

Nesse processo de transmissão dos mais experientes para os cambonos importantes figuras da comunidade sobressaem-se, como os médiuns mais velhos, os que já se tornaram pais pequenos do terreiro e por um interlocutor que cuida da entrada de pessoas no terreiro – apesar de não ser um médium, esse personagem também atua como cambono em alguns momentos, mas é o responsável pela organização de todos os processos burocráticos da instituição, desde o pagamento das contas ao processo de orientação de pessoas para rituais específicos que deviam ocorrer fora do terreiro ou mesmo de rituais considerados mais fortes, como o da queima da pólvora, realizado quando a pessoa era interpretada pelo médium como tendo recebido uma “demanda” de outra entidade.

Essa transmissão de conhecimentos ocorre de forma bastante mediada pelo pai de santo. Ele ocupa uma função central nesse processo, pois é a todo momento solicitado – tanto por médiuns como por cambonos. A fala do pai de santo ocupa um papel de destaque na comunidade pelo próprio cargo que exerce, mas também pelo modo como ele costuma se aproximar das pessoas, sempre conversando, explicando e mostrando-se aberto a trazer explicações e orientações. Assim, trata-se de um pai de santo que se mostra aberto e interessado na transmissão de conhecimentos sobre a umbanda. É por meio dessas conversas e da transmissão oral que muitos

desses conhecimentos são compartilhados e chegam, por exemplo, até os cambonos. Um desses ensinamentos foi mencionado por Soraya:

Ai, eu não sei te explicar direito, é, como dizem, né, o Paizinho [pai de santo Toninho] fala que a gente tem muita afinidade, tanto os guias com os médiuns, a gente é como, é um encaixe. Eu acho, assim, todo lugar que você vai, independente de, de religião, você tem que se sentir bem. É igual você usar um tipo de sapato que você se adapta bem, tudo. É tipo, é uma afinidade, vamos por assim.

O “encaixe” a que o pai de santo se refere pode ser compreendido de maneiras distintas. Uma delas é a partir da noção de corporeidade desenvolvida por Csordas (2008), que nos permite considerar que o corpo do médium não funciona como um receptáculo para o corpo do sagrado, representado pela entidade, mas envolve uma integração, de modo que esse corpo que podemos observar no transe de possessão ou na incorporação, este último termo mais presente na umbanda, trata-se de uma única dimensão completa e que pode ser lida a partir da experiência que reúne a percepção e também a prática. Assim, o sujeito é, ao mesmo tempo, o corpo que percebe (no caso, a manifestação da entidade) e o corpo que age/atua (em seu papel como médium, como mediador da relação entre entidade e consulente), não sendo possível fragmentar essa experiência.

Esse “encaixe” mencionado pelo pai de santo refere-se também ao modo como cada cambono e cada médium vai se aproximando da comunidade e se sentindo pertencente à mesma. O trânsito entre terreiros e centros espíritas mostra-se comum entre os adeptos de religiões de matriz africana (Rabelo, 2014), o que pode ser observado na própria história de Soraya:

Então, era, era uma coisa assim totalmente diferente. Então, eu nunca me acertava. E, muitas vezes, eu sentia mal, por quê? A minha entidade que eu recebia da Índia, ela sempre foi uma, assim, entidade muito bonita e forte, como todas são, lógico. Mas ela me machucava com tamanha força, que ela vinha e batia, sabe, várias vezes no meu ombro, me machucava e pulava alto assim. Então, aquilo ia me desgastando. E eu, na época, vendia roupa, andava com sacolas pesada. Então, pra mim, aquilo era uma tortura. Toda vez que eu ia no Centro, pra tentar me melhorar, pra poder fazer a caridade, eu voltava detonada, porque no dia seguinte eu tinha que carregar peso.

Neste ponto do relato, Soraya destaca uma espécie de “disciplinarização” da díade formada pela médium e pela entidade por ela incorporada. Não se trata de uma tentativa de “disciplinar” a entidade, como se ela precisasse ser “domada”, mas de reconhecer as características dessa entidade no processo de incorporação e também as características da médium, promovendo uma síntese de duas biografias que, no momento da consulta, integravam-se. Um exemplo disso é que neste terreiro, quando há

a distribuição de fichas para os atendimentos, antes do início das giras, as pessoas da comunidade podem escolher com quais médiuns podem se consultar⁵. A escolha não se dá pela entidade, necessariamente, mas pelo médium, motivo pelo qual as fichas possuem como identificação os nomes dos médiuns.

No caso de Soraya, ela relata bastante sofrimento em relação ao seu processo de incorporação pelas ressonâncias corpóreas após a finalização do transe de possessão. As dores musculares decorrentes da incorporação são interpretadas por Soraya como uma resposta à ausência de ensinamentos e de um processo de desenvolvimento conduzido de modo adequado pelo primeiro terreiro. Sem esse desenvolvimento, o processo de “encaixe” ficava comprometido e, quase sempre, as repercussões negativas eram sentidas pelo médium, que buscava compreender esse processo.

Essa interpretação também era compartilhada oralmente pelas pessoas do terreiro de pai Toninho – nesses momentos Toninho reafirmava a importância de um desenvolvimento adequado da mediunidade, com orientação de pessoas sérias e comprometidas com a umbanda e com a caridade. Com a ausência de respostas para esse sofrimento, a interrupção da atividade mediúnica e o trânsito por outros terreiros funcionou como uma estratégia ao longo do tempo, até sentir-se pertencente à atual comunidade.

Em sua história, a experiência negativa no primeiro terreiro promoveu não apenas o trânsito para outras instituições, mas também a sua intermitência em relação ao desenvolvimento da sua mediunidade, gerando hiatos importantes, tanto que as suas primeiras experiências se iniciaram na adolescência e tiveram um lugar de acolhimento em sua vida adulta, com 53 anos de idade, quando passou a frequentar o terreiro em tela. Nesse período, embora fosse uma médium, não podia desenvolver-se pela ausência de um espaço no qual fosse compreendida, orientada e também acolhida em suas dúvidas e em seu sofrimento decorrente do fato de não conseguir controlar a sua expressão da mediunidade.

A cigana, em sua mística de errância, buscava orientação. Mas toda essa sua trajetória era a sua experiência religiosa, era o seu drama total, como destaca Rabelo (2014). Esse trânsito é discutido pela autora com adeptos do candomblé, evocando a necessidade de que não interpretemos as rupturas

5. Por exemplo, a cada gira são distribuídas de cinco a oito fichas para cada médium atender. Alguns médiuns são considerados mais “concorridos”, de modo que as suas fichas se esgotam rapidamente. Quando se trata de uma primeira consulta, normalmente o consulente que não conhece a comunidade pede sugestões a quem distribui as fichas de médiuns com os quais possa se consultar. Embora as pessoas que há frequentam a comunidade possam fazer essa escolha a partir de determinadas entidades, isso não ocorre de modo dissociado da figura do médium, motivo pelo qual consideramos o entroncamento dessas duas biografias no momento da consulta.

como descontinuidades da experiência religiosa – a experiência seria justamente a continuidade que ocorre nesse trânsito e que não se deve exclusivamente ao sujeito, mas a uma série de alianças, de trocas, de disputas que envolvem “seus familiares e vizinhos e lideranças religiosas, mas também as próprias entidades; não só a casa e o terreiro, mas o bairro e a rua” (p. 65).

Neste atual espaço, os ensinamentos e o acompanhamento promovidos pelos demais médiuns e, sobretudo, pelo pai de santo, têm contribuído para que haja um processo maior de compreensão sobre o transe, sobre as entidades e sobre esse processo de “encaixe” que deve ocorrer entre entidade e médium. Essa aprendizagem, na prática, passa inequivocamente pelo corpo e por essa expressão. É o corpo que expressa o mal-estar pelo fato de médium e entidade não estarem alinhados ou conectados. É o corpo que expressa a completa harmonia entre entidade e médium, sentida após o processo de desenvolvimento mediúnicos. Aprender pelo corpo permite à Soraya orientar-se novamente, ancorando-se neste terreiro.

Isso não significa, em absoluto, que as repercussões consideradas negativas ou dolorosas, no nível corporal, não possam ocorrer. Durante observações que realizei durante o processo de mediúnico de Soraya pude visualizar o modo como as entidades por ela incorporadas, por vezes, apresentavam-se de modo intenso, promovendo saltos, grandes solavancos e até mesmo expondo a então cambona a possíveis quedas. Os ensinamentos transmitidos pelo terreiro, no entanto, atestam que esse processo tem que melhorar com o tempo, ou seja, que esse “encaixe” deve ser alcançado se houver um correto desenvolvimento da díade médium e entidade. Recuperando Csordas (2008), esse “encaixe” só seria possível quando a experiência estivesse totalmente integrada no que se compreende como corporeidade, não fragmentando aquilo que é da ordem do corpo físico, do corpo do médium ou do corpo da entidade, mas uma experiência corpórea total, complexa.

Ao observar Soraya tempos depois, quando já estava atuando como médium e atendendo consulentes no terreiro após a sua coroação, notei manifestações corpóreas menos intensas e menor exposição da médium a possíveis quedas ou machucados decorrentes do processo de incorporação. Assim, pode-se compreender que o processo de desenvolvimento mediúnico envolve uma aprendizagem que não se dá apenas pela fala e pela escuta – por meio dos ensinamentos que se ouve – mas, sobretudo, pelo corpo. É como se esses ensinamentos, as orientações e o acompanhamento próximo – uma vez que o pai de santo está sempre presente nas giras de desenvolvimento dos cambonos – devessem ser compreendidos e internalizados pelo corpo do médium, em uma experiência de corporeidade

próxima ao que é proposto por Csordas (2008). Essa aprendizagem podia ser vista em seu corpo.

O “encaixe”, nesse sentido, é um processo que deve ocorrer entre uma entidade que deseja se manifestar e um corpo que precisa estar apto a receber essa energia produzida pela incorporação. Esse “encaixe”, também lido como integração pela corporeidade, é fruto de um complexo processo que envolve, entre outros, a emergência de uma aprendizagem *nesse* e a *partir do* corpo. Para realizar esse processo, portanto, a figura do terreiro é fundamental. O modo como a aprendizagem é vivenciada nesse espaço também é essencial nesse percurso – quem ensina, quem pode ensinar, como se ensina, como se acompanha quem aprende, quem pode aprender, quem pode acompanhar. Nesse sentido, também a errância socialmente associada ao povo cigano não é reforçada por um sentido de desorientação, mas justamente de integração entre emoção e percepção, como pontuado por Bairrão (2019), ou seja, de “encaixe”.

Ainda seguindo a metáfora do “encaixe”, na Universidade esse processo também ocorrera com Soraya, uma vez que ela foi passando, ao longo do tempo, a ser uma personagem cada vez mais frequente naquele espaço, cada vez mais “de dentro”. Isso não está relacionado apenas a uma espécie de “costume” devido à frequência dela na Universidade, mas fruto de uma performance capaz de reconhecer a cigana como uma figura da Universidade. O seu trânsito e a sua perambulação também eram observados no modo como se relacionava com a Universidade, no seu ir-e-vir com sacolas, com encomendas, com novidades, com a entrega de produtos, com os processos de cobrança. Ela não precisava ser outra pessoa para ser lida como uma personagem da Universidade: lá ela podia ser a cigana, era acolhida, respeitada e valorizada em sua ancestralidade, em sua corporeidade, marcada pelas cores, pelas formas, pelo som de suas pulseiras batendo umas nas outras, na sua fluência. A Universidade era um lugar em que a cigana podia manifestar sua vidência, exercer o seu ofício como vendedora, circular – ir-e-vir e nunca, de fato, ficar. Um espaço de trânsito e de experiência fiel à sua ancestralidade, à sua etnobiografia.

O TERREIRO E A UNIVERSIDADE: PERAMBULAÇÕES POR ENTRE MUNDOS E MUROS

O processo de aprendizagem descrito neste estudo guarda ressonâncias importantes quando o aproximamos do universo acadêmico, em um paralelo interpretativo mobilizado pelo caso de Soraya. De alguma forma, no terreiro, todo o processo de se pensar os atendimentos ao público, o que se chama de caridade, de promoção de saúde e mesmo de desenvolvimento mediúnico com foco no bem-estar da pessoa que manifesta essa faculdade envolve um intenso processo de ensinar e de aprender. Neste terreiro em que este caso foi observado, por diversas vezes uma cultura

mais letrada foi apresentada como possibilidade de conhecer mais sobre a umbanda (Scorsolini-Comin e Macedo 2021).

Diversos são os exemplos nesse sentido. Quando conversei com alguns dos médiuns, muitos me ofereceram livros que tinham lido sobre a umbanda, alguns deles até enviados por e-mail a todos os colaboradores pelo responsável pela entrada na comunidade. Alguns desses livros também circulavam em meio físico – em certa ocasião, Soraya me emprestou um livro espírita que falava sobre a incorporação, trazendo, segundo ela, uma visão considerada científica. Soraya sempre destacava o seu interesse pela leitura, sobretudo de uma literatura identificada por ela como sendo “espírita”, envolvendo também os chamados romances espíritos psicografados por médiuns. Era uma ávida leitora. Mesmo a presença de pesquisadores naquele espaço era compreendida, por muitos, como uma tentativa de cientificizar os fenômenos ali vivenciados; submetendo aquelas experiências a balizas externas e que muitos nem conheciam.

O entusiasmo do pai de santo com essas pesquisas por vezes guardava um pouco desse sentido. Recordo-me, no início do trabalho de campo, que Toninho comentava sobre pesquisas da área de neurociências que comprovavam, segundo ele, os fenômenos que eles podiam experimentar, como a incorporação. Ele referia-se a esses estudos como aqueles que colocavam “aparelhinhos” (eletrodos) nas cabeças dos médiuns. Como pesquisador, embora acolhesse essas manifestações por parte de toda a comunidade, também me esforçava para dizer que meu interesse não passava por esses métodos ou pela necessidade de “comprovar” – sem julgamentos morais e de realidade, conforme nos ensina a etnopsicologia. Cabia ao pesquisador, em campo, ouvir e sentir esse local, essas personagens, suas histórias e seus percursos.

Em um dado momento da pesquisa pude observar que parte da comunidade começava a se articular para montar um grupo de estudos para que todos pudessem se aprofundar na umbanda. À época, entre 2012 e 2017, tempo em que estive mais intensamente em campo nesta comunidade, recordo-me que as poucas reuniões que foram agendadas tiveram um grande impasse: de um lado os médiuns que queriam ler, ter acesso a um conhecimento mais letrado e, de outro, a figura do pai de santo, que queria ensinar pela sua experiência, compartilhando o que sabia e o que foi aprendendo em mais de 40 anos na umbanda.

Esses momentos se tornaram emblemáticos de como a aprendizagem acabava dividindo a comunidade. Embora a experiência de Toninho fosse considerada importante, esses momentos também mostravam o desejo de acessar outras fontes e de, eventualmente, contestá-lo. Em uma cultura construída sobretudo pela transmissão oral, a audiência do pai de

santo era um momento muito importante para aprendizagens que nem sempre estariam escritas em livros, mas inscritas em seu corpo, em sua memória e, principalmente, em sua biografia. Muitos médiuns, nesse sentido, foram compreendendo que se tratavam de processos distintos e, ainda que lessem esses livros sobre a umbanda, conservavam a capacidade de valorizar a fala de Toninho como potência para o aprendizado. De modo semelhante ao que Gonçalves (2013) destaca em relação à reduzida importância que a biografia tem ocupado nas ciências sociais, também na transmissão desses ensinamentos, na comunidade em tela, a biografia de Toninho nem sempre é valorizada como um conhecimento, como uma possibilidade de acessar toda uma cultura em relação à umbanda.

Embora as menções à Universidade na entrevista com Soraya fossem, aparentemente, um modo de aproximar nossas biografias, construindo uma relação que se dava pelos lugares em comum que ocupávamos, compreendo que esse elemento – a Universidade – constitui uma metáfora potente para a etnobiografia que costura este estudo. Interpretada como um campo em que o que é científico e acadêmico majoritariamente se sobrepõe ao que pode ser traduzido como o conhecimento de vida, muitas vezes transmitido oralmente e pelas experiências, pelo corpo, pela biografia, opera-se um apagamento dessa corporeidade e de todo um conhecimento que habita esse corpo. Na tentativa de reconhecer e vislumbrar uma determinada inteligibilidade (leia-se “científica”), acaba-se por esvanecer outras descrições de mundo e, nesse sentido, outros mundos habitados por outros que são excluídos, marginalizados e tecidos de modo a circundar um conhecimento tido como melhor, mais adequado, mais valorizado. Esse apagamento também se dá em relação à importância da biografia de Soraya.

Aos poucos a frequência de Soraya à Universidade foi diminuindo pelos diversos movimentos que coibiram esse comércio informal. Mas a sua presença e a sua trajetória sempre tiveram um lugar na Universidade. O desafio, neste estudo, é justamente evidenciar a biografia de Soraya para que não possamos problematizar apenas processos sociais, mas também os elementos individuais de sua história de vida. Conhecer e, sobretudo, reconhecer a Cigana da USP é poder também contar um pouco a história desse campus e, especificamente, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, onde esses tantos trânsitos puderam ser observados pelo pesquisador. Aqui opera-se uma inversão, como proposto por Gonçalves (2013): é a biografia que nos conta sobre algo maior que o sujeito.

Mas o que a Universidade havia trazido para a trajetória de Soraya? Qual o lugar da Universidade na etnobiografia de Soraya? Soraya se mostrava muito à vontade na Universidade, como um campo seu, pisado devagar no início, mas sobre o qual também narrou – e narra – a sua biografia.

Embora a entrevista com ela estivesse inicialmente concentrada nos espaços considerados religiosos – entre eles o seu universo doméstico e os terreiros – a Universidade também ocupa este espaço. Este espaço possivelmente semelhante ao que Rabelo (2014) apresenta como sendo o da rua, o da circulação, o das narrativas cruzadas, onde se entroncam as experiências.


Na Universidade Soraya também pode demonstrar o seu saber a partir da sua experiência e da sua biografia. Traz à Universidade os produtos que considera novos, representados pelas tendências da moda com que se veste e veste suas clientes, ocupa a posição de conselheira, de médium que trabalha em terreiro e que pode explicar sobre a religiosidade/espiritualidade, que pode fazer previsões, que pode ensinar com o que narra *pelo* seu corpo que é expressão de sua história – visível e invisível, escrita, falada ou sentida.

A cigana, ao adentrar na Universidade para trabalhar na venda de seus produtos deveria se camuflar por entre outros personagens, passando ora despercebida, ora sabida – e aceita – por todos. A cigana parece ser de um outro universo, mas não é. Pertence àquele espaço, trabalha, produz, convive, se socializa, vivencia, “é” junto de seus clientes, junto de acadêmicos. Inclusive ela se apresenta com a alcunha que leva o nome da Universidade: *a cigana da USP*. De igual monta, ainda que os conhecimentos letrados e muitas vezes produzidos de maneira externa à umbanda possam ser recebidos como aprendizagens importantes por seus adeptos, a experiência de ser médium, de pisar no terreiro, de conhecer pela observação, pela experiência e pela corporeidade ocupam um papel inquestionável na composição da umbanda.

Assim, um dos endereçamentos possíveis deste estudo refere-se a uma maior valorização dessa aprendizagem pelo corpo, pela experiência, aspecto este ensinado pela umbanda e pela tradição oral, no exemplo discutido a partir do caso de Soraya, que deve encontrar uma maior ancoragem na Universidade. Trata-se de uma recomendação que também se ampara em outros estudos, como os de Boaventura de Sousa Santos (2010), de Costa e Pereira (2016) e de Bairrão (2019), que compreendem a corpo pós-colonial como um lugar da experiência e, conseqüentemente, de aprendizado. Esses saberes podem e devem ser evocados, sendo valorizados nas narrativas de estudantes, de professores, de pacientes/clientes/usuários atendidos em ações de extensão universitária, por exemplo, habitando a formação de profissionais mais porosos ao que, de fato, paradoxalmente, a Universidade não pode ensinar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste percurso, concluo que a aprendizagem pelo corpo e pela experiência continuam ocupando um espaço de destaque na umbanda



e em sua transmissão dentro e fora dos terreiros. De igual monta, a Universidade pode e deve ser mais porosa a esses conhecimentos, não apenas para promover a assimilação dessas religiosidades/espiritualidades/ancestralidades no espaço acadêmico ou mesmo pela recuperação dessas dimensões no cuidado em saúde, mas como uma metáfora para uma formação mais humanizada, mais aberta aos conhecimentos orais, ancestrais e que são transmitidos para além dos livros, seja por seus personagens, por suas histórias, pelos enredos que continuam compondo a Universidade.

Assim como afirmado por Gonçalves (2013), é importante ultrapassar a visão de que o indivíduo seria apenas uma expressão de uma representação coletiva, abrindo espaço para discussão de processos individuais que podem se manifestar, por exemplo, por meio de narrativas que não são neutras, mas que podem agregar novos significados ao mesmo tempo que transformam a narrativa etnobiográfica. A narração deve ser tomada para além de uma função representativa. A etnobiografia compreende a integralidade da experiência que se revela não apenas na história do sujeito, mas também sua linguagem, em seus gestos e em seu corpo. Interessa, nesse processo, o modo como o indivíduo experiencia o mundo, o que se dá, fenomenologicamente, *a partir e por meio* do seu corpo (Csordas, 2008).

A noção de Universidade que emerge a partir desse diálogo deve estar comprometida com esses personagens que, classicamente, sempre estiveram excluídos desse espaço, o que vem ganhando corpo, mais recentemente, pelas políticas de ação afirmativa para o ingresso no ensino superior, por exemplo. Por fim, resgato uma imagem que me toma ao final desta escrita: certa vez, durante uma consulta em um terreiro, uma pombagira me disse que para eu me acalmar durante uma apresentação que faria dias depois na Universidade em que lecionava, eu deveria “chamar” a “cigana do mar”. Passados quase dez anos dessa experiência, talvez essa recomendação ainda permaneça atual e não devidamente corporificada, o que me obriga, aqui, a revisitá-la.

Concluo que a metáfora da cigana, ciente dos desafios advindos das vulnerabilidades que experiencia em seu cotidiano, pode e deve ocupar outros espaços nessa Universidade que pretendemos construir. Deve poder compartilhar suas experiências, sua biografia, reconhecer suas ancestralidades e se colocar a serviço da formação de estudantes, profissionais e cidadãos capazes não apenas de olharem para frente como quem busca a inovação (e, nessa metáfora, também o sortilégio, o vir-a-ser e o além dos muros), mas ora para trás (nossas ancestralidades, nossa história) e, fundamentalmente, para dentro.

REFERÊNCIAS

- Augras, Monique. 1983. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes.
- Bairrão, José Francisco Miguel Henriques. 2019. Mulher e verdade: onde mora pombagira cigana? *Interação em Psicologia*, 23(2), 213-220.
- Bairrão, José Francisco Miguel Henriques e Godoy, Daniela Bueno de Oliveira Américo. 2018. Apresentação. In Godoy, Daniela Bueno de Oliveira Américo e Bairrão, José Francisco Miguel Henriques (orgs.), *Etnopsicologia brasileira: mosaico e aplicações*. Ribeirão Preto: Editora da FFCLRP, p. 10-18.
- Brumana, Fernando G. e Martinez, Elda G. 1991. *Marginália sagrada*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Camargo, Ana Flávia Giroto, Scorsolini-Comin, Fabio e Santos, Manoel Antônio. 2018. A feitura do santo: percursos desenvolvimentais de médiuns em iniciação no candomblé. *Psicologia & Sociedade*, 30, e189741.
- Costa, Daniel Santos e Pereira, Sayonara. 2016. Da oralidade popular brasileira a uma dança teatral performativa: o corpo pós-colonial como lugar de experiência. *Conception*, 5(1), 58-69.
- Csordas, Thomas. 2008. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Favret-Saada, Jeanne. 2005. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13, 155-161.
- Godoy, Daniela Bueno de Oliveira Américo e Bairrão, José Francisco Miguel Henriques. 2014. A psicanálise aplicada à pesquisa social: a estrutura moebiana da alteridade na possessão. *Psicologia Clínica*, 26, 47-68.
- Gonçalves, Marco Antônio. 2013. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In Marco Antônio Gonçalves, Roberto Marques e Vânia Z. Cardoso (Orgs.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Katrib, Caio Mohamad Ibrahim e Santos, Tadeu Pereira. 2020. O aprender-ensinar na umbanda: desconstruindo olhares, abrindo possibilidades. *Humanidades & Tecnologia (FINOM)*, 27, 20-34.
- Koenig, Harold G. 2012. Religion, spirituality, and health: the research and clinical implications. *ISRN Psychiatry*. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- Laplantine, François. 2010. *Antropologia da doença* (4ª ed., V. L. Siqueira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Macedo, Alice Costa. 2015. *Encruzilhadas da interpretação na umbanda*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.
- Macedo, Livia Alves dos Santos. 2014. *Estradas sem fim: a linha do Oriente e o povo cigano na umbanda*. Monografia, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.
- Macedo, Yuri Miguel Macedo, Maia, Cláudia Braga e Santos, Mariana Fernandes. 2019. Pedagogia de terreiro: pela decolonização dos saberes escolares. *Vivências*, 15(29), 13-25.
- Rabelo, Miriam C. M. 2014. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Silva, Vagner Gonçalves. 2015. *O antropólogo e sua magia*. 3ª ed. São Paulo: EDUSP.
- Scorsolini-Comin, Fabio. 2015. "Ela não tem explicação, ela tem vida": A relação pesquisador-pesquisado no contexto de uma investigação etnopsicológica sobre mediunidade. *Cultures-Kairós - Revue d'Anthropologie des Pratiques Corporelles e des Arts Vivants*, 5, 1-17.
- Scorsolini-Comin, Fabio. 2020. *O divã de alfazema: a clínica etnopsicológica no cuidado em saúde mental*. Tese de Livre Docência, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

- Scorsolini-Comin, Fabio, Bairrão, José Francisco Miguel Henriques e Santos, Manoel Antônio. 2017. Com a licença de Oxalá: a ética na pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosas. *Revista da SPAGESP*, 18(2), 86-99.
- Scorsolini-Comin, Fabio, Godoy, Helena Vilela e Gaia, Ronan da Silva Parreira. 2020. Sentidos da mediunidade nos Candomblés Ketu e Efon. *Cultura y Religión*, XIV(2), 36-55.
- Scorsolini-Comin, Fabio e Macedo, Alice Costa. 2021. O terreiro e a universidade: estudo de caso etnopsicológico em um terreiro de Umbanda de Ribeirão Preto-SP, Brasil. *Diálogos*, 25(3), 202-226.

Fabio Scorsolini-Comin é professor associado do Departamento de Enfermagem Psiquiátrica e Ciências Humanas da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (USP). Psicólogo, Mestre, Doutor e Livre Docente em Psicologia pela USP. Orientador do Programa de Pós-graduação em Enfermagem Psiquiátrica e do Programa Interunidades de Doutorado em Enfermagem da USP. Coordenador do *ORÍ* – Laboratório de Pesquisa em Psicologia, Saúde e Sociedade. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: fabio.scorsolini@usp.br

Licença de uso. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Recebido 02/01/2021
Reapresentado 02/04/2021
Aprovado 11/05/2021