

CORPOS QUE SE ENTRECruzAM: EXISTÊNCIAS E SENSIBILIDADES NA RELAÇÃO ENTRE MÉDIUNS E ENTIDADES NA UMBANDA.

Vanderlea Andrade Pereira

Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais - UFBA- Brasil

aruana.anaua@gmail.com

Este escrito trata-se de uma pesquisa em desenvolvimento que tem como principal intenção o estudo dos corpos na relação mediúnica, direcionando o olhar sócio-antropológico para os fluxos sensíveis que fazem cruzar o corpo material do médium e o corpo espiritual da Entidade. A pesquisa se desenvolve no Semiárido Brasileiro, entre Pernambuco e Bahia. Lançando mão de uma etnografia dos corpos e das narrativas de vida, a pesquisa tem como interlocutores os mediuns e suas Entidades manifestas. Sendo o corpo, o primeiro e o mais natural instrumento do homem, então, o corpo é, antes de qualquer coisa, técnica, que no caso específico da pesquisa se dá pelos ritos que envolvem esses corpos no Axé e suas construções sensíveis, que enxergo como forma do existir corporal tanto do médium e seu corpo material, quanto da Entidade e seu corpo espiritual. Há então na relação de existências desses corpos, um entrecruzamento do humano com o mais que humano e suas sensibilidades. Pensamentos, emoção e sentimentos são, antes de tudo, corporais e é por esses corpos (material e espiritual) que se manifestam o arrepio da irradiação, o acelerar das batidas do coração quando a Entidade se aproxima, o caber de um corpo no outro e o trânsito entre os mundos material e espiritual.

1. O CRUZO DO MEU CORPO COM A PESQUISA

As nunaces do meu corpo pesquisante que hoje cruza com a curiosidade epistemológica de saber como os cruzos e os corpos se constroem nas existências de Entidades e Médiuns na Umbanda, se enreda nos meus cruzos corporais: Da pessoa, enquanto pessoa – na infância com aquele Caboquinho que só eu via e me ensinou a subir em árvores e conhecer o cheirinho das folhas, na adolescência com aquela Vovozinha com cheirinho de alecrim e fumo mascado que nas horas de medo sentava na beirada da cama, na juventude com aquela Cigana com dança de rosas que me ensinou sobre o batom vermelho e sobre os cheiros do prazer, na madura idade vivendo a Umbanda e aprendendo que “aquele caboquinho, aquela vovozina, aquela cigana” se apresentam no meu corpo no estado de “estes e estas” e constituem a minha família espiritual. Da pessoa enquanto

professora – professorando na Licenciatura em Ciências Sociais com a possibilidade de me encontrar com os estudos sobre religião de matriz africana e me inquietar, academicamente, com uma provocação feita por uma Entidade em uma Gira de Pretos Velhos em um Congá no Norte da Bahia: “ Por que vocês consideram só o que vocês vê e dizem do que acham que vê? Por que num ouve a gente, conversa com a gente? A gente é morto, mas tem história [risos]” (PAI JOAO DE ARUANDA. 2016). O cruzo do meu corpo com essa provocação enredada com todos os cruzos que constituem a minha existência enquanto pessoa, professora, médium, provoca meu encontramento com a minha proposição de pesquisa.

O que é uma pesquisa se não lançar seu corpo numa encruzilhada? Nesta encruza passam minhas incertezas teóricas e metodológicas, passa a tomada de posição sobre por qual caminho seguir, como diz Simas (2018), “A encruzilhada, afinal, é o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas” (P.23/24). Mas, como toda encruzilhada, oferece a possibilidade de guiança pelas descobertas teóricas das literaturas, pelas descobertas do campo empírico que vão firmando energia na cachaça, na farofa, no dendê, na pimenta, na maçã banhada por mel e pétalas de rosas e me conduzindo à oferenda que será a tese.

2. A INTENÇÃO, A PARTIDA E O CAMINHO

Investigar a construção dos cruzos e dos corpos de médiuns e entidades, tendo como interlocutores os cavalos e os Guias Espirituais (entidades), possibilita uma oportunidade de reflexão sobre o lugar desses corpos, não só na religião, enquanto constructo sócio-antropológico, mas no pertencimento, na existência cosmológica – dos humanos e mais-que-humanos.

Na encruza investigativa a intenção é investigar os enredos de construção dos cruzos e dos corpos nas existências de Entidades e Médiuns na Umbanda Semiárido Brasileiro, especificamente na Bahia e Pernambuco, com a pretensão de conhecer as construções corpóreas, de maneira visível e invisível, que acontecem na relação cavalo e guia; perceber as dimensões compartilhadas dos mundos existenciais (dos vivos e dos espíritos) na relação mediúnica; compreender como se dão os percursos de ligação/cruzos entre as entidades e seus cavalos; e registrar as corporeidades sensíveis no acontecimento da incorporação.

As tessituras metodológicas permitem o caminhar a partir da encruza – as indagações/objetivos- sem se perder ou se enganar nas passadas. Antes da pandemia a pretensão era trabalhar com a etnografia e seus instrumentos, mas neste momento de

incerteza e dos riscos de ir ao campo para conviver com as experiências cotidianas dos terreiros, opto por trabalhar com a Entrevista Narrativa, tendo como interlocutores Entidades e Médiuns de Umbanda.

A entrevista narrativa, é uma técnica de produção de dados apresentada por Schütze em 1977 e através de Jovchelovitch e Bauer (2000) por meio de um manuscrito e em artigo publicado posteriormente. Schütze traz a entrevista narrativa partindo do pressuposto de que a elaboração de um instrumento padrão não consegue dar conta da complexidade das realidades considerando que as experiências dos indivíduos estão inter cruzadas nos diferentes contextos situacionais nos quais estão inseridos. Esse tipo de entrevista torna-se narrativa por possibilitar que o narrador-interlocutor manifeste as estruturas processuais dos enredos de sua vida, de sua experiência. Dado ao complexo cenário da pesquisa considerando que os interlocutores serão além do médium, as entidades, a entrevista narrativa abarca as possibilidades de alcance dos objetivos e espontaneidade das falas sem interrupções pois, a principal característica da entrevista narrativa é a não interferência do pesquisador. É o não direcionamento ou interferência do pesquisador no relato do interlocutor que constrói histórias priorizando o seu ponto de vista sobre experiências e acontecimentos concretizados em sua trajetória de vida e nos contextos sociais nos quais se insere e atua. (Jovchelovitch e Bauer (2000). Segundo Schütze (1992b, p.8-9), por meio da

[...] narração [...] de certas fases e episódios da vida [...], o narrador exprime uma ordem e estrutura de identidade básica para a sua vida que é vivida e experienciada até o momento e que se expande em direção ao futuro que está por vir. A expressão narrativa da própria vida lida não apenas com eventos externos que ocorrem com o indivíduo, mas também com as mudanças internas que a pessoa deve enfrentar ao experienciar, reagir a, moldar (e até parcialmente produzir) esses eventos externos. E reconhecendo, através da narração [...] como alguém se sentiu ao experienciar os eventos externos é um primeiro passo para o indivíduo equacionar a contínua construção e transformação de seus estados internos e sua importância para a estrutura da identidade da história de vida em desenvolvimento (1992b, p8-9).

Na concepção de Schütze, o pesquisador propõe uma questão gerativa não direcionada a respostas pontuais, mas que desperte uma narração livre, sem elaboração previa, e só se manifesta de modo específico quando o interlocutor finaliza a narrativa. Essa não interrupção, que para mim é importante, principalmente em momentos da narração das entidades, busca garantir que o enredo que será elaborado a partir do meu objeto, seja desenvolvido de forma espontânea e delineado pelo próprio interlocutor para tornar entendível a sua narrativa. Para gerar um sistema narrativo espontâneo, Schütze propôs

uma estrutura de cinco fases para a realização da entrevista narrativa: preparação, iniciação, narração central, fase de perguntas, fala conclusiva.

A fase de preparação, fase em que me encontro, é dedicada à exploração e aproximação do campo e dos interlocutores. É o momento prévio à entrevista propriamente dita, como diz Schütze a preparação tem o propósito de subsidiar as entrevistas e auxiliar o pesquisador na elaboração das perguntas exmanentes(questões do interesse da pesquisa, elaboradas com base nos objetivos da investigação), formulação do tópico inicial para a narração para embasar a próxima fase que é a iniciação.

Na fase da iniciação além da proposição do tópico inicial, o pesquisador pode utilizar-se de auxílios visuais para a realização da entrevista narrativa. Esta fase é como se fosse a sensibilização para os interlocutores, compreenderem o tópico inicial e se abrirem à narrativa que é fase da narração central. Na fase da narração central nenhuma intervenção direta deve ser feita até a finalização do relato do entrevistado, garantindo que este possa guiar-se por suas próprias lembranças e utilizar seu meio particular de reproduzir e sequenciar a sedimentação de suas experiências e ações (SCHÜTZE 1992b). Mesmo não fazendo intervenção, esta fase requer do pesquisador uma escuta sensível para ater-se às questões imanentes do discurso do entrevistado, os temas, tópicos, recorrências, contradições e relatos de acontecimentos que surgem durante a narração dos interlocutores. As possíveis dúvidas ou especificidades que surgem durante a narração devem ser anotadas pelo pesquisador para serem acionadas na fase seguinte, que é de questionamento.

Na fase de questionamento, as perguntas que emergem dos objetivos da pesquisa (exmanentes) são traduzidas em questões que emergem do relato do entrevistado (imanentes- surgidas a partir das narrativas dos interlocutores). É nessa fase que podemos, enquanto pesquisadores, nos fixar na relevância das perspectivas presentes na narrativa de acordo com a linguagem do interlocutor para assim, de forma seletiva, elaborar perguntas que são, ao mesmo tempo, concernentes a potenciais narrativos do relato do entrevistado e à proposições da pesquisa. Essas questões tem como intuito “gerar um material novo e adicional além do esquema autogerador da história” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2000, p.64). Uma fase importante para reparar as lacunas referentes aos objetivos e que, de alguma forma, não foram contemplados na narrativa central.

Por último temos a fase conclusiva, terminados os questionamentos, o pesquisador desliga o gravador e faz uso das notas de campo com atenção ao registro das informações relevantes e síntese dos tópicos subjacentes à conversa informal. Jovchelovitch e Bauer (2012), aconselham “ter um diário de campo, ou um formulário especial para sintetizar os conteúdos dos comentários informais em um protocolo de memória, imediatamente depois da entrevista [...]”.(P.100). Essas anotações são importantes para auxiliar na condução do

fechamento da entrevista narrativa e fazer os arremates necessários aos propósitos da pesquisa.

Para a interpretação das experiências verbalizadas pelos indivíduos durante as entrevistas narrativas, Schütze propõe seis procedimentos de análise: (i) transcrição detalhada do material verbal; (ii) separação do material transcrito em texto indexado (com referências concretas para quem fez o quê, quando, onde e por quê) e não indexado (descrições de como os eventos são experienciados e sentidos e dos valores e opiniões inerentes ao entrevistado atribuídas aos eventos; argumentações acerca de aspectos que o entrevistado busca legitimar em seu discurso e reflexões acerca dos eventos experienciados); (iii) ordenação dos eventos com base no material indexado: as trajetórias das experiências expressas pelos entrevistados que moldam as suas respectivas narrativas; (iv) análise do conhecimento com base no material não indexado: as teorias e as reflexões desenvolvidas pelo entrevistado, as quais representam sua auto-compreensão acerca dos eventos experienciados; (v) agrupamento e contraste entre trajetórias individuais: a elaboração de categorias empregadas nos discursos dos participantes e o confronto entre elas, com o objetivo de destacar elementos constitutivos das experiências dos indivíduos e embasar o procedimento posterior; (vi) elaboração de modelos processuais sobre as experiências dos indivíduos. (RAVAGNOLI, 2018. P.09).

Jovchelovitch e Bauer (2000) afirmam que a análise da narrativa, sempre envolve o exame de aspectos cronológicos e não-cronológicos da história. Para os autores a análise dos aspectos cronológicos possibilita interpretar como o tempo é usado pelos interlocutores. Já a análise dos aspectos não cronológicos possibilita interpretar as razões e explicações que subjazem aos acontecimentos.

Assim, o pesquisador, para compreender a história do entrevistado na profundidade da rede de relações e significados que esta se constitui, precisa identificar o enredo na análise das narrativas, com os critérios envolvidos nas seleções feitas ao longo da narrativa, com os valores e julgamentos ligados à narração e a todas as operações da trama que dão à narrativa a estrutura de um todo. (RAVAGNOLI, 2018. P.09).

A análise de narrativas, é de fato uma análise com compreensão/interpretação profunda, porque de acordo com a proposição de Schütze ela acessa com profundidade o relato das experiências vividas de cada interlocutor, por meio da fala livre e objetivando a elaboração de modelos teóricos sobre a trajetória de vida de indivíduos inseridos em contextos sociais específicos que no caso da pesquisa aqui tratada, os contextos dos cruzos e corpos nas existências de Entidades e Médiuns. Nesse sentido “[...] uma análise que leve em conta a corporeidade dos sujeitos não deve se perguntar pelos ‘significados dos corpos’. Deve se perguntar ‘o que os corpos fazem?’”. (DUCCINI, 2016, p 193)

Mesmo tendo uma fase específica para a análise de narrativas é importante salientar que, no entendimento da proposição de Schütze, a análise acontece concomitante ao desenvolvimento das outras fases de realização da entrevista narrativa. Quando um interlocutor narra, pela contação de sua história ele vai atribuindo um sentido às experiências vividas “[...] as narrativas são de fato fonte de sentidos e interpretações, mas isto não é o mesmo que dizer que a prática a qual elas se referem — descrevem, retratam ou analisam — seja desprovida de sentido enquanto não for tornada objeto de uma narrativa.” (DUCCINI, 2016, p 187).

Apesar de ser nomeada só como entrevista narrativa, este instrumento constitui um complexo de posições, rotas orientadoras antes, durante e depois das narrativas, o aguçar dos sentidos do pesquisador para ouvir, enxergar e registrar, produzir protocolos de memória. Se constitui um corpo metodológico que aspira cruzos de sentidos e significados encadeados nas narrações dos interlocutores e as bases teóricas que serão guias no trajeto da pesquisa.

3. PARA COMEÇAR A CHEGAR NA ENCRUZA TEÓRICA E PREPARAR PARA O CAMPO EMPIRICO QUANDO POSSÍVEL

As aproximações teóricas, ainda em construção, também se tecem como encruza porque apontam perspectivas, mas também incertezas e riscos, “ A encruzilhada, afinal, é o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas (SIMAS, 2018. P. 23/24). Mas como toda encruzilhada, a partir dessas poucas tessituras teóricas, podem se cruzar muitos caminhos potentes que poderão dialogar com outros caminhos expressados no campo empírico pois “[...]É no limite entre o que é cruzado que o catiço pratica seus rodopios inventivos (SIMAS, 2018. p.19).

A Umbanda, uma religião tida como genuinamente brasileira, surge inicialmente como resultado da integração e síntese de tradições africanas, espíritas e católicas. Sobre seu surgimento encontramos registros em autores como Cândido P. F. de Camargo (1961), Reginaldo Prandi (1995/1996), Renato Ortiz (1991), Ismael Pordeus Júnior (2008), Maria Helena V. B. Concone (1987) dentre outros. Concone (1987) defende que esse caráter integrador da Umbanda está situado historicamente em dois movimentos para legitimação da religião: o primeiro — o “branqueamento” — vincularia a Umbanda ao cristianismo e kardecismo, procurando distanciá-la da influência negra; no segundo movimento — a “negritude” —, ocorre o oposto: a valorização da origem africana é assumida num movimento de autovalorização. Concone (1987) ainda acrescenta que uma tendência de supervalorização dos elementos indígenas poderia também ser apontada, pois este

discurso buscaria uma ênfase no caráter brasileiro da religião negando vínculos com elementos negros. Porém, a autora pontua a ambiguidade desta tendência uma vez que na Umbanda alguns caboclos (índios) são frequentemente visto como negros.

Bastide (2006) vê essa valorização do índio como o primeiro de vários motivos que levaram “o encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas” nas religiões afro-brasileiras. A esse motivo colocado por Bastide alinham-se outros como um nacionalismo pautado no discurso da miscigenação, mudanças nas divisões de origem racial para a de classes sociais entre outros. Os registros sobre essa origem da religião não deixam de ser encruzilhados por essa ideia do encontro dos diversos, de um panteão constituído pelos sobrantes que não encontravam terreiro nem nas mesas brancas do Kardecismo, nem no axé do Candomblé.

A narrativa mais popularizada, entre os praticantes, sobre a fundação da Umbanda e mais divulgada na literatura acadêmica especializada e pelos próprios umbandistas, conta que o marco mais importante do surgimento da religião foi em 1908, quando Zélio Fernandino de Moraes, em Niterói, recebeu pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas e neste mesmo ano foi realizado o primeiro culto umbandista. Somente em 1920 foi construído o primeiro centro de umbanda, o qual em 1938 teria ido se instalar numa área mais central no Rio de Janeiro (PORDEUS JR, 2000; PRANDI, 1995/1996).

O conhecimento umbandista se refere ao sistema de conceitos, técnicas, metodologias e práticas intelectuais, corporais e experienciais construídas no interior de cada casa, a partir do que é apreendido e transmitido na relação dos médiuns e entidades. As entidades que constituem o trabalho na Umbanda se dividem por proximidade energética e funções exercidas. Há sete linhas de umbanda, cada uma delas ligada a um tipo de energia/característica divina. (VENÂNCIO, 2019). Estudiosos da religião, como Saraceni (2010) e Cumino (2015), acreditam que em cada linha encontra-se um par de Orixás. Outros, como Barbosa Junior (2014) e Matta e Silva (2009), acreditam que cada linha é representada por um Orixá principal, sendo outros Orixás secundários existentes na mesma linha.

Segundo Venâncio (2019), é o panteão dos Orixás, que direciona a uma compreensão da necessidade de se estabelecer uma relação de respeito com a natureza e toda energia que dela provenha, por isso há uma forte presença dos elementos da natureza nos rituais umbandistas. Para a Umbanda é nas inter-relações entre seres vivos, vegetais, minerais e os recursos hídricos, além dos seres humanos e animais, onde se manifesta o sagrado, o princípio da tangível e intangível vida. (VENÂNCIO, 2019).

Em sua forma clássica, a Umbanda é apresentada como culto a espíritos de pessoas mortas há muitos anos e a manifestação delas através do transe de possessão em médiuns (CONCONE, 1987). Os trances ocorreriam, em especial, com entidades

consideradas como espíritos de luz — caboclos, preto-velhos e crianças; e por outras tidas como espíritos das trevas — exus (ORTIZ, 1991). Como parte dos trabalhos feitos pelas entidades manifestadas, está a orientação, cura e resolução de problemas de quem as procura. A prática umbandista pode ser compreendida pela crença da existência de dois mundos distintos o mundo visível ou dos vivos e o mundo dos espíritos e a possibilidade de contato entre estes dois mundos, mas “o poder de atravessar a divisão entre o mundo da vida humana e o mundo das forças espirituais é próprio das diversas entidades” (DUCCINI, 2020, P.152)

O processo de transe, que na pesquisa tento compreender como incorporação (uma ação nos corpos) é o fenômeno que possibilita o contato entre o mundo dos vivos e dos espíritos e por onde poderei compreender os cruzos entre o corpo material do médium que se torna cavalo e o corpo espiritual da Entidade que se faz cavaleiro. A incorporação é a encruzilhada dos corpos e isso me conduz a uma necessidade de saber sobre o corpo, os corpos dos interlocutores (médiums e entidades) e assim dialogar com o corpo teórico na tentativa de compreender a “experiência corporificada” (CSORDAS, 2008). Entendo que essa experiência corporificada envolve uma inter-relação entre os corpos que se entrecruzam, o corpo material do médium e o corpo espiritual da entidade. Nesse aspecto o corpo, como diz Csordas (2008) – na trilha adotada por Merleau-Ponty e Bourdieu – é pensado como elemento central da experiência não como objeto, mas como sujeito da percepção e da prática. Sendo o primeiro registro do ser no mundo, o corpo é elemento narrativo das presenças e pertenças de si.

Para esse corpo alargar-se em direção às compreensões das existências dos interlocutores, cruzo com Simas (2018) para pensar o corpo como terreiro considerando que esse corpo ou corpos são assentamentos de saberes. Para Simas, O corpo codificado como terreiro é aquele que é cruzado por práticas de saber que o talham, o banham, o envolvem, o vestem e o deitam em conhecimentos pertencentes a outras gramáticas. Tais ritos vigoram esses corpos os potencializando ao ponto que os saberes assentados nesses suportes corporais, ao serem devidamente acionados, reinventam as possibilidades de ser/estar/praticar/encantar o mundo enquanto terreiro. (2018. p.50)

Considerando na pesquisa que a existência é corporal, para o corpo espiritual existir enquanto materialidade visível, necessita do corpo material. Há então na relação de existências um entrecruzamento do humano com o mais que humano. Sendo o corpo, o primeiro e o mais natural instrumento do homem, então, o corpo é, antes de qualquer coisa, técnica, que no caso específico da pesquisa se dá pelos cruzos que envolvem esses corpos no Axé e suas construções de percursos, que enxergo como forma do existir corporal tanto do médium e seu corpo material, quanto da entidade e seu corpo espiritual. Assim sendo,

cabe destacar que há um pretense diálogo com uma antropologia do corpo, um fazer antropológico que enfatiza a premissa de que a maneira de existir no mundo é invariavelmente corporal. Quando trago a curiosidade de saber sobre o corpo do médium e também o corpo da entidade, me cruzo com a compreensão de que os corpos não são apenas referenciais naturais, mas criadores de sentidos. E na criação de sentido, esses corpos não são dados, acabados, prontos, são construídos a partir de uma abertura corporal e sensorial para o mundo ou para os mundos, que no caso da Umbanda, essa abertura permite ao médium e entidade, acessar o mundo um do outro de modo íntimo e sensível que talvez possibilite uma relação corporal/afetiva de comunicação/cruzo nos percursos de existências. Os corpos são terreiros existenciais de conexão sensíveis e possibilidades dos intangíveis se fazerem visíveis.

A partir dessas compreensões de cruzos/corpos/existências e, entendendo que cada aporte acima abordado é, a princípio, um norte para o diálogo com as possíveis narrativas das entidades e médiuns, o meu corpo/terreiro se lança na encruzilhada como possibilidade de encontramento com os outros corpos que se cruzarão no campo empírico e contarão histórias de si. E que os caminhos se abram e todos os encruzilhamentos que passarem pela pesquisa sejam guianças conectivas entre as palavras narradas e os corpos vividos.

4. APONTAMENTOS DOS CORPOS E OS CRUZOS CONSTRUIDORES DE EXISTÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS SENSÍVEIS

Essa parte da pesquisa, que requer de fato uma bela etnografia, esbarra no momento da pandemia quando a segurança dos corpos físicos estão ameaçadas até que todos estejam imunizados. Conhecer as manifestações corpóreas de médiuns e guias me exige um adentrar nas práticas de rituais de axé dos terreiros para ver e viver as vibrações sutis (BRITO, 2017) dessa energia de incorporação que envolve trilhas sensíveis entre os médiuns e as entidades. “É dentro desse emaranhado de trilhas entrelaçadas, continuamente se emaranhando aqui e se desemaranhando ali, que os seres crescem ou ‘emanam’ ao longo das linhas das suas relações. (INGOLD, 2015. p.63a) e assim se estabelece o encontro/cruzo dos corpos.

Nos cruzos da incorporação vão se tecendo as existências que fazem vivas as entidades através dos médiuns e os médiuns nas entidades. Esse emaranhamento e entrelaçamento de existências envolvem composições artefactuais e as experiências sensíveis (CRUZ, 2020) ao longo da peregrinação cavalo/entidade.

Objetos, na forma de representações espirituais, por exemplo, servem para espelhar as relações invisíveis ou opacas neste sistema a esses mesmos elementos opacos e invisíveis, de modo que eles não são apenas reconhecidos e fortalecidos pelo médium, mas

trazidos à existência por meio desse encontro. Nesse sentido, a materialidade também é constitutiva do “organismo” espiritual, composta por pessoa e seus espíritos. Nem o “eu” do médium nem seu conhecimento existem previamente a tais relações; ao contrário, eles tomam forma através da matéria e são assim habilitados por ela. (ESPÍRITO SANTO, 2015, P. 281)

A composição das existências corpóreas carecem da construção da energia personificada através dos artefatos que se engajam a cada entidade como os acessórios, os alimentos, os pontos cantados. É essa energia personificada que produz propriedades sensíveis dos objetos (CRUZ, 2020) e dão também materialidade ao espírito e são formas de estar no mundo, no nosso mundo e nos aproximar do mundo dele. As visibilidades materiais podem ser fortalecedoras do processo de conhecimento e aceitação das entidades sejam ela Exus, Pomba Giras, Caboclos, Pretos Velhos, Erês pois, todas os artefatos que presentificam eles, se tornam linhas de entrelaçamentos com seus médiuns.

Outro aspecto da construção dessas existências corpóreas e experiências sensíveis é a própria incorporação que se caracteriza como uma forma de intercâmbio mediúnico que liga os mundos. O receber o santo para o médium corporativo pode ser uma das experiências mais fortes de ligação com suas entidades.

No intercâmbio mediúnico, o ser intangível aproxima-se do médium, então em estado receptivo, e cria-se uma sintonia entre ambos. O intangível aproxima seu corpo astral do corpo astral do médium e transmite seus pensamentos ao chacra coronário do médium, que absorve as vibrações e retransmite ao cérebro, o qual, por sua vez, impele, através do sistema nervoso do médium, a movimentação da força motriz que resulta na fala e no gesto que se manifesta no corpo físico do médium. (BRITO, 2017.p. 184)

A compreensão de Brito opera na lógica mais física, mas ajuda a aproximar-me um pouco das sensações da manifestação da energia corpórea no ato do manifesto, complementando com o que diz Espírito-Santo “[...]a representação espiritual é o ponto de intersecção entre a consciência do médium e a existência do espírito, forjando os dois no espaço-tempo. É o lugar onde o espírito absorve a ‘vitalidade’ e as propriedades dos sacrifícios e oferendas recebidas, tais como frutas, mel, flores, café, ou até mesmo objetos como penas e leques, tornando-se assim tanto ‘coisa’ como ‘espírito’ e, por extensão, ‘pessoa’” (ESPÍRITO SANTO, 2015. P. 231/232).

.O momento da incorporação ainda é a situação mais forte de compartilha energética com a entidade. O processo incorporativo é uma travessia que vai acontecendo gradualmente de acordo com a intimidade e a confiança construídas no percurso pois, “[...]a mediunidade tem três fases: a consciente, a semiconsciente e a inconsciente, as quais caracterizam uma maior ou menor interferência do médium durante o intercâmbio vibratório de mensagens com o guia espiritual. (BRITO,2017. p. 184). Em cada etapa da travessia

provavelmente haja um desconforto inicial até que a situação seja compreendida e acomodada.

As incorporações possuem representações singulares, tanto na maneira em que ocorre a incorporação quanto no uso de roupas e adereços. Visão, audição, tato, paladar e olfato são mergulhados na expressão simbólica através do uso de roupas, das ervas que defumam, das indumentárias que utilizam, dos fumos, das comidas e bebidas que consomem. Toda a caracterização da personalidade arquetípica representada por cada entidade espiritual que é incorporada transborda além do gestual sutil, no uso de componentes rústicos, de realidade bruta e passível ao toque do indivíduo. (LARANJEIRA E RIOS, 2018. p.117)

Então nesses dois modos de produção de existências e experiências sensíveis, a priori como conhecimento prévio até constatar essas relações na pesquisa de campo, se fazem conexões ao cosmo da Umbanda, desavessando meu olhar para além do cosmo comum pensado na simples materialidade visível. Desavessar meu olhar, é mostrar que o cosmos está na encruzilhada e em termos cosmopolíticos, é na encruza que os encontros entre saberes diversos podem criar outras possibilidades de aberturas de entendimento e redefinições de mundos possíveis, com todos os modos de existências.

A Encruza, pode ser um caminho possível de compreensão destes modos de existências, é pensar que a cosmopolítica da Umbanda, mas não exclusivamente ela, implica universos de referências, cognitivos, afetivos, estéticos de territórios existenciais nos quais há fluxos contínuos e acontecimentos cujas intensidades dizem mais sobre os processos de subjetivação deste lugar, de sua forma de apreensão do mundo e conexão no cosmo, sem fronteiras, entre humanos e entidades, além-humanos, mais que humanos, não humanos.

Na travessia da pesquisa, em fase ainda de pandemia e com perspectivas pós pandemia, e dos entrelaçamentos entre meu corpo e meu "objeto" de estudo, espero tecer uma malha, feita, desfeita e refeita com linhas viajantes (INGOLD, 2015). E com a licença do dono do caminho Exu, que essa linhas se entrecruzem com as linhas possíveis e provoquem tessituras e nós de experiências sensíveis pelas trilhas que deixam traços nos planos/mundos desse imenso cosmo. Laroîê!

5. REFERENCIAS

AHLERT. M. Carregado em saia de encantado: transformação e pessoa no terecô de Codó (Maranhão, Brasil) Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia vol. 20 (2) | 2016

AHLERT M. e LIMA, C. de M. T.. “A família de Léguas está toda na eira”: tramas entre pessoas e encantados. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia. vol. 23 (2) | 2019

ANGROSINO, M.; FLICK U. (Coord.). Etnografia e observação participante. Porto Alegre: Artmed, 2009.

BARBOSA JUNIOR, A. O livro essencial de Umbanda. São Paulo: Universo dos livros, 2014.

BASTIDE, R.. O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Nacional, 1978.

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

BROWN, D. et al. Umbanda e política. São Paulo: Editora ISEER. 1985

CAMARGO, C.P.F, Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

CARDOSO, V.Z.. Narrar o mundo: Estórias do “ Povo de rua” e a narração do imprevisível. MANA 13(02). 2007.

CONCONE, M.H.V. Umbanda, uma religião brasileira. 1. Ed. São Paulo: CER/USP, EDUSP, 1987.

CRUZ, A. T. D. da. Sobre dons, pessoas, espíritos e suas moradas. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de PósGraduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2014.

_____A casa e os altares. In etnográfica vol. 24 (2) 2020: 351-370

CUMINO, A. História da Umbanda: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2015.

DUCCINI, Luciana. Diplomas e decás : identificação religiosa de membros de classe média no candomblé. Salvador : EDUFBA, 2016

ESPÍRITO SANTO. D. Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35(1): 216-236, 2015.

FLAKSMAN, C.. Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara, 2011.

GIROUX, H.; MACLAREN, P. Linguagem, escola e subjetividade: elementos para um discurso pedagógico crítico. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.18, n.2, p.21-35, jul./dez. 1993.

GIUMBELLI, E. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. São Paulo: Revista de Antropologia, USP, 1997.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: MARCONDES de MOURA, C.E. (Org.) Candomblé: desvendando identidades. São Paulo: EMW Editores, 2003.

INGOLD, T. Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição; tradução de Fábio Creder- Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M. W. Entrevista narrativa. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: um manual prático. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 90–113.

LAGES, S. R. C. Entre Iracema e a Pomba-gira Maria Padilha – a trajetória criativa da psyche. In: Revista Mandrágora, São Bernardo do Campo – SP, v. 1, 2007.

LARANJEIRA, G.C. e RIOS, A. M. G.: Incorporação: quando o corpo é o templo. In Caminhos, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 109-122, jan./jun. 2019.

LAPLANTINE, F. A descrição etnográfica. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LE BRETON, D. Antropologia do corpo e modernidade. Tradução de F. S. C. Lopes. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. “O feiticeiro e sua magia”. In: Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac-Naify, 2012.

MAGGIE, Y. Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

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

MATTA E SILVA. Umbanda de todos nós. São Paulo: Ícone, 2009.

MIRANDA, E. E. de. Corpo: Território do Sagrado. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

NEGRÃO, L. N.. “Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada”. Tempo Social, vol. 5, nº 1-2, 1996.

ORTIZ, R.. A morte branca do feiticeiro negro. São Paulo: Brasiliense. 1996

RABELO, M.. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica do lugar no Candomblé e Pentecostalismo. Ciências Sociales y Religión, Porto Alegre, v.7, n.7, p.11-37, 2005.

_____ Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas
Miriam. Dossiê CADERNO CRH, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr. 2011

_____ “A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica”. Mana, vol. 14, nº 1. 2008.

RAMOS, A. A aculturação negra no Brasil. Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional, 1942.

RODRIGUES, R. N. Animismo Fetichista dos Negros Baianos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Bib. Div. Científica II, 1935.

SARACENI, Rubens. Código de Umbanda. São Paulo: Madras, 2010.

VENÂNCIO, Sariza Oliveira Caetano. A religião dos encantados: os encantados como mediadores culturais no norte do Tocantins. – Campinas, SP: [s.n.], 2019.