

O IMAGINÁRIO OU A COMUNICAÇÃO ENTRE CORPO E LINGUAGEM: PROBLEMATIZAÇÃO DO FENÔMENO DA INCORPORAÇÃO NO BRASIL *

*The imaginary or the communication
between body and language:
questioning the phenomenon of
“embodiment” in Brazil*

Florence Dravet*

RESUMO

O presente trabalho visa a explorar a noção de *incorporação* como fenômeno mediúnicos brasileiro, relacionando-a com as concepções acadêmico-clássicas de transe, êxtase e possessão, especificando-a e identificando suas particularidades. Após uma revisão conceitual, partimos para a observação do fenômeno brasileiro *in loco*, em uma observação etnográfica que permite identificar a incorporação mediúnica como um processo de alteridade/identidade. Partindo da hipótese segundo a qual o imaginário seria responsável pela mediação entre a sensação física e a linguagem, colocamos as bases para um pensamento-corpo e concluímos,

* Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho “Imagens e Imaginários Midiáticos” no XXV Encontro Anual da Compós, na Universidade Federal de Goiás, Goiânia, de 7 a 10 de junho de 2016.

Este texto é fruto de uma experiência de mais de dez anos de mediunidade, conduzida pelo Babalorixá Obá Apejá (Marcelo Costa Nunes, autor do livro *Oyé Orixá*, Brasília: Casa das Musas, 2009) a quem dedico este texto e agradeço profundamente por ter me ensinado as bases que hoje fundamentam meu pensamento e as ideias aqui apresentadas.

** Doutora. Professora na Universidade Católica de Brasília – Brasília, DF. E-mail: flormd@gmail.com

Revisão técnica e de texto: Debora Carvalho Alves de Oliveira.

Data da submissão: 29/6/2016.

Data do aceite: 28/8/2016.

ainda que provisoriamente, que o imaginário pode ser objeto da terceira-ciência, essa que poderia dar conta do terceiro incluído entre corpo e mente, entre corpo e espírito; a responsável pela relação com a alteridade em nós e fora de nós: a comunicação.

Palavras-chave: Comunicação. Imaginário. Corpo. Incorporação. Umbanda.

ABSTRACT

The present work aims to explore the notion of “embodiment” as a Brazilian mediumship phenomenon, relating it with the classic academic conceptions of trance, ecstasy and possession, specifying it and identifying its particularities. After a conceptual review, we proceed to the observation of the Brazilian phenomenon *in loco*, in an ethnographic observation that allows us to identify the incorporation mediumship as a process of otherness/identity. Based on the hypothesis according to which the imaginary would be responsible for mediation between the physical sensation and the language, we put the bases for a thought-body and we concluded, even provisionally, that the imagination can be the object of the third science, that could give account of third included between the body and the mind, between body and spirit; responsible for the relationship with the alterity inside and outside us: communication.

Keywords: Communication. Imaginary. Body. Embodiment. *Umbanda*.

Introdução

O que é incorporação? O que *incorporar* significa? Para além do uso e da experiência, o que já foi escrito, pensado e nomeado? Como a palavra *incorporação* é entendida e como se reflete ou o que ela reflete, no conhecimento acadêmico, seja ele científico ou filosófico? Várias são as motivações para querer confrontar, por um lado, a experiência brasileira de incorporação em sua relação com a linguagem (particularmente o que chamarei aqui de “fala da incorporação”) e o imaginário (um tipo de “visão de incorporação”) e, por outro, o que a Filosofia e o conhecimento ocidental designaram, ora como “trance”, ora como “êxtase”, ou ainda, como “possessão”, sendo o termo *incorporação* utilizado em um contexto psicológico de outra perspectiva.

A primeira grande motivação é que a experiência (que detalharemos a seguir) mostra que, na incorporação, situamo-nos no limiar entre sensação e sentido, ou seja, entre algo corporal e algo intelectual que implica tanto o imaginário quanto a linguagem como sistema de representação e apresentação de uma só vez. Com Serres concordamos em dizer:

A sensação não só está situada atrás do saber que acredita falar dela, como o conhecimento corrente a expulsa. Aqui a filosofia da linguagem tem sempre razão, ela fecha a fila das remissões a uma terceira ciência. O que quer que tenhamos aprendido pela sensação nada sabemos dela. (2001, p. 126).

E nos parece que a experiência da incorporação no Brasil abre um espaço não intelectualizado, porém real, a esse limiar entre sensação e intelecto. Abre espaço a esta “terceira ciência”.

A segunda motivação é que, nesse espaço limiar, fazemos a hipótese de que existe um abismo de possibilidades para o pensamento, notadamente, criativo, e que esse “abismo” é uma possibilidade para o Aberto, a mística e a metafísica. Dito de outra forma, é o lugar do imaginário. Uma hipótese que gostaríamos de explorar aqui – em direção a essa “terceira ciência” – é a de um “terceiro incluído”. (LUPASCO, 1935 apud NICOLESCU, 2009). Será esta “terceira ciência” a ciência do imaginário?

Por fim, talvez a mais instigante de todas as motivações que justificam este artigo seja a necessidade enunciada por Kamper (2016) de se elaborar um “pensamento-corpo” para uma civilização cuja tecnologia tendeu – pela virtualização – a aniquilar o corpo que, no entanto, na carne, resiste e clama. Pensamos que o corpo que incorpora, ou que sabe que nele dançam deuses (NIETZSCHE, 1983), é um corpo vivo, que sente e diz, sente e imagina, incluído no processo do pensar, mas também e sobretudo, é um corpo aberto à experiência do *outro*, um corpo cuja identidade só se constitui mediante essa experiência do *outro*. “Conhece-te em mim”, escreveu Teresa d’Ávila em 1577, frase formulada ao repetir as palavras que o *outro* lhe tinha endereçado durante sua oração.

Nem racionalista, nem cético, nem isolado, nem mesmo “balanceado”, e no entanto, usando tanto o conhecimento como o não-saber, o Eu de Teresa é logo co-nascido [co-nhecido] no amor do Outro e pelo Outro; e não cessa de se escrever na espiral do chamado e da resposta entre Eu e Tu, entre Tu e Eu. Após Sócrates, o dialógico, antes de Montaigne duvidando e de Descartes pensante, essa mulher teve a ideia – bíblica? Barroca? Psicanalítica? – de inventar um

conhecimento de si que só advém se for intrinsecamente desdobrado: “tu em mim” e “eu em ti”. (KRISTEVA, 2008, p. 36, tradução nossa).

Construirei minha reflexão começando por uma revisão conceitual dos termos e um esclarecimento do que entendo aqui como *incorporação*. Contextualizarei a incorporação no universo religioso brasileiro e especialmente na Umbanda, tratando-a como fenômeno social. Por fim, adentrarei o imaginário como lugar de mediação entre corpo e linguagem durante a incorporação, e como potencial criativo e terapêutico.

Incorporação, transe, possessão e êxtase

Tanto o *Dictionnaire du corps* (MARZANO, 2007) quanto nossa busca por artigos e trabalhos acadêmicos em francês, inglês e português mostram que o termo *incorporação* (*incorporation* em francês ou *embodiment* em inglês) raramente aparece na reflexão acadêmica. Quando isso acontece, emprega-se o termo em um sentido bem afastado daquilo que vivenciamos e dos experimentos na prática brasileira e que desenvolveremos mais adiante. O verbete *incorporation*, no dicionário francês sobre o corpo, oferece duas entradas: em “Antropologia da incorporação”, o dicionário considera, de maneira geral, o fenômeno de incorporar como aquele pelo qual um corpo se une a outro corpo: absorção, assimilação, integração, mistura íntima de substâncias, tais seriam os termos relacionados. Uma menção, entretanto, à incorporação dita simbólica na Bíblia, em que se trata da união sexual, do reconhecimento e do compartilhamento da carne entre duas existências distintas: “Trata-se da incorporação simbólica do outro: de um compartilhamento e de uma troca sexuada de substâncias corporais permitindo a fecundação e a geração por assimilação”. (MARZANO, 2007, p. 496). Mais concretas são a incorporação alimentar e a incorporação pelo sangue em que o fluido vital remete à fantasia de uma vida eterna possibilitada pelo sangue de pessoas jovens e saudáveis. A boca, além do ato de alimentação, pode ser porta de entrada do conhecimento (lamber até apagar as letras do alfabeto cobertas com mel é a primeira lição talmúdica). Os poros da pele são também meios de incorporação: banhar-se em sangue, em leite, em mel e ervas para absorver os benefícios dessas substâncias: suavizar, tonificar, adoçar, rejuvenescer são práticas correntes em várias culturas. A incorporação pelos olhos é a única a tratar da percepção espiritual. O olho penetra o mundo exterior ao mesmo tempo que é por ele penetrado. Incorpora aquilo que recebe e o distribui ao espírito que o carrega.

Em “psicanálise da incorporação”, a incorporação de objetos exteriores para guardá-los no interior de si constitui o protótipo corporal da introjeção e da identificação psíquicas. Essa incorporação pode se operar no modo da representação, do afeto ou de estados corporais e comportamentais. É o caso da incorporação causada pela perda do objeto do amor que pode dar lugar à interiorização da pessoa amada secretamente dentro de si e pode até se transformar em verdadeira psicose. A bulimia pode ser o reflexo de uma incorporação da figura materna, pelo fenômeno da ingestão de alimento nunca satisfeita. Quase sempre, os fenômenos fantasiosos de incorporação se dão em estado de inconsciência e permanecem desconhecidos dos seus portadores.

O termo inglês *embodiment* tem aparecido com relativa frequência em estudos fenomenológicos sobre tecnologia, referindo-se a uma noção de corporificação ou “encorporamento” – tradução literal que não se usa na língua portuguesa – da tecnologia e/ou da técnica na experiência corporal. Também pode se referir a um tipo de somatização das tecnologias na medida em que o corpo não é um objeto previamente constituído que faz uso das tecnologias, mas o produto de uma construção que se constitui *com e através do* uso de tecnologias.

Estamos, em ambos os casos, bem distantes da incorporação mediúnicamente espiritual que conhecemos no Brasil. Para chegar a uma concepção mais próxima desse sentido, foi preciso buscar outros verbetes no dicionário, como *êxtase* e *transe*, este último remetendo ao verbebo *xamanismo*.

Veremos que os termos *transe*, *êxtase* e *possessão* alternam-se, sendo usados muitas vezes indistintamente. Rouget (1980) em sua obra clássica *La musique et la transe*, fez uma tentativa de categorização das noções e procurou, em seu primeiro capítulo, distinguir dois fenômenos. Tomando como base a experiência de Teresa d’Ávila, ele demonstra que o arrebatamento descrito pela santa se obtém em “silêncio, solidão e imobilidade”, três parâmetros que parecem definir as condições do *êxtase* enquanto, ao contrário, o *transe* se obteria na agitação, no barulho e no convívio com outros. Tratar-se-ia de uma crise que comporta, na maioria das vezes, uma fase convulsiva (o que a aproxima da epilepsia) com gritos e tremores, desfalecimento e queda. Além disso, Rouget (1980) menciona que o *êxtase* é uma experiência da qual se guarda lembrança e que não dá espaço à dissociação amnésica como no caso do *transe* e da *possessão*. Sendo assim, a relação com o *eu* no *transe* parece ser inversa da relação do *eu* com seu *êxtase*.

Êxtase, etimologicamente *fora de si*, é comumente utilizado na cultura cristã numa perspectiva eclesial-teológica, que ora remete a um estado místico de elevação até a união com “aquele que está além de toda essência e de

todo saber”, ora à contemplação filosófica oriunda do sentido grego clássico, mas que, no período cristão medieval, está diretamente associada ao conhecimento teológico. Levar uma existência monástica equivale a *filosofar*.

Tenda ele à filosofia ou à experiência mística, seja ele fruto de uma ascese ou de exercícios espirituais, o êxtase foi visto com desconfiança, como atividade e experiência de uns poucos agraciados a menos que fossem joguetes do demônio. Manifesta-se, então, a grande dúvida entre êxtase divino e possessão demoníaca. Como distinguir? Como interpretar? E se forem doentes? Loucos? De fato, aos poucos, o termo carrega-se de conotações somáticas, até se tornar patológico com o nascimento da psiquiatria e notadamente a aproximação do êxtase com a histeria.

Quem são os xamãs Tupinambá do Brasil? “São os ministros do diabo que conhecem os segredos da natureza”, responde, já no século XVI, o franciscano André Thevet, traçando o caminho de uma estigmatização dogmática que inclui todas as formas religiosas baseadas no contato direto com os espíritos. O transe não seria senão uma manifestação satânica. Tal atitude repressiva não é apanágio apenas do catolicismo e o zelo dos islamistas na Ásia central disputa em ferocidade com o dos budistas na Mongólia, ou dos luteranos na Lapônia. A esta diabolização do xamanismo sobrepõe-se a partir do século XVIII o julgamento racionalista inspirado pelo Iluminismo. (MARZANO, 2007, p. 183, tradução nossa).

Ainda de acordo com o dicionário do corpo, deve-se a Eliade e seu *Tratado de história das religiões*, publicado originalmente em 1949 seguido de *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*, de 1950, a retomada do termo êxtase no sentido de transe xamânico.

Seriam necessários vários volumes para estudar convenientemente todos os problemas relacionados à ideia de “espírito” e de suas relações possíveis com os humanos, pois um “espírito” pode tanto ser a alma de um traspassado, como um “espírito da Natureza”, um animal mítico, etc. Mas, o estudo do xamanismo não necessita de tanto; será suficiente perceber a posição do xamã com relação a seus espíritos auxiliares. Veremos facilmente em que medida um xamã se distingue de um “possuído” por exemplo: ele tem domínio sobre seus “espíritos”, no sentido em que ele, ser humano, consegue se comunicar com os mortos, os “demônios” e os “espíritos da Natureza” sem, contudo, servir-lhes de instrumento. Encontramos, decerto, xamãs verdadeiramente “possuídos”, mas estes constituem exceções que, aliás, têm suas explicações. (ELIADE, 1968, p. 23, tradução nossa).

Eliade, o historiador das religiões, descreve, então, vários tipos de transe xamânico, inclusive e sobretudo os transe iniciáticos em que o corpo do xamã aprende a “ver” o que parece invisível ao homem comum. Para tanto, ele margeia a morte e a loucura, às vezes por muitos dias, meses e até anos. “Dyukahde, o grande xamã dos Nganasan dos anos 1930, narra que, ao fim do terceiro ano de sua doença, ficou imóvel, ‘morto para o mundo’, durante três dias. Despertou justo quando estavam prontos a enterrá-lo”. (MARZANO, 2007, p. 184, tradução nossa). Esses estados extremos constituem provas pela desestruturação do ser, as quais permitem ao xamã experimentar estados profundos de alteridade dentro de si mesmo e tomar consciência de outras realidades possíveis. A doença serve à tomada de consciência, à aquisição de outro tipo de visão, assim como o uso de substâncias psicotrópicas de utilização ritualística (tal como o peiote no México, cogumelos da Sibéria, a ayahuasca no Brasil e outros) também cumprem essa função. A dita visão, ou clarividência, permite ao xamã enxergar os motivos de uma doença e encontrar a cura adequada a cada paciente, identificar feitiços lançados sobre a pessoa e desmanchá-los, ou ainda, interpretar sonhos.

Bastide (2001), sociólogo e psicólogo social, usa indistintamente os termos *transe* e *êxtase* em seus estudos sobre o Candomblé da Bahia. Para sua análise, Bastide percebe que a técnica do êxtase africano não faz do homem um doente; pelo contrário, é a doença mental que aparece como um êxtase proibido ou interrompido, ou seja, o êxtase levado a sério pode ser considerado como uma forma de cura, seja ela o reflexo da ação de um deus, seja manifestação psíquica. Essa pista foi também apontada, embora mais ingenuamente, pelo etnógrafo Jean Rouch em seu documentário *Les maîtres fous* de 1955, que filma uma prática ritual de uma população pobre da periferia de Accra (Ghana). Os Haoukas (literalmente, “mestres da loucura”) em transe, encenam sua história e sua relação com a civilização urbana e, sobretudo, a forma como encontram, através do ritual do sacrifício de um cão, a força para enfrentar os outros homens. Ao fim do ritual, de volta à cidade, a voz em *off* de Jean Rouch narra suas últimas impressões e reflexões: “Ao ver esses rostos sorridentes, [...] não podemos deixar de nos perguntar se esses homens da África não conhecem algum remédio que lhes permite não se tornarem anormais, mas serem pessoas perfeitamente integradas em seu meio; remédio que nós, ainda não conhecemos.” (LES MAÎTRES FOUS, 1955, tradução nossa).

Nessa mesma época, Michel Leiris, no decorrer da missão Dakar-Djibuti, organizada entre 1931 e 1933 com o antropólogo Marcel Griaule, descobre, também entre os Dogons e os Abissínios de Gondar (Etiópia), a força e a importância das técnicas de transe, que ele chamará de “possessão”. Afirmará, em uma obra publicada em 1958, *La possession et ses aspects*

théâtraux chez les éthiopiens de Gondar, que se trata de técnicas próximas do teatro que o Ocidente não soube integrar nem canalizar, mas que, ao contrário, reprimiu fortemente. Mais tarde, na África, ao voltar aos mesmos lugares de onde partiram os africanos destinados a se tornarem escravos no Brasil, Bastide encontrou o mesmo panteão de deuses que, por sua vez, sofrera o efeito corrosivo do colonialismo. Ele sabia que um dos elementos da diferença específica entre as culturas europeias e africanas residia provavelmente na capacidade desses últimos de usar o imaginário como força social real.

Longe de ser uma forma anárquica, o transe obedece a um ritual, desenrola-se de acordo com um programa bem ordenado que respeita o código moral da comunidade e apenas acontece a indivíduos predestinados a esse fim; em suma, é o produto de um “processo de civilização”, tanto quanto nos parece pertinente tomar de empréstimo a expressão de Norbert Elias que seguia o mesmo projeto teórico que Roger Bastide. Um processo de civilização que conduz à domesticação do “sagrado selvagem” em um ritual que, sempre novamente, rememora ao reencená-lo o mito das origens. Assim, a instituição religiosa do Candomblé logrou recriar comunidade, cultura e sentido a partir de fragmentos espalhados das culturas africanas, isso apesar dos horrores da escravidão e em um processo em que a imaginação suplantou aquilo que havia sido extirpado da memória. (LALIVE D'ÉPINAY, 2010, p. 20, tradução nossa)

O que chamaremos daqui para frente de *incorporação*, para respeitar o uso corrente brasileiro, parece se situar entre transe e êxtase, podendo respeitar as condições do primeiro (silêncio, solidão, imobilidade e memória), mas pode, também, se dar na modalidade do segundo (barulho, agitação e convívio social e, por vezes, amnésia) havendo, na realidade, vários graus intermediários de condições. O que nos interessa explorar aqui não são as condições, mas a relação da incorporação com o imaginário que antropólogos, sociólogos, etnógrafos, psicólogos e psiquiatras identificaram como vetor de cura para muitas populações. Antes disso, porém, é preciso traçar um panorama do fenômeno da incorporação no Brasil que, a nosso ver, se apresenta como um fenômeno social total, com implicações sociais, econômicas, culturais e políticas.

A incorporação no Brasil: um fenômeno social

O fenômeno *incorporação* no Brasil tem várias faces, diria até que ele tem inúmeras, uma vez que creio poder afirmar que, no amplo universo dito espírita e/ou afro-brasileiro – que poderíamos chamar também de universo religioso popular brasileiro, pois ele é afro-índio-espírita e também cristão – ou seja, no amplo universo das ditas religiões de incorporação, cada pessoa conhece e experimenta um modo próprio de vivenciar esse fenômeno. O dirigente de Umbanda Marcelo Costa Nunes, em palestra (2015), afirma que se pode distinguir e descrever por volta de 21 tipos de incorporação.

Para abordar o fenômeno, sabendo que seu grau de complexidade o torna dificilmente apreensível e certamente indescritível, adotarei algumas noções-chave. Primeiro, tratarei de desagregação e de resistência para falar de um contexto histórico-social contemporâneo que, concedendo pouco valor ao sagrado, gera uma tensão entre, por um lado, a desagregação do culto e do fenômeno da possessão acompanhado de uma considerável diminuição da fé e, por outro, a resistência de uma constelação de pequenos sistemas interligados pela característica comum de certo grau de incorporação.

Em seguida, para adentrar a incorporação em si, valendo-me da minha própria experiência em terreiro de Umbanda e dos diálogos que venho travando ao longo dos anos com médiuns, pais e mães-de-santo, tratarei das entidades, dos “cavalos” e dos consulentes, e de uma evidente relação de identidade/alteridade que se estabelece entre essas partes, por um fenômeno triangular em que é difícil determinar quem cura e quem é curado; quantas consciências ou quantas presenças estão envolvidas; que tipo de fluxo se estabelece entre os envolvidos dessa troca triádica, etc. Por fim, a partir da ideia de copresença em um só corpo, tratarei do papel central do imaginário.

Resistência e desagregação

Como Bastide (2006) bem explicou, o Candomblé constitui no Brasil um universo de comunidades fechadas cujo sincretismo foi artifício de sobrevivência, ou seja, o Candomblé descrito e analisado por Bastide (dos anos 1930 aos 1970) tem, entre seus objetivos, preservar e perpetuar a tradição vinda da África e adequada à realidade brasileira desde o século XIX. Existe – e isso me parece ainda mais forte hoje, com a atuação do movimento negro – um discurso de valorização da negritude africana brasileira que passa pela conservação da tradição oral perpetuada pelos Candomblés da Bahia, do Rio de Janeiro, de Espírito Santo, pelos Xangôs

de Pernambuco, pelas Casas de Mina do Maranhão e pelo *Omolokô* também do Rio de Janeiro. Contrastando com essas casas religiosas, as casas de Umbanda (chamadas por Bastide de “Espiritismo de Umbanda”) se apresentam como extremamente plásticas e adaptáveis às condições sociais e econômicas do País. Sendo assim, representam universos abertos e dinâmicos em constante remodelação. Isso vai ter uma influência direta sobre o tipo de incorporação praticado.

De fato, não se deve confundir o histórico sincretismo político do Candomblé com a plasticidade orgânica do sincretismo da Umbanda. As grandes mães-de-santo da Bahia, como Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora do Opó Afonjá e hoje Mãe Stella de Oxóssi também do Opó Afonjá, fizeram, de fato, um trabalho político de integração de seus cultos à vida religiosa e pública da cidade de Salvador, aliando-se a várias irmandades católicas, participando de cerimônias públicas como a lavagem do Senhor do Bonfim e outras procissões em homenagem aos santos católicos ora sincretizados com os principais Orixás do Candomblé: Oxalá (Jesus Cristo), Iemanjá (Nossa Senhora dos Navegantes), Oxum (Nossa Senhora da Conceição), Ogum (São Jorge), para citar apenas alguns. Também sempre tiveram o cuidado de se cercar e de admitir, entre seus adeptos, personalidades públicas como artistas, diplomatas e representantes políticos, empresários e outras pessoas influentes de sua cidade. Os cultos em si, porém, sempre foram mantidos em rigorosa correspondência com os cultos africanos: reclusão, sacrifício de animais, uso da língua Iorubá, uso de roupas ritualísticas, de colares de conta e turbantes são alguns dos costumes que não se perderam e não cederam nem aos apelos do consumo e da moda global, nem à moral vigente predominantemente cristã. Nesses universos, a incorporação mantém-se como os transe africanos: momentos altos dos ritos em que os sacerdotes, pais, mães, filhos e filhas-de-santo são tomados pelo seu Orixá que se comunica com eles e com a assembleia presente através da dança e dos gestos, mas também, no caso de alguns Orixás, através da fala articulada. Esse transe é provocado pelo som dos atabaques acompanhado de cantos ritualísticos de invocação e pelos movimentos repetitivos da dança. A um determinado momento, o filho é tomado pelo seu deus. Apenas nos ritos iniciáticos fechados é que o transe é provocado por banhos de folhas, subsequente a todo um processo de preparação do iniciando. “Longe de dar uma imagem de caos, violência ou discórdia muscular, o transe, não raro, assume uma forma calma, tão calma que desafia qualquer observador não habituado a perceber que uma das dançarinas está ‘possuída’”. (BASTIDE, 2006, p. 253), explica o sociólogo, com vistas a diferenciar o transe sagrado ritualístico das crises de histeria com as quais ele foi demasiadamente aproximado pelos viajantes, missionários e primeiros etnólogos. Pelo contrário, “ora, o transe dos assim

chamados ‘primitivos’ é o exato oposto da exaltação corporal, da entrega às pulsões inconscientes da crise histórica. É um jogo litúrgico que, no fundo, se aproxima muito mais da representação teatral do que das grandes crises dos nossos asilos psiquiátricos.” (LALIVE D’ÉPINAY, 2010, p. 20).

Diferentemente da possessão por um deus (também chamada comumente no Brasil de “bolamento”), a incorporação que identificamos como fenômeno sociobrasileiro tem lugar de forma cada vez mais extensa e complexa nos ritos de Umbanda. Essa incorporação não diz respeito a um único deus para cada adepto, mas a diversas entidades espirituais. Nesse contexto, foi a carta de Bastide a Leiris sobre suas aproximações entre transe e representação teatral, que nos colocou na pista da noção de desagregação:

Apesar de tudo, acredito que a respeito dos Zâr tanto quanto do Catimbó, podemos falar de desagregação, no sentido em que a possessão africana é, em sua forma tradicional, “um fenômeno total” e que, em sua forma aculturada, esse fenômeno se divide em seus elementos; ou, se preferir, para retomar uma expressão de Lévi-Strauss, o “sistema” se quebra para dar lugar a um caos de atitudes individuais. (BASTIDE, 2011, p. 69, tradução nossa).

O termo *aculturado* aqui utilizado por Bastide não se refere a uma falta de cultura, mas a uma desagregação da cultura devido a fenômenos de transformação impostos por uma cultura dominante, como acontece durante os períodos de colonialismo, ou durante a transição de uma cultura rural para uma cultura urbana. A Umbanda, nesse sentido, não pode ser considerada uma religião tradicional, uma vez que é fruto de uma recomposição pós-colonial, industrial e urbana dos cultos antigos adequados à nova realidade sociocultural. Trata-se de uma mistura das matrizes branca europeia (com o Cristianismo e o Kardecismo), a matriz indígena da pajelança e a matriz negra do Candomblé. O fato é que as entidades que incorporam não são deuses como no Candomblé africano, mas espíritos organizados em legiões ou grupamentos colocados sob os auspícios dos Orixás. Na concepção cósmica, os Orixás correspondem aos reinos da natureza. Temos, então, legiões do mar (Iemanjá), do vento (Iansã), das matas (Oxóssi), etc. Além dessa correspondência cósmica, as entidades pertencem a grupos que encontram sua ressonância na sociedade e na formação do povo brasileiro: os índios (Caboclos), os negros (Preto-Velhos), as prostitutas (Pombagiras), os malandros (Exús), crianças, orientais, ciganos, marinheiros, boiadeiros, baianos, cangaceiros, juremeiros, turcos, etc.

A incorporação, nesse caso, é um transe domesticado (em contraste com o transe selvagem), controlado pelo oficiante e pelas normas sociais da comunidade. O médium – ou “cavalo” como é comumente chamado na África e no Brasil – só incorpora mediante comando. Na maioria das vezes, é proibido de incorporar fora do ambiente do terreiro e não pode cometer exageros ou extravagâncias. Seus gestos, sua linguagem e até o tom e o conteúdo de sua fala são, em grande parte, determinados por códigos compartilhados socialmente. Também não pode dar passagem a qualquer entidade, mas apenas àquela evocada pelo oficiante.

O controle exercido sobre a incorporação traz duas consequências: a primeira é que não se trata de um transe selvagem no sentido de uma perda de controle de si ou de uma inconsciência que dá passagem a *outro* inteiramente presente que toma o “cavalo”; ao contrário, trata-se de um rito em grande parte representativo e, nisso, bastante próximo do teatro, embora diferente por implicar a crença na presença de um espírito outro. Sendo assim, a incorporação pode frustrar as expectativas curiosas daquele que busca impressões fortes de um ser totalmente possuído.

A segunda consequência é que pode haver, por parte dos médiuns, a vontade e tendência a extravasar suas próprias necessidades psíquicas, para além do socialmente autorizado, e a frequentar lugares ou sessões de transe selvagem não controlado, com exageros, uso de álcool, de substâncias alucinógenas ou de batiques que conduzem a estados alterados incontrolados e catárticos. Então, a finalidade da incorporação passa a ser não mais coletiva, mas individual, modificando o sentido do sagrado domesticado e tradicional que sempre foi de regular a vida coletiva comunitária.

Essa segunda consequência do controle exercido pelo ambiente sagrado instituído é tão importante que ela dá lugar a toda uma vertente da Umbanda denominada “Quimbanda” e que tem por finalidade o exercício desse individualismo sagrado. O que acontece é que sua instituição tende, novamente, a normatizá-la, defini-la e aprisioná-la em rótulos estigmatizados. Seria a “Umbanda do mal”, da “magia negra”, da “bagunça” e do “vale-tudo” do ponto de vista moral. Talvez seja também o lugar do exercício do que Bastide (2006) chamou de “sagrado selvagem instituído”. Para além dele, existe a possibilidade de um sagrado selvagem não instituído e livre que seria o ponto mais alto da desagregação das instituições do sagrado.

A propósito da carga de representação contida na incorporação, é preciso esclarecer que em todas as sociedades tradicionais, os ritos sagrados são uma repetição dos mitos de origem ou de fundação. No caso da Umbanda, apesar de certo grau de desagregação dos valores religiosos comunitários,

permanecem ainda valores coletivos fundamentais: toda essa população de entidades espirituais representa a constituição da sociedade brasileira, do ponto de vista da elite branca que domina a cultura, ao mesmo tempo que se diferencia do colono português em sua brasilidade tupi-nagô. Tomemos o caso do negro. Ele é representado pelo Preto-velho: curvado, calmo, sábio; é um homem submisso, obediente, conformado. Seu discurso é o de uma sabedoria da aceitação, da alegria tranquila e da serenidade forte. Nada da violência dos negros resistentes dos quilombos, nada de Zumbi dos Palmares, nada de revolta, valentia, heroísmo. Apenas a mansidão da “democracia racial” brasileira, hoje tão criticada pelo movimento negro.

Entidade, cavalo, consulente

Existe, portanto, na incorporação brasileira na Umbanda, uma dose de representação codificada e controlada e uma dose de expressão da própria personalidade do “cavalo”. Mas, sobretudo, existe – e isso vai ser fundamental para que se cumpra o principal objetivo da Umbanda em seu sentido religioso – a presença de *outro*.

Esse outro é um ser identificável. Possui nome, identidade, família, sobrenome, história coletiva, história pessoal, quase como seu “cavalo”. Nisso, são semelhantes, mas o reconhecimento dessa semelhança é fruto de um processo de construção em que a identidade do sujeito é confrontada com a alteridade.

Inicialmente, quando o “cavalo” está em processo de aprendizado, ele é levado a perceber a alteridade dentro de si. Trata-se de sensações físicas: calor, frio, calafrios, tremores, espasmos musculares, arrepios, contrações, dores, paralisias momentâneas de partes do corpo, desmaios, formigamentos, suores. As descrições de sensações físicas por parte dos médiuns, em fase de aprendizado, são as mais diversas. Elas acontecem no momento em que as pessoas estão concentradas, de olhos fechados, incumbidas de se conectar com determinado tipo de entidade e “apenas sentir”. Os estímulos a essa conexão podem ser vários, indo de um simples comando verbal: “Concentre-se com os caboclos de Oxóssi” até a evocação com cantos, rituais, toques de atabaque, palmas e comandos verbais mais imperativos como o clássico “Saravá, Caboclo, seja bem-vindo!”, pronunciado repentinamente no ouvido do médium concentrado. Quase sempre, tais estímulos provocam reações, embora em diversos graus de intensidade. Podem provocar a queda imediata do médium ao chão, às vezes na posição ajoelhada típica da entidade, acompanhada de brado, risada e/ou gestos. Às vezes, podem causar a inconsciência total. Outras vezes, uma inconsciência parcial. Ainda podem provocar apenas tremores

no corpo. Ou, mais raramente, nenhuma reação física. Nesse último caso, diz-se que a pessoa “travou a passagem”, ou impediu que qualquer coisa acontecesse.

Percebe-se por essa descrição, por demais rápida e simplificada, que a variação nas reações é imensa, quase individual e que depende essencialmente da disposição do médium em “sentir alguma coisa”, “deixar-se tomar” ou ainda “abrir-se ao desconhecido”.

Quando o médium já consegue obedecer aos comandos e se deixar tomar pela entidade de acordo com os códigos ritualísticos, a gestualidade correta, os brados e expressões faciais adequados, etc., ele passa a criar um vínculo não mais com as entidades de forma genérica, mas com a entidade que lhe é atribuída e que passa, então, a ter uma identidade própria. É quando se exige do médium que dê o nome da entidade, que aprenda a deixá-la falar com sua voz própria, a contar sua história, a dar suas características: a que linhagem pertence, que missão carrega consigo, que vínculo possui com seu “cavalo”, etc. Aqui, mais uma vez, existem códigos precisos de acordo com lógicas preestabelecidas. Por exemplo, de acordo com a linhagem à qual pertence, o caboclo deverá executar gestos específicos.

Médiuns confirmados e que já atuam no atendimento de consulentes conhecem muito bem suas entidades, a ponto de estabelecer uma verdadeira parceria com elas. Do ponto de vista espiritual umbandista, essas entidades são espíritos que têm alguma relação com o médium desde vidas passadas. Com efeito, um dos princípios da Umbanda, como do espiritismo, é o da crença na reencarnação. Já, do ponto de vista psicológico, pode se pensar em desdobramentos de personalidades que se expressam pela incorporação de várias “personas”. Não entraremos no mérito dessas interpretações. O que nos interessa desenvolver aqui é que, independentemente da explicação psicológica ou religiosa, observa-se que o papel do imaginário é essencial e contribui para a manifestação desse *outro*, seja ele uma entidade espiritual, seja ele um desdobramento de personalidade. Em todo caso, há uma copresença em um só corpo. Duas consciências, dizem alguns ou, de acordo com Nathan (2013, p. 143), “um ser cultural” que “ocupa o espaço interior” de alguém, “um ser de pensamento, de teoria, de crença”.

Assim sendo, antes de adentrar a questão do lugar do imaginário no processo de incorporação propriamente dito, é preciso tratar da relação entre o consulente, o médium e as entidades. Uma relação em que a noção de identidade gera dúvida.

Como já afirmaram não apenas Bastide (1958/2001) e Rouch (1973), mas vários etnopsiquiatras como Devereux (1953), Laplantine (1975) e, depois deles, Nathan (2013), o transe, nas mais diversas culturas, pode tanto ser

doença como pode ter um efeito terapêutico sobre o “cavalo”. Kristeva (2008) segue essa pista para interpretar o êxtase de Santa Teresa em uma leitura psicanalítica. Bastide (2006) já afirmou claramente que a histeria provavelmente fosse um transe interrompido. Nathan (2013) amplia a noção ao tratar da obsessão como possessão passível de manifestar-se através do transe.

Se houver recusa da possessão, o sujeito terá pesadelos e manifestará lesões da fronteira corporal: problemas de pele, dificuldade em urinar, constipação e diarreia, perturbações da unidade corporal (sensações de calor e frio em certas partes do corpo, impressão de desprendimento dos membros), sensação de corpos estranhos nos espaços salientes do corpo (cabeça, ventre, coxas, braços, panturrilhas, etc.). Se houver aceitação da possessão, (após o diagnóstico), o corpo vai entrar em transe. (NATHAN, 2013, p. 148, tradução nossa).

Mas a possessão por *outro* não é só doença, pois também pode fazer parte de uma técnica de cura:

A terapêutica consiste em aceitar o deus, em chamá-lo e tornar-se seu adepto. Eventualmente, servir de guia para a possessão de outros doentes, ou seja, terapeuta. [...] Em um primeiro momento o mestre da possessão distingue a identidade das coisas, dos homens ou dos deuses. Em um segundo momento, o princípio da identidade (o que é, o que não é não é) é colocado em dúvida. O homem é um homem mas ele também é um deus, assim como deus torna-se homem. (NATHAN, 2013, p. 160, tradução nossa).

Quantas vezes os médiuns não experimentam essa dúvida ao cumprirem seu papel de terapeuta nos consulentes que pedem auxílio às entidades que incorporam? Relatos dessa dúvida são muito frequentes. Na realidade, são mais comuns do que relatos de adivinhações e certeza da presença da entidade. O que justifica a expressão já costumeira no meio das religiões de incorporação no Brasil: “Não importa o mensageiro, importa a mensagem”. Expressão que muitas vezes busca redimir não só as dúvidas internas de cada médium, mas também conflitos dogmáticos entre diferentes grupos: Sou eu? Não sou eu? Até onde é a entidade que se manifesta em mim? Até onde sou eu? A entidade é um Exu ou é um anjo da guarda? É um obsessor ou um guia? É justamente no lugar dessa dúvida que reside o papel mediador do imaginário: para uns uma entidade manifesta que virá auxiliá-los; para outros, a entidade virá ajudá-los a expressar não ditos ou

aspectos tolhidos da própria personalidade; para outros ainda, a entidade nada mais é que um amigo imaginário que os acompanha e guia, ou que os atormenta.

Incorporação e imaginário: território da alteridade

Colocamos aqui o imaginário como responsável pela mediação entre as sensações físicas e suas manifestações na linguagem, seja essa articulada, seja ela corporal; dito de outro modo, entre a sensação da presença do *outro* e a sua identificação como entidade autônoma. Mas é fundamental admitir que o imaginário assume aqui o papel de um terceiro incluído nos dois primeiros processos: o da sensação e o da identificação.

Existe, de fato, aquilo que chamamos de “fala de incorporação” que vem ratificar o sistema. Pode ser um discurso oral ou gestual. Fumar cachimbo, por exemplo, faz parte do código dos Pretos-Velhos. Os caboclos fumam charuto, os Exus e as Pombagiras, cigarros. Os Pretos-Velhos têm uma fala branda, enquanto os caboclos têm uma fala direta e ríspida. Os Exus, uma fala debochada, e assim por diante. Esses são códigos. Também o modo de a entidade se referir a seu “cavalo” pertence à fala de incorporação que indica e reforça no consulente que há uma diferença entre o dono do corpo que se apresenta à sua frente e a entidade que, naquele momento, o ocupa. Essa diferença é a da situação de transe mediúnic. O nome que é dado, ao chegar, pela entidade, também identifica a diferença. Aqui, estamos no universo das representações, mas essas representações e esses códigos correspondem a imaginários coletivos em torno das entidades. Já tratamos acima da representação do negro como Preto-Velho na Umbanda que o diferencia do negro revoltado dos quilombos que se apresenta nas danças e nos discursos dos membros do Movimento Negro no Brasil. Há um universo imaginário coletivo, construído socialmente, interferindo no imaginário pessoal e na criatividade do médium em seu processo de incorporação.

Há também um processo pessoal de identificação que se dá através da atração da alteridade. Incorporar é chamar o *outro* e convidá-lo a ocupar a interioridade de si mesmo. É *imiscuir-se/confrontar-se* voluntariamente com essa copresença. Uma mulher branca, de tipo europeu, atraindo e buscando em si a experiência de ser um Preto-Velho, certamente, desperta, em sua própria interioridade psíquica, uma experiência de alteridade que vai interferir em seu processo de identificação e subjetivação. O que é ser mulher para o homem que incorpora a Pombagira e o que é ser homem para a mulher que incorpora Exu? O que é ser Malandro? Preta-Velha? Caboclo flecheiro? Marinheiro? Cangaceiro?

Uma das técnicas frequentemente empregadas para incorporar é o uso consciente de imagens mentais no início do processo. Obviamente, a essas imagens convocadas sucedem-se outras, menos explícitas, menos óbvias, mais turvas, mais irreais que vão se somando aos estados de consciência alterada e a certo grau de entorpecimento da mente, às sensações físicas de leveza ou peso, de tontura, formigamento, desprendimento de membros, torpor, etc. Um médium narra que, ao incorporar seu Preto-Velho, sempre o vê sentado dentro de uma grande árvore, quase fazendo parte dela. Seu rosto é todo enrugado como o tronco, e ele sorri com um cachimbo na boca que se assemelha a um pedaço de galho. Trata-se de um ser quase integrado à natureza vegetal. É assim que ele aparece na mente de seu “cavalo”. Sua voz é baixa e bem distante, como se ele estivesse sempre falando de muito longe. Essas imagens servem de suporte ao imaginário do médium. A partir delas, já estereotipadas, nascem outras, efêmeras, por vezes disformes.

Na fala, associações poéticas são constantes. As expressões são imagéticas, como poesias. Por vezes, as associações são sonoras, outras vezes são desconexas de qualquer contexto aparente. O que nos leva a crer que podem buscar até o mais arquetípico imaginário, aquele que quase já não tem forma, o mais original, que apenas a intuição pode explicar. Na fala de incorporação, todas as associações são válidas, desde as mais racionais até as mais intuitivas e aparentemente sem sentido. Por vezes, uma aparente aleatoriedade deixa o médium em dúvida novamente quanto à presença de seu guia ou de sua própria consciência supostamente desviante. “Eu jamais diria isso” pode levar a duas conclusões: “Estou ficando louco” ou “Só pode ser *outro*.” Esse jogo entre a presença de *outro* e a mente desviante só pode ser sanado pela crença. É preciso acreditar com confiança que há outra presença ali; uma alteridade radical: no sistema da Umbanda, um espírito. E que esse espírito possui tal nome, pertence a tal linhagem e tem tal missão a cumprir com seu “cavalo”. Voltamos à representação codificada que assegura a tranquilidade diante do desconforto do incerto.

Essa oscilação (identificação/alteridade/desdobramento/identificação) é frequente, e tudo indica que é nela que reside o processo terapêutico. Consiste num ajuste na busca de um equilíbrio entre as várias tensões que a vida impõe, particularmente quando a comunidade já não está mais vinculada a uma concepção estruturada do sagrado como é o caso das sociedades pós-coloniais e urbanas, desagregadas e, no entanto, resistentes.

Considerações finais

A respeito do tipo de incorporação do vasto universo das religiões afro-brasileiras, podemos identificar um território também vasto de possibilidades para um tipo de vivência espiritual de caráter terapêutico evidente em que a perda de consciência da possessão selvagem cedeu lugar à atividade de imaginar. Vejamos:

Deus, a grande alteridade. O absolutamente *outro*. Tão *outro* que se torna impossível lhe dar nome, forma ou sentir efetivamente sua presença. As religiões de incorporação no Brasil não o manifestam. Mal o nomeiam. Os deuses, por sua vez, são mais próximos. Porém, de possessão arrebatadora, provavelmente insustentável ao não iniciado. Então, temos os Espíritos, seres desencarnados, constituídos de matéria sutil e plástica. Moldam-se. Adaptam-se. Sua alteridade ainda radical se torna viável ao alcance do imaginário e da evocação ritualística. Podem tomar os corpos sem arrebatá-los, mantendo-os relativamente conscientes de si mesmos. O *eu* fará, então, a experiência de vários *outros* em situações as mais variadas e terá que suportar essas copresenças e se abrir às suas possibilidades, sob pena de sofrer as consequências de tolher a si mesmo. O “Conhece-te em mim”, de Teresa d’Ávila, monoteísta, adquire múltiplas faces, vários desdobramentos possíveis. Na realidade, eles são infinitos. Mas o infinito é caótico e precisa ser ordenado. Sendo assim, esses desdobramentos são classificados e sistematizados na crença, por exemplo, em que cada indivíduo, na Umbanda, tem três entidades fixas (um Caboclo, um Preto-Velho e uma criança que constituem seus guias). Também há duas entidades protetoras principais (Exu e Pombagira). Fora isso, vários seres espirituais podem passar por ela em ocasiões diversas a depender de sua missão.

Para além de uma concepção de práticas aparentemente primitivas em que o corpo selvagem é novamente desperto e, por isso mesmo, incomoda o homem *civilizado*, a incorporação brasileira é aqui interpretada como um fenômeno que evidencia o poder de associação entre corpo e mente. Parece ser uma atividade onde o médium tem que ter a coragem e enfrentar o desconforto de permanecer no limiar, na zona fronteira entre si mesmo e o *outro*, entre consciência e inconsciência, entre sensações físicas e associações imagéticas que resultarão na linguagem de incorporação. Esse limiar é exatamente a zona onde pensamos que acessamos o que Nicolescu chamou com Lupasco de “terceiro incluído”:

Um novo mecanismo dinâmico [que] demanda a existência de um estado de equilíbrio rigoroso, exato, entre os polos de uma contradição, em uma semi-atualização e semi-potencialização

estritamente iguais. Esse estado, chamado por Lupasco de estado T (“T” sendo a inicial do “terceiro incluído”), caracteriza o mundo microfísico, o mundo das partículas. [...] A Realidade é plástica. Somos parte integrante dessa Realidade, que se modifica graças aos nossos pensamentos, sentimentos, ações. O que significa dizer que somos plenamente responsáveis pelo que é a Realidade. A Realidade não é algo exterior ou interior a nós: ela é simultaneamente exterior e interior. (NICOLESCU, 2009, p. 2).

No mundo cognoscível e incognoscível, lidamos com o imaginário (visto como repositório infinito de imagens) e com a atividade de imaginar como forma de enfrentar os fenômenos *identidade/não identidade*, particularmente em processos que envolvem experiências de vida das pessoas em busca de auxílio e sua interioridade psíquica como é o caso das consultas em terreiros de Umbanda.

Referências

- BASTIDE, R. Réponse de Roger Bastide à Michel Leiris. *Gradhiva* [En ligne], 2011. Disponível em: < <http://gradhiva.revues.org/1074> > . Acesso em: 25 jan. 2016.
- BASTIDE, R. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DEVEREUX, G. (Ed.). *Psychoanalysis and the occult*. London: A Condor Book, 1953.
- MARZANO, M. (Org.). *Dictionnaire du corps*. Paris: PUF, 2007.
- ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1968.
- _____. *Tratado de história das religiões*.
- KAMPER, D. *Mudança de horizonte: o sol novo a cada dia, nada de novo sob o sol, mas...* São Paulo: Paulus, 2016.
- KRISTEVA, J. *Thérèse, mon amour*. Paris: Fayard, 2008.

LALIVE D'ÉPINAY, C. Roger Bastide: une sociologie de l'altérité. *Sociologies* [En ligne]. Découvertes/Redécouvertes, Roger Bastide. 2010. Disponível em: <<http://sociologies.revues.org/3233>>. Acesso em: 25 jan. 2016.

LAPLANTINE, F. Pathologie et thérapeutique collective en Italie méridionale. In: MARTIN, A. *Les noires vallées du repentir*. Paris: Entente, 1975. p. 151-187.

LEIRIS, M. *La possession et ses aspects théâtraux chez les ethiopiens de Gondar*. Paris: Fata Morgana, 1989.

LES MAÎTRES fous. Directeur: J. Rouch. Édition: Suzanne Baron. France: Les Films de la Pléiade, 1955. (36 min.), son., color. 35 mm.

NATHAN, T. *La folie des autres: traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris: Dunod, 2013.

NICOLESCU, B. *Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade*. [s.l.]: Centro de Educação Transdisciplinar (Cetrans), 2009.

NIETZSCHE, F. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Poche, 1983.

NUNES, M. C. *Palestra sobre incorporação*. Brasília: Sociedade Eumênica do Triângulo e da Rosa Dourada, 2015.

ROUCH, J. Essai sur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste et de l'ethnographe. *La notion de personne en Afrique noire – Colloques Internationaux du CNRS*, Paris, n. 544, p. 529-544, 1973.

ROUGET, G. *La musique et la transe*. Paris: Gallimard, 1980.

SERRES, M. *Os cinco sentidos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.