

FACULDADE UNIDA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

FABIANO APARECIDO COSTA LEITE

EU, DEUS E IRENE
O AUTOR NO DISCURSO RELIGIOSO DA UMBANDA

VITÓRIA

2013

FABIANO APARECIDO COSTA LEITE

EU, DEUS E IRENE
O AUTOR NO DISCURSO RELIGIOSO DA UMBANDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida como requisito do programa de mestrado para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Orientador: David Mesquiati de Oliveira

VITÓRIA

2013

Costa Leite, Fabiano Aparecido

Eu, Deus e Irene / O autor no discurso religioso da Umbanda /
Fabiano Aparecido Costa Leite. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida
de Vitória, 2013.

vi, 72 f. ; 31 cm.

Orientador: David Mesquiati de Oliveira

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória,
2013.

Referências bibliográficas: f. 70-72

1. Ciência da religião. 2. Análise do discurso. 3. Umbanda. 4.
Autor. - Tese. I. Fabiano Aparecido Costa Leite.
II. Faculdade Unida de Vitória, 2013. III. Título.

RESUMO

O discurso religioso da Umbanda mantém um processo discursivo entre o enunciador e o co-enunciador, processo esse que ocorre dentro de fatores chamados mediúnicos. Para o enunciador sua posição não é de autor, mas de agente transmissor do discurso e a autoria passa a ser de um outro ente que o sacerdote umbandista diz não controlar e desconhecer previamente, o qual movimentará o discurso junto com o co-enunciador. O objetivo desse trabalho foi investigar como a análise do discurso observa esse fenômeno em que a autoria não se deseja, subvertendo a autoria clássica em que o autor esforça-se para ser reconhecido. Nesse caso, se o enunciador e o co-enunciador estão certos de que o autor não é nenhum deles, que caminhos a análise do discurso tem que percorrer para evidenciar o autor e então inseri-lo dentro dos limites da própria análise do discurso. Percorreremos os processos que a Umbanda instrumentaliza para que os sacerdotes dessa religião possam ganhar o título de negadores. Negadores esses que necessitam ser reconhecidos pelos frequentadores e confirmados por eles para que o sacerdote possa manter seu prestígio religioso, ou seja, quanto menos ele se configurar como ser presente, mais prestígio ele recebe como sacerdote. Colocaremos a disputa simbólica entre “ser” e “negar ser” diante da análise do discurso, para averiguarmos o autor no discurso religioso da Umbanda, do ponto de vista de ser um discurso constituinte, e, a partir desse conceito determinar a aceitação da presença de um terceiro ser, independente de sua concretude ou não, para dar sentido ao discurso que está sendo proferido dentro da religiosidade mediúnica.

Palavras-chaves: Análise do discurso. Autor. Umbanda.

Abstract

The religious speech of Umbanda contains a discursive process between the enunciator and the co-enunciator, this process occurs within so-called psychic factors. The position of the enunciator is not the same as that of the author, but the transmitting agent of the discourse is another entity, who the priest Umbanda can not control and who is previously unknown, and will handle the speech along with the co-enunciator. The objective of this study is to investigate how the discourse analysis observes this phenomenon in which the authorship is not desired, subverting classic authorship in which the author strives to be recognized. In this case, if the enunciator and the co-enunciator are certain that the author is neither of them, which implies the discourse analysis to identify the author and then place him within the limits of their own discourse analysis. We go through processes that Umbanda implements so that the priests of this religion can earn the title of deniers. These deniers need to be recognized by the public and accepted by it so that the priest can keep his religious prestige, i.e., the less he sets up as being present, the more prestige he gains as a priest. We position the symbolic dispute between "be" and "deny" in front of discourse analysis, to find out the author of Umbanda religious discourse, from the point of view of the speech being constituent and from the concept of acceptance of the third being present, regardless of their concreteness or not, to give meaning to the speech, delivered within the psychic religiosity.

Keywords: discourse analysis. Author. Umbanda

Abreviaturas mais frequentes

AD	análise do discurso
DRU	discurso religioso da Umbanda
EAC	estado alterado de consciência

Sumário

1. Introdução.....	9
1.2. Metodologia.....	14
1.3. Terminologia.....	14
1.3.1. DRU.....	14
1.3.2. Atores da enunciação.....	15
1.4. O discurso constituinte da Umbanda.....	17
1.5. Concepção de Autor.....	19
1.6. Cenografia.....	23
2. Sobre a Umbanda.....	25
2.1. Preparação para o DRU.....	26
2.1.1. Preparando a mente.....	27
2.1.2. Preparando o corpo.....	28
2.1.3. Preparando o espírito.....	28
2.1.4. Preparando o terreiro.....	29
2.1.5. Preparando o DRU.....	30
2.2. Importância do fator espiritual no DRU.....	31
2.3. Condições de se tornar o autor.....	32
3. As possibilidades do autor.....	35
3.1. O retrato histórico.....	36
3.1.1. Primeiro período: séculos XVII a XVIII.....	37
3.1.2. Segundo período: Século XIX.....	38
3.1.3. Terceiro período: Século XX – 1900 a 1930.....	40
3.1.4. Quarto período: Século XX – 1930 a 1950.....	45
3.1.5. Quinto período: Século XX – 1950 a 2000.....	49
3.1.6. Quinto período: Início do século XXI.....	50
3.2. As possibilidades do autor do DRU na atualidade.....	50
3.2.1. Psicossociologia.....	50
3.2.1.1. Dimensão social ampla.....	51
3.2.1.2. Dimensão social do grupo.....	51
3.2.1.3. Dimensão individual.....	52
3.2.2. Diversas teologias da Umbanda.....	54
3.2.2.1. O Autor coletivo.....	54
3.2.2.2. O Autor espiritual.....	56
3.2.3. Outras teologias.....	57
3.3. Quadro do autor do discurso.....	58
3.4. A legitimação do autor no DRU.....	59

3.4.1. Características mínimas para o DRU.....	59
3.4.2. O corpo.....	60
3.4.3. Limites do discurso.....	62
3.4.4. A finalização do DRU.....	64
4. Considerações Finais.....	66
Referências	71

1. Introdução

Irene conhece Charlie¹ no período que Charlie está conhecendo também Hank, sua outra identidade. Charlie reconhece Hank, eles lutam pelo direito da enunciação, não importa se é o mesmo corpo, o importante é sentir que Irene articula com seus discursos. Não querem ser sujeitos passivos que acompanham, querem o prazer de sentir, serem vistos, ouvidos e interagirem sendo eles mesmos. Irene, a princípio, só reconhece Charlie e, defrontando-se com Hank, um misto de indignação e desconfiança inicial dão lugar à legitimação das duas personalidades, aceitando Irene a enunciação distinta dos dois.

Na análise do discurso o enunciador é quem mobiliza o texto e, embora ele não tenha controle total sobre o discurso, é através dele que a heterogeneidade do discurso se constrói. Todo discurso se materializa através do enunciador, e este, materializa-se pela linguagem, para dar a composição mínima para o discurso existir. Dominique Maingueneau descreve assim o autor:

[...] a noção de autor é indissociável da noção de texto: em um sentido, pode-se considerar o texto como uma unidade a qual se costuma associar uma posição de autor, mesmo que esta última não tome a forma de um indivíduo único, em carne e osso, dotado de um estado civil. Para a análise do discurso, que para além da oposição texto/contexto se esforça em pensar a imbricação recíproca de textos e de lugares sociais, a autoridade deveria ser uma questão central. Categoria híbrida, que implica ao mesmo tempo o texto e o mundo do qual este texto participa, o autor é uma instância que enuncia (atribui-se-lhe um ethos e a responsabilidade de alguns gêneros de texto, em particular os prefácios), mas também certo estatuto social, historicamente variável.²

O autor, segundo nosso entendimento de Maingueneau, é uma instância enunciativa que se articula com o co-enunciador. O co-enunciador não é considerado mais o destinatário:

Termo introduzido pelo linguista A. Culioli, substituindo *destinatário*, para destacar que a enunciação é, de fato, uma *co-enunciação*, que os dois parceiros desempenham aí um papel ativo. Quando o enunciador fala, o *co-enunciador* comunica também: ele se esforça para pôr-se em seu lugar para interpretar os enunciados e influencia-o constantemente através de suas reações.³ (grifos do autor)

Baseados nessas definições, podemos considerar que a articulação dos co-enunciadores está diretamente ligada em como a discursividade ocorre e que, por essa

¹ Interpretados respectivamente por Renée Zellweger e Jim Carrey no filme *Eu, eu mesmo e Irene*. Direção: P. Farrelly B. Farrelly. Produção: Peter Farrelly; Robert Farrelly, et al. Conundrum Entertainment. 2000.

² MAINGUENEAU, D. *Doze conceitos em análise do discurso*. São Paulo: Parábola, 2010. p. 25-26.

³ MAINGUENEAU, D. *Termos-chaves da análise do discurso*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 22.

característica, transforma-se em um fenômeno complexo em que os processos de construção do discurso trabalham juntos e concomitantemente, como afirma Michel Pêcheux:

Simultaneamente, o estudo dos fenômenos discursivos inerentes aos registros de fala e do texto defrontam-se com um espaço mais vasto, o da leitura e da interpretação. Assim as práticas do historiador (por exemplo, a história social das mentalidades ou a arqueologia foucauldiana), dos sociólogo (por exemplo, a filosofia da linguagem), do escritor, etc., comprometem, de maneira crucial, posições de trabalho frente à discursividade.⁴

Entendemos que Pêcheux interpreta essa complexidade como a materialidade atingida quando a discursividade do enunciador encontra a leitura e a interpretação do co-enunciador. Diante desse, conceito a análise do discurso é tarefa primordial e tardia; requer da análise utilizar os sentidos do outro, que não o enunciador do discurso, por vezes contraditoriamente do eu primordial, se afastado do enunciador e tornando-se autônomo através do co-enunciador. Mesmo se distanciando do discurso, o enunciador ainda existe como fundamento da comunicação, por ser dele a necessidade de informar, de dizer, de dar sua versão sobre o que elabora.

Os sujeitos dentro de um discurso estão alicerçados no ser humano como único capaz de iniciar e finalizar o ciclo de uma comunicação objetiva e intencionalmente complexa fora das características básicas dos instintos primitivos. Esse alicerce é problematizado por Pêcheux:

De acordo com o narcisismo universal do pensamento humano – a menos que se trate de um efeito histórico do pensamento “ocidental” em sua relação com a ideia de Ciência -, o sujeito é de direito um estrategista consciente, racional e lógico-operatório, cujos poderes se encontram limitados de fato na sua emergência progressiva, sua “aquisição” e seu exercício, por coerções biológicas de um lado, e por coerções sociológicas, de outro lado.⁵

Na ideia de enunciador estabelece-se a pergunta: Será o enunciador apenas o ser biologicamente pensante conforme condicionado pela ciência oficial? Essa pergunta inquietante manifesta no pensamento metafísico torna-se fundamental na observação do discurso proferido por um médium umbandista acreditando estar sendo conduzido por manifestação espiritual que não é apenas ele próprio⁶, pois, juntos, crê tornar-se uma nova

⁴ PÊCHEUX, M. Especificidade de uma disciplina de interpretação. In: ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso*. Campinas: Pontes, 2011. p. 227-230, aqui 227.

⁵ PÊCHEUX, M. Sobre os contextos epistemológicos da análise do discurso. In: ORLANDI, E. P. *Análise de discurso*. Campinas: Pontes, 2011. p. 283-294, aqui 288.

⁶ SILVA, W. W. M. E. *Umbanda de todos nós*. São Paulo: Icone, 2009. p. 176. [Literatura religiosa].

personalidade enunciativa⁷ para realização do discurso. Acredita o médium ser instrumento e outro ser, o espiritual, utilizando-se da faculdade de comunicação dele para articular o discurso como o enunciador de fato.

Nesse sentido, temos um outro fator para encontrar o enunciador do discurso, pois, quando evidenciamos alguém como enunciador, mesmo se apresentando como inspirado por outro ou algo, suas características básicas estão presentes; ainda é ele que está enunciando. Assim, encontrar quem enuncia está, na maioria dos casos, mais em determinar quem é o ser enunciativo dentro da historicidade ou do próprio discurso.

Mas quando, mesmo evidenciado o enunciador do discurso, este se nega a reconhecer como seu o discurso que profere? Mesmo que seja comprovado que foi proferido por sua voz, por seu corpo, ou seja, de sua representatividade física singular?

Se esse possível enunciador qualificado identifica outro ser capaz de elaborar o discurso e apresenta-se não como enunciador, mas como mediador incapaz de realizar ou aceitar o discurso como seu, quais mecanismos temos para definir claramente quem é, de fato, o enunciador do discurso?

Este é o objetivo deste trabalho: Avaliar as possibilidades de identificação ou classificação do enunciador no que vamos classificar como sendo o DISCURSO RELIGIOSO DA UMBANDA (DRU)⁸, para termos subsídios capazes de compreender como classificar o enunciador mesmo que esse possível enunciador não deseje ou reconheça as determinações que lhe são conferidas.

No primeiro capítulo deste trabalho, iremos abordar a temática do autor e os princípios teóricos que utilizaremos para entender o autor no DRU. A partir das probabilidades do autor, introduziremos, no segundo capítulo, uma observação de uma cerimônia religiosa da Umbanda para averiguarmos como é feita a tentativa de legitimar a transição do “autor pessoa” para o autor “entidade espiritual” e, no terceiro capítulo, como essa tentativa de legitimação se articula com suas próprias teologias e todo o entorno em que a Umbanda está inserida. No quarto capítulo, faremos as considerações finais baseadas nas

⁷ Está fora do foco desse estudo mediar às questões de mediunidade, transe e possessão, mas compartilhamos o termo de “transe de inspiração”: RIZZI, N. D. Visões do transe religioso. In: *Plural - Revista de ciências sociais*. São Paulo: USP, v. 4, n 1, 1997. p. 80-92, aqui 85.

⁸ Estaremos utilizando a abreviação DRU para designar o “discurso religioso da Umbanda” no restante deste trabalho.

nossas interpretações dos dados dos estudos realizados nos capítulos anteriores para tentarmos identificar perante, a ANÁLISE DO DISCURSO (AD)⁹, o autor no DRU.

1.1. Referencial teórico

Neste estudo serão utilizados como referencial teórico os estudos sobre o autor de Dominique Maingueneau e outros autores da AD para serem estudados quais os tipos de elementos necessários para indicar, segundo essa perspectiva, o autor no DRU.

Nossa problemática teórica passará pela análise do autor, dentro da dualidade autoria/não autoria do discurso umbandista. Embora o universo umbandista esteja inserido no universo da magia, ela não será aqui problematizada. Destacaremos neste estudo os elementos da formação e evidência do autor e utilizaremos, além da própria AD, outros parâmetros como sociologia, antropologia, psicologia e teologia para assegurarmos que estamos utilizando as principais vertentes prováveis na composição da verificação do autor.

Justificamos a utilização de Dominique Maingueneau por seus trabalhos a respeito da análise do discurso:

A elaboração dessa noção como construção de uma imagem de si no discurso é pesquisada nos trabalhos de pragmática e de análise do discurso de Dominique Maingueneau. Em *Genèses du discours*, foi inicialmente apresentada uma “semântica global”, que tenta inserir em um modelo integrativo as diversas dimensões do discurso e reservar entre elas um lugar determinante para a enunciação e para o enunciador. Na verdade, o enunciador deve se conferir, e conferir a seu destinatário, certo *status para legitimar seu dizer: ele se outorga no discurso* uma posição institucional e marca sua relação com um saber.¹⁰ (grifos do autor)

Entendemos que Maingueneau nos dá subsídios para compreender o processo de significação do autor permitindo, através dessa análise, avaliar com certa objetividade quais são os elementos que devemos mensurar e, então, evidenciarmos o autor no DRU. Maingueneau nos ajudará nesse processo não só porque recupera os conceitos de outros grandes teóricos da AD, como Foucault por exemplo:

Dada a multiplicidade das correntes que atravessam o campo do discurso, não se pode esperar que o conjunto dos analistas do discurso se interessem pelo

⁹ Estaremos no restante deste trabalho utilizando a abreviação AD para designar a “análise do discurso” dentro dos limites propostos por nós.

¹⁰ AMOSSY, R. O ethos na análise do discurso de Dominique Maingueneau. In: _____ *Imagens de si no discurso*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 10-25, aqui 16.

empreendimento de Foucault. Mas sua contribuição à análise do discurso não passou despercebida.¹¹

Maingueneau expande e estabelece, ao nosso ver, uma percepção de análise dos discursos religiosos que é perfeitamente adequada ao estudo proposto neste trabalho sobre o autor e o discurso em que a Umbanda está inserida:

O caráter marginal dos trabalhos de análise do discurso religioso está igualmente relacionado a um problema cultural dos pesquisadores, em particular no caso das três religiões do Livro. É sempre possível dirigir um olhar ingênuo a um texto religioso, como a um texto literário ou filosófico, mas o texto só alcança legitimidade quando relacionado a um vasto intertexto. Ora, ao menos nas sociedades ocidentais, a cultura religiosa é cada vez menos divulgada ente os pesquisadores em ciências humanas e sociais, Muitos dos que estudam textos religiosos o fazem não para compreender o discurso religioso, mas porque ele interfere em outros domínios...¹²

Compreendemos que esse conceito pode ser amplamente utilizado na Umbanda, em que, se de um lado a mediunidade detém a monopolização de toda a produção do discurso, seu estudo está ligado diretamente às questões que interferem nas posições de domínio de outras ciências. As ciências das religiões nesse contexto, vêm no objetivo de entender o sentido do autor para o umbandista e todo o seu entorno:

Lançando um olhar pela história dos trabalhos acerca dos estudos da religião e dos fenômenos que dela surgem, percebemos que a religião sempre, de uma forma ou de outra, esteve na mira dos estudiosos. Daqueles que, pretendendo perceber e compreender o mundo, a vida e a história do homem, sempre se colocaram perguntas e respostas para um campo de problemas que foi classificado como religioso. A religião sempre foi objeto dos estudos científicos, seja para afirmá-la, seja para negá-la.¹³

A partir desse sentido, o DRU, estudado pela ótica das ciências da religião, pode ser entendido pela análise do discurso se utilizados subsídios teóricos de outros domínios científicos para compreendermos como o DRU se comporta nas suas intercessões, servindo-nos não só de ferramentas, mas de complementações fundamentais como validadores das próprias ciências das religiões.

¹¹ MAINGUENEAU, D. *Cenas da Enunciação*. São Paulo: Parábola, 2008. p. 28.

¹² MAINGUENEAU, 2010. p. 100.

¹³ FIGUEIRA, E. A. P. Por uma superação da esptemologia tradicional no campo da religião a partir do pragmatismo de Richard Rorty. In: QUEIROZ, J. J. O. *Religião, modernidade e pós-modernidade*. Aparecida: Ideias e letras, 2012. p. 35-54, aqui 49.

1.2. Metodologia

Utilizaremos neste trabalho pesquisa bibliográfica para elaborarmos a linha de raciocínio de entendimento do DRU, sendo Maingueneau grande expoente nos estudos da análise do discurso no Brasil (assim como toda linha de pensamento francesa da AD) utilizaremos livros, traduções e publicações deste e de outros autores principalmente ligados a essa linha de pensamento.

Quanto à Umbanda, utilizaremos a pesquisa de campo para averiguarmos os registros orais do DRU, pois a Umbanda possui nos seus ritos e crenças a mesma heterogeneidade que seus discursos. Assim, utilizaremos a visita presencial ao terreiro durante a sua liturgia e, conseqüentemente, durante o seu discurso, para entendermos os processos que ocorrem no momento da enunciação do ponto de vista da AD.

O terreiro escolhido foi o “Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor”¹⁴, primeiramente por ser um terreiro com mais de vinte cinco anos de existência, dando-nos subsídios para encontrar uma ritualística já consolidada, reconhecida dentro da comunidade umbandista da sua região e que concedeu a permissão de gravar ininterruptamente seu ritual cotidiano para que esse estudo pudesse ser realizado. Observamos diversas vezes seus rituais e constatada uniformidade ritualística destes. Realizamos a gravação em vídeo de uma única ritualística em tripé com enquadramento estático e recepção do som ambiente exclusivamente pelo microfone do aparelho de filmagem para não realizar valorização de qualquer cenografia em detrimento de outra¹⁵.

1.3. Terminologia

1.3.1. DRU

Para termos limites claros de estudo, definiremos como DRU toda a oralidade do enunciador diretamente para o co-enunciador dentro da liturgia religiosa designada consulta:

Um misto de curiosidade, medo e fascínio, além da busca de solução de algum infortúnio, na base do “quem sabe dá certo”, faz as pessoas irem a uma gira de

¹⁴ Rua Hortência, 312 – Santa Paula – Barra do Jucu – Vila Velha – Espírito Santo

¹⁵ Cerimonia gravada no dia 03 de dezembro de 2011 – DVD: Homenagem a Iemanjá 2011 – Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor.

Umbanda. Um convite de amigos, evidentemente, tem maior força quando a pessoa está vivendo alguma dificuldade significativa. Quando o problema íntimo é dito (ainda que de forma genérica) pela boca do “próprio espírito incorporado”, tem-se aí uma surpresa e, de imediato, a relativização do preconceito inicial.¹⁶

Essa enunciação caracteriza-se principalmente pelo aceite do co-enunciador de participar ou, inclusive, motivar o discurso dentro dos parâmetros iniciais do enunciador, mesmo que os limites da enunciação possam sofrer alterações durante o discurso.

Sabemos que existem outras formas conhecidas de enunciação (psicografia, por exemplo), mas a análise desses outros formatos de transmissão do discurso mudam sensivelmente em relação ao enunciador que utiliza a oralidade para promover o discurso. Por esse motivo manteremos nossos esforços dentro dos parâmetros da enunciação oral.

1.3.2. Atores da enunciação

Na literatura a que tivemos acesso durante este trabalho, não encontramos uma terminologia que conceba de forma ampla o modelo de enunciação do DRU. Todas as variações encontram grandes exceções que inviabilizam um termo representativo e claro de enunciador dentro do foco desse estudo.

O problema surge com a questão de qualificar os enunciadores. Conforme nossa compreensão de Pêcheux, inicialmente a AD integra-se na esfera da possibilidade do ser humano. Manteremos então o termo *enunciador* para continuar destacando o médium, e o *co-enunciador* para destacar a pessoa que interage com ele no discurso oral durante a enunciação. Utilizaremos o termo *autor* no restante deste trabalho para nos referimos a todas as possibilidades de enunciador que serão problematizadas. Sabemos que em diversos estudos o autor e o enunciador são colocados como o mesmo elemento, mas dentro do nosso foco, faremos essa distinção para deixarmos claro o objeto de estudo a que estamos nos referindo.

A evidenciação do autor no DRU sugere primeiramente que este é um *autor qualificado*. Podemos defini-lo assim, bastando pequenas incursões no processo de descrição ou observação do momento em que o médium enunciador profere o discurso para o consulente co-enunciador enquanto ocorre a consulta espiritual. Mas ser autor qualificado nos apresenta um problema de compatibilidade com as possibilidades conceituais de autor.

¹⁶ SOUZA, A. R. D. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, R. *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 304-317, aqui 307.

Qualquer pessoa pode dizer-se médium e estudar um texto e reproduzi-lo demonstrando-se com características de incorporação aceitas na Umbanda. Nesse caso o “autor qualificado” passa a não mais sê-lo, pois não preenche os requisitos necessários para estar dentro do processo de legitimidade do discurso, assim gerando uma terminologia ineficiente para assumir os contornos do caso estudado.

Ao defini-lo contundentemente como enunciador, preconceberemos no médium a premissa de que é ele, em todas as suas capacidades vitais e psicológicas, pleno agente da enunciação, não levando em conta outros aspectos que podem inclusive remover esse “consciente, racional e lógico-operatório” de Pêcheux. Embora o louco também possa ser aqui cooptado como enunciador, ele, diferente do ser pleno, não tem legitimidade sobre o DRU:

Ora, à medida que a loucura significa um defeito da capacidade humana universal e simbolização e que esta define a humanidade bem como a cultura, ser louco significa ser des-humanizado (des-culturado), isto é, aquele que rompeu com a natureza humana. Como um distúrbio psíquico e cultural, a loucura é uma doença. Ela não é uma doença qualquer, mas uma doença que atinge o “espírito humano”. E aí pode-se perceber o que escapa a essa visão sociológica. Ela não chega a se interrogar sobre as “condições que tornaram possível este estranho *status* da loucura, doença mental irreduzível a qualquer doença” (M. Foucault, *Doença Mental e Psicologia*). E menos ainda sobre a origem da operação que incorporou a loucura no universo das doenças.¹⁷

Nesse sentido, a descoberta de um ser completamente apto e de outro rompido totalmente com a natureza humana invalida seu discurso como representante da DRU, podendo, de certa forma, até tentar passar-se como tal legítimo, mas não se qualificando de fato, por isso impossível de representar-se como tal fora do engodo planejado ou involuntário.

Sugerimos o termo *autor-negador*¹⁸, porque ao nosso entendimento, de todas as mediações que podem ser feitas no DRU, a única evidência marcante para o médium que se intitula *incorporado por um espírito que não ele próprio* é a necessidade de negação de enunciador do discurso, mesmo que estudos e observações dirijam-se para caminhos opostos.

Enquanto o médium está inserido dentro do argumento de autor-negador ele permanece dentro do DRU no limite entre a razão absoluta do homem pleno e o limite da loucura como distúrbio psíquico. Mesmo reconhecendo que sua própria existência no discurso

¹⁷ FRAYZE-PEREIRA, J. A. *O que é loucura*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 34.

¹⁸ A ideia de enunciador-negador pode também ter o mesmo sentido, mas acreditamos fornecer ao “terceiro percebido” pelo enunciador e pelo co-enunciador o mesmo status dentro do discurso. Por acharmos que esse status não pode ser dado por esse estudo, sugerimos remover este “terceiro percebido” de termos que lhe conceda o mesmo plano conceitual.

concede uma possibilidade de coautoria anônima enunciativa, essa coautoria é relativizada em prol de maximizar o discurso dentro do DRU, pois, revelada ou evidenciada, muitas vezes torna-o incapaz de sustentar-se na negação de enunciador que é exigida por esse tipo de discurso. Desmontando-se como autor-negador, ele mesmo passa a não existir dentro do DRU, porque ganhando a categoria de enunciador os limites aceitos são ultrapassados e passa a ser considerado outro discurso, removendo-o com brutalidade do DRU.

Nesse sentido, passaremos a utilizar o termo autor-negador para nos referirmos ao médium que não aceita a enunciação e, por isso, repele-se como possível enunciador do DRU, mesmo que aparentemente evidenciado, mas oculto e ativo dentro do próprio DRU.

1.4. O discurso constituinte da Umbanda

Não é nosso intuito analisar o discurso constituinte da Umbanda, mas é vital conhecê-lo para determinar a possibilidade do autor. Maingueneau descreve o discurso constituinte com o conceito do *Archeion*:

A pretensão desses discursos, assim chamados por nós de “constituintes”, é de não reconhecer outra autoridade além da sua própria, de não admitir quaisquer outros discursos acima deles. (...)

Eles operam a mesma função na produção simbólica de uma sociedade, uma função que poderíamos chamar de *archeion*. Esse termo grego, étimo do latino *archevum*, apresenta uma polissemia interessante para nossa perspectiva: ligado *arché*, “fonte”, “princípio”, e a partir daí “comando”, “poder”, o *archeion* é a sede de autoridade.¹⁹

Estabelecido o discurso religioso como constituinte, autofundado, não necessitando de outros discursos para manter-se enquanto discurso, é necessário identificar o discurso constituinte, o *archeion*, do DRU para entendermos como o autor é identificado e qualificado como sendo parte do discurso:

Uma análise da “constituição” dos discursos constituintes deve assim se ater a mostrar a articulação ente o intradiscursivo e o extra discursivo, a imbricação entre uma representação do mundo e uma atividade enunciativa. Esses discursos representam o mundo, mas suas enunciações são parte integrante do mundo que eles representam, elas são inseparáveis da maneira pela qual geram sua própria emergência, o acontecimento de fala que elas instituem.²⁰

O *archeion* deve atender à premissa de todos os outros discursos, e não só explicar a si mesmo, deve ser capaz de explicar todos os outros discursos que não são por ele elaborados.

¹⁹ MANINGUENEAU, 2008, p. 37-38.

²⁰ MANINGUENEAU, 2008, p. 40.

A Umbanda é uma religião explicitamente sincrética desenvolvida principalmente a partir da reelaboração de pelo menos quatro vertentes culturais e religiosas:

A Umbanda é o resultado de um processo de reelaboração de elementos simbólicos de várias religiões que em uma determinada conjuntura histórica adquirem novos significados. Assim, dos candomblés e dos cultos bantos reorganiza-se o culto dos orixás; das religiões indígenas são incorporados os elementos de sua religiosidade e constrói-se uma imagem do índio expressa pela entidade do “caboclo”; do catolicismo popular, o ritmo dos cânticos, as rezas, a veneração aos santos católicos. Do kardecismo, o discurso científico, a crença na reencarnação e a evolução espiritual.²¹

Acontecendo durante a “gênese da matriz religiosa brasileira”²², permitindo o arranjo dessas religiosidades como formas complementares e não necessariamente equiparadas, a Umbanda se organizou como religião utilizando diferentes percentuais de captura das suas religiões matrizes, variando ainda esses percentuais de terreiro para terreiro e de região para região, mas em comum entre essas diversidades de densidade religiosas a Umbanda, na maior parte dos seus terreiros, captura no espiritismo seu discurso constituinte:

132. Qual o objetivo da encarnação dos Espíritos?
Deus lhes impõe a encarnação com o fim de fazê-los chegar à perfeição. Para uns, é expiação; para outros, missão. Mas, para alcançarem essa perfeição, *têm que sofrer todas as vicissitudes da existência corporal*: nisso é que está a expiação. Visa ainda outro fim a encarnação: o de pôr o Espírito em condições de suportar a parte que lhe toca na obra da criação. Para executá-la é que, em cada mundo, toma o Espírito um instrumento, de harmonia com a matéria essencial desse mundo, a fim de aí cumprir, daquele ponto de vista, as ordens de Deus. É assim que, concorrendo para a obra geral, ele próprio se adianta.²³ (grifo nosso)

A resposta à pergunta 132 estabelece que a vida que estamos vivendo é uma fonte de aprendizado ou expiação para um propósito maior de evolução da alma que não se encontra agora, nem no fim nem no começo, mas em jornada.

O Umbandista não recorre normalmente aos livros do Espiritismo, mesmo reconhecidamente utilizando muito de sua doutrina. Por se estabelecer como religião de matriz oral, utiliza as outras religiões de forma empírica e pode, inclusive, assumir como sua a teologia de religiões que possuem codificação, mas que, ao ser introduzida na sua própria cosmovisão é reelaborada e passa a ser transmitida de forma livre e informal, a despeito da religião matriz que utilizou para realizar a elaboração inicial.

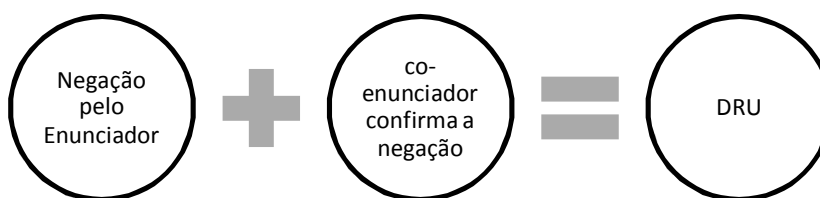
²¹ ASSUNÇÃO, L. *O reino dos mestres*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010. p. 104.

²² BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz religiosa brasileira*. Petropolis: Koinonia, 2003. p. 31-81.

²³ KARDEC, A. *O livro dos espíritos*. Rio de Janeiro: FEB, 2004. p. 136.

Se o discurso constituinte nos é evidenciado²⁴ e os discursos proferidos como Umbanda podem metodologicamente ser analisados dentro do seu *Archeion* para legitimá-lo dentro da constituição do DRU, o mesmo não acontece facilmente com o autor do discurso. Para uma religião que tem seu apelo no relacionamento direto entre seres terrenos e seres espirituais, em que estes falam e o médium é o agente de mediação e apenas suporte material de comunicação do verdadeiro autor do discurso transformando-se no autor-negador, não é tarefa simples para o analista do discurso evidenciar quem é o autor que está no momento proferindo o discurso. No caso do DRU, só o é se o autor puder ser comprovado como autor-negador pelo co-enunciador. Nesse caso, quem fala e ao mesmo tempo recusa o discurso que está comprovadamente sendo proferindo pelas suas cordas vocais passa a ser fundamental para a existência do próprio discurso, conforme a seguinte representação:

Figura 01 – Os atores representativos na formação do DRU



1.5. Concepção de Autor

O médium é o sacerdote da Umbanda que detém o monopólio do conhecimento religioso e a capacidade de comunicação espiritual, criando o que Bourdieu define como corpo de especialistas religiosos:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou a reprodução de um “*corpus*” *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por essa razão em leigos (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho

²⁴ Por não se tratar do tema central deste estudo, não entraremos no campo de verificação do discurso constituinte, utilizaremos este para dar sentido ao autor, que necessita como evidencia Maingueneau, de um discurso fundante para legitimidade em seus discursos subsequentes.

simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal.²⁵

Se existe o médium como detentor do saber religioso inalcançável ao leigo (na Umbanda chamado de consulente), que é a possibilidade de manifestar através de si seres espirituais que podem vir a terra e falar com os humanos, logo podemos claramente identificar os enunciadores (médiuns) e co-enunciadores (consulentes) dentro do DRU, embora o autor nesse discurso não seja tão óbvio para a AD.

Os estudiosos há muito vêm debruçando-se sobre a questão de saber quem é o autor, embora nomes como Roland Barthes acreditem que a possibilidade do autor não é necessária:

Dar um Autor a um texto é impor a esse texto um mecanismo de segurança, é dotá-lo de um significado último, é fechar a escrita. Esta concepção convém perfeitamente à crítica, que pretende então atribuir-se a tarefa importante de descobrir o Autor (ou as suas hipóstases: a sociedade, a história, a psique, a liberdade) sob a obra: encontrado o Autor, o texto é «explicado», o crítico venceu; não há pois nada de espantoso no fato de, historicamente, o reino do Autor ter sido também o do Crítico, nem no de a crítica (ainda que nova) ser hoje abalada ao mesmo tempo que o Autor.²⁶

Se, ao tentarmos identificar o autor, estamos na verdade aprisionando a própria obra dentro da visão de quem o identifica, a formalização do “eu” enquanto autor estaria diretamente ligada à necessidade de capturá-lo e não de identificá-lo. Foucault nesse sentido faz outra abordagem do autor:

O autor, não entendido, é claro, como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu o texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência.²⁷

Entendemos que a ideia do autor não passaria mais pela experiência única do ser que irradia o texto, mas em que patamar o autor se estabelece com seu texto do ponto de vista das suas coerências e significados enquanto autor.

Se o autor passa a ser mero coadjuvante do seu texto, porque sua intencionalidade escapa a partir do momento em que o texto passa a ter vida própria perante o co-enunciador, ainda temos o problema do co-enunciador que, mesmo dando significância ao discurso, idealiza-se com o autor para dar a esse a autoria do pensamento que se distanciou inicialmente do autor, mas necessita reavivá-lo para continuar sua reconstrução idealizadora. Essa figura

²⁵ BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 39.

²⁶ BARTHES, R. *A morte do autor*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 4-5. em http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/48019/mod_resource/content/1/morte_do_autor.pdf Acessado em 01/01/2013 14:43.

²⁷ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 26.

de distanciamento-aproximação Maingueneau, na sua classificação de três dimensões da noção do autor, definiu como “*auctor*”:

A terceira dimensão é a do autor enquanto correlato de uma obra. Para evitar a instabilidade da palavra “autor”, poderíamos falar aqui de *auctor*. Se todo texto implica por natureza um “responsável”, apenas um número muito restrito de indivíduos atinge o estatuto de “auctor”. Basta para isso que se possa associá-los a uma “obra”, digamos a um *Opus*, e não a uma sequência contingente de textos dispersos. O *Opus* pode até ser constituído por um único texto, mesmo que seu autor tenha produzido apenas um, ou que só um texto dele tenha chamado a atenção.²⁸

Esta dimensão do autor é que utilizaremos nos nossos estudos para determinar o autor no DRU: o autor idealizado na figura do médium que recebe o status de *auctor* pela capacidade de criar o discurso e provê “fonte de autoridade apenas se terceiros falam dele”²⁹, pois para ter direito a ser autor no DRU não basta o médium dizer-se em contato com o espiritual, a autoridade é provida por quem recebe o discurso e trata essa manifestação como *auctor*, como descreve Maingueneau:

Para ser plenamente auctor, é preciso ser reconhecido, ter uma “imagem de autor”. O grau desse “reconhecimento” varia com a natureza dos terceiros implicados. Uma coletânea de poesias publicadas por conta do autor e da qual só a família e os amigos próximos do produtor falam confere uma qualidade de “auctor” de nível bem baixo; ao contrário, um ensaio publicado por um grande editor, citado por diversas revistas de prestígio e que leva seu autor a um programa de televisão, confere um forte coeficiente de *auctoridade*.³⁰

O autor-negador do DRU necessita ter esse coeficiente para iniciar seu processo de autor-negador. Ele por si nega a possibilidade de ser o autor, diferente da possibilidade de heterônimos que são autores fictícios formalmente criados e controlados pelo autor:

Um dos maiores exemplos dessa ausência da unidade do eu, na literatura, é Fernando Pessoa. Ao morrer, em 1935, aos 47 anos, Pessoa deixou um baú repleto de poemas, bilhetes, projetos de livros, cartas etc. – mais de 25 mil documentos, que se encontram atualmente na Biblioteca Nacional em Lisboa. Esses documentos foram escritos por seus heterônimos (em número maior que 15), a maior parte com biografia, data de nascimento, horóscopo, caligrafia e estilo literário próprios. Heterônimo não é o mesmo que pseudônimo; não se trata de produções de Fernando Pessoa publicadas sob nome falso. Heterônimos são personagens criados por Pessoa, que pensam diferentemente dele e têm estilos diferentes.³¹

O médium, no caso da Umbanda, não aceita ser o agente que controla suas manifestações, não parte de si para criar o outro, parte da sua situação de autor-negador para

²⁸ MAINGUENEAU, 2010, p. 30.

²⁹ MAINGUENEAU, 2010, p. 31.

³⁰ MAINGUENEAU, 2010, p. 32.

³¹ ALBERTI, V. Indivíduo e biografia na história oral. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil – CPDOC / FGV, 2000. p. 3-4. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/1525.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2013.

construir a imagem da entidade espiritual, que para o médium, materializa-se e mantém-se autônoma e totalmente independente e que não credita para si a possibilidade de criação de um personagem espiritual. Mas escapa a capacidade do médium essa legitimação e o referendo de ser ou não o autor-negador. Neste caso, é exclusivamente o co-enunciador que legitima ou não o autor-negador.

A complexidade da autoria do DRU se faz justamente pela negação da autoria, o processo de comprovação de autoria encontra-se rotineiramente na pergunta: Será o enunciador que solicita o reconhecimento da obra o verdadeiro autor?

A Umbanda subverte a verificação transportando para a negação: Será que realmente não é o autor o enunciador que nega a autoria do discurso?

No DRU, a AD agora recebe o ônus contrário: Não deve mais procurar o autor, ela deve provar se quem não aceita a autoria realmente não o é. Se o médium sozinho não é o autor, o estado mediúnico transforma-o em autor-negador, mas a eficácia dessa recusa encontra-se diretamente ligada ao co-enunciador que, aceitando a recusa, o promove a *auctor*.

Os pais-de-santo ou outros médiuns de grande prestígio podem alcançar ainda o que Maingueneau descreve como *auctor maior*:

Há aqueles que atingem o estatuto de *auctor maior* quando seu prestígio é tamanho que se publicam textos deles que não estavam destinados a ser publicados: rascunhos, correspondências privada, deveres escolares, cadernos de notas, diários íntimos...³²

O *auctor maior* é criado novamente pela capacidade de o outro reconhecê-lo como grande autor-negador, capaz de manter discursos de recusa que são vistos como célebres e verdadeiros.

Na Umbanda ele emerge quando a entidade tem seu prestígio assegurado, quando os fiéis entoam seus cânticos, mantêm consigo o material utilizado pela entidade, guardam e distribuem orações por ela proferidas e procuram uma história geral da possível existência anterior da entidade no plano material entre outras formas de manter a durabilidade do seu discurso.

Mesmo a maior parte do DRU sendo perecível, ou seja, destinado ao momento congelado de um atendimento específico, a singularidade do *auctor* dentro do DRU é que sua

³² MAINGUENEAU, 2010 p. 32

identificação como tal vai sendo criada conforme sua clientela vai evidenciando e difundindo para terceiros seus feitos, ou seja, um *auctor* do DRU depende a priori de outros discursos de não *auctores*.

Se o autor no DRU se constitui a partir do autor-negador, e esse autor-negador necessita do interlocutor para ser evidenciado como tal, o processo de preparação desse discurso acontece de forma complexa e altamente simbólica. Se o autor-negador do discurso tem que evidenciar-se na negação do ser que está ali presente, é necessário para si e para os demais realizarem a dramatização desse processo de desapropriação do discurso do ser visível e entregá-lo para o ser invisível na preposição da vontade da verdade, pois “essa vontade da verdade, como outros sistemas de exclusão, apoia-se sobre um suporte institucional”³³. Nesse caso a própria Umbanda, que espera que certos processos estejam de acordo com o que já foi tacitamente aprovado enquanto ritual da religião:

Em cada gira o sacerdote redefine o seu poder que, a despeito das qualidades mediúnicas que exige, não é visto como uma propriedade inalterável, mas, sim, como algo sempre em elaboração. Há uma acumulação desse prestígio, cuja aferição é, em geral, realizada antes do início das giras, quando a comunidade, num movimento de controle difuso, enumera os feitos e as vitórias em demandas que se tornam testemunhos do valor daquele que está sendo julgado. Mas a história assim construída pode sempre se converter numa versão negativa, podendo a relação do sacerdote com suas entidades fornecer os exemplos da leitura que se queira conformar. Porque a consagração do sacerdote se refaz a cada gira, sendo que a acusação mais grave que é feita a um sacerdote diz respeito a sua real incorporação pelas entidades que foram convidadas a descer no ritual.³⁴

Outra questão na problematização do autor no DRU emerge nesse sentido quando o proposto autor-negador só possui a condição da possibilidade de negação quando este adquire o status de negador. Quando o status de negador não lhe é imputado, ele recebe “a acusação mais grave” da possibilidade do DRU, que é impossibilidade da negação, ou seja, conclui-se que o discurso é realmente seu, sendo assim, não é mais o DRU porque ele não tem autoridade de negação do discurso.

1.6. Cenografia

O mais importante no DRU é o enunciador converter-se em autor-negador do discurso, então é necessário existir um ambiente, uma cenografia que construa esse processo:

³³ Foucault (2010), p. 17

³⁴ ZEIBLITZ, Z. A gira profana. In: ISER *Umbanda & política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 122-155, aqui 133.

A situação de enunciação não é um simples quadro empírico, ela é construída como **cenografia** através da enunciação. Aqui *-grafia* é um processo legitimante que traça um círculo paradoxal: o discurso implica um enunciador e um co-enunciador, um lugar e um momento da enunciação através dos quais se configura um mundo que, em contrapartida, os valida através de seu próprio desdobramento: nesse sentido, a cenografia está ao mesmo tempo a montante e a jusante da obra. A “doutrina” aparece assim como inseparável da cenografia que a porta.³⁵

Com esse processo cenográfico, o médium diminui seus esforços para que a recepção do discurso seja aceita conforme sua intencionalidade, ou seja, assumida como não sendo seu, transformando-o no autor-negador. Esse processo de transformação do possível autor para autor-negador e finalmente para o *actor* será abordada no segundo capítulo, que identifica a dramatização necessária para que os agentes envolvidos possam dar forma a esse processo, pois a cenografia do ritual de Umbanda é um dos elementos chaves para a transmissão eficiente do DRU quando delimita as condições necessárias de transformar o médium no autor-negador perante o co-enunciador.

³⁵ MAINGUENEAU, D. Analisando discursos constituintes. In: SOARES, M. E. *Gelne - Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste*. Fortaleza: EFC, v. 2, 2002. p. 1-11, aqui 10. Disponível em: <http://www.gelne.ufc.br/revista_ano2_no2_39.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2013.

2. Sobre a Umbanda

Os processos culturais, sociais e teológicos da Umbanda já foram amplamente estudados e estão fora do escopo deste estudo. Atentaremos para a preparação do ápice da religiosidade da Umbanda, que é o discurso religioso através da figura do médium incorporado para uma pessoa, ou grupo de pessoas que desejam realizar um atendimento³⁶. Esse discurso é quase na sua totalidade realizado através da oralidade, o que representa um procedimento diferenciado do discurso enquanto elo entre a tentativa de mensagem e a possibilidade de recepção:

[...]as facilidades proporcionadas pela fala, que permite ir rapidamente de um ponto a outro, queimando as etapas que um raciocínio rigoroso deve marcar uma por uma, autorizam contrações, abreviações, aproximações, favoráveis à evocação de totalidades complexas que a escrita desdobra e desenvolve na interminável sucessão de parágrafos ou capítulos. A preocupação de fazer-se perceber ou de fazer-se compreender, imposta pela presença direta de interlocutores atentos, incita ao vaivém entre a abstração e a exemplificação e encoraja a busca de metáforas ou analogias que, quando se pode falar de seus limites no instante mesmo em que são estão sendo usadas, permitem dar uma primeira intuição aproximativa dos mais complexos modelos e introduzir assim uma apresentação mais rigorosa.³⁷

Essas possibilidades de abreviações do discurso oral a que os umbandistas se submetem reafirmam o valor em toda a cenografia do ritual de Umbanda, embora não esteja claro se o teor oral do seu discurso esteja focado na sua teologia como forma de se mostrar constantemente em movimento evolucionário assim reafirmando seu discurso constituinte, ou, inclusive, se na sua constituição social em concordância com seu surgimento no início do século XX, apresentando-se para uma camada social carente e analfabeta.

O ritual da Umbanda percorre todos os processos típicos de uma cenografia teatral, contudo, desejamos neste trabalho estudar a oralidade do DRU, por isso vamos nos ater a todos os processos que forem necessariamente orais e outros argumentos simbólicos serão minimizados na medida em que não representarem ruptura ou omissão dentro dos processos elementares ritualísticos da Umbanda, mesmo porque durante o ritual os pontos cantados reforçam de maneira decisiva a enunciação do discurso que está ocorrendo no momento.

³⁶ Entende-se como “atendimento” todas as solicitações de todo os tipos que podem acontecer entre o consulente e a entidade da Umbanda, podendo variar de apenas mensagens de conforto ou orientação doutrinária passando por pedidos de realizações concretas e urgentes do consulente.

³⁷ BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. Pinheiros: Brasiliense, 2004. p. 10.

Salientamos que esses processos ritualísticos elementares possuem limites muito amplos. Referir-se a um ritual de Umbanda para definir seus princípios constantemente ocasionará em erro como descreve Gisela d'Arruda:

É bem verdade que o grau de variações existentes dentro da Umbanda desafia qualquer tentativa de unificação. Mas qualquer um que tenha visto, num encontro de umbandistas das mais diversas tendências, um salão cheio de gente de branco, cantando de pé – Refletiu a luz divina em todo o seu esplendor... -, sorrindo e vibrando de emoção, percebe que existe um forte denominador comum...³⁸

A autonomia dos terreiros na liturgia e na teologia representa um desafio ao estudo das características da sua ritualística. Por esse motivo utilizaremos como objeto de delimitação deste estudo a formatação ritual de um único terreiro que possa servir de denominador comum na aceitação de princípios mínimos da Umbanda, pois, de outra forma, o efeito comparativo de rituais e teologias consumiriam um grande esforço inoportuno para este estudo, possivelmente evidenciando os mesmos resultados.

2.1. Preparação para o DRU

A Umbanda crê que toda a comunicação que o médium em estado mediúnicamente realiza é feita por um espírito que não está no mundo material e que essa possibilidade de abertura entre o mundo físico e o mundo espiritual é complexa e requer cuidados especiais. A abertura dessa comunicação dentro da “gira”³⁹ pode ser feita com qualquer ser espiritual, por isso a preparação é de suma importância para que apenas os espíritos bondosos e caridosos possam estar presentes e manter o bom funcionamento dos seus trabalhos. Esse processo é descrito por Maingueneau como *ethos*:

Não se trata de uma representação estática e bem delimitada, mas, antes, de uma forma dinâmica, construída pelo destinatário por meio do próprio movimento da fala do locutor. O *ethos* não age no primeiro plano, mas de forma lateral. Ele implica uma experiência sensível do discurso, mobiliza a efetividade do destinatário.⁴⁰

Esse *ethos* que prepara o orador e conduz o início da experiência religiosa para o auditório corresponde na Umbanda aos trabalhos de início da gira, a dramatização da abertura da comunicação entre os planos físicos e espirituais e seus respectivos atores. Não pretendemos realizar uma completa análise da cenografia do discurso, que entendemos fazer

³⁸ D'ARRUDA, G. *Umbanda Gira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010. p. 13.

³⁹ A Gira é todo o movimento litúrgico e social que acontece antes, durante e depois da realização das cerimônias ritualísticas: PRANDI, R. *Herdeiros do Axé*. São Paulo: Hucitech, 1999. p. 144.

⁴⁰ MANINGUENEAU, 2008, p. 57.

parte do próprio discurso, mas de toda a oralidade explicitamente destinada ao início dos trabalhos da gira para evidenciar o ethos em que o discurso está inserido, seu ethos “pré-discursivo”⁴¹.

2.1.1. Preparando a mente

Os trabalhos litúrgicos iniciam-se com os membros do terreiro com as mãos dadas em forma de círculo, homens de um lado e mulheres de outro, encontrando-se em um único elo desse círculo no lado oposto do círculo utilizando-se do gongá⁴² como elo para fechá-lo, indicando que o espiritual também faz parte daquela corrente e que sua emanção é necessária dentro da ritualística. Apenas os batizados⁴³ podem ser o elo do gongá e os outros médiuns.

A partir desse momento entoam-se pontos cantados⁴⁴ à capela⁴⁵. Os pontos cantados falam inicialmente sobre Deus, Jesus, Orixás e manifestações mais abstratas como este ponto⁴⁶:

Estrela do oriente,
Estrela onipotente
Ilumina esse terreiro
Ilumina toda essa gente
Ilumina o mundo inteiro
Estrela do oriente.⁴⁷

Com esse processo os membros reverenciam o sagrado em sua forma mais ampla, solicitando permissão para os trabalhos serem iniciados.

⁴¹ MANINGUENEAU, 2008, p. 60.

⁴² Ou Peji. Área mais sagrada do terreiro, pequeno altar onde fica evidenciada com objetos ou imagens as manifestações sagradas do terreiro.

⁴³ Batismo aqui tem uma conotação diferente da cristã católica e evangélica. Significa que o médium já está aceito e harmonizado dentro da “faixa vibratória espiritual” do terreiro. Esse batismo pode acontecer em uma cachoeira ou uma mata por exemplo. Não é iniciático, é mais uma simbologia de hierarquização dentro do terreiro.

⁴⁴ Ponto cantado é a oralidade explícita dentro do ritual que dá significado sonoro aos acontecimentos que estão sendo realizados e indicadores das crenças do terreiro, entoados na forma de pequenos refrãos: MOLINA, N.A. Pontos cantados e riscados dos Exus e Pomba Gira. 3a. ed. Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, s.d. [literatura religiosa]

⁴⁵ A maioria dos terreiros de Umbanda se vale de instrumentos de percussão para acompanhar os pontos cantados, mas neste terreiro não se utiliza nenhum instrumento, apenas a voz dos participantes. A explicação dada pelo dirigente do terreiro para a ausência dos instrumentos é porque deixa as consultas espirituais, ou seja o DRU, concorrendo com o som dos instrumentos.

⁴⁶ Todos os pontos cantados aqui citados são repassados por oralidade não tendo como precisar o autor e o ano. Alguns são de conhecimento geral dos umbandistas, outros utilizados exclusivamente por determinados terreiros. Não está no escopo deste trabalho a análise destes pontos cantados, apenas destacaremos os pontos cantados considerados mais significantes para o processo litúrgico que visa a legitimação do autor-negador.

⁴⁷ Transcrito conforme evidenciado no trabalho de campo gravado no DVD *Homenagem a Iemanjá - 2011*

2.1.2. Preparando o corpo

Após a solicitação de presença e permissão para início das atividades, os membros efetuam a defumação, que é a utilização de ervas aromáticas para realizar a limpeza física e espiritual de si e do ambiente. O ideal da defumação pode ser compreendido através do ponto cantado que é entoado neste momento:

Vamos defumar a casa do senhor
Para implorar a vossa proteção.
Nosso gongá e pequenino
Nosso terreiro é quase nada
Mas as graças do Senhor são encontradas.⁴⁸

Essa defumação ocorre em cada membro individualmente e nos assistidos coletivamente na expectativa de serem limpos de influências negativas que possam ainda estar presentes na cerimônia.

2.1.3. Preparando o espírito

Com os processos necessários para iniciar os trabalhos dentro do aspecto da mente e do corpo, os membros iniciam a fase espiritual, onde fazem um pequeno agradecimento ao trabalho que se inicia e, após, todos os membros entoam o seguinte mantra⁴⁹ três vezes:

Nós somos instrumentos da luz de Umbanda,
Por isso nada de mal nos atinge.

Sem interrupções ligam esse mantra diretamente com três orações específicas: A prece de Caritas⁵⁰, o Pai Nosso⁵¹ e Ave Maria⁵².

Introduzida a segunda etapa da liturgia, entra a fase dos seres espirituais que farão o restante dos processos ritualísticos para preparar do DRU propriamente dito. Essa fase é normalmente realizada pelo pai-de-santo e o pai-pequeno⁵³ incorporados e auxiliados por alguns membros escolhidos. Após as entidades espirituais se apresentarem, os participantes

⁴⁸ Transcrito conforme evidenciado no trabalho de campo gravado no DVD *Homenagem a Iemanjá - 2011*

⁴⁹ Mantra no sentido de entoar frases de repetição para um estado de relaxamento e autoafirmação sem teor musical, não é nosso intuito fazer uma referência da concepção de mantra do Budismo ou do Hinduísmo.

⁵⁰ Disponível em <http://letras.mus.br/cid-moreira/1133946/> Acesso em 30 dez. 2012, 13:54

⁵¹ Disponível em <http://www.bibliaonline.com.br/vc/mt/6> Acesso em 30 dez. 2012, 13:57

⁵² Disponível em <http://www.cnbbo2.org.br/index2.php?system=news&eid=390> Acesso em 30 dez. 2012, 14:01

⁵³ Dirigente principal e dirigente auxiliar respectivamente

não incorporados saúdam as entidades espirituais, primeiramente as entidades do pai-de-santo cantando o ponto que os identificam. Primeiro o ponto da Vovó Catarina:

Preta Velha Mandingueira
 Preta Velha Mirongueira
 Que só trabalha pro bem
 Desmancha tudo de mau
 Trazendo para seus filhos
 A força da sua guia
 Seu nome é Vovó Catarina
 Vovó Catarina, da encruzilhada.⁵⁴

Depois, o Caboclo Sete Estrelas:

O céu já clareou
 E a luz neste gongá chegou
 Trazendo as forças de Sete Estrelas
 E a proteção suprema de Oxalá
 Seu Sete Estrelas tem as sete vibrações
 Ele é caboclo. Ele é guerreiro de Oxalá.
 Seu Sete Estrelas desceu à Terra
 Trazendo as forças de sete orixás
 Seu Sete Estrelas desceu à Terra
 Com a permissão suprema de Oxalá.⁵⁵

Agora o processo continua com os médiuns que são responsáveis pela abertura dos trabalhos devidamente incorporados, pois os trabalhos ritualísticos nesse momento não são mais do “plano físico” que realizou os preparativos, mas das entidades espirituais que assumem as responsabilidades desse ponto em diante.

2.1.4. Preparando o terreiro

Na visão dos umbandistas, existe a possibilidade de terem seus trabalhos espirituais atormentados por espíritos malignos. Os únicos que podem realizar a proteção contra a ação desses espíritos são as entidades protetoras do terreiro que, nesse momento, se dirigem para fora do templo e vão até os portões, zona geográfica que simboliza o ponto delimitador espiritual e físico em que os trabalhos estão sendo realizados. É solicitado às entidades Exu e Pomba-gira que façam a proteção espiritual para não serem incomodados enquanto os membros, do lado de dentro do templo, cantam a sua idealização simbólica do ato que está sendo realizado do lado de fora do templo:

⁵⁴ Transcrito conforme evidenciado no trabalho de campo gravado no DVD *Homenagem a Iemanjá - 2011*

⁵⁵ Transcrito conforme evidenciado no trabalho de campo gravado no DVD *Homenagem a Iemanjá - 2011*

Lá na beira do caminho
 Meu congá tem segurança
 Na porteira tem vigia
 Na porteira tem vigia
 Meia noite o galo canta.⁵⁶

Ao voltarem da solicitação de proteção para o espaço geográfico do terreiro, a corrente que finalizava no gongá é desfeita e ficam homens de um lado e mulheres de outro, e essas duas separações formam duas filas, uma na frente e outra atrás, identificando sua hierarquia dentro do terreiro.

Cantam para todas as linhas da Umbanda⁵⁷, enquanto os médiuns recebem uma breve bênção individual das entidades que estão organizando a liturgia, e todos dão as mãos e cantam novamente, mas dessa vez não mais finalizando no gongá, e sim fechando o círculo entre os próprios médiuns, na expectativa de criar o ambiente necessário para se transformarem em mensageiros das entidades espirituais. Nesse momento todos os médiuns coletivamente incorporam suas entidades espirituais.

Quando os médiuns que já estão incorporados iniciam os pontos da terceira fase de canções, que são na sua maioria com referências aos nomes e características da incorporação da Umbanda, dá-se início à terceira fase propriamente dita.

2.1.5. Preparando o DRU

Para iniciar o DRU, primeiramente as entidades⁵⁸ que são organizadoras do ritual solicitam que outras façam os chamados “pontos riscados”, que são as representações simbólicas feitas com giz no chão que representam as falanges⁵⁹ das entidades espirituais que darão proteção ao espaço geográfico do templo para que as entidades responsáveis pelo atendimento receberem os assistidos.

Se do lado de fora já estão protegidos dos seres espirituais malignos que não fazem parte do ritual, acreditam necessitar também de proteção interna porque outras entidades também malignas podem ser convidadas a entrar para receberem ensinamentos e se retirarem

⁵⁶ Transcrito conforme evidenciado no trabalho de campo gravado no DVD *Homenagem a Iemanjá - 2011*

⁵⁷ Neste terreiro as linhas da Umbanda, seus orixás maiores, são sete podendo variar em cada terreiro para nove ou doze entre outras.

⁵⁸ Faremos a distinção entre o médium e entidade para deixar explícito quando o processo se faz com o médium incorporado ou não.

⁵⁹ Agrupamento de entidades espirituais afins.

da situação em que se encontram. Nesse momento todos cantam os pontos que idealizam esse processo:

Riscou seu ponto na areia
Água levou, ele tornou a riscar
Quem risca ponto na areia é meu pai
Ele se chama Ogum Beira-Mar.⁶⁰

Realizado os pontos riscados, algumas entidades ficam andando em círculos, cantando pontos representando a ronda contra espíritos das trevas e harmonizando espiritualmente o ambiente, enquanto outros são destacados para dar as consultas espirituais que podem variar para cada dia de liturgia.

Uma vez definidas as atividades de cada médium, são chamados os assistidos, que são levados para realizarem as consultas espirituais, e assim iniciarem o DRU.

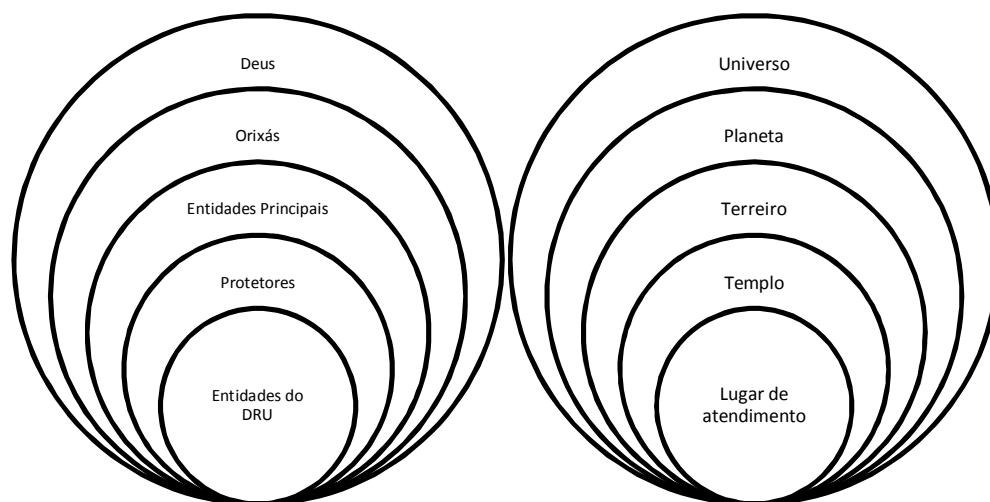
2.2. Importância do fator espiritual no DRU

Na Umbanda não existe discurso do humano. Acreditam que o homem no seu estágio atual não está apto a realizar o discurso em nome de Deus, que usa as entidades espirituais de moralidade superior a do homem para propagarem suas mensagens individualmente para cada um que os procurar.

Evidencia-se esse posicionamento na observância da sua estrutura ritualística formada na estrutura de superposição. O processo litúrgico para o acontecimento do DRU inicia-se com a solicitação de Deus através das suas manifestações pelos Orixás, passando pela disposição geográfica do terreiro como espaço totalizador, através das entidades principais do Pai-de-santo e Pai-pequeno, entrando em um espaço menor (o templo), que é assistido pelas entidades protetoras dos médiuns pelos pontos riscados e pelas entidades em movimento e pelo canto, simbolizando a sustentação espiritual, indo para o núcleo geográfico do DRU que é o local onde se sentam a entidade e o consulente. Podemos esquematizar assim esse processo:

⁶⁰ Transcrito conforme evidenciado no trabalho de campo gravado no DVD *Homenagem a Iemanjá - 2011*

Figura 02 – Um paralelo entre o espaço geográfico físico e o espiritual



Essa esquematização teológica visa excluir completamente o ser humano do DRU e faz da Umbanda uma religião desafiadora para realizar a análise do discurso no quesito autor.

Ao se estabelecer sem autor material e criar mecanismos de dissociação desse autor, colocando-se apenas como intermediário, temos que realizar uma investigação heterodoxa para concluir quais os autores que estão envolvidos nesse discurso e se esse ou esses autores podem ser sempre identificados da mesma forma no DRU para ter uma validação da possibilidade desses autores.

2.3. Condições de se tornar o autor

Como vimos anteriormente, o “aprisionamento” do autor é um fato que é feito no DRU pela instituição e pelo estudioso. Se a negação do discurso ocorre diretamente da pessoa que acabou de proferi-lo, não se levantam hipóteses de reconhecer esse autor.

Na liturgia acima descrita, em determinado momento o pai-de-santo, incorporado com a entidade conhecida como “Caboclo Sete Estrelas”, profere o seguinte discurso:

Estamos assim em homenagem à energia do mar, às forças sagradas das águas, ao princípio uno do universo, essa força de Iemanjá como os filhos fala.
A comunhão dessa energia é a mesma, não importa se os filhos estiverem na beira da praia, não é assim?

Para louvar a Deus, como vocês falam, basta você abrir o coração e elevar o pensamento.

Então os filhos, no momento que estão neste terreiro, lembrem que estão em campo sagrado, assim como se estivessem na beira do mar.

O terreiro numa casa assim, santa, uma casa de axé, é um campo santo, é um campo vibracional como é a mata, como é o mar, como é o rio. É, assim, onde se concentra energia.

Por isso que o terreiro de Umbanda tem todas as fixações energéticas como os filhos têm. O terreiro de axé, o terreiro de orixá, o ilê tem pontos de fixação.

Os pontos de fixação, os pontos de equilíbrio, os pontos de doação de energia, não é assim?

Como os filhos têm essa distribuição energética, o terreiro tem assentamentos, tem gongá, tem as firmezas.

Então os filhos percebem uma casa de axé, uma casa limpa. Assim como o mar é vivo, assim como a natureza toda é viva assim como o filho é vivo.

Então nesse dia, estamos homenageando o orixá Iemanjá, os filhos estão homenageando a grande mãe, a toda a cabeça que vive na terra. A todos os oris que tem no planeta Terra.

Este vem fortalecer a mente de vocês e estão fazendo assepsia no pensar dentro de você, o corpo mental de vocês.

Tirando as formas negativas, eliminando as estruturas negativas, tirando todas as toxinas do corpo energético, do corpo mental, do corpo emocional de vocês.⁶¹

O pai-de-santo está nesse momento discursando? O *auctor*, nesse caso, é o Caboclo Sete Estrelas? Ele só é o *auctor* se houver inicialmente a negação de autoria do próprio pai-de-santo que dizendo não ser o *auctor*, apenas permite a ele falar através do pai-de-santo.

A Umbanda mostra-se, em diversas áreas do conhecimento, como uma religião que subverte conceitos:

“Pode-se ver o espaço religioso umbandista invertendo/subvertendo não apenas relações de classe como também relações étnicas. Numerosos terreiros têm, como figuras de proa, respeitadas e procuradas para conselhos e orientações de vida, afro descendentes. No plano simbólico, essas inserções podem ser observadas nas figuras de Entidades como, por exemplo, Pretos Velhos, Pombas Giras.”⁶²

Subvertendo dispositivos sociais de prestígio, pois um analfabeto pode ter o prestígio religioso de “receber” uma entidade espiritual superior, que fará a consulta a outro que pode ter educação superior ou uma posição social de destaque. Na Umbanda a concepção do autor recebe essa mesma subversão: o autor não é mais quem diz, mas é quem o receptor acredita ser quem diz.

Como essa negação é essencial para estar no DRU, a caracterização do autor acaba tendo um papel subjetivo por não se tratar de matéria completamente concreta. Neste caso a transposição do observador sobre o objeto estudado pode variar a forma com que o autor no DRU é analisado e classificado. Essa transposição é descrita por Bourdieu:

⁶¹ Transcrito conforme evidenciado no trabalho de campo gravado no DVD *Homenagem a Iemanjá - 2011*

⁶² VICTORIANO, B. A. D. *O prestígio religioso na umbanda - Dramatização e poder*. São Paulo: Annablume, 2005. p. 27.

[...] o pesquisador oferece o mundo tal como ele o pensa (isto é, como objeto de contemplação, representação, espetáculo) como se fosse o mundo tal como ele se apresenta àqueles que não têm a disponibilidade (ou o desejo) de se retirar dele para pensá-lo; situa como princípio de suas práticas, ou seja, em sua “consciência”, suas próprias representações espontâneas ou elaboradas, ou pior, os modelos que teve de construir (por vezes contra sua própria experiência ingênua) para dar conta de suas práticas.⁶³

Essa noção de mundo altera sensivelmente a forma de avaliar o autor no DRU, podendo variar conforme a época, a abordagem e seu posicionamento perante a própria Umbanda. Como a própria liturgia é justaposta para realizar o DRU, o critério para constituir esse autor pode levar em conta, inclusive, os modelos que o observador teve que construir devido à grande subjetividade com que se apresenta esse autor.

Por isso veremos, no próximo capítulo, como a Umbanda articula seu discurso religioso conferindo-se a condição de autor-negador e solicitando, a todos os agentes que estão envolvidos no seu discurso, legitima-la nesse estado de negação.

⁶³ BOURDIEU, P. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 64.

3. As possibilidades do autor

Embora este estudo tenha o intuito de investigar as possibilidades de autor no DRU, estamos compelidos ao entendimento de que a capacidade de analisar o fenômeno mediúnico é tarefa que não atinge uma possibilidade absoluta. Reforçamos esse posicionamento com as palavras de Pêcheux:

Se, nos domínios das Ciências Humanas e Sociais, o núcleo heurístico da informatização devesse ser um combinado de ergonomia, de cibernética, de psicologia cognitiva e de inteligência artificial, que lugar restaria concretamente para a inteligência humana, já que ela se origina na incontornável ambiguidade das línguas naturais, nos limites de transparência de todo pensamento, no surgimento do imprevisível e do não reproduzível?⁶⁴

Encontrando-se o discurso religioso da Umbanda na oralidade, por isso na ambiguidade da língua e proferido pelo humano, reconhecemos a incapacidade de ser reproduzido na transparência da sua real motivação por isso, ao mesmo tempo, realizaremos esforços para que possamos encontrar indícios que corroborem com a possibilidade de estabelecer o autor no referido discurso.

Na Umbanda o discurso é proferido pelo ser humano identificado na religião como médium. Essa pessoa, na visão da Umbanda, coloca-se como agente secundário do discurso como um mero mediador, utilizando-se da possibilidade de entregar sua fala e gestos, entre outros, para outro ser consciente. Esse sim seria, segundo os religiosos, o verdadeiro autor.

Para analisar esse processo de compartilhamento, ou como define Birman, verdadeiro paradoxo de “várias pessoas numa só pessoa”⁶⁵, utilizaremos uma abordagem multidisciplinar para estudar o fenômeno mediúnico e, para tal empreitada, devemos nos aprofundar na questão de como é visto o possível autor desse fenômeno durante a história.

Em nosso estudo, utilizaremos o termo “médium” para definir as pessoas que se estabelecem como mediadores entre o mundo material e espiritual, e o termo “mediunidade” como a faculdade das pessoas que podem se disponibilizar a esse processo mesmo que em algumas esferas deste estudo esses termos não sejam utilizados, pois é assim que os umbandistas se referem a esse fenômeno. Para não estabelecermos julgamentos sobre a

⁶⁴ PÊCHEUX (2011), p. 11.

⁶⁵ BIRMAN, P. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 23.

possibilidade ou não desse contato ser exatamente o que apregoa a Umbanda, manteremos, respeitosamente, essa mesma nomenclatura.

Para investigarmos o autor no DRU, utilizaremos os agentes mais comuns capazes de fazer referência da possibilidade do autor: 1) As ciências humanas que normalmente estudam ou estudaram esse fenômeno; 2) A teologia da própria religião; 3) A teologia das principais religiões que a cercam no Brasil (O Cristianismo Católico, o Cristianismo Protestante e o Espiritismo), em suas vertentes brasileiras; 4) O Estado Brasileiro⁶⁶ e sua sociedade dentro da ótica do imaginário brasileiro sugerido por Marlyse Meyer:

No jornal e no livro, no romance “oculto” e no cordel, nos folhetos populares e nos antigos-novos cultos religiosos, reencontrar o antigo e o outro, reimaginado, reorganizado, ao léu de uma memória repetitiva e fragmentada, uma nova maneira de reutilizar, reinventar, ressignificar discursos e práticas. Um potencial imaginativo, misto de permanência e invenção, que sempre provoca e renova meu espanto. A perplexidade cultural...

Chegar a saber por que isto e não aquilo foi armazenado em imagens geradoras de outros encadeamentos permitiria talvez chegar ao âmago: a esta especificidade brasileira que procedeu à escolha e a foi processando para desembocar nessa cultura que está aqui e não noutra.⁶⁷

3.1. O retrato histórico

As questões pertinentes sobre a mediunidade já foram discutidas e analisadas na tentativa de elaborar explicações para acomodar a necessidade de entendimento desse fenômeno nas mais diversas áreas do conhecimento normalmente fundamentadas em estudos dentro de limite pré-estabelecidos, seja pela ciência que o estuda, seja pelo ideal do estudioso.

Ao descrevermos alguns fatos desta linha histórica, propomos estabelecer períodos de corte. Conscientes de que a História não necessariamente corrobora esses cortes, utilizaremos essa metodologia no intuito de evidenciar as várias vertentes de entendimento do fenômeno mediúnico, e não de submeter a própria História a este estudo.

Utilizando essa abordagem, poderemos entender como diferentes visões do fenômeno da mediunidade da Umbanda têm se constituído durante todo o seu período de encubação, amadurecimento e emancipação, reinterpretando seus processos e, conseqüentemente, seus possíveis autores do discurso religioso. Poderemos demonstrar que o autor sofre substancial mudança conforme muda também o analista do discurso e sua

⁶⁶ A visão de Estado Brasileiro nesse estudo reveste-se das leis criadas pela sociedade com resposta a ela mesma.

⁶⁷ MEYER, M. *Caminhos do imaginário no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 14.

metodologia para compreendê-lo. É nesse sentido que entendemos que apenas o estudo interdisciplinar poderá nos conduzir a visões mais equilibradas do tema.

Em determinados momentos históricos em que serão abordados neste estudo, a Umbanda não existia como religião organizada e evidenciada⁶⁸, mas os troncos principais das práticas religiosas que foram absorvidas ou ressignificadas pela Umbanda já eram documentadas, e seus princípios agentes, mesmo que pulverizados em outras formas de religiosidade e espiritualidades já presentes, permitindo realizar uma análise de como o fenômeno mediúnico era e é entendido.

3.1.1. Primeiro período: séculos XVII a XVIII

A colonização europeia das terras onde se situa hoje o Brasil se realizou principalmente pela iniciativa portuguesa e, com ela, sua religiosidade católica, que via tais terras como férteis para a proliferação de todo tipo de demonologia. Há escassez de estudos ou relatos não teológicos nesse período sobre as manifestações religiosas do Brasil, e coube principalmente aos jesuítas as principais observações sobre essas manifestações⁶⁹.

O relato do jesuíta Manoel de Nóbrega nos fornece dados sobre a visão que se tinha da mediunidade, principalmente das manifestações indígenas: “Acabando de falar o feiticeiro, começam a tremer em seu corpo que parecem demoniadas (*como de certo o são*), deitando-se em terra e espumando pelas bocas, e nisso lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade; [...]”⁷⁰ (grifo nosso)

Para Manuel de Nóbrega, essa manifestação faz parte de uma possessão demoníaca que os nativos evidenciavam através de gestos motores involuntários com a ajuda ou não de feiticeiros. Souza demonstra também que não foi só a religiosidade católica que foi exportada para a colônia quando informa que “Muitas das bruxas acusadas em terras brasileiras já haviam sido encaroadas em Portugal por crimes análogos, vendo-se, por esse motivo, degredadas para o Brasil.”⁷¹

⁶⁸ ALVARENGA, L. F. C. D. *As ressignificações do Exu dentro da Umbanda*. Goiáis: Universidade Católica de Goiáis, 2006. p. 30.

⁶⁹ SOUZA, L. D. M. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. p. 40-46.

⁷⁰ SOUZA, 2009, p. 84

⁷¹ SOUZA, 2009, p. 51

Se por um lado os católicos viam as novas terras como a extensão ou a pátria demoníaca de todos os males que aconteciam na Europa, eles próprios exportavam o conceito de bruxaria europeia para essas mesmas terras e contribuíram para o intercâmbio dessas visões mágicas. Responsáveis também pela migração forçada dos negros africanos, através do tráfico de escravos, reforçaram a grande mescla cultural e religiosa da colônia.

Durante boa parte desse período, a visão teológica do catolicismo português de demonização dos cultos encontrados na colônia foi a única voz a relatar o possível autor do discurso religioso que existia: o demônio era o autor do discurso em qualquer modelo de experiência religiosa que não fosse o cristianismo e principalmente onde houvesse qualquer tipo de manifestação entendida na forma de mediunidade, transe ou possessão, isto é, que evidenciasse algum tipo de estado alterado da consciência em que a possibilidade de comunicação com entidades espirituais estivesse envolvida.⁷²

3.1.2. Segundo período: Século XIX

Esse período marca o viés da ciência e da sociedade como observadoras do fenômeno da mediunidade, tentando criar sua própria argumentação sobre a possibilidade desse tipo de manifestação religiosa, pois, com o nascer do Iluminismo, as posições puramente teológicas não eram mais recebidas como exclusiva conclusão da verdade.

A visão teológica pouco muda nesse período, e o início da separação entre religião e Estado no Brasil também marca a ruptura da resposta social com a própria Igreja ao processo mediúnico. Essa ruptura se dá pela via do charlatanismo ou estelionato e não mais pelo demônio, pois, se existe no artigo 5º da constituição de 1824 a liberdade religiosa somente em âmbito doméstico⁷³, essa manifestação religiosa ainda é vista com medo ou descrédito:

No dia 05 de julho de 1871, no tribunal do Júri da Corte, dava-se a abertura do julgamento de controvertida personagem da história carioca da época do Império. O réu, José Sebastião da Rosa, mais conhecido com Juca Rosa, era um dos mais importantes e afamados líderes religiosos do Rio de Janeiro. Nascido no Rio de Janeiro em 1833, filho de mãe africana, Rosa liderava uma misteriosa seita havia alguns anos (...)

⁷² SOUZA, 2009, p. 177-179.

⁷³ CONSTITUIÇÃO POLITICA DO IMPÉRIO DO BRAZIL (DE 25 DE MARÇO DE 1824). Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 06 out. 2012.

Entretanto, uma denúncia anônima, dirigida ao segundo delegado da polícia da Corte, veio interromper suas atividades, levando-o à prisão (...) *sendo processado pelo crime de estelionato*.⁷⁴ (Grifo nosso)

O caso de Juca Rosa é um ícone desse período. Como não existia na legislação a pena de feitiçaria, pois o Estado não tinha competência para julgar atos que não fossem seculares, e a sociedade não aceitava como autor o espiritual, não existiria assim a possibilidade de alguma manifestação que não dele próprio. O feiticeiro agora não era mais quem se utilizava dos espíritos, mas aquele que se utilizava da ingenuidade e superstição popular e por isso deveria ser condenado por seus atos, e não porque eram involuntários mediante a uma autorização de mediação entre o humano e o espiritual, mas por simples engodo:

É difícil saber se Rosa foi condenado porque era feiticeiro ou porque era negro, ou porque era um negro que saiu do lugar aceito pelas elites da época, na lógica do paternalismo, atingindo um patamar diferenciado, e também se envolvendo com mulheres brancas e esposas de poderosos figurões.⁷⁵

Marca-se assim a ruptura do sujeito no discurso religioso de mediunidade: agora, diferente da religião, o sujeito na visão da sociedade era o próprio humano. O julgamento de Rosa pela sociedade branca dominante colocava a mediunidade não sendo uma manifestação espiritual ou de cura pelos espíritos. A visão da possibilidade do médium era da tentativa de obter prestígio e poder com o crédulo ignorante ou desavisado. Essa concepção e continua por todo o final do século XIX⁷⁶ e recebe da recém-inaugurada antropologia brasileira, através de Nina Rodrigues⁷⁷, a ideia de serem as manifestações religiosas africanas apenas um instrumento de poder de alguns para muitos:

Por uma conveniência pecuniária qualquer, em proveito próprio ou de terceiros que as paguem, muitos pais de terreiro sabem dar às revelações uma interpretação conveniente e adequada aos seus interesses.⁷⁸

Nina Rodrigues também estabelece em suas ponderações que além da possibilidade simples de charlatanismo ocorre a existência do estado alterado de consciência:

O principal garante de sinceridade e convicção dos negros fetichistas, - simples crentes, sacerdotes ou pontífices, - é precisamente essa manifestação de phenomenos

⁷⁴ SAMPAIO, G. D. R. *Juca Rosa: Um Pai-de-Santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. p. 31.

⁷⁵ SAMPAIO, 2009, p. 246.

⁷⁶ SAMPAIO, 2009, p. 230.

⁷⁷ RODRIGUES, N. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006. p. 9.

⁷⁸ RODRIGUES, 2006, p. 70.

estranhos e anormais, essa alienação passageira mas incontestável, que, na ignorância das suas causas, eles atribuem à intervenção extranatural do fetiche.⁷⁹

Classificando a possibilidades do charlatanismo na tentativa de criar um processo teatral, Nina reconhece que, em algumas situações, o religioso realmente não está tentando enganar os demais sobre o seu estado consciente, mas se autossugestionando e, se era visto como transcendental pelos praticantes religiosos, segundo Nina, assim o percebiam simplesmente por serem ignorantes.

Outro estado possível seria a real alteração da consciência. Nina descreve como sendo dois os principais mecanismos que criariam as condições necessárias para o “animismo fetichista”: A excitação pela música e a sugestão pela oralidade. Para Nina esses fatores levavam a pessoa ao um estado de sonambulismo e amnésia temporária.⁸⁰

Nesse momento temos a ciência da época reconhecendo parcialmente a visão da sociedade pela via do charlatanismo, não aceitando a conclusão teológica católica de uma mediação com o demônio por não encontrar argumentos científicos para tal e criando uma nova possibilidade de autor do discurso: O sonambulismo involuntário. Nesse caso o Autor é tão desassociado do indivíduo consciente que esse autor poderia ser dito como outro, em um novo estado mental ou uma personalidade à parte.

Nesse sentido a contribuição de Nina Rodrigues é fundamental para o entendimento do autor do discurso religioso no fenômeno mediúnico porque traz mais um elemento de suma importância para inquirir o possível sujeito do discurso religioso da mediunidade: a ciência, representada pela medicina da época, que desse período em diante se pronunciaria diversas vezes sobre o assunto pelas suas mais diversas disciplinas.

3.1.3. Terceiro período: Século XX – 1900 a 1930

Se a manifestação mediúnica era trazida até o momento como demoníaca para a Igreja oficial, como estelionato para a sociedade dominante e para, a ciência, como sonambulismo anímico, a exposição do Brasil ao espiritismo europeu de Alan Kardec acaba por obrigar o reposicionamento da visão da mediunidade dos negros e mulatos, como podemos verificar no caso semelhante ao de Juca Rosa, mas dessa vez em Sorocaba, de um

⁷⁹ RODRIGUES, 2006, p. 72.

⁸⁰ RODRIGUES, 2006, p. 74-82.

negro chamando João de Camargo, ou apenas Pai João, que, em 1906, inicia sua identidade religiosa não apenas pelos cultos africanos, mas pelo Catolicismo popular:

O necessário branqueamento do culto, que já ocorrera desde a origem pela identificação com o catolicismo, revelou-se insuficiente para garantir sua aceitação por uma sociedade branca escravagista, preconceituosa com o negro e com seu culto. Havia também um temor político com relação à organização dos negros, e não apenas destes, mas de todos os despossuídos, que sob a figura de um chefe religioso bem-sucedido, poderia colocar em risco as condições de dominação branca, fato muito bem realçado nos episódios do fim do século XIX e início do século XX, no Brasil, com a Guerra de Canudos, de Antônio conselheiro, e a revolta do Contestado, do monge José Maria.⁸¹

Em 1913, João de Camargo é processado por curandeirismo e, diferente de Juca Rosa, é absolvido:

A tese do advogado de defesa de João de Camargo, Juvenal Parada, revela a identidade dos princípios fundamentais de conteúdo religioso das crenças e práticas africanas do médium negro, e dos dogmas do espiritismo científico kardecista. Foram esses aspectos que sustentaram a argumentação que justificou a legitimação do culto negro do médium, justamente por essa identificação aos bem aceitos princípios do espiritismo, um culto branco, europeu e dos letrados.⁸²

Embora pesasse sobre João de Camargo a mesma acusação que Juca Rosa, a visão da sociedade do culto utilizando-se o estado mediúnico agora se tinha invertido. Se o espiritismo científico é verdadeiro por sua capacidade de indicar o legítimo contato espiritual, condenar João de Camargo era condenar também o espiritismo como animista, fetichista e demoníaco, e levar essa mesma condenação a uma representação religiosa da elite branca, europeia e letrada. O pensamento sobre a mediunidade teve que ser repensado para acomodar essa nova situação.

A partir desse período, embora a religião dominante e a ciência não mudassem sua percepção sobre o fenômeno, grande parcela da sociedade estabelecia a visão do médium agora como elo entre o mundo espiritual e material, por isso ele não era mais apenas um fetichista anímico, mas o meio, o portador da comunicação, e não o comunicante. Nesse sentido, o autor do discurso religioso para parte da sociedade muda de mero charlatanismo para o ser espiritual, não o demônio, mas o espírito evoluído.

Nesse contexto deveria haver algo que indicasse a divisão entre o branco e o negro na visão espiritual da sociedade. Se agora os dois modelos mediúnicos compartilhavam algum nível de semelhança do conceito teológico de comunicação espiritual, era urgente levar para o

⁸¹ CAMPOS/FRIOLI, C. D. *João de Camargo de Sorocaba, o nascimento de uma religião*. São Paulo: Senac, 1999, p. 234.

⁸² CAMPOS/FRIOLI, 1999, p. 235- 236.

sagrado a mesma distinção de classes raciais que havia no profano porque, sem isso, estariam todos realizando a mesma mediunidade e estariam no mesmo patamar.

Essa acomodação da mediunidade já obrigava o espiritismo e as abordagens da antropologia da época a esculpirem a diferenciação que se chamou de Alto e Baixo Espiritismo. Se o Alto Espiritismo era uma a concepção da mediunidade erudita, de comunicação com seres de grande conhecimento deste e do outro mundo, de moral elevado em um patamar espiritual mais próximo a Deus do que dos homens, o Baixo Espiritismo era o oposto: a comunicação era mediada por iletrados ignorantes, incivilizados e de precária moral, capazes apenas de obter encontros com espíritos de moral igual ou inferior à do próprio homem, afastados espiritualmente de Deus.

Verifica-se esse tipo de concepção nos relatos de João do Rio já em 1906, antes mesmo do problema judicial de João de Camargo nas suas pesquisas sobre a religiosidade carioca:

Ao chegar à Praça Onze, tomamos por uma das ruas transversas, escuras e lóbregas. Ventava.
- É aqui, murmurou cansado o nosso amigo, parando à porta de um sobrado de aparência duvidosa.
Havia oito dias já andávamos nós em peregrinação pelo *baixo espiritismo*. Elle, inteligente e esclarecido, dissera:
- Há pelo menos cem mil espíritas no Rio. É preciso, porém, não confundir o espiritismo verdadeiro com a exploração, com a falsidade, com a credence ignorante.⁸³ (Grifo nosso)

O autor do discurso é ressignificado. Se já era o charlatanismo, agora volta também a ser o espiritual, mas cria novas classes de autor: o espírito perfeito e os espíritos imperfeitos. Nesse caso emparelha-se novamente com a concepção da religião predominante por utilizar-se de elementos espirituais que não são nobres e intitula como “baixo”. Nesse sentido, pior.

Embora a possibilidade de charlatanismo ainda exista para a sociedade e para a ciência, a nova classe de autor chamada de espírito de luz passa a ser aceita pela sociedade como argumento dos espíritas que seguiam os ideais kardecistas, que, embora desejassem dar um tom científico nas suas crenças e procedimentos, nunca alcançaram este reconhecimento das ciências oficiais.

Temos nesse período a primeira aparição do termo Umbanda para designar a religião. Embora não exista consenso entre os estudiosos sobre a veracidade da narrativa da criação da

⁸³ RIO, J. D. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Garnier, 1906. p. 227.

Umbanda e se a religião realmente surgiu em 1908, na década de 20 ou de 30⁸⁴, optamos por 1908, conforme acredita o religioso umbandista, como descreve um dos seus relatos mais aceitos⁸⁵:

Em fins de 1908, uma família tradicional de Neves, Estado do Rio de Janeiro, foi surpreendida por uma ocorrência que tomou aspecto sobrenatural: o jovem Zélio Fernandino de Moraes, que fora acometido de estranha paralisia, que os médicos não conseguiram debelar, certo dia ergue-se do leito e declarou: “Amanhã estarei curado”.

No dia seguinte, levantou-se normalmente e começou a andar, como se nada, antes, lhe houvesse tolhido os movimentos. Contava apenas dezessete anos e destinava-se à carreira militar na Marinha.

A medicina não soube explicar o que tinha ocorrido. Os tios, que eram padres católicos, foram colhidos de surpresa e nada esclareceram sobre a misteriosa ocorrência. Um amigo da família sugeriu, então, uma visita à Federação Espírita de Niterói, presidida por José de Souza, na época. No dia 15 de novembro de 1908, o jovem Zélio foi convidado a participar de uma sessão, e o dirigente dos trabalhos determinou que ele ocupasse um lugar à mesa.

Tomado por uma força estranha e superior à sua vontade, contrariando as normas que impediam o afastamento de qualquer dos componentes da mesa, o jovem Zélio levantou-se e disse: “Aqui está faltando uma flor!”, e retirou-se da sala. Pouco depois, voltou trazendo uma rosa, que depositou no centro da mesa. Essa atitude insólita causou quase um tumulto.

Restabelecida a “corrente”, manifestaram-se espíritos que se diziam de pretos escravos e de índios ou caboclos, em diversos médiuns. Esses espíritos foram convidados a se retirar, pelo presidente dos trabalhos, advertidos do seu estado de atraso espiritual.

E o relato continua:

Foi então que o jovem Zélio foi novamente dominado por uma força estranha, que fez com que ele falasse sem saber o que dizia. (De acordo com o depoimento do próprio à revista *Seleções de Umbanda*, em 1975.)

Zélio ouvia apenas a sua própria voz perguntar o motivo que levava os dirigentes dos trabalhos a não aceitarem a comunicação desses espíritos e por que eram considerados atrasados, apenas pela diferença de cor ou de classe social que revelaram ter tido na sua última encarnação.

Seguiu-se um diálogo acalorado, e os responsáveis pela mesa procuraram doutrinar e afastar o espírito desconhecido, que estaria incorporado em Zélio e desenvolvia uma argumentação segura.

Um dos médiuns videntes pergunta, afinal: “- Por que o irmão fala nesses termos, pretendendo que esta mesa aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? E qual é o seu nome, irmão?”

E completa:

Respondeu Zélio, ainda tomado pela força misteriosa: “- Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e dois índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho (o médium Zélio), para dar início a um culto em que esses pretos e esses

⁸⁴ ROHDE, B. F. *Umbanda, uma Religião que não Nasceu*. In: Revista de Estudos da Religião. São Paulo: PUC, Mar 2009. p. 81-82.

⁸⁵ Colocaremos o relato na íntegra devido às mudanças que ocorrem na oralidade e a quantidade de textos que fazem uso desse relato informando apenas a fonte bibliográfica, mas não transcrevendo-o integralmente. Por esse motivo entendemos que o texto deva ser citado sem interrupções, mesmo tornando-se longo.

índios poderão dar a sua mensagem, e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim”.

“- Julga o irmão que alguém irá assistir ao seu culto?” – perguntou com ironia, o médium vidente: ao que o Caboclo das Sete Encruzilhadas respondeu:

“- Cada colina de Niterói atuará como porta –voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei⁸⁶

Mesmo produzido 70 anos após os prováveis acontecimentos, a sua aceitação como relato do surgimento da Umbanda torna-se praticamente unânime entre seus adeptos.

Nota-se o embate do conceito de alto e baixo espiritismo nesse relato. Os dois principais participantes do diálogo estabelecem sentido diferente ao médium Zélio de Moraes: Enquanto o dirigente age como conectado a uma espiritualidade iluminada (O alto espiritismo), estabelece a Zélio de Moraes uma espiritualidade atrasada que nada contribui (O baixo espiritismo). Por isso solicita que tais manifestações espirituais possam se retirar dos trabalhos.

Já Zélio de Moraes, no relato sendo apenas o médium utilizado como meio de comunicação pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas como os demais presentes, define o embate como inerente à religião e não à espiritualidade, pois, para os espíritos a sua roupagem momentânea de índios, negros ou apresentação através de um médium específico não caracteriza a elevação espiritual da entidade que se manifesta.

Agrega-se a este discurso, que ambientava primariamente no entorno teológico da mediunidade outro componente: o cristianismo católico. Quando Zélio de Moraes, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, faz referências de como seria esse novo culto:

A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal desse culto, que teria por base *o Evangelho de Cristo* e, como mestre supremo, *Jesus*. (...) Os participantes estariam de branco e o atendimento seria gratuito. (...) A casa de trabalhos espirituais, que no momento se fundava, recebeu o nome de *Nossa Senhora da Piedade*, porque assim como *Maria acolhe o Filho* nos braços, também seriam acolhidos, como filhos, todos os que necessitassem de ajuda ou de conforto.⁸⁷ (Grifo nosso)

A partir desse relato da fundação a Umbanda inicia uma nova ordem teológica que inclui como elemento da sua religiosidade o brasileiro comum, mediador capaz de realizar um contato nobre com o sagrado utilizando-se de elementos típicos da cultura em que está

⁸⁶ SAIDENBERG, T. Como surgiu a Umbanda em nosso país. In: *Revista Planeta*. Rio de Janeiro: Três, 1978. p. 34-38, aqui 36.

⁸⁷ SAIDENBERG, 1978, p. 36.

inserido, desde sua etnia (o negro, o índio e o branco), das suas significações religiosas (africana, xamânica, cristã/espírita), e dos seus contextos sociais (escravos, libertos e opressores).

Embora esse relato da fundação não tenha sido escrito diretamente por um dos seus protagonistas, é aceito pela grande maioria dos umbandistas com verdadeiro⁸⁸, e não há meios de saber se realmente tudo aconteceu exatamente como o proposto, pois essa descrição da origem também pode ser vista com tom romantizado não só dos seus oradores, mas também dos seus ouvintes em uma hermenêutica que visa reviver de forma épica, brava e inequívoca, as suas conquistas e verdades.⁸⁹

A partir desse momento, o autor do discurso da Umbanda, para seus adeptos, passa a ser uma entidade espiritual como a visão do catolicismo e do espiritismo, mas qualificada como iluminada, diferente das outras duas religiosidades que a atribuem ou ao Demônio ou ao ser espiritualmente atrasado, respectivamente.

3.1.4. Quarto período: Século XX – 1930 a 1950

Esse corte histórico se dá principalmente ao período em que Getúlio Vargas esteve no poder e marcou um tempo de grande repressão as religiões mediúnicas que mantinham relações com as matrizes religiosas africanas⁹⁰. Visto que o espiritismo kardecista já recebia o prestígio social de aceitação por parte da sociedade e visto apenas com reservas pelo catolicismo:

Enquanto o “alto espiritismo” dava passos firmes e seguros no sentido da sua complete legitimação, sob os rótulos de “falso”, “suposto” ou “baixo” Espiritismo estavam agrupados os cultos de raízes africanas – as macumbas, os canjerês e os candomblés citados pelos reportes – cultivados por negros, mulatos e mesmo brancos das classes subalternas, objetos de intensa repressão.⁹¹ (Grifo nosso)

Com os títulos de “baixo” e “alto” espiritismo já totalmente introduzidos na sociedade brasileira, separando o letrado do ignorante, o europeu do indígena e do africano, o

⁸⁸ Diversos sites com menção ao relato da criação da Umbanda: Disponível em <http://www.google.com.br/search?client=opera&rls=pt-BR&q=caboclo+das+sete+encruzilhadas&sourceid=opera&ie=utf-8&oe=utf-8&channel=suggest> acesso em 18 out. 2012, 14:23:00

⁸⁹ JUNIOR, M. T. D. S. *A INVENÇÃO DO BRASIL NO MITO FUNDADOR DA UMBANDA*. Belo Horizonte: Pós-Graduação em História da UFGD, 2012. p. Meio Eletrônico.

⁹⁰ O escopo desse estudo não visa entender a relação neste período entre o governo e esta repressão, mas como suas características marcam nova posição da visão do autor do discurso mediúnic da Umbanda.

⁹¹ NEGRÃO, L. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 73.

pobre do rico, os contextos do autor perante a sociedade começam a variar, perdendo sua hegemonia.

Agora o autor poderia ser o *falso*, charlatanismo dos espertos que utilizavam a mentira dos seus falsos poderes para benefício próprio. O *fetichista*, mistificação dos ignorantes que acreditam em um transe que existe apenas na sua concepção cultural limitada. O *alto*, Espírito de luz em missão da elevação moral da humanidade ou o *baixo*, espíritos atrasados ou demônios, dependendo da teologia que estivesse sendo utilizada no momento.

Paralelamente a esses fatos, consolida-se nesse período a psiquiatria no Brasil, e “em 1938 é criado o Instituto de Psiquiatria da Universidade do Brasil (IPUB)”⁹² e, conseqüentemente, resposta dessa ciência sobre mediunidade:

As teorias da desagregação e automatismo psicológico do médico e psicólogo Pierre Janet foram as mais adotadas por esses psiquiatras. O mecanismo envolvia essencialmente a histeria que, através da sugestão, gerava desagregação dos processos psíquicos com automatismo mental. Tal desagregação poderia se tornar permanente, caminhando para a alucinação e o delírio. A maioria dos psiquiatras brasileiros também concordava com a tese de que o Espiritismo fazia a maior parte de suas vítimas entre aqueles que já apresentassem alguma predisposição psicopatológica. Segundo eles, muitos se manteriam dentro dos limites da normalidade caso não fossem expostos repetidamente a fortes emoções (como as sessões espíritas).⁹³

A mediunidade é vista por essa classe de médicos não só como algo a ser considerado como também algo a ser combatido porque, até então, ela era uma das vertentes de concorrência com a própria psiquiatria. Por ser esse um embate de oposições, a psiquiatria da época realizou estudos para diagnosticá-la em direção sempre à acusação de um desvio mental ou de charlatanismo:

Os médicos publicaram teses, artigos e livros no âmbito acadêmico sobre a "loucura espírita" e a necessidade de combatê-la através do controle governamental sobre os centros espíritas, proibição da divulgação do Espiritismo, combate ao charlatanismo supostamente praticado por médiuns, tratamento e internação dos médiuns, considerados graves doentes mentais.⁹⁴

Chegando a ser declarada a possível cura da loucura do espiritismo através de medicamentos alopáticos:

Roxo (1938) chegou a desenvolver um tratamento que afirmava ser 100% eficaz para essa enfermidade, a injeção de valerianato de antropina a 25mg/cm³. Teria

⁹² ALMEIDA, A. A. S. D. *Uma fábrica de loucos : psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)*. Campinas: Unicamp - Tese de Doutorado, 2007. p. 166.

⁹³ ALMEIDA, 2007, 130-131p

⁹⁴ ALMEIDA, 2007, III

efeito sedativo para a histeria e “provocando uma constrição dos vasos cerebrais e acarretando uma isquemia no lobo temporo-esphenoidal e no occipital, determinaria o desaparecimento das allucinações auditivas e visuais.”⁹⁵

Temos então o surgimento de outra possibilidade do autor do discurso religioso da mediunidade: a loucura. Essa loucura descaracteriza completamente o sujeito, não faz do médium outro ser por modificação de personalidade ou sugestionamento: Ele agora é o delírio, o desconexo, o alienado em uma verdade que só existe dentro da sua própria loucura sem cabimento.

Se o embate com outras correntes religiosas já eram grandes, a visão da psiquiatria da época com suas ideias de eugenia provocavam argumentos ainda mais ferozes:

Um dos focos de análise que deteve a atenção dos psiquiatras foram as crenças religiosas dos negros. Como grande parte dos negros era adepta das religiões afro-brasileiras que, como o Espiritismo, realizavam sessões mediúnicas, o perigo da loucura era eminente: “O negro é um elemento inferior, sobretudo do ponto de vista intelectual. (...) se revela predisposto ao alcoolismo e às psicoses alucinatórias (...)” (Ribas, 1945:2).⁹⁶

A visão social ainda permanecia com grande peso dentro da visão científica, o que culminava no entendimento do ser humano baseado na sua capacidade social e sua etnia, contribuindo para associar os cultos religiosos afro-brasileiros em especial a Umbanda, que estava iniciando sua ampliação principalmente nas classes sociais mais baixas, o estigma do autor psicótico.

Ao fim desse período, podemos observar que a referência da possibilidade do autor do DRU mudou sensivelmente. Para a teologia católica cristã, o autor ainda era o diabo; e para a teologia espírita, era o baixo espiritismo e seu contato com os espíritos atrasados; já para a ciência, em especial a psiquiatria, era um estado de loucura, uma psicose. A sociedade que absorvia todas essas possibilidades em doses e entendimentos diferentes não tinha mais uma polarização, podendo aceitar qualquer um desses argumentos sobre o autor, e indo além, aceitando a presença de cada tipo de autor no mesmo segmento religioso da Umbanda, sendo pensado caso a caso, de acordo com as variáveis envolvidas na concepção do fenômeno.

Os próprios Umbandistas tinham necessidades de se posicionar em relação a cada uma dessas vertentes para que a identidade do autor pudesse ser descrita por eles e não por outros. Surge então, em 1941, o Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda,

⁹⁵ ALMEIDA, 2007, p. 135.

⁹⁶ ALMEIDA, 2007, p. 137.

promovido pela Federação Espírita de Umbanda no Rio de Janeiro, a fim de discutir as linhas gerais da religião e sua resposta teológica para a sociedade.

Embora a tentativa de legitimidade fosse um dos principais focos do congresso:

Umbanda deixará de ser de, agora em diante, aquela prática ainda mal compreendida por numerosos dos nossos distintos confrades da Seara do Mestre, para se tornar, assim o cremos, a maior corrente mental da nossa era, nesta parte do continente sul-americano.⁹⁷

Estabelecer a ideia do autor do discurso da Umbanda, apresentando trabalhos desenvolvidos pelos terreiros afiliados, era uma dessas formas de criar legitimidade na sociedade da época. A maior parte dos trabalhos seguiu na direção de estabelecer o espírito iluminado como o autor, remontando a própria Umbanda como religião de milênios tentando deslocar a religião para um processo de “embranquecimento” em que o fator africano é minimizado:

A herança africana é assim rejeitada pela ideologia branca; a religião vai então se situar nas brunas de um passado mais “digno”, as fontes sagradas originando-se na sabedoria hindu ou persa, como querem outros autores.⁹⁸

Embora pouco eficaz pela forma descentralizada como a Umbanda sempre foi manifestada, o DRU pode de alguma forma alcançar um novo autor: o *coletivo da Umbanda*.

Na tentativa de dar diretrizes claras e uniformes à religião, o congresso de 1941 acaba por deslocar a possibilidade do autor para além do espiritual, pois passa a aprisioná-lo dentro de uma faixa doutrinária pré-estabelecida. O autor do discurso da Umbanda passa a ser a possibilidade do *coletivo* da própria Umbanda. O autor coletivo é assim descrito por Maingueneau:

O caso da agência de publicidade nos confrontou como o problema posto pelas entidades coletivas. A esse respeito, pode-se pensar que grupos como os partidos políticos, os sindicatos ou os movimentos literários, uma vez que eles são portadores de convicções e plenos de uma experiência singular que se inscreve em uma história, estão em uma situação favorável para assumir o estatuto de autor. Isso é verdade, mas não se pode raciocinar sem levar em conta os gêneros de discurso envolvidos.⁹⁹

Se um partido político representa não o discurso de um, mas a coletividade em determinado momento que assume não uma individualidade, mas uma representatividade do

⁹⁷ UMBANDA, F. E. D. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1941. p. 7.

⁹⁸ ORTIZ, R. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 152.

⁹⁹ MAINGUENEAU, 2010, p. 35.

próprio partido, mesmo que não totalmente homogênea, o mesmo pode ser colocado a partir da tentativa da unificação dos limites estabelecidos da religiosidade da Umbanda.

Agora o médium não é apenas o mediador do discurso de uma entidade espiritual, não mais mediador do seu próprio discurso, ele também é a possibilidade do mediador do discurso da Umbanda como manifestação social e religiosa capaz de conferir para esse médium o direito de falar em nome do coletivo da Umbanda, sendo aferido pelas suas estruturas doutrinárias, pelas amarras criadas pelo homem que interage com o discurso e legitima sua fala como sendo própria da Umbanda a partir da visão do interlocutor.

3.1.5. Quinto período: Século XX – 1950 a 2000

Incluída mais essa possibilidade, a do autor coletivo, o discurso religioso da Umbanda constrói seus alicerces para iniciar um período de apogeu e refluxo¹⁰⁰, ampliando sua visibilidade na sociedade brasileira. Embora esse período seja de grande agitação religiosa e social, com diversas correntes em atrito e acomodação, é um período que marca a solidificação dos posicionamentos e pouco contribui para qualquer mudança significativa em relação ao autor do discurso da Umbanda.

Enquanto acontecia, em 1973, o III congresso de Umbanda, tentando legitimar o autor coletivo, os terreiros se mantinham agrupados em federações, mas não se reportavam a elas como formas reais de representatividade, e continuavam a fomentar o autor como o espírito iluminado. Já outras entidades religiosas como a católica continuavam estabelecendo o autor como o demônio¹⁰¹ e foi acompanhada pelos evangélicos protestantes, principalmente pelos pentecostais, que foram mais engajados na tentativa de estabelecer essa autoria¹⁰² enquanto a psiquiatria, reconhecida e legitimada como ciência, caminhava para o entendimento da mediunidade não mais como fenômeno psicopatológico, mas apenas como alucinações de conteúdo místico¹⁰³.

A ampliação de adeptos estagna, e o refluxo ocorre no momento em que a Umbanda intensifica o discurso político e legitimador, relegando o discurso religioso e mediúnico para o

¹⁰⁰ NEGRÃO, 1996, p. 103-141

¹⁰¹ BOAVENTURA, O. F. M. *Posição Católica Perante a Umbanda*. Petrópolis: Vozes, 1956. p. 56-76.

¹⁰² ITIOKA, N. *Os Deuses da Umbanda*. São Paulo: Abu, 1993. p. 121-140.

¹⁰³ PINHO, R. D. *A visão psiquiátrica do misticismo*. Bahia: Revista Diálogo Médico, 1975. p. 21-24.

segundo plano: o discurso que manteve o seu alicerce e que a fizera ter visibilidade, prosperidade e difusão, ou seja, a legitimação do autor-negador.

Quando o discurso constituinte e seus interdiscursos estavam sendo abafados e a eclosão do autor do discurso político já estava acontecendo (na figura de dirigentes e políticos entre outros), a própria Umbanda enfraqueceu-se e sua legitimidade dentro das suas próprias fileiras e dos outros atores sociais que ele articula ficou comprometida. O seu discurso constituinte não dava embasamento no novo discurso que estava tentando ser implementado em paralelo com seu *archeion*.

3.1.6. Quinto período: Início do século XXI

O momento atual do possível autor da Umbanda traz algumas ponderações de todos os principais agentes que tentam determinar esse autor. Suas relações com a religiosidade da Umbanda estão em alguns setores, como o das ciências, modificando-se rapidamente e, no caso das teologias contrastantes, existe uma forte resistência para abrirem-se ao diálogo inter-religioso.

3.2. As possibilidades do autor do DRU na atualidade

Diversas são as áreas que se manifestam perante a mediunidade e a Umbanda, abordaremos cada uma das principais vertentes que possuem teses sobre o autor do DRU dentro dos paradigmas estabelecidos na atualidade.

3.2.1. Psicossociologia

Estudos recentes da psiquiatria reinterpretem o autor do DRU como uma construção social, conforme defende Wellington Zangari:

A mediunidade de incorporação é um fenômeno complexo cuja análise científica deve levar em conta, pelo menos, três dimensões da realidade e suas relações. Tais dimensões são: a dimensão social ampla, a dimensão social dos grupos e a dimensão individual.¹⁰⁴

¹⁰⁴ ZANGARI, W. *Incorporando papéis: Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de*. São Paulo: Tese de doutorado, USP, 2003. p. 166.

Para Zangari, a mediunidade é uma forma de ESTADO ALTERADO DE CONCIÊNCIA (EAC)¹⁰⁵ e “cada EAC parece ser classificado como normal ou patológico dentro de cada cultura. Um mesmo EAC pode guardar ambas as conotações dependendo das circunstâncias.”¹⁰⁶. Esse EAC pode ser controlado pelo médium a partir de três dimensões sociais que, juntas, realizariam a o processo de mediunidade.

3.2.1.1. Dimensão social ampla

Chamo de *dimensão social ampla* aquela dimensão ligada aos processos e aos sistemas macro-sociais, que podem ser identificados com o que se costuma chamar de macroestrutura social. Assim, *a cultura brasileira*, ou *a sociedade brasileira*, ou ainda *a realidade brasileira*, seriam termos com a intenção de delimitar tal campo. Objeto de estudo das Ciências Sociais, esta dimensão organizaria as relações entre os diferentes grupos sociais e influenciaria seus distintos níveis de existência, como sua hierarquia, sua constituição simbólica, seus objetivos e a operacionalização de suas atividades.¹⁰⁷

Essa dimensão permite que a mediunidade aconteça baseada na capacidade macrosocial de representar seus valores subjetivamente dentro da mediunidade da Umbanda. Os conceitos, por exemplo, das entidades ligadas ao imaginário popular, como a linha de caboclos, idealizada como o índio civilizado, honrado e guerreiro, defensor da natureza e da sua vivência nas matas, bem como da sua liturgia, na utilização das velas, tradição católica popular adquirida por anos de colonização do país como religião oficial.

3.2.1.2. Dimensão social do grupo

Dimensão social dos grupos é a realidade das relações sociais que se estabelecem entre os indivíduos organizados em segmentos ou grupos sociais da *dimensão social ampla*. Os grupos são formados por indivíduos que guardam certa identidade sob critérios estabelecidos socialmente. Assim, pode-se afirmar, por exemplo, que as mulheres formam um grande grupo social, assim como um determinado grupo de taxistas de certo ponto da Av. Paulista. Há, portanto, diferentes níveis de relação entre os indivíduos de um determinado grupo social.¹⁰⁸

Na dimensão social do grupo, pode-se explicar a mediunidade no sentido de vincular-se ao pensamento geral do terreiro, estabelecendo suas regras de atuação e conduta, aceitas e, ao mesmo tempo, reconfirmadas a cada nova gira. Assim, pode-se estabelecer

¹⁰⁵ Usaremos EAC, utilizada no estudo de Zangari, para nos referirmos ao estado alterado de consciência.

¹⁰⁶ ZANGARI, 2003, p. 29.

¹⁰⁷ ZANGARI, 2003, p. 167.

¹⁰⁸ ZANGARI, 2003, p. 167.

porque existe diferença entre terreiros seja na sua liturgia seja na sua teologia, como exemplo, possuir determinadas linhas de entidades espirituais, como boiadeiros, marinheiros, malandros e ciganos, entre outras, ou permitir a imolação de animais nas celebrações religiosas, permitindo, assim, estabelecer que esses parâmetros sejam o acordo dos seus limites de dimensão enquanto grupo ratificado por todos para manter-se como tal.

3.2.1.3. Dimensão individual

dimensão individual que se refere ao papel do sujeito, da subjetividade, cuja constituição dependerá tanto de fatores internos (intra-psíquicos e neurofisiológicos) quanto de fatores externos (psicossociais) interdependentes. Os indivíduos são, ao mesmo tempo, pacientes e agentes no processo das relações que estabelecem com outros indivíduos, com o meio social.¹⁰⁹

Na dimensão individual, pode ser esclarecida a capacidade de o médium realizar a construção das entidades que incorporam no seu local litúrgico. Assim, embora a dimensão social ampla lhe dê subsídios para realizar a incorporação de um Exu, na dimensão social do grupo permitirá ou não que esse Exu seja da linha de malandros ou da encruzilhada, por exemplo. Mas as características físicas, como o andar e a fala, bem como os pontos cantados e riscados e a conduta moral da entidade seriam a construção exclusiva do médium baseado tanto em seus fatores internos (personalidade e resiliência, por exemplo) como por fatores externos (classe social e escolaridade, por exemplo).

Todos esses três fatores reunidos fariam com que o médium realizasse, a partir do treino, a capacidade de criar seu próprio EAC, dando às entidades espirituais uma unicidade que seria facilmente reconhecida pelos demais do grupo como autônoma.

Realizada essas definições, Zangari define o papel da linguagem dentro desse conceito de mediunidade de incorporação:

Considera-se que as relações entre os diferentes atores do grupo se estabelecem por meio da linguagem, que permite que os ensinamentos rituais, a doutrina, os “fundamentos” da Umbanda, acompanhados da semântica específica a respeito da mediunidade de incorporação, sejam transmitidos aos neófitos e, da mesma forma, que as médiuns de incorporação expressem suas experiências como tal.¹¹⁰

Baseada nestas dimensões, a recepção dos ensinamentos da tradição oral da Umbanda é aceita e repassada quando estes são transmitidos por médiuns incorporados, que,

¹⁰⁹ ZANGARI, 2003, p. 167-168.

¹¹⁰ ZANGARI, 2003, p. 169-170.

na teoria psicossocial de Zangari, se apresentam como meio de comunicação entre o mundo espiritual e o mundo material, concebidos como agentes de luz, ressignificado pelos indivíduos baseando-se em suas próprias experiências, mas também ratificados pelo grupo de médiuns que participa pelos limites impostos pelo próprio grupo e reconhecidos pela comunidade que o grupo atende, como sendo a representação esperada do fenômeno religioso da Umbanda.

Todo esse processo só pode ser realizado por um processo EAC conquistado, como relata Zangari:

A mediunidade de incorporação é o resultado de uma construção social e individual em que estão em jogo os conceitos ou crenças grupais relacionados à mediunidade e à doutrina da Umbanda de uma forma geral, e a aspectos individuais das médiuns, tanto cognitivos quanto afetivos. A mediunidade de incorporação é construída por meio de um processo constituído de seis elementos, a saber, assimilação, entrega, treino, criação, manifestação e comprovação.¹¹¹

O médium não só deseja o EAC, como realiza procedimentos padronizados dentro do terreiro para conquistá-lo e reproduzi-lo para novos membros. Esse EAC, no estudo de Zangari, passa sempre pelo médium consciente mesmo com certa confusão na ordem dos acontecimentos ou temporal, mas predominantemente pelo controle do ser “eu” em vigília sobre o dito “ser espiritual” até que essa manifestação seja comprovadamente benéfica para o grupo e, portanto, esse EAC ser passível de maior autonomia.

Somando-se todos esses processos, Zangari propõem o possível ganho psicológico da mediunidade de incorporação:

A prática da mediunidade de incorporação permite às médiuns ganhos psicológicos, como o sentimento de pertença a um grupo, o sentimento de utilidade espiritual e social, bem como a exteriorização e desenvolvimento de parcelas de suas próprias personalidades que não encontram espaço de manifestação no cotidiano.¹¹²

Fundamentando assim o que faria a pessoa permanecer ou desejar a mediunidade, utilizando-se da construção do “eu” exteriorizado e do “eu” aprisionado para a troca de papéis momentâneos e eficazes para extravasar suas próprias limitações sociais e psicológicas e, ao mesmo tempo, socializar-se com grupo de mesma afinidade e, além disso, realizar-se emocionalmente pelo sentimento de utilidade para a sociedade de que participa. Em todo esse sentido, o autor do discurso religioso da Umbanda ainda seria o próprio indivíduo dentro do EAC mínimo que não caracterizaria outro ser que não ele próprio.

¹¹¹ ZANGARI, 2003, p. 173.

¹¹² ZANGARI, 2003, p. 191.

Poderia outrora o estado mediúnico também ser considerado um ser relativamente autônomo dentro de um EAC acentuado que não caracterizaria necessariamente uma patologia, mas poderia alçá-lo para uma diferenciação tão grande do indivíduo tal como ele o é no cotidiano que poderia ser classificado como mais um modelo de indivíduo dentro de si mesmo, que já existe, mas não é descoberto sem esse treinamento de EAC proposto pela Umbanda.

3.2.2. Diversas teologias da Umbanda

A Umbanda existe, para grande parte dos seus adeptos, há pouco mais de cem anos, e encontra-se neste momento tão fragmentada como no seu início, mas ao mesmo tempo duas grandes vertentes vêm ganhando visibilidade e reestruturando-se para criar um formato teológico consistente com a pós-modernidade na tentativa de unificação do pensamento umbandista:

3.2.2.1. O Autor coletivo

Se a tentativa de criar uma unidade singular da Umbanda partindo das correntes federativas não existe mais¹¹³, os intelectuais da religião criaram novos processos para fortalecer a possibilidade do autor coletivo.

Uma das formas de criar esse autor coletivo vem do estudo sistemático através da saturação de pensamento teológico de um mesmo autor de livros considerados psicografados¹¹⁴ ou do conhecimento adquirido pelo contato com os próprios seres espirituais e que revela, em algum nível, a verdade necessária para a prática da Umbanda. Um dos principais expoentes desse segmento é Rubens Saraceni. Com cinquenta e dois livros publicados¹¹⁵ é um dos escritores de maior quantidade de livros teológicos sobre Umbanda.

¹¹³ O projeto de discussão da Umbanda através de grandes encontros balizados por federações foi abandonado desde o final do século XX por causa da impossibilidade dos terreiros autônomos receberem e adotarem as conclusões dos congressos como legítimas.

¹¹⁴ A psicografia é a utilização do espírito através do médium para pronunciar seu discurso pela escrita.

¹¹⁵ Lista com os diversos livros do autor. Disponível em

<http://www.madras.com.br/portal/index.php?page=shop.browse&category_id=17&option=com_virtuemart&Itemid=40> Acessado em 02 Nov. 2012

Nesse tipo de movimento, um autor-negador consegue ultrapassar as barreiras do seu próprio templo, torna-se não mais um *auctor maior* apenas perante sua comunidade, mas para uma grande parcela da Umbanda, estabelecendo assim uma hierarquia que desenvolve seus discursos, que se legitima por estar alicerçada não mais pelo discurso constituinte da Umbanda em si, mas pelo fato de se tornar um autor-negador baseado no aprendizado de um *auctor maior* que já é reconhecido pelos co-enunciadores, que facilitam essa elevação a autor-negador.

Outra tentativa de criação desse mesmo *auctor maior* está na formação de sacerdotes de Umbanda através do reconhecimento das entidades públicas, como no caso da FTU (Faculdade de Teologia Umbandista), idealizada por Francisco Rivas Neto, existente desde 2004 e autorizada a funcionar como instituição de ensino superior pelo MEC¹¹⁶.

Esse movimento é muito parecido com o processo de saturação, mas o *auctor maior* (no caso Rivas Neto), está encoberto inicialmente pela instituição como poder legitimador dos autores-negadores dessa vertente de pensamento teológico.

Não vamos nos ater a essa luta pelo poder institucional da religião, pois sua complexidade necessitaria de um estudo específico e profundo, e vamos nos debruçar sobre as características ímpares da possibilidade do autor nessa possibilidade.

O autor coletivo nos casos acima citados não pode ser simplificado porque, no final da estrutura do processo de ensino, existe o autor indicado pela legitimidade da recepção, ou seja, no caso dos livros psicografados, o autor seria ainda ou o próprio escritor ou a entidade espiritual que se utilizou do médium. No mesmo princípio, a formação de sacerdotes dentro de uma ótica de estudo por conhecimento prévio destina o processo a um autor inicial do conhecimento, nesses dois casos, Maingueneau os define como hiperenunciadores:

Quando o hiperenunciador é *individuado* (Deus) ou quando se trata de um tipo de um sujeito dóxico (Provérbios, adágios...), pode-se lhe atribuir a responsabilidade de conteúdos proposicionais. Com um hiperenunciador individuado, a explicitação desses conteúdos deve passar por uma hermenêutica mais ou menos codificada: O que Deus nos quer dizer com isso?¹¹⁷

Embora o conhecimento do autor inicial sejam os livros, os professores, os médiuns e as próprias possíveis entidades espirituais, o autor final reconhece-se como Deus, que, na sua

¹¹⁶ Cadastro no MEC sobre o reconhecimento do curso de teologia de Umbanda. Disponível em <<http://emec.mec.gov.br/emec/consulta-cadastro/detalhamento/d96957f455f6405d14c6542552b0f6eb/Mjg0Ng==>> Acessado em 02 Nov. 2012

¹¹⁷ MANINGUENEAU, 2008, p. 109.

representação para o religioso se mantém como a Umbanda. Esse processo de hiperenunciação recria na oralidade a caracterização do autor coletivo. Não é mais o livro que fala, não é mais o estudo sacerdotal que fala, é a própria Umbanda na figura de todas as entidades espirituais que proclama seu discurso e limita, pela necessidade de legitimação da religiosidade de seus membros, a manifestação do próprio Deus em que eles creem e, com o passar do tempo, a oralidade passa a apagar o hiperenunciadores e a transformá-los no autor coletivo e, finalmente, em um único autor do discurso.

3.2.2.2. O Autor espiritual

Embora a Umbanda reconheça a possibilidade de o autor do discurso sendo um médium em mistificação ou um charlatão¹¹⁸, para seus adeptos esse processo já excluiria a possibilidade do autor do discurso religioso como integrante da Umbanda, por não se tratar verdadeiramente de uma entidade espiritual, logo não poderia este ser o autor do DRU, mas o autor do seu próprio discurso, por não se tratar mais de um médium pela razão que não estaria ele mais sendo o meio, mas o responsável único da comunicação como enunciador.

A Umbanda não é homogênea, e os terreiros são completamente autônomos. Porém, os médiuns estabelecem claramente que o autor do discurso religioso da Umbanda é sempre uma entidade espiritual de diversas possibilidades, desde um antepassado até uma entidade iluminada que utiliza uma identidade fluídica¹¹⁹.

Evidenciamos na visita ao Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor que os próprios médiuns quando não se encontram como autores-negadores, mas como co-enunciadores, procuraram as consultas espirituais de outros médiuns no papel de autores-negadores na certeza de estarem esses realmente em processo mediúnicos. Assim, mesmo que um médium na condição de autor-negador possa estar deliberadamente e conscientemente enganando seus co-enunciadores dizendo-se autor-negador, quando solicita uma consulta para falar com uma entidade espiritual acredita na possibilidade de um autor-negador de fato, pois recorre ele inclusive a essa, independente do seu processo próprio processo, e dá ao outro a legitimidade de ser um autor-negador.

¹¹⁸ MAGGIE, Y. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 67-70.

¹¹⁹ A visão de roupagem fluídica é a possibilidade de que os Caboclos e preto-velhos, por exemplo, não serem realmente antepassados que já estiveram com essas personalidades, mas sim espíritos iluminados que utilizam desta incorporação de papéis para com humildade realizar os trabalhos que são necessários no terreiro.

Entendido isso, podemos estabelecer que a fé e a legitimação do autor-negador não ocorre exclusivamente pela aceitação crédula dos leigos ou visitante sem conhecimento prévio dos processos mediúnicos, pois se todos os sacerdotes acreditarem que todos estão plenamente como real autores, e não como autores-negadores, criaria uma estrutura de pirâmide que o próprio DRU não conseguiria sustentar.

Nesse sentido, a principal mudança é que nas suas fases embrionárias, os umbandistas entendiam que as entidades espirituais que militavam em seus terreiros podiam ter uma moralidade dúbia ou até uma amoralidade que permitia a possibilidade de fazer o bem ou mal conforme o sentido do próprio religioso e suas necessidades de relacionamento com essas entidades¹²⁰.

Atualmente a possibilidade, para grande parte das correntes umbandistas¹²¹, de que o autor do DRU seja uma entidade espiritual das trevas é descartada. Se existe esse indício, o próprio religioso já determina que aquele terreiro ou membro não esteja falando em nome da Umbanda, mas sim que essa entidade necessita de orientação para que possa evoluir. Para eles a entidade não fala em nome, mas necessita primariamente do DRU para poder, então, continuar sua jornada de desenvolvimento espiritual. Ou seja, o DRU de muitos terreiros não se constitui mais apenas com o autor-negador, mas também com a capacidade moral e espiritual com que esse autor-negador profere seu discurso.

3.2.3. Outras teologias

Existem diversas vertentes religiosas que sustentam o argumento do espiritual sendo realmente o verdadeiro autor do DRU, mas é considerado como o demônio, o enganador, aquele que se identifica como uma boa entidade espiritual, mas que, na verdade, é a tentativa de enganar o ser humano, levando-o para longe do que conceituam como “religião correta”, que na interpretação dessas religiões, é a sua¹²². Outras religiões, mesmo sem uma efetiva

¹²⁰ NEGRÃO, 1996. p. 219-233

¹²¹ Conforme o principal livro de estudos sobre Umbanda utilizado pela faculdade de teologia da Umbanda (FTU): RIVAS, F. N. *Umbanda a proto-síntese cósmica - Epistemologia, Ética e Método da Escola da Síntese*. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2002. p. 361-374.

¹²² MORAES, I. Andar no espírito. In: *O Jornal Batista*. Ano CXII - Edição 33 de 12.08.2012. ed. Rio de Janeiro: Convenção Batista Brasileira, 2012. p. 4.

aproximação, já aceitam a possibilidade de o discurso ser de um processo psicossocial ou, até mesmo, de um ser espiritual de luz em alguns casos¹²³.

3.3. Quadro do autor do discurso

A atribuição do possível autor do DRU continua sendo complexa pelo seu formato de oralidade, complexidade e visibilidade do ponto de vista das ciências da religião e com todo o exposto neste capítulo, podemos montar o quadro aproximado autor do DRU conforme a visão e a época:

Quadro comparativo de visão do autor do DRU - Instituição x Período

	Catolicismo	Protestantes	Umbanda	Espiritismo	Ciência	Sociedade
Séculos XVII ao XVIII	1	-	-	-	-	1
Século XIX	1	-	3-4	2-4	2-6	1-2
Século XX – 1900 a 1930	1	-	3-4	2-4	2-6	1-2-4-6
Século XX – 1930 a 1950	1	1	3-4	2-4	5-6	1-2-4-5-6
Século XX – 1950 a 2000	1	1	3-4	2-4	5-6	1-2-4-5-6
Início do Século XXI	6 ¹²⁴	1 ¹²⁵	3	3-4	6	1-2-3-4-5-6

1=Demônio, 2=Charlatanismo, 3=Espírito evoluído, 4=Espírito atrasado, 5=Disfunção psicológica, 6-Representação cultural

¹²³ CARNEIRO, V. R. *ABC do Espiritismo*. Curitiba: Federação Espírita do Paraná, 1996. p. 21-22.

¹²⁴ Não encontramos posicionamentos oficiais da Igreja Católica sobre a Umbanda após 1961 (KLOPPERBURG, B. *A umbanda no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1961.) e não obtivemos respostas da pastoral afro da CNBB. Mas indícios como a própria pastoral Afro da CNBB, que tem o intuito de promover o diálogo inter-religioso com as religiões afro-brasileiras, fazem corroborar com o nosso posicionamento sobre os católicos frente à Umbanda no século XXI.

¹²⁵ Existe uma parcela das denominações evangélicas que tratam as manifestações mediúnicas da Umbanda como representação cultural. Mas como a questão da demonização dos culto da Umbanda é central e recorrente na maioria absoluta dos protestantes, manteremos esta visão, mas ressaltamos que não corresponde a totalidade das denominações.

Nos modelos religiosos atuais, existe dificuldade de centralização de visões e definição do autor do DRU. Muitas vezes a visão não é homogênea dentro das próprias instituições religiosas, mesmo existindo documentos oficiais ou documentos que dão indícios dessas visões. A ciência esteve revisando seus conceitos e a sociedade consumidora de todas essas vertentes nunca se posicionou inversamente aos grupos de interesse de estudo das religiões, por isso, no momento deste estudo, aferimos a sociedade com todas essas características heterogêneas da possibilidade do DRU.

3.4. A legitimação do autor no DRU

Em todos os períodos pesquisados em todas as vertentes analisadas neste trabalho, podemos encontrar diferentes modos de visão e teses sobre a questão do autor do DRU. Embora possam parecer totalmente diversas e contrárias, destacamos que todas as possibilidades dadas pela teologia, pela sociedade e pela ciência conferem para a Umbanda o poder legitimador do autor como ela mesma proclama. Não é o médium em todas as suas faculdades mentais plenas que está proferindo o DRU, mas um outro processo/ser que contribui decisivamente para que ocorra o discurso.

Podemos afirmar que, nesse sentido, a Umbanda na tentativa de qualificar o enunciador como o autor-negador, atingiu grande sucesso, pois há quase uma unanimidade de que não se trata de uma manifestação identificada possivelmente como charlatanismo ou engodo. Inclusive nestes casos, a própria imprensa delimita o campo de atuação desses como *não pertencentes à prática religiosa* de qualquer religiosidade que tenha em sua doutrina a incorporação mediúcnica¹²⁶, legitimando duplamente o processo: a relação da mediunidade como forma aceitável de manifestação religiosa e o médium como autor-negador do discurso dessa religiosidade.

3.4.1. Características mínimas para o DRU

No segundo capítulo deste trabalho, percorremos como o DRU se prepara, enquanto cenografia, para se apresentar, ao co-enunciador o autor-negador e favorecer assim a

¹²⁶ Matéria da revista Veja, versão digital: “Condenado falso pai de santo que prometia 'pessoa amada em 3 horas’”. Disponível em <<http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/condenado-falso-pai-de-santo-que-prometia-pessoa-amada-em-3-horas>> Acessado em 02 Nov. 2012

possibilidade de um terceiro como enunciador de fato. Porém, a religião, por ser uma expressão humana da valorização do divino, estabelece o mínimo de procedimentos necessários para que o co-enunciador possa legitimar o autor-negador do DRU, primeiramente dentro dos limites impostos por ele mesmo e, depois, por aquilo que ele entende ser da própria Umbanda.

3.4.2. O corpo

Para que a oralidade possa ser realizada dentro do DRU, as cordas vocais não são os únicos aparatos utilizados para legitimar o autor-negador. É imprescindível que o médium pareça como outro enunciador, tornando-se, inclusive, como autor-negador das suas características físicas. O corpo, como descreve Orlandi, já é por si só um discurso:

Como sabemos, nem os sujeitos, nem os corpos, pensando-se a significação, são evidentes. Ainda é sempre a opacidade, a não transparência da linguagem, que se apresenta quando pensamos discursivamente. Ou, dito de outra forma, o corpo da linguagem e o corpo do sujeito não são transparentes. São atravessados de discursividade, efeitos de sentidos constituídos pelo confronto do simbólico com o político em um *processo de memória que tem sua forma e funciona ideologicamente*. O que redundaria em dizer que, assim como as nossas palavras, nosso corpo já vem sendo significado, antes mesmo que não o tenhamos, conscientemente, significado.¹²⁷ (Grifo nosso)

Esse estudo de Orlandi é destinado principalmente à dança e ao sentido do corpo nas cidades, mas entendemos que seu olhar sobre esse tipo de discursividade retrata oportunamente as características ritualísticas da Umbanda, de seus comportamentos corpóreos e os movimentos que realizam durante a canção dos pontos cantados e o estado mediúnico.

Esse significado realizado de forma consciente ou não introduz o enunciador e o co-enunciador para dentro do DRU, permitindo o surgimento do autor-negador, trazendo dentro de uma memória ideológica:

Em física, se diz que a matéria é qualquer coisa que possui massa, ocupa lugar no espaço e está sujeita à inércia. Em paralelo podemos dizer que o corpo é algo que possui massa, ocupa lugar no espaço (concebido em sua materialidade) e está sujeito à ideologia, pela constituição do sujeito. Por isso, e somente por isso, podemos pensar, como o fizemos, o discurso do corpo, em sua materialidade. E, mais uma vez, como o fizemos ao trabalhar com o silêncio, diríamos, em modo parafrásico: o corpo não fala, *ele significa*.¹²⁸

¹²⁷ ORLANDI, E. P. Processos de significação, corpo e sujeito. In: _____ *Discurso em análise - Sujeito, sentido, ideologia*. Campinas: Pontes, 2012. p. 83-96, aqui 92.

¹²⁸ ORLANDI, 2012. p. 96

Pela nossa compreensão de Orlandi, o corpo tem um papel fundamental dentro do discurso, por dar significado e não enunciação, mas dentro do DRU, ele estabelece os limites necessários do discurso antes mesmo dos discursos serem proferidos.

Os corpos dos médiuns, enquanto autores-negadores são a porta de entrada para a delimitação dos discursos e os co-enunciadores movimentam os interdiscursos:

Se considerarmos um discurso particular, podemos também chamar interdiscurso o conjunto das unidades discursivas com as quais entra em relação. Segundo o tipo de relação interdiscursiva que privilegiamos, poder-se-á tratar dos discursos citados, dos discursos anteriores do mesmo gênero, dos discursos contemporâneos de outros gêneros etc.

Esse interdiscurso pode dizer respeito às unidades discursivas de dimensões bem variáveis. Charaudeau fala, assim, de “sentido interdiscursivo” para as locuções ou os enunciados fossilizados que são associados regularmente às palavras e contribuem para dar-lhes um “valor simbólico”: por exemplo, para pássaro, unidades como “comer como pássaros”, “ser um pássaro engraçado” (1994:316). Do lado oposto, outros analistas do discurso reservam o termo interdiscurso para formações discursivas. Entre esses dois extremos encontramos unidades discursivas de dimensões variadas: Uma definição de dicionário, uma estrofe de um poema, um romance...¹²⁹

Identificado o tipo de entidade que está incorporado pelo médium, as unidades discursivas relativas ao DRU sofrem um aprisionamento típico do tipo de entidade que está inserida no DRU tanto pelo próprio discurso do autor-negador quanto nos interdiscursos movimentados pelos co-enunciadores.

Os co-enunciadores já reconhecem, através da expressão corporal, que tipo de entidade está manifesta e aceitam os limites ideológicos de cada entidade, tornando os discursos limitados a esses limites. Podemos então ter fortes suspeitas de que o DRU prontamente começa pela significância do autor-negador frente ao co-enunciador perante a representação corporal que este contempla como sendo os limites da enunciação do DRU naquele dado momento.

Entendemos que o DRU já inicia de fato sua colocação como ato discursivo quando o enunciador e o co-enunciador decidem ir ao templo para realizar a consulta (seja em que papel esses atores estejam dispostos), mas definimos aqui como prontamente iniciado, o marco fundamental que estabelece e fecha todos os critérios necessários para que as regras do DRU estejam todas postas perante todos que fazem parte da enunciação.

As regras que limitam os tipos de discursos, então, passam a ser finalizadas quando o co-enunciador se submete às regras definidas pela corporeidade da entidade manifesta no

¹²⁹ MAINGUENEAU, 2006. p. 86-87.

médium e, mesmo diante da urgência de fatos que a quebrem, esses limites não são ultrapassados, esperando uma outra oportunidade com outro tipo de entidade ou, simplesmente, pedindo que mude de entidade para a consulta, a fim de estabelecer os limites necessários para as suas urgências.

Nesses termos, podemos encontrar no mesmo autor-negador a possibilidade de vários discursos, mas limitados ao tipo de entidade, identificada, primeiro, por sua postura, seu corpo.

3.4.3. Limites do discurso

Os limites do discurso na Umbanda pode ser amplo, variando de terreiro para terreiro, mas, na maioria, estão bem acondicionados no formato mediúnico em que estão dispostos os autores-negadores, limitando-os aos seus modelos de representação da espiritualidade. A quantidade de tipos de entidades e linhas de atuação dessas entidades são vastas e não está no escopo deste trabalho reuni-las, mas podemos caracterizar a Umbanda em pelo menos quatro grandes tipos de manifestação mediúnica: Crianças, Caboclos, Pretos-velhos e Exus

Essas quatro realidades do mesmo autor-negador¹³⁰ garantem uma diversidade de discursos do DRU, mas que devem respeitar os limites de cada uma como se houvesse uma especialização, um certo grau de aceitabilidade do que pode ser dito ou não, que Maingueneau classifica como espaço discursivo que “,enfim, delimita um subconjunto do campo discursivo, ligando pelo menos duas formações discursivas que, supõe-se, mantêm relações privilegiadas, cruciais para a compreensão dos discursos considerados.”¹³¹

A espera de um modelo discursivo do corpo e da noção prévia do tipo de entidade estabelece como vão ocorrer relações de privilégio pela fala do autor-negador e do co-enunciador no momento do DRU.

Para entendermos como esses espaços discursivos se constroem, vamos relatar esses arquétipos baseados em livro religioso. Embora possamos descrevê-los com expoentes autores dentro da literatura das ciências das religiões, nossa tentativa é captar o sentido principal que

¹³⁰ É comum o médium crer que pode ter contato espiritual através da mediunidade com pelo menos essas quatro formas de entidades fundamentais da Umbanda. Mesmo que ele não incorpore algumas delas, ele crê que as possui e que ainda falta algo para que elas se manifestem.

¹³¹ MAINGUENEAU, 1989, p. 117.

o autor-negador e o co-enunciador dão a esses formatos mediúnicos dentro da fé da Umbanda e, com isso, entender como os atores que estão inseridos no DRU são capazes de captar de forma inequívoca os limites possíveis já previamente demarcados dentro dos discursos da DRU:

a) Caboclos

[...] Normalmente, são entidades ágeis, simples e práticas que possuem uma ação poderosa em casos de demandas, trabalhos de cura, levanta, abertura de caminho, limpeza e descarrego.

b) Pretos-velhos

Os espíritos que se utilizam dessa roupagem são os magos da sabedoria, sendo exemplos de humildade, paciência e altruísmo.

[...] Normalmente, essas entidades possuem sua ação no campo do aconselhamento, da orientação e dos ensinamentos profundos, concentrando os mesmos na prática do bem, do amor e da caridade. Com grande poder curador, trabalham com passes, rezas, bênçãos, ervas e medicamentos da natureza (raízes).

c) Crianças

São entidades de muita evolução que externam, através de seus médiuns, atitudes e vozes infantis. Consideradas a alegria do terreiro, com suas brincadeiras e graças, realizam um trabalho sério de alta responsabilidade. [...]

Por essas características, naturalmente são procurados para solucionar casos de amor, união, doçura e coisas perdidas. Possuem grande poder curativo e divinatório, conseguindo atuar em casos de demandas, limpezas e descarregos.

n) Exus

Essas entidades têm grande e profunda atuação, com conhecimento de causa, da Magia, Feitiçaria e Bruxaria, atuando firmemente em todos os casos inerentes a estas causas e demandas.

[...] Estas entidades são muito verdadeiras e diretas e o seu senso de justiça é pragmático ao extremo. Na justiça de Exu, quem deve pagar, doa a quem doer. Por isso, muitas vezes, é confundido com um agente do mal.¹³²

Observamos que conforme a entidade, é estabelecido um limite pré-estabelecido para se tornar o autor do DRU, pois suas características são aceitas no jogo ideológico do discurso. Se o DRU inicia-se, este só pode conter discursos que esteja parametrizados inicialmente pelas entidades que estão atuando nesse momento. Logo pedidos de reconquistas de amor para um preto-velho é ultrapassar os limites de atuação da entidade, já preestabelecidos no ato do aceite do início do discurso pelo co-enunciador ao visualizar a entidade arqueada em um pequeno banco, fumando um cachimbo. Já solicitações desse tipo para uma pomba-gira, por exemplo, são esperadas e acontecem de forma natural e despojada de pudor, pois os atores que estão movimentando o discurso já estabeleceram esses limites como aceitos.

¹³² OMULU, C. D. *Umbanda de Omolocô - Liturgia Rito e Convergência (a visão de um adepto)*. São Paulo: Icone, 2002. p. 126. [Literatura religiosa]

O médium, para se tornar um autor-negador, necessita muito mais do que manifestar-se como autor-negador, ele necessita limitar os discursos do DRU dentro de um processo mediúnico capaz de estabelecer para o co-enunciador um limite aceito por este para ser elevado ao nível de autor-negador:

De forma mais geral, a pragmática tende a enfatizar que “a tomada da palavra” constitui um ato virtualmente violento que coloca outrem diante de um fato realizado e exige que este o reconheça como tal. Ao enunciar, eu me concedo em certo lugar e “atribuo um lugar ao outro”, peço-lhe que se mantenha nele e que “reconheça que sou exatamente aquele que fala de meu lugar”. Solicitação que é feita, pois, a partir de um “que sou eu para ti, quem és tu para mim”.¹³³

Manter-se nos limites do discurso é de responsabilidade exclusiva do autor-negador, pois ele não pode remover-se desses limites, pois coloca o co-enunciador diante da questão da sua legitimidade. Exigindo que o co-enunciador durante todo o discurso o reconheça como tal.

Se um médium incorporando uma criança estabelece discursos que ultrapassam seus limites e percorre discursos que seriam apropriados para um Exu, por exemplo, o co-enunciador no seu papel de legitimador não aceitará esses novos limites e passará a rebaixá-lo como mistificador, ou seja, não estará ele incorporado com a criança, quebrando o vínculo de confiança de ser autor-negador e, com isso, desmoronando a possibilidade de estar no DRU.

Já a tentativa do co-enunciador de ultrapassar os limites impostos pelo tipo de entidade estabelecida no início do DRU não causará nenhum tipo de problema, pois já se espera que eventualmente o co-enunciador, como leigo, possa muitas vezes não entender plenamente os limites. Nesses casos, cabe ao autor-negador alertar sobre as quebras dos limites e retornar o discurso para os patamares acordados pelo DRU. Se o autor-negador não o fizer, o mesmo processo de desvinculação do DRU será conduzido pelo co-enunciador.

3.4.4. A finalização do DRU

Outra característica importante que recai sobre o DRU é quanto a sua finalização. Sendo a maioria dos esforços desse discurso voltados para resolução das urgências do co-enunciador (ordem física, moral, espiritual, etc.), o DRU muitas vezes termina com o discurso técnico. É passado para o co-enunciador um trabalho¹³⁴ que deve ser realizado como um

¹³³ MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1989. p. 31-32.

¹³⁴ Pequeno roteiro de procedimentos mágicos para ter o direito de receber alguma graça específica.

manual, sem interpretação. Por vezes complexo, é solicitado a um cambono¹³⁵ que escreva os processos necessários em um papel para que seja realizado em outro momento e, com isso, estar apto a receber o desejado.

Em um mesmo momento, o DRU utiliza-se da oralidade e da escrita e utiliza-se, na escrita, de dois argumentos: o técnico e alegórico. Enquanto o técnico descreve os passos inequívocos necessários para a realização da magia, o co-enunciador tenta desvendar os processos alegóricos de cada passo ou material para compreender e acreditar nos efeitos mágico desse trabalho. Não é o foco deste trabalho definir todos os processos envolvidos no DRU, porque nossa meta é determinar o autor no DRU, mas compreendemos que todo o DRU sustenta-se realimentando-se da eficácia de cada fragmento, de cada discurso dentro desse *archeion*. Por isso entendermos que a finalização do mesmo torna-se vital, pois muitas vezes o seu fechamento é que legitima definitivamente o enunciador em autor-negador e, conseqüentemente, em *auctor maior*. Não está claro para nós onde termina efetivamente o DRU, abrimos essa possibilidade para que novos trabalhos sobre o DRU possam apontar essa direção.

¹³⁵ Pessoa que não está em processo mediúnico, encarregada de ajudar uma médium enquanto incorporado.

4. Considerações Finais

No percurso deste trabalho evidenciamos as possibilidades do autor no DRU e como esse processo permeou a história da religiosidade brasileira. Mesmo sendo uma religião minoritária, suas subversões e seu formato mediúnico com arquétipos populares foram decisivos para a formação do campo religioso brasileiro da atualidade, por isso entendemos que o estudo de seus processos religiosos e discursivos são importantes para ampliar nosso entendimento das questões que cercam a religiosidade brasileira e todas as irradiações culturais que surgem então.

É certo que o médium é figura de destaque dessa religião, monopolizador do saber religioso, que se utiliza da mediunidade para dar lugar a um outro eu, ou um outro ser, ou, quem sabe, a um terceiro: misto do seu eu transpassado por um outro ser. Não há subsídios suficientes para determinar de forma satisfatória quem é o autor do DRU, a história dessa religião mostra-nos que qualquer afirmação nessa direção sempre foi refutada pelo futuro.

O consulente, leigo, destituído em princípio do capital religioso, mas fundamental como co-enunciador, pois fornece ao DRU o conceito prioritário do status de que o médium precisa para manter-se no monopólio: a legitimação do médium não como autor, mas como autor-negador do DRU, para passar a ser considerado o mediador do *auctor*, segundo o co-enunciador, o verdadeiro autor do DRU.

Mesmo outras teologias contribuem como co-enunciadores para a criação desse *auctor*. Exemplo notório é o emblemático Exu Tranca-rua, conhecido e reconhecido em diversas religiões como um ser capaz de fornecer um discurso autônomo, elevado inclusive ao status de *auctor maior*, independente de sua vertente ser benigna ou maligna, permeando a sociedade e as comunidades religiosas dentro de um imaginário de possibilidades, mas que sempre o colocam dentro dos domínios da Umbanda.

A psicossociologia não faz diferente, quando estabelece a possibilidade de as pessoas estarem em determinado momento em um estado de alteração de consciência de graus diferenciados, treinados ou não para essa alteração, mas ponderando como alterado, permitindo que o médium se mantenha como autor-negador e que esse estado de alteração da consciência seja, de fato, o autor do DRU. Neste caso, para a psicossociologia, o *auctor* é o quase eu, não o eu pleno, mas uma entidade de certa forma diferenciada, embora resgatando

de si mesma as condições de autoria, mas que, dentro da sua “normalidade”, seria incapaz de reproduzi-la, seja qual razão for.

A sociedade, na projeção do estado, reconhece como direito de culto as manifestações espirituais, e aceita a possibilidade do *auctor* como um outro ser, tratando os possíveis charlatões como “falsos” e transcorrendo para estes as mesmas penalidades da lei para os estelionatários.

Não existe atualmente nenhum mecanismo que possa medir uma quantidade razoável de médium para avaliarmos quanto é o próprio médium, quanto é um estado alterado de consciência ou mesmo quanto é uma parte espiritual. Não sabemos, inclusive, se este processo passa-se de forma homogênea ou se, durante o DRU, pode, inclusive, variar todos esses processos em quantidade, qualidade e duração. Mas diante de todo o exposto, podemos relatar que um grande contingente de pessoas que estudam o fenômeno afirmam que existe no DRU uma transferência de ser, mesmo que seja psíquica, mesmo que seja espiritual, mesmo que seja comportamental.

Nesse caso, como pode a AD determinar o autor como o médium? Ao mesmo tempo como pode a AD estabelecer que tipo de autor se trata no momento? Sabemos inicialmente que o médium é o autor-negador, mas não podemos afirmar que é propriamente o autor, pois não existe na AD processos que possam avaliar quanto existe realmente do médium como ser humano pleno das suas faculdades e quanto ele, como pleno, interfere no discurso.

Também não podemos ser ingênuos na AD ao negar sumariamente o médium como autor, evidenciado pelo som emitido das suas cordas vocais e emitindo possibilidades no discurso, muitas vezes baseado em seus conhecimentos e suas ideologias, mesmo estando ele em estado de autor-negador e modificando as formas do seu corpo e de sua fala para evidenciar esse processo. Será que a quantidade emprestada do médium como ser pleno das suas faculdades para um estado alterado de consciência ou até um outro ser espiritual o despojará do comprometimento de ser o autor? Se para estar dentro do DRU é necessário aceitar seus limites, e nos baseando na teologia da cultura de Tillich¹³⁶, ele constrói um aprisionamento do incondicional frente às limitações humanas impostas pela própria Umbanda como organizadora religiosa e ideológica de seus arquétipos. Quanto é deslocado da

¹³⁶ HIGUET, E. A. O campo e o estudo da religião à luz do pensamento de Paul Tillich. In: QUEIROZ, J.; GUEDES, M. L.; QUINTILIANO, A. M. *Religião, modernidade e pós-modernidade*. Aparecida: Ideias e letras, 2012. p. 13-34.

capacidade intelectual plena do médium frente às questões práticas da religião para não ser a ele atribuída a autoria?

Nesse trabalho não temos a intenção de formular conceitos que determinem completamente essas questões. Temos ciência que este trabalho é a porta de entrada para novos estudos nesse sentido, e não a linha de chegada. Não é tarefa pequena criar cenários para estabelecer critérios confiáveis para dar conta de grandes questões acerca da mediunidade, seus discursos e interdiscursos. Um grande número de teorias, práticas e especialidades deverão ser englobadas e construídas para realizar esse feito, por isso, neste trabalho, não há o alcance necessário para esse objetivo, ficando claro aqui que o autor do DRU, ainda é, para nós, um sujeito subjetivo e indeterminado.

Nossa intenção principal neste estudo é estabelecer como a AD interpreta o autor no DRU e ser subjetivo e indeterminado não cria problemas quanto a sua classificação. Sendo ele indeterminado, não podemos assumir o médium como autor, nem outro ser como tal. Então necessitamos estabelecer uma nomenclatura que possa evidenciar esse sujeito para que quando for aplicada a AD, possa ser interpelado em sua plenitude, e talvez não só no DRU, mas em todos os outros discursos religiosos que tenham a mesma estrutura particular de discurso.

Na AD, o discurso é representado minimamente por um enunciador e um co-enunciador:

enunciador \longleftrightarrow co-enunciador

A Umbanda subverte esse conceito e o enunciador, no caso o médium, do DRU rebela-se em ser um enunciador de fato, mesmo que evidenciado como proferindo o discurso fisicamente através da suas cordas vocais, solicitando para si então a possibilidade de ser um autor-negador, ou seja, aquele que é apenas parte da cena da enunciação, mas não sendo o enunciador de fato. Temos, a partir dessas características, a seguinte esquematização do processo enunciativo retratado no DRU:

autor-negador \longrightarrow [-] \longleftrightarrow co-enunciador

Se não aceitarmos a possibilidade do autor-negador, teremos o médium como enunciador:

médium \longrightarrow médium \longleftrightarrow consulente

Mas a não aceitação do autor-negador pela AD invade diretamente outros domínios do conhecimento, como a psiquiatria, por exemplo, que, observando o mesmo fenômeno, pode não concordar com a esquematização proposta pela ausência do autor-negador por se tratar não mais do médium como é, mas de um ser humano com estado alterado de consciência que pode variar a tal ponto que não se caracterizará mais como o médium propriamente dito dentro das formalidades previstas como ser pleno no seu contínuo social:

médium —————> médium em EAC <—————> consulente

Mas classificar o autor-negador como o médium em EAC é representa-lo em uma teoria possível dentre as demais. Neste caso entendemos como ideologia a tentativa de assumir uma única possibilidade como decididamente viável. Possibilidades continuam sendo construídas e teses sobre quem realmente é o autor do DRU ainda estão sendo produzidas, por isso determinar o autor no DRU sendo o médium em EAC não nos parece ser o melhor entendimento para representá-lo na AD.

Acreditamos não caber a AD discutir o estado mediúnico, o charlatão, a consciência alterada, o louco ou até quem sabe realmente um outro ser; essa é uma discussão que cabe a outras áreas do conhecimento. Este trabalho teve a intenção de fundamentar a possibilidade de a estrutura peculiar do DRU dentro da AD do médium negar ser o enunciador do discurso, transformar-se no autor-negador, e entrar em cena um novo agente do discurso validado pelo co-enunciador.

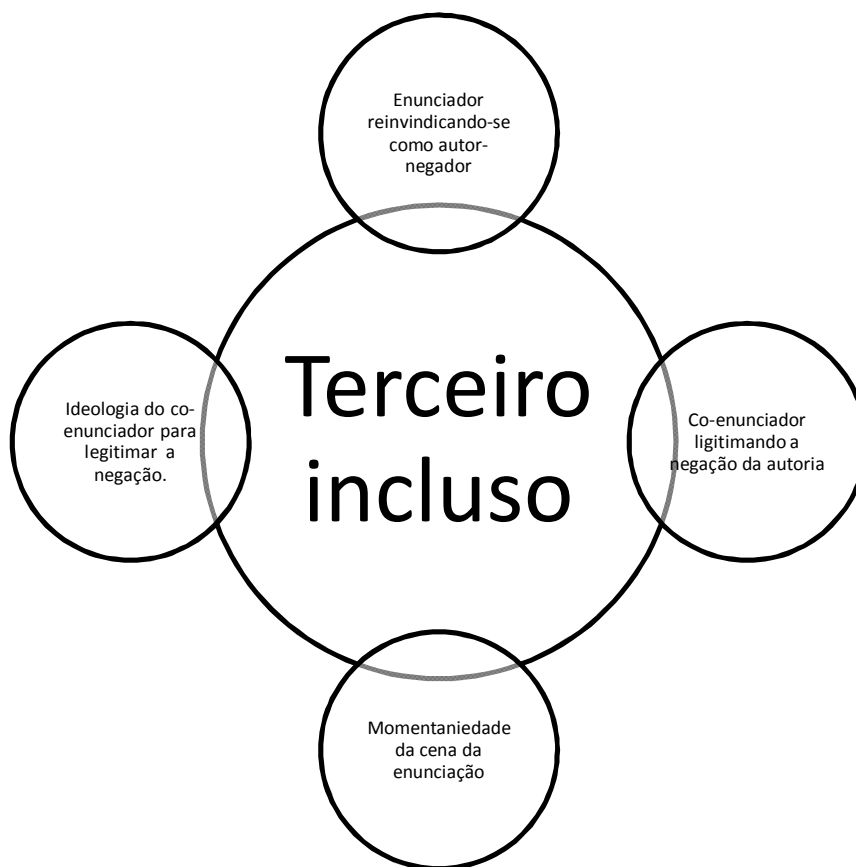
Esse novo agente da enunciação que sobrevive temporariamente enquanto o DRU acontece através do autor-negador com a legitimação do co-enunciador chamaremos aqui de **terceiro-incluso**. Nesse caso teremos a seguinte esquematização:

autor-negador —————> terceiro-incluso <—————> co-enunciador

Dessa forma, a AD não responde mais pela necessidade de determinar o autor, mas de qualificá-lo. Se do autor-negador surge o terceiro-incluso, o médium, nesse momento, pode fazer-se representar com qualquer traço de autoria: como ele próprio, como um estado alterado de consciência, como o louco ou como, inclusive, outro ser externo, tornando essa autoria irrelevante para a AD, mas necessária sua especificação dentro da AD frente a esse tipo de discurso.

Poderemos, então definir, após todo exposto neste estudo e dentro da nossa percepção desse fenômeno discursivo, que o autor no DRU, do ponto de vista da AD, é o terceiro-incluso, ser momentâneo representado pelo autor-negador legitimado pela ideologia do co-enunciador.

Figura 03 – Esquema do autor no DRU



Enfim, Hank e Charlie podem ser a mesma pessoa. Inclusive Charlie pode conviver com Hank dentro dos limites da normalidade do fato, e quem sabe até controlá-lo totalmente e silenciosamente como um imaginativo de uma satisfação pessoal. Existe até a possibilidade de que Hank não tenha estado com Charlie até o momento e, quando viu a necessidade de Charlie, veio ajudá-lo (ou atrapalhá-lo). Ou simples e brutalmente o filme termina, o diretor proclama “corta”, e emerge Jim Carrey de dentro dos seus múltiplos personagens, com a sensação de ter tido mais um aprendizado como ator no mundo transitório dos filmes que ele protagoniza.

Referências

- ALBERTI, V. Indivíduo e biografia na história oral. *Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil – CPDOC / FGV*, 2000. ISSN 3-4. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/1525.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2013.
- ALMEIDA, A. A. S. D. *Uma fábrica de loucos : psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)*. Campinas: Unicamp - Tese de Doutorado, 2007.
- ALVARENGA, L. F. C. D. *As ressignificações do Exu dentro da Umbanda*. Goiás: Universidade Católica de Goiás, 2006.
- AMOSSY, R. O ethos na análise do discurso de Dominique Maingueneau. In: _____ *Imagens de si no discurso*. São Paulo: Contexto, 2005.
- ASSUNÇÃO, L. *O reino dos mestres*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- BARTHES, R. *A morte do autor*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. em http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/48019/mod_resource/content/1/morte_do_autor.pdf Acessado em 01/01/2013 14:43.
- BIRMAN, P. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz religiosa brasileira*. Petrópolis: Koinonia, 2003.
- BOAVENTURA, O. F. M. *Posição Católica Perante a Umbanda*. Petrópolis: Vozes, 1956.
- BOURDIEU, P. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. Pinheiros: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CAMPOS/FRIOLI, C. D. *João de Camargo de Sorocaba, o nascimento de uma religião*. São Paulo: Senac, 1999.
- CARNEIRO, V. R. *ABC do Espiritismo*. Curitiba: Federação Espírita do Paraná, 1996.
- CONSTITUIÇÃO POLITICA DO IMPÉRIO DO BRAZIL (DE 25 DE MARÇO DE 1824). *Presidência da República*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 06 out. 2012.
- D'ARRUDA, G. *Umbanda Gira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- Eu, eu mesmo e Irene*. Direção: P, Farrelly B. Farrelly. Produção: Peter Farrelly; Robert Farrelly, et al. Conundrum Entertainment. 2000.
- FIGUEIRA, E. A. P. Por uma superação da esptemologia tradicional no campo da religião a partir do pragmatismo de Richard Rorty. In: QUEIROZ, J. J. O. *Religião, modernidade e pós-modernidade*. Aparecida: Ideias e letras, 2012.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2010.

- FRAYZE-PEREIRA, J. A. *O que é loucura*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- HIGUET, E. A. O campo e o estudo da religião à luz do pensamento de Paul Tillich. In: QUEIROZ, J.; GUEDES, M. L.; QUINTILIANO, A. M. *Religião, modernidade e pós-modernidade*. Aparecida: Ideias e letras, 2012.
- ITIOKA, N. *Os Deuses da Umbanda*. São Paulo: Abu, 1993.
- JUNIOR, M. T. D. S. *A INVENÇÃO DO BRASIL NO MITO FUNDADOR DA UMBANDA*. Belo Horizonte: Pós-Graduação em História da UFGD, 2012.
- KARDEC, A. *O livro dos espíritos*. Rio de Janeiro: FEB, 2004.
- KLOPPERNBURG, B. *A umbanda no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1961.
- MAGGIE, Y. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1989.
- MAINGUENEAU, D. Analisando discursos constituintes. In: SOARES, M. E. *Gelne - Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste*. Fortaleza: EFC, v. 2, 2002. Disponível em: <http://www.gelne.ufc.br/revista_ano2_no2_39.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2013.
- MAINGUENEAU, D. *Termos-chaves da análise do discurso*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MAINGUENEAU, D. *Cenas da Enunciação*. São Paulo: Parábola, 2008.
- MAINGUENEAU, D. *Doze conceitos em análise do discurso*. São Paulo: Parábola, 2010.
- MEYER, M. *Caminhos do imaginário no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- MORAES, I. Andar no espírito. In: *O Jornal Batista*. Ano CXII - Edição 33 de 12.08.2012. ed. Rio de Janeiro: Convenção Batista Brasileira, 2012.
- NEGRÃO, L. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.
- OMULU, C. D. *Umbanda de Omolocô - Liturgia Rito e Convergência (a visão de um adepto)*. São Paulo: Icone, 2002.
- ORLANDI, E. P. Processos de significação, corpo e sujeito. In: _____ *Discurso em análise - Sujeito, sentido, ideologia*. Campinas: Pontes, 2012.
- ORTIZ, R. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PÊCHEUX, M. Especificidade de uma disciplina de interpretação. In: ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso*. Campinas: Pontes, 2011.
- PÊCHEUX, M. Sobre os contextos epistemológicos da análise do discurso. In: ORLANDI, E. P. *Análise de discurso*. Campinas: Pontes, 2011.
- PINHO, R. D. *A visão psiquiátrica do misticismo*. Bahia: Revista Diálogo Médico, 1975.
- PRANDI, R. *Herdeiros do Axé*. São Paulo: Hucitech, 1999.

- RIO, J. D. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Garnier, 1906.
- RIVAS, F. N. *Umbanda a proto-síntese cósmica - Epistemologia, Ética e Método da Escola da Síntese*. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2002.
- RIZZI, N. D. Visões do transe religioso. In: *Plural - Revista de ciências sociais*. São Paulo: USP, v. 4, n 1, 1997.
- RODRIGUES, N. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- ROHDE, B. F. *Umbanda, uma Religião que não Nasceu*. In: *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: PUC, Mar 2009.
- SAIDENBERG, T. Como surgiu a Umbanda em nosso país. In: *Revista Planeta*. Rio de Janeiro: Três, 1978.
- SAMPAIO, G. D. R. *Juca Rosa: Um Pai-de-Santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
- SILVA, W. W. M. E. *Umbanda de todos nós*. São Paulo: Icone, 2009. [Literatura religiosa].
- SOUZA, A. R. D. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, R. *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- SOUZA, L. D. M. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- UMBANDA, F. E. D. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1941.
- VICTORIANO, B. A. D. *O prestígio religioso na umbanda - Dramatização e poder*. São Paulo: Annablume, 2005.
- ZANGARI, W. *Incorporando papéis: Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de*. São Paulo: Tese de doutorado, USP, 2003.
- ZEIBLITZ, Z. A gira profana. In: *ISER Umbanda & política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.