



TULIPA

José F. Miguel H. Bairrão¹

Resumo: A umbanda tem sido vista como forma degradada de uma cultura espiritual africana supostamente mais “pura”. Mas os seus supostos defeitos permitem reconhecê-la como muito contemporânea, por avessa a fundamentos metafísicos e refratária a lógicas identitárias. Para discutir esta hipótese estuda-se o caso do espírito Tulipa, que presentifica uma tradicional categoria do panteão, os “espíritos” infantis, habitualmente associada a jardins. Tulipa é o nome da única boneca que a médium guardou desde a infância. Para ela, essa bonequinha é a médium e explica-nos que, para a médium, a bonequinha é ela. Recebeu esse nome do seu Pai em outra vida. Em frente da sua casa havia um jardim de tulipas, cujo canteiro marca-se no corpo: Tulipa é também uma tatuagem. A médium sonhou em ter uma filha. Essa filha seria ela, boneca e espírito. Um quarto decorado para receber esse bebê tão desejado é o seu templo. É lá que a bonequinha fica, abraçada a papéis escritos com os nomes e pedidos dos fiéis. Não nascida, é “mãe” espiritual da sua mãe, dirigindo-a por sofisticados meandros rituais. A sua história ilustra a insuficiência de estratégias retóricas metafísicas para dar conta da espiritualidade umbandista. Um ser menina “des-identifica-se” em carne do eu e encarna o sagrado. Concomitantemente interpreta um outro espiritual e expressa anseios de maternidade e cuidados para consigo e para com próximos.

Palavras-chave: etnopsicologia, transe, bantos, umbanda, psicologia e religião

¹ Laboratório de Etnopsicologia, Departamento de Psicologia e Educação, Universidade de São Paulo (campus de Ribeirão Preto), jfbairrao@ffclrp.usp.br

A umbanda

Discute-se um caso particular, a vários títulos especial, de uma pesquisa sobre o chamado “desenvolvimento mediúnico”, que envolveu uma dezena de médiuns de cinco diferentes terreiros de umbanda, sites em São Paulo e redondezas.

A umbanda enraíza-se num universo africano acentuadamente presente no Brasil, embora menos conhecido e reconhecido do que o sudanês. Provavelmente isso se deve ao maior distanciamento da “sua” África de um tipo de ontologia substancialista e mitologia “estável”, projetada em remotos tempos primordiais, mais familiar ao modo europeu de pensar. É uma religião brasileira (Concone, 1973) decalcada de antigas práticas de cura bantos (Estermann, 1983; Coelho, 2000). Tem sido assinalado o seu cunho eminentemente urbano (Ortiz, 1978), como se atendessem a uma recomposição em novo cenário de elementos sócio-culturais rurais, não obstante ser possível encontrá-la hoje em dia em quaisquer contextos demográficos e regiões do país. A sua enorme expansão, principalmente na primeira metade do século XX (Negrão, 1996), encontrou numa crítica ao elitismo do espiritismo um mito de fundação, mas o modo como o culto se generalizou e expandiu não pode justificar-se exclusivamente pelo proselitismo de um núcleo inicial. Estavam maduras condições para que práticas mágico-religiosas marcadamente bantos se reconhecessem numa denominação manifestamente desconhecida, aparentemente mais capaz de evitar estigmas e perseguições associados a outras designações.

Parece que a determinante da transfiguração do termo banto para a arte de curar exercida pelos quimbandas em nome de religião brasileira tem um efetivo vínculo com o exercício de habilidades e talentos preservados por descendentes de ex-escravos isolados no meio rural, que em solo urbano se re-implantaram em comunidades alargadas, acolhedoras de participantes independentemente das suas origens étnicas, e se disseminaram como uma linguagem franca da espiritualidade brasileira, capaz de dar forma e sentido a amplas vivências pessoais e coletivas e com recursos por enquanto ainda misteriosos para se propagar à revelia de nexos evidentes entre as suas raízes e outros territórios, urbanos e contemporâneos.

Cinzas de uma obscura memória, de forma ainda mal conhecida, se re-incendeiam quando os ventos da história lhes são favoráveis. Mesmo hoje não é impossível acompanhar o processo de transformação de homens e principalmente mulheres “de virtude”, solitários,

em líderes de círculos que, à revelia de expectativas prévias, vão tomando a forma de terreiros umbandistas. Tal processo, revelador de matrizes africanas re-implantadas na forma de uma espécie de “mitologia brasileira”, hoje em dia alastrou-se à generalidade da brasilidade. Chega até a ocorrer a partir de grupos de meditação e ioga, a princípio avessos ao suposto “primitivismo” dos cultos afros, e numa personalidade como a médium da Tulipa (descendente de imigrantes europeus de classe média e alta, a princípio socialmente bastante distante dos típicos descendentes de escravos).

A religiosidade dos bantos chegou no Brasil a ser descrita como “degenerada²” e miticamente pobre³. Mas, à revelia de qualquer juízo valorativo, o seu gênio insiste, mesmo entre nós, em preservar vivo o morto e em incorporar qualquer outro a sua sintaxe peculiar, criando a ilusão de se anular em catolicismo popular, empenhar-se em se assimilar ao espiritismo, ou esforçar-se para recuperar uma fantasiosa “pureza” africana.

A título de exemplo deste seu “espírito” parodiador e diluidor de metafísicas, talentoso em soprar por entre as frestas da solidez dos “fundamentos” alheios, cite-se o caso de um terreiro de umbanda “convertido” ao atual modelo brasileiro de pureza africana, consubstanciado no prestígio e na espetacularidade nagô: a implausível qualificação do pai de santo para o exercício da função sacerdotal, por causa da sua extrema juventude, foi contornada mediante a sua possessão por um defunto experiente e idoso, que “em vida” teria sido sacerdote do candomblé. É ele que é invocado e incorpora para sanar lacunas do saber comunitário quanto aos “fuxicos” da sua nova “antiga” tradição e conferir senioridade ao terreiro – ocasiões em que não perde a oportunidade de sublinhar a sua ortodoxia, reiterando que ele, no lugar dos “filhos da casa”, não entregaria a sua cabeça a alguém tão menino! Provavelmente recursos desta ordem facultam uma percepção diminuída da presença meridional africana no Brasil.

Será que, em coerência com o interdito de incorporação de espíritos de mortos no candomblé (embora contrariando a simpatia e autoridade de que eles desfrutam na

² Deturpada, relativamente a um suposto passado perdido, o qual, devido ao descompromisso do culto para com lógicas identitárias e à sua valorização pragmática do concreto atual como horizonte do sagrado, certamente nunca existiu, ou pelo menos não existiu com as metafísicas propriedades que se imagina que deveria ter tido.

³ Comparativamente às pretensamente imutáveis narrativas mitológicas projetadas num tempo remoto e metafísico, tão do agrado de certos sistemas religiosos, e atraente para alguns pesquisadores.

umbanda) tal avô de santo chegaria a ponto de recomendar que ele próprio fosse “despachado”? Não o cremos...

Julgamos não ser descabido, neste e em tantos casos parecidos, ser razoável afiançar que, não obstante a aparência (no caso, sudanesa), a alma continua banto.

Veremos que esta digressão não é irrelevante para discutir o caso que aqui importa, em si mesmo um exemplo particularmente útil para refletir os modos como marcas africanas, social e academicamente menos prestigiadas, sobrevivem psíquica e culturalmente e informam redes de solidariedade e formas de coesão social familiares a largos contingentes de brasileiros.

Não bastasse a tão comum exclusão desses mesmos segmentos sociais da economia formal, ainda por cima ela se redobra pela não admissibilidade da lógica subjacente ao seu entendimento, a qual o mais das vezes é sumariamente reduzida a mera irracionalidade. Ora, a teoria também performa o sentido dos dados e, portanto, cada exclusão se reitera pelo ato da sua “percepção”. Uma orientação de pesquisa solidária do popular deve dedicar-se a decifrar e incluir no campo do saber psicológico o peculiar modo como se constroem os sentidos e a realidade afro-brasileiros, por mais obscuras ou ininteligíveis que se afigurem, em vez de os desqualificar.

Um idioma corporal

Com esse intuito, vale a pena resumir os principais traços da “gramática” do culto umbandista, tal como puderam ser inferidos no âmbito da pesquisa de que se originou esta comunicação.

É importante evitar os pólos simétricos da sua redução, ora a terapias étnicas (à maneira da etnopsiquiatria, por exemplo), ora a um sagrado abstrato e pretensamente universal, na prática subsumível a concepções etnocêntricas. Não obstante, traços fundamentais de qualquer religião que se preze, como “soluções” para o paradoxal e para o impossível – só que apresentados sem disfarces (inocentemente, por assim dizer) –, não deixam de se fazer presentes, tais como a composição harmônica de impossíveis e a denegação da finitude e positivação do transcendente.

Na contramão de alguns que interpretam os significados imediatos das narrativas umbandistas como proposições, não supomos que a sua verdade deva ser questionada à luz

do que se presumiria pudessem informar a respeito de um nível de realidade hiperfísico. A prosa parapsicológica não está à altura da sutileza de espírito (dos espíritos!) da umbanda.

O social e psiquicamente esquecido, morto ou maltratado, na umbanda se dramatiza e retorna mais vivo do que nunca. Mas uma vez que os mortos revivem e se mostram nos corpos (dos) vivos, nos despistaria procurá-los num além metafísico, deixando de lhes prestar atenção e de abrigar o seu sentido no âmbito em que de fato interpelam o humano e se comunicam – performances sociais e corporais, feitas para capturar todos os sentidos (envolvem banhos, ritmos, cores, odores, indumentárias, sabores, cenários, tatos, etc.). A nosso ver, despistam-se aqueles que tentam formular as suas pré-concepções metafísicas num tom científico e fecham os olhos a uma significância tão material, resolvendo interpretar os espíritos como coisas abstratas atinentes a um plano não sensorial, pois não é assim que eles se mostram.

Não se entenda que com esta crítica se nega o cunho espiritual da umbanda: apenas não se o pré-conceitua como uma caricatura de existência que objetivamente aconteceria além do sensível. A nosso ver, qualquer metafísica que se derive da expressividade dos enunciados imagéticos e dramáticos umbandistas é ilusão (de ótica), inadvertida do seu exponencial talento para recorrer a uma profusão de sinestésias capaz de fazer ouvir outros sentidos. Fundamentalmente, portanto, o universo da umbanda – como em geral o dos cultos de possessão (Boddy, 1994) – constitui-se numa enunciação a ser escutada com o corpo; irredutível a enunciados contra o corpo...

Para entreter o cérebro, com bastante liberdade expressiva, há recursos de composição narrativa a partir de crenças compartilhadas, não tolhidos por presunções realistas nem representacionistas.

A linguagem da umbanda não é referencial, não etiqueta objetos, metafísicos ou não, o que lhe permite uma grande liberdade de composição. Pode conceber-se como processos de enunciação que envolvem a integralidade dos sentidos. Para se enunciar, depende de ações cuja superlativa eloqüência atinge o ápice quando mobiliza a totalidade do corpo, no acontecimento do transe.

É provável que o fato de tal linguagem discorrer-se performaticamente assinale o cunho inefável de parcela do que com ela se narra, impossível de verbalizar, quer por referir memórias pessoais e comunitárias cujo rastro na esfera da representação cognitiva se

perdeu, quer por a inscrição dessas memórias nem sequer se haver inscrito no âmbito da cognição (transmitindo-se diretamente como um “jeito de corpo”), quer por se tratar de verdades recalçadas e de traumas históricos manifestamente interditos. Mas também é importante salientar que, no limite, esse recurso talvez propicie a alusão a fatos ou atos intrinsecamente indizíveis. Ou seja, certamente parcela significativa do que se enuncia com o corpo e se indica em gestos não tem hipótese de tradução fiel ao se reduzir ao verbal.

Para dizer o inefável, as narrativas da umbanda enraízam-se numa poética gestual. Portanto, contrariamente à propensão de ver o transe como sintoma do recalque de significados verbalizáveis ou forma de expressão “primitiva” de idéias “espirituais”, supomos que o seu verdadeiro estatuto é o de único recurso para a dicção de sentidos irreduzíveis a abstrações intelectuais⁴.

Como essa linguagem também se dirige a níveis de compreensão não representacionais, é importante sublinhar que as explicações verbais dos participantes obviamente não conseguem alcançar a totalidade do que dizem e fazem, e não se trata de má fé. Neste aspecto, principalmente os colaboradores mais intelectualizados compartilham com a atividade de pesquisa o risco de se desfigurarem descrições das suas vivências mediante a sua redução a símbolos verbalmente inteligíveis, e portanto o perigo do seu achatamento a significados. Para evitá-lo, há na umbanda toda uma gama de recursos sensorial significativos que operam como um vocabulário que não se dirige ao intelecto, mas a um entendimento inclusivo do corporal, alcançando uma expressividade rica e sinestésica, independente de subseqüentes racionalizações.

Outro e self

O transe claramente se propõe como uma estratégia de enunciação do indizível em palavras e pensamentos. Formula-se como trânsito entre imagens cheias de sentidos e as suas interpretações corporais. Mas o que transita? Ou melhor, o que se informa e forma nessas transações?

Para o refletir é importante ter em mente que essas imagens, encarnáveis corporal e existencialmente, não apenas não têm compromissos com a representação realista da

⁴ Neste caso, ao contrário de certa clínica psicológica, importa sublinhar que o que não se fala, mas é dito (de outras formas), nem sempre tem um cunho sintomático de algo interdito à consciência ou indica um real anulamento do sujeito: pode ser o real sujeito.

realidade, como são incompatíveis com os postulados metafísicos “ocidentais”, tão entranhados na psicologia científica, relativos à simplicidade e indivisibilidade da substância da alma e ao centramento do eu na esfera psico-orgânica.

A psicanálise lacaniana parece-nos proporcional um modelo heurísticamente útil para refletir esta problemática. Referimo-nos especificamente à idéia do descentramento do sujeito e à inversão do signo como representante de coisas em (qualquer) significante como lugar-tenente do sujeito, o que resolve o psíquico em semiótico⁵.

O sujeito pode assinalar-se em qualquer coisa que assuma valor significativo, sendo que nesta qualidade (com esta função) não importa a natureza daquela. Palavras podem ser significantes, mas também o podem ser quaisquer aspectos do mundo, traços da realidade, devaneios (fugazes ou renitentes) e marcas do corpo (Bairrão, 2003b). A realidade humana é intrinsecamente uma rede de letras (significantes “especializados”), o que propicia a não segmentação entre imagens e simbólico. Logo, é possível “escutar” não apenas as falas, mas também as performances corporais, as visões místicas, as oferendas, os rituais, etc. Mesmo sem conhecer o que realmente signifiquem, sabe-se lá estar implicado o sujeito. Não mais se o cogita atrelado a um centro emissor da palavra e, correlatamente, “ele” não mais se enuncia de uma personalidade central. Pode ocorrer em qualquer lugar (significante) e por isso, conseqüentemente, não há como endossar a naturalidade das neurociências nem a moderna e historicamente circunstancial representação do homem como uma individualidade sociopsicobiológica.

De fato, no âmbito da presente pesquisa pôde-se inferir que realmente a concepção de eu banto-brasileira, sub-repticiamente determinante de larga parte das existências nacionais, caracteriza-se por ser molecular (constitui-se de várias partes – não é unitária, muito menos homogênea), plural (além da molecularidade do eu, fenomenologicamente ocorrem vários eus que, mais do que diferentes aspectos do self, são como que outros selves, com vários aspectos), dinâmica (estabelece-se num processo de construção quase permanente, pouco apto a descrições estruturais consumadas, com fronteiras e

⁵ Interpretamos a significância lacaniana tendo o cuidado de não segmentar o verbal do não verbal (caso contrário, se re-institui uma cisão entre palavras e coisas, que na prática restaura a concepção tradicional de signo).

recomposições de formas, fusões e cisões, variáveis⁶) e plasmável (conforme crenças compartilhadas ou até mesmo dócil a concepções intrinsecamente pouco ou nada compatíveis entre si⁷). Porque se deveria diminuir tamanha riqueza expressiva e tal recusa em reduzir a diafanidade do self a coisa (psíquica ou metafísica, tanto faz) em processo psicopatológico, uma vez que não há universalidade na atribuição de normalidade ao padrão do eu como síntese de tendências num ego unitário e (em condições de saúde) individualizado?

Pelo contrário, a concepção popular de “desenvolvimento”, na contramão da acadêmica, valoriza a recomposição do unificado em plural, leva do atômico ao molecular.

Mais do que isso, não separa drasticamente o eu do mundo e dos outros. “Incorpora” experiências e memórias coletivas, sentidos poeticamente narrativos de uma natureza vivida, devaneios sociais esteticamente dramatizados, memórias marcantes e imagens históricas, outras pessoas míticas, ancestrais, e, de vez em quando, até ficções literárias (Meyer, 1993) e decalques de personagens de novelas.

Insubstancial, o self pode pousar e aludir-se em qualquer aspecto do mundo alçado a significância implicativa do sujeito e portanto epifanizar-se em acontecimentos e coisas “objetivas”. Não tem porquê prender-se à pobreza retórica da metafísica espiritualista (que aliás, pelo avesso, é compartilhada pelos que a detraem)!

O espírito é um sopro dramática e poeticamente revelador do self, de sentidos de ser e de eu estar no mundo, muito além de objetivações paralisantes. O seu habitat pode ser pensado recorrendo à concepção de transicional de Donald Winnicott (1975) – segundo a qual o mundo ilusória e necessariamente se recria pela arte e pela fé do humano, primordialmente infantil, residente em cada criança e adulto –, a qual refere um estado indeterminado de eu, outro e coisa; uma região de “ser” a que não se aplicam categorias como subjetividade nem objetividade.

Sagrado e auto-revelação

⁶ Os plurais mudam de ordem e de número. Por exemplo, um “Exu Duas Cabeças” revelou-nos que noutra terreiro, que permitisse que médiuns homens “recebessem” entidades femininas, uma das cabeças do seu nome se destacaria como pomba-gira.

⁷ Por exemplo, “espíritos” que ora são vistos como almas de mortos, ora como “encantados” pássaros – uma provável justaposição entre concepções bantos e ameríndias.

É esse berço do humano que a espiritualidade umbandista habita, conforme Tulipa nos mostra, com o seu total empenho em decepcionar caçadores de fantasmas e absoluto descompromisso de menina em se esforçar para fingir estar adaptada às representações metafísicas de espírito. Ela não esconde a sua agilidade para poeticamente fluir por entre os interstícios da solidez das narrativas e pousar em qualquer aspecto do mundo, fantasia ou desejo.

Antes de contar a sua história é preciso complementar a descrição do método que nos permite passar ao largo de censuras triviais ao infantilismo da espiritualidade popular (acusada de não se comportar bem, segundo as maneiras de uma certa racionalidade), pelo esforço analítico de estar à altura do rigor da sua lógica.

Solapadora da crença em positivities, é-lhe intrínseca uma aparentemente paradoxal indiscernibilidade entre o self e a transcendência (não obrigatoriamente sacra), bastante afeita a uma irônica e descomplexada denúncia da adulta crença ingênua na objetividade da realidade.

Eventualmente talvez Outro (transcendente) se enuncie. Mas, se se enuncia, não se desvela. Apenas conta histórias à medida de quem o ouve e por isso reflete o seu interlocutor, consubstanciando-se numa plataforma magnífica para explorar nuances sutis e profundas da humanidade que interpela, quer se dirija a uma única pessoa, quer a toda uma coletividade, ou concomitantemente a ambas. As suas narrações comemoram e compreendem em termos pragmaticamente atuais o fio da história a que se ligam as existências que o cultivam.

O Outro presentifica fantasias mais ou menos coletivas, re-elaboradas em interpretações sutis. O que valha por transcendente, tangível pelos sentidos imaginais, mostra-se pertinente e correlativo a vivências do self e sociais. Não se mostra como coisa, mas como reflexão de conteúdos humanos.

Para pensar este ponto apoiamo-nos em Corbin (1977). Fenomenologicamente, o Outro proporciona-se na forma de um imaginário (o imaginal) em que imbricadamente confluem alteridade (eventualmente transcendente) e uma revelação de si. O Outro mostra-se revolvendo entranhas humanas e a sua abissalidade é proporcional à visceralidade dos cenários de si desconhecidos do self que Ele traz à luz (Bairrão, 2003a).

O Outro é também outro lugar do self. Lá se enuncia o sujeito. Lá está “eu”, fora de si, num mundo florescente de significâncias. Cada “símbolo” revelador do Outro, por o Outro ser revelador do eu, admite uma leitura em dupla chave: sonda sentidos espirituais abissais e traz à tona idiosincrasias pessoais. Inegavelmente acontece como vivência do espiritual, mas da espiritualidade de um humano determinado. Ao refleti-lo na integralidade, nada censura nem exclui. Não segrega o sagrado do profano.

Concomitantemente, estabelece-se uma rede social e semiótica sutil, em que tomam forma duplos especulares do humano, um imaginário (imaginal) sensorialmente atinente a significâncias interpeladoras de todos os sentidos, que no caso brasileiro parece articular-se num dialeto performático habitualmente denominado umbanda.

Desta forma pode-se compreender porque a aptidão para o transe não se restringe a uma aprendizagem social de papéis, transmitidos de geração para geração, e portanto não depende de processos de socialização que sempre exijam contactos entre aprendizes e veteranos, duradouros e persistentes.

De fato, a sintaxe e o vocabulário banto permanecem acessíveis de maneira ainda mal explicada na cultura (religiosa) brasileira. Parece que conseguiram autonomizar-se até o grau de uma generalidade cultural, adaptar-se e sobreviver, sendo úteis para atender desafios contemporâneos e fazerem sentido para vidas humanas que, fora a intersecção com a brasilidade, são assaz distintas da circunscrição regional a que supostamente o seu cunho de resíduo e memória as confinaria⁸.

Ainda que não se negue a importância de memórias coletivas e a aprendizagem social de comportamentos (no caso aqui tratado, por exemplo, a internet desempenhou algum papel), os seus meios de transmissão são muito mais complexos e sutis do que se poderia supor à primeira vista.

O canteiro da Tulipa

⁸ Hipótese que aqui é referendada, por nos depararmos com uma típica moça branca, sem histórico de pobreza familiar e descendente de imigrantes europeus bem de vida, e pelo fato da parcela mais significativa do seu “desenvolvimento” ter ocorrido sem contacto imediato com modelos de identificação que lhe fornecessem o “script” de papéis a serem socialmente imitados.

Uma vez admitida a umbanda como um idioma corporal, com uma “gramática cultural” própria, o caso aqui analisado pode ser útil para levantar hipóteses sobre os seus processos semânticos e os meios da sua transmissão e comunicação.

Está-se de fato quase em presença de um surgimento espontâneo de uma nova sacerdotisa, processo que já se havia percebido em campo, mas acontecido no passado, e sempre com senhoras oriundas de um meio rural etnicamente marcadamente africano (Bairrão e Leme, 2003).

Graduada em biologia, a médium estudou em escolas particulares, onde conheceu o futuro marido. Bem educada, foi mimada pelo pai (executivo de origem espanhola) e exigida pela mãe (descendente de industriais alemães).

Namorada “oficial” desde muito cedo, logo se viu na posição de abrigo seguro para os intervalos entre aventuras do parceiro (jovem, mas relativamente mais velho), também ele descendente de imigrantes (no caso, árabes). Com o desgaste da relação, decidiu afastar-se e morou na Europa. Permaneceu algum tempo em Madrid, trabalhando clandestinamente. Chegou a Londres, o dinheiro acabou e foi deportada.

Na volta, refeito do susto, o noivo casou, mas a qualidade da relação não mudou. A gota de água para a separação foi a confissão do parceiro – um apaixonado valentão, ocasionalmente espancador da esposa – de que o seu apetite sexual, desde sempre, além de não lhe ser fiel, não se dirigia a outras mulheres, mas ao seu próprio sexo.

Em estado de choque, agravado pela confissão de soropositividade para HIV e pela revelação do risco a que involuntariamente se submetera, vê confirmar-se como pesadelo o amor que sonhara para si. Reúne forças para sair de casa e vai morar com uma amiga, para o que encontra apoio em um pai de santo que conheceu pela internet e com o qual a sua iniciação começaria. Anteriormente havia tido algum contacto com um grupo espírita kardecista e, em desespero de causa, ocasionalmente consultara mercadores de soluções mágicas, como videntes e cartomantes, alguns dos quais utilizam um vocabulário “espiritual” similar ao umbandista.

Não obstante até então morar num bairro central de São Paulo e trabalhar nesta cidade, o enamoramento com a umbanda foi suficientemente forte para levá-la a residir num município vizinho, a distância consideravelmente maior do seu emprego e do seu

círculo de relações sociais, mas pertinho da comunidade de terreiro em que logo adentrou. Ela quis mudar de vida.

Foi nessa altura que a conheci, tendo ela sido indicada pelo seu pai de santo para participar de pesquisa que então se iniciava sobre “desenvolvimento mediúnico”. Convidada, gentilmente aceitou.

Nitidamente tinha encontrado nesse círculo religioso um ponto de ancoragem para uma típica condição de solidão urbana e de desenraizamento. Eram notáveis a sua dedicação e entrega total – compatível com o seu jeito de ser, entre menina inocente e mulher ingênua – à espiritualidade umbandista.

O seu desenvolvimento mediúnico transcorria pacata e normalmente, numa espécie de parque ecológico temático da umbanda, em que ocorriam as sessões mediúnicas. Até à sua saída física do terreiro, a criança Tulipa e a preta velha Vó Barbina eram os seus únicos guias que haviam tomado forma em narrativas verbais e recebido nome.

Aliás, a médium, hoje uma mulher na casa dos trinta, ganhou de uma das suas avós a única boneca da qual ao longo da vida jamais se desfez, uma bonequinha de pano loira, chamada Tulipa. Ao se revelar, Tulipa refere a boneca ser “sua” e a retenção do brinquedo passa a ter um sentido. Será em torno da boneca que se organizará o culto da menina.

Não é raro que os meus colaboradores me contem que uma das dificuldades do desenvolvimento espiritual umbandista é que ele mobiliza a explicitação de questões mal resolvidas e cobra mudanças, com riscos de alguma desestabilização.

Neste caso não parece ter sido diferente. A moça veio a pagar caro uma certa indiferenciação entre o amor ao caminho espiritual que abraçara e a paixão por um lugar não estritamente fraterno no coração da família dirigente da comunidade. Isso lhe custou a convivência física com o terreiro.

A desilusão deixa-a num estado de sofrimento inenarrável. Desacredita de tudo, a tudo quer largar. Durante meses afunda em desânimo. Duvida e deixa de cuidar dos seus guias.

Alguns meses depois, vê o seu sono invadido por um espírito até então dela desconhecido. Acorda ou sonha de noite, psicografa pontos cantados e receitas. Numa oportunidade, ele lhe deixa por escrito a receita de uma erva para uma ferida na pele (mastruz, de efeito confirmado por especialistas em plantas medicinais). Ela desconhecia

absolutamente do que se tratava. Combinamos uma sessão em sua casa, na qual se atualizariam os dados de todos os seus guias e que lhe facultaria o conhecimento, mediante incorporação, desta nova personalidade.

Chega o dia aprazado. Como sempre acontece, a própria pesquisa é necessariamente “engolida” e interpretada pela dinâmica da umbanda. E no quadro dessa transferência (na acepção psicanalítica), logo com a primeira incorporação (de uma pomba-gira) se fica a saber que o sentido da presença do pesquisador passa a ser o de um fiel depositário do andamento de um processo de recomposição do self e de revelação do sagrado, atrapalhado mas não abortado, que não poderia ficar paralisado a meio caminho, sob pena de a médium correr sérios perigos e até risco de vida.

Entre regredir e progredir, obviamente os espíritos favorecem o avanço. É-me anunciado que lhe seria dada uma prova. Ela permaneceria inconsciente o tempo inteiro (pela primeira vez) e não poderia lhe ser contado todo o sucedido, até instrução em contrário (recebida recentemente, quase um ano depois). Da manhã à noite, os guias se sucedem (entre eles a nova personalidade, “em terra” pela primeira vez), sem intervalos.

Sem tempo para gradações, depois de tão longa interrupção descobre-se que o “desenvolvimento mediúnico” não parou! Tomou o freio nos dentes e disparou a galope. Os guias contam as suas histórias, interpretam a situação, desempenham tarefas rituais e mostram-se sem concessões à cenografia ritual do terreiro anterior. Apenas a largam à noite, no mínimo assustada. A pesquisa tornara-se um espaço, usado pelo Outro, para proporcionar meios de expressão e condições de elaboração (psíquica e ou espiritual, tanto faz), a uma vida em apuros, a uma existência esticada a limites (quase) insuportáveis.

Sucessivamente, os espíritos se revelam. A médium tem uma Rosa pomba-gira (e teria mais duas, uma Cigana e uma Padilha). Cigana da Rosa, autoridade do antigo terreiro, é uma fonte provável de subsídios para a sua elaboração. Também tem um exu de cemitério e um mirim em que se fundem calunga (cemitério) e caminhos (Caveirinha da Encruza), e que adora dançar, como ela e a sua Baiana. Esta logo anuncia “que a bichinha tem que trabalhar, não é noutra casa, é aqui”.

A nova personalidade é um Zé Pelintra, tipo de guia habilitado a conduzir na floresta urbana, um tipo popular de pai, urgido depois da perda do pai de santo...

Deixa clara a razão da sua vinda e o porquê de assumir a sua “frente” no que diz respeito à profunda seriedade espiritual das coisas da vida material. Bom de briga, protetor que se compraz com desafios, assegura que quanto mais ela entra em desânimo e dúvida, mais ele se anima a provar-lhe a sua veracidade.

Há nítidas pontes entre aspectos das narrativas que todos nos contam e episódios da vida da médium ou de pessoas com quem a sua história se inter-relaciona (como o ex-marido), as quais não há tempo para detalhar aqui. Não obstante, quiçá antecipando uma linha de reflexão (psicológica) a que não devemos renunciar, a sua preta velha adianta-nos para desistir de fazer isso no seu caso (por tabela insinuando ser viável fazê-lo com os outros). Ela é (diz-se) totalmente diferente. A sua história nada tem de comum nem ecoa a da médium. Ex-escrava, muito humilde e rezadora, ficou pouco tempo “presa” (era jovem por ocasião da Abolição) e trabalhou o resto da vida em casa de família.

Ela é radicalmente outra. Provavelmente aqui está em jogo uma maior fidelidade da linha dos pretos velhos à idéia do espírito como alma de um morto que retorna para banhar de sentido a existência de viventes atuais. Esta teoria, oficial na generalidade do culto umbandista, é tipicamente banto e os pretos velhos revelaram-se, no âmbito mais amplo da presente pesquisa, serem os verdadeiros mediadores entre os médiuns e as diversas funções da espiritualidade personificadas pelas outras categorias. São os mais convincentes como outros homens.

Preocupação de verossimilhança que está nos antípodas da menina Tulipa, a quem dedicamos este artigo, que despreocupadamente não cuida de disfarçar o cunho menos metafísico e mais propriamente espirituoso dos espíritos da umbanda.

Os jardins do Pai

Tulipa narra-nos a sua história. Tem esse nome por causa do seu Pai “em outra vida”, um apreciador de Tulipas que cultivava um canteiro dessas flores, em frente às escadarias da entrada da casa da família.

No léxico performático do culto, habitualmente as flores integram-se a gestos rituais que aludem à experiência do sagrado como luz em forma vegetal. A sua diversidade botânica e cromática faculta a construção de uma semântica de nuances bastante ricas, cuja dimensão espiritual não é exclusiva da umbanda: na antiguidade, já era encontrada na

Pérsia (Corbin, 1996), terra original da tulipa flor. Transportada para a Europa, a planta tornou-se símbolo nacional da Holanda (diga-se de passagem que o pai da médium trabalhou como executivo em empresas de capital holandês).

Ainda que na umbanda os atos culturais relativos aos espíritos infantis se façam em jardins, não é muito comum o uso ritual de tulipas, flor de clima frio. Seria de fato muito interessante, se fosse possível, descobrir os significados originários da Tulipa na sua terra natal (o altiplano iraniano). Mas como o universo umbandista parece não renunciar a nenhuma possibilidade nem recurso de significância, também o mundo nesta forma, nada tropical, de ar frio, píncaros gelados e planos elevados, não é alheio ao seu vocabulário. Na verdade, presentifica a mais alta divindade do panteão, Oxalá, que num sonho se revelaria à médium “reger a sua cabeça”, e a quem logo depois ela se consagra, em transe totalmente inconsciente, mediante um sofisticado ritual de iniciativa da Tulipa, no qual aparecem componentes e seqüências (significantes) inequivocamente intrínsecos ao campo semântico de Oxalá e dificilmente premeditáveis pela médium.

Mas esta linha hermenêutica, que avança na direção de reconhecer no mundo sinais da escrita de um Outro objetivamente transcendente – questão indecível, de uma perspectiva humana – ainda que reforçada pela lembrança do Jardim do Éden como ponto de máxima elevação espiritual na tradição semita – “terra” de luminosidade espiritual sem mácula, que o puro espírito desfruta quando honra o Pai (Deus) Criador – e tão refinadamente elaborado na mística a ela afiliada, não deve excluir outras possibilidades de significação, que, embora sagradas, são igualmente mundanas e menos solenes.

Em línguas como o grego, a menção a jardins pode aludir à genitália feminina (Kerényi, 1997) e na melhor poesia portuguesa referências botânicas podem comportar o mesmo sentido (Helder, 1990). Na umbanda, aliás seguindo trilhas também disponíveis na linguagem cotidiana (que nomeia certas experiências sexuais como deflorações), flores e jardins também se associam ao feminino e a crianças. Podemos compreender Tulipa como um significante interpretativo da significação que o enigmático feminino pode receber da relação de um Pai com uma filha. O pai, seja Deus ou homem, dá-lhe um nome e significa-a menina, poeticamente refletindo-a flor e rubra, “arbusto de sangue (id.)”.

A “filha” de Tulipa precisa crescer. A inocência de menina não pode prolongar-se em ingenuidade de mulher. A desilusão amorosa, a perda de um homem pai (de santo),

proporciona um re-equacionamento de desejos femininos em termos mais maduros, cujos reflexos se manifestam, embrionariamente, na notícia da manifestação de um novo guia, uma mulher crescida, uma Padilha. Ou seja, anuncia-se a “vinda” de um expoente do panteão especialista na incorporação ao dia a dia, à existência cotidiana e à vida mundana, da sexualidade feminina adulta. Ainda assustada com o que se revela, dela e do Outro, a médium tem medo e recusa-se a chamá-la e a incorporá-la... Crescer, espiritual e humanamente, pode ser assustador. Mas é admirável como a linguagem da umbanda, ou melhor, o culto umbandista como linguagem, tem recursos para refletir as suas nuances e entonações.

O desabrochar da Tulipa

O florescer da Tulipa reitera a possibilidade de na linguagem umbandista tanto agirem processos de revelação de si (expressões do self), como (hipotéticas) formas de inscrição do sujeito numa gramática espiritual cosmológica, muito mais abrangente. Uma coisa e outra, concomitantemente.

De boneca infantil dada por avó querida – gesto de reconhecimento e mensagem de identificação feminina, com quem se brinca e se sonha ser mãe – até ao desejo efetivo de uma criança de verdade, um bebê que traga à luz a intimidade feminina e dê forma de mãe a uma menina crescida, o espírito Tulipa mobiliza o desenvolvimento humano da sua médium. Reflete-a até na sua tristeza, decepcionada no amor, incorporando a si um luto pela desistência da filha que lhe daria carne. Mas a sua capacidade para iluminar o ser da médium não se prende ao imediato psicológico.

Com Tulipa surge o embrião, não de uma filha, mas de um novo terreiro. Tulipa encarna a promessa de uma nova comunidade umbandista.

Ela também é uma flor persa e pode evocar a elevação de uma pátria espiritual, uma terra celestial, que se implanta (como tatuagem) no espiritual corpo da médium. Pode habitar os jardins que na umbanda são típicos dos espíritos infantis, eles mesmos quiçá reflexos da inocência e doçura do Paraíso, no caso interpretado como um jardim de Tulipas, meninas de sonho cultivadas por um Jardineiro ao qual a flor se afilia (é o seu Pai).

A Tulipa é um espírito em que a doçura do infantil (doces são as oferendas feitas às “crianças”) e a clara serenidade do orixá maior, Oxalá, se fundem em brandura. Tem a cara da sua médium, mas não se resume à sua personalidade...

Em certos momentos Tulipa faz questão de dizer que o seu nome não tem muita importância e que se pode mostrar de muitas maneiras (e portanto não é de nenhuma). A sua agilidade para sobressair em quaisquer nuances de significância que possam trazer à luz o self menina da sua médium e proporcionar sentidos do longínquo e transcendente não é compatível com o aprisionamento em representações. De certa forma, ela brinca com elas e por tabela com os que se aprisionem às mesmas.

Neste sentido, a sua ludicidade não deixa de ser uma fina, quase imperceptível, crítica à rigidez das codificações metafísicas da umbanda. Sem dúvida ela muito nos ensina sobre as trilhas reais da espiritualidade brasileira e o seu provável insuflamento por uma “corrente” africana – a “pista” banto – irreduzível à dicotomia entre um mundo de coisas e um nível de abstrações.

Referências

- Bairrão, J.F.M.H. (2003a). Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. *Imaginário* 9: 285-322.
- Bairrão, J.F.M.H. (2003b) *O impossível sujeito: Implicações da irreduzibilidade do inconsciente*, vol. 1. São Paulo: Rosari.
- Bairrão, J. F.M.H. & Leme, F. R. (2003) Mestres Bantos da Alta Mogiana: Tradição e Memória da Umbanda em Ribeirão Preto. *Memorandum Memória e História em Psicologia*. 4:5-32 <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos04/bairrao02.htm>
- Boddy, J. (1994) Spirit Possession Revisited: Beyond instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23:407-434
- Coelho, V. (2000) Os tùmúndòngò – os gênios da natureza e o Kílambà: notas para um estudo sistemático das instituições e estruturas ligadas à terra entre as populações de língua e cultura kimbùndù. Em I. Mata & L. Padilha (Org.). *Mário Pinto de Andrade: um intelectual na política*. (pp. 285-306). Lisboa: Colibri.
- Concone, M. H. (1973) *Umbanda, uma religião brasileira*. Tese de Doutorado, FFLCH-USP

- Corbin, H. (1996) *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Barcelona: Ediciones Siruela.
- Corbin, H. (1977) *Face de Dieu, face de l'homme*. Paris, Flammarion.
- Estermann, C. (1983). *Etnografia de Angola*. 2 v., Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Helder, H. (1990) *Poesia Toda*. Lisboa: Assírio e Alvim
- Kerényi, K. (1997) *Os deuses gregos*. São Paulo: Cultrix
- Meyer, M. (1993) *Caminhos do Imaginário no Brasil*. São Paulo: Edusp.
- Negrão, L. N. (1996) *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.
- Ortiz, R. (1978) *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes.
- Winnicott, D. W. (1975) *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago.