

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FFCLRP – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**O Reverente Irreverente:  
a espirtualidade em rituais de umbanda**

Alice Costa Macedo

Dissertação apresentada à Faculdade de  
Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão  
Preto da Universidade de São Paulo  
para obtenção do título de Mestre em  
Ciências; Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO – SP  
2011



**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FFCLRP – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**O Reverente Irreverente:  
a espirtualidade em rituais de umbanda**

Alice Costa Macedo

Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão (orientador)

Dissertação apresentada à Faculdade de  
Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão  
Preto da Universidade de São Paulo  
para obtenção do título de Mestre em  
Ciências; Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO – SP  
2011

**AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.**

### **FICHA CATALOGRÁFICA**

Macedo, Alice Costa

O Reverente Irreverente: a espiituosidade em rituais de umbanda. Ribeirão Preto, 2011.

262 p. ; 30 cm

Dissertação de Mestrado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP.

Orientador: Bairrão, José Francisco Miguel Henriques.

1. Etnopsicologia.
2. Humor.
3. Psicanálise.
4. Umbanda

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Alice Costa Macedo

Título: O Reverente Irreverente: a espirituosidade em rituais de umbanda

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências; Área: Psicologia.

Aprovado em: \_\_\_\_\_

### Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. (a) Dr.(a) \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. (a) Dr.(a) \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_



Promessas são promessas, assim cumpria o Arcanjo a sua orientação de travessias sertanejas: portanto, dedico minhas andanças mais uma vez à minha avó Maria, por ter atribuído sentido ao que existe de mais nuclear em mim (minhas raízes, minhas histórias). Ao Antonio Henriques, que me permitiu ser parte de alguém, de algum lugar, ensinando que o amor pode ser, sim, contínuo e ininterrupto. À minha mãe, por ser sempre vermelha e vibrante: sem ela, eu não poderia “imprimir” esse trabalho, muito menos me imprimir nele. Ao Rafael, enfim, porque este Mestrado assim como a minha vida inteira (a partir de então) passaram a ser absolutamente permeados por ele e por seu amor presente (obrigada por ter aparecido em meu caminho).



## Agradecimentos

Agradeço ao Miguel, em primeiro lugar, por ser “Orientador” de travessias, um “incansável significante” que se repete e reverbera em minha história, quando arcanjos cumprem promessas antigas de ancestrais distantes. Agradeço ao Miguel por sua maneira fina de ensinar “um método”: permitir-se queimar, afinar a pele, “olhar” em “silêncio” a fim de “escutar” os atabaques que ecoam por dentro.

Ao Marcelo Mendes, protagonista deste trabalho, e a todo o seu fascinante panteão pessoal, pela sabedoria com que me presentearam ao longo de minha jornada como pesquisadora e como ser humano. O meu reconhecimento ao Patrono deste Mestrado: o Exu Tiriri, com quem tive a oportunidade de aprender grande parte do que sei hoje sobre a umbanda e seu “espírito”. E toda à Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca, em especial, Nájla Mendes, por ter me acolhido e me ajudado no desenvolvimento de todo o meu trabalho. Além disso, não poderia deixar de mencionar a colaboração indispensável de cinco pessoas (filhos dessa Casa), pelas conversas profundas que inspiraram minha análise: Flávia, Bacconi, Alex, Nária e o pequeno Pablo.

Ao Joaquim... por ter me tornado novamente viva no momento em que eu esquecia completamente o que era estar vivo. Por ter cuidado de mim e devolvido tudo o que eu havia perdido. Acompanhou o meu Projeto de Mestrado, desde o seu início: enquanto ele dormia, ia me acordando aos poucos e me ensinava a retomar os passos. À Daniela Godoy, que me manteve tão perto dela... longe de tudo o que é descaminho... quando o que eu mais precisava, naquele momento, era ter alguém como ela por perto de mim.

À Socorro... Caçadora de penas... Vida em busca da mulher-sol-leoa, dos ventos e águas salgadas nos olhos de ventania da Cabocla Pena Ligeira. Era preciso voltar. Regressou às águas claras dos Ilhéus. Azuis. Transparentes? Comedidamente cristalinas. Sob as águas claras dos Ilhéus não se respira... um caldo de ondas salgadas na beira do mar... sem ar, sem sopro... somente cinzas... o cheiro de alfazema... Mas penas brancas não afundam... E então? O que sentes? A medida é sempre em tempo, não esqueças: Para sempre.

Ao meu pai, Marinheiro de Ogum, pelo seu amor “desmedido”, sem régua e compasso, um amor impresso em alicerces de edifícios concretos, tão vivos dentro de mim. À Clarinha, por ter brotado no primeiro dia da primavera, “clareando” minha vida (até mesmo “o mar serenou quando ela pisou na areia”... na beira da praia de Itaparica). À Maíra, minha companheira de dores na alma e no peito, minha melhor amiga nos momentos mais preciosos de minha infância (a quem tenho uma gratidão profunda por ter feito tudo parecer sempre mais doce e mais sereno do que realmente conseguiríamos). A Fillipe: de tudo o que eu fui deixando em minha terra, esse é, sem dúvida, um pedaço de mim mesma... e é o que de mais importante deixei na Bahia.

À Bartira, filha legítima das ondas claras de Janaína, pela sua presença marcante na minha vida como “irmã duas vezes” e herdeira da minha promessa de resposta em tempo (“nunca me esqueça”) e à pequena Marina, pela sua luz (“que eu sinto daqui, mesmo tão distante de você” e que não poderia ter outro nome diante de sua origem das águas salgadas).

À minha família paulista, por tudo o que representam para mim e ao meu lado durante oito anos de distância da Bahia. Hoje eles são parte do meu “enraizamento” em novos ares: Eduardo Name Risk, Vitor Hugo de Oliveira e Augusta Name Risk. À Amanda, novamente (e sempre), por ser poesia, quando a vida da gente precisa de sentido, ritmo e cores vivas.

Agradeço a todo o laboratório de Etnopsicologia e, em especial, a quatro pessoas em ordem de ancestralidade. Mariana Leal de Barros: agradeço a “orientação onírica” que alicerçou a análise deste trabalho (nas palavras dela em meu sonho: “Alice, nada é tão alto que não se possa alcançar e nada é tão rasteiro que venha te ameaçar”). Obrigada por ter aberto todas as portas em minha trajetória, tornando-se uma madrinha tão presente, embora

por vezes geograficamente distante. Lígia Pagliuso, por sua escuta fina e pelas sensíveis contribuições ao meu trabalho (devo a ela muitas das minhas “considerações finais”, inclusive sobre as “raízes” deste texto). Raquel, pela sua firmeza (não mais somente cabocla), mas por sua firmeza feminina. Júlia, pela sua “encantada” participação em meus trabalhos sobre Alices e Jurubebas, porque ela anda tão presente neles que nem sequer se dá conta...

Aos amigos: Ju (pelo seu carinho, sua presença e pelo “amparo técnico” no fim do percurso), Daniela (por toda a ajuda que tem me dado no “fechamento” do meu trabalho e de outras pontas soltas na vida), Marina Girardi, Arthur e Rodrigo.

À Almerinda, a minha “mãe preta”, como ela gostava de dizer para mim, quando ficávamos noites e noites sozinhas na casa do Rio de Janeiro.

Ao Circo Só Riso, onde é possível perder a pele, transmutar-se, ser dentro e fora, sem lona. Agradeço às serias, tigres e seres alados que lá conheci e que devem estar, neste momento, enquanto escrevo esse texto, metamorfoseando-se sem fim, porque é esse, de fato, o movimento mágico desse povo que lá habita. Meu carinho especial a Carmen Pott, Angélica e Iago.

Agradeço imensamente ao Wilson Mestriner, por ter me proporcionado um retorno a terras misteriosamente minhas e por ter me dito as coisas mais pungentes que alguém pode ouvir (em torno da mesa de madeira xinguaná). Um dia ele vai me levar de volta para que eu possa buscar o cheiro de índio perdido na beira do rio. À Lucila: quando eu puder, ela prometeu que me leva para voar, me empresta suas asas, me abriga em sua aldeia.

À Michele Candiani: por me “permitir” escrever e me inscrever em palavras, revelando (ou trivelandando?) a emergência de um ponto final, pois há sempre algo que simplesmente não se imprime. Agradeço seu modo próprio e diferente dos outros, sem ter nunca deixado de ser ela mesma.

À Maria de Lurdes (muito além de uma professora de Francês), pelo seu carinho, suas palavras de alento, por ser um pouco de paz em meses e sábados tumultuados de escrita e leituras intensas.

Aos amigos do COC, que tornam meu trabalho mais humano e mais vivo: Silvana, Ana Carolina, Thauana, Renata, Ludmila, Roselaine e Cláudia. Agradeço a Marina Caprio, que me ajudou (sem saber, mas sabendo de “alguma forma”) e veio (“desde lá”) abrindo meus caminhos.

Agradeço a todo o terreiro de umbanda Oxalá e Yemanjá por ter me acolhido e me recebido em sua Casa, especialmente ao Toninho, Luís, Patrícia, a pequena Júlia, Silvinho, S. Altamiro (sangue do meu sangue baiano), Janaína, Cleide e Jairo (por tudo e principalmente pelas caronas cuidadosas de volta até a minha casa).

Agradeço à minha banca: à Profa. Dra. Valéria Barbieri, em sua refinada sensibilidade na leitura e escuta dos dizeres que atravessam o meu trabalho (desde os meus tempos de graduação até o fechamento deste Mestrado); à Profa. Dra. Liana Trindade por trazer ao meu texto toda a sua experiência, suas ricas contribuições e um cuidadoso olhar em profundidade.

Agradeço ao apoio financeiro da CAPES e FAPESP.



)  
)



## RESUMO

MACEDO, A. C. **O Reverente Irreverente:** a espiritualidade em rituais de umbanda. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

O humor revela-se frequentemente como uma característica marcante nos rituais umbandistas. Diante disso, este estudo propõe-se investigar, numa perspectiva etnopsicológica, se e em que medida as teses psicanalíticas (freudianas e lacanianas) sobre o chiste e o cômico podem ajudar a compreender o humor na umbanda. A pesquisa de campo foi realizada na Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca, em Ribeirão Preto, cujos rituais se mostraram comumente bem humorados. Procedeu-se a uma escuta participante, que implica em uma escuta psicanalítica, na qual a participação é entendida e utilizada como instrumento de refinamento da audição. Nessa medida, a implicação do pesquisador em campo foi indispensável, pois o efeito de sentido é também produzido nele, que escuta e ri. Após a análise dos episódios espirituosos, foi possível constatar que a compreensão psicanalítica do humor é aplicável às suas ocorrências no ritual umbandista. Nas falas dos próprios adeptos do terreiro, o riso revela seu uso terapêutico, é parte de um “tratamento” que “quebra defesas”, o que se coaduna com a perspectiva freudiana de descarga de catexias. No entanto, segundo as teses psicanalíticas, frequentemente os chistes permitem a expressão de impulsos agressivos dirigidos ao ouvinte, enquanto na umbanda a função de ser objeto do riso é deslocada para personagens cômicos que representam o que poderia haver de repreensível no outro, deslocando a “censura” sobre os seus “filhos” para o enredo de uma comédia atuada por espíritos. Além disso, ao brincar com metáforas e sentidos novos, os espíritos dão eco à complexidade do sujeito humano, refletindo-a além de intelectualizações.

**Palavras-Chave:** etnopsicologia, humor, psicanálise, umbanda.



## **ABSTRACT**

MACEDO, A. C. **The Irreverent Reverence:** humor in umbanda rituals. 2011. Dissertation (Masters Degree) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

Humor frequently reveals itself as an outstanding feature in Umbanda religious rituals. Given that, this study seeks to investigate, from an ethnopsychological perspective, if and to what extent psychoanalytic theories (Freudian and Lacanian) about wits and comic may help to understand Umbanda humor. The field research was conducted at “Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca” in Ribeirão Preto, where the rituals generally proved to be humorous. The method was the participant listening, that involves a psychoanalytic listening in which participation is understood and utilized as an instrument of audition refinement. Thus, the researcher's involvement while in the field was essential since the effect of meaning is also produced on this individual who listens and laughs. After analyzing the witty episodes, it was concluded that the psychoanalytic understanding of humor is applicable to these occurrences in Umbanda ritual. In the religious' own speeches, the laughter exposes its therapeutic uses; it is part of a "treatment" for "breaking defenses", which is consistent with the Freudian idea of catharsis. However, according to psychoanalytic theories wits regularly allow the expression of aggressive impulses, while in Umbanda the objects of laughter are comic characters that represent what could otherwise be considered objectionable, displacing the "censure" to a comedy plot acted by spirits. Moreover, while playing with metaphors and new meanings, the spirits mirror non-rational aspects of human complexity.

**Keywords:** ethnopsychology, humor, psychoanalysis, Umbanda.



# SUMÁRIO

<b>1.</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>19</b>
<b>1.1</b>	<b>“Pisa na umbanda, pisa devagar”</b> .....	<b>21</b>
<b>1.2</b>	<b>A comédia e os rituais de possessão</b> .....	<b>33</b>
<b>1.3</b>	<b>Psicanálise</b> .....	<b>38</b>
1.3.1	Os chistes em Freud .....	38
1.3.2	Os chistes em Lacan.....	60
<b>2.</b>	<b>MÉTODO</b> .....	<b>89</b>
<b>2.1</b>	<b>Psicanálise sem reducionismos: etnoteorias e escuta analítica</b> .....	<b>91</b>
<b>2.2</b>	<b>A pesquisadora em campo: do fogo baiano à leveza do humor</b> .....	<b>95</b>
<b>3.</b>	<b>RESULTADOS E DISCUSSÃO</b> .....	<b>121</b>
<b>3.1</b>	<b>O templo esotérico aos olhos do velho “de raiz”</b> .....	<b>123</b>
<b>3.2</b>	<b>“Uma” umbanda e “dois” lados do muro</b> .....	<b>131</b>
<b>3.3</b>	<b>A elevação da pena e a raiz incandescente</b> .....	<b>133</b>
<b>3.4</b>	<b>Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca</b> .....	<b>137</b>
<b>3.5</b>	<b>A trajetória de Marcelo</b> .....	<b>144</b>
<b>3.6</b>	<b>A Fraternidade e seus laços fraternais</b> .....	<b>150</b>
<b>3.7</b>	<b>“Peneira fina que não sabe peneirar: me dê a mão que eu te passo na pinguela”..</b>	<b>152</b>
<b>3.8</b>	<b>Humor em palavras: concepções da comunidade umbandista</b> .....	<b>158</b>
<b>3.9</b>	<b>A “Aldeia Circense” do Caboclo Pena Branca</b> .....	<b>167</b>
3.9.1	Marinheiro Âncora e João da Gávea .....	169
3.9.2	Zé do Coco e Baiano Severino .....	173
3.9.3	Encruzilhadas do Humor: os exus do Pena Branca.....	180
3.9.3.1	<i>O Exército do Guardião Tiriri</i> .....	184
3.9.3.2	<i>Divã na Encruza: Psicólogas “de fé”, Psiquiatras de jaleco preto</i> .....	196
<b>3.10</b>	<b>O Humor em Cena</b> .....	<b>202</b>
3.10.1	Da Gávea à Âncora: o humor em terra firme .....	202
3.10.2	Farinha do mesmo saco: cura, cobra e feitiço .....	208
3.10.3	Advogados do Diabo: o jogo das contradições .....	222
3.10.4	A comédia na tronqueira.....	233
<b>4.</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>249</b>
<b>5.</b>	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>257</b>



## **1. INTRODUÇÃO**



### 1.1. “Pisa na umbanda, pisa devagar”

A umbanda revela sua condição essencial (e muito cara aos seus adeptos) de “religião genuinamente brasileira” devido à sua matriz negra, ao lado da indígena e da europeia, sendo, dessa forma, o “fruto da fusão dos cultos das três raças que constituiriam a nacionalidade” (NEGRÃO, 1996, p. 147).

Na umbanda, o sagrado se compõe a partir da elaboração de elementos profanos da cultura popular brasileira. É o que Brumana e Martinez (1991, p. 117) denominam de “transposição do profano ao sagrado sem perdas nem renúncias” ou “profano diretamente sacralizado”. De acordo com ambos, “esta ‘bricolagem’ religiosa do imediato é uma das chaves da Umbanda” (p. 117).

Segundo Concone (2006, p. 8):

A Umbanda é de fato múltipla. Não é religião de uma classe ou etnia, seu trabalho sincretizador nunca se esgota e as combinações são tão variadas quanto o peso relativo do material de que lança mão nesse processo. Malgrado essa plasticidade é profundamente popular nos símbolos que congrega e na estética que atualiza.

A possibilidade inerente ao imaginário religioso umbandista de refletir a realidade social propicia um caráter dinâmico ao surgimento de novos personagens no panteão, já que a umbanda estabelece um íntimo diálogo com a sociedade, atento às suas necessidades e mudanças, sacralizando universos profanos e dando expressão a grupos sociais marginalizados. É nesse contexto que se dá o surgimento das linhas, definidas por Magnani (1986) como divisões que agrupam entidades, atendendo aos seguintes critérios: afinidades intelectuais e morais, origem étnica e estágio de evolução espiritual. Essas entidades dividem-se em diferentes tipos particulares, “são chefiadas pelos Orixás identificados aos santos

católicos que os enviam como mensageiros e agentes, para entrarem em contato com os homens e auxiliá-los” (NEGRÃO, 1996, p. 202).

Concone (2006, p. 5) refere-se da seguinte forma ao surgimento das entidades umbandistas:

De onde vêm estes grandes ‘tipos’? São evidentemente retirados da realidade nacional. Do nosso ponto de vista, é exatamente aqui que está o grande interesse da religião umbandista: o fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar aí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos sociais figuras do cotidiano popular e buscando a seu modo o significado mais profundo de tais figuras.

Negrão (1996, p. 201) esclarece que “nas giras<sup>1</sup> descem os espíritos, genericamente chamados de guias, orixás ou santos”. Essas entidades incorporam em seus médiuns para atender consulentes que trazem múltiplas qualidades de aflições, entre elas, questões relacionadas à vida financeira, afetiva, ao trabalho, à saúde etc.

De acordo com Negrão (1996, p. 202), “uma outra divisão dentro do universo mítico umbandista é a que opõe os espíritos em duas categorias: de esquerda e de direita”:

A questão relativa ao bem e ao mal corresponde à divisão direita-esquerda do panteão umbandista, agrupando bons e maus espíritos em duas linhas bastante diferenciadas, mas não exclusivas. Quanto à direita, (quase) não há polêmica: agrupa os orixás, guias de luz ou mentores espirituais, inquestionavelmente bons, apesar de diferenciados em termos de graus quanto à evolução espiritual (p. 337).

Porém, Negrão (1996, p. 337) esclarece que a questão axiológica sobre o bem e o mal na umbanda não é “uma questão teologicamente equacionada, como no universo simbólico cristão, plenamente definido [...] na Umbanda, tal como afirma um pai-de-santo, ‘Deus é bom e o Diabo não é mau’”.

---

<sup>1</sup> As giras são, segundo Brumana e Martinez (1991), as cerimônias religiosas da umbanda, a ação mística de um orixá ou de uma entidade. Portanto, existem as giras de pretos velhos, as giras de caboclos, as giras de baianos, as giras de desenvolvimento (quando os médiuns da casa desenvolvem sua mediunidade), as giras de cura e assim por diante.

As entidades da direita são definidas resumidamente a seguir:

**Caboclos:** segundo Negrão (1996), normalmente o caboclo representa a chefia do centro de umbanda. São espíritos de índios, conhecedores das matas e dos seus segredos de cura, apresentam-se como guias sérios, francos e firmes, só fazem o bem e se caracterizam por sua retidão moral e por suas virtudes guerreiras.

**Pretos-Velhos:** Negrão (1996) explica que são espíritos de negros escravizados. Vêm sempre curvados, são calmos, pacíficos e acolhedores. Benze e abençoa seus consulentes.

**Crianças:** são os Erês ou Ibejis. Trata-se de espíritos infantis, associados à inocência e à alegria; dirigem-se aos seus consulentes muitas vezes de forma jocosa e descontraída, porém em tom de ingenuidade (NEGRÃO, 1996). Em suas giras, são homenageadas com doces, bolos, refrigerantes, brinquedos e chupetas. Segundo Brumana e Martinez (1991), as crianças apresentam-se na umbanda em “estado de natureza”, sem normas nem responsabilidades, em oposição ao rigoroso e rígido mundo adulto.

Além da direita e da esquerda, Negrão (1996) ressalta que, no panteão, há também referência aos espíritos intermediários, ou seja, aqueles que estão no “meio termo” entre os dois extremos da umbanda. Pertencem às linhas mistas, auxiliares ou intermediárias. A seguir serão definidos dois representantes dessas linhas:

**Baianos:** Segundo Souza (2001), os baianos podem aparecer como guias irreverentes, encrenqueiros, brincalhões e valentes, que fumam, pedem cachaça e batida de coco. Souza (2001) apresenta ainda os tipos de trabalhos que se dispõem a realizar, inclusive aqueles recusados por pretos-velhos e caboclos, tais como de ordem financeira ou ligados à intimidade, como adultério e desavenças. Além disso, Concone (2006) também define o baiano da umbanda a partir de aspectos típicos a ele associados, tais como a alegria, a festa, a briga, a malandragem, o sotaque baiano, a ginga do corpo, o xaxado, a postura ereta, porém

descontraída. Para Brumana e Martínez (1991, p. 280), o baiano expressa-se como “de trato ainda mais acessível do que o preto-velho”, é tratado com maior “intimidade” por “tu”, pede para fumar e beber, não repreende seus clientes ou agentes e assume um tom jocoso em suas conversas com os consulentes.

**Marinheiros:** de acordo com Negrão (1996), “são alcoólatras e mulherengos” (p. 239), “dirigem-se às mulheres com galanteios pouco sutis”, “são bem humorados, embora seus chistes sejam, por vezes, grosseiros [...] não obstante bêbados inveterados, são considerados excelentes curadores, realizando ‘operações espirituais’” (p. 241).

Já a esquerda é povoada por personagens ambíguos, os exus e as pombagiras:

**Exus:** Segundo Trindade (1985), o exu é o herói africano “trickster” e ambíguo, vem ao terreiro com o corpo curvado e retorcido, os pés virados para dentro, os braços nas costas, as mãos como se fossem garras e as faces retorcidas: “estas expressões traduzem a noção que define exu como a oposição. Conforme os depoimentos declaram ‘Exu é o avesso, o contrário, a negação’” (TRINDADE, 1985, p. 188). “Eles foram em sua existência terrena, malandros, prostitutas, alcoólatras, delinquentes sociais etc.” (p. 137) e por isso “os exus configuram e simbolizam os conflitos dos indivíduos pertencentes a grupos sociais instáveis, produtos de estruturas sociais ambíguas e contraditórias” (TRINDADE, 1985, p. 141). Segundo Trindade (1985, p. 115), o exu se apresenta como personagem dual do panteão, um herói mágico e religioso – “a identificação de Exu com o demônio se faz principalmente ao nível da magia”, porém essa associação é rechaçada em terreiros com forte influência kardecista. Trindade (1985) destaca que o assentamento do exu detém o poder mágico, é a defesa do terreiro, de modo que essa entidade passa a ser popularmente conhecida como o “compadre”, o guardião,

o protetor. Trindade (1985, p. 134) sublinha que o cavalo<sup>2</sup> se identifica frequentemente com seu exu ao nível de sua personalidade: “exu é identificado com os homens, o seu universo é a terra e, como os seres humanos, ele é ao mesmo tempo bom e mau”. É possível afirmar que o exu torna desejáveis formas comportamentais socialmente negadas (agressividade, irritabilidade, impulsividade), visto que, no contexto religioso da umbanda, esses traços estão organizados “em uma experiência cultural que propicia segurança e aceitação social” (TRINDADE, 1985, p. 158-159). Desse modo, concebe-se, a partir do Exu, “a ambiguidade e a dinâmica do comportamento social divergente” (TRINDADE, 1985, p. 159).

Segundo Negrão (1996), embora isso não seja tão comum, alguns exus podem aparecer, em alguns terreiros, agrupados na mesma linha intermediária dos baianos e marinheiros: em alguns casos, os exus “que em regra são considerados ambivalentes, isto é, que, embora de esquerda, também podem trabalhar na direita, são incluídos na tal linha mista” (p. 338).

**Exus Mirins:** “Os mirins refletem a delinquência infanto-juvenil das crianças de rua, sem disfarces ou recondicionamentos” (BAIRRÃO, 2004, p. 63). Não pertencem à linha dos exus adultos, tampouco representam as “puras” crianças da direita. Suas narrativas míticas são normalmente “temperadas” de tragédias e, contraditoriamente, de um refinado senso de humor. “As suas giras habitualmente são ainda mais hilariantes do que o habitual numa religião que, com o povo brasileiro, aprendeu a referir solenidade a opressão” (BAIRRÃO, 2004, p. 63). Segundo esse autor, os mirins são “bocudos”, jocosos, gostam de fazer gozação com seus adeptos e consulentes, tocando-lhes “as feridas”, através de “verdades ferinas”. “O senso da dor, própria ou alheia, ou mais exatamente o senso de medida, parece passar ao largo das suas cogitações” (BAIRRÃO, 2004, p. 63).

---

<sup>2</sup> O médium que recebe suas entidades em estado de transe pode ser chamado, em terreiros de umbanda, de “cavalo”, “burro” ou “aparelho” (nesse último caso, se o centro tiver influências kardecistas fortes).

**Pombagiras:** Segundo Concone (2006, p. 7), trata-se da versão feminina do exu, “conquanto relacionadas a uma atividade definidora do status de subalternidade da mulher, é também o seu resgate”. Concone (2006, p. 7) destaca ainda que para além da associação com a prostituta, a dimensão simbólica da pombagira (que ela define como “libertária”) “apresenta uma mulher que é responsável pela sua própria sexualidade”.

Brumana e Martinez (1991) sugerem que cada linha de entidades apresenta seu estilo próprio e atribui às suas giras um tom característico, seja ele tenso, circunspecto ou alegre:

Há *Orixás* que quando ‘baixam’<sup>3</sup> transformam o *terreiro* num lugar festivo e distendido; outros, com seu descaramento ameaçador, inspiram cautela; e outros, a compostura e discrição. Há algumas giras em que todos, guias e humanos, riem; há aquelas em que ninguém o faz; há outras em que só aos espíritos lhes é dado fazê-lo (p. 282).

Brumana e Martinez (1991) defendem que há no panteão três estilos, que se opõem um ao outro e que se relacionam à contraposição entre privado e público, entre a ordem doméstica e à ordem/desordem externa: o sardônico, associado aos exus e pombagiras, no domínio da Marginalidade (a Rua); o sério, representado pelos caboclos, oguns e boiadeiros, no universo da Lei; e o jocoso, no qual se apresentam as crianças, os baianos e os marinheiros, na dimensão da Casa.

Frente a essa caracterização, é possível refletir sobre o riso presente nas giras de entidades da esquerda e de guias intermediários. O riso do baiano e do marinheiro é debochado, jocoso; a gargalhada do exu é colérica, sardônica, agressiva, um riso insultante; a pombagira é provocativa; e o riso dos erês assume um caráter mais próximo da comicidade.

Desse modo, as entidades do panteão revelam-se múltiplas, em roupagens variadas, através de um processo maleável, no qual novos guias surgem e se misturam fluidamente aos

---

<sup>3</sup> O verbo “baixar” é empregado, neste caso, no sentido de incorporar, entrar em transe.

outros espíritos considerados tradicionais e fundantes. É nesse sentido que, segundo Negrão (1996, p. 28), o universo simbólico reelabora popular e espontaneamente mitos originais, apresentando-se como “um reflexo imediato da vivência de seus elaboradores”, para que, a partir daí, seja devidamente apropriado por intelectuais, acadêmicos, pesquisadores ou líderes umbandistas que o redefinem em função de padrões exógenos.

Essas “apropriações” podem ocorrer tanto no sentido de lembrar e marcar as raízes múltiplas da umbanda (que se misturam em tradições negras, indígenas e europeias), quanto no sentido de negá-las na prática, na medida em que alguns de seus adeptos a cristianizam ou kardecizam (NEGRÃO, 1996). O elemento europeu foi “acolhido” e “incorporado”<sup>4</sup> pelo universo religioso umbandista à medida que aspectos culturais do estilo de vida europeia foram ao poucos reproduzidos no Brasil.

Influências religiosas e concepções espiritualistas trazidas da Europa, tais como o espiritismo científico kardecista, o cristianismo esotérico, o tarô, a cabala e o fascínio por tradições orientais de uma maneira geral, ganharam força entre os membros da classe urbana no Brasil, principalmente no início do século XX, quando “a ideologia positivista dos republicanos proclama a necessidade da erudição contra a ‘barbárie das superstições’” (TRINDADE, 2000, p. 111-112).

Segundo Trindade (2000), os princípios esotéricos da maçonaria também alcançaram grande popularidade na época, principalmente entre os militares republicanos. Além disso, buscavam-se na literatura e nas publicações norte-americanas, britânicas e francesas, conhecimentos considerados modernos e que harmonizavam ciência e fé, magia natural e cientificismo: o ocultismo, a cabala, as doutrinas da Rosa Cruz, a magia natural dos elementos da natureza, o magnetismo pessoal e a confluência dos astros (TRINDADE, 2000).

---

<sup>4</sup> Muitas vezes “incorporar literalmente”. Vide as linhas de médicos do astral, por exemplo, em alguns terreiros com fortes influências kardecistas e esotéricas.

Delineava-se na época um impasse entre a erudição e a sabedoria popular:

A medicina farmacológica afirma sua legitimidade em oposição ao 'curandeirismo' da medicina tradicional. A constituição de 1889 introduz, em seus artigos 156 e 157, penalidade contra as práticas do espiritismo, a condenação à falsa medicina dos curandeiros, às normas comportamentais e aos valores racionalizadores em substituição ao provincialismo tradicional da nação (TRINDADE, 2000, p. 112).

Na mesma linha, Magnani (1986) sublinha a tendência de outras instituições e setores da sociedade, além da medicina farmacológica, em desqualificar a umbanda, a saber, a Igreja Católica, a ciência, a imprensa e a polícia. Como apontam Magnani (1986), Negrão (1996) e Tramonte (2001), os umbandistas, em busca de sua legitimação, multiplicaram o número de federações no país a partir da década de 1950, organizaram congressos e passaram a divulgar suas doutrinas e fundamentos rituais através de livros, revistas, jornais e programas de rádio.

A partir de um outro recorte, Brumana e Martinez (1991) também desenvolveram um estudo sobre a umbanda, mas especificamente em terreiros da periferia paulistana. Para ambos, a umbanda é um "culto subalterno", "é o sentido subalterno da realidade social brasileira" (p. 380):

A Umbanda é a manifestação direta da subalternidade. Não é a única, mas é a mais imediata, a mais 'natural', a subalternidade em estado 'selvagem', seu 'grau zero' religioso' (p. 117).

O caráter subalterno da Umbanda se reflete não só externamente mas a penetra em suas tramas mais íntimas e profundas. A proposição que temos sustentado desde o início, segundo a qual a Umbanda é uma elaboração da subalternidade, adquire assim todo o seu sentido (p. 286).

Para Brumana e Martinez (1991), existem indícios de que a umbanda (tomada como um "culto subalterno") aproxima-se da ideia de "protesto simbólico" contra a sociedade, de modo semelhante ao que propôs Lewis (1977) em seu estudo sobre "cultos periféricos": "Em outras palavras, os cultos subalternos têm um caráter antiestrutural expresso em diferentes planos, desde os mais gerais da doutrina aos concretos e específicos dos cerimoniais" (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 79).

Lewis (1977, p. 33) defende que os “cultos periféricos” “expressam os protestos dos politicamente impotentes”, emergindo como uma “estratégia agressiva oblíqua” e como um “ataque místico”. Lewis (1977, p. 33) opta pela denominação “cultos periféricos” para as manifestações religiosas que “abarcam categorias oprimidas de homens que estão sujeitos a fortes discriminações em sociedades rigidamente estratificadas”; embora destaque, em sua obra, que não gosta de usar tal definição para cultos populares.

Para Lewis (1977), a possessão, nos rituais populares, possui uma função social na medida em que o “entusiasmo religioso” revela-se como uma ameaça à ordem estabelecida. Porém, argumenta que, embora expresse insubordinação, a insurgência excessiva é devidamente controlada pela ordem hierárquica estabelecida, de modo que esses “cultos de protesto” apenas “ventilam suas animosidades reprimidas sem questionar a legitimidade última das diferenças de status [...]” (LEWIS, 1977, p. 34), e são permitidos apenas dentro de certos limites, devidamente contidos por mecanismos sociais de defesa.

Tocando assim o tema de rebeliões ritualizadas que, aqui como em outros lugares, está indubitavelmente presente nesses cultos dos pouco privilegiados, devemos ser cuidadosos para não concluir que essas expressões de insubordinação canalizadas representem uma catarse completamente satisfatória que exaura totalmente ressentimentos e frustrações reprimidos (LEWIS, 1977, p. 141).

Frente a esse controle da ordem estabelecida, Lewis (1977) aponta que, sob pena de perder sua autoridade como voz de protesto, a crença na existência e eficácia desses “poderes rebeldes” deve incluir a participação, nos rituais, não apenas dos “subordinados”, mas também de seus “superiores”; ou seja, os “cultos periféricos” normalmente acolhem adeptos de toda e qualquer classe social. Caso contrário, quando o caráter transgressor corre o risco de exceder os limites da tolerância, tais práticas recebem acusações de bruxaria, caindo no descrédito popular e perdendo o seu status.

No caso particular da umbanda, Brumana e Martinez (1991, p. 379) afirmam que pode existir uma suposta funcionalidade, “mas que nunca poderia ser detectado através de estatísticas”:

No nosso caso, os resultados de práticas e crenças místicas, quaisquer que sejam, não alteram a realidade em que os protagonistas vivem. Não produzem uma ordem ou um reordenamento social empírico, mas produzem esta ordem tão-somente para o olhar de seus adeptos. Em outras palavras, não ordenam ou reordenam a sociedade materialmente mas conceitualmente (p. 379).

Segundo Brumana e Martinez (1991), o ritual umbandista não apresenta a função específica de absorver os conflitos da sociedade ou o meio através do qual seus adeptos são conformados à ordem social. Dizer isso negligenciaria toda a riqueza do fenômeno e imporia “aos subalternos a gélida e estigmatizante visão dos eruditos” (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 379).

Sobre essa questão largamente discutida na literatura sobre a possessão no que tange ao seu aparente caráter de ameaça e conformação à ordem estabelecida, Concone (2006, p. 8) defende que “a oposição *alienação-cooptação X contestação* nos parece não dar conta de uma dialética sutil interna ao campo umbandista”. Segundo Concone (2006, p. 8), as sagradas figuras míticas do panteão, “na condição de figuras máximas, são buscadas nas camadas populares, subalternas, ‘dominadas’”. Esses “personagens míticos” são subalternos “no nível do real”, mas são exatamente o oposto no nível simbólico e religioso (CONCONE, 2006). Nesse sentido, Concone (2006, p. 7) sublinha que:

Não estamos entendendo, contudo, que estejamos aqui diante de ‘mera’ ação catártica ou de uma ação duplamente alienante. São símbolos polêmicos, contestadores e densos, portanto, de possibilidades. Não descartamos, é evidente, a questão da alienação ou da *catarsis*, mas acreditamos que seu significado maior está no seu aspecto dinâmico, contestador.

Neste mesmo trabalho citado acima (“O ator e seu personagem”), Concone (2006) propõe que, no ritual umbandista, os aspectos dinâmicos e contestadores são “interpretados”

por filhos e filhas de santo (os “atores sagrados”, ou seja, os médiuns que “incorporam” espíritos) e por suas entidades (os “personagens míticos”):

Este termo – incorporar – é particularmente feliz para o tema que nos mobilizava desde o início, pois é no corpo e através do corpo do ator que falam os personagens (as entidades). É através de um ator que personagens genéricas vão ganhando identidades específicas (p. 3)

Segundo a mesma autora, a partir dos tipos do panteão (as linhas da umbanda, tais como pretos-velhos, caboclos, baianos, exus), cada personagem (por exemplo, Caboclo Pena Branca, Pai Congo, Exu Tiriri) emerge com características individualizadas, que “vão sendo pouco a pouco buriladas, isto é, expressando suas personalidades únicas. Ganhando personalidade própria, ou melhor, expressando suas idiossincrasias” (p. 17).

Trindade (1985) nomeia esse processo de “interpretações individualizadas do mito”, nas quais, de acordo com Concone (2006, p. 16), “o personagem emerge graças a um processo de objetivação e subjetivação, em que os elementos sociais objetivados são trabalhados no nível individual, ganhando nova densidade”. É o comportamento do “ator/médium” quem representa e compõe o perfil de cada personagem (CONCONE, 2006)<sup>5</sup>.

Nesse “enredo ritual”, a autoria, para Concone (2006, p. 18), é “francamente social”. Por outro lado, ela sublinha que “a autoria ‘anônima’, social, que se cristaliza nas figuras mítico-simbólicas da umbanda, passa pelo filtro do ator/cavalo enquanto um membro situado desta e nesta sociedade” (p. 23). Além disso: “embora a execução de seu papel ocorra de modo privilegiado num espaço sagrado, montado para recebê-lo, tal espaço também cabe no meio social mais amplo da crença que lhe dá sentido” (CONCONE, 2006, p. 23 e 24).

Brumana e Martinez (1991) concordam que é possível encontrar, também na umbanda, “aspectos teatrais da possessão” (p. 278). Segundo eles, muitos consulentes

---

<sup>5</sup> Concone (2006) esclarece ainda que, neste trabalho, não se refere ao “ator social”, que desempenha papéis sociais, nem ao ator de teatro, em seu sentido lato, mas ao “ator de um drama sagrado”, já que é a crença que sustenta sua atuação.

frequentam os terreiros mesmo sem apresentar um problema concreto a resolver. Vão, muitas vezes, não apenas para solucionar questões aflitivas, mas porque gostam, porque o “trabalho é bonito” (critérios estéticos). Também nesse aspecto a umbanda revela seu caráter de espetáculo (BRUMANA E MARTINEZ, 1991):

Esta teatralidade não é homogênea; não é só uma peça o que se representa ou, se se quiser ver a cerimônia como uma peça única, é preciso reconhecer que é montada sobre atos muito díspares. Cada um destes atos ou ‘esquetes’ é fruto da presença de membros de uma ‘linha’ de *Orixás* e é tecido com os elementos dos repertórios próprios a cada estereótipo (p. 278).

Por outro lado, esse “espetáculo” não se refere a uma representação clássica, cuja plateia se comporta como um espectador passivo. Para Brumana e Martinez (1991), a “assistência” dos terreiros é um público ativo, até porque é, em si, a razão da “atuação” das entidades e, além disso, apresenta atitudes diante de cada guia que passam a ser “verdadeiros emblemas”: “o limite entre o lugar do ‘público’ e os dos ‘atores’ é ultrapassado por uns e por outros como também o primeiro tem um papel essencial na ação que se desenrola” (p. 278).

Discussões sobre o caráter de contestação e sua conformação na “cena umbandista” com destaque aos aspectos teatrais da possessão como um “enredo ritual” de autoria coletiva já foram desenvolvidas e comentadas nos estudos sobre umbanda, porém nunca foram abordadas, especificamente, pelo viés do humor – através do qual seria possível sugerir que se veiculam, nesses cultos, confrontos às repressões socioculturais. Nem sequer é seguro que essa seja a finalidade precípua do riso nos rituais, mas o fato é que, independentemente de sua função, o próprio humor em si, enquanto fenômeno presente e assíduo na umbanda, nunca foi investigado em profundidade.

Outros cultos de possessão também recorrem ao humor, a exemplo dos rituais no Sri Lanka pesquisados por Obeyesekere e Obeyesekere (1976) e por Kapferer (1983) com base na teoria da performance e nas teses sobre drama ritual. Nesse sentido, é interessante apresentar

os principais argumentos desses autores, para que posteriormente possamos discutir o humor no caso dos rituais de umbanda.

## 1.2 A comédia e os rituais de possessão

Para Obeyesekere e Obeyesekere (1976, p. 5):

É quase um truísmo dizer que os rituais religiosos são frequentemente dramáticos na forma: as pessoas desempenham papéis diferentes daqueles do cotidiano e relacionam-se mutuamente (interagem) em um contexto especial, claramente separado da realidade secular e mundana<sup>6</sup> (tradução nossa).

Segundo eles, no “drama ritual” os atores personificam seres sagrados e heróis da mitologia. Desse modo, frequentemente o drama, em si mesmo, é considerado uma representação do mito, desde que essa performance seja sempre interpretada como religiosa, o que significa que aqueles que a testemunham são crentes ou fiéis (OBEYESEKERE; OBEYESEKERE, 1976). Porém a natureza sagrada de um drama religioso não exclui o fato de que ele pode ser também um jogo ou um espetáculo (OBEYESEKERE; OBEYESEKERE, 1976).

De acordo com Obeyesekere e Obeyesekere (1976), muitos rituais exigem um ator, uma função ou regra, uma posição ou representação dramática e uma cena, palco ou área onde a performance deve ocorrer, de modo que em muitos desses casos o conteúdo do drama é uma parte da tradição religiosa de um grupo.

---

<sup>6</sup> It is almost a truism to say that religious rituals are often dramatic in form: individuals take on roles different from their everyday ones and relate to each other (interact) in a special area clearly marked out from secular and mundane reality (OBEYESEKERE; OBEYESEKERE, 1976, p. 5).

O drama ritual é bem diferente de outros tipos de atos rituais religiosos, porque, no primeiro caso, aquele que testemunha é tanto participante como espectador (presencia a performance ou representação de mitos sagrados), de modo que no segundo caso (por exemplo, uma oração, uma reza ou comunhão) o religioso tem uma participação pessoal direta em seu envolvimento no ritual.

Embora em dramas religiosos a participação seja indireta, o fiel tem a possibilidade de se relacionar intimamente com os eventos sagrados que estão sendo representados. É por isso que a descrença seria axiomáticamente impossível em uma representação ou performance religiosa (OBEYESEKERE; OBEYESEKERE, 1976).

Há também outro aspecto sublinhado por Obeyesekere e Obeyesekere (1976) nos dramas rituais que merece destaque: o fato de apresentarem não raramente aspectos de uma aparente irreverência, sátiras, humor vulgar e obscenidades. Os rituais que se mostram apimentados por uma deliberada irreverência geralmente revelam a participação indireta dos adeptos, já que, nesses casos, é comum que apenas os sacerdotes representem o ato religioso.

Ao discutir a irreverência, a vulgaridade e a obscenidade em rituais religiosos, Obeyesekere e Obeyesekere (1976) consideram a natureza terapêutica do drama ritual. Ao utilizar a teoria freudiana, Obeyesekere e Obeyesekere (1976) ponderam que a obscenidade é “coisa séria” e que o humor pode ser uma forma de tratamento da ansiedade, sendo, portanto, coerente (se esse for mesmo o caso) afirmar que a análise do humor pode levar à análise das tensões psicológicas e das ansiedades que lhes dão suporte.

Não obstante, eles não deixam de considerar que Freud trabalhava com a “ventilação individual” de tensões, enquanto que o drama ritual é um fenômeno coletivo. Isso não fez, entretanto, Obeyesekere e Obeyesekere (1976) descartarem a hipótese psicanalítica, considerando que as ansiedades psicológicas locais de um grupo são tratadas através da obscenidade no drama ritual, o que seria, segundo eles, uma forma de “catarse”. A catarse

aqui é utilizada no sentido freudiano como purificação, purgação; ou, como propõem alguns estudiosos, no sentido de clarificação:

O grupo, pela virtude de uma religião compartilhada, indiretamente participa da performance ritual e purga seus próprios terrores e ansiedades internas através do humor comunitariamente vivenciado (OBEYESEKERE; OBEYESEKERE, 1976, p. 6, tradução nossa)<sup>7</sup>.

Alguns estudiosos buscam reconstruir uma teoria da comédia, com base nos textos aristotélicos: consideram a “catarse” cômica como sendo o reverso da “catarse” trágica. Porém, sob a perspectiva da obra de Aristóteles, a distinção entre ambas é clara: na segunda, há uma identificação com o herói, o que estimula piedade e terror, dois sentimentos liberados ou purgados pela “catarse” trágica (OBEYESEKERE; OBEYESEKERE, 1976). No segundo caso, as características são engraçadas; o erro, o torpe, as desproporções da vida cotidiana são exageradas, criando, dessa forma, uma distância e não uma identificação, o que provoca no espectador o riso e o consequente efeito catártico:

Sentimos que certos problemas psicológicos chave e ansiedades do grupo podem ser expressos simbolicamente no drama ritual, ventilados através da evocação do humor cômico (não da piedade ou do medo) e purgados no sentido Aristotélico (OBEYESEKERE; OBEYESEKERE, 1976, p. 7, tradução nossa)<sup>8</sup>.

Kapferer (1983) também desenvolveu seus estudos no Sri Lanka, porém focou sua investigação nos rituais de exorcismo. Entre os inúmeros aspectos rituais que investigou, Kapferer (1983) discute o “drama cômico de exorcismo”, imprescindível para o entendimento da função transformacional do cômico em cerimônias demoníacas.

---

<sup>7</sup> The group, by virtue of a shared religion, vicariously participates in the ritual enactment and purges their own internal terrors and anxieties through communally shared humor (OBEYESEKERE; OBEYESEKERE, 1976, p. 6).

<sup>8</sup> We feel that certain key psychological problems and anxieties of the group can be expressed in symbolic form in ritual drama, ventilated through evoking of comic humor (not pity and fear) and purged in the Aristotelian sense (OBEYESEKERE; OBEYESEKERE, 1976, p. 7).

Segundo ele, a comédia apresenta muitos traços de um “anti-rito” dentro do ritual como um todo. No caso do exorcismo no Sri Lanka, por exemplo, o “endemoniado” é considerado como o “irracional” no interior de uma perspectiva cultural cingalesa. Eis aí um alvo ideal para a comédia. Nas cerimônias de dramas cômicos de exorcismo, os demônios são satirizados e ridicularizados: o que começa como uma celebração e como uma honraria aos demônios se transforma em significados para a sua completa desonra, de modo que eles são sempre os alvos de ácidas piadas (KAPFERER, 1983). O aparentemente dominador se transforma em subordinado, e aqueles que determinam e controlam são determinados e controlados, restaurando a hierarquia do cosmo (KAPFERER, 1983).

Nesse sentido, Kapferer (1983) concorda que a piada, em si, é um anti-rito cujo valor consiste em desvelar o processo transformacional da “comédia exorcista”. Através da comédia, significados são rearranjados e o contexto da pessoa “endemoniada” é substancialmente transformado, o que permite dizer, portanto, que a comédia é destrutiva e, ao mesmo tempo, regenerativa (KAPFERER, 1983).

Para Kapferer (1983), o cômico, assim como a excitação e o prazer que ele provoca, depende do reconhecimento de um mundo objetivo e racional à sua volta, mas que pode não aparecer explicitamente no discurso cômico. Embora a comédia revele-se como forma de desafiar a ordem racional, rompê-la, desestruturá-la; é a comédia que implicitamente restaura essa mesma ordem (KAPFERER, 1983).

Kapferer (1983) não deixa de sublinhar também o cenário político e social da comédia, pois, segundo ele, é nesse campo que ela recebe muito de seu “ritmo vital” (p. 317). Os exorcistas dedicam grande atenção a questões como a falsidade, a mentira e o ilusório na ordem social cotidiana, pois são características destrutivas e opressoras de agentes controladores.

Tanto os exorcistas como os comediantes de forma geral são marginalizados de várias maneiras, porém, apesar dessa “exclusão”, estão submetidos à ordem do mundo atual e ao poder, à autoridade e à coação de quem o domina (KAPFERER, 1983). Na sociedade do Sri Lanka, por exemplo, os exorcistas ocupam as baixas castas na ordem social hierárquica, sendo considerados por alguns como os “palhaços do grupo”, embora Kapferer (1983) os defina como “homens sábios”, já que, afinal, são eles que apaziguam demônios, invocam deuses e aliviam o sofrimento de homens e de mulheres (p. 317).

Kapferer (1983) concorda com a hipótese de Feibleman (1939 apud KAPFERER, 1983)<sup>9</sup>, que considera o cômico e a piada como um ataque a formas limitantes e restritivas. Dando sequência a esse argumento, a comédia confronta e subverte ideias e práticas que estabelecem controle, coações e restrições na vida.

O drama cômico do exorcismo expande sua crítica aos limites e às coações na vida cotidiana: restrições a que muitas vezes se submetem as classes populares, ou obstáculos estabelecidos pela burocracia governante. Desse modo, para Kapferer (1983), no limite, a comédia nos rituais de exorcismo ataca a dissimulação que provoca exatamente o mesmo que os demônios em suas vítimas. Nesse sentido, é por isso que políticos são satirizados nesses rituais como tendo um lado demoníaco descoberto dentro de si, assim como monges que costumam fazer falsas declarações sobre uma moralidade que nem eles mesmos praticam (KAPFERER, 1983).

Por esse motivo é que a comédia parece tão bem vinda em rituais de exorcismo, sobretudo porque revela a natureza finita e restritiva do demoníaco, e expõe como falsas as declarações sobre sua ilusória essência infinita que supostamente reuniria tudo em seu ser (KAPFERER, 1983). Por outro lado, a comédia é apropriada para a emergência do divino,

---

<sup>9</sup> FEIBLEMAN, J. **In Praise of Comedy**: A Study in its Theory and Practice. London: George Allen and Unwin, 1939.

que é infinito, capaz de conter e ordenar tudo em sua presença e em sua ideia (KAPFERER, 1983).

É possível desenvolver uma investigação do humor no caso da umbanda a partir das teses de Kapferer, Obeyesekere e Obeyesekere, a propósito do que eles fizeram com rituais de possessão cingaleses? Sem dúvida, é importante a leitura desses autores, já que são obras voltadas à análise do humor em rituais de possessão, tal qual o que se propõe este presente trabalho. Além disso, alguns aspectos de suas teorias poderiam ser úteis para a análise dos episódios divertidos que serão aqui apresentados; porém o objetivo desta pesquisa exige outro recorte: uma investigação em profundidade de como se configura e qual a compreensão do cômico e do chiste nos rituais de umbanda a partir de uma perspectiva etnopsicológica e, para efeito de contraste e de diálogo com as concepções umbandistas, a psicanálise e mais especificamente as suas teses sobre o humor e o cômico vão ser a principal referência.

Metáforas e sentidos produzidos na “cena espirituosa” dos rituais podem ser analisados à luz da psicanálise? É possível afirmar que, na umbanda, a “espirituosidade” estaria a serviço da expressão de conteúdos inconscientes?

## **1.3 Psicanálise**

### **1.3.1 Os Chistes em Freud**

A obra de Freud “Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente” (1905) é dividida em três grandes seções: a parte analítica, onde ele faz uma análise das técnicas dos chistes e de

seus propósitos; uma parte sintética, onde se discutem os mecanismos do prazer associados à origem dos chistes, assim como define a piada como processo social; e por fim uma parte teórica destinada à exposição das relações do chiste com os sonhos e com o inconsciente, bem como as espécies do cômico.

### **A Análise dos chistes: a técnica verbal e conceitual**

Na introdução da parte analítica, Freud faz uma revisão bibliográfica sobre os chistes entre os autores contemporâneos a sua obra. Diferentes de Freud, os teóricos da época definiam o chiste sempre em conexão com o cômico de um ponto de vista subjetivo, tal como uma evocação consciente.

As hipóteses freudianas propõem alguns critérios úteis para definir se uma expressão é chistosa ou não, elencando alguns requisitos: a capacidade de encontrar uma semelhança entre coisas diferentes; habilidade de juntar ideias completamente opostas (quanto ao conteúdo e ao nexo) em uma mesma sentença; conter elementos linguísticos como contraste de ideias, sentido no *nonsense*, e o desconcerto seguido de esclarecimento; por fim, a brevidade de um chiste, que diz tudo o que há para ser dito em mínimas palavras.

Freud buscou todas as propostas teóricas da literatura para concluir que, mais importante do que a definição do chiste em si, era necessário destacar as características consideradas essenciais presentes nele: a habilidade de desvelar algo oculto ou escondido, produzindo novos sentidos, apresentando sempre um outro sentido por trás e além daquilo que se mostra a primeira vista.

Mezan (2005, p. 135) afirma: “Fino clínico, Freud percebe que a abertura da linguagem para o equívoco, para o duplo sentido e para a alusão sutil é um dos meios pelos quais as fantasias inconscientes podem se manifestar”.

Posteriormente, Freud delinea a análise da técnica e dá uma infinidade de exemplos de chistes, o que garante a leveza de sua leitura. A primeira questão que se coloca é: um chiste está vinculado ao pensamento presente na sentença (no conteúdo) ou reside na própria expressão desse pensamento (na forma)? Para responder a essa pergunta ele propõe a análise daquilo que batizou como técnica verbal, revelando que uma grande parte dos chistes reside na verbalização da própria sentença e por isso depende de uma estrutura verbal.

Os chistes que dependem de uma estrutura verbal normalmente submetem a sentença a uma força compressora, sempre suprimindo um pensamento, provavelmente porque não seria adequado dizê-lo, por se tratar, por exemplo, de colocações constrangedoras. É o que ocorre na formação de palavras compostas, ou formação de um substituto por condensação, revelando que a brevidade é a essência principal desse tipo de chiste.

Para exemplificar esse caso de técnica verbal por condensação e formação de um substituto, tomemos o próprio exemplo clássico de Freud:

(...) Heine<sup>10</sup> introduz a deliciosa figura do agente de loteria e calista hamburguês, Hirsch-Hyacinth, que se jacta ao poeta de suas relações com o rico Barão Rothschild, dizendo finalmente: É tão certo como Deus há de me prover todas as coisas boas, Doutor, sentei-me ao lado de Salomon Rothschild e ele me tratou como um seu igual – bastante familionariamente (FREUD, 1905/1969, p. 29).

Esse chiste utiliza-se de uma técnica de abreviação, permitindo que algo esteja oculto. Ao propor a redução desse chiste (“explicação da piada”), Freud desfaz a condensação, revelando que um pensamento inconfessável (talvez porque seria inadequado dizê-lo em determinado contexto) estava escondido na formação da palavra composta “familionário”: “Heine, como o entendo, pretende significar que ele [Hyacinth] fora recebido com uma

---

<sup>10</sup> Christian Johann Heinrich Heine (1797-1856): poeta romântico alemão. Licenciou-se em Direito em 1825, concluindo seus estudos na Universidade de Berlin. Apesar disso, o grande interesse acadêmico de Heine era a Literatura. Heine era de uma família judia de comerciantes alemães. Quando seu pai faliu, o tio Salomon, um rico banqueiro em Hamburgo, financiou seus estudos e encorajou-o a seguir a carreira de comerciante, na qual ele não teve sucesso algum.

familiaridade – de espécie não rara, e que em regra não é favorecida por ter um tempero de milionária riqueza” (FREUD, 1905/1969, p. 30).

Freud ainda propõe outras “traduções” para o chiste: “Rothschild tratou-me como um igual, muito familiarmente, isto é, na medida em que isso é possível a um milionário” ou ainda “A condescendência de um homem rico (...) sempre envolve alguma coisa pouco agradável para quem a experimente” (FREUD, 1905/1969, p. 30).

Freud destaca que, quando promove tal redução (ou explicação da tirada em outras palavras), o chiste desaparece automaticamente, a partir do que conclui: de fato essa tirada espirituosa depende de sua expressão verbal cuja origem, neste caso, é o processo de condensação. Seguem-se, em sua obra, inúmeros outros exemplos de técnicas verbais que apresentam uma tendência à compressão ou, em “termos legitimamente freudianos”, uma tendência à economia, classificando-os em grupos, a saber, condensação (ou por formação de palavra composta, como é o caso do “familiario”, ou por uma pequena modificação no material verbal); múltiplo uso do mesmo material (quando há uma modificação na ordem das palavras na sentença, seja uma ou outra letra ou ainda a separação de sílabas que criam novos sentidos); os duplos sentidos e ainda os famosos jogos de palavras.

Se todos esses grupos apresentam a mesma tendência à supressão ou compressão, é possível afirmar, tal como propõe Freud, que a condensação é a categoria mais ampla entre todas as outras apresentadas.

Porém ele percebe que não é qualquer abreviação capaz de provocar o efeito chistoso, trata-se de uma compressão ou uma brevidade em especial. Diante disso, voltemos ao “termo legitimamente freudiano” (economia), e questionemos o que de fato é economizado na técnica verbal do chiste?

Freud discute que a condensação parece suprimir palavras que viriam naturalmente sem quaisquer dificuldades. No lugar dessas palavras “o criador do chiste” tem todo o

trabalho de buscar um leque menor de material linguístico (sejam neologismos ou não) para dar conta do tal pensamento suprimido e produzir com todo o refinamento intelectual um sentido novo no chiste. O que economizou então “o artista”? Quem lucra com isso? Freud deixa a questão suspensa para retomá-la mais adiante. Após fazer uma análise de chistes que dependem de sua expressão verbal, a obra dá continuidade à análise passando a trabalhar com aqueles chistes que não podem ser classificados nos grupos propostos até então, pois não revelam o uso da condensação. Freud dá o exemplo de um chiste contado por Fischer em 1889:

Conta-se a estória de que, em certo fim de tarde, Heine conversava em *salon* de Paris com o dramaturgo Soulié, quando adentrou à sala um dos reis das finanças de Paris, comparados popularmente a Midas – e não apenas por sua riqueza. Logo foi cercado por uma multidão que o tratava com a maior deferência. ‘Veja!’ observou Soulié a Heine, ‘Veja como o século XIX cultua o Bezerro de Ouro!’ Com uma rápida mirada ao objeto de tanta admiração, Heine replicou, como que a bem da correção: ‘Oh, sim, mas ele já deve ser mais velho agora!’ (FREUD, 1905/1969, p. 64)

O “Familonário” e o “Bezerro de Ouro” são chistes que exemplificam respectivamente um caso de condensação e um caso de deslocamento. Diferentemente do primeiro, o segundo chiste resiste à redução, ou seja, por mais que expliquemos em outras palavras a piada do Bezerro de Ouro, seu sentido “engraçado” não se esvai.

O “bezerro” é tratado não metaforicamente, mas em seu sentido literal e daí provém o chiste. Portanto há um desvio e posteriormente uma alusão, pois a intenção do autor é referir-se ao objeto do chiste (um homem rico e admirado) como um quadrúpede adulto.

Esse chiste não depende de sua expressão verbal, pois o que ocorre é um deslocamento, um desvio no curso do pensamento, visto que a ênfase psíquica é deslocada do sentido metafórico da palavra para surpreender o ouvinte com o seu sentido literal (o bezerro como o próprio animal). É importante destacar também que o deslocamento nesses casos pertence à própria produção e criação do chiste e não apenas ao processo de compreensão

(como ocorre no caso do duplo sentido): “o deslocamento habitualmente ocorre entre um comentário e uma réplica que prossegue o curso do pensamento em direção distinta da iniciada no comentário inicial” (FREUD, 1905/1969, p. 71).

Freud cita outros exemplos de chistes de deslocamento e de chistes conceituais, tais como: o *nonsense* (apreende-se o sentido a partir de uma réplica completamente sem sentido); os chistes que envolvem a revelação de uma ideia absurda ou estúpida através de um desvio do curso do pensamento normal; os raciocínios falhos (um raciocínio sofisticado torna-se falacioso e por isso engraçado); a técnica da resposta pronta (uma réplica de defesa ou de contra-ataque que devolve a agressividade a alguém que o ofendeu primeiro); a ironia (representação pelo oposto); representação indireta quando algo não pode ser dito diretamente e é apenas aludido; representação de algo pequeno (a ênfase é dada a um insignificante detalhe que sozinho expressa uma característica inteira de maior relevância).

### **A que se propõem os chistes?**

Freud (1905/1969) distingue um chiste abstrato (que ele prefere chamar “inocente”) do chiste tendencioso. “Em um caso, o chiste é um fim em si mesmo, não servindo a um objetivo particular; em outro caso, o chiste serve a um fim – torna-se tendencioso” (FREUD, 1905/1969, p. 109).

Segundo Freud, um chiste tendencioso requer três pessoas: o criador da piada, o objeto do riso (de quem se ri) e aquele que escuta e gargalha. Os chistes tendenciosos “tornam possível a satisfação de um instinto (seja libidinoso ou hostil) em face de um obstáculo. Evitam esse obstáculo e assim extraem prazer de uma fonte que o obstáculo tornara inacessível” (FREUD, 1905/1969, p. 121).

Mais adiante, Freud (1905/1969, p. 155-156) afirma que:

Os chistes nunca são efetivamente não tendenciosos, mesmo se o pensamento neles contido é não tendencioso e apenas serve aos interesses intelectuais teóricos. Eles perseguem um segundo objetivo: promover o pensamento, aumentando-o e guardando-o da crítica.

Essa classificação é útil para compreender o mecanismo do prazer procedente dos chistes. No caso dos chistes tendenciosos, o prazer provém da satisfação de algum propósito. Entre os propósitos mais comuns, citam-se os de desnudamento – aqueles associados ao sexo – e os propósitos hostis, cínicos e cétricos.

A análise freudiana do humor busca entender este propósito cuja satisfação gera um prazer, que, de outro modo, não ocorreria. Quando há um propósito (um insulto, por exemplo) é possível que exista algo que se oponha à sua satisfação, algum obstáculo que é contornado pelo chiste.

Os obstáculos podem ser internos, quando não podemos dizer algo aberta e conscientemente por uma “objeção estética à invectiva” (FREUD, 1905/1969, p. 124), ou obstáculos externos, quando, por exemplo, produzem-se críticas contra figuras de autoridade ou pessoas de status elevado, de modo que o chiste se torna uma rebelião contra esse poder, “uma liberação de sua pressão” (FREUD, 1905/1969, p. 125).

Através da escuta psicanalítica, talvez seja possível compreender de que modo, no registro do inconsciente, “os fantasmas sexuais e agressivos se ordenariam, fazendo-se patentes pelo enunciado do chiste” (BIRMAN, 2005, p. 102), pelo qual “o desejo inconsciente se realizaria e se manifestaria a céu aberto na relação do sujeito com o outro, apesar dos limites impostos pelo recalque” (BIRMAN, 2005, p. 103).

Pereda (2005, p. 123) discute os mecanismos inconscientes do chiste ao destacar o que ele chama de “relaxamento parcial do recalque”, uma “brecha na vigilância e na coerção por parte da censura psíquica”.

Bergson (1940/1991)<sup>11</sup> usa o “diabo de mola” como alegoria para discutir o recalque suplantado pelo humor. Trata-se de um brinquedo cujo mecanismo consiste em um diabo preso a uma mola que pula para fora de uma caixa, de modo que quando o carregamos para baixo, ele salta para cima; e é importante destacar que quanto mais o empurramos para baixo, mais alto ele salta:

Imaginemos agora uma mola de ordem predominantemente moral, uma ideia que se exprime, que é reprimida, e que volta a exprimir-se, uma vaga de palavras que se precipita, que é detida e que volta a avançar. Teremos de novo a visão de uma força que se obstina e de uma outra teimosia que a combate (BERGSON, 1940/1991, p. 51).

Dessa forma, Bergson (1940/1991, p. 51) conclui: “Trata-se do conflito de duas obstinações, das quais uma, puramente mecânica, acaba todavia de um modo geral por ceder à outra, que com isso se diverte”. Partindo desse olhar, é possível destacar que o impossível de dizer, o inconfessável e o inaceitável emergem através do humor, suplantando obstáculos externos (censura externa provocada por aquilo que se associa a um poder social legitimado e a uma ordem moral hegemônica) e internos (pela repressão interna à agressão e à obscenidade; pela razão ou pelo julgamento crítico).

Para Bergson (1940/1991), há uma cena cômica quando ocorre inversão dos papéis, quando a situação se vira do avesso: “É assim que rimos do acusado que prega moral ao juiz, da criança que pretende dar lições aos pais, enfim de tudo o que cabe na rubrica do ‘mundo de pernas para o ar’” (BERGSON, 1940/1991, p. 64).

---

<sup>11</sup> Embora este capítulo do trabalho se proponha a fazer uma revisão bibliográfica apenas de teses psicanalíticas, a obra de Bergson (1940/1991) foi aqui inserida porque se trata de um autor com quem Freud (1905) dialoga no livro dos chistes e sua relação com o inconsciente.

## Os chistes, seu mecanismo de prazer e sua psicogênese

Os casos de um obstáculo externo e interno só diferem em que, no último, seja suspensa uma inibição interna já existente e no primeiro se evite o aparecimento de uma nova. Sendo assim, não estamos confiando demais na especulação se afirmamos que tanto para erigir como para manter uma inibição psíquica se requer alguma ‘despesa psíquica’. E já que sabemos que em ambos os casos de uso dos chistes tendenciosos obtém-se prazer é plausível supor que *esta produção de prazer corresponde à despesa psíquica que é economizada* (FREUD, 1905/1969, p. 140).

Na técnica dos chistes verbais, o princípio da economia refere-se ao uso das palavras (o aspecto da brevidade no *witz*, quando palavras são utilizadas em menor número em uma “piada”), enquanto que posteriormente, na teoria freudiana, a economia passa a ser interpretada no sentido da despesa psíquica em geral.

Mas no caso dos chistes inocentes (em que a “graça” não reside nos propósitos ou nos conteúdos), a própria técnica é que origina o prazer. Porém é possível questionar se estaria esse prazer (oriundo dos chistes inocentes) também vinculado à economia de despesa psíquica. Freud responde a essa questão, esclarecendo que essa economia na despesa psíquica é a melhor explicação para a psicogênese do prazer, não apenas no caso dos chistes tendenciosos, mas também nos chistes inocentes.

No jogo de palavras, por exemplo, em um caso de chiste inocente, o foco de nossa atenção é sobre o som da palavra e não sobre o seu sentido:

Pode-se justificadamente suspeitar que ao fazer isso estamos operando um grande alívio no trabalho psíquico e que, ao utilizar as palavras seriamente, obrigamo-nos a um certo esforço ao nos abstermos desse procedimento confortável (FREUD, 1905/1969, p. 141 e 142).

É possível que haja um curto-circuito, em que uma mesma palavra conecta e transita entre diferentes círculos de ideias. Os chistes promovem a conexão de coisas distantes, embora esse método seja rechaçado e evitado pelo pensamento sério.

Alguns chistes em particular apresentam outra fonte de prazer: o ouvinte está na expectativa de escutar uma expressão verbal (ou um chiste) que traga elementos novos, que o surpreenda; porém o que ocorre é uma redescoberta do familiar (ou sua lembrança), dando origem portanto e novamente a uma economia na despesa psíquica. É o caso da alusão a citações, modificação de expressões familiares, similaridade de som, uso múltiplo do mesmo material linguístico.

A fonte de prazer que reside na descoberta do familiar é o que permite o destaque de outro recurso dos chistes, o fator atualidade: “Tais chistes contêm alusões a pessoas e eventos que foram àquela época ‘atuais’ despertando o interesse geral e ainda o mantendo vivo” (FREUD, 1905/1969, p. 145). O fator atualidade é uma característica efêmera dos chistes, mas suplanta a ideia do familiar descrita acima, pois introduz o aspecto da novidade, o recente, o que ainda nem passou perto de ser esquecido. Porém o fator atualidade só entra na “equação” do chiste quando o sujeito pertence à “paróquia” (conceito de BERGSON, 1940/1991), ou seja, quando está dentro do contexto e os elementos dos chistes lhe são familiares, de modo que ele ri porque “entendeu” a piada.

Quanto aos chistes conceituais (deslocamentos, raciocínios falhos, absurdo, representação pelo oposto), Freud afirma que também são casos de economia da despesa psíquica, pois, segundo ele, é mais cômodo desviar o curso de um pensamento do que mantê-lo, ou confundir ideias completamente diferentes, aceitar inferências absolutamente ilógicas ou conectar palavras e ideias de modo que não façam sentido algum.

Segundo Freud (FREUD, 1905/1969), as técnicas do chiste que utilizam o absurdo retomam prazeres infantis de “brincar” livremente com seus próprios pensamentos e com as palavras, sem a intervenção da crítica. Com o tempo, na vida adulta, introduz-se a compulsão da lógica, a razão e a distinção do que é falso ou verdadeiro na realidade. Poucas vezes o

adulto permite-se entregar ao *nonsense* e ao livre jogo de palavras. O prazer nesses casos é oriundo de uma economia da despesa psíquica ou de um alívio da compulsão da crítica.

Slavutzky e Kupermann (2005, p. 8) discutem essa perspectiva freudiana:

Os que sabem o humor libertam a criança que os habita, aquela que acredita ser ainda possível o fazer. Cultivar o ‘espírito’ é uma forma, portanto, de o sujeito manter sua capacidade de brincar e de constituir a realidade.

Em síntese, Freud conclui que as duas técnicas de chistes (verbais e conceituais) sinalizam duas formas diferentes de obtenção de prazer, respectivamente: “o alívio da despesa psíquica já existente e a economia na despesa psíquica que se há de requerer” (FREUD, 1905/1969, p. 150).

Em seguida Freud argumenta que as chamadas técnicas dos chistes não são exclusivas deles, mas utilizadas também por outros procedimentos. Porém os chistes parecem depender delas, pois, quando reduzidos (ou quando a “piada é explicada”), essas técnicas somem e junto com elas toda a “graça da piada”, suas características essenciais e sua possibilidade de gerar prazer. Tais técnicas são, portanto, “antes as fontes a partir das quais os chistes fornecem prazer” (FREUD, 1905/1969, p. 153).

A técnica que é, entretanto, característica dos chistes e peculiar a eles, consiste no procedimento de salvaguardar o uso desses métodos de produção de prazer contra as objeções levantadas pela crítica que poriam um fim ao prazer (FREUD, 1905/1969, p. 153).

Revestir um pensamento em um invólucro chistoso é uma técnica interessante para torná-lo mais importante e mais valioso, sobretudo porque o “poder da graça” consegue driblar a compulsão da crítica, confundindo-a. É muito comum, segundo Freud, nos enganarmos, atribuindo grande mérito ao pensamento contido no chiste, porque esse nos causou grande prazer. Assim como pode ocorrer o inverso: admiramos muito um chiste porque eventualmente nos identificamos com o conteúdo que ele transmite. O certo é que

“onde a argumentação tenta aliciar a crítica do ouvinte, o chiste se esforça por tirá-la de campo. Sem dúvida o chiste escolhe o método psicologicamente mais efetivo” (FREUD, 1905/1969, p. 156).

Para Freud, mais importante do que verificar o efeito do chiste em quem o escuta, é compreender as funções desempenhadas por ele em quem os inventa; porém não é incomum encontrarmos o mesmo processo psíquico provocado pelo chiste tanto no ouvinte quanto em seu criador: “Ao obstáculo externo a ser vencido no ouvinte corresponde uma inibição interna no elaborador do chiste. Pelo menos a expectativa de um obstáculo externo está presente no último como uma ideia inibidora” (FREUD, 1905/1969, p. 157).

O mais importante tipo de inibição ou supressão interna é a repressão, cuja função é não permitir que os impulsos que se submetem a ela tornem-se conscientes. A superação de um obstáculo externo corresponde à superação de inibições e repressões internas. É por isso que os chistes tendenciosos provocam prazer, pois descartam inibições, sendo capazes inclusive de gerar prazer mesmo de fontes que já foram um dia reprimidas.

Se acaso houver um impulso de insultar alguém, haverá possibilidade de fazê-lo (com prazer) através de um chiste. Há um propósito suprimido (o insulto) que ganha força com a colaboração do prazer oriundo do chiste (como uma “bonificação de incentivo”), conseguindo, dessa forma, suplantar a inibição e se concretizar. Mas o prazer aqui é muito maior do que aquele provocado apenas pelos chistes, pois é fato que “o propósito, até aqui suprimido, tenha conseguido esgueirar-se, talvez sem a mínima diminuição. Em tais circunstâncias é que o chiste é recebido com a melhor gargalhada” (FREUD, 1905/1969, p. 159).

Estes [chistes tendenciosos] se põem a serviço de propósitos de modo que, utilizando o prazer originário dos chistes como prazer preliminar, possam produzir novo prazer suspendendo as supressões e repressões. (...) O prazer que produz, seja prazer no jogo [infantil] ou na suspensão das inibições, pode ser invariavelmente referido à economia na despesa psíquica (...) (FREUD, 1905/1969, p. 160 e 161).

### **O chiste em síntese: o chiste e suas motivações principais**

Quais os determinantes subjetivos do chiste? Quais são seus motivos? Qual é seu objetivo principal? O que define o criador de um chiste? Em um primeiro momento, Freud se ocupa com apenas um dos pontos levantados anteriormente: caracterizar quem é esse artista, “criador e executor de piadas”. Seu traço essencial é o espírito (o *Witz*):

O ‘espírito’ aparece nessa conexão como uma capacidade especial – mais que como uma das velhas ‘faculdades’ mentais; parece emergir inteiramente independente das outras, tais como inteligência, imaginação, memória, etc. Devemos, portanto, presumir nessas pessoas ‘espirituosas’ a presença de disposições especiais herdadas ou de determinantes psíquicos que permitem ou favorecem a elaboração do chiste (FREUD, 1905/1969, p. 163).

Sugere-se que os determinantes subjetivos intimamente associados à criação do chiste estão muito próximos dos fatores que determinam as “neuroses”. Por outro lado:

A insuficiência de evidência documentária, entretanto, decerto há de impedir que postulemos a hipótese de que uma constituição psiconeurótica desse tipo é uma condição subjetiva necessária ou habitual para a construção de chiste (FREUD, 1905/1969, p. 160 e 161).

A hipótese de Freud é que os motivos que caracterizam os “artistas criadores” de chistes inocentes são completamente diferentes daqueles que cabem ao elaborador de chistes tendenciosos. No primeiro caso, a motivação determinante é o exibicionismo no campo sexual: exibir a própria inteligência, mostrar-se.

No segundo caso, o criador do chiste revela forte repressão dos instintos, de modo que, na perspectiva freudiana, essa inibição provoca uma instabilidade que favorece a elaboração de chistes mais tendenciosos do que inocentes: “Assim os componentes individuais da constituição sexual de uma pessoa podem, particularmente, aparecer como motivos para a construção de um chiste” (FREUD, 1905/1969, p. 166).

Freud dá o exemplo dos chistes obscenos e dos chistes hostis. As piadas de cunho sexual revelam que seu criador tende a um certo exibicionismo. Os chistes tendenciosos e

agressivos desvelam em seu inventor uma sexualidade cujas inclinações demonstram uma forte tendência ao sadismo, que não se mostra na vida diária do sujeito.

Tem-se claro na obra freudiana que não é possível construir um chiste única e exclusivamente para si mesmo. O maior sabor de uma piada reside no momento em que ela é passada adiante, quando se escuta a gargalhada do outro. Para Freud, no caso dos chistes, é necessário que haja pelo menos duas pessoas: a primeira pessoa (o inventor da piada, aquele que cria), e a terceira pessoa<sup>12</sup> (o “ouvinte” que dá risada, aquele que sanciona o chiste como tal), para quem a piada é um presente, pois, sem precisar criá-la, é o maior beneficiário dos efeitos chistosos. Segundo Freud, o prazer é maior na terceira pessoa que no próprio construtor do chiste.

Pode haver uma segunda pessoa nesse esquema, que seria aquele de quem se ri, ou o objeto da piada. Porém é um “personagem” absolutamente prescindível quando se trata do chiste. No caso do cômico, o esquema se modifica um pouco: quando a “primeira pessoa” identifica a comicidade em alguma coisa (que pode ser, por exemplo, um objeto personificado), ele pode rir sozinho. Não é necessário que haja alguém, um terceiro, que gargalhe do objeto cômico. Porém o que é realmente indispensável no cômico é o objeto do riso (o que ocupa o lugar da segunda pessoa).

Em sequência, Freud passa a analisar o próprio fenômeno do riso, em si mesmo: “Devíamos dizer que o riso se dá quando uma cota de energia psíquica, usada anteriormente para a catexia<sup>13</sup> de trajetos psíquicos particulares, torna-se inutilizável, de modo que essa (energia) pode encontrar descarga livre” (FREUD, 1905/1969, p. 170 e 171).

Embora Freud enfatize que nem todo riso constitui-se como indicativo de prazer, no caso particular do chiste trata-se de uma “despesa catéxica” suspensa e posteriormente

---

<sup>12</sup> Insiro aqui a terceira pessoa, porque a segunda (prescindível nesta equação sugerida por Freud neste momento) seria aquela de quem se ri.

<sup>13</sup> Catexia: investimento de energia psíquica em um dado objeto.

descarregada, provocando portanto a gargalhada. Por outro lado, o autor do chiste não ri, pois nele não ocorre a suspensão da catexia e por isso não há possibilidade de descarga. O que acomete o criador é uma outra espécie de prazer associado também à suspensão de uma catexia, porém uma catexia inibitória.

No caso do ouvinte, ele não precisa despender esforço algum de criação; não utiliza energia psíquica para fazer suspender inibição ou repressão de uma ideia que irá veicular no chiste. Ele economiza essa despesa psíquica, porque o chiste simplesmente “lhe acontece”, como um prêmio: a energia catéxica no caso do ouvinte também é inibitória (tal como a do criador). A catexia utilizada para a inibição se torna supérflua e passa a ser descarregada pelo riso.

Quando uma catexia se torna supérflua, ela é “remanejada” de um trajeto a outro. O chiste lança mão de estratégias específicas para atribuir a essas “energias” novo emprego endopsíquico, não permitindo que se perca nem sequer uma parte, pois serão descarregadas posteriormente no riso.

A metáfora do “diabo de mola” de Bergson pode ser útil para a compreensão: a catexia, neste caso, é precisamente a força que pressiona a mola do “diabo” para dentro da caixa, sendo empregada no processo de repressão daqueles sentidos que se mantêm recalçados (“o diabo dentro da caixa”). A “mola” fica comprimida na caixa, até que sentidos antes suprimidos e ocultos vêm à tona, tornando supérflua a catexia inibitória: a força e a pressão que mantinham o “diabo escondido” se desvanecem, permitindo que o diabo salte para fora causando o espanto e o efeito cômico. Desse modo, é possível afirmar que a catexia se torna supérflua e é descarregada pelo riso porque o sentido reprimido ou o conteúdo recalçado pode aflorar.

Em síntese, as técnicas do chiste mencionadas acima são descritas a seguir: utiliza-se de sua característica brevidade para que o recurso da atenção não tenha possibilidades de

atacá-lo; evita maior esforço intelectual criando facilidade de entendimento, para que não haja grande emprego do pensamento ou despertar da atenção; dribla a concentração e atenção do ouvinte, omitindo detalhes na própria verbalização e induzindo o preenchimento de lacunas; suplanta obstáculos, permitindo a produção de novos sentidos, desvelando o que estava oculto ou escondido sempre por trás daquilo que se mostra à primeira vista.

Em última instância, os chistes destinam-se a dois fins: provocar prazer em seu criador através de propósitos satisfeitos a partir da elaboração de uma pilhéria (os motivos para a primeira pessoa elaborar um chiste); e proporcionar à segunda pessoa um absoluto contentamento (o melhor possível). Ao propiciar a descarga e o conseqüente prazer, o chiste também permite que sentidos inaceitáveis, inconfessáveis venham à tona através do humor. Dessa forma, Freud faz uma provocação bem humorada: “o chiste é assim um velhaco hipócrita, servidor, a um só tempo, de dois amos” (FREUD, 1905/1969, p. 179).

Sugere-se que na primeira pessoa as inibições são imensamente resistentes, de modo que o objetivo dos chistes de proporcionar prazer visa principalmente à terceira pessoa, o ouvinte. Esse ouvinte é imprescindível porque é ele que sanciona a piada como tal, ele “diz” se o chiste foi ou não bem sucedido e, em caso positivo, gargalha, permitindo que o criador e “contador de piadas” possa rir também, porém moderadamente.

O criador não ri com intensidade, pois nele não há condições favoráveis à descarga da catexia tornada supérflua. Mas não quer dizer que também não sinta prazer, ou que também não se divirta dando risadas por contágio, diante da reação de seu ouvinte, porém de fato está longe de gargalhar. No caso de um chiste cuja autoria não lhe pertence, o contador (e não construtor) apenas passa a piada adiante, para que não perca seu caráter de novidade e sua possibilidade de gerar prazer, já que, segundo Freud, o chiste só causa impacto e provoca riso apenas na primeira vez.

### **O chiste em teoria: chistes, sonhos e inconsciente**

Quando Freud se propõe a investigar as relações que se estabelecem entre os chistes e os sonhos, ele sublinha inicialmente as duas partes constituintes da elaboração onírica, sendo a primeira delas ausente no caso dos chistes e a segunda, muito semelhante ao que acontece na construção das piadas. Trata-se, respectivamente, da “regressão dos pensamentos em imagens sensórias” e dos processos de deslocamento e condensação.

O deslocamento, tanto nos chistes como nos sonhos, revela uma “supervalorização” de ideias mais irrelevantes, em detrimento daquelas ideias mais importantes, devido ao deslocamento da energia catéxica de uma para outra, sugerindo um aparente raciocínio falho.

As condensações acometem o criador ou o sonhador espontânea e automaticamente nos processos inconscientes do sujeito, sem que seja necessário haver uma intenção consciente. A condensação é que garante a brevidade do chiste, por exemplo, revelando uma economia responsável pela obtenção de prazer.

Para Freud (FREUD, 1905/1969, p. 192) “o chiste tem em alto grau a característica de ser uma noção que nos ocorre ‘involuntariamente’. Não acontece que saibamos, um momento antes, que chiste vamos fazer, necessitando, apenas, vesti-lo em palavras”.

O chiste é um resgate de formas infantis de obtenção do prazer, tais como o estágio em que a criança “brinca” com as palavras, como em um jogo lúdico. O chiste é, no limite, de acordo com a perspectiva freudiana, “a infância da razão”.

O infantil é a fonte do inconsciente. (...) O pensamento que, com a intenção de construir um chiste, mergulha no inconsciente está meramente procurando lá a antiga pátria de seu primitivo jogo com as palavras. O pensamento retroage por um momento ao estágio da infância de modo a entrar na posse, uma vez mais, da fonte infantil de prazer (FREUD, 1905/1969, p. 194).

Na elaboração de um chiste, o pensamento é submetido a uma revisão inconsciente. Trata-se, nesse caso, do “tipo infantil de atividade do pensamento” (FREUD, 1905/1969, p. 194).

No caso dos sonhos, a linguagem é expressa em imagens sensoriais e o curso do pensamento é regredido à percepção. Trata-se de uma representação caótica, muitas vezes absurda, onde o improvável revela-se “ludicamente” possível, tal como em um “faz de conta infantil”.

Embora estabeleçam suas relações e proximidades, é possível dizer que o grande divisor de águas entre chistes e sonhos reside no caráter marcadamente social do primeiro: “um sonho permanece sendo um desejo, ainda que tornado irreconhecível; um chiste é um jogo desenvolvido” (FREUD, 1905/1969, p. 205), no qual participam pelo menos duas pessoas.

### **O Cômico**

Enquanto o chiste é construído, o cômico é constatado. Como já destacado anteriormente, no caso do cômico é necessário que existam duas pessoas: aquele que ri e o objeto de seu riso; portanto, a primeira e a segunda pessoa do esquema. O cômico pode ocorrer quando há uma identificação do espectador da cena (a primeira pessoa) com o processo mental daquele que produziu “algo engraçado” (a segunda pessoa).

Freud sublinha o exemplo da ingenuidade de crianças: o infante tenta dizer algo seriamente, mas acaba “tropeçando” em uma expressão que se torna involuntariamente cômica, devido à “ignorância” relativa à sua inexperiência. Nesse caso, não ocorre a técnica do chiste de suspensão da inibição provocada pela crítica racional, pois a criança nem se dá conta de que está dizendo algo cômico. Essa suspensão de despesas psíquicas devido à superação de obstáculos internos acontece apenas na pessoa que identifica e ri da “ingenuidade infantil”.

Mas que processo seria esse de obtenção de prazer em casos cômicos? Qual é a psicogênese desse prazer?

[O cômico] procede da despesa economizada pela comparação do comentário de outra pessoa com o nosso próprio. (...) O ingênuo seria, então, uma espécie do cômico já que seu prazer nasce da diferença da despesa originária da tentativa de compreender alguém mais; aproximar-se-ia do chiste ao sujeitar-se à condição de que a despesa economizada deva ser uma despesa inibitória (FREUD, 1905/1969, p. 214).

O cômico revela-se através de uma comparação: eu comparo o que uma criança disse espontaneamente com o que eu diria, já que entendi a “polissemia” do comentário ingênuo. O prazer procedente do cômico se mostra quando aquele que ri se coloca no lugar do outro, objeto de riso, na tentativa de compreendê-lo. Trata-se, portanto, segundo Freud, de um contraste psicológico<sup>14</sup> entre os processos mentais de outra pessoa com os do próprio espectador da cena.

O cômico aparece, em primeira instância, como involuntária descoberta, derivada das relações sociais e humanas. É constatado nas pessoas – em seus movimentos, formas, atitudes e traços de caráter, originalmente, com toda probabilidade, apenas em suas características físicas mas, depois, também nas mentais ou naquilo em que estas possam se manifestar (FREUD, 1905/1969, p. 215).

Existem inúmeras roupagens do cômico: uma pessoa que é conduzida e submetida involuntariamente a uma situação cômica; é possível também tornar o outro ridículo, estúpido, fazê-lo cair (agressividade), ou abusar de sua credulidade; ridicularizar a si mesmo; criar situações de disfarce, desmascaramento; construir caricaturas, paródias, ou contextos de travestimento; é importante citar também o cômico dos movimentos (que seria a

---

<sup>14</sup> Porém há aqui também, certamente, um certo distanciamento entre aquele que ri e o “outro cômico”, pois caso contrário algum comentário supostamente “ridículo” (que denegrisse por completo o objeto do riso) não lhe pareceria engraçado. E não é isso que ocorre, pois lhe parece cômico sim, ao invés de lhe causar compaixão.

representação cênica, a pantomina<sup>15</sup>); movimentos extravagantes e inadequados; e por fim os exageros, tanto nos movimentos e gestos quanto na expressão de emoções.

Diante de um movimento extravagante, por exemplo, “o expectador” é submetido a uma despesa de energia, já que tentará construir uma ideia mental do movimento, tentando compreendê-lo, tentando se colocar no lugar do outro (de quem se ri). Nesse momento, automaticamente, a primeira pessoa tem uma clara noção da real finalidade daquele movimento que está sendo executado e estabelece mentalmente qual é a necessidade de energia para tanto. Consequentemente haverá uma comparação espontânea do movimento do outro com o próprio, identificando que há um exagero, uma inadequação ou extravagância. Por fim, há uma economia na despesa para a compreensão desse movimento, permitindo que surja energia livre posteriormente descarregada através do riso.

Conclui-se que o outro executou movimentos com um gasto exagerado de energia, se comparado com o que o “expectador” despenderia: “O efeito cômico aparentemente depende, portanto, da diferença entre duas despesas catéxicas” (FREUD, 1905/1969, p. 222).

Assim ocorre também com as funções intelectuais e aos traços de caráter de outra pessoa, com a diferença que se gasta energia “demais” nos movimentos cômicos e energia “de menos” em processos mentais cômicos. Nesse segundo exemplo, o processo a ser descrito é o mesmo mencionado anteriormente: se eu comparo as características mentais de alguém que acabou de expressar um *nonsense* com os meus processos intelectuais, é possível que ocorra um efeito cômico, caso haja uma diferença considerável entre as duas despesas (a pessoa que falou algo risível gastou energia “de menos” em seus processos mentais, pois possivelmente não pensou antes de falar).

Além dos exemplos de movimentos e processos mentais cômicos, é importante destacar igualmente uma comparação feita entre uma reação que deve ser esperada diante de

---

<sup>15</sup> A pantomina é a arte que utiliza expressão gestual para representar ideias e emoções. Há também representações de teatro que lançam mão dessa técnica.

pessoas eminentes e um comportamento completamente inadequado diante da situação, levando ao constrangimento e degradação do nobre indivíduo.

Há um aumento na minha despesa psíquica se eu estou diante de um presidente, por exemplo, porque estarei constantemente buscando uma maneira apropriada de me portar, de falar ou de adequar minha feição. Se eu começo, no entanto, a agir naturalmente e por isso exprimo um comentário inoportuno ou um movimento não solene, a despesa é automaticamente economizada e descarregada pelo riso, se for realmente o caso de um episódio cômico.

Por fim, é importante destacar que é muito raro encontrar exemplos onde se identifique apenas o cômico ou apenas um chiste. É muito comum que haja em uma só expressão “engraçada” a combinação de um chiste com traços cômicos. Um comentário pode ser chistoso e cômico ao mesmo tempo. Porém o prazer do chiste é situado no inconsciente. Isso já não é verdadeiro no caso do cômico, que se define por uma comparação dentre duas despesas diferentes, localizadas, por sua vez, no pré-consciente: “pode-se dizer que o chiste é a contribuição feita ao cômico pelo domínio do inconsciente” (FREUD, 1905/1969, p. 236).

## **O Humor**

O cômico se torna impossível se, na situação em questão, ocorre a liberação de afetos aflitivos. Se um movimento exagerado ou extravagante produz um prejuízo, ou a ignorância de um ingênuo provoque maldade contra ele mesmo, o cômico não emerge.

De forma diferente, através do humor é possível obter prazer suplantando afetos dolorosos: ao invés de chorar ou deprimir com o contexto aflitivo, o sujeito dá risada.

Nos casos ora mencionados a pessoa que é vítima da ofensa, dor, etc. pode obter um prazer *humorístico*, enquanto a pessoa não envolvida ri sentindo um prazer *cômico*. O prazer do humor, se existe, revela-se – não podemos dizer de outra forma – ao custo de uma liberação de afeto que não ocorre: procede de *uma economia na despesa de afeto*” (FREUD, 1905/1969, p. 257).

O sujeito economiza pena, compaixão e com isso obtém prazer humorístico. Da mesma maneira, quando há motivo para ficarmos chateados ou muito zangados por alguma coisa, sentimos inversamente um prazer humorístico se rirmos ao invés de chorarmos de raiva. Isso ocorre também com a dor, a ternura, o horror, ou tudo aquilo que nos parecer repulsivo: “o riso é incompatível com a emoção; é uma forma de crueldade diante de situações que, vistas por um ângulo afetivo, despertariam antes piedade. O riso é impiedoso” (KHEL, 2005, p. 69).

Desse modo, é possível também compreender o prazer humorístico através da mesma técnica dos sonhos e dos chistes, o deslocamento. Um afeto adequado e esperado em determinada situação não ocorre, provocando um desapontamento. Isso desvia imediatamente a catexia para outra coisa de menor relevância.

Que tipo de processo ocorre com o sujeito bem humorado que é capaz de rir de si mesmo em situações propícias para dor, para o desespero e para as lágrimas? E o que acontece com aquele que faz o mesmo diante de situações penosas para um terceiro? Segundo Freud, nesses casos, o humor se apresenta como um mecanismo de defesa, em conexão com o infantil.

Segundo Costa (2006), o humor expressa criatividade, resgata o amor próprio, restaura a autoestima, apazigua o sofrimento, tornando a realidade tolerável. Para Kuperman (2005, p. 27):

Através das surpreendentes piruetas do espírito, que se recusa à morte antecipada e à mortificação melancólica, pode-se extrair graça das aparentes crueldades do destino. Perde-se a vida, mas não a ocasião de bendizê-la com um triunfante e ousado dito espirituoso.

Vinte anos depois de seu trabalho clássico sobre os chistes e o inconsciente, Freud escreve um artigo sobre o humor (1927), associando-o a componentes dinâmicos, e não considerando somente a perspectiva econômica.

Há para Freud (1927) uma hipercatexização do superego, tornando o ego uma instância minúscula, da qual se é possível rir. Contudo este “superego inflado” configura-se a

partir de aspectos benignos, um superego ordenador da vida, que ampara e acolhe o ego, como uma cuidadosa instância superior (COSTA, 2006).

Há também, neste segundo momento do pensamento freudiano, uma energia economizada, mas o que é poupado é o gasto de sentimentos associados a afetos penosos, transformando-se em prazer: a “expectativa emocional é desapontada; a outra pessoa não expressa afeto, mas faz uma pilhéria” (FREUD, 1927).

O ego torna-se, portanto, invulnerável, triunfante; não se permite sofrer, nem estar à mercê de aflições advindas de uma realidade conflitiva. Os traumas tornam-se ricas possibilidades para se obter prazer.

Segundo Costa (2006), diante de instâncias superiores que desamparam, desestimam e perseguem, o humor torna-se um recurso valioso para o resgate dos ânimos e de uma autoimagem positiva, assumindo assim sua função integrativa:

O humor é exatamente o oposto do ressentimento, pois, por meio dele, é possível historiar o trauma, restabelecer os nexos com o passado e o futuro, permitindo que o indivíduo se sinta ele mesmo, apesar das mudanças ocorridas ao longo da vida, e que dessa forma reconstitua sua identidade (COSTA, 2006, p.91).

### **1.3.2 Os chistes em Lacan**

Segundo Lacan (1957-1958/1999), o que surge de sentido e de significação no chiste revela uma proximidade com o inconsciente, que se fundamenta na função de prazer constituinte do chiste. Ele afiança que o estudo da “tirada espirituosa” é a melhor entrada em um tema primordial em psicanálise, “Formações do Inconsciente”; e, além disso, é também a melhor forma de Freud apontar as relações do inconsciente com o significante.

Para tratar os chistes como “formações do inconsciente”, Lacan se fundamenta na análise freudiana (tecida a partir do plano formal) acerca das relações estruturais entre as tiradas espirituosas e o inconsciente. De acordo com ele, o que Freud fez ao desenvolver os pilares da técnica verbal (ou técnica do chiste) foi “nada mais, nada menos” do que fundar a teoria estrutural do significante ou a técnica do significante.

Mas o próprio discípulo de Freud se questiona: como posso realmente ter certeza de que a elaboração de um chiste ocorre no nível do inconsciente?

Curiosamente, isso se passa num nível que, com certeza, não há nenhuma indicação de que seja o do inconsciente, mas, por razões profundas, que se prendem à natureza mesma daquilo que de que se trata no *Witz*, é precisamente ao olharmos para isso que veremos com mais certeza aquilo que não está totalmente ali, aquilo que está de lado, e que é o inconsciente. O inconsciente, justamente, só se esclarece e só se entrega quando o olhamos meio de lado. Aí está uma coisa que vocês reencontrarão o tempo todo no *Witz*, pois tal é a sua própria natureza – vocês olham para ele, e é isso que lhes permite ver o que não está ali” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 25).

### **Discutindo Estrutura**

Em um primeiro momento, serão descritos alguns esquemas e estruturas que depois fundamentarão a discussão lacaniana sobre as formações do inconsciente, na qual se enquadram os chistes. Para introduzir essa questão, Lacan vai retomar o trabalho de Freud publicado em 1905 e discutir a função do significante no inconsciente.

Inicialmente, apresenta as relações entre significante e significado a partir do esquema saussuriano: duas cadeias que deslizam recíproca e relativamente uma sobre a outra em sentidos opostos, em um duplo fluxo paralelo. Porém, nesse fluxo, em um ponto específico (nomeado como “ponto de basta”) essas duas cadeias se tocam. Lacan (1957-1958/1999) utiliza a metáfora do estofador de sofás para esclarecer esse esquema: em sua técnica de estofamento, há um momento em que o tecido significante prende-se ao tecido do significado; eis o “ponto de estofo”. Isso não quer dizer, no entanto, que não exista certa flexibilidade entre as ligações.

As duas linhas se entrecruzam em sentidos inversos no presente ideal (LACAN, 1957-1958/1999). Por mais que haja uma clara noção de presente, não é possível, entretanto, compreendê-la como um presente instantâneo, já que o discurso não pode ser entendido como um evento puntiforme: “um discurso não é apenas uma matéria, uma textura, mas requer tempo, tem uma dimensão no tempo, uma espessura” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 17). Por esse motivo é que Lacan refere-se sempre a uma ação “a posteriori” do significante: é no ponto final onde reside a possível compreensão de uma frase. Nesse sentido, destaca-se a experiência clínica, na qual a história do passado assume grande relevância para o processo analítico.

Mais adiante, Lacan (1957-1958/1999) dá continuidade ao esquema proposto, mas agora representado apenas no plano do significante. Definem-se duas linhas em sentidos opostos, porém de modo que uma toca a outra em dois pontos distintos (não são linhas paralelas como no esquema saussuriano). Uma delas é a cadeia significante propriamente dita, atravessada pelos efeitos significantes da metáfora e da metonímia.

A segunda linha é representada pelo discurso racional, são os pontos fixos, os pontos de referência, o discurso corrente ou discurso da realidade. Para uma compreensão mais clara das distinções entre as duas linhas, é possível definir a primeira como sendo a cadeia dos efeitos do significante e a segunda, a dos empregos do significante.

Na cadeia propriamente significante, há possibilidades de decomposição, criação, reinterpretação, múltiplas combinações e atualizações dos significantes. Na segunda linha, o discurso é vazio, é concreto, é o discurso de um sujeito “individual concreto” (discurso de um “outro imaginário”). Nesse caso, não se criam sentidos, pois o sentido já é algo dado.

O primeiro ponto de encontro entre as duas cadeias é o Outro, onde se situa o Código. O segundo ponto de encontro é o sentido, é onde se fecha o circuito e se produz um resultado, a mensagem.

Se a linha do discurso não atravessa a cadeia significante, ocorre a mais pura e vazia repetição, o que Lacan (1957-1958/1999) chama de “moinho de palavras” ou “curto-circuito”, um discurso absolutamente vazio. É por isso que tal esquema complexo nos permite inferir que o discurso sempre diz algo para além daquilo que se ouve, “uma vez que se entra na roda do moinho de palavras” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 21).

Porém não se pode deixar de destacar que esse circuito tem um retorno, pois as cadeias deslizam uma sobre a outra em sentidos opostos, se tocam e retornam. Sem esse “caminho de volta” não haveria qualquer possibilidade de criar sentidos:

É precisamente no entrejogo entre a mensagem e o código, e portanto, também no retorno do código para a mensagem, que funciona a dimensão essencial à qual a tirada espirituosa nos introduz diretamente (LACAN, 1957-1958/1999, p. 21).

### **Condensação e Deslocamento**

Ao retomar as considerações freudianas sobre deslocamento e condensação, Lacan confere a esses processos um desdobramento teórico diferente: ele propõe que suas raízes não são psíquicas e nem tampouco neurológicas, sugerindo, desse modo, um outro vocabulário (metonímia e metáfora, respectivamente) que aproxime tais operações de uma combinatória significante, já que sua proposta era encontrar uma base para os processos do inconsciente em matrizes linguísticas.

Para dar sequência à sua análise, Lacan (1957-1958/1999) retoma o chiste que se tornou um clássico para a psicanálise: “o familionário”. Utilizemos então este exemplo do livro dos chistes de Freud para acompanhar as reflexões lacanianas.

O que é o “familionário”? Um neologismo, um lapso ou uma tirada espirituosa? Apenas sabemos de antemão que se trata de uma tirada espirituosa, porque conhecemos a obra de Freud. Mas quem é que garante seu estatuto de chiste, quem o sanciona como tal?

Além disso, se não temos a absoluta certeza de que realmente estamos falando de um chiste, e nos questionamos sobre a possibilidade de ser, por exemplo, um ato falho, isso indubitavelmente significa que existe uma ambiguidade do significante no inconsciente (LACAN, 1957-1958/1999).

No caso do comentário de Heine sobre o “familiarão”, as duas cadeias (tanto a do significante como a do discurso) se tocam no mesmo ponto, o da mensagem. Porém a mensagem é inaceitável no código, seria algo incompreensível, pois a palavra em si é inexistente. Mas a mensagem existe e é no plano significante que ela viola o código (LACAN, 1957-1958/1999). Trata-se de uma mensagem inédita, um significante novo, um fenômeno inesperado e, nas palavras de Lacan, um “escândalo da enunciação”.

Freud entende a técnica deste virtuoso chiste como uma condensação, o que Lacan corrobora quando ratifica o estatuto metafórico do “familiarão”, já que qualquer articulação significante envolve o processo de substituição: “a condensação (...) é uma forma particular do que pode produzir-se no nível da função de substituição” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 34).

Em consonância com essa tese, Lacan afirma também que “a metonímia é a estrutura fundamental em que se pode produzir esse algo novo e criativo que é a metáfora” e acrescenta que “não haveria metáfora se não houvesse a metonímia” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 80).

Nesse sentido a análise do chiste deverá ser feita sempre a partir de um entrecruzamento entre metáfora e metonímia. Veremos, na apresentação dos resultados, como esses dois processos ocorrem concomitantemente na “anunciação” de uma tirada espirituosa. É difícil distingui-los quando estamos diante da análise de um chiste, pois vamos encontrar os dois processos trabalhando juntos.

A condensação e o deslocamento são “mecanismos” do significante que compõem as malhas das formações do inconsciente. Entre essas operações do inconsciente e os aspectos verbais do chiste, encontram-se analogias estruturais presentes no plano linguístico.

Tais articulações do significante apresentam dois eixos: o da metáfora e o da metonímia. No eixo da metáfora ocorre uma substituição, caracterizada pela criação de significado. Porém, enquanto a substituição dá conta do surgimento de um novo sentido, algo por outro lado escapa, uma parte se perde, onde se produz o objeto metonímico, o resto (o objeto a, aquilo que não foi significado). No eixo metonímico há a concatenação, a contiguidade, o lado a lado, a parte pelo todo.

Sobre as funções essenciais do significante (metáfora e metonímia), Lacan (1957-1958/1999, p. 33) destaca que “é por elas que o arado do significante sulca no real o significado, literalmente o evoca, o faz surgir, maneja-o, engendra-o”.

À medida que surge o significado, sempre há um corte e algo escapa. Por entre os contornos e fronteiras do sentido, algo se perde, preserva-se de ser significado e, desse modo, mantém-se e constitui-se na dimensão do real.

### **Metonímia**

A metonímia, segundo Lacan (1957-1958/1999), é um processo ao nível do significante que impõe, “assim, um novo significante em relação de contiguidade com o significante anterior que ele suplanta” (DOR, 1999, p. 47), ou seja, uma concatenação em que os elementos possuem uma relação de “familiaridade” (seja no nível fonético ou semântico), que permite uma ligação entre si:

$$F(S...S')S'' \approx S(-)s^{16}$$

Há uma continuidade de significantes na cadeia, onde S está ligado a S', de modo que estão todos em função de S''. “A metonímia (...) consiste na função assumida por um significante S no que ele se relaciona com outro significante na continuidade da cadeia significante” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 78). Na metonímia existem significantes em conexão, ou seja, o estritamente metonímico não produz um outro significado, apenas desloca o desejo.

---

<sup>16</sup> O **S** é o Significante. O **s** é significado a mais (+) ou nem mais (-). As apóstrofes indicam diferentes significantes.

## Metáfora

“A substituição é a articulação, o meio significante, onde se instaura o ato da metáfora. Isso não quer dizer que a substituição seja a metáfora” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 43). Porém “toda vez que há substituição, há efeito ou indução metafóricos” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 45).

É certo que a metáfora se produz no nível da substituição, mas isso significa que onde é possível haver substituição, é provável que a metáfora exerça sua função criadora de novos sentidos. A substituição portanto é só mais uma possibilidade de articulação do significante.

$$F(S'/S)S'' \approx S(+s)$$

Nesse caso, onde ocorre a substituição de significantes, há o surgimento de sentido, criação de significado. S é o significante que se põe no lugar de outro significante S', onde ocorre uma mudança de sentido. Tudo em relação a S''. O s é o novo sentido. “A metáfora vincula-se à função conferida a um significante S no que esse significante substitui um outro numa cadeia significante” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 78).

Isso exemplifica o que acontece no nível da metáfora. A via metafórica preside não apenas à criação e à evolução da língua, mas também à criação e à evolução do sentido como tal, quero dizer, do sentido na medida em que algo não apenas é percebido, mas no qual o sujeito se inclui, ou seja, na medida em que o sentido enriquece nossa vida (LACAN, 1957-1958/1999, p. 37).

Diferente da metonímia, no caso da metáfora surge um novo significado, quando um significante é substituído por outro. Mas como nem tudo foi significado nesse processo de condensação, esse “a mais” de significado articula-se a um não significado, “um a menos (in)significado”, o objeto *a*, o objeto metonímico, o que escapou de ser significado, que continua se deslocando, (in)capturado.

Porém Lacan (1957-1958/1999) pondera ainda que a metáfora não pode ser entendida como uma simples injeção de sentidos, como se esses sentidos fossem dados, ou como se eles já

existissem antes em uma espécie de reservatório. Trago aqui o exemplo da palavra “espirituosidade”, presente no título deste trabalho. Ela traz o significado utilizado pelo próprio Lacan em sua obra, o sentido de “graça”, “espirituosidade”, assim como “engenho”, “intelecto”. Porém, em meu texto, como se trata de um estudo da espirituosidade em terreiros de umbanda, a palavra carrega um novo sentido, relacionado ao espírito, na acepção religiosa, uma “ilusão” (na concepção winnicottiana do termo). Se isso é possível, não é apenas porque a palavra tem uma significação, mas por sua qualidade de significante. Espirituoso e espiritualidade apresentam fonemas parecidos, o que possibilita diferentes nuances de sentido, sempre pela via significante, por meio do equívoco, da homonímia<sup>17</sup>, da ambiguidade e da homofonia<sup>18</sup>.

Eu pude usar “espirituosidade” em meu título de uma maneira ambígua: as tiradas “espirituosas” de espíritos da umbanda. A relação homonímica ocorre a partir da relação de significante a significante, possibilitando, segundo Lacan (1957-1958/1999, p. 37), “uma modulação”, pela palavra espírito, “do que já existia como sentido numa base metafórica”.

### **A retomada do clássico Bezerro de Ouro**

Lacan (1957-1958/1999, p. 21) parte do exemplo do Bezerro de Ouro para discutir a investigação da tirada espirituosa que, segundo ele, deve ser analisada ali onde está, isto é, a partir de seu texto. Deve-se portanto tomar como ponto de partida a materialidade do significante, tal como algo que possui existência própria.

Tomemos, como ponto de partida, a técnica da redução. No exemplo do “familiarão”, a redução ou o ato de explicar a piada em outras palavras anularia o efeito chistoso, já que se trata de uma “tirada de palavras”, ou seja, esse é o caso de um chiste que

---

<sup>17</sup> Homonímia: quando duas palavras são escritas e pronunciadas da mesma forma, mas apresentam sentidos diferentes.

<sup>18</sup> Homofonia: Duas palavras podem apresentar grafias diferentes, mas têm a mesma pronúncia.

depende de sua expressão verbal, da forma como a narrativa é expressa, pois nisso consiste a “graça” dessa história.

De outro modo, o chiste do Bezerro de Ouro, definido como uma “tirada de pensamento”, não desaparece com a redução (a explicação da piada em outras palavras), pois a sua chave de compreensão está na forma ou na articulação significativa. Esse é um exemplo do que Lacan denomina como chiste metonímico, no qual a palavra “bezerro” é utilizada em diferentes contextos metonímicos: a palavra aparece como uma expressão metafórica (o “bezerro de ouro” é o símbolo do poder e do dinheiro e por isso caracteriza, na história, um homem rico e idolatrado por suas riquezas) e em seu sentido literal (boi, quadrúpede, animal). Em outras palavras, o mecanismo é metonímico, mas o efeito é provocado por um deslocamento do sentido metafórico para o literal.

Porém o chiste não está presente na expressão “bezerro de ouro” em si, mas na réplica de Heine, que anula os sentidos metafóricos e apresenta o bezerro como aquilo que de fato ele é. Há aqui um erro de pensamento. Estávamos esperando um comentário sobre o “sentido figurado” do bezerro, mas Heine nos surpreende, nos arrebatando, quando apresenta o bezerro como um quadrúpede.

### **Cômico X Chiste em Lacan**

Lacan retoma Freud ao destacar que a tirada espirituosa é uma formação simbólica, na qual é possível existirem três elementos: eu, outro e um terceiro (relação com alguma coisa que se situa profundamente no nível do sentido). Esse último é a sanção do Outro. No caso do cômico, trata-se de uma relação imaginária dual, eu-outro (a – a’).

Desse modo, enquanto no cômico a relação é dual, na tirada espirituosa é imprescindível a existência do “Outro terceiro”:

A sanção do Outro terceiro, seja ele suportado ou não por um indivíduo, é essencial aqui. O Outro rebate a bola, alinha a mensagem no código como tirada espirituosa. Ele diz no código: *Isto é uma tirada espirituosa*. Quando ninguém faz isso, não há tirada espirituosa. Quando ninguém se apercebe disso, quando *familiário* é um lapsos, ele não constitui uma tirada espirituosa. É preciso, portanto, que o Outro o codifique como tirada espirituosa, que ele seja inscrito no código através dessa intervenção do Outro (LACAN, 1957-1958/1999, p. 28).

No caso do chiste, esse outro (terceiro) não é necessariamente empírico. O “humorista” pode rir-se sozinho de uma tirada espirituosa, porque o Outro a que Lacan se refere acima é quem sanciona o chiste como tal, mas trata-se do Outro como lugar do código, como a estrutura da linguagem em funcionamento ou, como sugerem Freire e Costa (2008), o Outro alojado como alteridade possível.

Pereda (2005) retoma as teses lacanianas para discutir essas duas dimensões causadoras do riso: o cômico tende à universalidade, afasta-se da propriedade significativa da palavra e aproxima-se do significado puro (por exemplo, é cômica a imagem de alguém levando uma “torta na cara” ou um tropeço); o chiste depende da linguagem e do deslizamento do sentido, aproxima-se do particular.

Pereda (2005) salienta que, diferente dos chistes que criam laços sociais, o cômico massifica. Além disso, o cômico provoca um contraste brusco, desvelando sempre o mesmo. Para Freire e Costa (2008), o belo pode até se mostrar feio, e o esperto pode se revelar patético, mas ainda é a busca do mesmo que está em jogo no cômico, em contraposição à surpresa inerente ao chiste.

Segundo Pereda (2005, p. 117), o cômico prescinde da linguagem, remete-se a um registro de imagem, e “se situa no plano especular da relação narcisista do eu com a imagem do outro, seu semelhante, seu ‘outro como eu’”.

No caso do chiste, a situação é diferente:

Se não houvesse equívoco, ambiguidade, polissemia e multiplicidade de vozes na estrutura da linguagem, operando sozinha, autonomamente, não

haveria piada e, por conseguinte, tampouco inconsciente, a menos que se suponha que este esteja localizado em algum lobo cerebral (PEREDA, 2005, p. 118).

### **O sujeito, escultor de risos**

Ao analisar os “fenômenos psicológicos” na tirada espirituosa, Lacan se questiona: o que acontece ao sujeito? Onde se situa? Ele menciona alguns equívocos quando certos autores confundem o sujeito como aquele que encarna o “eu”.

Esse sujeito – que introduz a unidade oculta, secreta, naquilo que nos parece ser, no nível da experiência mais comum, nossa divisão profunda, nosso profundo enfeitiçamento, nossa profunda alienação em relação a nossos próprios motivos –, que esse sujeito é outro (LACAN, 1957-1958/1999, p. 21).

Quando um sujeito apresenta seu discurso ele acredita na exclusiva existência de sua intenção consciente, pois se crê senhor de suas palavras. Porém logo se produz algo que está para além de seu querer, que o arrebatava, um acidente ou (em termos lacanianos) “um escândalo”, quando intervém um Outro, como corte, que desvela sua verdade e seu gozo (FREIRE; COSTA, 2008). Assim se revela o chiste: o significante apresenta sua incidência sobre o sujeito, surpreendendo o “humorista-falante” com sua própria não-intencionalidade (FREIRE; COSTA, 2008).

Freud (1905/1969, p. 124) já havia atentado para isso desde sua obra em 1905, quando salientou: “é muito duvidoso que uma pessoa que dá livre curso a um chiste conheça a precisa intenção dele”. Freire e Costa (2008) também discutem essa questão, se posicionando contra a ideia de intencionalidade do chiste tanto no sentido de uma “intenção de significação” (na qual o sujeito seria o agente ou a causa do chiste) quanto no que tange ao “conteúdo intencional” ligado à tirada (aqui o sujeito supostamente seria capaz de gerir os pensamentos que deram origem à piada).

Haveria, portanto, nos chistes, segundo Freire e Costa (2008), a referência a uma “outra cena” (ou um topos), que atravessa e está para além do texto do enunciado. Mensagens podem ser autorizadas “para além do código”, como é o caso do “*famlionär*”<sup>19</sup>, palavra capaz de condensar duas expressões não presentes no enunciado, mas que, por outro lado, é inexistente na língua alemã, pois se trata de um neologismo. Nesse sentido, Freire e Costa (2008) sublinham a necessidade do uso de um código ao qual o sujeito esteja submetido, mas de modo que, ao mesmo tempo, ele possa subverter o material da língua.

Apropriar-se e adquirir a linguagem é criar possibilidades de libertar-se dela. Ao submeter-se ao Outro, o sujeito aproveita todas as brechas para “fugir”, para “brincar” com as regras que já estão dadas, que já existem na língua, na gramática. Desse modo, o sujeito encontra modos criativos de “desrepressão”; ele é determinado, e a partir dessa determinação é capaz de criar: o sujeito sonha, desliza em atos falhos, escreve poesias, compõe canções, cria piadas, constrói jogos de palavras.

Fenômenos da linguagem<sup>20</sup>, representados aqui pelos atos falhos, sonhos, esquecimentos e chistes, apresentam-se como uma estrutura capaz de conferir e criar sentidos, demonstrar a existência do inconsciente, onde salta e se mostra um sujeito dividido entre o saber e o saber não sabido.

Segundo Palacios (informação verbal), o ato falho interpretado como tropeço, como equívoco na palavra, é um logro na própria língua, mas por outro lado é quem escancara e faz retornar em ato o que está reprimido, sendo, portanto, o êxito (e não a falha) de conteúdos recalçados<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Aqui está transcrita a palavra em alemão, originalmente utilizada por Freud em 1905. Em português, a tradução é “familiônário”.

<sup>20</sup> Sobre esses fenômenos da linguagem, como atos falhos, esquecimentos e sonhos, foi utilizado o material de Susana Amália Palacios em seu Seminário de Ensino de Psicanálise da Escola de Psicanálise de São Paulo, nos anos de 1987, 1988 e 1989 (informação verbal).

<sup>21</sup> Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana (FREUD, 1901/2006).

O esquecimento<sup>22</sup>, da mesma forma, não é simplesmente a perda de uma memória, a marca de uma lacuna, ou um vazio onde não se acessam recordações, mas se trata de um fenômeno regido por leis inconscientes, onde conteúdos podem ser resgatados por restos metonímicos (PALACIOS, informação verbal).

Para Lacan (1957-1958/1999), a teoria freudiana sobre os chistes é, sobretudo, capaz de revelar que o sujeito se mostra, em seu íntimo, determinado por leis estruturantes primordiais da linguagem, apesar de e para além de suas apreensões autoconceituais ou de suas perspectivas e ideias sobre si mesmo (às quais se prende e nas quais se apoia), já que, a partir de um ponto de vista lacaniano, o inconsciente é estruturado como linguagem.

### **O pouco (de) sentido e o passo-de-sentido<sup>23</sup>**

No segundo momento de sua obra sobre os chistes (1905), o grande enigma diante do qual Freud se depara é a “psicogênese do prazer”: afinal, onde está a origem do prazer proveniente de uma boa piada? É esse o tema retomado por Lacan em seu capítulo sobre as dimensões do significante.

Para Lacan, Freud (1905) oferece muito mais do que uma simplista e limitada explicação sobre a origem primitiva do prazer associada exclusivamente ao período lúdico dos primeiros anos de vida, às brincadeiras infantis com as palavras – em termos lacanianos, “a aquisição da linguagem como puro significante” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 88) –, ao jogo verbal e ao exercício emissor da forma verbal:

Será que se trataria, pura e simplesmente, de um retorno a um exercício do significante como tal, num período anterior ao controle, ao passo que a razão obrigaria o sujeito, progressivamente, por força da educação e de todas as aprendizagens da realidade, a introduzir o controle e a crítica no uso do

---

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> “*Le peu-de-sens et le pas-de-sens*”

significante? Será nessa diferença, portanto, que reside a mola mestra do prazer do chiste?

Em um sentido completamente oposto ao que propõem as questões acima, Lacan (1957-1958/1999, p. 88) defende que o prazer no chiste reside certamente (e sempre) em “outro lugar”: é exatamente a “ambiguidade inerente ao próprio exercício do chiste que faz com que não percebamos de onde nos vem esse prazer”.

Ele completa que Freud, além de simplesmente nos apontar a origem do prazer, nos deu pistas que permitem “identificar” as vias por onde passa o prazer – “são vias antigas, na medida em que ainda continuam ali, em potência, virtuais, existentes, ainda sustentando alguma coisa” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 89). Quando o pensamento do sujeito “progride” para o estado adulto, as vias (diferente do que acontece numa tirada espirituosa, por exemplo) deixam de ser “livres”, passam ao plano do controle, da censura e da razão. Diferentemente, os “trajetos liberados” levam o chiste a “percorrer” vias estruturantes e vias inconscientes (que são, diga-se de passagem, fundamentalmente as mesmas).

Nesse sentido, é possível dizer que o chiste tem duas facetas. Por um lado, significante (referente às vias estruturantes), cuja liberdade intrínseca conduz à sua característica ambiguidade: “encontramos aí o caráter primitivo do significante em relação ao sentido, a polivalência essencial e a função criadora que ele tem em relação a esse último, o toque de arbitrariedade que ele traz para o sentido” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 89).

A outra faceta corresponde ao inconsciente:

Que o exercício do significante evoca, por si mesmo, tudo que é da ordem do inconsciente, isso é suficientemente apontado ao olhar de Freud pelo fato de que as estruturas que o chiste revela, sua constituição, sua cristalização, seu funcionamento, não são outras senão aquelas que ele descobriu em suas primeiras apreensões do inconsciente, no nível dos sonhos, dos atos falhos – ou bem sucedidos, como vocês quiserem entender –, no nível até mesmo dos sintomas, e às quais procuramos dar uma formulação mais rigorosa, nas rubricas da metáfora e da metonímia (LACAN, 1957-1958/1999, p. 89).

Seguindo esse raciocínio, Lacan (1957-1958/1999) atribui ao inconsciente a estrutura da fala, comandada pelas leis do significante. As leis do significante têm autonomia em relação à produção de sentido, “elas são primárias em relação ao mecanismo da criação de sentido” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 90). Entretanto, o que é esse sentido? Qual é a sua origem?

A partir de seu minucioso exame sobre as “tais leis do significante”<sup>24</sup> Lacan (1957-1958/1999, p. 90) retoma a fórmula freudiana referente ao “sentido no *nonsense*”, que revela “duas faces aparentes do prazer”: “o chiste causa impacto primeiramente pelo *nonsense*, nos envolve e depois recompensa-nos pelo aparecimento, nesse próprio *nonsense*, de sabe-se lá que sentido secreto, aliás, sempre tão difícil de definir”.

Aí está a “primeira justificativa analítica” para a utilização dos termos “*le peu de sens*” e “*le pas de sens*”. Façamos uma análise minuciosa das duas expressões, “passo a passo”, buscando esclarecer as ambiguidades que nelas residem e os desdobramentos ocasionados pelo próprio processo de tradução do francês para o português<sup>25</sup>.

A primeira expressão apresenta uma tradução mais corrente: o “pouco-sentido”.

Os chistes vêm frequentemente carregados de “pouco sentido”. Nesse caso, não se trata de uma ausência absoluta de sentido, mas de um sentido volátil, tênue, um sentido único e “pouco” (escasso, pequeno). Porém, se levarmos ao “pé da letra”, é possível sugerir outra tradução para a expressão: “um pouco de sentido” (*un peu de sens*). Nesta segunda possibilidade, revela-se a ideia de “algum sentido” ou de “um sentido dentre outros” (não o “pouco-sentido”, ou o sentido único e pouco). O chiste, em si mesmo, apresenta sempre “um

---

<sup>24</sup> Aqui Lacan (1957-1958/1999) sublinha o caráter primitivo do significante em relação ao sentido. O significante é polivalente, apresenta sua função criadora e, dessa forma, traz para a dimensão do sentido sua intrínseca e sutil arbitrariedade. Diante disso, Lacan examina o “sentido no *nonsense*”, discutido por Freud em 1905: “como conceber não apenas o aparecimento do sentido, mas também, [...] o sentido do sentido? [...] o que queremos dizer quando se trata de sentido?” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 90).

<sup>25</sup> Neste caso, a referência é à versão brasileira da obra original em francês – seminários proferidos por Jacques Lacan entre 1957 e 1958, cujo texto final foi estabelecido por Jacques-Alain Miller – publicada pela Jorge Zahar Editor em 1999, tradução para o português de Vera Ribeiro e versão final de Marcus André Vieira.

pouco de sentido”, um acréscimo, um sentido a mais. Há sempre um sentido novo, um lampejo, uma fisga de sentido, e, ao mesmo tempo, presumivelmente poderá haver outros que continuam “não capturados”, “não sentidos” (*non sens*).

De forma semelhante, na segunda expressão (“*pas de sens*”), a palavra “*pas*” também carrega uma ambiguidade, pois denota, na língua francesa, a negação: seria o “sem-sentido”, o “nenhum sentido”, o “sentido secreto, sempre tão difícil de definir”.

Mas, por outro lado, em francês, a palavra “*pas*” também indica “passo” ou “passagem”, o que pode mudar completamente a perspectiva sobre a definição anterior do *nonsense*: segundo Lacan (1957-1958/1999), “(...) a passagem do sentido é aberta pelo *nonsense* que nesse instante nos aturde e nos sidera” (p. 90). O *nonsense* não é somente o “não-sentido”, mas, diferentemente, apresenta um caráter “enganoso” ou “enganador”: primeiro seduz, ludibria “o outro” por um momento, um instante suficiente para que, concomitantemente, um sentido fugidio o atinja “em cheio”, como um flash, um lampejo de sentido, que logo “passa”, perde-se, escapa, esfumaça-se em meio ao riso de uma piada essencialmente volátil.

Cada vez que há um passo, um sentido novo surge, mas algo sempre escapa de “ser sentido”. Portanto, há algo que fica “sem sentido” (inclui-se, nessa operação, o negativo, o “*pas*”), torna-se nebuloso, revela-se (ou esconde-se) no escuro. Afinal onde há luz, marca-se uma sombra. Há um sentido capturado, há um passo (*pas*), mas o que é fisgado sempre comporta, em si, uma opacidade. Não há transparência no sentido, no passo de sentido. O *nonsense* (ou o “sem sentido”, o *pas-de-sens* como negação) apresenta seu caráter de transição: muitas vezes o *nonsense* comporta em paralelo outro sentido, menos óbvio e disfarçado, que surpreende o sujeito em um instante fugaz. Retornando às perguntas iniciais de onde parte esta análise (as relações entre sentido e significante e a psicogênese do prazer), busca-se aqui algo que amarre o uso do significante e o prazer. O chiste freudiano da

maionese de salmão<sup>26</sup> traz à tona a relação entre o significante e o desejo: “o desejo é profundamente modificado em sua ênfase, subvertido, tornado ambíguo ele mesmo por sua passagem pelas vias de significante”.

O efeito espírituoso dessa narrativa reside na constatação implícita de que não caberia ao mendicante se faltar de comidas finas em restaurantes caros com o dinheiro emprestado de seu benfeitor. Pelo contrário, o dinheiro concedido, na lógica do rico credor, deveria servir a outros fins, suprir necessidades de sobrevivência, saciar a fome. O benfeitor apresenta-se na posição de generoso, caridoso; mas o pedinte desloca-se de seu esperado lugar de “pobre agradecido e humilde”, ao perturbar e embaralhar a ordem do “bom senso” e do convencional: aos olhos de seu credor, porta-se mal e revela uma profunda petulância, pois, mesmo sem dinheiro, defende seu direito a um luxo. Por outro lado, aqui a maionese de salmão não é simplesmente um prato fino e nem tampouco um alimento básico de primeira necessidade: seu sentido está “para além” disso.

O desejo remete àquilo que escapa, que está sempre em “outro lugar” e não pôde ser dito. O desejo aponta para o que está distorcido, defasado em relação ao que é da ordem da direção imaginária da necessidade: a demanda introduz a necessidade na dimensão do significante, ou seja, numa ordem simbólica, “com tudo o que ela pode introduzir aqui de perturbações” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 96).

Só entram no inconsciente os desejos que, por terem sido simbolizados, podem, ao entrar no inconsciente, conservar-se em sua forma simbólica, isto é, sob a forma de traço indestrutível cujo exemplo Freud retoma no *Witz*. São desejos que não se desgastam, que não têm o caráter de impermanência próprio a toda insatisfação, mas que, ao contrário, são sustentados pela estrutura simbólica, que os mantém num certo nível de circulação do significante, aquele que lhes aponte como devendo ser situado, nesse

---

<sup>26</sup> “Um indivíduo empobrecido tomou emprestado 25 florins de um próspero conhecido seu, após muitas declarações sobre suas necessitadas circunstâncias. Exatamente neste mesmo dia seu benfeitor reencontrou-o em um restaurante, com um prato de maionese de salmão à frente. O benfeitor repreendeu-o: ‘Como? Você me toma dinheiro emprestado e vem comer maionese de salmão em um restaurante. É nisso que você usou o meu dinheiro?’. ‘Não o compreendo’, retrucou o objeto deste ataque; ‘se não tenho dinheiro, não posso comer maionese de salmão; se o tenho, não devo comer maionese de salmão. Bem, quando vou então comer maionese de salmão?’” (FREUD, 1905, p. 55-56).

esquema, no circuito entre a mensagem e o Outro, onde ele ocupa uma função variável conforme as incidências em que se produz (LACAN, 1957-1958/1999, p. 97).

O desejo parece residir ali onde se revela uma hiância, uma abertura entre um sentido e a penumbra de outras possibilidades de sentido “adormecidas” no Outro. O desejo habita “o passo” entre um sentido já estabelecido, aparentemente estável e consciente e um sentido que está por vir, que surpreende, arrebatava, e depois se esvai, tornando-se novamente “sem sentido”.

Além disso, cada vez que um novo sentido se ilumina, ele recupera traços perdidos e outra coisa se perde ou obscurece. Lacan mostra como, temporalmente, o sentido, o novo sentido, pode ser surpreendente, e ao mesmo tempo familiar. O chiste acontece nesta esfera, nas fronteiras e rupturas de sentido, no tomar partido das encruzilhadas significantes mais improváveis, ou não estabelecidas:

O objetivo do chiste, com efeito, é nos reevocar a dimensão pela qual o desejo, se não reconquista, pelo menos aponta tudo aquilo que perdeu ao percorrer esse caminho, ou seja, por um lado, o que deixou de dejetos no nível da cadeia metonímica, e por outro, o que não realizou plenamente no nível da metáfora (LACAN, 1957-1958/1999, p. 100).

Os dejetos deixados pelo desejo mantêm-se em constante circulação, entre a mensagem e o Outro, como dejetos do significante no inconsciente. Trata-se de um “circuito rotativo do inconsciente” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 97), no qual o inconsciente está sempre na iminência de reaparecer. O surgimento do novo sentido aparece através da metáfora, que, por sua vez, aproveita-se dos circuitos originais, incidindo no circuito da metonímia. “Na tirada espirituosa, é às claras que a bola é rebatida entre a mensagem e o Outro” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 97):

### **Senso e Contra-Senso**

“Se as indicações que lhes dei da vez passada sobre a função metonímica<sup>27</sup> almejavam alguma coisa, era justamente ao que, no simples desenrolar da cadeia significante, produz-se de equalização, de nivelamento, de equivalência” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 101). Desse modo, no “lado a lado” da cadeia metonímica, desaparece o sentido, ele é apagado, ou melhor, reduzido, e isso não quer dizer, para Lacan (1957-1958/1999), de forma alguma, que estejamos diante de um *nonsense*.

Lacan (1957-1958/1999) refere-se a Marx para exemplificar aonde quer chegar: têm-se dois objetos da necessidade, de modo que um é a medida do valor do outro; o que há no objeto deixa de pertencer à ordem da necessidade e passa a pertencer à ordem do valor. É o que acontece com a comida de restaurantes refinados (não são consumidas somente porque o sujeito está com fome), roupas de grife (não têm o intuito de vestir quem está nu), calçados de marcas mundialmente conhecidas (não apenas revestem quem está com os pés despidos), meios de comunicação de última geração (muitas vezes com uma multiplicidade infinita de funções) ou com a salada de maionese de salmão no estômago de um mendigo. Pelo viés do sentido, trata-se de um “des-senso” [*dé-sens*], ou de um pouco-sentido. “O pouco-sentido é exatamente aquilo com que joga a maioria dos chistes. Não se trata do *nonsense*” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 101).

Para Lacan (1957-1958/1999), nem sempre é possível identificar um *nonsense* toda vez que acontece um equívoco. Diante disso, Lacan retoma, mais uma vez, o exemplo do bezerro de ouro (um chiste caracterizado como “jogo de palavras do pensamento”): “digamos que esse bezerro [em francês, *veau*] não vale [em francês, *vaut*]<sup>28</sup> mais nada na ocasião em que falam dele” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 102). Lembremos que o bezerro, no chiste

---

<sup>27</sup> A metonímia foi discutida em capítulos anteriores do livro “O Seminário 5” de Lacan (1957-1958/1999). Neste presente texto, especificamente, a função metonímica foi discutida no capítulo sobre “O chiste em Freud” (especificamente, o deslocamento) e na seção sobre “O chiste em Lacan”, no subtópico intitulado “Metonímia”.

<sup>28</sup> *Veau* e *vaut*: duas palavras homófonas em francês.

contado por Freud, tinha um sentido inicial metafórico: um “bezerro de ouro” cultuado como um deus, porque o homem a quem Heine se referia era, na época, um dos reis das finanças de Paris (ele era, portanto, “de ouro”, por ser rico e por viver rodeado de gente o louvando por isso). Porém não “vale mais nada” depois do deslocamento: o bezerro passa a ser tomado, no chiste, em seu sentido literal (animal quadrúpede jovem).

Há aqui uma indução ao equívoco, sem dúvida, mas não se trata de um *nonsense*: há um nivelamento, uma equalização entre um homem que vale ouro e um quadrúpede; o sentido metafórico é deslocado. Apaga-se uma metáfora que já estava estabelecida (um “bezerro de ouro”, endeusado por ser milionário, por ser “de ouro”), em prol de um sentido literal que reduz o tal “homem-bezerro” ao ridículo, agredindo aquele que outrora foi louvado. Em outras palavras, o chiste provém de um efeito metafórico ou de sua supressão (da ruptura de um sentido), pois o que importa no espirituoso é a “quebra” de algo mantido ou bem estabelecido com esforço, em nome do surgimento de um novo sentido ou mesmo do mero desligamento de um sentido já dado.

É por isso que o significante tem autonomia sobre o sentido, porque o sentido esvai-se, escapa, pelo caráter tênue da palavra, o sentido está sempre “para-além”, enquanto o significante revela-se primordial.

“A mensagem vem interrogar o Outro a propósito do pouco-sentido” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 102). Lacan sugere, dessa forma, a dimensão do pouco-sentido, questionando o valor das coisas, conduzindo-o a se revelar como valor verdadeiro.

Observem bem que isso é um artifício da linguagem, pois, quanto mais ele se desvelar como valor verdadeiro, mais se desvelará como estando apoiado no que chamo de pouco-sentido. Ele só pode responder no sentido do pouco-sentido, e é nisso que está a natureza da mensagem que é própria da tirada espirituosa, isto é, no fato de que aqui, no nível da mensagem, retomo com o Outro a via interrompida da metonímia e lhe faço esta interrogação: - Que quer dizer tudo isso? (LACAN, 1957-1958/1999, p. 102-103).

Aquilo que vem com a aparência de um não sentido (*nonsense*) aponta para um sentido tênue, raso, pouco, que escapa. Mas a questão ainda é outra, é diferente do “não” ou do “pouco”. O não-sentido ou o pouco-sentido constituem o grande engodo do chiste: é nesse ponto que o sujeito se atordoa e se arrebatava para, finalmente, ser atravessado pelo “passo”, que é o sentido que surge como um lampejo, como um acontecimento fugaz.

Por isso Lacan retoma o segmento da dimensão metonímica: a contiguidade ou o “lado a lado” da cadeia significante revela-se como algo processual, mas sob uma perspectiva temporal. A processualidade da concatenação metonímica é o “passo a passo”: uma transição de um sentido que estava estabelecido e consciente para a abertura de um “sentido secreto” (recalcado), um “passo” para um sentido mais além, que está sempre em outro lugar e que transita através do *nonsense*. Há sempre “sobras ainda in-significadas”, mas latentes de sentido, que se revelam como “matéria-prima” para possíveis outros sentidos, e retornam, resgatadas entre marcas, restos, dejetos.

A metáfora é quem faz a costura, o arremate, uma substituição que permite o surgimento do sentido. Ou, por outro lado, desconstrói o sentido, desata os nós, descostura uma metáfora já dada, estabelecida, convencionalizada.

Em síntese, Lacan (1957-1958/1999) insiste que não se trata de dizermos que o Outro autentica o que há de *nonsense* no chiste. Ele prefere, ao contrário, o termo “passo-de-sentido”: o Outro autentica sempre o “passo-de-sentido”.

Que faz aí a tirada espirituosa? Ela não indica nada além da própria dimensão do passo como tal, propriamente dito. Ela é o passo, por assim dizer, em sua forma. É o passo, esvaziado de qualquer espécie de necessidade. É isso que, na tirada espirituosa, pode manifestar, apesar de tudo, o que em mim é latente de meu desejo, e é esse algo que pode encontrar eco no Outro, mas não forçosamente. Na tirada espirituosa, o importante é que a dimensão do passo-de-sentido seja retomada, autenticada (LACAN, 1957-1958/1999, p. 103-104).

Lacan (1957-1958/1999) remete-se acima ao deslocamento: “é somente para além do objeto que se produz a novidade, ao mesmo tempo que o passo-de-sentido, e no mesmo momento para os dois sujeitos” (p. 104). Quem são os “dois sujeitos” a que se refere Lacan? Essa expressão já “encarna”, em si, o passo-de-sentido, em sua essência. Há aqui uma ambiguidade: “dois sujeitos” referem-se ao “sujeito do inconsciente” e ao interlocutor empírico do chiste, inserido/constituído nessa cadeia de produção da tirada espirituosa. Porém, é possível ainda incluir aqui outras apresentações desses “dois sujeitos”: de um lado, o próprio sujeito (como Outro, ou como outro); e, diferentemente, o Outro (como sujeito): “o sujeito é aquele que fala ao Outro e que lhe comunica a novidade como tirada espirituosa” (p. 104). O sujeito percorre o “segmento da dimensão metonímica”<sup>29</sup>, permite-se tocar pelo pouco-sentido como tal, até que o Outro endossa o passo-de-sentido, permitindo o prazer do sujeito.

O prazer é provocado no sujeito, mas apenas mediante seu sucesso em surpreender o Outro com sua tirada espirituosa. Lacan (1957-1958/1999) destaca em Freud um aspecto primordial das formações do inconsciente, a surpresa: “convém tomá-la não como um acidente dessa descoberta, mas como uma dimensão fundamental de sua essência” (p. 96 e 97). O fator surpresa produz-se no interior de uma formação do inconsciente, choca o sujeito, “escandaliza-o”, para enfim desvelar algo até então “secreto” e por isso surpreendê-lo.

Retornemos ao circuito Mensagem-Código (Outro) no “grafo do desejo”: o Outro recebe a mensagem e nela reconhece e homologa o pouco-sentido, transformando-o no passo-de-sentido. Desse modo, é no circuito de retorno do Outro à mensagem que o passo-de-sentido é autenticado pelo Outro e que a tirada espirituosa é sancionada como tal. Nisso reside o passo (“*pas*”) e não a inexistência de sentido (“*pas*” como negação em francês novamente), não o *nonsense*.

---

<sup>29</sup> Segmento referente ao grafo do desejo, proposto por Lacan.

### O “sujeito-Outro”, o “Outro-sujeito”

Segundo Freud (1905), só é um chiste aquilo que eu reconheço como espirituoso. A isso Freud deu o nome de “condicionalidade subjetiva da espirituosidade”. O humorista tece a piada, reconhecendo-a como tal, em seu traje inteiro, porém incompleto. A incompletude disso reside no fato de que o esboço de euforia do criador não é o bastante para que o chiste seja consumado. Só há prazer no “costureiro”, quando o arremate se dá no riso do Outro: “o prazer da tirada espirituosa só se completa no Outro e pelo Outro” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 108).

Porém há aqui um abismo entre Freud e Lacan no que diz respeito a tal questão: para Freud, o sujeito é aquele que fala e o outro é, literalmente, aquele que ri; trata-se de um sujeito e um outro empíricos, encarnados.

Lacan trata de um “Grande Outro” e não simplesmente de um “outro imaginário”, além de um sujeito apreendido como “substância incognoscível, algo refratário à objetivação” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 109). Mas, em meio a tantas definições lacanianas, é importante dar destaque a uma questão imprescindível: quando “escutamos de perto” a relação Sujeito-Outro, identificamos que ambos são correlatos (“um é o correlato do outro”).

É justamente e somente nesse sentido que Lacan (1957-1958/1999, p. 109) assim se refere: “Enunciando assim seus termos, a subjetividade parece emergir [...] em estado dual”, de modo que o termo intersubjetividade tem sempre um caráter ambíguo.

Afinal, a que subjetividade refere-se Lacan? O que tem o Outro com isso?

A partir do momento em que fazemos entrar em jogo o significante, a partir do momento em que dois sujeitos se dirigem e se referem um ao outro por intermédio de uma cadeia significante, há um resto, e então o que se instaura é uma subjetividade de outra ordem, na medida em que está referida ao lugar da verdade como tal (LACAN, 1957-1958/1999, p. 110).

É, de fato, o Outro o responsável por fazer com que “até a mentira tenha de recorrer à verdade, e com que a própria verdade possa parecer que não é do registro da verdade” (p.

110). Lacan (1957-1958/1999, p. 110) discute essa questão a partir de um exemplo retirado de Freud: “Por que me dizes que estás indo a Cracóvia, quando na verdade vais a Cracóvia”? Nesse caso, a verdade precisa, sim, da mentira para se valer.

Antes de discutir a fundo tal anedota, somemos a ela mais um exemplo, para que não haja dúvida do que se trata a questão em pauta. Se, num jogo de pôquer, o sujeito aumenta a sua aposta a um valor exorbitante, existe uma grande probabilidade de que ele esteja blefando: o jogador está com um péssimo jogo nas mãos e aposta alto para que os adversários desistam da rodada com a certeza de que a audácia do companheiro é uma previsão de seu sucesso. Ledo engano, trata-se de um blefe: antes que fracasse, ele aposta alto para que os outros desistam. Por outro lado, o mesmo “jogador trapaceiro” pode estar com um jogo excelente nas mãos e, exatamente por esse motivo, apostar alto. Mas nesse caso ele não estaria blefando, seria uma “verdade”. Dessa forma, é possível que os adversários, já acostumados com o blefe das altas apostas em mãos de jogadores azarados, assumam o risco da rodada, supondo que o companheiro que aposta um valor exorbitante está blefando mais uma vez. Ledo engano novamente. Dessa vez, a verdade do apostador trapaceia seus adversários.

No fim do jogo, quando o alto apostador resolve “colocar as cartas na mesa”, ou seja, mostrar as cartas ao adversário, a sua “boa-fé” (se é que posso dizer que o astuto jogador revela algo ao Outro por pura e simples “boa-fé”) o submete ao severo juízo do Outro: com as cartas na mesa, os companheiros de jogo percebem que foram ludibriados pela verdade, pois as cartas do “sortudo vencedor” eram, de fato, “valiosas”; não era um blefe. Em última instância, o Outro pode ali achar que surpreendeu o jogo de seu rival, enquanto, na verdade, o jogo lhe é voluntariamente revelado. “A discriminação entre o blefe e a tapeação fica também à mercê da má-fé do Outro” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 110).

Lacan parece querer dizer muito através desses caminhos anedóticos. Em poucas palavras: a verdade e, no limite, a mentira... que diferença há entre elas, afinal? Antes de

Sigmund Freud, acreditava-se que o sujeito fala exata e indubitavelmente aquilo que pensa, diz o que quer dizer, exerce consciente controle sobre o que é dito, já que, até então, haveria absoluta “intenção de significação” no que se proferia. Nesse sentido, Freud propôs, como novidade, que o sujeito pode não saber o que diz, o que pensa, inaugurando a audaciosa concepção de inconsciente. Prosseguindo na mesma via, Lacan sugere que o inconsciente faz com que a verdade não esteja no âmbito da intenção do ego.

E que essa intenção está por trás de sua mentira – ou de sua sinceridade, tanto faz. Ora, essa intenção é derrisória tanto o sujeito acredite mentir quanto dizer a verdade, pois ele não se engana menos em seu esforço de confissão do que no de enganação. A intenção, até aqui, era confundida com a dimensão da consciência, pois a consciência parecia ser inerente ao que o sujeito tinha a dizer como significação (LACAN, 1957-1958/1999, p. 110-111).

Se o Outro (ou o sujeito) “coloca as cartas na mesa” (e eis aí uma metáfora propícia para conotar a sinceridade e franqueza do sujeito que revela às claras “sua suposta verdade”), não se pode sugerir simplesmente uma lealdade no jogo, pois, no fim, pode ser um blefe, uma falaciosa e extraordinária “jogada de mestre” ou uma “lúdica trapaça” (enfim, tanto faz, o nome da estratégia não muda nada o resultado do jogo).

O fato é que o Outro revela “suas cartas” anunciando-as pelo avesso, cartas viradas na mesa (de frente ou de costas) são postas às claras e sustentam o próprio mecanismo desse jogo significativo. É assim que o inconsciente sempre afirma negando, ou sempre nega reafirmando. Se eu digo que vou a Cracóvia, devo dizer que não vou. Pois se de fato vou, por que então afirmar que vou? Há um cálculo: o sujeito quer que o outro não saiba aonde vai. Mas tem total clareza de que o outro sabe que ele mentiria. Então conta a verdade para o outro achar que está mentindo (como o jogador de pôquer).

Desse modo Lacan (1957-1958/1999) conclui, ao inserir aqui suas considerações sobre os jogadores em questão (em outras palavras, sobre a relação Sujeito-Outro): “Todo o

pensamento freudiano acha-se impregnado da heterogeneidade da função significante, ou seja, do caráter radical da relação do sujeito com o Outro, na medida em que ele fala” (p. 110).

No final das contas, eis-nos de novo confrontados com o seguinte: em nós há um sujeito que pensa, e pensa de acordo com leis que mostram ser as mesmas da organização da cadeia significante. Esse significante em ação chama-se, em nós, inconsciente. É designado como tal por Freud (LACAN, 1957-1958/1999, p. 111-112).

O significante em ação é o inconsciente, e o Outro é o âmbito da significância. Como o sujeito não é mais apenas o ego, está dividido, depende constitutivamente de uma inscrição significante, que é justamente esse jogo dialético entre significantes. Então, mais do que afirmar uma relação entre sujeito e Outro, é indispensável sublinhar que não há sujeito propriamente simbólico sem Outro. Simetricamente, sem sujeito, sem uma existência encarnada nessa maquinaria significante, o Outro se resumiria a um sistema computacional, um conjunto de regras, desabilitadas pela verdade ou por um sujeito propriamente dito.

É o Outro (através das leis do significante) quem assinala os caminhos da tirada espirituosa: o chiste não se consuma sem a surpresa, sem o escândalo. Disso parte o equívoco do *nonsense*: algo torna o sujeito “alheio” ao conteúdo imediato da frase – o faz desviar a atenção. Algo que não faz o menor sentido, naquele momento, distrai a razão, o raciocínio do sujeito. Trata-se de um aparente *nonsense* (no que diz respeito apenas à significação), de modo que o sujeito diz: “não entendo, não faz sentido, não há nada inteligível nessa anedota”. Para Freud, é essa surpresa que prepara “o ouvinte” para o chiste de fato, é a aposta enganosa e sorrateira, o blefe que seduz o jogador para que ele seja, posteriormente, apanhado em outro ponto, em outro lugar. É o aparente *nonsense* que, depois do escândalo inicial, conduz ao prazer da tirada, “marcando a ruptura do assentimento do sujeito com relação ao que ele assume” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 112).

No chiste, a atenção é atraída e ludibriada em um lugar específico, mas, no fim, o sujeito é sempre atingido em um plano diferente. Aquele aspecto da piada que lhe toca no

nível da consciência e da razão é a base preparatória do chiste, que permite posteriormente “encaminhar” o sujeito ao outro plano (enigmático, misterioso, surpreendente, secreto) do inconsciente.

### **Em Síntese...**

“Circulemos” um pouco mais em torno da questão levantada anteriormente: segundo Lacan (1957-1958/1999, p. 126), o duplo aspecto (idêntico) “da surpresa e do prazer – o prazer da surpresa e a surpresa do prazer”. Em um primeiro instante, o chiste apresenta sua fachada, é o primeiro aspecto que chama a atenção do “ouvinte”, quando a “piada” começa a ser proferida. Essa fachada é a responsável por imobilizar o Outro, desviando sua atenção, ao passo que se desvencilha da inibição, deixando essa última “esquecida” em algum outro lugar que não o percurso do chiste. Deixa livre o caminho para a “passagem” ou para o “passo” da tirada espirituosa. A fala é endereçada ao Outro, o percurso é “mensagem-código”.

Trata-se de um momento introdutório de preparação para o chiste: uma história, por exemplo, com um longo detalhamento preliminar desvia a atenção do ouvinte, que vai se deliciando com os meandros da narrativa. Esse seria uma espécie de prelúdio, um instante em que as inibições, objeções, oposições e defesas vão se formando e se consolidando pouco a pouco. Exatamente neste ponto – em que o sujeito se afiança de sua compreensão segura e consciente da narrativa – ele é subitamente surpreendido e completamente desarmado. O *nonsense* às vezes assume esse papel de prelúdio, “que atrai o olhar mental para uma certa direção” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 128). Há nesse prelúdio uma espécie de blefe, como o que ocorre com os jogadores de pôquer ou como ocorre no chiste apresentado a seguir (tirada espirituosa que apresenta uma longa narrativa introdutória com o intuito de desviar a atenção):

- *Fale-me, diz o examinador, da batalha de Marengo.*

O candidato para por um instante, com ar pensativo: - *A batalha de Marengo...? Mortos! Uma coisa medonha... Feridos! Assustador...*

- *Mas, diz o examinador, o senhor não pode me dizer algo mais específico sobre essa batalha?*

O candidato reflete por um momento e responde: - *Um cavalo empinado nas patas traseiras, e que relinchava.*

Surpreso, o examinador quer sondá-lo um pouco mais, e lhe diz: - *Cavalheiro, sendo assim, quer ter a bondade de me falar da batalha de Fontenoy?*

- *A batalha de Fontenoy? ... Mortos! Por toda a parte... E feridos! Uma porção deles, um horror...*

O examinador, interessado, diz: - *Mas será que o senhor pode me dar uma indicação mais específica sobre essa batalha de Fontenoy?*

- *Oh! diz o candidato, um cavalo empinado nas patas traseiras, e que relinchava.*

Fazendo uma manobra, o examinador pede ao candidato que lhe fale da batalha de Trafalgar. E ele responde: - *Mortos! Uma Carnificina... E feridos! Às centenas...*

- *Mas, afinal, cavalheiro, o senhor não pode me dizer nada mais específico sobre essa batalha?*

- *Um cavalo...*

- *Desculpe, meu senhor, devo observar que a batalha de Trafalgar foi uma batalha naval.*

- *Ooô! Ooô! Diz o candidato, para trás, cavalinho!*

(LACAN, 1957-1958/1999, p. 113-114).

Não é a ignorância do sujeito que torna essa narrativa espirituosa, até porque o aluno não usou essas “obviedades” sobre a guerra por pura ingenuidade. Em todo caso, o momento preparatório desse chiste, que consiste nas tentativas frustradas do garoto de “driblar” o seu examinador, assume um caráter essencialmente cômico, de modo que “é contra esse pano de fundo que é desferido o golpe final, que faz dela uma história propriamente espirituosa” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 115).

Comicamente, a história traz a repetição enganadora do aluno, que deixa escapar seu pouco preparo acadêmico para responder às perguntas que lhe são exigidas e, por isso, insiste na mesma imagem clichê de guerra (seja ela qual for): “*um cavalo empinado nas patas traseiras, e que relinchava*”.

O clímax da história é o instante final, surpreendente, no qual o examinando é apanhado em seu desconhecimento quanto ao assunto e, diante da armadilha do professor,

parece puxar as rédeas do cavalo para que ele não se afogue, pois a batalha, dessa vez, é naval: uma imagem escandalosamente inverossímil. Embora absurdo, o clímax conduz o interlocutor ao passo-de-sentido: “o que surpreende vocês é a ambiguidade fundamental, a passagem de um sentido para outro, por intermédio de um suporte significante [...]” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 115). “Naturalmente, o que acontece de inesperado no desfecho coloca-se sempre no plano da linguagem” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 115).

No começo dessa narrativa, há algo que chama a atenção do sujeito no nível consciente. Isso é que permite a passagem para o plano da surpresa e do inesperado, ou seja, o nível do inconsciente. A atenção do interlocutor é ludibriada, enganada em um determinado ponto, de modo que ele é sempre atingido e apanhado subitamente onde menos espera. “É o embaraço, o vazio, a falha da mensagem que é autenticada pelo Outro como chiste” (p. 127).

Há duas faces do prazer: por um lado, o prazer na surpresa, o impacto, algo que aturde o sujeito, que seduz, engana, ludibria e, por outro, a passagem ao sentido secreto e a abertura para uma infinidade de passos-de-sentido. O sentido é fugidio, ele escapa sempre, “passa” como um flash, deixando o sujeito atônito, mergulhado no riso de sua espirtuosidade. Em última instância, o que se apresenta no chiste, menos do que um sujeito traído pelo Outro, é um sujeito que se apercebe da traição e se diverte com isso.

## **2. MÉTODO**



## 2.1 Psicanálise sem reducionismos: etnoteorias e escuta analítica

Como proceder para evitar que uma análise psicanalítica de episódios rituais que intencionalmente provoquem o riso seja conduzida sem o risco de reduzir o acontecimento religioso ao psíquico, mas tampouco sem que essa preocupação inviabilize ou iniba o uso da psicanálise? Esse desafio, que tem com base as reflexões de Bairrão (2001) sobre a psicanálise e a vivência do sagrado, será discutido a seguir.

Para Bairrão (2001, p. 11), “na medida em que a vivência do sagrado se mostra indissociável de uma revelação do sujeito que a experimenta, o modo próprio do acontecer religioso convida a uma escuta do seu sentido numa perspectiva psicológica”. A psicanálise tem-se revelado importante instrumento para os estudos em ciências sociais, pois possibilita uma escuta cuidadosa das produções simbólicas humanas e viabiliza possíveis relações entre o subjetivo e o social (MANTOVANI; BAIARRÃO, 2005), porém sua utilização deve ser discutida minuciosamente e pensada de forma a não incorrer em reducionismos. Mantovani e Bairrão (2005, p. 42) discutem a sua aplicação na pesquisa sobre religiões afro-brasileiras e destacam ainda que mais do que “utilizar os conceitos psicanalíticos para descobrir significados simbólicos latentes nos rituais” ou construir “traduções psicológicas do ritual”, o pesquisador deve propor uma “operação que facilita o desvendamento de sentidos implícitos aos acontecimentos do campo, nos termos dos próprios participantes”. Desse modo, através dessa operação é possível:

O reconhecimento do outro, no caso os religiosos e seus significados profundos, que vão além das informações corriqueiras, mas talhadas e relatadas pelos próprios informantes, tomados como sendo sujeitos além da sua consciência, enunciantes em vários lugares onde a subjetividade se expressa (MANTOVANI; BAIARRÃO, 2005, p. 55).

De acordo com Bairrão (2005), com base na psicanálise lacaniana, o inconsciente é a parte faltante em um discurso concreto, constitui-se como um não-dito. Mas é exatamente essa parte em falta que pode se revelar por trechos do discurso proferido, por sentidos que surgem em associações livres, através de deslizos, lapsos, atos falhos, chistes, “não como um objeto a ser percebido e conceituado, mas sim como um sujeito que interpela e fala” (BAIRRÃO, 2005, p. 51). Bairrão (2005, p. 43) argumenta que, em psicanálise, o foco é a enunciação e não o “dato já significado” ou o “fato consumado”.

Em outras palavras, ao dar voz ao Outro, escutam-se sentidos que se produzem nos rituais (nas consultas, nos pontos cantados, nos chistes, nos episódios cômicos, nas narrativas míticas de seus personagens espirituais etc.), sem, no entanto, “psicologizar” a vivência do sagrado na tentativa de “traduzi-la” em significados prontos e extrínsecos ao fenômeno religioso.

Os pesquisadores cujo olhar se funda em uma escuta analítica “buscam explicações baseadas nos fenômenos tais como se mostram e principalmente levando em conta o saber (os dizeres) do outro, os participantes” (MANTOVANI; BAIRRÃO, 2005, p. 49). Ou seja, deve-se estar atento aos conhecimentos dos próprios informantes, para não negligenciar os significados compartilhados coletivamente ao transformá-los em representações psíquicas.

Mantovani e Bairrão (2005, p. 44) posicionam-se avessos à concepção de inconsciente como “um reduto de símbolos”, que funcionaria como “fonte motivacional de comportamentos”. Se assim o fosse, o analista estaria imbuído na tarefa de desvendar significados dessa produção inconsciente e decodificar sua linguagem cifrada através de conteúdos que emergem no aqui-agora de uma sessão analítica.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, o pesquisador dos cultos afro-brasileiros procederia como um analista em plena sessão, fazendo associações livres acerca do que se mostra, do que é possível observar, “buscando significados inconscientes para as ações

ritualísticas” (MANTOVANI; BAIRRÃO, 2005, p. 45), como se o ritual fosse uma catarse, um teatro psíquico ou uma tela branca, na qual os “atores-religiosos” projetariam suas necessidades, emoções, angústias, de modo que suas “ações teriam uma função psíquica específica” (MANTOVANI; BAIRRÃO, 2005, p. 47).

No trabalho de campo, ao invés de atuar como um analista em seu próprio consultório, o pesquisador deve dar voz ao outro (sem dúvida), não somente para identificar os “modelos explicativos” da comunidade, mas, como propõe Lutz (1985), para investigar também (comparativamente) de que modo as etnoteorias do próprio pesquisador podem lançar luz sobre as etnopsicologias “nativas” (no caso deste trabalho, as umbandistas), na tentativa de averiguar em que medida ambas se compreendem reciprocamente.

Para tanto, uma perspectiva etnopsicológica pode trazer contribuições pertinentes, visto que, segundo Lutz (1985), pessoas em qualquer sociedade desenvolvem conhecimentos sobre os aspectos da vida social e pessoal. Nesse sentido, o etnopsicólogo estaria interessado nesses sistemas de conhecimento etnopsicológicos, suas construções culturais, concepções de pessoa, comportamentos, noções de alteridade, limites que separam o “eu” e o “outro”, e, por fim, teorias sobre a condição humana que lhes permitem tecer inferências sobre objetivos, intenções e habilidades dos atores envolvidos (LUTZ, 1985).

Essas perspectivas são denominadas etnoteorias. Entre elas, as etnopsicologias especificamente revelam explicações da comunidade sobre variações inter (no grupo) e intrapessoais (no próprio sujeito). Tais conhecimentos resultam de observações cotidianas dos membros de uma determinada sociedade sobre mudanças nas consciências, nas ações, nas relações, e, da mesma forma, sobre o modo como esses conceitos são aplicados e como regulam as experiências sociais (LUTZ, 1985).

Nesse sentido, o etnopsicólogo estará sempre em busca de comparações entre as “psicologias acadêmicas” e as “cosmologias nativas” nos inúmeros contextos em que vários sistemas de significados interagem (LUTZ, 1985).

Por outro lado, segundo Lutz (1985), muitos estudos na área de personalidade e cultura têm caído em reducionismos, pois descrevem comunidades e indivíduos “não ocidentais” dentro de uma estrutura de comparação cujas normas comportamentais e psicológicas são ocidentais. Nesse sentido, a própria autora se pergunta: para que, então, exatamente nós estamos comparando psicologias de outras culturas?

Para ela, quando se quer evitar reducionismos, a aproximação etnopsicológica impõe-se, pois, através dela, busca-se identificar as características das etnoteorias nas culturas de ambos, observado e observador, já que não há ciência livre de cultura. Nas psicologias acadêmicas, por exemplo, as pesquisas, questões, hipóteses, preocupações teóricas estão sempre e profundamente enraizadas nas tradições e contextos culturais em que aparecem.

Não há possibilidade, segundo Lutz (1985), de um sistema etnopsicológico ser explicado apenas em seus próprios termos. Portanto, uma etnoteoria não deverá ser investigada sem que se remeta a outro sistema teórico; caso contrário, é como se o pesquisador fosse a campo como uma “tabula rasa”, ou seja, sem o seu próprio sistema interpretativo (LUTZ, p. 68). Na “tradução” de etnopsicologias, o pesquisador conta com seus conhecimentos próprios para apreender o conhecimento do “outro”.

Diante disso, a etnoteoria que me servirá como um contraponto é a psicanálise: em que medida suas teses sobre o chiste e o cômico podem ajudar a compreender o humor na umbanda? Até que ponto as concepções da própria comunidade umbandista diferem ou coadunam com as teses psicanalíticas? Há alguma especificidade do humor nos rituais?

De acordo com essa perspectiva, enunciados úteis e significados valiosos para o pesquisador podem surgir em uma corriqueira conversação ou em uma entrevista mais formal.

Porém, em outros casos (e, sobretudo, quando o que se busca é algo circunstancial e imprevisível como o humor), os dados surgem onde menos se espera: em hipóteses não ditas, em gestos, comportamentos, cenas (cômicas, tal como é o caso desta pesquisa), narrativas míticas ou enunciados metafóricos. Por isso, segundo Lutz (1985), o etnopsicólogo deve estar atento aos encadeamentos discursivos (de dizeres e atos).

Para Lutz (1985), é justamente ali onde os dados surgem nos momentos e contextos mais inesperados para o pesquisador que residem alguns dos mais inquietantes desafios metodológicos, a saber: estar atento a tudo que o cerca em campo e inferir implícitas concepções etnopsicológicas do “não dito”.

## **2.2 A pesquisadora em campo: do fogo baiano à leveza do humor**

Após discutir em que medida é possível uma “escuta analítica” em campo sem reducionismos e depois de definir por que e como comparar, numa perspectiva etnopsicológica, as teses psicanalíticas com as concepções dos próprios umbandistas, é importante explicitar as circunstâncias transferenciais da minha vivência junto aos terreiros. Eis aí outra contribuição fundamental da psicanálise para empreendimentos etnopsicológicos, a implicação do pesquisador em campo, ou seja, a transferência, o modo como o pesquisador é interpretado.

Dessa forma, convém narrar, pouco a pouco, como fui me enlaçando ao campo e às teorias que deram suporte a este trabalho. Meu interesse pela umbanda surgiu no final de 2003, quando deixei a Bahia para estudar na USP em Ribeirão Preto e comecei minha pesquisa de iniciação científica.

Atualmente, após a minha trajetória em terreiros de umbanda, permito-me interpretar esse “encontro”, (re)significando-o à luz de sentidos umbandistas que ecoaram em mim. Sendo assim, ousou dizer nesta dissertação que, embora tenha sido a esquerda a responsável pela abertura dos meus caminhos (como não poderia ser diferente, já que são os exus e as pombagiras os guias das encruzilhadas e das passagens), entrei no Laboratório de Etnopsicologia certamente “a convite” da alegria efusiva de crianças “de carne e osso”: Mariana Leal de Barros, uma aluna do Prof. Miguel Bairrão que estudou as pombagiras (“a esquerda”), fez um convite aos alunos do primeiro ano de Psicologia para desenvolver um trabalho voluntário em uma creche (“as crianças”), sob a supervisão de seu orientador.

Depois disso, passei a acompanhar as discussões, reuniões e trabalhos do grupo de pesquisa, definindo meu tema apenas em 2005, quando decidi pesquisar a linha dos baianos e comecei as visitas a campo para conhecer diferentes terreiros de umbanda.

“Escutando” esse enlace com o tema a partir do idioma umbandista, é possível dizer que a abertura se deu pela esquerda, a “pedido” dos erês, mas fiz minha iniciação (científica) com os baianos.

Acompanhada por uma funcionária da universidade (médium umbandista), em setembro de 2005 (no dia da festa de criança<sup>30</sup>), fui conhecer a Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca.

Era um centro bem diferente de alguns outros que eu já havia visitado até então: não se tocava atabaque; não havia imagens de santos e entidades da umbanda no congá<sup>31</sup>; os

---

<sup>30</sup> No mês de setembro, os terreiros de umbanda costumam comemorar o dia de São Cosme e Damião preparando uma festa em homenagem às crianças da umbanda. É um ritual normalmente cômico muito alegre, onde as crianças espirituais (ou erês) brincam e comem guloseimas (balas, doces, bolos, chocolates e refrigerantes). Neste terreiro especificamente (Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca), as crianças aparecem apenas uma vez por ano, precisamente em sua festa do mês de setembro.

<sup>31</sup> O congá, segundo Brumana e Martínez (1991), pode ser o recinto sagrado onde ocorrem os rituais ou o altar do terreiro.

médiuns não usavam guias e colares de contas coloridas no pescoço; a tronqueira<sup>32</sup> era descoberta, além de tantos outros aspectos que igualmente me chamaram a atenção.

Localizada no início da Rua Visconde de Taunay, a Fraternidade, na época, ainda não era um terreiro propriamente dito: os rituais ocorriam no quintal da própria casa do pai-de-santo (Marcelo), um homem jovem (parecia ter menos de quarenta anos de idade) e aparentemente sério.

Meu fascínio por aquele lugar tinha um bom motivo: o tom descontraído, sem formalidades ou cerimônias protocolares, pois a Casa<sup>33</sup> ainda não era oficialmente aberta para atendimento ao público. As giras pareciam reuniões familiares frequentadas por amigos próximos. Os rituais eram extremamente cômicos e os guias do pai-de-santo, sobretudo, revelaram-se muito bem humorados.

Nájla, a esposa do pai-de-santo Marcelo, é filha de Yori (os erês da umbanda); ela costuma dizer que, embora se trate de um terreiro de caboclo (“Seu”<sup>34</sup> Pena Branca, um espírito normalmente muito sério e pouco afeito a piadas), esta é uma Casa tipicamente alegre e, por isso, são as crianças (espirituais) que trazem os “filhos-de-santo” até a Fraternidade (muitos médiuns chegaram pela primeira vez neste templo em dia de gira de criança ou associaram sua “entrada” na umbanda a um “convite místico” – interpretado dessa forma por eles – desses espíritos infantis).

Numa segunda-feira à noite, fora do contexto ritual, fui fazer uma visita a Marcelo e Nájla. Fomos ao quintal, onde os rituais costumavam acontecer, encostei por um momento na parede dos fundos e senti um **atabaque** lá dentro (do meu peito e do **muro**). O dirigente do Pena Branca, em sua profunda sabedoria de pai-de-santo jovem, sentiu o que eu precisava

---

<sup>32</sup> A “tronqueira” é o assentamento do exu. Pode ser uma casinha ou um pequeno quarto que normalmente fica na via de entrada do terreiro (ao lado esquerdo de quem entra no centro). Na maioria dos terreiros, o assentamento do exu fica fechado com um portãozinho e um cadeado, pois ali está a defesa da casa.

<sup>33</sup> O substantivo “Casa” será usado com a letra inicial maiúscula sempre que a referência for a um terreiro e não ao seu sentido mais corrente de residência.

<sup>34</sup> Corruptela de “Senhor” (Sr.) muito utilizada entre os médiuns do terreiro quando se referem a guias específicos da casa.

**escutar:** “você está **ouvindo** esse cantinho aí do muro? Aí atrás tem uma tronqueira”. Como assim? A tronqueira de um terreiro fica atrás do muro?

“Não, atrás do muro tem outro pai-de-santo... é um senhor que está na umbanda há mais de quarenta anos... é **outro terreiro**, onde se toca atabaque... a tronqueira dele fica bem aí onde você está encostada... acho que você deveria ir lá na sexta-feira”. O exu da tronqueira ao lado abriu as portas no meio do muro e eu entrei.

É importante ressaltar que, depois desse episódio e ao longo de todo o meu curso de graduação em psicologia, não dei continuidade à coleta de dados no templo do Pena Branca (pelo menos, até a elaboração do mestrado), por dois motivos: era difícil saber qual seria o dia certo para a vinda dos baianos, já que a Casa ainda não havia se consolidado com giras e calendários bem definidos; além disso, o próprio pai-de-santo sugeriu que eu fosse conhecer primeiro o terreiro vizinho.

Portanto, na sexta-feira seguinte àquela visita fui ao terreiro do Pai Toninho, o Centro de Umbanda Oxalá e Yemanjá. Lá estava eu de novo, no mesmo endereço, migrando de muro em muro sem sair da mesma rua, a Visconde de Taunay<sup>35</sup>. Os elementos típicos do ritual no terreiro de Toninho (bem diferentes daqueles encontrados na Fraternidade Esotérica do Caboclo Pena Branca) caracterizam uma “umbanda de raiz”<sup>36</sup>: as entidades riscam ponto no chão com pomba, os ogãs tocam atabaque, o congá é repleto de imagens, a tronqueira é trancafiada por cadeado e os exus trabalham de indumentária preta de costas para o altar coberto. Naquele dia, na casa do Pai Toninho, era gira de baiano. Levaram-me até o guia do pai-de-santo, o Baiano Juarez.

Eu, em minha profunda inexperiência, comecei minha consulta perguntando abruptamente “o que é o baiano?” Era para rir? Uma baiana perguntando a um baiano o que é

---

<sup>35</sup> De um lado ficava a Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca, dirigida por Marcelo; do outro lado, o Terreiro de Umbanda Oxalá e Yemanjá, dirigido por Toninho.

<sup>36</sup> Essa é a maneira como Toninho denomina os rituais de umbanda em seu terreiro

o baiano. Ele me devolveu a pergunta: “você quer saber o que é? Então vou queimá você! Tape os óio! Deixe de sê frôxa!”.

O “ser baiano” se inscreve no corpo do pesquisador e o atravessa como chama acesa. Juarez exime-se de uma autodescrição em palavras. Queima a pele do outro para revelar a si mesmo, porque o **fogo** funde, amolece e torna maleável o que estava enrijecido. Subtraí minha membrana fina de pesquisadora retirante, reveste o meu corpo pelo lado inverso, redesenhando a forma e misturando tudo em tintas quentes. Despida, a pele se reconstrói em carapaça firme de couro sertanejo. Mas o baiano não se satisfaz com a bravura de “**ser tão**” valente, por isso vem rasgando em fissuras minha recente casca bruta, o **exoesqueleto**. Quebra **o coco**, deixa minar a doçura da água e enfim me revela inteira pelo avesso.

Estar em campo é mais do que a mera presença do pesquisador nos rituais – vai além das observações, interrogações, entrevistas. Favret-Saada (2005) defende a participação como um instrumento de conhecimento, porém sublinha esse “participar” não simplesmente como “estar lá”, afinal esse é o pré-requisito básico para qualquer observação.

Ao mesmo tempo, ela dissocia sua escolha metodológica de um conhecimento por empatia, através do qual se experimenta indiretamente sensações e percepções do outro, funde-se com o outro, compreendendo assim seus afetos. Tal postura empática do pesquisador suporia uma distância, pois é precisamente por não ter possibilidade de estar no lugar do outro que se pode imaginar como seria se isso acontecesse. Mas, pelo contrário, a proposta de participação em campo é justamente assumir o lugar que lhe é atribuído pelo outro:

Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamo-los de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhes são ligadas têm então que ser experimentadas: é a única maneira de aproximá-los (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159).

Ao invés da tentativa de escutar e compreender o outro empaticamente, imaginando-se “na pele” dele, Favret-Saada (2005) sugere que o pesquisador sinta na “própria pele”. Nesse sentido, eu me permiti ser “queimada” pelo baiano para que assim (e só assim) eu pudesse compreendê-lo, ou melhor, para que ele se revelasse a mim. Favret-Saada (2005) destaca ainda que o pesquisador permita-se mobilizar por afetos e modificar seu próprio repertório de imagens, mas sem a pretensão de conhecer todas as imagens e afetos dos demais participantes do ritual. Portanto, ela adota outro dispositivo metodológico que não corresponde nem à observação participante nem à empatia.

Trata-se do “ser afetado”, no qual o pesquisador permite-se vivenciar situações intensas em campo, tentar compreender (e sentir) o que a comunidade espera dele, como o vê, qual é o lugar que lhe é atribuído, assumindo-o – “eu estava justamente experimentando esse sistema, expondo-me a mim mesma nele” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 158) – sem que, a curto prazo, seja preciso preocupar-se com a pesquisa, a compreensão racional do fenômeno, ou mesmo a retenção de dados e fatos em sua memória, não por imprecisão ou displicência, mas porque a “profundidade do afeto” experimentado (da forma como é proposto por Favret-Saada) impede, muitas vezes, registros precisos em diário imediatamente após o trabalho de campo. Por outro lado, a longo prazo, o pesquisador não deve se resignar à “não compreensão”, por mais que viva “uma aventura pessoal fascinante” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 158).

[...] se for capaz de esquecer que estou em campo, que estou trabalhando, se for capaz de esquecer que tenho meu estoque de questões a fazer... se for capaz de dizer-me que a comunicação (etnográfica ou não, pois não é mais esse o problema) está precisamente se dando, assim, desse modo insuportável e incompreensível, então estou direcionada para uma variedade particular de experiência humana – ser enfeitado, por exemplo – porque por ela estou afetada (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159-160).

De forma semelhante, a propósito da narrativa etnográfica, Silva (2006) aponta a importância de uma percepção sensível do ritual, para além da dimensão descritiva. Segundo

ele, é fundamental questionar e problematizar as percepções que o pesquisador tem em campo sobre sua experiência e sobre a vivência social e religiosa do outro. No momento de produção de seu texto, o etnógrafo acaba relatando experiências sensíveis que viveu em campo. Quando está no terreiro, há uma carga emotiva e, somado a isso, um corpo completamente inserido no ritual, que será “invadido” por sons, imagens, sensações físicas, cheiros etc. (SILVA, 2006).

Nesse sentido, atuam na produção do conhecimento e na passagem desses saberes para o texto escrito não apenas as vivências sensíveis em campo e as subjetividades dos envolvidos no diálogo etnográfico, conforme Silva (2006) bem aponta, mas também uma escuta fina de “si mesmo”, ou melhor, das intersecções significantes que possam apresentar-se entre o pesquisador e o seu campo.

Para entender o baiano (a mim mesma?), Juarez me ensinou a “escutar” pela “pele” e literalmente a me “afetar” pelo “fogo”: após dois anos de trabalho, tentando a todo custo “decifrar” as entrevistas dos baianos, os registros embaralhados com os pedaços de mim e os rituais “guardados” em câmeras de vídeo, constatei que a minha pesquisa deu um nó (no papel e na garganta). O que faltava?

Permitir-se “queimar” é primeiramente afinar a pele, torná-la sensível ao “toque”; despir a casca rígida de um pesquisador em seu ofício cotidiano, desvelar-se, expondo o conteúdo interno, em “carne viva” (pelo avesso). O baiano só se revelou a mim quando concomitantemente eu me expus “sem pele”. Coincidentemente ou não, eu buscava em minha pesquisa entender algo que, aos olhos do umbandista, estava em mim mesma. Eu “sou baiana” (assim eles me chamam nos terreiros), e este “ser baiano” já está inscrito lá, já ocupa um lugar. Não haveria como pesquisá-lo sem olhar para dentro de mim, não um “eu mesma” (ego), mas algo que me enlaça ao Outro.

Só pude fechar minha pesquisa de iniciação científica porque me permiti sentir o espírito que eu estava buscando, ser “afetada por ele”, ou melhor, eu me enxerguei “baiana”,

porque, de fato, eu sou mesmo, pelo menos é o que dizem os terreiros onde faço pesquisa, bem como minha certidão de nascimento.

Expor-me em campo (e ao campo) não significa simplesmente relatar uma história de vida (revelando uma preocupação etnográfica, ao apontar, por exemplo, a presença de “coincidentes” elementos afro-brasileiros na minha travessia de “migrante baiana”), ou apenas descrever minhas experiências pessoais no terreiro como uma adepta “filha da Casa”; ou ainda vivenciar estados metafísicos junto à comunidade religiosa e descrevê-los como dados.

A “exposição” implica em tentar compreender quem eu sou, afinal, aos olhos do outro e me reconhecer nisso. Não obstante, há um momento delicado de inserir isso tudo na redação final do trabalho. Nesse passo, a queimadura torna-se cicatriz, é uma marca impressa no papel (indelével), o pesquisador recompõe-se em um “couro” novo, embrutecido, inscreve-se e escreve letras em preto e branco nos traços retilíneos da folha vazia, “linhas” precisas que costuram o autor às rendas do texto.

Na época, acrescentei à minha monografia três narrativas “nordestinas”: uma mulher “quase em primeira pessoa”, não por ser eu, mas por ser Alice e por ser baiana, sujeito e significante que se repetem; depois a história de Santana, uma “cidade feminina” no interior da Bahia e, por fim, a cangaceira Jurubeba, um espírito da umbanda (“recebida”<sup>37</sup> por uma mãe-de-santo carismática) que conta a sua história na forma de uma rica narrativa simbólica e é muito popular e influente na sua comunidade de terreiro.

Quando a escutei pela primeira vez, a história da cangaceira fez ecoar em mim marcas antigas. Jurubeba me “amarra” ao tema através da “vida” de Alice, uma baiana viúva que costurava e cozinhava doces para sustentar a filha, a minha avó Maria, que viveu em Feira de Santana, no século passado, cidade cenário de grande parte de minha história.

---

<sup>37</sup> “Receber um espírito” é incorporá-lo, vivenciar o transe mediúnico.

As três narrativas surgem para revelar que, no limite, há apenas um fio, que alinhava o pesquisador ao campo, e a umbanda ao sujeito. As três mulheres (Jurubeba, Santana e Alice) suturam-se a um só traje, inteiro (em retalhos). Embora sejam mulheres “endurecidas” pelo Sertão, suas narrativas foram bordadas em seda pura, delicada, entrelaçam-se no contínuo ir e vir da agulha, estando os três “contos” atados uns aos outros, em um nó cego, em três nós secos, indissolúveis em água.

Eu estou inscrita na rede, no Outro e, portanto, escuto em campo aqueles significantes que ancoram algo em mim: Jurubeba abandonou o cangaço porque se tornou mãe, vivia na seca, no Raso da Catarina, onde não havia mais nada na terra para alimentar os filhos (mulher seca, vida seca, terra seca). Jurubeba mata os filhos porque não suportava “o choro da fome”. Adiante, encontra uma gruta, onde há água, há vida. Não suportando a culpa, mantém-se viva, em busca de penitência, a fim de não se poupar da experiência do luto (MACEDO; BAIRRÃO, no prelo).

Alice era a mãe de Maria. Ficou viúva ainda grávida e passou a vida inteira vestindo preto, em luto pelo marido. Comprou um terreno onde mandou construir uma cisterna. “Plantou e colheu” água para vender em tempo de seca. Quando chovia, enquanto todo o Sertão estava em festa, Alice chorava, medo da fome, temor de que os outros tivessem água (e vida fértil): a morte do outro é a vida da filha. Pelo avesso, Alice se entrelaça à Jurubeba: o choro, a água, a seca, a morte, o luto, uma mãe-mulher “morta-viva”. Para minha bisavó Alice, chuva é morte, corresponde à ausência de alimento, ausência de vida.

Alice só conseguia vender água porque Feira de Santana é repleta de lençóis freáticos, por isso é que, antes de se tornar um município, era conhecida como Santana dos Olhos d’Água. Olhos d’Água é Oxum, água doce, é a gruta onde Jurubeba encontrou alimento para os filhos mortos. Segundo Augras (1983), Oxum é a bela deusa sensual do amor e da

fecundidade: “Oxum é portanto a mãe, aquela que protege, nutre e cura. É a mulher em sua plenitude” (p. 163).

Santana é a avó de Cristo, é Nanã, a velha das águas, da chuva, da lama. Augras (1983) destaca que Nanã “recolhe em seu seio todos aqueles que já morreram e que, um dia talvez, voltarão à terra. Nanã é o orixá associado à morte” (p. 135).

Nanã, segundo Augras (1983), é mãe de Obaluaê, orixá das doenças, da peste, das varíolas. Conta a lenda que, quando Obaluaê nasceu com lepra, Nanã o jogou na lagoa (AUGRAS, 1983). “Parece que a figura de Nanã concentra em si todas as angústias que os homens sentem frente à Mãe terrível (...). A figura angustiante de Nanã expressa esse mistério: cada mãe, ao dar à luz, cria um ser prometido à morte” (AUGRAS, 1983, pg. 139).

Esse orixá é associado tradicionalmente à cor roxa. Roxo é também a cor litúrgica da Semana Santa, que simboliza a penitência e a contrição (a morte de Cristo, neto da Senhora Santana). O roxo parece lembrar a tristeza e a dor. Trata-se da cor dos corpos depois da morte, dos cadáveres.

Jurubeba narra-se como flor delicada e roxa, em meio à aspereza do sertão infértil. Ela mata os filhos, porque não se é vivo com fome: a criança sertaneja lamenta, chora e morre assassinada pelo amor materno. Ser baiano define-se pelas palavras de Jurubeba (“tem que sabê impunhá uma faca, pra puder fazê vivê...”), pois ele é o próprio oxímoro encarnado em espírito, traz a vida pela lâmina do facão. Esta é a mãe que se revela nas narrativas e atravessa a velha Alice: é quase morta, enlutada, cangaceira, seca. A mãe está na água e na secura de um amor que faz viver pela cicatriz do corte, pela ferida aberta, água nos olhos da mãe, olhos d’água na fome dos filhos, terra sem chuva, luto e morte.

Sendo assim, os significantes circulam nas três histórias, amarram-nas, ecoam, revelando como o pesquisador está atado ao campo, afinal vivi em Feira de Santana, no Sertão, na Bahia. Quando “escuto as águas” em um terreiro, por exemplo, elas já estão

inscritas em mim (em Alice, enquanto significante) e é precisamente aí (no ponto de estofa<sup>38</sup>) que a “água da umbanda” faz reverberar aquilo que se repete: a gruta, o choro, a chuva, a cisterna, o luto, a mãe.

Quando transponho os “muros” de um terreiro, há um sujeito que adentra o campo, trazendo suas marcas, memórias, sensações. Não há um “ego oco”, mas um sujeito inscrito no Outro que, ao pisar no chão da Casa, “encontra” um campo que o atravessa com sua profusão de significantes e sentidos. Esses últimos, por sua vez, vão ancorar algo que o “pesquisador-sujeito” já traz consigo antes mesmo de sua primeira “entrada”.

Os “traços” que trago em mim repercutem na minha relação com o campo e, ao mesmo tempo, me enlaçam ao terreiro. De forma semelhante, a partir desse liame (daquilo que é meu e que me liga ao Outro), os significantes vindos da umbanda também invadem o pesquisador e (igualmente) o enleiam ao campo. A trajetória (vivências, sentidos, histórias) do próprio pesquisador é a sua “condição de interpretação”, pois a escuta só ocorre na transferência.

Porém é importante não perder de vista que o pesquisador no terreiro de umbanda não é um psicanalista dentro de um *setting* terapêutico. Por outro lado, deve estar “implicado na cena e é na relação com ele que o sujeito do inconsciente surge” (MANTOVANI; BAIRRÃO, 2005, p. 52).

Nesse sentido, tomo emprestadas algumas contribuições de Georges Devereux, pois, sendo ele etnólogo e psicanalista, teceu reflexões metodológicas para fundamentar o que denominou de Etnopsicanálise. Devereux (1977) situa a comunidade pesquisada no lugar do analista, não simplesmente porque cuida e acolhe o pesquisador, muitas vezes interpretado

---

<sup>38</sup> Metáfora utilizada por Lacan para designar precisamente o ponto onde o tecido significante prende-se ao tecido significado.

como um consulente submetido a um “tratamento terapêutico”<sup>39</sup>, mas, para além disso, porque o pesquisador assume, de fato, a posição de analisando.

Assim, ao invés de me acomodar na “posição confortável” do “suposto saber”, coloque-me como “participante”, “escuto” o outro e espero afoitamente que ele me ofereça algo (imagens, palavras, atos, sons ou qualquer outra coisa) que me pretexto uma interpretação.

Quem escuta, quem interpreta é sempre o analisando, que nunca dispõe de muitas informações ou indícios sobre o analista (quem é ele? o que pensa de mim? o que sente? o que deseja?) e é um pouco isso que o pesquisador vem buscar na transferência: “desvendar” esse outro, na tentativa de fisgar algo sobre ele, mas um “algo” que sempre se esvai, se esfumaça, porque, em última instância, não se o alcança. No entanto, é precisamente esse “não saber sobre o outro” que, no limite, coloca a “escuta analítica” em movimento, levando o sujeito (pesquisador) a assumir a posição do próprio agente da significação.

Na transferência com o terreiro, o efeito de sentido é produzido no próprio pesquisador em campo (daí seu lugar de analisando), pois assume uma posição de sujeito na estrutura do terreiro, um lugar a partir do qual é interpretado pela comunidade. Nesses casos, ele se coloca em campo não simplesmente preso a um lugar, a um ego, e sim como um sujeito “em trânsito” que se dá conta, ao longo da “sua análise”, de que o Outro revela sempre algo propriamente seu (do pesquisador, enquanto sujeito).

Dessa forma, o meu trabalho de campo fundamenta-se na escuta participante (BAIRRÃO, 2005), já que o fenômeno pesquisado aponta para uma interpelação, uma estrutura dialógica que convida a uma participação entendida e utilizada como instrumento de refinamento da audição.

---

<sup>39</sup> Embora isso também possa acontecer, já que o pesquisador é, muitas vezes e de fato, acolhido pelo terreiro como um fiel que também busca a caridade da Casa. Em alguns casos, o pesquisador pode ser, na concepção da comunidade, um filho-de-santo ou um consulente submetido a um tratamento com as entidades do terreiro.

Após tais reflexões, retorno ao relato sobre minha trajetória como pesquisadora e devo lembrar que comecei meu trabalho sobre os baianos em visita à Fraternidade Esotérica, porém, seduzida pelo som do atabaque e por sugestão do próprio Marcelo, pulei o muro e desenvolvi minha iniciação científica principalmente no centro do Pai Toninho (Centro de Umbanda Oxalá e Yemanjá). Na época não entendi muito bem o motivo, mas atualmente tento compreender o que Marcelo quis me dizer em ato: para conhecer seu terreiro, eu deveria começar pelo “outro” da umbanda esotérica, ou seja, deveria buscar a raiz. E, de fato, foi o que eu fiz: permiti-me queimar, fui sentir o que é “ser baiano”, costurando as histórias da minha terra e dos meus ancestrais (as minhas raízes) às narrativas de espíritos da umbanda. Primeiro, aprendi a fazer a pesquisa com os “pés no chão” para depois “subir” o muro e retornar ao terreiro ao lado.

Finalmente, concluí a iniciação científica e resolvi abandonar meu tema, ou seja, deixei a Bahia novamente em 2007 (quando terminei a faculdade), mas dessa vez não tive que pegar estrada de terra. A travessia foi interna, sem chão, sem poeira. Fiquei um ano sem pisar em terreiro algum para tentar pensar em um novo tema de mestrado, mais leve e menos “abrasivo”.

Resolvi delinear meus novos objetivos de pesquisa para um possível mestrado quando percebi que, desde o estudo sobre os baianos da umbanda, eu costumava relatar em diário de campo inúmeros episódios risíveis. Somei a isso minha percepção quanto à ausência de um estudo sistemático na área acadêmica sobre a compreensão do cômico e do chiste na umbanda. Dessa forma, escolhi trabalhar com o humor nos rituais, frente à leveza do riso e à fuga de temas pontiagudos, para aliviar a dor no peito e a queimadura na pele.

Diante do tema, precisei decidir onde desenvolveria minha pesquisa de campo. No período de elaboração do projeto de mestrado (em 2008), iniciei um curso de Inglês. No primeiro mês, entrei na sala para uma aula de reposição e, para a minha surpresa, o professor

era o pai-de-santo Marcelo. O professor (de santo) contou-me, na época, que as giras do Pena Branca tornaram-se abertas ao atendimento ao público e fez o convite para que eu comparecesse em uma delas. No início do mestrado, resolvi voltar ao terreiro esotérico: minha visita de retorno ocorreu em setembro, coincidentemente (e sem que eu houvesse planejado) era de novo dia de festa de crianças. Os erês, em seu estilo cômico e descontraído, me trouxeram de volta à Fraternidade; dessa vez, eu estive atenta às fortes marcas de humor na Casa, o que me fez definir esse terreiro como meu novo campo de pesquisa. De fato, era isso que eu buscava (leveza): as crianças são mais leves, mais engraçadas e, na generalidade da umbanda, consideradas mais “elevadas” (estão no céu<sup>40</sup>) do que os baianos (que, para mim, simbolizam a terra quente, a Bahia; o ancestral, o chão, a minha raiz).

Na nova etapa, iniciei a pesquisa em campo na Fraternidade a partir de meados de 2008. Durante o trabalho, eu frequentava o templo do Pena Branca uma vez por semana (aos sábados), mas estive presente em quase todas as festas (dedicadas a orixás ou a algum guia espiritual específico) e datas religiosas comemorativas. A seguir relatarei como o método foi se construindo pouco a pouco nesta pesquisa: eu parti de uma insistência em compor um trabalho seguindo minuciosamente o que eu havia definido em meu projeto de mestrado (eminentemente centrado numa “observação do humor”) até alcançar a redefinição de uma “escuta analítica” e a necessidade da minha implicação no riso.

Inicialmente, realizei entrevistas com Marcelo (pai-de-santo) e sua esposa, com alguns filhos-de-santo e médiuns em transe (ou seja, as entidades incorporadas, os próprios espíritos da umbanda), a fim de investigar a fundo a história da Casa, a trajetória dos dirigentes, os “enredos” no interior do terreiro e as relações entre seus membros, que “embasavam” os episódios engraçados durante os rituais. As entrevistas abriram caminhos para que eu conhecesse os bastidores, o pano de fundo e os figurantes do “espetáculo dos espíritos”.

---

<sup>40</sup> Quando o terreiro despede-se das crianças espirituais, ou seja, quando elas vão desincorporar de seus médiuns, é entoado um ponto cantado que diz: “voa, voa, voa, andorinha... leva esses anjos pro céu, andorinha”.

As entrevistas eram abertas e foram feitas mediante autorização por meio do termo de consentimento livre e esclarecido. Uma vez que o objeto de estudo é marcado pela circunstancialidade e pela imprevisibilidade, não estabeleci previamente um roteiro de entrevista.

A entrevista pode ser um momento privilegiado para a troca de informações e olhares entre pesquisador e comunidade, mas, por outro lado, nem sempre esse instrumento é o ideal para se acessar o que se quer, pois fraciona o saber do outro em perguntas e respostas, organiza suas experiências e as compartimenta a partir de uma lógica tipicamente acadêmica de apreensão do conhecimento (SILVA, 2006). Desse modo, quando o que se procura é algo inesperado e circunstancial (como é o caso do humor), a entrevista pode não revelar tudo aquilo que se busca, já que apenas diante de cada episódio de riso e de sua particularidade eu poderia encontrar o melhor meio de proceder ao estudo.

Nos primeiros meses de coleta de dados, procurei seguir rigorosamente meu planejamento inicial: filmei durante algum tempo todos os rituais de sábado (abertos à assistência) e gravei inúmeras conversas com os espíritos incorporados em seus respectivos médiuns a fim de registrar eventuais chistes.

Além disso, descobri também uma estratégia muito útil para a coleta de dados: com a autorização dos dirigentes do centro, eu mantinha um gravador ligado sobre a mesa do congá, a fim de captar algum comentário bem humorado ou chiste inesperado, no caso de estar a câmera apontada para outro foco.

E ainda assim, mesmo com o esforço de estar sempre “paramentada” em campo, muitos dados de grande relevância foram coletados inesperadamente, através de conversas fortuitas com médiuns ou com o vizinho do terreiro; casos aparentemente sem sentido, relatados a mim ao longo das giras; cenas captadas por uma filmadora “esquecida” estrategicamente no canto; convites fora de hora para comer uma feijoada na casa do pai-de-

santo; um almoço de sábado; enfim, “um conhecimento que o ouvinte só lentamente vai juntando para constituir sua compreensão da religião” (SILVA, 2006, p. 45).

Dessa forma, foram úteis os registros em diário de campo principalmente quando eu precisava “captar” outros tipos de dados: a sequência dos rituais; a organização do centro e de seus membros; as relações entre os filhos da Casa; comportamentos, brincadeiras e comentários divertidos que eu observava entre os consulentes e os médiuns ou entre os adeptos e os espíritos; e ainda insights de detalhes que me permitiram reflexões teóricas e novas possibilidades de escuta em campo. Segundo Silva (2006), nos registros em diário de campo, o pesquisador apresenta o outro e a si mesmo: sensações, intuições, lembranças, comparações e percepções de sua imersão em campo.

Posteriormente, em um segundo momento da pesquisa, marquei uma entrevista com cada médium em particular: primeiro, conversava sobre sua “trajetória espiritual” e o ingresso na Fraternidade do Pena Branca, e depois eu apresentava as cenas e gravações das giras (em um notebook), estando entre elas o “material espiritual” (em áudio e vídeo). A pessoa ia assistindo normalmente, até o instante em que era surpreendida pelo riso. Nesse momento, eu pausava o equipamento e perguntava o “porquê da graça”, pedindo que ela me desse explicações sobre a cena divertida ou a tirada espirituosa.

Porém, já que o meu objeto de estudo é algo que “nunca está totalmente ali”, que sempre escapa toda vez que eu imagino fisgá-lo, ele tornava frustrados todos os meus intentos em capturá-lo a partir das “receitas prontas” que eu vinha seguindo até então: os médiuns para quem eu apresentava as imagens e as gravações em áudio riam muito e não conseguiam me explicar por que exatamente achavam tudo aquilo tão engraçado. No máximo, me explicavam alguma situação prévia, ou algum conflito específico que se tornou o tema da piada; ou me explicitavam os contextos, as pessoas envolvidas ou os alvos das tiradas. Fui percebendo,

pouco a pouco, que eu não precisava reduzir os episódios humorísticos em explicações racionais, ou melhor, esse não era definitivamente o objetivo do meu trabalho.

Portanto, através da “escuta psicanalítica”, eu aprendi a lidar com “aquilo” que se revela pelo “imprevisto”, que não se “decifra” ou “desvenda” através de entrevistas, explicações racionais, filmagens, gravações em áudio ou diário de campo. Eu escolhi um tema ao qual não é possível ter acesso diretamente, pois só se pode olhar ou entender de lado, de esquelha.

Desse modo, no fim de um ano, eu tinha em mãos imagens, conversas, entrevistas, narrativas, anotações e uma grande pergunta: quem, afinal, julga se os episódios são engraçados ou não? Se eu digo que uma imagem é cômica, então é cômica para quem e por quê? Como já mencionado, usei inicialmente um primeiro recorte para responder a essa questão, registrando as reações dos consulentes e dos filhos da Casa diante dos episódios espirituosos, ouvindo suas explicações sobre as cenas e os chistes. Isso quer dizer que, em um primeiro momento, eu só considerava os episódios e os chistes, caso eles provocassem o riso da “plateia” (eu costumava anotar quantas pessoas riam, ou se gargalhavam; que tipo de comentários as pessoas faziam diante do divertimento; por quanto tempo o humor do congá causava rebulição na assistência etc.).

Porém, frente ao refinamento da escuta em campo, percebi que, quando o humor ocorre, o efeito de sentido se produz no pesquisador também, pois é ele que assume uma posição de sujeito na estrutura do terreiro e, mais especificamente, uma posição na estrutura do humor: ele se coloca no lugar da “terceira pessoa”, ou seja, aquele que ri, o que escuta o chiste, quem “rebate a bola” (nas palavras lacanianas) e diz “isso é engraçado”.

Sendo assim, ao invés de observar simplesmente o riso no outro (consulentes e filhos-de-santo), comecei a registrar também as minhas reações diante do humor nos rituais; passei a observar se os episódios me causavam riso ou gargalhada, que tipo de sensação provocavam

em mim e, com o tempo, já conseguia compreender cada vez melhor onde estava “a graça” nas piadas dos espíritos, pois, já fazendo parte da “paróquia”<sup>41</sup>, eu não pedia mais aos fiéis ajuda para entender “o riso”.

Por outro lado, ali se impôs uma lacuna, pois, embora eu escolhesse as cenas cômicas e risse delas, havia uma questão a mais: questionava-me por que eu destacava aquele episódio de humor e não outro, por que eu considerava um chiste específico como engraçado e por que eram aqueles personagens particularmente os mais espirituosos para mim? Encontrei a resposta quando comecei a perceber os significantes que se repetiam na “escuta” que eu fazia de mim mesma e isso, sem dúvida, deveria estar em meu texto. Os significantes que ancoram em mim decalcam meu lugar nos terreiros, influenciam as perguntas que faço em campo e a minha organização dos dados aqui analisados neste trabalho.

Parecia-me o mesmo “nó” da iniciação científica: eu poderia até me permitir gargalhar diante dos chistes em campo e registrar o que aquilo me causava (havia, de fato, um efeito de sentido que se produzia em mim), porém isso ainda não era a minha “inscrição” na pesquisa. Faltava novamente a “Alice”, não somente como aquela que ri, ou como uma implicação em campo, ou ainda uma subjetividade envolvida no diálogo com o terreiro. Tratava-se mais uma vez da exposição em “carne viva” (essa era a lacuna que se repetia em meu trabalho).

Coincidentemente, nessa etapa da coleta de dados, em 2010, reencontrei Pai Toninho na Fraternidade Esotérica, pois ele começou a frequentar o terreiro do “Seu” Pena Branca semanalmente. Observando meu trabalho de campo, ele me fez uma proposta desafiadora: convidou-me para camboneá-lo<sup>42</sup>, ou seja, ficar ao lado dele durante as giras de seu terreiro.

Desde então venho frequentando os dois terreiros da Rua Visconde de Taunay. Andei sonhando ultimamente com paredes de concreto: em sonho, um muro que separava dois

---

<sup>41</sup> Expressão utilizada por Bergson (1940/1991) e discutida na introdução deste trabalho.

<sup>42</sup> O cambono é, segundo Brumana e Martinez (1991), o auxiliar da cerimônia. Seria aquele que “instrumenta” os guias durante suas consultas.

universos, dois terreiros vizinhos e completamente diferentes. No sonho, eu subia o muro e pulava para o outro lado.

Foi um reencontro com as raízes, e um retorno ao “método de pesquisar pela pele”. Não bastava me permitir dar risadas, eu precisava me reconhecer e ser levada a me situar nos lugares em que o outro vem ao meu encontro, dirige-se a mim e interpreta-me: isso consiste em dar ouvidos ao humor na transferência. É a um lugar já inscrito no Outro, a “baiana”, que os interlocutores umbandistas se dirigem, é assim que a interpretam, afinal a transferência se dá sempre em relação a um traço significativo que ganha sentido no idioma do terreiro.

É particularmente neste ponto que o tipo de escuta etnopsicanalítica difere de uma observação etnográfica. Os terreiros (“observados”) são entrelaçamentos significantes que se escutam e nos quais o pesquisador está “articulado”. Desse modo, o estudo em psicanálise inclui o pesquisador e os seus significantes em primeira pessoa, afinal é importante conhecê-los para entender de que lugar as análises foram perspectivadas e quem é esse sujeito que se inscreve em campo e que é visto pelos terreiros.

Diante disso, a história da velha Alice retorna à minha escuta, mas agora em “cimento”, em construções batizadas com o mesmo nome. Não são mais as narrativas amareladas e envelhecidas da minha avó, pois agora se impõe a novidade do concreto erguido não sobre os olhos d’água de Santana, mas sobre a mata quilombola das candeias. Não mais a bisavó Alice, a avó Santana, a mãe Jurubeba. Agora é o edifício arquitetado pelo pai, da cobertura ao subsolo.

Nasci na capital, perto do **mar**, onde dormir era quase impossível, não pelo balanço da **canoa de pedra** no **Itaigara** à noite, mas porque o **batuque** na **favela** do **Candeal** Pequeno tocava a pele de um tambor alocado no peito, e pulsava dentro da minha alma.

Itaigara, na língua tupi, significa canoa de pedra. Na época, deixamos o bairro do Itaigara porque meu pai, ao abandonar o barco (ou a canoa), voltou a ser aquilo que mais

amava (novamente “marinheiro e arquiteto”). Por isso, decidiu ancorar em “mata” firme e “levantou” um edifício para cada filha. O “meu” se chamava “Alice” e ficava às “margens” do Candeal Pequeno, ao lado dos tocadores de **timbau**.

A candeia é uma florzinha negra e roxa (parecida com a Jurubeba, talvez?) que ganhou esse nome pois se assemelha ao **candeeiro**. Nas narrativas de baianos, o candeeiro é o próprio espírito **sertanejo** (calor, luz e vida); enquanto o roxo e o preto são as cores da morte, do luto. Mas havia um grave equívoco na “construção” do edifício: sobre a mata de candeias foi erguido um **muro** de concreto, que separava o “Alice” da favela. Depois de prontos todos os apartamentos, o meu pai deixou para nós a **cobertura** do “Alice”. O próximo passo era construir um parque de lazer e a entrada de uma garagem no **subsolo** do prédio. Mas, para isso, as casas do outro lado do muro deveriam ser destruídas.

Eu não precisava de parques no subsolo, porque gostava de brincar na obra inacabada com os dois únicos pedreiros gêmeos que trabalhavam lá, **Jurandir e Juarez**. Na verdade, eles não eram pedreiros, eram mestres de obra, ou melhor, eram os mestres do meu pai. Pelo menos, quando eu era criança, era assim que eu ouvia, era assim que todos os chamavam: “Mestres”! Depois descobri que eles eram **capoeiristas** também. Eram negros de cabelos compridos e usavam um adereço no peito, ao lado esquerdo: o **exoesqueleto** de um **besouro** preto e bem grande (maior do que meus dois polegares juntos) que fincava suas garras pontudas na camiseta, como se fosse um broche.

Eu brincava sempre na parte alta da obra; era um barranco íngreme que acabava em uma parede comprida. Eu tinha medo de cair. Os gêmeos revelaram o segredo da descida segura para alcançar o muro: passos curtos e rápidos. Eles me ensinaram a descer, a não cair e a chegar ao **muro**. Do outro lado da parede, sem que eu pudesse ver, escutava os **“batuques”** da favela que tiravam meu sono.

Gêmeos e brincalhões. Será que eram ambos erês de minha infância? Creio ainda que não. Mestres de construção e com **Besouro negro** no peito... indubitavelmente não eram crianças. Besouro Mangangá foi um conhecido capoeirista baiano de Santo Amaro da Purificação, tendo vivido no fim do século XIX e início do século XX. Tinha esse apelido, pois conseguia “desaparecer” rapidamente em situações de perigo iminente. Além disso, mangangá é um tipo específico de um besouro cuja ferroadada é extremamente dolorosa. Segundo contam as narrativas sobre ele, Besouro tinha o “corpo fechado” por **feitico** e, por isso, arma alguma poderia atingi-lo. Hoje ele é reconhecido miticamente em muitos terreiros na Bahia como Cordão De Ouro, um **exu**<sup>43</sup>.

Com os gêmeos de besouro negro no peito, meu encontro acontecia no “**subsolo**”, e “brincadeira” de **subterrâneo** é aprender a “descer” até o muro. Na tentativa de construir prédios em um bairro de **raízes quilombolas** (o **Candeal** Pequeno), o marinheiro convida mestres de capoeira para trabalhar e entende que só conseguiria erguer pilares **em direção ao céu** (andares altos, varandas elevadas, coberturas com piscinas), se nada “invadissem” o sentido inverso, **para baixo** e para além dos “**muros da favela**”. O “subsolo do Alice” nunca ficou pronto e até hoje se mantém (pelo menos em mim) como “obra” inacabada.

Depois disso, abandonamos as histórias do Candeal, porque a minha mãe, em pouco tempo, casou-se no Rio de Janeiro e, como era uma **mulher vibrante em flama inquieta**, “**caminhou**” conosco pela primeira vez, de coração em coração, até chegar ao Sudeste. Na época eu tinha um sonho recorrente: dois carrinhos de mão na obra corriam morro abaixo, até alcançar o muro, no meio da favela. Quando eu conseguia chegar perto, olhava dentro dos carrinhos, via os gêmeos mortos. O morto é o significante inscrito (o simbólico), não apenas o que foi perdido, mas é o que se guarda na memória e no coração para sempre. No Rio,

---

<sup>43</sup> Sobre o Capoeirista Besouro Mangangá cf.

Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Besouro\\_Mangang%C3%A1](http://pt.wikipedia.org/wiki/Besouro_Mangang%C3%A1)> Acesso em: 21 Mai. 2011.

estavam mortos os **timbaus** de Brotas, as candeias, o Jurandir, o Juarez e o “Alice”. Sem favela, sem batuque, sem os “mestres” de obra, eu não tinha mais muros a transpor.

Rio não é Bahia, e jamais vai ser. Nunca “*tinha*” **farinha** no feijão preto, e a minha avó dizia que isso fazia o sangue da gente afinar. A Guanabara era feia e, concordo, parecia uma “boca banguela”. Definitivamente não era lá o **assentamento de “todos os santos”**. O Alto do Leblon não chegava “aos pés” do **Candeal Pequeno**, e os **pandeiros da Gávea** não tinham o cheiro do timbau de Brotas (cheiro de **couro** velho “batido”) nem tocavam minha pele de baiana.

No Rio, eu podia finalmente dormir na beira da praia, porque os meninos da favela já não “batucavam” o coração. Por isso doía, doía apertado. Minha irmã teve até pneumonia de tanta “dor no peito”. Consultei-me com nossa mãe, uma **“mulher de capa branca” (pneumologista)**, porque de **dor no peito** ela entendia bem. Disse-me o que eu queria saber e onde andava a verdade<sup>44</sup>: “o seu caso não é pneumonia, é dor na alma”. Nem tive que ir para o hospital nem nada, porque ela me salvou: “essa menina tem é **banzo**”.

Fui saber quem era essa tal doença da alma: **banzo** é pneumonia desde sempre, dor no peito de preto, viagem longa de quem é retirante, é coração cativo que não batuca mais. Banzo é saudade da Bahia, porque a Bahia é um pedaço da África<sup>45</sup>.

Depois que me ensinaram o que era isso, eu aprendi a me curar de banzo. Retornamos à Bahia depois de dois anos e nunca entendi muito bem por que (quem pisa nos corações tem lá seus motivos e melindres), mas o importante é que eu voltei a comer farinha duas vezes por dia e meu sangue voltou a engrossar.

---

<sup>44</sup> Essa expressão me faz lembrar um ponto cantado que ouvi nos terreiros de umbanda de Ribeirão Preto: “vinha caminhando a pé, para ver se encontrava pombagira cigana de fé... ela parou e leu minha mão e disse-me toda verdade, que eu só queria saber onde anda pombagira cigana de fé”.

<sup>45</sup> Banzo é um nome de origem africana, banto. A minha mãe contava que muitos escravos morreram com essa doença nos navios negreiros antes de ancorar na Baía de Todos os Santos. Se banzo é saudade da África, poderia ser o inverso também; assim como se o preto-velho é o personagem negro, africano, banto da umbanda; o baiano é o “preto jovem” (expressão cunhada por CONCONE, 2006), já que a Bahia é um pedaço da África.

A vida de “cigana” vicia, e minha mãe migrou novamente. Fomos morar no Agreste, em Feira de Santana, um entroncamento rodoviário (em outras palavras, uma encruzilhada). Lá era outra Bahia, *“tinha”* farinha, cheiro de couro velho de cangaceiro, doce de banana, olhos d’água, zabumba, sanfona, xote e baião. Só não *“tinha”* a batida do Candeal Pequeno.

Quando virei baiana grande, resolvi ser retirante de novo. Como o Rio dá dor no peito, Vitória é muito perto e Minas é muito grande, vim parar em São Paulo, porto certo de todo marinheiro nordestino inquieto.

Precisei de um retirante para me “orientar” (se português, angolano, brasileiro... não sei, não importava...), mas havia de ser alguém com “escuta” de atabaque no peito. Caso contrário, ficaria eu de novo sem um “Norte”. África, Bahia e Sertão são tão próximos quanto os terreiros onde fui “trabalhar”. Nasci na terra do axé, morei na cidade da macumba, mas eu nunca havia entrado em um congá até então, e só escutava atabaque do “alto” do meu prédio, na cobertura, um som que vinha do “subsolo” com um muro bem no meio. Porém foi em Ribeirão Preto que, “por acaso”, sem banzo, sem saudade e sem parede de concreto que separe, cai na umbanda.

Embora eu nunca tivesse conhecido um terreiro na Bahia, meu pai, coincidentemente ou não, além de construir edifícios batizados, fez também os projetos dos barracões de terreiros importantes de Salvador, como o da Mãe Menininha do Gantois e o do Pai Balbino do Ilê Axé Opô Aganju<sup>46</sup>. A ironia do destino é que com tanto terreiro famoso de candomblé na Bahia, meu pai liga aqui na minha casa em Ribeirão Preto quando precisa de uma “mãozinha”, pois só confia nas entidades de um pequeno e simples terreiro onde eu sou cambona e faço minha pesquisa de campo.

---

<sup>46</sup> Não poderia deixar de apontar aqui certamente outro laço de associações que salta às vistas, pois há referências maçônicas muito claras em algumas passagens dessa história: o arquiteto do universo é Deus e o pedreiro livre é o servo de Deus (o maçom). Meu pai pode até ser marinheiro, mas a canoa é de pedra, ele constrói edifícios de concreto e templos de umbanda. Na maçonaria, o pedreiro é o construtor do templo (o coração do universo). É interessante destacar ainda que, como apontou Trindade (2000), a maçonaria exerceu forte influência entre os princípios do esoterismo.

A Bahia “exporta” suas tradições, que ganham forma em outras regiões do país. Mas o movimento é contínuo, e baianos de terreiros “glamorosos” de candomblé de Salvador pedem socorro às mandingas de um antigo e humilde pai-de-santo umbandista no interior de São Paulo (Toninho, o Menino de Oxalá).

O muro em que me “encostei” na Fraternidade Esotérica me fez ouvir novamente os timbaus do Candeal Pequeno, mas sob a roupagem dos “atabaques” de um terreiro de raiz. Certamente isso fez ecoar a presença dos muros que eu já trazia inscritos dentro de mim: algo que separava o “Alice” (a morada na cobertura) e os batuques no “subsolo” da favela.

Defini, inicialmente, minha pesquisa de campo em um terreiro esotérico, que me ensinou, sem dúvida, a “elevação” da mente e do pensamento; um ritual que trabalha essencialmente a cabeça (a parte “alta” do corpo, como veremos a seguir). A minha inquietação parece a mesma e o movimento, semelhante. Se quando pequena, eu “descia” da “cobertura do Alice” em busca do som de “besouros negros do subterrâneo”; como pesquisadora, parti da “elevação espiritual” de uma Fraternidade Esotérica (onde ouvi, pela primeira vez, os atabaques atrás do muro) e, seduzida pelo mesmo som, fui “descendo” pouco a pouco em busca da “raiz”, ou melhor, dos “mestres” que trabalham essencialmente o coração (coincidentemente o mesmo órgão que eu supunha, quando criança, ser o lugar onde estariam alocados os timbaus da favela, pelo estupor que causavam no meu peito). Perto do muro da Fraternidade, encostei-me precisamente no assentamento dos exus, na tronqueira do terreiro vizinho.

Início o texto da minha análise com uma pretensa “perspectiva panorâmica”, ou seja, a “escuta” dos dois lados do muro. Começo de forma semelhante ao modo como apresento a mim mesma logo acima. Na sequência, apresento a aldeia do Cacique Pena Branca, chefe do terreiro (especificamente, aqueles espíritos mais engraçados, como os marinheiros, os baianos e os exus). Um baiano do templo esotérico me explicou, certa vez, que todos os espíritos da

umbanda são bem humorados (até mesmo os pretos-velhos e caboclos). Diante disso, eu pergunto: por que então escolhi trabalhar especificamente com baianos, marinheiros, exus e pombagiras? Além disso, veremos que as senhoras pombagiras neste terreiro são caracteristicamente sérias e estão bem distantes da comicidade. Então, por que elas se fazem tão presentes na minha dissertação sobre o humor? E os erês e exus mirins? Por que eles não aparecem no meu trabalho, se são entidades tão engraçadas?

Perante essas questões, seria um equívoco afirmar que eu fiz a seleção desses espíritos simplesmente porque eles são mais engraçados do que os outros. No limite, eles são espirituosos para mim. A narrativa da minha trajetória acima (no Edifício Alice) é marcada por “personagens” pitorescos e por seus respectivos significantes, que inscrevem em mim as mesmas sensações que “invadem” os meus “sentidos” nos terreiros de umbanda. Nas histórias do “Alice”, estão presentes marinheiros, exus, baianos e pombagiras, pois existem “chaves metonímicas” que, lado a lado, dizem algo para além de uma experiência pessoal, pois norteiam minha escuta em campo: mar, canoa, Gávea, barco, Bahia, candeeiro, farinha, exoesqueleto de cangaceiro, exu, subsolo, subterrâneo, encruzilhada, mulher, vibrante, flama, inquieta, cigana, caminhos.



### **3. RESULTADOS E DISCUSSÃO**



### 3.1 O templo esotérico aos olhos do velho “de raiz”

A fim de compreender o humor na Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca (pai-de-santo Marcelo), era certamente imprescindível conhecê-la primeiro. Mas antes de observar o terreiro “de dentro”, ele me foi apresentado “de fora” pelo vizinho (Toninho) que desenvolve um ritual bem diferente da umbanda esotérica.

Início minha apresentação sobre o terreiro do “Seu” Pena Branca em contraste com um tradicional terreiro “de raiz”<sup>47</sup>, ambos dispostos aqui literalmente “lado a lado”, pois aquilo que os divide, para além de uma tradição religiosa tão divergente, refere-se a um “Muro” que define as fronteiras de uma amigável vizinhança.

Comumente, no sábado à noite, durante as giras abertas à assistência, a Fraternidade Esotérica recebe a ilustre visita do Pai Toninho. Ele explica que começou a frequentar os rituais no terreiro de “Marcelinho” (forma carinhosa como gosta de se referir ao amigo) depois do falecimento de sua esposa.

Assim que ele chega, todos os filhos de “Seu” Pena Branca beijam-lhe a mão e pedem a bênção. Todas as vezes que Marcelo recebe seus guias (espirituais) durante o ritual, a primeira coisa que eles fazem “em terra” é aproximar-se da porta do congá para saudar solenemente o “Babá”<sup>48</sup> Toninho”.

De forma semelhante, certa vez, na gira de pretos-velhos, o Pai Congo (recebido por Marcelo) saiu do congá e foi até a parte descoberta da Casa para acender uma vela no “cruzeiro das almas”. Nesse momento, “Seu” Toninho levantou e o reverenciou com o mesmo respeito de um filho de santo, batendo no chão três vezes e dizendo “adorê as almas, salve o Pai Congo de Aruanda, salve os pretos-velhos”.

---

<sup>47</sup> Esse termo corresponde à maneira como Toninho se autorrefere.

<sup>48</sup> Segundo Bastide (2001), Babá, em iorubá, significa pai. O Babalorixá no candomblé, por exemplo, é o sacerdote responsável pelo culto aos orixás.

Desse modo, é possível perceber que há um respeito mútuo entre os dois saberes: o velho pai-de-santo é recebido com carinho e admiração pelos médiuns da Fraternidade (ou melhor, pelo templo das “novas tendências espirituais”), ao passo que também reverencia os espíritos “esotéricos” de seu jovem amigo com as saudações tradicionais da umbanda (as mesmas que ele usa em seu terreiro). Além disso, os “poderes mágicos” da velha tradição (consubstanciados na sabedoria popular de Pai Toninho) não são repudiados no templo esotérico; pelo contrário, são considerados, inclusive, como uma “alternativa” complementar ao que já se dispõe na Casa, tal como veremos nos episódios descritos a seguir.

Em certa gira de exu na Fraternidade, uma consulente sentada na assistência começou a passar muito mal: soluçava, chorava e tremia todo o corpo. Pai Toninho olhava para mim e dizia: “o que eu faço? Vou lá acudi-la? Eu sou pai-de-santo, não sou?” Levantou-se determinado, pediu um copo com água e sal e benzeu a moça, explicando aos presentes: “se for egun<sup>49</sup> ou exu, ele sai com água e sal, porque é pagão... é só batizar que ele sai”.

Todos fizeram o que Toninho pediu, assim como esperaram com paciência o experiente pai-de-santo terminar sua “consulta” com a moça que precisava de ajuda. Ela foi se acalmando e, somente quando se sentia bem melhor, mandaram chamar o chefe da tronqueira que estava “em terra”, o Exu Tiriri, incorporado em Marcelo. Assim que viu a moça sendo cuidadosamente tratada pelo Toninho, o exu brincou: “veja como é chique o meu terreiro... tenho até um pai-de-santo de plantão”. O velho amigo também riu da piada.

Não é porque está na Casa do “outro” que o umbandista “de raiz” deixa de ser pai-de-santo. Ao mesmo tempo, ele entende que não é o chefe daquele templo, pois, após ajudar a consulente (era o que lhe cabia fazer estando fora do congá), levou a moça até o banquinho de madeira diante da tronqueira do terreiro, conduzindo-a aos cuidados do exu de Marcelo.

---

<sup>49</sup> Segundo Brumana e Martinez (1991), os “eguns” podem ser também espíritos sofrendores de mortos não estereotípicos (ou seja, não são exus, pombagiras, baianos etc.).

A comunidade religiosa do bairro a que pertencem os dois terreiros em questão considera “Seu” Toninho como um pai-de-santo vivido e experiente, não só pela idade, mas porque carrega uma trajetória de quarenta anos na umbanda. É interessante que o próprio Marcelo, revelando humildade e uma maturidade ímpar, concorda com isso e reconhece a sabedoria de seu amigo antigo.

Em entrevista, Marcelo me contou que há muitos anos enfrentou uma fase muito difícil em sua vida, destacando que era “o fundo do poço”. Na época, procurou ajuda no terreiro vizinho:

Alice, o Toninho ‘baixou’ o Pai Benedito<sup>50</sup> na minha frente. O preto-velho falou, falou... e depois fez uns trabalhos para mim... tudo o que ele avisou aconteceu... e eu consegui sair daquela situação que eu estava vivendo... sou muito grato àquele preto-velho... nunca vou esquecer...

Sai de lá e fui direto para a casa do Toninho, afinal o pesquisador é de Oxóssi, coloca as “as energias em movimento”<sup>51</sup>. Comentei “despretensiosamente” a história de Marcelo, ao que Toninho me respondeu:

Nossa... Alice... nunca comentei isso com ninguém... se ele não tivesse comentado, jamais falaria isso... porque ele é pai-de-santo também... e isso a gente não fala... você vê... eles gostam muito de mim lá... Marcelinho tem muito carinho por mim... ele me reconhece mesmo, né?... na época ele até veio ser médium aqui no meu terreiro... mas não ficou... não dá, né... é diferente... ele faz uma umbanda diferente...

O jovem recorre à experiência e sabedoria do velho, em uma relação de cumplicidade e, muitas vezes, de complementaridade (Toninho é a peça faltante em Marcelo). “Seu” Toninho também frequenta as giras no terreiro do amigo para não ficar sozinho em casa no sábado à noite, mas nunca adentrou o espaço ritual no templo do companheiro, nunca foi

---

<sup>50</sup> Pai Benedito é um espírito de preto velho recebido pelo Pai Toninho.

<sup>51</sup> Essa é uma explicação dada pelo próprio Marcelo sobre o orixá Oxóssi. A expressão “fazer circular as energias” está sendo empregada aqui no sentido de “pôr em movimento o conhecimento”, afinal de contas eu saía da casa de um pai-de-santo e ia para o vizinho a fim de aprofundar aquilo que eu acabava de escutar do outro.

tomar um passe, nem se consultar com um guia (assim se consumam as tradições: os mais antigos ensinam, os mais novos aprendem). Chega sempre adiantado e só vai embora quando as entidades desincorporam e o ritual se encerra. Ele me diz que não entra no congá porque pai-de-santo nenhum pode pôr a mão na cabeça dele, nem mesmo o “Marcelinho”.

Ao mesmo tempo, embora ensine e ajude o outro, Toninho revela a humildade de um velho sábio, quando afirma que “isso a gente não fala”, não se ostentam curas ou trabalhos espirituais bem sucedidos, ainda mais quando o outro beneficiado é pai-de-santo também. A humildade é uma característica muito cara aos umbandistas, principalmente para aqueles que vêm de terreiros mais “simples”, de “pés descalços”.

No sábado do dia 15 de maio de 2010<sup>52</sup> fui à festa comemorativa dos pretos-velhos na Fraternidade de Marcelo. Como não poderia ser diferente, lá estava o Pai Toninho como convidado de honra do “Seu” Pena Branca. Uma das médiuns do templo veio cumprimentar o “Babá”, como de costume, mas resolveu fazer um comentário sobre a data comemorativa: “êh... Pai Toninho... nem chamou a gente para a festa de preto-velho na sua Casa, hein”.

O velho pai-de-santo deu uma risada e respondeu com sua costumeira e amorosa ironia: “cê nem sabe... fiz um baile de arromba pros nêgo véio lá em Casa...” Todos em volta gargalharam, inclusive a filha de santo com quem ele brincou. “Seu” Toninho complementou: “nós não temo tempo pra isso lá não...” Depois olhou para mim e esclareceu: “sabe qué que é, Alice... lá é só a caridade, entendeu?”

Toninho representa o típico “terreiro pé no chão”, onde, segundo ele, o importante é “ir lá e trabalhar com os guia... trabalhar de verdade... com humildade... pra ajudar os outro com amor no coração... prestar a caridade...”. Na concepção desse pai-de-santo, portanto, os guias são simples e humildes (como ele), por isso não precisam de festa, oferendas, comidas ou um “caminhão de vela acesa” (como ele tanto adora dizer). Desse modo, na interpretação

---

<sup>52</sup> O dia 13 de maio é comemorado pelas comunidades umbandistas como dia de preto velho. Trata-se de uma data importante na história brasileira por marcar a abolição dos escravos (1888).

de Toninho, qualquer celebração comemorativa (ainda mais sendo uma festa para os pretos-velhos, símbolo máximo da humildade) vira “festa de arromba”, que não combina de forma alguma com o seu estilo simples, mas sim com um terreiro esotérico, “mais pomposo”, mais refinado, que “teria tempo para isso” (nas palavras dele). De uma forma ou de outra, com ou sem pompas, ainda que com convicções tão distintas, lá estava ele no terreiro do amigo, prestigiando a festa de pretos-velhos.

Vê-se, a partir desse relato, que há uma relação de reciprocidade (em que um recorre ao outro), porém não se pode negligenciar a inscrição do muro que decalca posições, pois cada um é Pai (de santo) à sua maneira, cada qual na sua umbanda.

Segundo relatos do próprio Marcelo: em um fim de semana, fora do contexto ritual do terreiro, Toninho foi fazer uma visita ao vizinho. Chegando ao quintal da casa, o jovem amigo estava em transe, pois havia incorporado um exu para resolver um problema associado à Fraternidade. Sem ninguém que o camboneasse, o exu de Marcelo realizou “seu trabalho” com tranquilidade e logo depois foi embora.

O ponto de vista de Toninho sobre tal incidente é o seguinte: “eu não puxo meu exu sem um cambono do lado... eu não sei o que o exu vai fazer... e se ele aprontar uma? E se ele fizer alguma coisa errada? Eu não sei o que vão pedir pra ele...” Marcelo, conversando comigo, comentou sobre tal incômodo de seu amigo Toninho e esclareceu que confia integralmente em suas entidades, até mesmo no exu. Segundo Marcelo, na perspectiva da umbanda esotérica, “exu não apronta e não faz o mal, mesmo se pedirem” e, além disso, sendo ele um médium semiconsciente, consegue escutar tudo o que seus guias falam ou fazem, ao contrário de Toninho que “apaga” completamente durante o transe.

Para Toninho, o exu ainda traz o aspecto ambíguo e contraditório do “trickster” e tudo o que essa associação possa suscitar: no terreiro “de raiz”, não há o recalque de aspectos agressivos, impulsivos ou até mesmo demoníacos (poderes mágicos) vinculados a essa

entidade. Para Toninho, exu “apronta” e faz “coisa errada”, sim, pois espelha o sujeito que, diante da entidade, pode desejar o bem ou o mal (nas palavras do próprio pai-de-santo: “não sei o que vão pedir a ele”). Mas na umbanda esotérica esse tipo de associação é absolutamente rechaçado, delegando ao exu apenas a posição de defesa do terreiro e guardião do médium.

No terreiro de Marcelo, durante toda a gira de sábado, Toninho sentava ao meu lado e, enquanto fazia inúmeros comentários sobre os rituais do outro (tão diferentes do seu), dizia a mim: “vou te mostrar tudo sobre umbanda”. A minha pesquisa era um estudo de caso sobre o templo do “Seu” Pena Branca e todos sabiam disso, inclusive Toninho. Assim, o que tanto tinha o “velho de raiz” a ensinar sobre a Fraternidade esotérica do amigo?

Sem cerimônias, Toninho me dizia em alto e bom som: “olha lá... o exu do Marcelinho não trabalha de preto e vem aqui fora chamar os outro pelo nome... onde já se viu? aqui os trabalho é muito fraquinho... é fraquinho mesmo... é tudo consciente demais...”.

No começo, eu ficava constrangida com os comentários, porque “Seu” Toninho falava alto dentro do terreiro de Marcelo, e não parecia se importar com isso. Eu ficava preocupada se alguém estava escutando. O que poderiam pensar, afinal? Mas aos poucos fui percebendo que eu não estava diante de ofensas gratuitas, mas sim de “provocações camaradas” entre íntimos “vizinhos de santo”.

Nesse mesmo dia, Toninho me disse:

Vou transformar você em macumbeira de verdade... você já é baiana, só falta a macumba... mas é melhor desenvolver uma mediunidade mais consciente... consciente é bem melhor... porque aí você não vai precisar de ninguém te camboneando, boba... é melhor pra você...

Toninho, sempre que conversa comigo, mostra seu reconhecimento aos médiuns conscientes e à sua “firmeza”<sup>53</sup>, destacando inclusive que é preferível trabalhar dessa forma, pois descartaria a necessidade de um cambono sempre por perto. Portanto, posso dizer que a

---

<sup>53</sup> Na umbanda, o médium “firme” é aquele que, ao longo do ritual, não se distrai; mantém-se intensamente concentrado em sua vivência espiritual; não oscila nem vacila na determinação do que está fazendo durante os rituais. Desse modo, em meio à sua comunidade religiosa, tem uma mediunidade reconhecida “forte” (no sentido de alcançar resultados frequentemente positivos diante dos pedidos de seus consulentes).

perplexidade diante da umbanda do outro não assume necessariamente uma conotação pejorativa, pois o “fraquinho” não é necessariamente “sem poderes” ou “sem eficácia”, mas é aquilo que não se mostra capaz de mover o sujeito, tomar seu corpo por inteiro, arrebatá-lo, fazê-lo “apagar” completamente durante a incorporação.

A possessão na Fraternidade se dá quando o médium apenas inspira o ar com intensidade, esboçando sutileza, sem deslocamentos bruscos. Por isso, Toninho qualifica esse fenômeno como “fraco”, ou seja, provoca poucos movimentos visíveis no corpo, de modo que quem está na assistência quase não percebe que o médium entrou em transe. No momento da desincorporação, por exemplo, o médium se desequilibra um pouco, dá alguns passos para trás e eventualmente cambaleia, mas não chega a perder a consciência (como ocorre algumas vezes em outros terreiros “mais tradicionais”<sup>54</sup>). É possível também que a ausência do atabaque no templo esotérico também contribua para uma menor preponderância do corpo no transe.

Ao contrário, no terreiro “ao lado”, acompanhando o ritmo do “bataque”, os fiéis dançam e revelam uma incorporação fortemente marcada por movimentos convulsivos. Segundo Toninho, o médium “balança” muito, porque nada pode ser reprimido e a pessoa acaba perdendo a consciência (a cabeça), ficando somente o corpo (completamente possuído pelo espírito) e o coração (o som do atabaque). Trata-se de um fenômeno mais evidente para quem assiste aos rituais: nas palavras de Marcelo, “a incorporação do Toninho é uma incorporação ostensiva”.

No terreiro do “Seu” Pena Branca, todo o fenômeno de possessão dos médiuns é consciente, com exceção de alguns que revelam semiconsciência (como, por exemplo, o pai-de-santo). Em alguns casos, Marcelo explica que ocorre uma mediunidade por irradiação ou intuitiva, quando não há uma incorporação propriamente dita pelo espírito. É como se a

---

<sup>54</sup> No terreiro de Toninho, por exemplo, algumas vezes, assim que o médium desincorpora, fica desacordado por um tempo, até voltar à consciência aos poucos.

entidade apenas se aproximasse do médium para falar e escutar o consulente. Nesse caso, a pessoa em transe consegue ver e ouvir tudo o que acontece: no templo esotérico, a cabeça é o instrumento da possessão, já que não há um corpo absolutamente tomado.

O pai-de-santo explica que esse é um templo que preza o “trabalhar a cabeça”, não só dos filhos da Casa, mas de todos os adeptos de modo geral. A mente e o conhecimento são aspectos de grande relevância nesse terreiro. Não é por acaso que os dirigentes preparam cuidadosamente palestras para a assistência e para os médiuns, a fim de instruí-los com os fundamentos da religião.

Marcelo explica que os trabalhos realizados por uma umbanda mais esotérica são diferentes daqueles desenvolvidos por uma umbanda considerada “mais tradicional”: “quem vai no nosso terreiro é diferente da assistência que vai lá no Toninho, por exemplo... eles não se dariam bem aqui... eles não se sentiriam bem atendidos aqui... assim como os nossos não se sentiriam bem lá...”

Diferente do que ocorre com a maior parte das consultas realizadas no terreiro de Toninho, no templo do “Seu” Pena Branca a maioria das entidades atende seus clientes e tenta solucionar suas questões através da fala, de conselhos, de orientações psicológicas e espirituais, levando seu fiel a uma “longa trajetória de autoconhecimento”. Marcelo esclarece que “a pessoa quando vai num terreiro de classe popular [ele refere-se aqui aos rituais da ‘umbanda de raiz’] assim... ela quer jogar o problema dela pro guia resolver...”. E Nájla complementa: “aqui não... aqui eles ensinam você a resolver o seu problema...” Nájla destaca ainda que “os de lá [consulentes do terreiro do Pai Toninho] não compreenderiam essa sistemática ou esse trabalho que é desenvolvido neste templo nosso em questões de grau de consciência...”.

Cada um é sábio à sua maneira (o velho e o jovem). Ao destacar que na sua época a umbanda era aprendida e ensinada de outra maneira, “Seu” Toninho diz que no terreiro de Marcelo eles sabem muita coisa, mas conhecem os segredos da umbanda pelos meios atuais

(“os livros e o computador”). Como veremos a seguir, em dois lugares no altar da Fraternidade de Umbanda, há uma homenagem ao Pai Toninho, um presente que ele deu a Marcelo e Nájla: a imagem de um guru indiano em posição de meditação. O presente revela o que Toninho pensa deles, ou o que acredita que lhes agrada e onde gostariam de se mirar: a umbanda deles é esotérica, e são, portanto, na visão de um “velho umbandista de raiz”, sábios orientais, gurus indianos cheios de conhecimento.

“Seu” Toninho sempre gosta de dizer:

Eu não... eu sou analfabeto, não terminei nem a escola primária... o que eu sei tá aqui [ele aponta para a cabeça e depois bate no peito]... o que meus guia diz é porque é... é assim que eu sei as coisa... puxo o guia e trabalho.

Para Toninho, o sábio é aquele que consegue gravar, decorar, é quem “guarda na mente e sabe de cor”. Num “terreiro de raiz” o valor é a tradição, está na memória, na marca histórica, por isso Toninho aponta a cabeça para me explicar o que sabe. Mas ele bate também no peito, porque “saber de cor” é sentir. Você só aprende o que lhe deixa marca (na memória ou no corpo). Deve ser por isso que quando eu perguntei ao Juarez o que é ser baiano, ele me respondeu anunciando que iria me queimar. Para saber a resposta eu deveria sentir na pele. Sábio é quem pega as coisas “no ar” e “assenta” no coração (“de cor”).

### **3.2 “Uma” umbanda e “dois” lados do muro**

Toninho é muito brincalhão e piadista, enquanto que Marcelo, quando está no ambiente do terreiro, dá prosseguimento ao ritual, remetendo-se aos seus adeptos e consulentes sempre de modo solene e formal, até que termine a gira, quando ele se torna mais

descontraído e bem humorado. Por outro lado, nos rituais do templo esotérico de “Seu” Pena Branca os espíritos são divertidos e “espirituosos”. Já no terreiro de “Seu” Ogum (Toninho), as giras não apresentam cenas cômicas e as entidades raramente fazem comentários chistosos.

Marcelo é professor de inglês, Toninho é aposentado e foi torneiro mecânico. Um simboliza o “professor”, o estudioso, que trabalha com a “a cabeça”. O outro é o operário, associa-se à sabedoria popular e trabalha com a força do “corpo”.

Marcelo veio de uma família evangélica e, como veremos na etnografia mais adiante, sua trajetória se desenha em “preto e branco” – uma mistura de negros e indígenas com europeus – repleta de mestiços e personagens populares da cultura brasileira: caboclos, índios, escravos, benzedores, curandeiros e cristãos. O bisavô de Marcelo, Ernesto, era feiticeiro e tinha nome de preto-velho.

Toninho é descendente de europeus colonizadores. Seu nome é Antonio Alvarenga dos Santos Henriques, filho de Henrique dos Santos Henriques, cuja família veio de Portugal. A família materna é de Minas Gerais. O bisavô de Toninho não foi macumbeiro, benzedor, nem preto-velho. Era um grande proprietário de fazendas no interior de São Paulo. Segundo a tia Chiquita, irmã da D. Maria (mãe de Toninho), o Bisavô Nogueira foi o fundador da cidade de São José do Rio Preto, pois era o dono das terras na região. Por outro lado, D. Maria era mineira católica fervorosa, lavava roupa e ajudava sua mãe a fazer doce para vender em quitanda.

Marcelo conta que não teve um pai-de-santo que o iniciasse, diz que aprendeu e se desenvolveu espiritualmente com suas próprias entidades. Toninho teve um pai-de-santo na umbanda, mas sempre salienta as fortes influências de seu babalaô do candomblé, pois o procurou quando “fizeram o santo errado em sua cabeça<sup>55</sup>” (disseram que ele era filho de

---

<sup>55</sup> Existem inúmeras maneiras de saber qual é o santo (ou orixá) dono da cabeça de um médium. No caso de Toninho, quando ele frequentava a umbanda, disseram-lhe que era filho de Ogum. Mas quando foi ao candomblé, acharam outros orixás em sua cabeça, através do jogo dos búzios (Oxalá e Iemanjá).

Ogum e, por isso, quase enlouqueceu). Foi ao candomblé e firmou seus santos verdadeiros: Oxalá Menino e Iemanjá (aliás, hoje são os dois orixás que dão o nome ao seu terreiro). Mesmo com o “concerto do santo” e embora filho das águas e do ar frio, seus guias gostam mesmo é de trabalhar com fogo (Ogum). As entidades de Toninho costumam limpar seus fiéis com sete velas acesas, riscam pólvora no terreiro quando a “demanda é pesada” e explicam à pesquisadora que, para aprender a conhecer, é preciso se queimar com fogo.

Os dois terreiros são de caboclo, mas um é de Oxóssi (“Seu” Pena Branca, recebido por Marcelo) e o outro é de Ogum (Caboclo Ogum da Mata, recebido por Toninho)<sup>56</sup>. Segundo Marcelo, o caboclo Pena Branca é um guia “cruzado”, ou seja, trabalha sob a regência de dois orixás: o Oxóssi, caçador associado às matas e à terra (**terra fria**), presente pela marca da “Pena”, da leveza espiritual (sem esquecer que a pena é também o símbolo da erudição, o que alcança **altos** “graus de consciência”); e o Oxalá, que está na brancura do nome (“Branca”) e pela serenidade que caracteriza esse orixá (é a pomba branca, o senhor nas alturas das estrelas – **a elevação espiritual** – , reina no céu noturno e, portanto, no **ar frio**). Já o orixá de Toninho (Ogum) é marcado pela guerra, o ferro incandescente, a **terra quente** e o fogo.

### 3.3 A Elevação da Pena e a Raiz Incandescente

Na transferência com o pesquisador e com “o velho umbandista”, a Fraternidade do Caboclo Pena Branca relaciona-se com o saber, ora sob a roupagem da erudição (a “pena” do “professor”), ora sob o aspecto da tradição (a “raiz”). Há duas posições distintas que

---

<sup>56</sup> Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca: dirigente Marcelo, chefe da casa Caboclo Pena Branca, autodenominado como “umbanda esotérica”. Centro de Umbanda Oxalá e Yemanjá: dirigente Toninho, chefe da casa Caboclo Ogum da Mata, autodenominado como “umbanda de raiz”.

assumimos em campo (tanto eu como meu orientador, Miguel Bairrão): uma no templo esotérico e outra no centro do Pai Toninho. Há um dinamismo transferencial, no qual o sujeito não está preso a lugares ou papéis, mas se desloca e acaba revelando algo de cada terreiro.

Miguel Bairrão, na Casa do “Seu” Pena Branca, é muito respeitado e muito bem recebido, ele é o sábio, o professor da USP. Para efeito de contraste, devo ressaltar que, no terreiro do “Seu” Ogum da Mata (Toninho), Miguel Bairrão também é “o professor”, porém identificado com outras virtudes de sabedoria, associadas ao coração (à bondade), ao sangue português e às mesmas raízes ancestrais (há duas “terras” que unem Toninho e o doutor, ambas do outro lado do Atlântico – a origem da família em Portugal e a inscrição na umbanda pelos traços vindos da África, sendo um deles orientador de pesquisas “angolano” e o outro pai-de-santo “brasileiro”). Nas palavras do próprio Toninho: “o professor é um homem bom... é parente meu, mesmo sangue, porque é Henriques também e ele fala com o mesmo sotaque do meu avô Antonio”.

Na Casa de Toninho, eu não tenho um lugar de pesquisadora, nem acadêmica, nem psicóloga. Mas também não sou médium, não estou lá para desenvolver meus guias. Na “umbanda de raiz” eu sou “a baiana” (afinal, é a marca da minha tradição, é o que trago “de cor” na minha memória, minhas raízes). Eventualmente, quando chega alguém antes da gira para se consultar com o chefe da Casa, ele aponta para mim e faz uma piada: “vem aqui [fala para o consulente]... aqui tem uma baiana viva... não precisa nem incorporar... senta aí que ela te benze”.

No terreiro de Ogum (guia chefe da Casa de Toninho), eu não poderia ser outra coisa a não ser filha de Ogum com Iansã, respectivamente, ferro em fogo (associado à **terra quente**) e tempestade (o **ar quente** em ventania), imagem com que me identifico, afinal de contas o calor é o que me faz lembrar as minhas raízes do subsolo, a mata das candeias (vida, fogo e muita luz, mesmo que queime).

Na Casa do “Seu” Pena Branca, a minha conduta em campo é integralmente paramentada e acompanhada pelos equipamentos ligados. Isso me rendeu uma posição no terreiro: uma pesquisadora curiosa. Percebi, com o tempo, que a comunidade do “Pena Branca” sentia certo incômodo com a filmadora, e comentava: “você vai filmar hoje? Ah... hoje não”. Em algumas eventuais situações em que eu comparecia às giras sem a “aparelhagem”, os médiuns vinham me cumprimentar: “não trouxe a máquina? Ah... graças a Deus... é muito chato aquilo”. Além disso, até mesmo alguns consulentes me pediam para que eu desligasse a filmadora quando eles eram convidados ao atendimento.

Os próprios guias incorporados no pai-de-santo faziam piadas sobre isso: “olha lá a Alice com a maquininha dela” ou “olha ela com essa zoiuda [a filmadora]”. Um dia o baiano Severino, recebido por Marcelo, me surpreendeu com um comentário parecido: “essa bichinha é da peste... ela bota um apareinho num canto e fica com outro na mão...” Eu sempre estou em campo com a filmadora em mãos e com o gravador “esquecido” em um canto estratégico para captar o áudio também.

Lá na casa do “Seu” Pena Branca eu sou filha de Oxóssi e Oxalá (tal qual o chefe da casa, o Pena Branca). Oxóssi é o orixá das “energias em movimento” (nas palavras do pai-de-santo). O caçador é, de fato, o nômade que se movimenta constantemente pela mata. E, nesse sentido, quem é o pesquisador, senão esse filho de Oxóssi, curioso e inquieto que coloca em circulação o saber sobre a umbanda? Sendo filha do caçador, fico perto do chão, mas não a ponto de acompanhar minhas raízes até alcançar profundamente o subterrâneo (afinal, o coração da terra é fogo), e Oxóssi, longe de ser “quente”, é a **terra fria**.

Por outro lado, segundo o marinheiro de Marcelo com quem eu conversei há muito tempo, embora eu seja filha de Oxóssi, minha proteção pessoal fica a cargo de um caboclo de Oxalá, o “Sete Estrelas”: em contraste, torno-me distante do chão por pertencer à “altura celestial” das estrelas, mas não chega a ser vento ardente (como em Iansã), e sim o **ar frio** de

Oxalá. Identifico-me também como filha do ar e da terra fria, porque ao topo do “meu” edifício não chegava o fogo das candeias, somente um som vindo dos subterrâneos que me alcançava na “cobertura” do “Alice”. Mas como eu estava nas alturas, o fogo não encostava, não queimava, era frio.

No terreiro esotérico, o Baiano Zé do Coco prescreve aos fiéis a busca de um desenvolvimento espiritual: “que bichinharada<sup>57</sup> abra os olhos... e que bichinharada seja manso como uma pomba e astuto como uma serpente...”. Perguntei ao próprio Marcelo sobre o sentido dessa expressão: essas são, segundo ele, as palavras do Cristo, sendo a pomba o amor incondicional e a serpente a sabedoria, significando o uso do amor incondicional sabiamente.

Ao invés de buscar compreender a origem religiosa de tais símbolos, mantenho-me no repertório significante da própria umbanda: *pomba* é a elevação espiritual de Oxalá e *cobra* associa-se à terra. Retorna-se à dicotomia mencionada acima que marca a transferência do pesquisador junto aos dois terreiros: o elevado e a raiz, o ar e a terra. No caso de Toninho, o ar quente e a terra quente. No caso de Marcelo, o ar frio e a terra fria.

É dessa forma que o templo do “Seu” Pena Branca relaciona-se com o “saber”: a meta espiritual se atinge pelo “trabalhar a mente” (buscar a leitura, o estudo da doutrina, as palestras esotéricas e teóricas, afinal a cabeça é a parte “superior” do corpo), tornar-se manso e “elevado” como um sábio espiritualizado (o topo é ser como uma ave que voa e ganha os céus). Porém, além da pomba, há a cobra: a astúcia conduz a sabedoria do “sujeito esotérico” ao sentido oposto, ao chão (de volta às “raízes”). Por outro lado, a cobra tem língua grande e envenena pela boca (publica o conhecimento sobre a umbanda), por isso o baiano diz que a pesquisadora é “zoiuda” (aquela que tudo quer saber, que está sempre com os “olhos astutos” ou os gravadores ligados), uma “bichinha da peste”, e não é à toa que sou “baiana” como ele<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Maneira como os baianos da umbanda referem-se aos seus adeptos. Seria o equivalente à expressão “fiarada”, utilizada pelos pretos velhos para remeterem aos seus filhos (de santo).

<sup>58</sup> Veremos a seguir como o significante *cobra* é assíduo nas narrativas míticas dos baianos nesse terreiro.

### 3.4 Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca

Além do Caboclo Pena Branca, que é o chefe e fundador da casa, a Fraternidade de Umbanda Esotérica reserva ainda um lugar de destaque a mais duas entidades do pai-de-santo: o preto-velho Pai Congo de Aruanda e o erê Iariri ou também conhecido como Otavinho. Como guardião da Casa, ou seja, encarregado da defesa do terreiro, Marcelo conta com o Exu Tiriri. Atualmente, “Seu” Pena Branca não trabalha mais dando passe e consulta para a assistência do terreiro. Para o atendimento ao público, Marcelo trabalha com o Caboclo Flecheiro e com o Caboclo Rompe Mato. O caboclo chefe vem apenas em giras de médiuns: rituais fechados para a orientação dos trabalhos do centro, desenvolvimento da mediunidade dos “filhos da Casa” e iniciação de novos adeptos<sup>59</sup>.

O terreiro já havia mudado quatro vezes de endereço até chegar à casa onde Marcelo vive hoje com sua família e onde reside a Fraternidade de Umbanda. Ainda na casa anterior e durante uma gira de sábado, Marcelo recebeu o Caboclo Pena Branca, que riscou um ponto no chão e disse: “dessa vez vou mudar para a minha Casa”. De fato, apenas no ano de 2010, Marcelo e Nájla conseguiram, por fim, após tantas idas e vindas em diferentes residências de aluguel, concluir a compra de um imóvel próprio, agora sim a Casa do caboclo, que foi festejada em uma gira de comemoração celebrada pelo próprio.

No terreiro do “Seu” Pena Branca o visitante entra por um portãozinho estreito, caminha por um corredor muito comprido até chegar à porta do centro, onde, após atravessá-la e à sua esquerda, o consulente passa ao lado da tronqueira (atualmente fechada por uma lâmina branca de madeira). O primeiro espaço é uma espécie de hall de entrada, ao ar livre, onde ficam alguns bancos e cadeiras para os consulentes mais atrasados, que não encontram lugar lá dentro e para grupos de crianças que brincam, correm e conversam durante a gira.

---

<sup>59</sup> No ritual de iniciação, o caboclo chefe da casa (“Seu” Pena Branca) recebe seus novos “filhos”, tornando-os médiuns da Casa. A “cerimônia” é muito semelhante a um batizado, no qual o novo ingressante passa a fazer parte, como membro, da Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca.

Atrás das cadeiras, em uma linha reta que acompanha o muro do terreiro, há um canteiro repleto de plantas utilizadas no ritual em prescrições (banhos e chás), oferendas ou nos próprios passes de algumas entidades.

À direita da porta de entrada para a parte coberta do terreiro (o lugar destinado à assistência e ao congá), há um cantinho pequeno onde foi erguido um cruzeiro de pedra no chão. Diante da cruz, há uma quartinha com água e sal (nas palavras do próprio pai-de-santo, são dois elementos “dissipadores de energia negativa”), onde são colocados nomes de pessoas com problemas graves, geralmente ligados à doença. Sobre a estrutura de pedra, sempre são acesas velas roxas (neste terreiro, associadas a Obaluaiê) ou douradas (cor relacionada, nesta Casa, à linha do Oriente que, segundo a Mãe Nájla, trabalha com cura), onde as preces também são feitas em prol dos mortos. Muitas vezes, o pai e a mãe de santo colocam oferendas sobre o cruzeiro, tais como um pote com pipoca, pão, mel (para Obaluaiê) e batata roxa (para Nanã, orixá também associado aos mortos).

O próprio pai-de-santo, ao descrever a cruz das almas em seu terreiro, nos lembra que é muito comum encontrá-la no centro dos cemitérios. Segundo Marcelo, as almas mencionadas aqui remetem a “entidades que formam um tribunal mais afeito ao resgate, ao carma de seres encarnados e desencarnados”. Eis um lugar propício ao pedido de misericórdia a essas almas superiores, que, nas palavras do chefe do terreiro, são os arcanjos.

**Lá no cruzeiro das almas, há uma cruz de guiné.  
 Quem lhe deu esses direitos foi a lei de Mikael  
 Me ajudai as santas almas  
 Lá no cruzeiro divino  
 Quem vos chama é Pena Branca  
 Quem ordena é Mikael  
 Quem vos chama é Pai Congo  
 Quem ordena é Mikael  
 Me guardai os quatro cantos  
 Da minha gira de fé  
 Quem clareia meu congá  
 É a luz de Oxalá  
 (Ponto cantado<sup>60</sup> de abertura das giras neste terreiro)**

---

<sup>60</sup> O Ponto Cantado é a música ritual entoada durante as giras. Ao longo de todo o texto, todos os versos transcritos em negrito e com a margem recuada à direita são pontos cantados que registrei na Fraternidade do “Seu” Pena Branca.

No catolicismo São Miguel é um anjo vencedor do demônio cuja imagem de guerreiro segura uma espada na mão direita e uma balança na esquerda e aparece pisando em um dragão ou um diabo (AUGRAS, 2005). Segundo Augras (2005), na Idade Média, São Miguel era considerado o arcanjo e juiz que levava as almas dos eleitos para o céu depois de pesar as virtudes e os pecados do morto em sua balança. Na igreja católica, preces são feitas a São Miguel em nome das almas do purgatório, para que se purifiquem, sejam julgadas e alcancem o paraíso (AUGRAS, 2005). Nesse sentido, o arcanjo está associado na umbanda à linha das almas, representada, neste terreiro, pelo orixá Obaluaiê (deus da peste, da morte e da cura) e pelos pretos-velhos (entidades vinculadas a sábios ex-escravos, que rezam e benzem seus fiéis).

Voltando ao trajeto do visitante no templo do “Seu” Pena Branca, sobre a porta principal do centro há uma mandala de origem chinesa ornada por espelhos. A princípio Marcelo diz ser apenas um enfeite, mas acaba aprofundando a explicação e esclarecendo que o espelho é um tipo de material cujo papel é refletir as energias negativas que acompanham as pessoas, para que os maus fluidos não entrem em sua Casa.

Na parte coberta, o consulente tem à sua disposição inúmeras cadeiras, uma mesinha no canto esquerdo do salão, onde são vendidos sprays à base de ervas, óleo para massagem, essências de plantas, folhas secas para defumação e para banhos de descarga (todos eles confeccionados no próprio terreiro a partir das plantas retiradas no hall de entrada da Casa), e uma estante de livros para empréstimo, cujas prateleiras são etiquetadas com classificações feitas pelos próprios membros do grupo e por isso dizem muito a respeito do terreiro. As classificações são as seguintes: romance espírita, didática espírita, umbanda (vertentes diversas), xamanismo, mentalismo, biografias, filosofia, didática teosófica, ocultismo, romance ocultista, romance iniciático druídico e ciências alternativas.

Ao lado esquerdo, antes de entrar no salão do congá, há um altar com imagens de ciganos. Segundo Marcelo, não se trata de um assentamento propriamente dito, mas uma espécie de homenagem. Há também a imagem de Santa Sara, uma santa negra da qual são devotos os ciganos, com um manto azul e uma coroa dourada. Atrás da Santa, Marcelo colocou um vaso com longas penas azuis. Para ele, há um efeito de asas, como se a imagem fosse de uma mulher alada em corpo de anjo. Em torno das imagens, encontram-se outros elementos, como taças e uma cumbuca com moedas depositadas pelos próprios consulentes em nome de seus pedidos aos ciganos. Sob o pequeno altar, outro apetrecho que caracteriza essa linha de entidades: dois jogos de baralho cigano.

Nesta Casa, no espaço onde ocorre o ritual, não há atabaques; o congá fica à direita e não exatamente em frente à assistência. O altar é pequeno, pelo menos bem menor do que os encontrados na umbanda de um modo geral; não possui imagens de santos católicos, orixás ou entidades umbandistas, apenas velas coloridas (uma cor para cada orixá). No centro do congá, há uma cruz esculpida em madeira. Nas palavras do pai-de-santo, é a “outorga do tribunal das divinas almas para trabalhar na umbanda”, é a defesa pessoal do dirigente da Casa. Há inscrições na madeira, são pontos riscados<sup>61</sup> pelo preto-velho Pai Congo, recebido por Marcelo.

Atrás da cruz, outra estrutura de madeira em forma de pirâmide, ou triângulo, cujas laterais são esculpidas em degraus, cada um sendo a base para o assentamento de um orixá. No lugar de imagens, cada um dos orixás é representado por sua pedra ou cristal correspondente, imerso em água e dentro de uma taça de vidro: no topo Oxalá (representado por um quartzo branco); de cima para baixo, ao lado direito, Yori (ágata), Oxóssi (turmalina negra), Iorimá (hematita); ao lado esquerdo, Iemanjá (quartzo rosa), Ogum (água marinha),

---

<sup>61</sup> Geralmente, são figuras riscadas com pomba branca pelos próprios guias espirituais no chão do terreiro durante o ritual. No caso do centro de Marcelo, são feitos na madeira. Segundo o Pai Toninho, o ponto riscado é o “RG” da entidade, é o que a identifica: revela com que e onde ela trabalha, de que linha ela é, o que a caracteriza etc.

Xangô (ametista). Na estrutura de madeira, o próprio Marcelo riscou diferentes pontos que simbolizam os orixás.

Em torno da cruz e diante da pirâmide, encontram-se cristais, que, segundo Marcelo, “captam as energias dos orixás”; duas ametistas, pedra de Xangô muito utilizada neste terreiro em rituais de cura; duas quartinhas brancas com “elementos captadores e dissipadores” tais como a água, o bálsamo e o carvão, porque, nas palavras do dirigente da Casa, “o congá retém certas vibrações que precisam ser purificadas”.

Na base do congá há dois pequenos altares, sendo um deles ornado por um cocar com penas coloridas, um apito de madeira e duas maracas, apetrechos pertencentes ao caboclo do pai-de-santo, uma entidade xamã, o Mestre Tigre; e o outro, adornado por imagens de dois gurus hindus (presentes de “Seu” Toninho) e por uma madeira onde há um ponto riscado, representando o povo do Oriente, linha da umbanda que, na concepção específica deste terreiro, tem a regência de Oxalá, associa-se à cura e à sabedoria e tem o nome representado pelo Oriente não porque se vincula aos povos dessa região do planeta, mas porque é de onde provém toda luz do mundo, simbolizada pelo nascer do Sol.

Diante do congá, um xaxará, presente de uma consulente que recebeu suas graças pedidas ao Pai Congo e retribuiu com um artefato de Obaluaiê. Do lado direito, a cruz de madeira pertencente à Renata, uma das médiuns mais antigas da Casa, suas guias penduradas e inscrições de pontos riscados pelo Caboclo Pena Branca no ritual de sua iniciação nesse templo. Do lado esquerdo, a cruz de madeira de Nájla, suas guias penduradas e pontos riscados por sua preta velha, a Vovó Catarina.

Embaixo do congá principal onde ficam a pirâmide e o cruzeiro do dirigente, há uma espécie de “escoadouro de energias”, que são elementos dispostos em uma madeira de forma triangular, ornada por fios de cobre, pedras associadas aos orixás (uma para Iemanjá, uma para Ogum e uma para Oxóssi) e pontos riscados, descritos um a um pelo próprio pai-de-

santo: ponto de Iemanjá (“representa a limpeza”), de Oxóssi (“as energias em movimento”) e de Ogum (“o fogo desintegrador de tudo”). De acordo com Marcelo, quando “os elementos das quartinhas vão retendo as energias negativas que as pessoas projetam no congá, retêm, seguram e grande parte é dissipada por esse ponto de força, que é um escoadouro”.

Segundo ele, algumas dessas energias negativas são projetadas na tronqueira, que fica do lado oposto da parede do salão, em frente ao congá, e serão manipuladas pelos exus. Como foi dito anteriormente, a tronqueira é fechada por fora com uma placa branca de madeira. Mas sua porta fica aberta por dentro do salão do congá. Há um grande jarro redondo, sobre o qual uma superfície plana de pedra sustenta todos os artefatos da esquerda: velas brancas e vermelhas; uma espada em forma de cruz (que, segundo Marcelo, representa a justiça) utilizada pelo Exu Tiriri; punhais de outros exus; rosas vermelhas; uma quartinha com água pertencente à pombagira de Marcelo (D. Luana); um pote com areia do mar e conchas; uma pedra preta; cristais; e um ponto riscado na madeira pelo guardião da Casa, o Exu Tiriri. Ao lado, o cajado da pombagira do pai-de-santo. Por fim, à direita uma imensa imagem, esculpida na madeira, de uma carranca, presente trazido da região do Rio São Francisco por Agnaldo, um falecido adepto da Casa muito querido por seus dirigentes. A carranca é mais uma expressão da multiplicidade de símbolos e influências acolhidas por essa Casa: a carranca ficou conhecida no Brasil por ser comumente utilizada pelos navegantes do Rio São Francisco na proa de suas embarcações, para afugentar maus espíritos, aliás, um uso nada prescindível para uma tronqueira de umbanda.

A princípio ver uma tronqueira sempre de porta aberta aos olhos de quem entra no salão do congá me intrigava bastante. Em outros centros, é muito comum encontrarmos a tronqueira perto da entrada: uma casinha com a porta fechada a cadeado ou até mesmo um quarto ou sala trancafiados pelos dirigentes, à qual ninguém pode ter acesso. Há um grande mistério e segredo em torno da tronqueira nos terreiros de umbanda. É a “casa” dos guardiões,

o ponto de defesa de um terreiro. Porém, com o tempo, Marcelo revelou que aquilo que víamos nas giras não era o assentamento de seus exus. O “verdadeiro assentamento” estava no vaso enorme e abaulado sob a superfície de pedra, ou melhor, no que ali estava enterrado e, claro, não poderia ser exposto aos pesquisadores.

Em maio de 2010, o terreiro contava com sete médiuns que incorporavam suas entidades semanalmente e dezoito cambonos. As giras abertas aos consulentes acontecem todo sábado, a partir das 20h. Comumente a assistência compõe-se de quarenta a sessenta adeptos que vêm ao centro para tomar passe, se consultar, fazer um descarrego<sup>62</sup>, entre outros. Normalmente, é estabelecido com antecedência qual será a linha de entidades da umbanda que virá dar passes e consultar a assistência. Mas no fim do ritual, é sempre a linha de esquerda dos exus e pombagiras que vêm “à terra” para resolver questões pendentes, conflitos ligados à vida afetiva, financeira, profissional e para “fazer uma limpeza” em seus consulentes ou no próprio terreiro.

“Seu” Tiriri, por exemplo, que é o exu guardião da Casa, está presente em quase todas as giras. Ele vem antes de seu encerramento para realizar descargas de pólvora<sup>63</sup> naqueles que estão com algum obsessão<sup>64</sup> ou que estão com energias negativas.

---

<sup>62</sup> Segundo Mantovani (2006), o descarrego é “o ato de purificar alguém ou algum ambiente de energias espirituais negativas. Há várias formas de ‘descarregar’. Pode-se utilizar objetos sagrados, específicos para esta prática, ou pela ação dos espíritos guias, incorporados durante a gira” (p. 81).

<sup>63</sup> A pólvora é usada nos terreiros de umbanda em rituais de descarrego geralmente naqueles casos considerados pela comunidade como “mais graves”: na maioria das vezes são consulentes que estão enfrentando situações delicadas (na vida financeira, afetiva, profissional, familiar) ou cujas dificuldades são interpretadas religiosamente como tendo sua origem em “trabalhos feitos” (as “encomendas” de macumba, ebó ou despacho).

<sup>64</sup> De acordo com uma retórica kardecista, o obsessão pode ser um espírito sofredor que acompanha uma pessoa encarnada causando-lhe angústias ou transtornos na vida. Por esse motivo, diz-se que a pessoa está sendo obsediada ou, em alguns casos, que ela está com um “encosto” (embora esse termo não seja tão comum em terreiros de umbanda). Além disso, é possível ainda escutar outro termo nesses casos, o “egun”.

### 3.5 A Trajetória de Marcelo

*A distância é tão longa... preto-velho  
não pode esperar*

A família de Marcelo era evangélica da Congregação Cristã do Brasil. Ele conta que as crianças em sua casa não podiam assistir à televisão ou ouvir rádio por causa da religião de seus pais. Marcelo sublinha que, embora tenham optado por uma religião não mediúnica, seus pais eram videntes (viam imagens humanas, previam alguns acontecimentos), mas interpretavam o fenômeno de uma maneira diferente, afirmando que, na verdade, eram “anjos do senhor” e, segundo Nájla, em um comentário respeitoso e bem humorado, “anjos de penacho e tudo”.

O “penacho” a que Nájla se refere é uma marca cabocla em histórias antigas sobre o Pai Ernesto, bisavô do pai de Marcelo. Contava-se que era um homem bugre, “mestiço de preto com índio”. O Pai de “Seu” Ernesto (tataravô do pai de Marcelo) era índio e foi capturado a laço na mata para trabalhar como escravo nas fazendas de regiões vizinhas a Ribeirão Preto<sup>65</sup>. A família de Marcelo sempre manteve a tradição de passar às próximas gerações as “narrativas fantásticas” sobre o bisavô: benzedor e curandeiro, Pai Ernesto trabalhava com caboclos e pretos-velhos. Era o feiticeiro da colônia onde trabalhava. Sua satisfação residia em desafiar os feiticeiros da região: arremessava o chapéu ao outro; ao pousar no chão o chapéu transformava-se em cobra, que perseguia o feiticeiro rival. Em resposta e para revelar seu próprio poder de defesa e ataque, o outro feiticeiro também lançava seu chapéu, que se transformava em um gavião para capturar a cobra.

---

<sup>65</sup> Marcelo não sabe precisar a região da fazenda onde vivia o tataravô de seu pai, mas lembra que era perto da cidade de Guará. Além disso, ele tem uma vaga impressão de que essa fazenda ou colônia se chamava Capivari, mas afirma que não tem relação com a cidade de mesmo nome que fica próxima a Campinas.

Os meus pais eram evangélicos, mas eles viram muita coisa, porque viviam num meio de pessoas que... cujos recursos que tinham... médicos, orientação espiritual... era com benzedor... e eram todos eles médiuns... muitas vezes, eles iam consultar o benzedor... e na verdade estavam falando com entidade... meu pai mesmo contava coisas de arrepiar... mas uma coisa que ele contava assim várias vezes... é que uma vez a mãe dele... ela acordou acabada... ela olhou pra sola do pé e da mão... ela tava com a sola do pé e as palmas da mão cheias de bolhas... feridas mesmo abertas... e não conseguia pôr o pé no chão... não conseguia pegar nada... como é que ela ia pôr uma enxada na mão?... pôr uma botina e ir pra roça?... ela chamou meu pai e falou... ‘vai lá no Pai Ernesto que eu tô com umas feridas aqui...vê se ele me manda um remédio...’ meu pai era ainda criança... foi lá e ele conversou com o preto-velho... ele tava lá incorporado de preto-velho preparando umas beberagem lá com erva e a hora que meu pai chegou, o preto-velho falou pra ele... ‘eu tava te esperando, meu fio... você fala pra sua mãe...’ ele tava preparando um remédio pra ela... ‘você leva isso aqui e dá banho nas mão e nos pé...’ sem meu pai falar nada... ‘que hoje à tarde ela vai pra roça...’ [...] Meus pais viram muita coisa boa e muita coisa ruim também [...] essa coisa das bolhas era feitiçaria que jogaram nela...

Antes de conhecer a umbanda, Marcelo leu sobre vertentes espiritualistas e concepções religiosas diferentes (entre elas, ocultismo, esoterismo, budismo, hinduísmo), tornou-se maçom, conheceu a Loja Rosa Cruz e frequentou uma organização esotérica baseada em meditação, chamada, segundo ele, Suddha Dharma Mandalan.

Nos anos 80, conheceu a umbanda e passou a ser pejorativamente apelidado por alguns familiares com a alcunha de “Pai Ernesto”. Entre evangélicos, um insulto (um nome típico de preto-velho e associado à feitiçaria, magia negra). Entre umbandistas, uma honra, uma missão: quando o pai de Marcelo vai buscar um remédio, o Pai Ernesto incorporado por um “outro” Pai Preto (preto-velho) lhe diz “estava te esperando, meu fio”.

A espera do preto-velho decalca a trajetória espiritual da família: pacientemente um preto-velho espera o menino para entregar-lhe um bálsamo; ao mesmo tempo “não pode esperar” nada do pequeno, não cobra nada de seus filhos, não lhe atribui o peso da expectativa porque sabe que “é longa a caminhada de quem busca” (frase do Pai Chico, um outro preto-velho de um médium da Fraternidade Caboclo Pena Branca).

**Quem caminha com preto-velho nunca fica no caminho  
Acorda cedo netinho, se com preto você quer caminhar  
A distância é tão longa, preto-velho não pode esperar  
(Ponto cantado de preto-velho)**

O menino que foi buscar o remédio na casa do bisavô “Pai Ernesto” viu a mãe levantar, caminhar e trabalhar na roça naquele mesmo dia (as feridas pareciam curadas). O tempo passou, o menino cresceu, tornou-se evangélico, casou-se e teve um filho que se tornou pai-de-santo na umbanda, a quem todos apelidaram chistosamente de Pai Ernesto.

A trajetória de Marcelo é a “distância longa” (como é dito no ponto cantado acima) de marcas significantes que atravessam e revelam a vivacidade de aspectos da própria cultura popular brasileira: índios caboclos escravos, feiticeiros e benzedores, pretos-velhos curandeiros, avós agricultores religiosos, pais evangélicos videntes, pai-de-santo de terreiro de umbanda.

***Quem vos chama é Pai Congo  
Quem ordena é Mikael***

O primeiro contato de Marcelo com a umbanda foi através de uma amiga que realizava rituais sozinha em sua própria casa. Envolveu-se espiritualmente com ela, alcançou uma familiaridade cada vez mais intensa com o culto de possessão umbandista e, imerso nesse universo religioso, Marcelo foi desenvolvendo sua mediunidade e começou a vivenciar o transe, recebendo suas próprias entidades espirituais.

A casa da amiga não parecia um terreiro, não era aberto para consultas, nem atendimentos ao público, não existia congá, nem tronqueira. Quando havia necessidade de acender velas pretas para evocar espíritos da esquerda (exus), o ritual era feito dentro do banheiro, ao lado do vaso sanitário. Quando precisava se concentrar para receber seus guias espirituais, a médium tinha um quatinho fechado, onde acendia velas brancas sobre uma mesinha de canto. Ela tinha uma loja de roupas em Ribeirão Preto e, quando sentia que havia um feitiço sobre si, fechava as portas do estabelecimento e incorporava um exu ali mesmo. Marcelo conta:

Ela trabalhava muito de uma maneira muito desorganizada, muito estranha... e eu achava... bom, se isso é uma religião... isso não pode ser desse jeito... você vai lá... acende uma vela no chão perto da privada... põe uma vela ali no cantinho... enfia a mão na testa e franze o sobrolho lá pra se concentrar e pif... aparece alguém... eu acho que não é por aí...

A desorganização desses rituais na concepção dele (não havia uma oração de abertura, uma defumação, um cântico) e, em suas palavras, o caráter “egoísta” (a própria médium dizia “eu tenho guia pra trabalhar pra mim, são meus escravos”) representavam dois grandes incômodos de Marcelo em participar desses trabalhos. Desse modo, ele relata como foi a sua primeira incorporação:

Um dia eu tava lá... terminou o trabalho e meu preto-velho baixou do nada... veio... aí deu lá uma bronca nela... bronca entre aspas... deu uma orientação... orientar melhor o trabalho dela e tudo mais... procurar atender um pouco outras pessoas... não ficar só voltada pro próprio umbigo...

Marcelo conta que na época ele achava que foi o Pai Congo. Mas hoje, ao relembrar essa história, se dá conta que provavelmente foi o Pai Anastácio (porque na época sentiu as pernas mais firmes, mais duras, sensação que ele associa a este preto-velho especificamente), com quem trabalhou bastante no começo de seu desenvolvimento mediúnico, até o momento que cedeu lugar ao Pai Congo de Aruanda, hoje principal preto-velho de Marcelo e da Fraternidade Caboclo Pena Branca. O Pai Preto (independente de seu segundo nome) se impõe na forma de uma orientação ao outro. Dirige-se à médium que estava acompanhando o desenvolvimento espiritual de seu cavalo. Veio para orientá-la e não para orientar o próprio Marcelo.

Parece haver também, em ato e concretamente, se manifestado a mudança da macumba ou quimbanda, que, nas palavras de Brumana e Martinez (1991), seria percebida como mágica, caótica, individualista (pelo seu caráter “privado e doméstico”), pragmática e fragmentária para algo mais organizado e “caridoso”, pelo cunho de uma prática coletiva, moral e religiosa, a umbanda propriamente dita.

“Quem vos chama é Pai Congo”: toma corpo e ordena, no sentido mesmo de mando, chefia, chamando a médium (amiga de Marcelo) para a caridade. Mas também é ele que põe ordem, organiza o que, nas palavras de Marcelo, estava uma bagunça: tronqueira no banheiro, terreiro no quarto, congá na mesa.

*Quem vos chama é Pena Branca  
Quem ordena é Mikael*

Segundo Marcelo, eram trabalhos sempre voltados para desfazer magias supostamente feitas por alguém contra sua amiga. O constante temor dessa médium diante das “porcarias” mágicas que lhe eram “jogadas” foi aumentando gradativamente, até o dia em que ligou muitas vezes para Marcelo pedindo que ele fosse até o seu apartamento. Ele fez dois trabalhos para ela no mesmo dia. No terceiro chamado, Marcelo, pela última vez, atendeu ao pedido para que fosse lá fazer mais um trabalho de que ela tanto precisava.

Diante da porta da casa, ele sentiu a presença de seu caboclo, o Pena Branca: “senti como se ele me batesse no ombro assim”. Marcelo viu diante de si o próprio caboclo, que lhe disse: “pode dar a volta e voltar, aqui você nunca mais pisa...”.

A Lei se impõe novamente. Mas dessa vez não tenta pôr ordem, apenas ordena. Não orienta o outro, mas pisa firme, e manda o próprio cavalo dar a volta. Marcelo foi para a casa do irmão e incorporou o próprio Caboclo Pena Branca. Após o consentimento do irmão do médium, surgiu ali o início do Templo de Umbanda Caboclo Pena Branca.

*Tiriri lá na tronqueira, Preto-Velho no  
congá*

O centro foi organizado pelos próprios guias espirituais: arrumaram cada detalhe em seu devido lugar, puseram ordem no terreiro. Nájla comenta: “o Marcelo não teve pai e mãe-de-santo... ele teve a iniciação dele direto com os guias...”.

Provavelmente aqui Marcelo e Nájla afastam sua trajetória espiritual e religiosa de possíveis influências da “antiga amiga umbandista”, que acompanhou os primeiros passos de Marcelo nos caminhos da mediunidade, interpretando a “iniciação” do pai-de-santo como sendo responsabilidade única e exclusivamente de seus guias. Mais uma vez, é possível que haja uma busca por desvincular a imagem do terreiro do “Seu” Pena Branca de possíveis elementos mágicos. Para Birman (1985): “como já podemos suspeitar, um dos principais problemas para os adeptos dos cultos afro é a sua inclusão no campo estigmatizado da magia, em oposição ao domínio do religioso” (p. 86).

Aos poucos, Marcelo foi recebendo o Caboclo Pena Branca e outras entidades espirituais, que davam orientações para os adeptos e familiares que o acompanhavam, explicavam os assentamentos dos orixás, a organização do congá, a firmeza do terreiro para a segurança da Casa, indicavam inclusive livros sobre umbanda e suas regras rituais.

Nesse ínterim “Seu” Tiriri, hoje “exu guardião” do terreiro, foi recebido por Marcelo (em transe) e ensinou como fazer a tronqueira. Ele pediu os materiais e disse que no dia certo ele incorporaria em seu cavalo e assentaria a tronqueira “pessoalmente”, segundo o pai-de-santo, “cantando a plenos pulmões”.

Em 1991, o terreiro foi batizado com o nome oficial Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca. Na época, Marcelo era médium inconsciente. Explica que “apagava” completamente durante a possessão, de modo que após o transe não conseguia se lembrar de nada que havia ocorrido enquanto estava incorporado pelo espírito. Esclarece que essa “inconsciência” era necessária naquele contexto de iniciação, já que apresentava muita resistência ao que lhe acontecia, não compreendia alguns fenômenos, não aceitava outros. Menciona que hoje vivencia uma incorporação mediúnica semiconsciente, pois não precisa mais ser “um veículo passivo”, já que se sente suficientemente preparado para exercer

controle sobre sua mediunidade e para ter plena consciência do que fazem e falam suas entidades.

Logo que começou a trabalhar na umbanda, recebia mais de cem entidades diferentes, que participaram da organização do centro. Marcelo sublinha que esses guias não eram “recebidos” por ele nos rituais de uma só vez; “trabalhavam” separadamente, em dias variados (na época, o centro funcionava três dias na semana: segunda, quarta e sexta-feira). O pai-de-santo hoje fala sobre isso de uma maneira bem-humorada: “eu pensava... gente, como é que eu consigo trabalhar com tanta entidade... cada uma de um jeito... eu acho que eu tenho múltipla personalidade ((Risos))...”. Atualmente explica que não precisa mais incorporar tantas entidades, pois já assimilou o conhecimento que os guias lhe passaram e sente maior segurança em trabalhar apenas com as entidades principais de cada linha. Além disso, Nájla esclarece que quando o médium recebe muitos espíritos há um desgaste físico e mental muito grande.

### **3.6 A Fraternidade e seus laços fraternais**

Embora Marcelo não tenha se afiliado a qualquer terreiro antes de fundar o seu próprio templo, e, por essa razão, a Fraternidade do Caboclo Pena Branca não tenha se originado da cisão de outro centro, a sua iniciação e o começo de sua trajetória na umbanda se deram de uma maneira conturbada, o que propiciou uma separação conflituosa entre ele e a amiga com quem desenvolvia trabalhos mediúnicos.

A desarticulação da antiga relação com a médium e a posterior fundação de um terreiro independente não excluiu ou eliminou futuros e possíveis novos conflitos dentro da Casa. Até porque a ex-companheira de rituais continuou fazendo ameaças mágicas ao novo

pai-de-santo, chegando até mesmo a dizer a uma de suas irmãs que tinha poderes suficientes para acabar com todos os membros da Fraternidade com um simples estalar de dedo.

Segundo Maggie (2001), “no sistema de representações do grupo, existe sempre a possibilidade de criação de um terreiro novo, sempre vista de forma perigosa, e a demanda é a expressão simbólica que define tal perigo”. No caso do terreiro de Marcelo ocorre o mesmo, mas pelo avesso: o novo sendo ameaçado pelo antigo.

Em meio a um contexto marcado pela desavença com a “antiga amiga mãe-de-santo”, o trabalho espiritual realizado pelo Pai Marcelo acabou encantando, por exemplo, a companheira de um dos médiuns da Casa. Seria mais um desajuste que põe em risco a estabilidade e coesão do centro? A resposta seria positiva se o conflito não fosse solucionado a partir de nobres sentimentos telúricos: a contemplação e encantamento pelos poderes mágicos de um sacerdote se transformam em admiração a atributos essencialmente humanos, pois, em última instância, o pai-de-santo é, acima de qualquer função espiritual, um homem. Marcelo e Nájla casaram-se, tiveram três filhos e hoje administram juntos a Fraternidade do Caboclo Pena Branca.

Nájla traz ao novo templo as influências de sua própria trajetória espiritual. Comenta que a família de sua mãe biológica não tinha religiosidade alguma. Mas aos quatro meses de idade foi adotada por uma senhora que cuidava de crianças, a quem Nájla chama de vó. Essa nova família de adoção era kardecista, ou como Marcelo costuma apelidar bem humoradamente de karbanda (Kardec com umbanda). A vó era curandeira, recebia a Mãe Maria e o Pai Jacó, um casal de pretos-velhos, mas afirmava que umbandista ela não era<sup>66</sup>. Essa senhora era conhecida por todos, coincidentemente ou não, como Vó Maria. Era frequentemente convidada para benzer a casa das pessoas, e sempre levava a neta adotiva

---

<sup>66</sup> Nájla destaca que, na época de sua avó, ela não sentia uma diferença nítida entre umbanda e espiritismo. Argumenta que, “era tudo a mesma coisa naquele tempo”, mas as pessoas tinham receio de se identificar como umbandistas.

(Nájla) a tiracolo para segurar o defumador atrás dela. Era essa neta quem fazia a leitura do evangelho, porque a avó não sabia ler. Nájla narra um episódio em que uma mulher “enlouquecida” foi encaminhada à Vó Maria, que a internou em sua própria casa. A avó dormia ao lado da enferma dia a dia, até exorcizar o obsessor de seu corpo, através da cura por orações e pela evocação da corrente do Dr. Eurípedes Barsanulfo.

Embora dona de uma história temperada por pretos-velhos, benzeções e espíritos, a família de Nájla não aceitou muito bem quando a neta se casou com um umbandista, pois não via com bons olhos os rituais de “magia negra” e “macumbaria” (como eram interpretados por eles). Não posso deixar de notar que a fundação da Fraternidade do Caboclo Pena Branca traz as marcas dos conflitos familiares, tanto do pai-de-santo quanto de sua esposa, embora as famílias de ambos apresentem trajetórias ricas em fortes elementos da cultura popular.

Ainda que o chefe do templo seja um caboclo de Oxóssi, os pretos-velhos e sua tradição negra atravessam a história do terreiro, cujos patronos, se é que posso me divertir dizendo isso, foram o bisavô Pai Ernesto e a Vó Mãe Maria.

### **3.7 “Peneira fina que não sabe peneirar: me dê a mão que eu te passo na pinguela”<sup>67</sup>**

Marcelo costuma dizer que as pessoas buscam um terreiro de umbanda porque são atraídas “pelo lugar onde ela vai ser atendida do jeito que ela precisa...”. Ele esclarece que se trata de uma questão de necessidade. O argumento de Brumana e Martinez (1991) vai nessa direção:

---

<sup>67</sup> Ponto cantado de preto velho muito conhecido na Fraternidade Esotérica do Caboclo Pena Branca.

O reconhecimento está na própria cura: a patentização de que o código empregado pela agência religiosa é equivalente ao utilizado pela clientela. Há cura porque o código usado pela agência para reorganizar o mundo do cliente é o que, consciente ou inconscientemente, este tem como próprio (p. 73).

Segundo seus filhos, a Fraternidade de Umbanda do “Seu” Pena Branca é um templo aberto aos consulentes, acolhe a todos que a procuram sem distinção. A clientela que frequenta esse terreiro é constituída principalmente por membros da classe média e classe média alta, embora isso não seja regra, pois algumas pessoas de classes populares, embora em menor número, estão próximas e também frequentam essa Casa de umbanda. Poucos são os consulentes do próprio bairro, ou da vizinhança. A maioria vem de bairros distantes (muitas vezes bairros nobres) ou até mesmo de outras cidades vizinhas.

Nas consultas com os guias, esses consulentes vêm à procura de autoconhecimento, ou seja, orientações para seguir um caminho de busca por si mesmo, de uma jornada por trilhas internas, um desenvolvimento espiritual que prioriza tendências mais individuais. Nas palavras dos médiuns da Casa, essa “evolução” é voltada mais “para dentro” do que “para fora”.

Há nesse terreiro uma clara preocupação em escutar os problemas e conflitos dos fiéis antes mesmo do ritual começar. É nítido o cuidado da Mãe Nájla em chamá-los pelo nome e inclusive faz questão de cumprimentar a todos antes da gira. Nájla revela que esse zelo vai além de um acompanhamento de seus adeptos caso a caso: “eu não queria que eles viessem só tomar passe... eu queria que eles conhecessem o que é umbanda, o que é o trabalho das entidades...” Ela me explica que é essa a motivação para fazer as palestras antes de começar as giras aos sábados, o que teve grande receptividade entre a assistência, que chega sempre aos cultos com larga antecedência.

Nájla destaca que, nas palestras assim como nas consultas com os espíritos, há um costume cuidadoso em transmitir uma reflexão sobre: “a vida em si própria... porque eu não

falo só da umbanda... eu falo do ser em essência... das dificuldades que a gente enfrenta no dia a dia...” Muitas vezes, ela mesma propõe para a assistência discussões sobre questões e conflitos do cotidiano, trabalhando não só a parte espiritual, mas “o psicológico das pessoas”, destacando sempre a necessidade de se manter um “equilíbrio físico, mental, intelectual, espiritual”. Além disso, os temas das palestras giram em torno de múltiplos assuntos, entre eles conhecimentos espíritas, meditações, pedras e cristais, banhos de ervas, defumação com incensos, usos e funções das essências e sprays aromáticos.

Desse modo, é importante sublinhar que a Fraternidade Caboclo Pena Branca absorve múltiplas influências, entre elas cristãs, esotéricas, kardecistas e afro-brasileiras. Uma ampla diversidade de vozes e dizeres compõe os rituais do Pena Branca: “lá quase tudo é acolhido” (nas palavras de seus “filhos”). Desse modo, é possível dialogar com o diferente, transpor as pontes (“pinguelas”) e conhecer toda e qualquer “margem”. Trata-se de uma “porosidade” (tal como propõe SANCHIS, 2001) daquilo que se permite ser atravessado. Por ser rigorosa e seletiva em excesso, a “peneira fina não sabe peneirar”<sup>68</sup>, pois impede a fluidez do que a permeia.

É possível exemplificar essa questão ao citar as giras de sexta-feira dedicadas aos rituais de cura desenvolvidos pela linha dos marinheiros, mas com a evocação da equipe espiritual do Dr. Bezerra de Menezes, o espírito de um médico cearense da última década do século XX que, segundo Trindade (2000), experimentou o magnetismo telepático e a intervenção dos espíritos em suas práticas de cura.

Somado a isso, em uma explicação a respeito desses trabalhos, Nájla expressa sua familiaridade, leitura e entendimento sobre o espiritismo kardecista: “já foi falado que essa quantidade de pessoas que vêm no trabalho de cura... trinta... quarenta pessoas... o número de

---

<sup>68</sup> Não por acaso, esse ponto é um cântico de preto velho, cuja indulgência característica, de fato, como é dito nos versos, revela a primazia de uma peneira pouco severa e seletiva.

desencarnado que vem ser tratado é extremamente maior... não é só a pessoa no plano físico...”.

No ritual de cura, segundo as palavras do pai-de-santo, são utilizadas ervas e elixir de cristais como remédios; pedras para harmonizar os chakras e os pontos de força; e um pêndulo para o diagnóstico energético, ou seja, para identificar onde está o bloqueio energético do consulente. Nájla assim se refere a esse ritual:

O trabalho de cura que é uma coisa que eu sempre gostei... que é a parte esotérica da coisa... trabalha com cristal... com radiestesia... com cromoterapia... com solução de cristal... com aplicação de fluido... que é o trabalho de cura que a gente faz na sexta-feira, com a equipe médica... então isso me trouxe outra realização e outro aprendizado, né...

Além disso, alguns detalhes nesse templo não são comumente encontrados em outros contextos umbandistas (a saber, centros como o terreiro vizinho, que se autodefine como “umbanda pé no chão”), visto que a Fraternidade Esotérica Peã Banca “mistura” (nas próprias palavras de seus adeptos) aspectos tradicionais da religião (“elementos de raiz”) com outras tendências baseadas na literatura umbandista muito estudada pelo pai-de-santo. De uma maneira muitas vezes bem humorada e descontraída, surgem remanejamentos e reinterpretações, eventualmente considerados inaceitáveis ou estranhos em outras circunstâncias religiosas: o pai-de-santo incorpora preta-velha e pombagira; os exus trabalham de branco diante do congá descoberto; as crianças do terreiro (filhos dos médiuns ou dos próprios consulentes) tomam passes com exus e sentam-se entre eles durante os rituais; o cachorro do pai-de-santo muitas vezes fica solto e participa da gira de exu; os exus chamam os consulentes que estão sentados na assistência pelo próprio nome, prescindindo, em alguns casos, de um cambono ao lado; muitos exus abraçam seus adeptos ao invés de apenas cumprimentá-los com a parte superior das mãos, como de costume em outros terreiros de um modo geral; algumas entidades incorporam no pai-de-santo em giras específicas para dar

palestras ou fazer grupo de estudos com os filhos da Casa; exus podem ser filósofos gregos, pombagiras psicólogas e pretos-velhos podem aparecer como dervixes da Pérsia.

Nessa mistura de “tons”, destaca-se o fascinante caráter flexível que desarranja a combinação rígida de significantes, permitindo imprevistos, surpresas, novas composições e recomposições de significados. Há, por exemplo, uma diversidade de elementos que compõe o repertório ritual do terreiro: em meio aos inúmeros apetrechos esotéricos que se destacam no altar, outros objetos remetem a marcas indígenas e africanas – chocalho, pau de chuva, berrante de boiadeiro, berimbau, xaxará de Omolu, imagens de Oxum e de Xangô (essas últimas são esculturas feitas de metal e revestidas por tecido).

Porém, enquanto a presença dos elementos esotéricos é minuciosamente justificada pela fundamentação “teórica” que permeia a cosmovisão da Casa, a comunidade não tem exatamente um significado teológico para os demais apetrechos citados acima, pois, segundo Marcelo, são “presentes” que ele ganhou ao longo do tempo e foram, por isso, incorporados ao congá.

No limite, o que é possível dizer é: neste caso especificamente, tais elementos indígenas e africanos escaparam das explicações racionais, já que talvez nem se encaixassem mesmo aos moldes esotéricos. Mas o fato é que continuam lá (nas palavras de Marcelo, “presentes”, na dupla acepção do termo), não simplesmente sem sentido, mas significados como marcas afetivas, por serem “dádivas” (“dons”) de pessoas ligadas à Casa não por afinidades teóricas (intelectuais), mas por laços de estima (coração).

Por outro lado, na arrumação do congá, Marcelo revela que seu entendimento sobre os orixás africanos mistura-se aos fundamentos esotéricos, porém a forte marca da tradição umbandista, ou seja, as imagens de barro e de gesso que representam os santos e as entidades da umbanda são substituídas por taças com água, pedras e cristais:

Depois é que nós recebemos a orientação de que cada orixá tem... tem seu tipo de mineral... que ele rege aquele mineral... então é quem tem... em outros cultos eles chamam de otá... otá é pedra... então quando nós adquirimos esse conhecimento de que o orixá... ele regia determinada pedra... e tudo o mais... a gente então resolveu que a gente deveria firmar a energia do orixá com as pedras simbólicas deles... né... com as pedras que eles regiam... então a água por ser um elemento que representa o astral... é... as pedras são imersas na água, então... que é um elemento fluido... que é um meio em que a vibração, a energia do orixá pode se... pode fluir também... né... como líquido... aí nós fizemos... resolvemos fazer a... colocar as pedras...

Sobre o preto-velho (entidade umbandista, que simboliza a tradição negra), o pai-de-santo também revela um olhar mais esotérico. O que seria a curvatura do corpo de um preto-velho? O peso do tempo (por ser um ancião)? Uma forma de estar mais próximo dos ancestrais? Ou simboliza a humildade? Segundo Marcelo,

ele [o preto-velho Pai Congo] até vem [curvado]... mas depois ele levanta... na realidade, uma das explicações que a gente tem deles virem curvado é que eles atuam no centro de força da gente... o inferior... que é o centro básico... né... então a gente sente uma pressão naquele centro de força... o médium na realidade abaixa... mas quando eles não tão atuando muito forte em cima daquele chacra, eles se posicionam normalmente...

Diante disso, duas perguntas são prementes: por que os orixás (substituídos por pedra e água) e os pretos-velhos (ambas, heranças africanas) também não escaparam às teorizações? E por que entraram no grupo de elementos que podem ser “esoterizados”?

Se eu olho um xaxará no chão, não existe alternativa: é o velho Omolu que está ali (sem teorizações), como um “presente” de agradecimento dado ao Pai Congo, preto-velho de Marcelo. Nas duas entrevistas transcritas acima, o preto-velho e o orixá estão “presentes”, sim, mas neste caso somente na fala de Marcelo. Não obstante, eles não estavam lá “ao vivo”: eu não estava vendo, não estava sentindo ou ouvindo, e é possível que talvez por isso se enquadrem à racionalização.

Os episódios bem humorados envolvendo os próprios espíritos de Marcelo são também situações propícias para que o ritual escape à rigidez de um discurso teológico, já que o riso tira as racionalizações de campo. O pai-de-santo me explica:

Se fosse uma coisa circumspecta... né... aquela coisa de tudo muito sério... a umbanda não é isso... a umbanda é alegria... o pessoal tem que vibrar mesmo de alegria... não pode ficar aquela coisa fechada... não tem aquela coisa rígida... aquela atuação rígida que ou é assim ou não é nada... a espiritualidade tem muito recurso... então não precisa ser uma coisa muito... muito rigorosa...

“Seu” Âncora, uma entidade da linha dos marinheiros, é recebido pelo dirigente da Casa e, em uma gira de cura, me esclarece de uma maneira irreverente: “Tem gente aí que acha que guia tem que ter cara fechada... eu não... eu dou muita risada... eu não tô nem aí...”

Mas será que a presença do humor nos rituais associa-se apenas ao drible de tendências mais “teorizantes”? O próximo capítulo apresentará trechos de entrevistas com os dirigentes da Fraternidade e com os próprios guias do pai-de-santo sobre o humor e seus efeitos na umbanda.

### **3.8 O humor em palavras: concepções da comunidade umbandista**

Estive muito tempo em campo sem mencionar qual era o foco específico da minha investigação. As pessoas sabiam que eu pesquisava a umbanda e que o meu trabalho era um estudo de caso sobre a Fraternidade Esotérica do “Seu” Pena Branca, mas ninguém me questionava, no começo, sobre os meus objetivos, hipóteses ou sobre minhas perguntas de pesquisa. Fui desenvolvendo o trabalho dessa forma e considero que haja um resultado positivo neste fato: eu sempre tive receio que surgissem explicações racionais sobre o humor

e suas funções, ou que as cenas cômicas e os chistes acontecessem com mais frequência do que o habitual, frente ao conhecimento prévio do que o pesquisador veio investigar em campo. Qual é o pilar estruturante da umbanda, senão a lógica da caridade? Ciente do desejo do outro (seja ele pesquisador, consulente, enfermo ou um “filho” angustiado), o terreiro o ampara e oferece, sempre na medida do possível, aquilo que vem buscar (acolhimento, cura, tratamento, afeto, cuidado ou – e por que não? – dados para uma pesquisa sobre o humor). Esse não seria um problema muito grande se o meu foco de pesquisa não fosse marcado essencialmente pela espontaneidade ou pelo “escândalo”<sup>69</sup>.

Sem que qualquer membro do terreiro soubesse que a coluna vertebral do meu trabalho era mesmo o humor, o meu objeto de pesquisa aparecia sem que eu perguntasse exatamente por ele, durante algumas conversas e entrevistas que realizei com os dirigentes da Casa e com os guias recebidos por Marcelo. Muitas vezes, como resposta para perguntas sobre os sentidos das consultas, dos banhos e folhas prescritas ou sobre detalhes fortuitos das giras, eu recebi espontaneamente explicações e esclarecimentos sobre a presença do riso nos rituais. Isso parece ser intrínseco ao humor: não se pode perguntar diretamente sobre ele, senão escapa. É dessa forma que se revelam as formações do inconsciente de modo geral (sonhos, atos falhos, lapsos, esquecimentos e chistes): mira-se em outro alvo e acessa-se o foco sempre tangencialmente.

Em uma típica gira de sexta-feira, dedicada aos rituais de cura no terreiro do Caboclo Pena Branca, uma senhora se consultava com o Âncora (recebido pelo pai-de-santo). Como resposta à aflição da moça, o espírito “divulga” sua prescrição, um “santo remédio” umbandista: “você ri? [Ele perguntava à consulente] A gente precisa dar risada, fazer a terapia do riso, da risada”.

A receita do marinheiro e as explicações da própria comunidade sobre o humor (tal como serão apresentadas a seguir) parecem coadunar, pelo menos em alguns aspectos, com a

---

<sup>69</sup> Como se referia Lacan ao caráter surpreendente dos chistes.

teoria psicanalítica freudiana sobre a descarga de catexias provocada pelo riso: no ritual, o riso assume uma função terapêutica, ao proporcionar prazer, satisfação e uma sensação de bem estar, ou melhor, um alívio das tensões. Trata-se de uma hipótese igualmente compartilhada por Obeyesekere e Obeyesekere (1976) (que se basearam na psicanálise freudiana, embora para essa teoria haja uma ventilação individual das tensões): esses autores defendem que as ansiedades psicológicas do grupo podem ser tratadas através do humor no drama ritual, o que seria uma forma de “catarse”, no sentido de purgação.

Para Nájla, a descontração e as brincadeiras dos guias são parte de um tratamento, que começa com a relação estabelecida no início dos rituais entre médiuns e consulentes:

Cinquenta por cento do tratamento de uma assistência, a gente consegue num primeiro contato, na hora que ela entra... ela vai ser bem recebida... nós vamos abraçar, nós vamos beijar, nós vamos chamar pelo nome... nós vamos dar atenção e conversar com ela... aí já é cinquenta por cento do tratamento... que é essa interação, essa aproximação que a gente faz...

Segundo Nájla, é imprescindível que o “visitante”, ao ser integrado e acolhido pela “Fraternidade”, sinta-se em casa (à vontade), e para tanto a descontração parece peça fundamental. Nájla afirma que a chegada do fiel ao terreiro em busca de um passe, de uma orientação espiritual ou de uma consulta gera uma certa ansiedade, que pode se traduzir em desconfiança ou medo de se envolver. Portanto, ela esclarece:

É muito difícil, Alice, pra uma assistência chegar numa entidade e falar tudo... é a primeira vez que ela vai lá... que confiança que ela tem?... e a entidade tem esse quê de diferencial... a entidade vai na ferida... a entidade consegue tirar isso dela através da conversa que eu chamo de terapia... aí a pessoa amolece... a pessoa sente confiança... acaba contando suas dificuldades, seus problemas íntimos e sendo orientada...

Nájla continua a conversa me dizendo que, quando uma pessoa vai se consultar com um guia da umbanda, aos poucos se despoja de uma espécie de receio tanto em relação ao

ritual e à sua eficácia quanto em relação a si mesmo (neste caso, é possível que haja uma hesitação em desabafar):

Bem descontraídas... as entidades têm esse jogo de cintura de quebrar a resistência, né, da assistência... brincando, falando... isso é quebrar a resistência... já pensou se for tudo muito sério? Fica todo mundo muito tenso, não é?

Essas explicações sobre o humor o definem como um mecanismo de “quebra” de receios e ansiedades, já que esses funcionariam como obstáculos para o “tratamento”, tal como concebido neste terreiro. O espírito dilui a tensão através do riso, dribla as censuras do fiel, deixando-o à vontade para “se abrir”. Além disso, a piada “afrouxa” as resistências, desloca a atenção do sujeito que se diverte, permitindo que o guia da umbanda acesse sua “intimidade” e desempenhe o necessário “trabalho espiritual”.

Birman (2005), em sua experiência clínica em psicanálise, revela que o humor na relação de transferência torna o paciente desarmado, enquanto que permite ao analista sentir-se mais livre em sua atenção flutuante. Para Freud (1905/1969), uma piada é capaz de driblar obstáculos internos (as inibições e censuras internas ou a crítica racional do pensamento sério) e obstáculos externos (estar em um ambiente inapropriado ou “ameaçador”, diante de alguém em posição de superioridade, de chefia, ou pessoas sérias e poderosas) a fim de aliviar a tensão do sujeito através do riso e permitir que conteúdos recalçados venham à tona.

Para o Exu Tiriri, o humor é uma “postura psicológica” dos guias da umbanda, capaz de tornar o consulente mais “receptivo” (livre de bloqueios, tensões ou resistências) à sua “abordagem” (um “passe”, um “descarrego”, uma consulta). Para tanto, discute a postura do fiel frente à religião e usa uma metáfora (o “vulcão”) que se aproxima, em certa medida, ao que propõe a teoria psicanalítica freudiana sobre os chistes:

A umbanda... uma das missões dela é tirar da cabeça do povo que religião é aquela coisa de ranzinza, de gente beata... entendeu? Que ali diante do altar é aquela santidade... aquela compenetração... e a cabeça tá a mil por hora...

né... então tem aquela postura artificial... isso na umbanda não pode existir... na umbanda, a postura das pessoas tem que ser aquela postura de alegria... seriedade... mas uma seriedade alegre... feliz de tá trabalhando... então muita gente vai em igreja e fica lá naquela beatice e **no coração e na mente tá um vulcão**... por quê? Não tem alegria de viver... são pessoas que tão morrendo aos poucos... então dentro da umbanda tem-se que ter alegria...isso tanto por parte dos caboclos, dos pretos-velhos, das crianças... todos eles sempre que podem... eles expressam alegria deles em tá trabalhando... e exu não é diferente... exu é mais desbocado porque é uma maneira que a gente tem de deixar as pessoas à vontade, de interagir com a gente... ficar mais receptivo à nossa abordagem, à conversa... é basicamente uma postura psicológica isso... mas não tem exu com cara de mau... tem exu alegre... exu dá risada, exu conversa... chora igual a todo mundo...

O exu faz um paralelo entre adeptos do catolicismo e da umbanda, e afirma que no primeiro caso, enquanto os fiéis parecem serenos e compenetrados no ritual, os pensamentos estão em ritmo frenético (“a cabeça tá a mil por hora”), assim como **“no coração e na mente tá um vulcão”**. A metáfora revela que, na aparência, há uma tranquila e ordinária montanha, mas por dentro lavas fumegantes fervem e se preparam para explodir a qualquer momento. Sendo assim, segundo o exu, a função e o uso do humor na umbanda revelam-se com clareza: catalisa o processo de erupção, expelindo tudo aquilo que parece angustiante, que até então não poderia ser posto para fora devido a censuras e inibições. A expulsão dos conteúdos incandescentes evita que o fiel vá **“morrendo aos poucos”** de queimaduras (inconscientes) não cicatrizadas.

Segundo a tese psicanalítica freudiana, o aspecto essencial no chiste é desvelar o oculto (muitas vezes na forma de “fumegantes” instintos agressivos ou sexuais, hostilidades, cinismos, ceticismos) através do dribble de obstáculos internos e externos, acessando fontes de prazer que se encontravam até então interditas, e, por fim, descarregar, através de uma “explosão” de riso, catexias que estavam suspensas.

Por outro lado, além das cargas negativas “expiadas” pelo humor, há também, neste templo do Pena Branca, o imperativo de uma marca espiritual da alegria, fortalecida e investida pela relevância das crianças para o terreiro. O “exu guardião” da Casa trabalha sob a

regência dos erês e a esposa do dirigente é “filha de Yori” (Nájla é filha-de-santo das crianças da umbanda).

“Seu” Tiriri, exu do pai-de-santo, descreve a si mesmo:

Quem me ordena é Yori, criança... Tupãzinho... o orixá menor pra quem eu me reporto... pra quem eu devo explicações... O meu trabalho basicamente é despoluir o mental do ser humano, fazer eles serem assim como as crianças, ensinar o ser humano a ter alegria, espontaneidade de uma criança... a pureza de uma criança, porque uma criança não hesita em expor os pensamentos dela... hesita? Agora a medida que vocês vão crescendo vocês vão esquecendo tudo isso... vocês vão se bloqueando, vocês vão impondo vários bloqueios e criando vários complexos de natureza psicológica pra vocês acharem que estão atuando adequadamente no mundo... coisas da sociedade, né... coisas típicas de uma sociedade organizada... mas isso pra vocês traz o que? Traz muitos males... traz muitas doenças... vocês acabam ficando doentes, porque não expressam o que vocês são...então o trabalho das crianças e de exu que trabalham com os orixás menores de Yori é isso... é destravar, desmanchar esses bloqueios que vocês têm... é fazer com que vocês sejam espontâneos, alegres, felizes...né..

O exu Tiriri define o uso do humor no ritual: “despoluir o mental” é tornar-se puro como uma criança (não a pureza no sentido de inocência). Porque o riso e a alegria parecem limpar, remover camadas nebulosas, para que sensações e pensamentos não estejam turvos, e o sujeito possa acessá-los, permitindo-lhes livre expressão. A pureza da criança não parece estar aqui associada à ingenuidade, mas a um “mental” puro de “bloqueios” e de “complexos”, por ser espontânea, por conseguir expor o que pensa e o que sente sem censuras. O exu parece associar os bloqueios do adulto à sua necessidade de se ajustar à sociedade em que vive, e esclarece que esse tipo de “recalque” pode provocar sintomas, doenças. Por isso, segundo ele, os guias que trabalham com as crianças da umbanda (e com a comicidade característica delas) atuam no “destrave”, no “desmanche” desses bloqueios, fazendo com que o humano seja essencialmente feliz, alegre e espontâneo.

Para Freud (1905/1969), o chiste é a infância da razão e o infantil é a fonte do inconsciente. O criador e o ouvinte do chiste resgatam formas infantis de obtenção de prazer,

pois se permitem brincar livremente com palavras e pensamentos, sem a intervenção da censura de uma crítica racional tipicamente “séria e adulta”.

Quando rimos de um chiste ou do bom humor de alguém, segundo Freud (1905/1969), deixamos vir à tona alegrias naturais da infância. Além disso, o infantil parece também estar associado ao cômico. Desse modo, Kehl (2005) salienta que a criança se diverte com a “palhaçada” pois, sendo ela cômica, aproxima-se de uma modalidade de humor essencialmente infantil:

Através do palhaço a criança debocha de sua própria falta de jeito, de sua atrapalhão com as coisas do mundo, de suas gafes e medos, das evidências – que luta para ludibriar – da castração infantil. Debocha do palhaço, duplo rejeitado de si mesma, que sofre humilhações sem se angustiar (KEHL, 2005, p. 55).

Se o exu chefe do terreiro é o Tiriri, nada mais coerente do que o pai-de-santo ter um exu mirim com o mesmo nome, porém “em miniatura”, Tiririca. Sua postura marcadamente cômica (porém com pitadas de subversão da ordem do terreiro) revela que não é uma “criancinha angelical”<sup>70</sup>, nem tampouco um “exu adulto”: ele parece, de fato, um “palhaço Tiririca”.

Na gira de crianças em setembro de 2009, ele veio, mas chegou atrasado, deu um arroteo “solenemente” alto e aproveitou a distração dos cambonos para “roubar” uma salsicha do cachorro quente que estava sendo preparado para a festa de solidariedade nos bairros de periferia, onde as “criancinhas de carne e osso” seriam homenageadas pelo dia de Cosme e Damião. Trata-se de uma cena indiscutivelmente cômica, onde todos riam do Tiririca que, sendo criança também, porém não com o mesmo “estilo de anjinho” dos erês, exigia suas regalias da festa de Cosme.

---

<sup>70</sup> No caso específico deste terreiro, as crianças (espirituais) não se caracterizam por travessuras. Nas festas de Cosme e Damião, elas apenas ficam sentadas (incorporadas nos médiuns), pedem doces e refrigerantes.

Segundo Freud (1905/1969), o prazer nesses episódios cômicos origina-se quando o ouvinte se coloca no lugar do outro, objeto de riso, na tentativa de compreendê-lo. Trata-se, portanto, de um contraste psicológico entre os processos mentais de outra pessoa com os do próprio ouvinte.

Por outro lado, o fato do cômico associar-se ao infantil não quer dizer que adultos não possam manipular muito bem essa modalidade. Tiriri é um exemplo esclarecedor: embora “regido espiritualmente” pelas crianças, é um “guardião adulto” (não um exu mirim) e, não obstante, é o protagonista de muitas cenas cômicas do terreiro. Não é à toa que ele se divertia com uma médium em desenvolvimento (iniciante), apelidando seu exu de “Frankenstein”, pois o corpo da moça ainda se movimentava mecânica e artificialmente (como um robô) até que o espírito conseguisse se adequar ao “cavalo” que o recebia.

O cômico provém dessa comparação (meus processos e os processos do outro): eu olho o corpo do outro e sinto um estranhamento diante da rigidez e do automatismo de seu comportamento ao tentar executar algo que eu faço sem muito dispêndio. Ao invés de ridicularizar uma médium que ainda não consegue incorporar direito (pois está em desenvolvimento), o alvo do cômico é o exu dela.

Tal como destacam Obeyesekere e Obeyesekere (1976) em suas pesquisas no Sri Lanka, os rituais irreverentes revelam a participação apenas indireta dos adeptos, pois apenas os sacerdotes representam o ato religioso. No caso da umbanda, o risível é sempre o próprio espírito e nunca um fiel ou um médium.

O exu do pai-de-santo parece revelar os segredos de sua espirtualidade e os caminhos de uma saúde mental: não se levar demasiado a sério, nem “ao pé da letra”. Por isso sua gargalhada de exu não é colérica ou sardônica, mas, como um “paizão filósofo”, Tiriri gargalha por satisfação e prazer de missão cumprida:

[gargalhada do exu no ritual] é **alegria do trabalho realizado**, alegria de viver, **alegria de servir**... só isso... então a gente ri mesmo ((gargalhada))... nós temos motivos pra rir, né... temos motivos pra rir da burrice... que graça esse mundo que vocês não sabe viver... e **temos motivo pra rir porque a gente tá aqui servindo**... então tem que ser assim... religião tem que ter alegria... porque a religião... o sentido que a palavra tem aqui... religar... do verbo religare... que significa o que? Religar-se ao criador... então quem quer chegar ao Pai de volta... voltar às suas origens espirituais tem que ter alegria... nos mínimos... nas menores vitórias que vocês alcançam sobre o lado negativo da personalidade... do personalismo... tem que ser motivo de alegria... então é por isso que a gente ri... né... então todo mundo tem que rir, dá risada aí gente... ((gargalhada))... religião deveria ser alegria para todo mundo...

Talvez pela forte presença da marca infantil, tanto para esse espírito, especificamente, quanto para o próprio terreiro, o exu esclarece que a alegria na umbanda pode suplantar hipóteses da psicanálise, pois assume um estatuto de missão religiosa, revela-se como um valor sagrado entre seus adeptos.

Por outro lado, há um sentido para além da simples satisfação. Tiriri ri dos próprios exus (ou seja, de si mesmo), sentinelas “de plantão”, aqueles que “estão aqui para servir”, a gargalhada irônica de quem se submete, do subserviente<sup>71</sup>, mas também de quem sabe por que veio e o que deve fazer em sua “missão de guardião”. Somado a isso, o exu Tiriri muitas vezes ri da “burrice” de seu consulente que “está num mundo onde não sabe viver”, não se adéqua, não se ajusta. Ao zombar da incapacidade do outro, Tiriri ensina-o a rir de si mesmo, a rir de seus infortúnios.

Para Freud (1905 e 1927), o humor pode ser um mecanismo do sujeito em conexão com o infantil. O bom humor torna o sujeito capaz de rir de si mesmo ou de um terceiro em situações propícias para a dor, o desespero e as lágrimas, pois suplanta afetos dolorosos (FREUD, 1927). Nessas situações, há um superego hipercatexizado, inflado (segundo a explicação dinâmica de Freud, 1927), que ao invés de se mostrar como um “caboclo” sério,

<sup>71</sup> O exu é o soldado, o sentinela das porteiras, o guardião que defende a Casa e “guarda” sua entrada e saída. O Tiriri é chefe, mas só dá as ordens no seu batalhão da esquerda (que, aliás, dispõe de inúmeros soldados, como já vimos). Porém, “oficialmente”, os administradores do templo são o Caboclo Pena Branca e o preto velho Pai Congo. Muitas vezes ouvi guias de esquerda (Tiriri, por exemplo) fazendo “brincadeiras irônicas” neste terreiro sobre a suposta hierarquia que coloca os pretos velhos e caboclos numa posição de comando.

franco e severo, revela-se como um “exu paizão”<sup>72</sup> brincalhão e benevolente que “ensina” ao ego (que agora se torna uma instância minúscula, diante da “imensidão paternal” de seu superego) como é possível rir de si mesmo.

Diante de seu “filho consulente” angustiado e lamurioso, Tiriri frustra a expectativa emocional: ao invés de expressar um afeto penoso, faz uma pilhéria e provoca riso no outro, que se reconhece, se liberta de suas tensões e se sente à vontade.

Segundo a psicanálise freudiana, o humor é um recurso valioso para resgatar os ânimos e a autoimagem positiva, revelando sua função integrativa. Relembrando Tiriri: religião é “religar-se ao criador... então quem quer chegar ao Pai de volta... voltar às suas origens espirituais... tem que ter alegria...”. Seria possível pensar que os espíritos da umbanda, através do humor, permitem rupturas e “relições” de identidade, reposicionando a compreensão do sujeito sobre si mesmo. Segundo Costa (2006), a partir do humor, é possível restabelecer os nexos com o passado e o futuro, permitindo que o indivíduo reconstrua sua identidade.

### **3.9 A “Aldeia Circense” do Caboclo Pena Branca**

No momento em que comecei minha coleta de dados na aldeia do “cacique” Pena Branca, meu foco inicial não era bem o caboclo fundador da Fraternidade e sim um exu filósofo e “palhaço” (longe de mim dizê-lo pejorativamente, até porque assim se define em uma entrevista), “guardião” do pai-de-santo: antes mesmo do meu trabalho de mestrado vi inúmeras “aparições” do Tiriri nas giras de sábado e percebi como ele era um espírito bem

---

<sup>72</sup> Essa é, aliás, a maneira como “Seu” Tiriri é reconhecido pelos “filhos” da casa: como um “exu Paizão”.

humorado. De fato, posso dizer que foi a partir de sua costumeira espirituosidade que adentrei no tema do humor. Quando ele chegava ao terreiro, escutavam-se risadas em toda parte: no congá, na tronqueira, assistência, entre cambonos, médiuns e até mesmo entre as próprias entidades incorporadas “em terra”. Até as almas saíam leves dos rituais.

Com o tempo fui percebendo que o Tiriri não era o único bem humorado dessa aldeia, mas apenas um dentre tantos personagens de um verdadeiro “exército<sup>73</sup> circense” especialista no riso. À “sua esquerda”, os outros exus que, “na mesma linha” do humor e “da graça”, escancaram os próprios conflitos e contradições, denunciam defeitos inconfessáveis, revelam constrangimentos internos e desnudam “críticas amorosas” entre “irmãos e filhos de santo”.

À sua direita, a baianada e os marinheiros, espíritos que, com frequência, misturam pitadas de humor a uma apimentada subversão. Se a pisada do baiano é cambaleante pela ginga ritmada de sua dança, o balanço do mar decalca o mesmo movimento no corpo do marinheiro (o passo de um personagem “alcoholizado” que ora cai para a direita ora para a esquerda). São linhas espirituais marcadas pela alegria e pela irreverência, desconcertam seus consulentes, dizem o que devem e o que não devem.

Desse modo, proponho-me a apresentar primeiro cada um dos espíritos da Fraternidade, seus trabalhos, suas consultas e suas histórias. A própria articulação significativa, presente nas narrativas míticas que caracterizam esses personagens, muitas vezes já se mostra engraçada. De forma semelhante, há entidades que, em si mesmas e pelo lugar que ocupam no templo, nos fazem rir, ainda que frequentemente não façam piadas ou possam parecer sérias e irritadas. Desse modo, serão narradas “as peripécias dos espíritos” a partir de combinatórias de metáforas e metonímias, ou seja, os dois processos que compõem as malhas das formações do inconsciente.

---

<sup>73</sup> Marcelo me explicou que os exus são responsáveis pela defesa do templo, são guardiões. Em outros centros (no terreiro de Toninho, por exemplo), os exus são descritos como soldados, constituem a linha “de frente”. Curiosamente, Toninho explica que, quando a “batalha é pesada”, é o soldado que precisa ir ao confronto e não as patentes “superiores”. No terreiro dele, nunca se abre ou se fecha um ritual sem a saudação e permissão da esquerda (exus e pombagiras).

Após a análise das operações do inconsciente nas narrativas, partirei para as formas verbais dos chistes e para os episódios cômicos. Portanto, na subseção intitulada “O humor em cena”, já conhecendo as entidades e seus traços característicos, farei a análise das filigranas desse bom humor com base em uma descrição detalhada de algumas cenas engraçadas nas quais os espíritos se relacionaram e acabaram entrando em “litígios amigáveis” através de piadas.

### **3.9.1 Marinheiro Âncora e João da Gávea**

*Eu não sou daqui, marinheiro só... eu sou da Bahia... de São Salvador*

Na Fraternidade do Pena Branca, não é comum a evocação da linha dos marinheiros nas giras de sábado, quando acontece o atendimento ao público, para passes e consultas. Os marinheiros aparecem principalmente às sextas-feiras, em rituais de cura<sup>74</sup>, com o acompanhamento de uma equipe médica espiritual.

Quando perguntei para Nájla quais são as diferentes sensações de alguém que está presente em giras de passe e consulta em relação ao ritual de cura dos marinheiros, ela me respondeu trazendo questões de grande relevância: quando saem de uma gira de preto-velho, os consulentes sentem calma e harmonia; em dia de baiano, uma alegria vitalizada; nos caboclos, confiança, determinação e força; nos exus, satisfação pela certeza de solução de seus problemas; e quanto aos marinheiros, os consulentes saem pensativos e reflexivos. Esse comentário revela o modo como é interpretada a linha dos marinheiros na Casa: associada à

---

<sup>74</sup> Giras dedicadas especificamente aos consulentes com problemas de saúde. Os rituais de cura da Fraternidade Esotérica do Caboclo Pena Branca foram descritos no subcapítulo 4.3.

profundidade dos pensamentos e da reflexão, que o próprio Marcelo chama de “viagem solitária, sendo o navio o próprio corpo”.

O trabalho esotérico de cura é realizado principalmente por dois espíritos de marinheiros: João da Gávea e Sete Barbatanas. São respectivamente recebidos pela Mãe Nájla e pela médium Renata, uma das mais antigas e respeitadas da Casa. Porém “Seu” João da Gávea trabalha mais próximo a um estilo ritual esotérico, não cambaleia, não pede bebida alcoólica nem é sarcástico.

Já “Seu” Âncora é o marinheiro recebido pelo pai-de-santo e se aproxima bastante de um típico marinheiro de terreiros de umbanda mais tradicionais. A âncora é a parte de um navio (uma metonímia), é aquilo que faz a embarcação atracar na “terra firme”, portanto um marinheiro que carrega tal nome não pode deixar os pensamentos tão “à deriva” assim; pelo contrário, deve estar próximo mesmo é da “raiz”, daí sua proximidade com a simplicidade da “umbanda pé no chão” (esses são os sentidos metafóricos que o nome carrega). “Seu” Âncora cambaleia, bebe uísque (ou, segundo ele, qualquer bebida disponível e que tiver teor alcoólico), faz piadas irônicas e não participa das giras de cura, apenas em raras circunstâncias. Costuma aparecer muito poucas vezes no terreiro, eventualmente no fim dos trabalhos de passe de outras linhas.

Ele concorda com Marcelo, seu cavalo, quando diz ironicamente que “Seu” João da Gávea mais parece um caboclo disfarçado, muito sério em seu trabalho de cura, cuja solenidade se expressa não somente em sua “retidão moral”, mas no próprio corpo de sua médium quando o recebe, sempre ereto e firme, sem os descompassos do movimento do barco (ou de um corpo embriagado).

Sarcasticamente e com um largo sorriso, o marinheiro Âncora, recebido por um médium que é também professor de inglês (o pai-de-santo), refere-se sempre a “Seu” João da Gávea como “Doctor John from da Gávea”. Nesse vocativo há uma condensação de inúmeras

ideias que estão ocultas e suprimidas em cinco palavras, de modo que cada um desses termos tem um motivo para estar aí (e exatamente disposto dessa maneira). Combinados, lado a lado, vão aludir a sentidos novos, que aparentemente podem não estar expressos “à primeira vista” no “apelido” jocoso criado pelo marinheiro, mas que se revelam através de uma análise mais minuciosa.

Traduzir o nome de um marinheiro para o inglês pode soar como uma refinada ironia, já que essa língua, por si só, assume uma roupagem de status e superioridade. Dizer “Doctor John” carrega certamente um sentido: anuncia (ou denuncia) de uma maneira bem humorada o viés erudito de um marinheiro, que trabalha com uma equipe médica espiritual, e por isso (por ser “médico do além”) é um marinheiro que recebe o título de Doctor (em inglês) e não simplesmente Doutor (em português), sendo renomeado, portanto, como John (em inglês novamente) e não “o familiar João”, tão brasileiro, tão comum e tão anônimo (recorrente em expressões como “João Ninguém”). “Seu” Âncora recorre a uma língua estrangeira para pronunciar “nobrememente” o nome de um marinheiro que não tem mesmo “tipo de marinheiro”, mas sim de um “médico letrado”.

A gávea também é parte constituinte de um navio (uma metonímia), pode ser uma vela ou uma plataforma suspensa no mastro e atravessada por ele, o que estaria associado intimamente com a figura de um legítimo personagem habitante de embarcações marítimas, mas que gosta mesmo das “alturas” e não do fundo do mar (como o Âncora). Porém, além disso, é possível dizer que se trata de uma metáfora muito bem amarrada: no país do futebol, quando se diz Gávea, dificilmente se pensa em uma estrutura da engenharia naval, mas com frequência no bairro carioca que hospeda o clube mais popular e populoso do país, o Flamengo. Então eu poderia dizer que a Gávea do “Seu” João não é assim tão aristocrática, já que é marcada pelo “ninho do urubu” (símbolo-mascote do time, aliás, uma ave nem um pouco “fina”). Na verdade, a nobreza impera em outro aspecto: a Gávea fica na Zona Sul do

Rio de Janeiro, onde reside parte da alta classe carioca e sofisticados estabelecimentos comerciais da cidade. O bairro ganhou esse nome devido à afamada Pedra da Gávea<sup>75</sup> com uma privilegiada vista para o mar, cujo formato lembra a gávea dos navios (assim os sentidos associados a “Seu” João mantêm-se “elevados”).

O tal “bairro contraditório” do Rio fica exatamente entre os dois típicos extremos da diversidade carioca: de um lado o pé no chão iletrado e “ancorado” nas “alturas” do Morro Dois Irmãos; do outro lado a “majestade” asfaltada e iluminada nas mansões dos doutores que falam inglês às margens da Lagoa Rodrigo de Freitas. A Gávea denuncia o conflito entre as duas diferentes perspectivas sobre a residência dos marinheiros: você pode pagar o preço e ver o mar do alto dos morros ou pagar um ingresso e vê-lo das alturas nos mais visitados pontos turísticos da cidade. Qual vista é a mais bela?

Não posso deixar de sublinhar ainda a imprecisão na tradução feita por esse “modesto” e bem humorado marinheiro (embora seja recebido por um pai-de-santo especialista em inglês), que, além do “*from*”, não abre mão do complemento em português “da Gávea”, destacando com maestria sua brasilidade simples de homem dos mares, pois não é doutor e não participa dos respeitadas rituais de cura do João.

O ritual de cura ganhou muito espaço nesse terreiro, pela grande aceitação e adesão dos consulentes assíduos da Casa. Porém nenhuma entidade do pai-de-santo costuma trabalhar nessas giras das sextas-feiras. O marinheiro denuncia um sutil desconcerto somente entre espírito ou desnuda um conflito? O irreverente espírito tece piadas, pinta e borda humor, porque de fato não trabalha com cura esotérica, não é médico, nem erudito; é um simples marinheiro, mas é ele (e não os doutores) a “âncora” do pai-de-santo.

---

<sup>75</sup> A escuta sobre a Gávea e a associação que faço com os significantes aqui apresentados (marinheiro, pedra, Rio de Janeiro) revelam a minha inscrição em campo, já que o efeito de sentido também se produz em mim, enquanto sujeito: quando eu era pequena morei perto do mar, na Canoa de Pedra (embarcação ou morada de marinheiros), no Itaipara de Salvador e vivi também no Rio de Janeiro, onde conheci a famosa Pedra da Gávea.

### 3.9.2 Zé do Coco e Baiano Severino

*Baiano é povo bom, povo trabalhador...  
quem mexe com baiano mexe com  
Nosso Senhor...  
Pisa, baiano, pisa lá que eu piso cá...  
pisa, baiano... quero ver você pisar*

O dirigente da Fraternidade Caboclo Pena Branca trabalha atualmente com dois baianos, Zé do Coco e Severino. Suas histórias são absolutamente diferentes, sendo Severino muito próximo dos pretos-velhos da direita e Zé do Coco cuja trajetória se assemelha mais a dos exus da esquerda umbandista.

Zé do Coco narra-se como um baiano que viveu nessa Terra há pouco tempo: “baiano é mais de um tempo moderno... não é tão antigo quanto Severino porque Severino vem lá duns tempo mais antigo...”. Conta que tendo vivido em uma região muito próxima a Salvador, “baiano foi baiano mesmo”, foi “uma peste de ruim”, “fazia qualquer coisa por qualquer preço”, trabalhava com as famosas “encomendas”, trabalhos solicitados a um feiticeiro para benefício próprio e prejuízo a terceiros, a exemplo das conhecidas amarrações (os tradicionais enlaces e desenlaces amorosos) e mortes encomendadas, que, segundo Macedo e Bairrão (artigo submetido), “metaforicamente, ratificam a morte do espiritualmente morto”. Em Samoa, Mageo (1996) percebeu que os desejos inconfessáveis e as verdades (inconscientes) de adeptos religiosos são refletidos nas peripécias e ações de entidades espirituais: “a vitimização na possessão pode ser uma camuflagem da agência” (p. 76)<sup>76</sup>.

Questionei a “Seu” Zé se ele era benzedor também. O baiano responde em tom cínico, “fui... fui sim... mas fui é benzedor de cobra”, deixando subentendido a mim que a pergunta era inquestionavelmente absurda. Bom, naquele momento, meu cálculo era simples: com os

---

<sup>76</sup> Há um processo inconsciente de inversão ou formação reativa: aquilo que se apresenta, por exemplo, sob a forma de “encomenda de morte” espelha o que parece oculto ou inconfessável no outro, ou seja, a suposta “vítima” revela-se “espiritualmente (ou psiquicamente) morta”, sendo ela mesma o agente do “pedido” (ou “desejo”) de morte.

baianos, tudo é possível, inclusive ser, ao mesmo tempo, feiticeiro, “matador”, mandingueiro e benzedor. Por que não? E para a minha surpresa, “Seu” Zé respondeu debochada e positivamente, porém sem deixar de fazer a ressalva: “mandava era cobra benzida picar as pessoas” [encomendadas].

Sob outro ponto de vista, é possível sugerir uma aparente contradição na narrativa acima: a “trajetória de vida” do baiano Zé do Coco (que “confessa” abertamente seu “estilo de trabalho”) não estaria na contramão do que se espera ouvir de guias espirituais em um templo mais afeito à retórica esotérica? Porém tal contradição se dissolve nas lágrimas de Zé: a conversa com a pesquisadora foi mudando seu tom bem humorado de deboche, pois, em um momento específico, o baiano chorou e se emocionou ao revelar a dor diante de seu profundo arrependimento, explicando que veio trabalhar na umbanda para resgatar erros antigos.

Baiano não tinha religião nenhuma não... baiano era feiticeiro... mas como baiano tinha contato com espírito, baiano mandava fazer... mas baiano se arrependeu... não tem jeito... chega do outro lado baiano vê as coisa e vai pensar na vida... mas baiano não gosta de alestrar dessas coisa, sabe? ((Silêncio. **“Seu” Zé do Coco chora**)) porque isso entristece muito baiano... o importante é que baiano hoje vem na luz... baiano vem hoje pra ensinar pros outro que toda essas vantagem aparente enganosa que bichinharada tem muito é bobagem... é bobagem... porque depois tem um preço muito alto a pagar com isso... é o preço do nosso sofredor... de entender que não fez o que devia... quando teve tanta chance de fazer o que podia... o melhor... e baiano não fez... mas baiano vai deixar isso pra trás... porque isso serviu de lição pra baiano e pronto... tu entendeu? E se baiano ficar debruçado no passado, baiano não vai adiantar... e baiano quer ir adiante... entendeu? Baiano ainda tem umas reações muito igual de quem vive nessa terra e nessa maneira baiano consegue passar pros outro... o que baiano já viu e o que baiano já passou... então isso que sirva de lição a todos... que bichinharada tem tudo pra ser feliz nesse mundo... e a felicidade não é ter muito... é ter o suficiente...

“Seu” Zé me esclarece a origem do seu nome. Explica que Zé do Coco era a maneira como as pessoas o conheciam naquela época, já que era nele que fazia seu feitiço: “baiano punha nome dentro... punha um monte de porcária dentro e explodia o coco... e queimava o coco... fazia muita coisa...”.

O coco revela-se como uma metáfora da mente e do cérebro. O coco é parte do baiano (metonímia), é a cabeça no interior da qual estão presentes “os olhos e o sangue da vida”. A partir disso, a seguir, delinea-se o entrecruzamento entre metáforas e metonímias presente na narrativa mítica de Zé do Coco: a água doce é o “interior” do coco, refere-se a Oxum, que se caracteriza pelo olho d’água. Oxum é a deusa da fertilidade, rege o “sangue da vida” e o jogo de adivinhações – os olhos remetem ao orixá que “tudo vê”. Por isso trabalhando com esse fruto, enlouqueceu muita gente que atravessou seu caminho. Hoje o baiano faz exatamente o oposto, pois, de acordo com ele, agora tenta “manter o coco dos outros em equilíbrio”, orientando, aconselhando, dando consultas.

Embora morasse muito próximo das praias, “Seu” Zé nunca gostou do mar, porque “mar é muito poderoso pra limpar as coisa... e baiano, como vivia metido com muita porcaria, baiano não gostava muito de mar...”. Mesmo fugindo tanto da purificação em águas salgadas, confessa que acabou morrendo afogado no rio, porque não sabia nadar. Afogou-se na natureza de Oxum, nas águas doces do coco, onde fazia seu feitiço.

Segundo Macedo e Bairrão (no prelo):

O significante *coco* é utilizado para definir o baiano: num contexto de sol intenso e pouca água, a casca espessa e dura guarda um líquido quase sem gosto, sendo ele, entretanto, a água que nutre, sustenta, cura, restabelece. O baiano só é ‘duro’ por fora. Enquanto a doçura da água pode sugerir afeto e vida, a rijeza da casca insinua a força e a resistência nordestina. Embora singela, é em sua transparência que se retiram as ‘mirongas’ e se fazem muitos trabalhos do povo baiano da umbanda.

Por “ironias do destino”, “Seu” Zé se afogou na fluidez daquilo com que enlouquece o outro. No interior da carapaça rude de feiticeiro, há um espírito que, arrependido, chora água (dentro do coco, há os olhos e o sangue da vida). Sangue que jorra dos olhos internos do coco é água doce. Sufoca o baiano submerso, limpa, transforma em pureza, o faz sentir vazio, e por isso não sobra (“nada”) e se afoga.

Perguntei se ele trabalhava com algum guia ou orixá especificamente, mas ele me respondeu que “Baiano tá tão ruim, bichinha, que baiano tem que trabaiaar com o que pode...”. Porém sublinhou sua relação com o outro baiano que trabalha com o pai-de-santo, o baiano Severino:

Severino é muito generoso... ele diz ansim... ‘vai tu pra trumbucar... vai tu pra fazer... pra aprender as coisa boa de Nosso Senhor...’ então ele não se importa em vir na frente de ninguém... ele não é dono de nada, diz ele... ele diz que as coisa que ele possui é as coisa que o Nosso Senhor deu pra ele... que é a possibilidade de trabalhar em nome dele... entonce ele não precisa vir aqui pra mostrar ‘eu sou Severino... eu faço isso... eu faço aquilo...’ vice... então ele dá oportunidade pra gente menor... pra vir fazer... pra trabaiaar... pra vir dar uns conselho... porque com uns conselhos que nós damo nós aprendemos... porque toca nosso próprio coração... porque aquilo que a gente viu que não prestou... a gente diz aos outro... isso não presta...

Severino foi um benzedor em terras mais distantes do litoral baiano, em uma cidade chamada Jequié. Trabalhava com ervas e raízes, tal como um preto-velho, pois na época, segundo ele, não havia outro meio de cuidar dos enfermos, já que não existiam hospitais, médicos, nem medicamentos modernos.

Perguntei ao baiano se ele trabalhava com alguma entidade ou algum orixá em particular. Ele me esclareceu que se aproxima muito da linha de pretos-velhos, sob a regência do orixá Obaluaiê<sup>77</sup>.

Baiano segue muito os preto-véio... porque baiano começou a trambucar com eles... a mode que tinha muita afinidade com eles... porque era tudo benzedor também... gente que mexia mutcho com erva com mutcha raiz... mutcha cura, né, bichinha... então baiano tinha muita afinidade com os preto-véio, então vai seguindo os preto-véio... vai se adiantando lá... preto-véio é obaluaiê, né, bichinha... o orixá da vida e da morte... da saúde e da doença... é mode isso que baiano gosta... de fazer isso... porque baiano sempre lidou com isso mesmo... né, bichinha... era cura, era doença... era coisa ansim...

Severino cuidava de um alambique de cana-de-açúcar, numa época em que “tinha muito dos portuga por lá, vice... mas foi ansim uma virada... os portuga ainda tava muito por

---

<sup>77</sup> Obaluaiê é o orixá da cura e da doença, da peste e da morte. Nos terreiros de umbanda, está muito associado aos pretos velhos.

lá... mas já vinha chegando gente de outros canto, não sabe? Outra gente branca estranha... de outras terra fria...”

Eu perguntei: “o senhor era negro, branco? Qual era a cor de sua pele?” O baiano, “perspicaz”, entendeu exatamente onde eu queria chegar com essa pergunta, pois a minha próxima indagação seria: “o senhor era velho?”. Na verdade, a partir de peças metonímicas (Bahia, preto, velho, cura, Obaluaiê, “benzeção”), o meu intuito era chegar à seguinte conclusão: seria ele um preto-velho da Bahia?

Mas, antes que eu perguntasse “sua idade”, Severino me deu uma resposta como se dissesse “não sou um preto-velho, não adianta perguntar, porque eu sou um baiano”, solucionando meu equívoco: “Baiano [refere-se a ele mesmo] era um mulato espigado... baiano era formoso... mas não era veioete não... não era torto não... era espigadão...”.

Embora esteja muito próximo dos “pretos (benzedores) velhos” da direita umbandista, ele se distingue desse ancestral africano, revelando sua face baiana miscigenada (não era branco puro, nem negro puro, era baiano, ou seja, mulato), definindo-se pela “mistura”, como se afirmasse, através de uma pilhéria, o quanto está distante da “pureza moral” dos pretos-velhos, já que, afinal de contas, por guardar um alambique, era um nordestino muito chegado numa cachacinha.

Além disso, no relato abaixo, Severino insinua que não foi tão boa gente assim, embora depois negue tal afirmação, sublinhando, ao fim de sua fala, que não passava de uma brincadeira com a pesquisadora:

É porque baiano tinha um sangue mutcho ruim... né... bichinha... a cobra morreu, né... bichinha... porque ela picou baiano e baiano picou ela... baiano morreu e o bicho morreu também... baiano tinha o sangue ruim... é não... era coisa ansim, né... baiano tá fazendo um brincador contigo... dizendo que o bicho morreu... bicho morreu nada... bicho ficou vivinho lá... mas deixou baiano arretado... e baiano foi simbora...

Zé do Coco usava justamente esse “bicho venenoso” para cumprir suas mandingas. E, coincidentemente ou não, o “Severino Curandeiro” foi vítima de uma picada de cobra. Severino foi “encomendado” por algum baiano a um feiticeiro? Por outro lado, Severino “confessa” que também era “uma cobra”, porque a dita cuja que o picou morreu envenenada, ainda que, nas palavras do baiano, isso seja uma “grande piada” ou um apenas um “brincador”.

Nesse sentido, é possível supor que “Seu” Zé usava “cobras batizadas” para apagar candeeiros<sup>78</sup> que não eram lá tão “iluminados” assim, pois suas vítimas poderiam ser, eventualmente, nordestinos tão maliciosos quanto cobras traiçoeiras, mesmo se tratando de “curandeiros generosos”. É possível então afirmar que “Seu” Zé do Coco e Baiano Severino são duas faces da mesma “moeda humana”?

A riqueza na linha dos baianos reside justamente nisso, na união daquilo que está diametralmente oposto, na busca de semelhanças entre coisas absolutamente diferentes (MACEDO; BAIRRÃO, no prelo), tal como ocorre na construção dos chistes.

O oxímoro<sup>79</sup> é espetacularizado por personagens que se desnudam pelo avesso: são esquerda e direita ou talvez nem esquerda nem direita; não são pretos nem brancos, são mulatos; nem bons nem maus, são baianos. Essa figura de linguagem revela-se para além de uma mera expressão de paradoxos; apresenta-se em outra roupagem, em um figurino a mais, não apenas como expressões contraditórias que se excluem. Há aí um fino jogo simbólico, há um aparente *nonsense*: que sentido há nisso? Um é “meio” exu, mas trabalha com a doçura da água e do coco; é benzedor (de cobras), cujas lágrimas denunciam o arrependimento de um “baiano” feiticeiro e humilde. O outro é curandeiro, “quase” um preto-velho, mas trabalha

---

<sup>78</sup> Entre os baianos da umbanda, é muito comum a expressão “apagar candeeiros” para se referir à morte.

<sup>79</sup> Oxímoro: “aproximação de duas palavras ou de duas expressões contraditórias, que se excluem mutuamente de um ponto de vista puramente lógico; expressão de um paradoxo” (CASTELEIRO, 2001, p. 2706).

com a cana que, embora “de açúcar”, não vira água doce, mas “água ardente”; é traiçoeiro como cobra e venenoso como um mandingueiro.

O *nonsense* aqui aponta o “para além” da mera ausência de sentido. Há algo a mais nos oxímoros e contradições. O *nonsense* apresenta seu cunho de transição, um caráter passageiro do “sem-sentido”; abre os caminhos, abre as portas para a passagem do sentido. Há uma hiância entre o “*pas*” que nega o sentido, desconstrói, rompe (“que sentido há nesses paradoxos?” “não vejo sentido algum nisso”; “não tem lógica”); e o “*pas*” que é o passo de sentido. Há um sentido sempre de passagem, no tempo, volátil, efêmero, infável. Quando capturo um sentido, ele logo passa, perde-se, esvai-se e abre uma porta para que outro sentido passe em seguida.

*Cobra, coco, cana, água, doce, veneno, baiano*: no “lado a lado” da cadeia metonímica, os significantes deslocam-se, ou melhor, o “sujeito-baiano” desloca-se quando dá um “passo a passo”, afinal como seria possível gingar ou cambalear em seu xaxado, se não “trocasse” o passo?

*Cobra*, por exemplo, aparece nos chistes baianos como “*le-peu-de-sens*”. Trata-se do significante que condensa uma infinidade de sentidos diferentes e é precisamente a *cobra* o elo capaz de ligar os dois baianos, personagens, à primeira vista, absolutamente diferentes. Nas histórias descritas, *cobra* era o réptil em si mesmo; em outros momentos, era uma pessoa traiçoeira, venenosa; e ainda, em certos trechos da narrativa, apresentava-se como uma substituição que acrescia sentido ao personagem Severino, baiano venenoso (Severino aqui é *cobra* metaforicamente), mas ao matar outra cobra com sua picada e com seu próprio veneno, torna-se uma cobra em seu sentido literal.

A metáfora revela-se capaz de produzir sentidos e ao mesmo tempo desconstruí-los: ata e desata nós. Ao mesmo tempo, é o deslocamento que propicia a dimensão de que há um

“sentido pouco” no chiste sobre a cobra, um sentido que escapa e se esfumaça. Ou, para além disso, há ainda um “pouco de sentido”, dentre tantos outros sempre de passagem.

Quando um novo sentido surge a partir do processo metafórico, algo por outro lado escapa, uma parte se perde. É nesse ponto onde se produz o objeto metonímico, o resto (o objeto *a*, aquilo que não foi significado). É justamente nesse segundo eixo, o metonímico, onde há a concatenação, a contiguidade, o lado a lado, a parte pelo todo, o passo a passo.

No exemplo acima, *cobra* é o significante, de modo que os sentidos são múltiplos e passageiros. Desse modo, é possível perceber as articulações do significante, imperador em reino de sentidos fugidios. O sentido é o personagem “andarilho” nesse espetáculo, súdito de um significante que sobre todos prepondera. Mas o sentido se diverte com isso, escapa, reaparece, transmuta-se e foge outra vez. Atravessa o que estiver em cena: histórias, marcas, vidas, narrativas.

### 3.9.3 Encruzilhadas do Humor: os Exus do Pena Branca

*Deu meia noite o galo já cantou  
Seu Tiriri é o dono da gira  
Corre gira que Ogum mandou*<sup>80</sup>

O Exu Tiriri é recebido pelo dirigente do templo e apresenta-se como o “guardião chefe” da Casa. Embora seja da “altíssima hierarquia do terreiro”, é uma das entidades mais espirituosas que eu já vi, pois, segundo Marcelo, trabalha na umbanda sob a regência dos erês. Seu humor é de um refinamento ímpar, cujas principais ferramentas são o sarcasmo e a ironia. A gargalhada do Tiriri não se aproxima do tom sinistro e sardônico de algumas entidades de esquerda, porém se associa às risadas debochadas dos baianos.

---

<sup>80</sup> Ponto cantado de saudação à esquerda. Ogum é o orixá associado à guerra, à espada, ao aço. Associa-se a São Jorge Guerreiro. Os exus são considerados guardiões, sentinelas e, em muitos terreiros, soldados de um grande exército “responsável” pela defesa do centro de umbanda.

No dia em que eu conversei demoradamente com ele, quando marcamos uma entrevista, ele introduziu a conversa com uma piada aludindo à minha origem: “Exu Tiriri ao vivo direto para a TV Bahia”. A brincadeira denunciou a formalidade da situação (eu havia marcado oficialmente uma entrevista com o exu do pai-de-santo) e a vaidade do Exu sábio, afinal de contas quem dá entrevista tem que ser uma “estrela televisiva”.

Na verdade, eu... o que eu tenho a dizer a você é que a minha última encarnação foi na Grécia... eu era um filósofo daqueles de última hora... sabe como é que é? Daqueles que ficam procurando uma verdade sua e caminhando de um lado para o outro... ajudando quem podia... eu era um filósofo na expressão específica do termo, né? Não frequentava academias não... e naquela época... já naquela época... já se preparava o advento do Cristo, né...porque antes dele veio Buda... vieram vários seres excelsos para essa terra para preparar o caminho dele... e foi então que eu tive a oportunidade de trabalhar como exu... que que é exu? Basicamente exu é uma entidade que trabalha em execução da lei, da lei divina... e pra isso... essas entidades precisam ser inteligentes e sábias... bom, minha sabedoria é suficientemente pouco, mas o suficiente pra ser um exu...é... eu me propus então a trabalhar como exu pra conter as forças involutivas do planeta que queriam impedir a vinda do Cristo... foram milhares e milhares de entidades que se propuseram a fazer isso... uns na luz outros nas trevas, né... eu me propus a trabalhar nas trevas pra conter o mal que eles tavam planejando... desde então eu venho trabalhando como exu...

Em um tom engraçado, Tiriri descreve-se como um filósofo “de última hora”, ou seja, um pensador improvisado, porque não pertencia a uma academia, não era “institucionalizado”. O improviso inspira espontaneidade e flexibilidade. Apresenta-se como filósofo simplesmente porque filosofava e não por ter sido um teórico grego.

Encontrar em um terreiro de umbanda um exu que se narra como “operário das trevas” não é incomum. Mas ser exu, filosofar e trabalhar para Jesus Cristo, eis aí uma combinação rara (e, diga-se de passagem, hilária) no panteão umbandista, que pode até mesmo soar contraditória, porém somente em sua aparência imediata, pois, segundo o próprio Tiriri, ele veio para conter o mal e suas forças involutivas (trabalho tipicamente da esquerda, porque quem combate a “sombra” é, sobretudo, aquele que bem a conhece).

O exu me explica “eu tô sempre fazendo piada, eu sou meio circense... ((gargalhada))... uma outra encarnação já fui palhaço... ((gargalhada))”. A sua versatilidade me chamou atenção desde o início: exu, filósofo, palhaço e regido pelas crianças da umbanda.

A relação entre o exu Tiriri e seu cavalo é quase visceral:

Agora... qual é a relação minha com meu cavalo? Vem de muito tempo... por isso que nós somos na umbanda os espíritos ancestrais porque nós já tivemos encarnações juntos... já realizamos trabalhos juntos... já vivenciamos todas as misérias humanas... também já vivenciamos juntos... e quando a gente se libera de uma certa maneira desse plano magnético da terra que é um ciclo de nascimento, morte e renascimento... a gente vê o quanto os que ficaram pra trás são necessitados da nossa ajuda pra subir também... então por isso meu cavalo... eu tenho uma relação muito estreita com ele... ele já foi meu irmão nessa encarnação que eu me referi... e ele já foi exu também... já trabalhou como exu também... então... quando eu tava encarnado ele era meu exu... um rabo de encruza que trabalhava com ele... ((gargalhada))... Eu era o exu dele... ele era meu exu... eu era o exu dele... vinha um e o outro seguia a vida...ele tem muita coisa pra aprender ainda... então vamo continuar trabalhando do jeito que a gente pode... então já explico o porquê do cavalo e o porquê da Casa ... entendeu? porque como guardião dele eu tenho que guardar a Casa também... eu sou o guardião oficial do terreiro, apesar que tem vários outros, né... que ajuda nessa tarefa... e é uma tarefa complicada...

Eu questiono “Seu” Tiriri sobre sua dessemelhança com Marcelo. Argumento o quanto o pai-de-santo é sério e compenetrado durante os rituais e, ao contrário, o quanto seu “exu guardião” principal é bem humorado e irreverente. Mas “Seu” Tiriri desnuda a vida particular do pai-de-santo e denuncia seu “cavalo” em situações informais, nas quais está distante da posição de chefe do terreiro:

É... ele não é muito sério não, viu... é porque você vê ele só aqui dentro do terreiro... ele é meio pirado também... viu? É porque você não conhece o cavalo aqui nos momentos de descontração dele... ele é muito é... bocudo... fala demais, enche o saco dos outros... aqui dentro do congá ele tem que ter uma postura de seriedade e firmeza... isso é normal... não pode ficar fazendo gracinha pra se desconcentrar... tem que manter uma concentração muito forte... então daí ele não conversar muito aqui... conversa o necessário... essa é uma postura que tem que ter dentro de qualquer templo... agora fora do templo... não é que vai virar um maluco, mas... tem sua vida normal... né... o cavalo também é bastante engraçadinho... igual a mim mesmo... ((gargalhada)) ele também faz as palhaçada dele...

Apenas a um “bocado” de verdade é permitido denunciar o outro que fala demais. “Seu” Tiriri tem “licença poética” para dizer que Marcelo “enche o saco dos outros”, porque ele mesmo o faz com tanta irreverência.

Os filhos da Casa falam com carinho do “Seu” Tiriri, explicando que é um “exu paizão”, pois acolhe seus adeptos em situações difíceis, só “dá bronca” ou critica “seus filhos” de maneira sutilmente espirituosa, dá lições a seus consulentes, mas sempre de forma paternal e bem humorada.

Em uma visita à casa de Nájla, os médiuns me contaram que, embora “Seu” Tiriri seja Pai de todos, ele “adotou” um “filho legítimo”, um dos médiuns do terreiro, pois, segundo a explicação do exu, o jovem rapaz de vinte e três anos o acompanhou em muitas encarnações passadas como seu descendente direto. Procurei o médium na gira seguinte para conversarmos um pouco sobre isso.

Alex conta que antes de conhecer a Fraternidade do “Seu” Pena Branca era ateu, não tinha religião e vinha passando por inúmeras dificuldades: sofreu nove acidentes de moto, esteve doente, não conseguia encontrar um emprego que desse certo e foi “rechaçado” da própria família por ser dançarino. Quando começou a dar aulas de dança de salão, uma aluna, sabendo de seus inúmeros dissabores, sugeriu ao professor que a acompanhasse a um terreiro.

No primeiro dia, foi recebido por um baiano que lhe deu um passe e disse: “alguém quer falar com você”. No fim da gira, foi convidado para conversar com o exu Tiriri. Alex chorava muito e suas lágrimas pareciam contagiar o guia, que empaticamente emocionado o recebeu de uma forma solícita, assumindo sua paternidade: “seja bem vindo, meu filho”.

Nos terreiros mais tradicionais (“umbanda de raiz”), os vocativos “meu filho” ou “fiarada” (“filharada”) são comuns entre pretos-velhos e não entre os espíritos da esquerda (exus e pombagiras, por exemplo, não costumam chamar seus consulentes dessa forma). Aliás, o preto-velho é, dentre todos os personagens do panteão, aquele que mais se associa à

imagem do Pai (os nomes específicos das entidades “recebidas” por cada médium revelam esse aspecto, tais como Pai Tomás, Pai Benedito, Pai Mané, Pai Joaquim). Por outro lado, no templo esotérico do Pena Branca, esse papel de “paizão” é incorporado, espiritualmente, por um Exu.

Ao combinar significados completamente avessos à imagem que se tem de um exu da umbanda, Tiriri consegue desconstrair seus “filhos-de-santo” com seu humor contagiante. Após ser recebido pelo “Pai”, Alex começou a frequentar a Casa semanalmente, sempre se consultando com a mesma entidade, o “guardião chefe do templo”, recebido pelo pai-de-santo. Por duas vezes, segundo ele, o exu se emocionou ao falar das “vidas passadas” com o filho e chorou ao longo da conversa.

Alice: Ele costuma chorar nas giras?

Alex: não...

Alice: Foram as únicas vezes que você viu o Tiriri chorando?

Alex: foi... ((risos))

Alice: Já vi exu gargalhando, mas chorando nunca...

Alex: ((risos)) foi como eu te falei... na época eu acho que eu não dei nem valor pra isso... até pra mim vou te confessar que era meio estranho, né... você ver um espírito chorar... e um exu, né... hoje eu dou assim uma relevância pra isso tremenda... mas no passado eu não dei não... hoje entendendo um pouco mais da nossa relação, dá pra se mensurar o que é isso...

### ***3.9.3.1 O Exército do Guardiã Tiriri***

**Exu Gererê:**

***Estava dormindo na beira do mar,  
quando a umbanda me chamou pra  
trabalhar. Bota a mão nas suas armas,  
vai guerrear.***

Gererê é exu soldado e subordinado em uma rígida hierarquia militar:

Meu campo de batalha foi no mar... foi por isso que futuramente as minhas forças e a minha lei tem origem no mar... eu não fui o comandante, mas o soldado... (...) porque no momento em que eu participava das batalhas... você

acaba se abrindo a muitas facilidades, a situações que podem proporcionar muitas facilidades pra você vencer, se infiltrar... então você fica muito volúvel... e tem determinados momentos que pra você se manter onde você está você acaba se perdendo... tem momentos em que você não sabe mais em que lado você está... o que você tá defendendo... quem... ou a si próprio... (...) a última foi no continente europeu... mas talvez eu guarde essa ainda porque foi a batalha mais longa... a que mais me marcou... a época eu não teria isso pra te dizer agora... mas o país eu tenho... foi na região de Portugal... (...) Eu trabalho com Iemanjá... eu costumo trabalhar mais com um trabalho que por exemplo está demandando na sua vida.

Inversões e subversões simbólicas não se mostram incomuns na umbanda. E espírito de colonizador pode ser acolhido por uma religião popular essencialmente brasileira, mas certamente não viria como caboclo (desapropriado) ou preto-velho (escravizado). Colonizador europeu “desce” na linha de exu. Seria essa uma paródia? Uma ironia? Ou simplesmente uma inversão engraçada, uma brincadeira espirituosa com as posições da umbanda e dos personagens de nossa cultura popular? Vem como entidade de Iemanjá, não pelo caráter maternal ou pela emoção, mas pela peça metonímica “oceano”, onde “fez cair” outros homens como ele.

Gererê define-se, decide em que lado deve ficar e para quem finalmente trabalha, assume seu lugar na esquerda como exu, “soldado raso” mais uma vez, e vem elaborar questões associadas à agressividade, à culpa, ao arrependimento, à fidelidade, ao egoísmo.

**Pombagira Luana:**

*Disse-me toda verdade... que eu só queria saber onde andava...*

A pombagira Luana narra-se como uma guerreira tendo vivido na antiga Roma. Segundo o próprio médium que a recebe (o pai-de-santo), ela “é muito seca... o que ela tiver que te falar, ela fala na cara e ela não escolhe palavras... (...) se a D. Luana vem... [ao terreiro] todo mundo diz... cagou... deu alguma coisa errada...”. Nájla complementa:

O último recurso é a D. Luana... todo mundo fica apreensivo... mesmo porque ela tem uma grande responsabilidade e ela tem todo um trabalho e ela que cuida de todo o trabalho harmônico por trás... se houver falha nossa... a D. Luana vem cobrar...

Luana mistura seriedade, franqueza, autoridade e acidez. Quando as “cartas” do grupo devem ser “postas na mesa” (conflitos, falhas, deslizes), ou seja, quando o que está nas entrelinhas deve ser dito sem metáforas ou gargalhadas, é o espírito feminino do dirigente da Casa que se apresenta. O guia solicitado nesses “casos extremos” não é, por exemplo, o Caboclo Pena Branca, que inclusive é o patrono do templo, pois se trata de uma entidade franca mas não “tão escancarada”; nem o preto-velho, muito sério, mas doce; ou o Tiriri, “guardião principal”, porque é um “paizão benevolente<sup>81</sup>”; não é o baiano, muito brincalhão; ou o marinheiro Âncora, “embriagado” em sarcasmo. Quem “desce” (do salto) é a pombagira, sem risos, sem piadas ou “cerimônias” para dizer tudo o que precisa ser desvelado.

Mas Nájla tem o cuidado de esclarecer:

Não é receio... é respeito... ela é o oposto do Tiriri... “Seu” Tiriri é o paizão... a D. Luana não... A D. Luana ela é o choque... então se ela tiver que falar pra nós médiuns assim... vocês são tudo burro, xucro... não tão prestando pra... ela fala... numa seriedade... o “Seu” Tiriri, ele vai tentando... vai explicando... vai orientando...

Quando o “assunto é sério”, a pombagira de Marcelo toma a frente das soluções, é a “senhora providência”. Então, se ela chega ao terreiro, é sinal de que algo não está certo, ou não vai bem.

Segundo Nájla, Luana é “completamente contra o machismo”. Em uma gira fechada dedicada apenas ao desenvolvimento mediúnico dos filhos da Casa, ela incorporou em seu cavalo e deu uma palestra destacando que as mulheres deveriam ser guerreiras como ela e nunca submissas.

---

<sup>81</sup> Essa palavra “benevolente” é uma alusão ao que foi discutido anteriormente sobre o “superego benevolente”, termo cunhado por Freud (1927) e associado neste trabalho à figura de um “exu paizão espiritualoso”.

Marcelo conta que a pombagira escancara as contradições e os conflitos femininos com grande maestria: “ela disse que as mulheres vivem atrás da liberdade delas... mas vivem procurando homens pra viver debaixo da botina deles... (...) ela falou pra uma mulher aqui [uma consulente]... até quando você vai ser tapete de homem vagabundo?”.

A seriedade dessa pombagira contrasta com o bom humor dos “espíritos masculinos” do pai-de-santo. Nisso parece residir uma espécie de paródia das relações do terreiro, uma espirituosa inversão de papéis (a autoridade do feminino e do masculino): o chefe da Fraternidade é um homem (Marcelo) e não uma mulher (a esposa dele), aliás, muito bem lembrado, o chefe da tronqueira é um Exu (Tiriri) e não uma pombagira, porém diante dos “guias gozadores” do pai-de-santo, todos riem e revidam as piadas, ao contrário do que ocorre na presença de Luana, quando todos silenciam, pois temem uma mulher séria, guerreira, de espada em punho.

Marcelo é um homem sereno, casado, chefe de sua família e de um respeitado terreiro de umbanda, mas recebe uma pombagira feminista, que impõe respeito na comunidade e ensina às suas fiéis consulentes a nunca se submeterem aos homens. Toda essa narrativa de inversões tornou-se ainda mais engraçada depois que D. Luana fez uma revelação para os médiuns do terreiro: ela contou que em uma de suas encarnações, foi casada com um grande advogado que, por sinal (e não por acaso), hoje trabalha na umbanda como um dos exus do mesmo médium que a recebe (o pai-de-santo Marcelo).

Até aí a história já é divertida, porém há mais um detalhe: o nome do “marido” de Luana é “Exu Sombra”. A metáfora, por si só, já anuncia o chiste: ele não é mais nem menos do que a “sombra” de uma grande senhora, e não poderia ser de outra forma, quando se trata de uma pombagira que subverte literalmente o ditado popular: “por trás de um grande homem, há sempre uma grande mulher”.

Por outro lado, sendo “sombra” uma metáfora, o seu nome pode também dar margem a outro tipo de associação: a imagem de um exu temível, já que traz em si a marca da escuridão, do “sombrio” e do sinistro. Trabalha com Xangô, porque é o advogado de grandes causas no terreiro. Nunca o vi, mas me contam que ele é muito sério e incorpora pouco em Marcelo, já que apenas “assombra” o ritual quando a questão é jurídica ou o problema é com a lei.

Talvez apareça tão pouco em “terra” porque prefira mesmo ser a retaguarda de um exército de exus, sendo sua esposa um soldado da alta patente. “Casamento perfeito”, pois uma “grande guerreira” que diz o que quer “na cara”, ou seja, uma mulher tão “combativa” pode precisar, quem sabe, de uma boa “defesa” ou de um bom advogado de defesa, afinal é essa a função principal de um exu nos terreiros de umbanda (“guardar” a Casa e defendê-la).

Se a pombagira normalmente é narrada e reconhecida em outros terreiros como mulher “da vida”, neste templo apresenta-se como uma soldada, uma “quase” militante feminista e “muito bem casada”, revelando, para além da tradicional dicotomia “a santa e a prostituta”, um espírito feminino combativo, cujos desejos trazem, somados à delicadeza e maternidade da santa e à sensualidade e sedução melindrosa da “puta”, o lado “sombrio” e agressivo de uma mulher guerrilheira (e por que não diabólica), capaz de atribuir a seu marido a condição de “sombra” e por isso a função de um advogado.

**Exu Quebra Galho:**

*Bota fogo no mato, chama, chama, que exu vem... na gira de umbanda, quem tem tem... tem... tem*

Ele não se apresenta como soldado, mas é, sem dúvida, um “subordinado” do exu chefe, ou melhor, é o “quebra galho” do batalhão. O Exu Quebra Galho narra-se como um “personagem” do interior de Minas Gerais, daí seu sotaque carregado e sua timidez (não deu entrevista para mim de jeito nenhum e não se deixava filmar em hipótese alguma).

Marcelo explica: “o Quebra Galho é um grande papo... se você sentar pra conversar com ele, você dá muita risada também... ele é mineirinho e conversa igual a mineirinho... ele fica de cócoras... ali ele fica hora... resolve cada pepino de doença...”.

Parece-me uma figura muito próxima dos exus mirins, mas como é muito difícil me aproximar dele, porque sou uma pesquisadora, ou seja, uma curiosa, e sendo ele um exu “tímido”, suas narrativas e suas características como um espírito da umbanda ficam inacessíveis a mim. Como se não bastasse, ninguém no terreiro sabe dizer detalhes sobre “a história de vida” do Quebra Galho, porque ele não revela nem mesmo a Marcelo.

Mas tenho alguns indícios de sua relativa semelhança com a linha dos mirins: Quebra Galho vem sempre agachado, nunca de pé, durante todo o tempo da gira (o que poderia também estar associado talvez à sua “mineirice”, o costume de “prosear acororado” ou de “cócoras”). Bairrão (2004), em seu trabalho sobre exus mirins esclarece que esses guias estão associados às metáforas de “ficar sem pé”, “quebrar as pernas”, “ser submetido a um constrangimento insuportável”, “ser impedido de cumprir um desígnio” (p. 64), daí o costume de virem agachados ou sentados.

Além disso, nas próprias palavras do pai-de-santo, esse exu vem mesmo para resolver “alguns pontos que sobram...”, algumas pontas soltas, aquilo que os outros exus deixaram em aberto ou “esqueceram” de solucionar. Para Bairrão (2004), os mirins gostam das “sobras e restos” dos Exus adultos. Em alguns episódios cômicos ao longo das giras, o Exu Quebra Galho profere chistes cujo tema principal é o seu ciúme em relação ao lugar de destaque do Exu chefe do terreiro, o Tiriri.

Bairrão (2004) traz, em uma das narrativas de exus mirins que analisa em seu artigo, a história do Exu Mirim da Mata da Beira da Estrada associada a uma vida de quebra-galhos cujo fim se deu por sua queda de uma árvore, quando o galho onde estava quebrou. A história do “Seu” Quebra Galho poderia estar muito próxima da narrativa do Mirim da Beira da Estrada se não fosse por um detalhe, porque no caso do primeiro é o próprio exu quem quebra os galhos e não é exatamente ele quem cai:

Eu não faço nada, eu sou tranquilo, quebro o galho dos outro... só que de vez em quando os outro tã em cima do galho e eu quebro o galho também... é esse aí que eu gosto... o que tá no galho errado... igual umazinha aí que eu preciso quebrar o galho... uma tar que... deixa ela sentada... daqui a pouco ela tá de cu no toco...

O “galho” revela-se como um material linguístico de uso múltiplo ou uma palavra empregada em duplo sentido. Quebrar galhos pode ser prestar pequenos serviços, fazer “bicos” ou “biscates”, solucionar algumas questões que ficaram “mal resolvidas”, soltas, esquecidas. Além disso, pode referir-se ao sentido de fazer favores não tão relevantes, que não deem tanto trabalho, ou ajudar alguém com soluções simples. Nesses exemplos, trata-se do mecanismo da metáfora. Porém ocorre um processo de deslocamento no chiste apresentado acima, porque “Seu” Quebra Galho usa o “quebrar galhos” não somente em dois sentidos metafóricos, mas também em seu sentido literal: partir, romper, quebrar literalmente um toco de árvore no qual alguém se encontra indevidamente e “mal instalado”.

Aqui o galho é também o lugar que pertence a cada um, melhor expresso pelo dito popular “cada macaco no seu galho”. Por isso, como numa cena espirituosa, o exu prega uma peça em quem está no galho errado, fazendo-o tomar uma queda, pondo cada um em seu devido lugar. Uma das médiuns andou pulando em galho errado e o exu escancara isso, explicando que em poucos instantes irá atendê-la, pois ela estará “de cu no toco”, sentada no devido lugar onde deveria estar, de “castigo no banquinho do exu”, como uma consulente que precisa de ajuda, de atendimento e passe. O “quebrar galhos” e “fazer travessuras” seriam mais algumas semelhanças com os mirins?

**Exu Gira Mundo:**

*Girou, girou girou... Exú Gira-Mundo  
Girou, girou.. Pomba Gira que vence  
demanda, Rainha da encruza... Saravá  
Umbanda*

Nas palavras de Nájla, “Seu” Gira Mundo, exu recebido por ela, também trabalha em parceria com o “Seu” Tiriri do Marcelo:

Durante muito tempo tinha uma balança... quando “Seu” Tiriri vinha mais nervoso... “Seu” Gira Mundo vem com mais calma pra tranquilizar... quando o “Seu” Gira Mundo vem nos casco com os afilhado dele, o “Seu” Tiriri que amansa o ritmo da gira... que acalma a situação... então é uma coisa tão harmônica...

O próprio Gira Mundo revela-se como subordinado ao “exu guardião chefe” do templo: “eu obedeço a leis... não sou um exu graduado... sou um exu que trabalha sob comando dentro deste templo, sob o comando do exu Tiriri...” Foi o “guardião” de Marcelo que trouxe o Gira Mundo até o templo e ele também revela sua história:

Trabalhei sempre dentro de uma magia... fosse ela oculta... fosse ela aberta... fosse ela pro bem... fosse ela pro mal... recebi iniciações na terra... fiz escolhas erradas... e hoje eu agradeço ao panteão por ter me acolhido e me dado oportunidade de crescimento dentro da linha em que eu trabalho... e eu trabalho exatamente na linha de Xangô... que é o orixá que me ordena... porque como promovi injustiças, hoje eu trabalho somente dentro da lei da justiça... por isso... ele me coordena num modo geral... eu era detentor de magia... só que não utilizava corretamente... foram épocas muito antigas... uma das minhas encarnações passei pelo império romano onde castiguei, matei injustamente... não usava da magia, mas usava da força e do poder... da qual eu achava que tinha... claro... era subordinado a isso... tinha os chefes de legiões que comandavam... então tinha que obedecer...

“Seu” Gira Mundo revela sua afinidade com a médium que o recebe e relata que esteve com ela em vidas passadas, mas que hoje a sua missão é ampará-la numa caminhada ascendente. Como todo exu, também “desnuda” a intimidade do cavalo, mas fala sem vitimizar ninguém, embora a exponha em “carne viva”:

Estamos tentando colocá-la num caminho próspero, num caminho correto dentro da lei... se tivesse sido boazinha nesse, não tava aqui ((gargalhada))... se ela tivesse sido tão boazinha não estava aqui trabalhando, né, Alice... geralmente os cavalos são assim... (...) eu trouxe ela de volta... eu baixei naquele cavalo do Tiriri e disse... ‘tá na hora de trazer meu cavalo de volta’... e aí eu trouxe... trouxe pra trabalhar... como tá até hoje... crescendo... aprendendo e crescendo... sempre dentro da humildade...

Há algumas entidades que não contam piadas e, aparentemente, são sérias, porém tornam-se espirituosas, por si mesmas, pelo lugar que ocupam e pelo modo como articulam os significantes em suas narrativas míticas. Na cena ritual, o Quebra Galho gosta de insinuar que o Gira Mundo é um exu vaidoso e, de fato, na fala acima, esse último diz: “crescendo, aprendendo e crescendo”. Mais cresce do que aprende? Será que o “exu mineirinho” tinha razão? Talvez não, talvez sim: o ponto cantado que invoca o Gira Mundo revela sua “grandeza”, “sempre dentro da humildade” (como diz no trecho transcrito acima), afinal, abaixo de Deus, somente ele tem a primazia sobre a gira do mundo.

*Quem gira o mundo é Deus, só Deus pode girar... e abaixo da gira do mundo... Exu Gira Mundo é quem pode girar. (Ponto catado do Exu Gira Mundo em terreiros de umbanda).*

Exu Gira Mundo é um soldado romano, tal qual a pombagira do pai-de-santo, porém ele não deixa de ser um subordinado nas legiões desse “Império”, afinal de contas, ainda que as giras de cura e as palestras da Casa estejam sob a responsabilidade de sua médium (Nájla), ele reconhece-se como um “guardião” da esposa do chefe e não do chefe.

**Exu Brasa:**  
*Exu pode com fogo, ele pode com tudo.*

“Seu” Brasa é recebido por uma das filhas da Casa. Na única conversa que tive com esse exu, posso assumir que por três vezes ele me fez sentir uma pesquisadora ingênua e inexperiente. Suas respostas eram ásperas e “abrasadoras”, seus “cortes” eram precisos, e as “espetadas”, pontiagudas.

O único “não” que eu havia recebido no terreiro até então foi do Quebra Galho, mas porque se tratava de um espírito muito tímido, que não se deixava filmar e não gostava de falar de si mesmo. Por isso, simpaticamente e acostumada com respostas positivas, perguntei

ao Brasa: “posso gravar nossa conversa?”, ao que recebi prontamente uma resposta taxativa, em voz gutural: “lógico que não...”. Essa foi minha primeira negligência diante dele: eu não estava conversando com um Exu qualquer, era o Brasa, um “guardião” que, como diz o ponto cantado, “pode com fogo, pode com tudo”. E sabe-se lá por quais motivos esse espírito recebeu essa alcunha; é possível que por causa de sua “origem das profundezas” (um lugar quente). Quem era eu para chegar gravando sua voz, então?

Durante minha pesquisa de campo, Marcelo comentou sobre a moça que recebe esse exu e explicou que ela enfrentava, na ocasião, um momento difícil em sua vida, o que a levou a descuidar da própria mediunidade, permitindo que um egun se aproximasse e perturbasse seus afazeres. Na gira em que o tal egun se manifestou, o baiano de Nájla alertou espiritualmente: “é bom você sair logo daí [no caso, do corpo da médium possuída], porque se o Brasa descer, ele faz você engolir um copo inteiro de água com sal grosso”. Geralmente o sal grosso é um elemento muito utilizado na umbanda para descarregar maus espíritos, ou energias densas e negativas, porque, segundo as explicações dos adeptos, o espírito obsessor é pagão e por isso a água salgada batiza, expulsando-o do corpo do médium. Mas para batizar é necessário apenas encostar a água com sal no corpo em sinal da cruz, de modo que sorver um copo inteiro é algo “abrasivo”, típico de um espírito do fogo, um procedimento bem radical. Trata-se de uma hipérbole (ou uma caricatura) que, por parecer um “exagero” (ou uma extravagância), torna-se espirituosa.

Realmente eu ainda não tinha percebido com quem estava “mexendo” naquela entrevista: recebi um “não” contundente do exu, mas resolvi continuar minha consulta com ele assim mesmo (sem gravar) e desabafei sobre uma aula que eu estava preparando, afinal de contas as entidades revelam-se na medida em que o pesquisador se coloca no lugar de um

consulente a ser cuidado também<sup>82</sup>. Como ele me prometeu ajuda, insisti: “Na hora da aula posso mentalizar [termo assíduo no templo de umbanda esotérica] o Exu Brasa, então? O senhor vai lá me ajudar?” Ele deu uma gargalhada: “cuidado para não ficar vermelha... eu vivo é no fogo”.

Essa foi a minha segunda ingenuidade: “mentalizar o exu Brasa?” Que piada! Eu conversava com “o homem do fogo”, que me deixaria certamente ruborizada, vermelha de vergonha na aula. Por outro lado, ele não permite gravar a conversa de jeito nenhum: enrubescido pela timidez do registro de sua voz? Ou vermelho por causa dos respingos da brasa acesa? Não se sabe, mas se eu insistisse muito com essa história de entrevista gravada, é possível que tais respingos “queimassem” de vez meu equipamento.

Ele acabou a consulta me dispensando sem “piedade” alguma: “Seu caso não é aqui não, é com o Tiriri [o exu chefe do terreiro, o guardião do pai-de-santo]”. O caso do Brasa também era com o Tiriri: certa vez alguém comentou comigo que ele não era o “exu guardião” de sua médium, por isso estava trabalhando temporariamente até que ela conseguisse “entrar em sintonia” com seu “verdadeiro guardião” – qual não foi minha surpresa – que também se chamava Tiriri. Diante disso, eu percebi que, de fato, como havia comentado Marcelo, a médium não estava nada bem.

Há nessa construção narrativa uma abertura para o equívoco, para um *nonsense* que se esclarece e se torna engraçado: uma médium da casa não anda bem, mas está sendo preparada para receber o exu mais importante do terreiro. Bom, pelo menos, se o exu não for o mesmo, o nome é idêntico. E o detalhe mais curioso disso tudo: quem vem preparar os caminhos dessa filha-de-santo para a vinda do chefe é um exu completamente diferente do Filósofo Tiriri, pois é o Brasa, com quem não se brinca porque trabalha mesmo é com fogo.

---

<sup>82</sup> Para se aproximar das entidades, muitas vezes o pesquisador usa a própria linguagem do campo, assumindo o lugar de um consulente ou de um filho da casa. Segundo Bairrão (2005, p. 445-446): “furtar-se a este tipo de tratamento impediria o aprofundamento da análise, não por uma recusa do *encantado* em fornecer informações, mas pela expectativa do pesquisador, descabida, de que aquele subsistisse fora do estilo de se revelar que lhe é inerente. A participação como consulente é consubstancial ao fenômeno”.

“*Tiriri*” (como significante) repete-se, revela-se em diferentes contextos, assume diferentes roupagens: ora é o paizão, ora é o filósofo, palhaço, chefe, guardião do pai-de-santo ou ainda exu de uma médium preparada pelo Brasa para alcançar o alto posto na hierarquia da encruza. Nisso reside a fluidez e graça desse episódio: não há como circunscrever personagens com características rígidas, porque haverá sempre uma surpresa, um escândalo que causará gargalhadas na plateia, ou melhor, na assistência.

No início da minha pesquisa, de fato, eu estava em busca do Tiriri, exu do pai-de-santo, queria estudá-lo para entender o segredo de seu bom humor, mas a notícia se espalhou mais rápido do que eu pensava, chegando até mesmo na tronqueira: como é que todos já sabiam que eu estava, inicialmente, pesquisando o “chefe”?

Aliás, foi por esse motivo que, no começo, resolvi entrevistar o Exu Brasa: achei algo engraçado nisso tudo, no fato de um exu (“subordinado” e um tanto quanto “assustador”) se tornar o “preparador” da médium para a chegada do reverenciado Tiriri. E foi justamente por isso que, de fato, o Brasa percebeu minha intenção e me “despachou”, dizendo que o meu interesse não estava nele e sim na repetição do significante.

Essa foi minha terceira constatação de inexperiência diante do Exu Brasa; ele parecia mais sagaz e revelou uma “escuta fina” sobre meu próprio desejo de pesquisadora. No fundo, ele estava me dizendo que o Exu Brasa era só um “suplente”, uma espécie de exu substituto do verdadeiro guardião da médium, o Tiriri. Por que eu deveria entrevistá-lo, então? Essa era a lógica espirituosa dele: que eu falasse diretamente com o chefe, nesse caso já que era para falar com a alta patente mesmo, que procurasse logo o exu do pai-de-santo, esse sim, o Tiriri superior do terreiro e não somente de uma médium da Casa.

### 3.9.3.2 *Divã na Encruza: Psicólogas “de fé”, Psiquiatras de Jaleco Preto*

**Pombagira Nária**  
*Vinha caminhando a pé para ver se encontrava pombagira cigana de fé*

Nájla recebe uma pombagira cujo nome revela uma sonoridade muito semelhante ao seu: Nária. Eis aí uma senhora completamente diferente da pombagira do pai-de-santo (D. Luana, uma “guerreira” rigorosa e exigente), pois, segundo sua médium, “Nária (...) dá seus tapas de luva de pelica com toda a classe e categoria nas pessoas... bem sutil...” Essa entidade, de acordo com Nájla, “desnuda a pessoa, toca a ferida, mas com jeito, pois é ela que valoriza a mulher”.

A pombagira explica: “sou de uma linhagem e de uma educação onde fui preparada para compreender o psicológico das pessoas... trabalho praticamente dentro do psicológico e do emocional de mulheres e homens”.

Eu nunca havia conhecido antes uma pombagira psicóloga, e o interessante é que, pelo menos nesse terreiro, a psicologia não veio atrelada à linha das pretas-velhas, das baianas ou caboclas. Por que a psicóloga revela-se, então, na linha das pombagiras?

O sentido metafórico que associa essa profissão precisamente a este guia do panteão é por si mesmo espiritual: embora há muito tempo, em uma de suas piadas ácidas, o Exu Tiriri tenha se referido à pombagira divertidamente, em um contexto descontraído, como “puta”, o próprio Marcelo esclarece o quanto acha um absurdo a opinião de que esse espírito feminino possa ser de alguma forma interpretado como uma prostituta, negando essa associação com veemência.

Considerando que o inconsciente é capaz de se revelar pelo avesso e que o chiste permite desvelar conteúdos ocultos, é possível afirmar que na cadeia metonímica os significantes se dispõem lado a lado, de modo que, se na doutrina esotérica a pombagira não

pode ser entendida racionalmente como mulher “da vida”, ela pode se apresentar como uma psicóloga.

Além disso, a associação entre a psicóloga e a pombagira pode estar relacionada também à representação popular (e cômica) que existe sobre a teoria de Freud: quem é a psicóloga senão a “profissional entendedora de sexo”?

Nesse terreiro há a pombagira psicóloga (Nária, recebida pela esposa do pai-de-santo) e existe também uma pombagira guerreira, feminista e muito bem casada (Luana, recebida pelo próprio pai-de-santo).

Sucessivamente, todas as personagens que assim se apresentam são, a seu modo, pombagiras: senhoras de fina linhagem, cortesãs, feministas guerreiras bem casadas, prostitutas e psicólogas. O que elas sabem mesmo é sobre desejo, em todas as suas nuances; são sensuais, sedutoras, agressivas, amorosas, terríveis, mulheres pombagiras, independente da combinação desses atributos.

Nária, além de conhecer e amparar questões humanas, também representa e reflete mais uma faceta da mulher: o desejo intrinsecamente feminino de cuidar, de ser mãe<sup>83</sup>. Filha de Iemanjá, define-se pelas próprias palavras: “além da limpeza das águas, mãe mulher, geradora de vida, protetora... a que abraça, a que acolhe, a que protege, a que enxuga as lágrimas, nós mulheres mães...”

**Exu Tira Toco**

*Com faca de dois gumes, não convém brincar. É o exu da capa preta, vamos respeitar.*

Num terreiro “multidisciplinar” onde trabalha uma pombagira psicóloga, atua também um exu psiquiatra: “trabalho espiritualmente num hospital psiquiátrico vinculado a esse hospital aqui... o Santa Tereza [Hospital Psiquiátrico em Ribeirão Preto]...”.

---

<sup>83</sup> Acerca das várias nuances do feminino que se expressam na linha das pombagiras ver Barros (2010).

A umbanda manuseia diferentes posições subjetivas e “brinca” com a complexa combinatória de elementos e personagens, ora dispostos de uma maneira, ora completamente invertidos. É uma “faca de dois gumes”, uma fina ironia que posiciona aquele que, encarnado, foi um “louco maltratado” e hoje, como exu, assume o lugar do “doutor torturador”: quem foi hospitalizado em inóspitas alas psiquiátricas (em meio aos eletrochoques e maus tratos típicos do passado) volta como exu médico e cuidador das mazelas de uma instituição enlouquecedora. O Exu Tira Toco explica: “encarnado eu tive uma convivência na Europa como doente mental... estive dentro desses hospitais europeus... e não é nada agradável... (...) mas tem certas energias que só o exu consegue dar conta e eu preferi e escolhi trabalhar assim...”.

A médium que recebe o Exu Tira Toco trabalha no Hospital Psiquiátrico de Ribeirão Preto, mas nunca de “jaleco branco”. Ela não é médica, porém “cuidadora” de pacientes que vivem nas vilas construídas para os moradores do hospital e trabalha sob a orientação de um exu psiquiatra, que foi ex-interno de um hospício. “Ironias do destino” e “inversões simbólicas” à parte, é muito comum encontrarmos exus médicos em centros de umbanda. O médico, na linguagem dos terreiros, é referido pelos espíritos como “capa branca”, pela indumentária comumente utilizada por esse profissional. No caso do médico psiquiatra da encruza, seria comicamente o “capa preta”.



rado com o  
n "trabalho



ido com o



Esotérica  
a Branca,



idade de  
Branca,  
a) para a



e-se com  
ido por



iriri

### **3.10 O humor em cena**

Já tendo discutido de que forma os membros da Fraternidade explicam o humor nos rituais a partir de seus saberes sobre a umbanda (“Humor em palavras: concepções da comunidade umbandista”) e conhecendo os personagens mais “engraçados” do terreiro (suas narrativas míticas e suas características principais), apresentarei a seguir o humor em ato: tiradas espirituosas e cenas cômicas cujos protagonistas são marinheiros, baianos, exus e pombagiras.

#### **3.10.1 Da Gávea à Âncora: o humor em “terra” firme**

Na Fraternidade Esotérica, eu não costumava frequentar as giras de cura (sextas-feiras), pois são rituais mais sérios nos quais estão presentes dois guias (João da Gávea e Sete Barbatanas) “firmemente” concentrados em um “trabalho médico” que envolve doenças muitas vezes mais graves.

Porém, excepcionalmente numa noite de sexta-feira, resolvi mudar um pouco meu “cronograma de pesquisa”: separei os equipamentos (filmadora e gravador) e fui à Casa do Pena Branca. Para a minha surpresa e sorte, encontrei o Âncora “em terra”, um guia que raramente está presente nessas ocasiões. Era, portanto, uma oportunidade ímpar, pois eu já conhecia esse espírito atuando nas giras de atendimento aos sábados, mas nunca em um ritual “solene” de cura. Portanto, acompanhei suas peripécias ao longo de toda a gira e narrarei a seguir três momentos que selecionei pelo seu tom espirituoso: inicialmente, duas consultas, a

primeira a um senhor e a segunda a uma senhora; nos dois casos, os consulentes não apresentavam problemas físicos, mas estavam visivelmente angustiados. No fim, lembrarei uma divertida brincadeira entre o marinheiro e os próprios membros da Fraternidade.

Na primeira consulta, aproxima-se um senhor de alta classe social que se queixa do filho. O homem entrega ao “Seu” Âncora uma camiseta do jovem rapaz. Essa é uma prática muito comum em terreiros de umbanda: quando um familiar ou alguém muito próximo do consulente não pode estar presente naquele dia no ritual, normalmente levam-se peças de roupa da pessoa, porque a entidade as “cruza”, ou seja, benze as peças com as mãos e com a fumaça do cachimbo, charuto ou cigarro, como se estivesse dando um passe naquele que está ausente.

Porém, ao invés de benzer a camiseta do rapaz, “Seu” Âncora puxou uma “espada de Ogum” do vaso ao lado (uma planta também conhecida como espada de São Jorge) e começou a surrar a roupa, dando risada. O marinheiro explicou: “amanhã ele vai acordar um pouco cansado, viu. Mas tudo bem. Vou arrumar um saco de batata para ele descascar”. Todos em volta riram muito, inclusive o próprio senhor que estava se consultando.

No final deste chiste, o Âncora faz uma leve modificação no ditado popular eficazmente utilizado naqueles casos em que mandamos alguém “procurar o que fazer”: “vá plantar batata”. Mas na situação do rapazinho, como ele precisava mesmo arrumar um trabalho, o serviço não poderia ser tão simples como plantar verduras. A melhor sugestão seria algo “mais pesado” e trabalhoso do que o plantio: descascar batatas.

O espírito utiliza o humor como técnica refinada de interpretação do outro. Não obstante, poderia simplesmente ter aconselhado aquele pai, que estava frustrado e sem saber o que fazer. Poderia ter dito racional e objetivamente, sem piadas, sem cenas cômicas e sem humor algum: “seu filho tem pais muito ricos, foi muito mimado, nunca levou uma ‘surra da vida’, teve sempre tudo o que quis, nunca precisou trabalhar”.

A questão é que nada disso mobilizaria, não (co)moveria o sujeito, porque na verdade ele já sabe (sem saber), só não é capaz de se escutar. Quando procura o marinheiro da umbanda, o senhor já lhe diz tudo, porque tudo já está dito em seu próprio desabafo, mas é o marinheiro que o espelha: no fim, o riso do consulente sanciona as sugestões do Âncora, porque através do chiste produz-se sentido e a tirada “faz sentido” para o ouvinte. O marinheiro não aconselha simplesmente, não lhe oferece receitas prontas ou ensaios prolixos sobre seus caminhos espirituais, pois sutilmente o revela, o interpreta.

De que exatamente o filho do consulente necessitava? De uma “surra simbólica”, de preferência com uma espada de Ogum (uma espécie de Pai mais firme, já que se trata de um orixá guerreiro). O comentário sobre o modo como o rapaz se sentiria no dia seguinte (cansado) remete-se a dores no corpo provenientes de uma “boa surra educativa”, porque o rapaz precisa sair da folga e cansar-se um pouco, fazer esforço físico. Por isso, o Outro situa o inconsciente em ato e a “surra de Ogum” se inscreve no próprio corpo.

Muitas vezes o sujeito revela-se surdo àquilo que ele mesmo diz. É capaz de escutar apenas do Outro, se assim lhe for dito, “em Outras palavras”. Nesse caso é o Outro quem aponta o não dito, escancara o inconfessável, denuncia, surpreende, desvela e descobre sentidos ocultos, de múltiplas formas diferentes<sup>84</sup>.

Há algo que não se consegue dizer e que tampouco pode ser escutado em explicações racionais. Mas o sujeito da enunciação se mostra exatamente naquilo que, quando fala, lhe escapa, onde não vê, onde não percebe, onde não escuta. O inconsciente está no saber com o qual o sujeito não conta, por isso é necessária a escuta do Outro<sup>85</sup>.

O marinheiro apela para o humor que rasga as carapaças mais sólidas e “resistentes” da razão, arranca com sublimidade todos os véus da censura, tocando profundamente,

---

<sup>84</sup> Fundamentação teórica baseada no material de Susana Amalia Palacios em seu Seminário de Ensino de Psicanálise da Escola de Psicanálise de São Paulo, nos anos de 1987, 1988 e 1989 (informação verbal).

<sup>85</sup> Idem.

levando-o a retomar a escuta perdida de si mesmo, fazendo minar de seu universo interno, por fim, o riso.

À segunda “consulta” do Âncora compareceu uma senhora de meia-idade que falava muito baixo e parecia tomar todas as precauções para que ninguém ouvisse o desabafo de sua aflição. Após ouvi-la calmamente, o marinheiro deu um passe demorado e prescreveu seu melhor remédio, o riso:

Imagina... tomar remédio assim? Sem mais nem menos? De jeito nenhum... daqui a pouco você vai estar tomando até remédio para a cabeça... a senhora tem é gases, por isso sente dores... precisa soltar pum... todo mundo solta... tem que tomar é remédio para gases... isso sim...

O marinheiro interpreta o outro e dá margem para uma multiplicidade de sentidos: ao invés de chegar ao ponto de tomar remédio para a cabeça, a consulente deveria se tratar de gases. Embora ela mostrasse todo o cuidado em não se expor, “Seu” Âncora não hesitava em falar bem alto, possivelmente para que todos escutassem e para que a senhora ficasse mais à vontade e “descesse do salto”, afinal dizer “todo mundo solta pum” é fazê-la perder os pudores de classe média (metaforicamente é colocar os pés no chão – função da Âncora – e ensinar-lhe a ser humilde), porque, no limite, somos todos iguais, temos precisamente a mesma composição corpórea que com o tempo apodrece e cheira mal.

Quem toma remédio para a cabeça? Pessoas desorientadas? Loucos? Deprimidos? Ele sugere que o problema poderia estar em uma simples disfunção intestinal. Poderia ser algo como uma prisão de ventre, e, nesse caso, a flatulência é, de fato, uma maneira de aliviar, pôr para fora, descarregar, desintoxicar. Aliás, sem que seja necessário recorrer à alopatia psiquiátrica ou ao alívio escatológico, eis aí um procedimento muito útil para quem tem “problemas na cabeça” (a evacuação, o desabafo, o “pôr para fora”), embora felizmente, no caso da cabeça, utilize meios completamente diferentes para a sua execução se compararmos com os procedimentos intestinais. Nesse caso, poderia ser então uma “prisão mental”? Mas se

for mesmo um “problema na cabeça”, então por que o marinheiro prescreveria “o pum” como um tratamento útil para o alívio da dor? O que teria essa moça em sua cabeça, já que, ao “desabafar”, eliminaria odores tão inoportunos? Estaria a consulente pensando bobagens, ou andam lhe passando coisas pela cabeça que não cheiram nada bem? Estaria simplesmente “enfizada”?

Ao invés de aplicações de cristais e radiestesias, “Seu” Âncora causa um desconcerto na senhora e depois a conduz a um esclarecimento. Isso se torna engraçado. Primeiro diz que ela vai acabar tomando remédio para a cabeça, depois prescreve alívios escatológicos, contrastando duas ideias (ou duas partes do corpo humano) absolutamente opostas: cabeça e intestino. Mas o marinheiro, ao “confundir” prescrições tão diferentes, revela uma fachada cômica enriquecida pelo cunho transitório do *nonsense*: como alguém pode melhorar da cabeça soltando “pum”? Que raciocínio ilógico é esse? Onde reside “a graça” dessa consulta? Ilumina-se a partir daí o passo-de-sentido. No idioma da umbanda a lógica é muito simples: uma religião, cuja missão (pelo menos neste terreiro) é “incorporar” alegria, escuta aquele adepto “depressivo”, triste, melancólico que cultiva eventuais ideias suicidas como alguém que tem “merda” na cabeça (com todo o meu respeito de quem somente “escuta a piada” e ri).

“Imerso” na rede simbólica umbandista, o marinheiro intervém em ato, interpreta e, dessa forma, é capaz de alterar algo já estabelecido e convencionalizado. O marinheiro ata e desata os nós; “ancora” certos sentidos, pontos de significação implícitos; liberta outros, sentidos potenciais, soltos, “à deriva”, prontos para se tornar possíveis, capturados pela “rede”. A “maré” (Outro) onde “navega” o desejo corresponde à hiância ou a passagem de um sentido “sóbrio e bem comportado” a novas possibilidades de “sentidos embriagados”.

Em seguida, diante do desconcerto de sua cliente, que já estava aos frouxos de riso (sancionando o chiste e a prescrição certa), Âncora concluiu sua consulta: “desculpe a brincadeira, mas o que eu vou fazer? Ficar de cara fechada?” Diante dessa indagação, me

perguntei se alguém fica de cara fechada nas giras de sexta. Mas a quem estaria se referindo o marinheiro debochado? Seria essa “cara fechada” uma alusão ou, nas palavras freudianas, uma “representação indireta” da seriedade cabocla de marinheiros que pouco riem<sup>86</sup>?

Para terminar a noite de cura e piadas, o Marinheiro Âncora faz uma piada para criticar as fofocas no centro: sugeriu aos membros da Casa que arranjassem uma parabólica para o terreiro. As pessoas responderam que não havia meios financeiros. E ele disse: “faz um gato... um gato não, né... põe um tigre de parabólica.” Ou seja, para captar tudo o que acontece à volta, estar sempre atento e preocupado com o que o outro está fazendo durante o ritual (a famosa expressão “cuidar da vida dos outros”), só mesmo uma parabólica muito grande.

Primeiro, o Âncora usa uma metáfora para se referir à fofoca (“parabólica”). Depois, diante da ausência de dinheiro para a instalação da mesma (aqui já ocorre um deslocamento para o sentido literal da palavra), ele sugere divertidamente “um gato”, expressão utilizada nos casos em que a força elétrica pública é desviada dos postes para residências particulares. Mas, logo em seguida, o marinheiro usa outro “deslocamento”, e desvia o curso de pensamento para o sentido literal da palavra, empregando o termo “gato” como um animal concreto. Portanto, como a parabólica deve ser diretamente proporcional ao tamanho da fofoca, ele sugere que seja feito um tigre, um felino de grande porte, porque exigiria supostamente maior desvio de energias “da rua”.

Esse chiste do Âncora assemelha-se bastante à clássica tirada espirituosa do “Bezerro de Ouro” transcrita por Freud e depois retomada por Lacan: trata-se de um chiste conceitual cujo efeito engraçado não desaparece se o reduzimos, ou seja, se explicamos a piada. O mecanismo aqui é metonímico, mas o efeito é metafórico: “parabólica” e “gato” condensam em si inúmeros sentidos diferentes, e com ambas as expressões o efeito se dá porque ocorre

---

<sup>86</sup> Uma alusão ao marinheiro João da Gávea recebido por Nájla para os trabalhos de cura das sextas-feiras.

um deslocamento de um sentido metafórico (parabólica como fofoca e gato como desvio da força elétrica) para um sentido literal (parabólica como instrumento de transmissão do sinal da TV e gato como um felino de pequeno porte).

Assim, o Âncora revela que tem realmente “licença poética” para fazer esse tipo de crítica: nada discreto, adora se meter e dar palpite na “vida” e nos trabalhos do “Seu” João, ele escancara, em um tom irreverente e chistoso, mais uma questão tipicamente humana: a maledicência e a fofoca.

Quando achei que ele finalmente iria embora, ainda restava mais um chiste “maledicente” com o seu companheiro. É muito comum encontrar, antes do encerramento dos trabalhos de cura, “Seu” João da Gávea sentado em silêncio, com o olhar fixo, em um provável momento de meditação. “Seu” Âncora se dirigiu sarcasticamente ao seu “parceiro”: “pensando na vida, Doctor John? Não pense muito na vida não... Senão você já viu...” O marinheiro João nem se moveu, não respondeu, nem deu risada, ao contrário de todo o resto da assistência, dos cambonos e médiuns. Mais uma vez, o popular marujo tipicamente brasileiro (que olha “de baixo”, da “raiz” do navio) aponta a erudição e elevação intelectual de um marinheiro que se encontra no sentido oposto da âncora, ou seja, nas “alturas” da Gávea.

### **3.10.2 Farinha do mesmo saco: cura, cobra e feitiço**

Por falar em fofocas, parabólicas e maledicências, não é só marinheiro que tem “licença poética” para tocar nesse assunto: o Baiano é uma entidade que, como dizem os antigos nordestinos, “se morder a língua morre envenenado”. E como são espíritos bem

falantes, essa probabilidade é grande. Não digo que são fofoqueiros, mas colocam as notícias em circulação. Não é à toa que o significante *cobra* é tão assíduo em pilhérias e chistes baianos.

O episódio a seguir exemplifica essa questão: em certa gira de baiano no terreiro do “Seu” Pena Branca, havia muita “gente carregada”, ou seja, muitos casos “graves” relativos a dinheiro, vida afetiva e doença, principalmente entre os próprios médiuns do centro, pois alguns deles estavam obsediados por espíritos de eguns. Na umbanda, quando os filhos da Casa estão carregados ou perturbados por espíritos trevosos, é um sinal de que andam negligenciando sua mediunidade, permitindo dessa forma que o corpo esteja aberto ou vulnerável, pois não estão de cabeça firme, e tampouco fazendo as obrigações, as preces ou os banhos necessários.

Nessa “gira pesada”, Zé do Coco foi recebido pelo pai-de-santo e se apresentou muito nervoso e irritado: “hoje a cobra vai pitar”, um dito popular para dizer “a coisa está feia” ou “o bicho vai pegar”. Na verdade a expressão corrente refere-se a uma cobra fumando, mas como essa era uma serpente baiana, ela viria enfurecida, “soltando fumaça pelas ventas” e por isso não fumando um cigarro qualquer, mas um pito de palha bem nordestino. Em seguida, “Seu” Zé esclarece que a cobra baiana é ele mesmo: “dá cá um pito pra baiano... baiano vai brigar e a cobra vai fumar...”

O baiano “ex-feiticeiro” veio desfazer magia, e por isso foi chamado para resolver questões pesadas, descarregos complicados e obsessões persistentes<sup>87</sup>. Por esse motivo, pediu o pito e a bebida alcoólica para limpar energias negativas (segundo as explicações dele mesmo), mas não poderia ser cachaça, porque essa é a bebida preferida do curandeiro Severino; ele queria “um cadiquinho daquela coisa branquinha...”, a batida de coco, já que era

---

<sup>87</sup> Quem poderia ser mais adequado para desfazer feitiço do que um feiticeiro?

com esse fruto que “Seu” Zé fazia suas mandingas e enlouquecia os outros em sua vida “na Terra”.

Durante o descarrego de uma filha da Casa, o obsessor incorporou na médium e “Seu” Zé do Coco travou uma batalha verbal com o tal egun:

Oxe, baiano hoje vai misturar tudo... porque hoje baiano quer ver a cobra pitar... treme tudo, derruba tudo... derruba porque baiano vai lhe derrubar... derruba tudo porque baiano vai levantar... salta, pula e ( )... oxe... oxe... baiano quer ver gente fumar... oxe... Ôh... bichinha... tu achou a peste que vai lhe atormentar...

“Misturar tudo” é tipicamente a forma como o baiano se revela no ritual de umbanda, afinal não é direita, nem esquerda, é “misturado” (pertence às linhas intermediárias). Na expressão “baiano quer ver gente fumar”, “Seu” Zé faz uma leve modificação no dito popular que tanto gosta, ao substituir “gente” por “cobra”, provocando em seu ouvinte uma identificação de algo familiar e condensando em uma mesma frase vários sentidos: quer ver pessoas traiçoeiras e venenosas como cobras enfurecidas, fumando, descarregando, expelindo a fumaça.

“Seu” Belarmino, baiano recebido por Nájla, alertou o espírito obsessor sobre sua má sorte: “tu encontrou o Zé do Coco no teu caminho... oxe...” O ritual de descarrego continuou e “Seu” Zé não desistiu da batalha:

oxe... oxe... ((dando voltas em torno da médium possuída)) vai tirar tudo aquelas porqueira que tu deixou aí... porque se tu não tirar, bichinho... baiano vai lhe atormentar o espírito... tu não vai saber o que é dia e o que é noite... tu não vai saber o que é descanso, nem cansaço... ((Com a mão sobre a cabeça da médium possuída))... vamo peste... vá lá pro meio do inferno de onde tu saiu buscar essas porqueira toda ((a médium tossindo))... oxe...oxe... ((a médium respirando fundo, tossindo e soluçando))...

Embora possamos estabelecer pontes entre as teses levantadas por Kapferer (1983) sobre os rituais de exorcismo no Sri Lanka e a espíritosidade na umbanda, há diferenças claras entre ambos, sobretudo no que tange ao sentido de inversão da posição dos demônios:

nas cerimônias cingalesas, primeiro esses “personagens” são honrados e cortejados, para depois serem humilhados, ludibriados, satirizados e ridicularizados.

Esse tipo de inversão não parece ocorrer em rituais de umbanda. Porém, antes de qualquer analogia, é necessário entender quem seriam os equivalentes desses “demônios” no templo do S. Pena Branca. Os exus, por exemplo? Ou os baianos feiticeiros? Ainda que exus e feiticeiros, na Fraternidade, não tenham rabos, chifres ou garras, eles são muito bem tratados, assentados e recebidos, e não humilhados como nos exorcismos no Sri Lanka.

Mas talvez esse tipo de comparação não possa ser feita exatamente com os exus ou baianos e sim com os “encostos”, “eguns” ou “obsessores”. Porém, ainda assim, no caso da umbanda há uma clara distinção, porque não ocorre o “exorcismo”, e sim rituais de transporte<sup>88</sup> ou descarrego, que não parecem corresponder ao que Kapferer chama de anti-rito, onde o demônio assumiria, a princípio, um status de dominância, para depois ser dominado e humilhado pelos próprios adeptos.

No terreiro umbandista, se por acaso ocorre algum tipo de sátira ou ridicularização contra “demônios”, certamente o agente não é um fiel ou um médium e sim um espírito do próprio centro, associado provavelmente ou à esquerda ou às linhas intermediárias (como o baiano Zé do Coco, por exemplo).

Além disso, há outro aspecto que diferencia o episódio narrado (a “guerra” entre o egun e o baiano) dos exorcismos cingaleses, porque a plateia, no templo do Pena Branca, dá risada da própria entidade da umbanda (o baiano) e não da médium “obsediada” ou do seu “espírito obsessor”. Ou seja, o próprio guia é agente e alvo da piada: nas cenas anteriores, quanto mais “Seu” Zé proferia frases coléricas, mais eu escutava os risos da plateia. E por quê? Quando a “coisa está feia” no terreiro, esse baiano vem para resolver, porém de um jeito meio exagerado, caricato, chegando a ser desajeitadamente cômico. Assim, o baiano não é

---

<sup>88</sup> Segundo Mantovani (2006), o transporte é “uma forma de tratamento na qual um médium incorpora o espírito obsessor de um consulente, livrando este das causas que lhe provocam a doença” (p. 77).

capaz de ofender nenhum de seus consulentes ou fiéis<sup>89</sup>, pois, afinal de contas, o risível é ele mesmo. Os chistes surgem justamente a partir de seu “humor de mau humor”, sua “fúria” de feiticeiro, pois é esse estilo “arretado” que o torna espirituoso.

É dessa forma que o Baiano Zé destila seu humor cáustico, que, tal como o veneno da cobra, é mortífero e, ao mesmo tempo, é a “cura” nos rituais de umbanda, fazendo rir os fiéis, trazendo à tona conflitos inconfessáveis e descarregando as “energias negativas” (ou os “maus espíritos”) em médiuns negligentes.

Dando continuidade ao descarrego mencionado acima, a médium livra-se do espírito perturbador e, enquanto isso, “Seu” Belarmino entoia pontos que evocam a força do baiano: “quem mexe com baiano, mexe com Nosso Senhor...” e em sequência canta para a médium que estava completamente inconsciente “Baiana feiticeira, filha de nagô, trabalha com pó de pomba pra ajudar babalaô... baiana sim... baiana fez... quebra mandinga com dendê...”.

“Seu” Zé do Coco satiriza o “ponto benevolente e acolhedor” de “Seu” Belarmino anunciando que “Baiano hoje não vai trabalhar com pó de pomba não... baiano vai trabalhar com bode...” Segundo Augras (1983), bode preto é comida de exu. “Seu” Zé, muito próximo dos trabalhos de esquerda, avisa a todos que irá evocar as forças de exu através de sua oferenda (o bode preto). Continua seu alerta mandando chamar um “cabra”: o baiano brinca com esse vocativo que designa “homem macho” entre os nordestinos (“cabra macho” ou “cabra da peste”), mas é ao mesmo tempo a versão feminina (e, portanto, mais delicada) do viril e masculino bode preto (afinal, o bode é “marido” da cabra), que será utilizado (metaforicamente) para despachar a perturbação da esposa do “cabra” (a médium possuída):

Diga praquele cabra lá fora ((o cabra é o marido da médium possuída)), que é o perna de calça<sup>90</sup> dessa bichinha aí, pra ele rezar... pra ele rezar... pra ele

---

<sup>89</sup> Embora apareça sempre tão “furioso” nos rituais (algumas vezes mais, outras menos), os fiéis sempre revelam muita estima pelo Zé do Coco, principalmente pela sua maneira de resolver tudo de uma vez, sem deixar “pendências”. Não é medo ou mágoa que sentem pelo baiano. Muito pelo contrário, se eles sentem receio de algum guia, com certeza não é do “Seu” Zé, mas da pombagira do pai-de-santo.

<sup>90</sup> Perna de calça, na linguagem dos guias da umbanda, é homem.

rezar... e reze... pode pôr fogo aí... ((o baiano começa a riscar a pólvora)) dá isso cá... botar fogo aí no teu rabo, peste... ((ele está falando com o obsessivo, que tenta fugir do local do descarrego)) Tu fique aí, raça... tu veio, agora aguenta o rojão...

O baiano desnuda um conflito dentro do terreiro, entre a médium e seu marido, um “cabra” a quem, sob tamanha fragilidade feminina (ele é ironicamente um “cabra” macho) e diante do peso enorme de seus problemas espirituais e conjugais, só resta rezar, rezar e rezar. “Seu” Zé torna público e faz circular as intimidades e segredos do que acontece na vida particular da filha de santo, mostrando que todo cuidado é pouco, porque tudo o que é vivenciado “fora do congá” vai se manifestar no desenvolvimento mediúnico e afetará o trabalho ritual de todos os membros do terreiro.

Depois do descarrego, a médium recebe um caboclo, que Zé do Coco cumprimenta e saúda sem qualquer formalidade, dando ordens e colocando cada um em seu devido lugar:

Salve, caboclo... vamo acabar com essa história de vez... que esse cavalo [a médium que está sendo descarregada] e aquele perna de calça seu [o marido dela] reaja... ou vai trabalhar nas trevas do jeito que tá... é aqui, é no coco e no coração que tem que funcionar a coisa... se não tem fé tá fazendo o quê na vida...

“Seu” Belarmino concluiu que, para baiano, “pau que nasce torto não morre torto não”<sup>91</sup>, ao que o baiano Zé completou: “ou desentorta ou quebra...”. O caboclo vem para “domar” e fazer o “cavalo” (a médium obsediada<sup>92</sup>) andar reto (remete-se à retidão moral do caboclo, e à postura ereta da coluna do médium quando recebe essa entidade), porque se o caboclo não conseguir “desentortar”, é o baiano quem vai “quebrar” o coco, como diz o ponto cantado: “quebra coco, balança a sapucaia, quero ver quem pode mais”.

Até o fim da gira, Zé do Coco manteve-se atento e enxerido, “vigiando” a vida de todos e escancarando tudo sem melindres. Ele mandou avisar aos cambonos que não iria

---

<sup>91</sup> Trata-se de uma leve modificação no dito popular: “pau que nasce torto nunca se endireita”.

<sup>92</sup> “Obsediado”: Termo muito utilizado no terreiro de umbanda para se referir a um fiel que sofre influências negativas de um egun.

atender os consulentes, pois ficaria só de “olho aberto”. “Seu” Belarmino, ou porque não escutou o aviso do Zé ou porque decidiu desafiar seu companheiro (prática comum entre nordestinos “mais chegados”), encaminhou um dos consulentes ao Zé do Coco, porque o rapaz parecia muito carregado e estava quase recebendo um espírito perturbado: “vai ali no Zé do Coco que ele vai te dar um baiano...”. Dois processos de articulação do significante ocorrem aqui concomitantemente. Por um lado, há uma condensação, porque a expressão abre um leque de sentidos: “te dar um baiano” pode ser “dar uma boa sova”, uma lição, como se dissesse “perai, que ele vai te dar o seu [baiano]”<sup>93</sup>. Mas há também um deslocamento: o baiano é uma entidade reconhecida por ser “arretada”, por dar umas “boas sacudidas” (simbólicas) nos consulentes; portanto, quando se diz “dar um baiano”, substitui-se “baiano” por “surra” ou por “aquilo que merece”.

Porém “Seu” Zé retrucou irritado: “ah... vem não... vem não... que baiano hoje tá retardíssimo... baiano vai ficar aqui só de zóio aberto, não sabe?”. De fato, enquanto esteve “de guarda”, “Seu” Zé mantinha os olhos bem abertos e reparava atentamente em tudo o que seus colegas e “conterrâneos espirituais” andavam fazendo. Um médium que ainda estava em desenvolvimento recebeu seu baiano pela primeira vez. O “guia novato” levantou-se, foi até o altar, escolheu uma folha da “espada de São Jorge” e começou a “limpar” o próprio corpo (no caso, do próprio médium), passando a planta lentamente pelas pernas, braços e tronco. “Seu” Zé não perdeu a chance da piada e comentou sarcasticamente: “e acho bom tu usar essa espada de São Jorge, viu, bichinho, use mesmo...”, como se dissesse “espero que isso não seja só uma frescura”, já que uma espada de Ogum não é usada para limpeza com movimentos delicados pelo corpo, mas trata-se de um instrumento de guerra (ou de “sacudimento”, mas, nesse caso, “batendo” com a espada em movimentos vigorosos e não assim, tão sutilmente). E, diga-se de passagem, eis ali um dia de batalha no terreiro, onde a espada seria

---

<sup>93</sup> Essa expressão popular (“perai, que eu vou te dar o seu”) é utilizada sempre em tom de ameaça quando se quer dizer: “você terá o que merece”.

indispensável. “Seu” Zé mantém sua função de olheiro e parece executá-la com muita maestria: “manda um [consulente] praquele baiano... não quero baiano à toa não... vai ali com aquele chapeludo... óh...”. O baiano “à toa” era justamente aquele que “não sabia ainda” usar uma espada de São Jorge.

No fim do culto, “Seu” Belarmino se diverte com um jovem médium da Casa: “você ficou sabendo da boa nova? Mas agora não vou falar porque ela tá filmando... ((referia-se a mim, pesquisadora com equipamento sempre em punho))...” O médium pergunta como ele (o baiano) ficou sabendo e insiste que gostaria muito de saber (provavelmente o rapaz tinha já uma noção do assunto a que se referia a entidade). Mas “Seu” Belarmino não se entregou às graças da fofoca: “Baiano sabe sim... mas não vou falar não... tu descobre... baiano não é linguarudo... imagine um baiano linguarudo...”.

O inconsciente, de fato, se revela pelo avesso: nega-se para depois afirmar que o baiano é, sim, linguarudo como a serpente. E já que o assunto são as “cobras”, darei prosseguimento aos episódios espirituosos dessa linha de espíritos, narrando abaixo mais uma cena bem humorada, na qual o outro baiano do pai-de-santo também “escancara” e “publica” aquilo que deveria estar muito bem guardado, porém dessa vez não é bem a língua solta que está em jogo. Na próxima cena, o protagonista é o curandeiro Severino, um guia talvez não tão diferente do feiticeiro Zé do Coco.

Durante uma gira de esquerda, Marcelo incorporou o Exu Tiriri, que se apresentou de forma atipicamente solene, já que, como vimos, trata-se de um guia extremamente bem humorado. Ele parecia muito irritado, censurou os filhos da Casa, repreendendo a todos por encontrar a tronqueira aberta, pois ninguém deveria ter acesso a ela nem mesmo com o olhar.

No sábado seguinte, gira de baiano, “Seu” Severino deu início a um ritual de descarrego, riscou pólvora dentro do espaço do congá e fez uma sugestão que causou um desconcerto geral entre os médiuns porque contrariava as ordens do “exu chefe”: “deixem

abrir a tronqueira, o ar precisa circular nesse terreiro”. O episódio permitiu que escapassem risos de um lado e constrangimentos de outro.

Passada uma semana, perguntei ao Exu Tiriri o porquê de sua ordem e ele esclareceu que tronqueira aberta dá margem a comentários de pessoas (talvez “linguarrudos”) que não conhecem os fundamentos da umbanda nem o sentido espiritual dos elementos rituais presentes no assentamento e que por isso podem sair por aí fazendo fofoca sobre os trabalhos do terreiro.

A tronqueira para o público ela deve ser fechada... ela não pode ficar exposta aos olhares... primeiro lugar... porque se acende velas... coloca determinados elementos ali... que a gente precisa manipular... as pessoas ainda são muito supersticiosas... ficam achando que aquilo é... evidente que se você abrir a tronqueira ali não tem uma galinha cortada, não tem um sapo espetado, não tem nada... mas basta uma vela preta, por exemplo... se você acender uma vela preta lá... tem gente que acha que aquilo é uma feitiçaria... uma coisa negativa...

Em uma visita à Casa meses depois, caminhando pelo centro, questionei ao Marcelo por que a tronqueira foi fechada por fora, ao que respondeu: “na verdade, fechamos para proteger o assentamento da chuva, porque quando a chuva vem desse lado da esquerda, ela molha a tronqueira”.

Porém, passados alguns minutos, Marcelo voltou ao assunto e aprofundou sua explicação:

A bem da verdade, a tronqueira deve ficar mais afeita aos médiuns do templo... pra ter um contato direto... a gente deixa uma abertura ali... porque se você reparar em outras Casas a tronqueira é uma casinha fechada com cadeado, e ali só entram os médiuns ou dirigentes da Casa... porque a pessoa que vem [a assistência] não precisa ter contato com a tronqueira... porque a tronqueira como casa de força dos guardiões... ela tem a função dela de segurar energia muito pesada... e depois dentro dos trabalhos realizados no templo... essas energias vão sendo transmutadas ou dissipadas... então a pessoa quando entra aqui ela já vem sendo limpa... porque os elementos que ficam dentro da casa de força tem várias funções... então ali tem vários tipos de pedra... ali tem a espada do guardião... ali tem ponto riscado...

Dessa forma, sobre a pergunta “por que fechar a tronqueira”, escutei três posicionamentos diferentes (um do exu e dois do pai-de-santo). Segundo Brumana e Martinez (1991, p. 451), “frente a várias das questões que expúnhamos as respostas discursivas ou práticas dos agentes umbandistas não eram unívocas e sim polares”. No entanto, para esses autores as contradições e ambiguidades umbandistas não se apresentam mergulhadas em uma aleatoriedade caótica, porque “as dualidades que vimos têm sentido plural e remissível para diferentes registros” (p. 452). A seguir, serão discutidas as três explicações sobre o fechamento das portas, de modo a revelar como tais perspectivas não são tão diferentes assim; pelo contrário, elas completam-se, aproximam-se.

Manter seguros os pontos de defesa do terreiro para que os mesmos não se tornem vulneráveis a demandas<sup>94</sup> (explicação de Marcelo) é quase o mesmo que dizer que os comentários sobre a tronqueira não devem “circular”, ou melhor, o ideal é que ela não seja “invadida” por olhares (ou “pela boca”, ou ainda “pela língua”) de “(in)fiéis desinformados” (nas palavras do Exu Tiriri, de pessoas supersticiosas). Ao mesmo tempo, essas duas perspectivas não se distanciam da outra afirmação de Marcelo sobre o assunto: a tronqueira deve estar protegida da chuva “lateral” (que, aliás, para conseguir molhar o assentamento deveria vir justamente “da esquerda”, ou seja, da “banda” de exus<sup>95</sup>), afinal a chuva “de lado” pode assumir a conotação de olhares de esguelha (o curioso que olha sempre de lado), de comentários maledicentes e fofoqueiros, afoitos por acessar as defesas do centro.

Mas, afinal, o que a chuva lateral (de esquerda ou de esguelha) tem a ver com a fofoca, no caso, de pessoas desinformadas que vão pensar que tudo aquilo na tronqueira é feitiço? Na verdade, ambas associam-se a “movimento”, “continuidade”, “circulação”, sendo

---

<sup>94</sup> Segundo Brumana e Martinez (1991), a demanda é uma agressão mística e, de acordo com Maggie (2001), é uma guerra de orixá, batalha ou briga de santo, que ocorre quando alguém ou algum terreiro aciona seus guias para fazer mal a uma pessoa ou a uma outra comunidade religiosa. A proteção contra essas demandas é uma das “atribuições” do assentamento da esquerda (a tronqueira). Em sua obra “Guerra de Orixás”, Maggie (2001) explica que, no caso das demandas, os exus podem ser “acionados” tanto para a defesa quanto para o ataque.

<sup>95</sup> A “banda” de exu é a “esquerda” do ritual e pode ser responsável por proteger o terreiro de “demandas” enviadas pela “esquerda” de uma outra Casa, por exemplo.

que a fofoca refere-se a informações e a chuva remete à água, pois, no panteão afro-brasileiro, a chuva, segundo Augras (1983), está ligada ao orixá do arco-íris, Oxumaré, “encarregado” de recolher a água que cai sobre a terra e devolvê-la para que as nuvens novamente renovem o ciclo.

Ao estar presente nesta análise, Oxumaré traz três significantes importantes para a compreensão desses episódios: *chuva*, *circulação* e *cobra*. Ele é o deus representado pela serpente, um símbolo muito assíduo nas narrativas dos baianos e, por isso, não é à toa que Severino, meio “cobra” e meio baiano, tenha aberto as portas para preservar a “circulação” da fumaça da pólvora.

Embora Oxumaré esteja associado ao ciclo (movimento), os filhos da “serpente” não são fofoqueiros, apenas “levam e trazem”, ou seja, põem em “circulação” aquilo que está muito bem “guardado” nos “outros” (sejam velas pretas, punhais de assentamento ou nuvens carregadas de pólvora).

O grande problema nisso é que, na concepção de um “cuidadoso chefe de encruza”, a combinação a seguir pode se tornar um “perigo” para a defesa da tronqueira: o ciclo da água da chuva (afinal, os exus associam-se à secura da terra, à areia seca<sup>96</sup>), a circulação de saberes, as fofocas venenosas, os olhares em “movimento”.

E quanto à ordem do baiano? Este, sim, ao escancarar as portas daquilo que não pode ser dito ou mostrado, ordena que a fumaça “circule”, denunciando a energia negativa, o que há de trevoso no templo: essa é a sua forma de proteger a Casa, limpando as “demandas pesadas” ao fazê-las transitar justamente pelo assentamento de força e defesa.

Depois de tanta discussão, os membros da Fraternidade resolveram fechar a tronqueira por fora com uma lâmina de madeira branca (por exigência do Tiriri), de modo a deixar livre

---

<sup>96</sup> Neste terreiro, há um pote com areia seca na tronqueira.

apenas uma pequena abertura horizontal na parte inferior (para que o ar pudesse circular, de acordo com a orientação do Severino). Assim, dilui-se a aparente contradição.

Mas o interessante nesta história é que a tronqueira propriamente dita não é o que fica diante da porta fechada ou aberta. A “verdadeira tronqueira” não poderia ser vista de forma alguma, com véu ou sem lâmina, porque o assentamento da esquerda é o que está “enterrado” (aí sim é seguro) no enorme vaso abaulado sob a mesinha que fica logo à vista a qualquer olhar. Ali não sei dizer o que está “escondido”. Ninguém veria nada de qualquer maneira. E onde foi parar, enfim, a contradição?

Há algo que aparece, revela-se sem véus; depois se esconde. Primeiro parece que é, depois já não é mais, exatamente como o que ocorre nas estruturas do humor. Na perspectiva freudiana o essencial no chiste é sua habilidade em desvelar algo oculto, produzindo novos sentidos, apresentando sempre um outro sentido por trás e além daquilo que se mostra à primeira vista. Por meio de sua abreviação, por exemplo, o chiste mantém algo na ordem do não dito, pois suprime uma ideia ou uma palavra que não pode ou não deve ser revelada (que está presente, mas que só pode ser vista “de lado”, já que “não está totalmente ali”). Ao mesmo tempo que recobre “o não dito”, o chiste desnuda-o ou desvela-o através do riso de quem “entendeu a piada” e reconheceu o inconfessável, o indizível contido nele.

No episódio narrado acima, salienta-se algo que está à vista, para deixar um outro escapar, assim como nos sonhos em que se chama a atenção para uma imagem para melhor disfarçar aquilo que é “inconscientemente” fundamental (trata-se, no caso, do mecanismo do deslocamento). Da mesma forma, tem-se aqui também uma sagacidade dos guias de umbanda, uma *witness*, uma espirtualidade, num aparente jogo (“mostra e esconde”).

Mas de que ordem é “isso” que o humor recobre em parte e depois anuncia? É, sem dúvida, algo que não pode ser dito, visto ou conhecido (essa coisa que se mostra e se esconde), e certamente deve ser protegido, por ser tão nuclear e valioso ao sujeito. Na

umbanda, cada um o faz a seu modo: o exu “vela” (cuida, esconde, fecha as portas), enquanto o baiano “desvela” (escancara, faz circular, afinal ele é o próprio oxímoro: expõe para resguardar).

Contra o quê esses guias protegem tanto a tronqueira? Afastam-na da vista de estranhos? Das “cobras” traiçoeiras, símbolo do movimento e circulação<sup>97</sup>? Da língua solta e venenosa de pessoas supersticiosas e “desentendidas”? De energias negativas e carregadas? O que essas demandas que vêm “da rua” ou esses olhares curiosos poderiam anunciar de tão aterrador?

Eu não sei exatamente o que há de tão velado e contra o quê se vela. A única coisa sobre a qual posso falar são os punhais, pedras, areia, velas pretas e vermelhas (o que está à vista), porque o verdadeiro assentamento está enterrado e ninguém pode ver.

Mas por que há uma parte a que não temos acesso? Tiriri explica que alguém pode associar tudo isso a feitiço. Aproximar a sua umbanda ao feitiço é admitir outros aspectos que a distanciam do estilo mais esotérico, já que, nesse terreiro, exu não tem rabo nem chifre e só faz o “bem”; pombagira não é mulher “da vida”; o álcool e o fumo são utilizados no ritual exclusivamente para dispersar e limpar energias negativas; não há sapo espetado, galinha ou bode preto na tronqueira.

Portanto, a herança de uma umbanda mais tradicional está enterrada, já que a terra abriga o passado, onde o ancestral “vive”. Toninho (o “velho pai-de-santo”) dizia que “desde que a umbanda é umbanda alguma coisa é sempre enterrada antes de ser terreiro”. Na casa de Marcelo é assim também, o assentamento está a alguns palmos sob os pés, mas não porque seja um segredo velado, escondido, e sim porque é a(terra)dor, porque é trauma de queimadura, dói, incomoda e por isso está sob o chão, afinal o coração da terra é fogo, é onde deve estar a “raiz” de um terreiro de umbanda. Se fosse tão secreto não seria escancarado por

---

<sup>97</sup> Novamente uma referência a Oxumaré, simbolizado pela imagem circular da cobra que morde o próprio rabo (*Ouróboros*, segundo AUGRAS, 2008), sugerindo a ideia de ciclo, movimento, atividade.

um baiano benzedor tão generoso e respeitado por suas virtudes de preto-velho. E se os traços “de raiz” fossem tão recalcados assim, Marcelo não receberia um baiano feiticeiro como Zé do Coco.

Há marcas de uma “umbanda feiticeira” que se inscrevem como cicatriz e não se apagam, por mais que coloquemos terra seca por cima, sob a forma de novas teorias, teologias e explicações racionalizantes. Talvez, em vez de ou para além do recalcado, haja mesmo algo que se revela e escapa, algo que jamais capturamos, já que nunca se mostra por inteiro, pois aponta para o abissal, o impossível de se alcançar.

Quando alguém tenta imprimir significados prontos através de teorias, alguma coisa sempre foge. E é possível que o “enterrado” esteja mesmo escapando disso, de uma inócua circunscrição de significados. Sendo assim, protege-se, de fato, o assentamento verdadeiro, mas não contra o que vem de fora e sim contra possíveis racionalizações de sentidos. Dessa forma, é importante que ninguém o veja, simplesmente porque não se explica: é um ponto de defesa, é a raiz do terreiro e isso basta. Se ninguém vê, não será preciso entender.

E em que medida se é possível driblar esses liames e decalques impostos pela razão? Por exemplo, quando se permite ser contraditório. E de que modo isso é possível neste terreiro? Pelo humor.

Olhando a umbanda de longe e por fora, a impressão é que ela diz algo e logo em sequência exatamente o seu contrário. Mas ao enxergar de dentro, ao escutá-los no interior de “sua tenda”, os umbandistas não são contraditórios: no limite, aquilo que é apresentado pelo exu, pelo baiano e pelo pai-de-santo remete a diferentes perspectivas de um mesmo discurso, que é proferido em partes.

O panteão pessoal de Marcelo não é caótico nem paradoxal; é quase hilário: enquanto o exu manda trancafiar “sua casa” a sete chaves, o baiano ordena que escancarem todas as portas, ou seja, o exu fecha e o baiano abre, eis aí a lógica própria de seus guias. Nesse

movimento supostamente ambíguo de “esconder e denunciar tronqueiras”, precisamente ali onde escapa o inesperado, há um sujeito que se revela e desliza, tal como ocorre em um chiste, um ato falho, um sonho ou, no caso, em uma suposta contradição.

Nesse sentido, o que se contradiz nem sempre é o contraditório. Abrir e fechar podem ser dois lados da mesma moeda. E parece que, neste terreiro, o humor é que dá conta disso. Para Freud, quais seriam as “artimanhas” dos chistes? Unir ideias completamente opostas (quanto ao conteúdo e ao nexos), contrastar ideias absolutamente diferentes, provocar um desconcerto seguido de esclarecimento e encontrar “a graça” no *nonsense*. Para Kupermann (2005): “De fato, como a dupla face de Jano, o fenômeno humorístico aponta para o limiar existente entre aparentes contradições, o que revela a *ambivalência* e o *paradoxo*” (p. 22).

O humor surge nesse momento de deslize, no descuido de uma porta deixada aberta, na escapadela do riso diante da suposta contradição entre dois espíritos. É possível que assim se configure o humor na umbanda, ou melhor, talvez seja esse seu uso etnopsicológico no ritual: incluir, de maneira mais autêntica, a humanidade que o procura e não apenas suas denegações racionalizantes. Eis um aspecto que coincide com as teses psicanalíticas sobre o chiste.

### **3.10.3 Advogados do Diabo: o jogo das contradições**

Se não é por acaso que o chiste esteja associado ao baiano, espírito marcado pelo oxímoro, também não é por coincidência que o humor apareça vinculado ao exu, senhor das porteiras e encruzilhadas: exu é também o ambíguo, o que está sempre de passagem.

Médiuns e espíritos da Fraternidade de Umbanda Esotérica costumam fornecer à assistência alguns esclarecimentos sobre o uso de certos apetrechos nas giras de esquerda no sentido de “desmitificar” possíveis associações com elementos demoníacos ou telúricos: as bebidas alcoólicas, o fumo, as cores preta e vermelha ou ainda as supostas imagens míticas (muito encontradas em outros terreiros) de exus com chifres e rabo. No entanto, após as explicações “teóricas”, não é raro presenciarmos um episódio bem humorado no qual um espírito da umbanda (geralmente o próprio exu) diga a mesma coisa porém contrariamente, fazendo, dessa forma, um “gracejo” com as teorias.

Em primeiro lugar, um sentido consciente e muito bem estabelecido aparece nas entrevistas e nas respostas dos médiuns e dos próprios espíritos toda vez que o pesquisador questiona ou faz perguntas sobre o significado das coisas. Mas no espetáculo em si, há uma encenação do *nonsense*: as entidades dão lugar ao “escândalo”, surpreendem a plateia, permitem o escape de algo que aparentemente não tem qualquer sentido, pois contraria o que acabou de ser categoricamente afirmado. A questão é que o sentido reside exatamente nisso, na fuga de sentido, na processualidade, pois, na perspectiva do sujeito, o sentido é um acontecimento: há uma transição de um sentido já estabelecido e consciente para a “soltura” ou a “libertação” de sentidos itinerantes, que vêm à tona como um flash.

Os processos do inconsciente pressupõem transição e temporalidade. O *nonsense* é a transição no chiste, é onde reside a abertura para que, no “lado a lado” da cadeia significante, revele-se o “passo a passo”, na forma de um passo depois do outro (um sentido que se ilumina depois do outro que escapa), na acepção de temporalidade, e não apenas de concatenação lógica. Afinal de contas, caso se tratasse aqui de concatenação lógica, estaríamos pressupondo que a umbanda é de fato contraditória. E veremos que não se trata disso.

A umbanda não é contraditória, o sujeito é que se revela através do humor, na medida em que algo escapa a teorias ou aparentes tentativas de controle racional, precisamente

onde se manifesta o contraditório. O caráter fluido e a possibilidade de driblar uma suposta censura são aspectos intrínsecos ao próprio idioma umbandista.

No espetáculo dos espíritos, as ideias opostas são parte da brincadeira. Onde estão as contradições? Ou melhor, são elas, de fato, contradições? O que esses personagens vêm enunciar “em palco”? Na Fraternidade do “Seu” Pena Branca, a constância e perícia no emprego do humor mostram que é utilizado para produzir um efeito de desconcerto subjetivo e uma espécie de desconstrução relativizante de normas do próprio culto. O humor é posto a serviço, com inegável talento, da introdução do contraditório na vida social da comunidade e na vida psíquica dos adeptos e, deste modo e apenas nesta medida, é possível dizer que o exu faz jus ao título de “advogado do diabo”, ou seja, aquele para quem há sempre outra saída, outras possibilidades e caminhos. Não é à toa que ele é o senhor das encruzilhadas, aquele que afirma pelo avesso, pelo que aparenta ser contraditório, mas que, no limite, é um dizer de outro modo e até mesmo a abertura de outras perspectivas.

### **Preto e vermelho**

Em um dia de atendimento, antes de iniciar as consultas do terreiro, o Exu Gira Mundo, recebido por Nájla, foi até a assistência para dar uma palestra sobre alguns utensílios presentes em gira de exu. Como não consegui ligar o equipamento a tempo, alguns dias depois marquei com Nájla e perguntei se ela poderia repetir a explicação:

O vermelho é muito assim taxativo... é uma cor que magnetiza... uma cor que ela serve pra desmanche... é uma cor de vida, sangue vermelho... então tem todo um simbolismo nisso... e a evocação pra todo um lado magístico de vermelho... qualquer outra cor expela e fixa... o preto não utilizamos porque é uma cor que fixa... então se você pensar negativo vai fixar negativo... se você pensar positivo vai fixar positivo...se você está de preto e alguém envia pensamentos negativos pra você... isso vai fixar...

Fiquei com uma dúvida diante da explicação, porque sempre que eu estou na gira, vejo o exu de Nájla com uma bela e comprida capa preta. Mas ela logo desfez a suposta contradição e me esclareceu:

### **Capa Preta**

A capa preta e vermelha... independente da cor... ela é usada como uma ferramenta pra dimensões... evocam-se forças ali debaixo daquela capa... ela serve pra proteger o médium... ela serve pra proteger o consulente... ela leva e traz energias e fluidos de uma dimensão pra outra... esse tipo de coisa... **ela não é ornamento pra exu**, mas ela é uma ferramenta de trabalho...

O Exu Quebra Galho, recebido por Marcelo, o dirigente da Casa, amplia as possibilidades de sentido sobre a capa preta e vermelha do Exu Gira Mundo, recebido por Nájla. Há um sentido que legitima, mas há outro que contradiz. “Seu” Quebra Galho que não usa qualquer ornamento típico de sua linha, parece “brincar” com a suposta vaidade de seu companheiro Exu Gira Mundo, quando esse se arruma com a capa preta para dar início a seus trabalhos: “já tá bonito aí, “Seu” Gira Mundo?”, ao que o outro responde e se defende muito bem ao assumir o que de fato lhe pertence, já que foi, em uma de suas encarnações, um forte e destemido soldado romano, dizendo categórica e enfaticamente “eu sou bonito”. Nesse trecho, a capa parece revelar-se como adereço, cumprindo seu papel estético.

### **Punhais**

Perguntei também para Nájla por que os exus deste terreiro utilizam punhais, ao que me respondeu: “punhal tem o aço... a parte que corta... o punhal é utilizado para romper laços energéticos das pessoas... os que têm ligações com os fluidos negativos...” Marcelo acrescenta: “isso quando eles benzem a pessoa com o punhal...” Por outro lado, segundo o

pai-de-santo, “o punhal tem várias outras utilidades... o punhal serve pra firmar um trabalho...”:

Na verdade o punhal, quando é fincado na terra ou numa tábua... ele abre certos canais energéticos diretos do orixá pro ponto de ordenação de forças dele... quando risca pemba, ele tá ordenando várias... e direcionando várias energias... dissipação, fixação... ele fixa certas energias que vão dissipar energias mais densas ou simplesmente fixar energias de pedido pros exus... ele abre um canal direto de energias do céu a terra...

Quando me levou para conhecer a tronqueira, havia a espada do “Seu” Tiriri de pé, fincada sobre o pequeno suporte de madeira dos exus. Marcelo pediu que eu notasse a semelhança daquela espada com uma cruz. Isso mesmo, uma espada de exu em um “altar de tronqueira”, no templo do “Seu” Pena Branca, pode ser sim uma cruz (embora, em outros casos, cruz possa não combinar com “casa de exu”), porque em pé ela é cruz, mas deitada é a encruzilhada; assim como um punhal “de esquerda”, na Fraternidade Esotérica, pode servir também para bênção, para um passe; o aço corta o mal e firma trabalhos na terra, dissecando-a ao abrir canais entre o céu e o mundo dos exus, afinal são eles que abrem caminhos, os guardiões das porteiras, os mensageiros entre “os deuses e os humanos”.

O punhal do “Seu” Tiriri corta fluidos negativos, mas também decepa concretamente o “mal humano”: em mais uma de suas divertidas irreverências, o exu foi até a tronqueira, pegou sua espada e, num golpe rápido que surpreendeu a todos e principalmente seu alvo mais próximo, fingiu “cortar fora” os “íntimos segredos” de um médium do terreiro, que retrucou rapidamente “o que é isso, “Seu” Tiriri?... assim eu não vou poder mais usar”. Em meio a sua autêntica gargalhada, o exu esclareceu o ledô engano de seu filho de santo: “pra fazer xixi não precisa mais do caninho”. O resto ficava a cargo da imaginação e especulação de seus fiéis: por quais vias então ele faria xixi, se não essas?

A espada e o punhal podem assumir um sentido metafórico no ritual, mas nas mãos de um exu espirituoso revelam-se também como símbolos que se inscrevem literalmente no

corpo, representando o risco de perda da masculinidade ou da “hombridade”. O exu marca chistosamente a castração de um filho que anda meio “saidinho”, embora seja um novato no terreiro. A espada do “paizão” Tiriri é o instrumento que corta, impõe a lei e restitui cada qual em seu devido lugar. Subtrai-lhe publicamente a potência masculina: o filho (de santo) coloca a mão em suas partes íntimas e anuncia ao exu que, se houver o corte, logicamente “aquilo” não poderá mais ser usado. Mas quando retruca, o exu sugere sutilmente que o “caninho” do rapaz não serve mais nem mesmo para o xixi, o que faz a “plateia” subentender que, para “todo o resto”, já não havia mais utilidade mesmo.

### **Voz grave (“cavernosa”?) do exu**

Ainda na conversa com os dirigentes do terreiro, eu indago curiosa: “mas e a voz? A voz dos exus parece cavernosa”. Nájla procura entender melhor minha questão e me pergunta “uma voz mais grossa, mais carregada?”. Eu tento simular a voz do Exu Tiriri para dar um exemplo. Mas quem responde é Marcelo apenas esclarecendo sobre o caso específico do Tiriri, que trabalha sob a regência das crianças (orixá Iori), porém não chega a mencionar o porquê da voz “mais pesada” de outros exus:

Na verdade... que que é o trabalho do orixá Iori... Iori atua nesse chakra... no laríngeo... porque o trabalho das crianças... eles são mestres na magia mântica... ou seja... naquilo que nós falamos de canto... então eles atuam muito nesse chakra... por isso que vem com uma voz alterada... e se manifesta com voz de criança com o arquétipo da pureza... mas eles não são criancinhas... o Tiriri trabalha com Iori... então a voz dele é bem afetada por isso...

A voz “cavernosa” do Tiriri é explicada por sua associação com as crianças da umbanda, já que elas atuam no chakra laríngeo, alterando a voz do médium. Por outro lado, é importante destacar que, na linha dos erês, as crianças não apresentam voz grave, “pesada” ou “grossa”; pelo contrário, são vozes agudas, “finas” e infantis. Algo aqui parece escapar à

explicação racionalizante, porque o que de fato importa nas falas dos dirigentes não é se o esclarecimento está completo ou não, visto que o imprescindível é estabelecer uma definitiva e absoluta dissociação do exu à imagem do demônio (com voz cavernosa ou quaisquer outras características animalescas). Por isso, em um primeiro momento, algumas pontas da explicação parecem estar soltas (apenas na aparência), quando, por exemplo, perguntamos o que acontece então com a voz “carregada” de outros exus que não são regidos por Iori, as crianças da umbanda. Afinal de contas, entidades com voz “diabólica” não se parecem com “criancinhas” (e, no caso de uma umbanda esotérica, tampouco com o “diabo”).

### **Álcool e fumo**

O meu próximo passo foi perguntar sobre o uso do fumo (cigarro e charuto) e da bebida alcoólica. Exu Tiriri, recebido pelo pai-de-santo, justifica o uso desses elementos da seguinte maneira:

A bem da verdade.... não é um significado, é uma ferramenta de trabalho, né... porque o exu quando fuma o cigarro dele, o caboclo fuma o charuto, o preto-velho fuma o cachimbo, o baiano fuma o cigarro dele, o charuto, tanto faz, ele tá limpando a aura do cavalo, porque o cavalo vai dando... assistência pra quem vem aqui... as pessoas vêm aqui com uma gama imensa... um espectro imenso de problemas... e isso sobra pro cavalo, não é porque ele tá incorporado que ele tá invulnerável... a aura dele tá ali... né... então vai grudando muita porcaria na aura dele... então por que que a gente fuma? Pra fazer a assepsia da aura do cavalo... E beber? O álcool pra que que serve? É um desinfetante também... ele tem, pela volatilidade dele, ele tem uma capacidade muito grande de dispersar a aproximação de larva astral muito grande... então ele não deixa nem a larva chegar na aura, porque todo o álcool ele vai ficando na aura do cavalo... aí depois quando a gente vai embora a gente faz a... é como se a gente pusesse fogo no álcool, entendeu? Quando a gente vai embora é como se a gente pusesse fogo naquele álcool que ta na aura do cavalo... e faz aquela limpeza... aí ele ta limpo... por isso é que depois ele nem sente o gosto de álcool... não sente... não fica bêbado... tem gente que fica... né... porque ta fingindo que tá com o exu ((gargalhada)) tem gente que fica bebinho... caindo pelas tabela... diz que ta lá com exu mas não ta nada...

Mas o Quebra Galho debocha de todos os usos rituais do álcool – que ele bem sabe que existem – para destacar prioritariamente uma utilidade que teria menor relevância em giras de umbanda, matar a sede: “Tem um molha goela aí? Né água que eu quero não...” Se a finalidade fosse mesmo apenas umedecer a “goela”, por que então não lhe servem água pura no lugar de outro tipo de “água” que também molha, mas contraditoriamente refresca e esquenta a garganta?

“Seu” Tiriri concorda com “Seu” Quebra em parte, mas não sobre a cachaça, porque o guardião chefe aprecia outro tipo de iguaria etílica. Ratifica as explicações sobre as funções do álcool, mas não deixa de sublinhar o quanto lhe é caro o sabor amargo da cerveja que tanto degusta durante os rituais:

Eu uso meu punhal para descarregar os outros, uso minha pedra pra limpar a aura deles... eu tiro a energia pesada da aura da pessoa e sopro embaixo ((ele aponta para um copo com cerveja))... por isso que eu bebo mesmo ((diz essa frase de uma maneira debochada em meio a gargalhadas de exu))... eu bebo cerveja e limpo com o álcool...

O álcool contido na bebida é que serve para purificar o médium e o consulente, e não a cerveja em si: são usos separados, pois ele bebe a cerveja e limpa com o álcool. A cerveja é para “beber mesmo”, como dizem os amantes da boemia brasileira, cujo lema é “por isso é que eu bebo sim, por isso é que eu bebo mesmo”.

E o Exu Tiriri inteligentemente se defende, pois legitima a bebida dos exus e mostra que não são só eles que gostam “dela”, dando como exemplos as entidades mais consagradas do panteão umbandista e até mesmo os espíritos da linha intermediária: “Não... né só exu [que bebe] não... baiano bebe... eles bebem também [pretos-velhos]... bebem vinho... mas isso...” Sua fala é interrompida por uma ameaça à integridade de seu copo: “Você vai pôr o dedão aí sujo na minha cerveja?” Um médium da Casa estava servindo mais bebida ao exu, porque seu copo estava esvaziando e tomou um susto com a “bronca” que levou do guardião: “você tava coçando o rabo com isso aí [o dedo do médium] e vem aqui botar na minha cerveja?” O Exu

gargalha, descontraí todos que estavam a sua volta, inclusive “o médium de dedo sujo”. Depois debochadamente imita um preto-velho satisfeito com a “fiarada” (maneira como essa entidade de direita se refere aos fiéis): “tá bom... muito obrigado, viu, meu fio...”. Copo cheio, bem servido, o exu revela que o álcool é realmente “sagrado”, não apenas pelos usos e funções, mas também por ser tão apreciado por algumas entidades bem humoradas.

Vale destacar neste trecho ainda que o exu, além de fazer uma pilhéria e revelar o quão importante é sua cerveja, ele denuncia um incômodo no grupo, ou seja, o péssimo costume de algumas pessoas de “meter o bedelho ou o dedo onde não são chamadas”. O indicador é o dedo enxerido, intromete-se quando há curiosidade, é o dedo usado para experimentar, para “furar o bolo”; é o “indicador” da arrogância (“não põe o dedo na minha cara”), da censura, do “não” e da denúncia (é o dedo que aponta). Por isso a referência da piada é a um médium de “dedo sujo”. Contraditoriamente, é o dedo que faz calar a voz, é o “indicador” do silêncio, é o dedo que vai à boca e exige ordem.

### **Putas e Capetas, chifres e rabos**

Marcelo comenta, em uma entrevista, a respeito de livros e revistas que costumava ler sobre a umbanda:

Tinha gente que escrevia absurdos... dizia claramente que exu e pombagira tinha chifre, tinha rabo... pombagira era prostituta... não tinha nada a ver... eu achava aquilo um absurdo... como é que pode... primeiro baixar um preto-velho... um ser de luz... depois vir um capeta...

Por outro lado, as entidades parecem apenas divertir-se com alguns “sentidos diabólicos”, sem, no entanto, afirmar diretamente o que não pode e não deve ser dito. Em certo dia, um médium chegou atrasado e, por vir direto do trabalho para o terreiro, não pôde trocar a roupa. Seu uniforme do serviço era uma calça preta e uma camisa vermelha. Um

cambono chamou o “guardião” do pai-de-santo, que no momento estava incorporado, e fez um comentário descontraído: “Olha aqui, ‘Seu’ Tiriri, veio vestido de exu hoje...” O exu respondeu: “mas cadê o rabo?”. Não é contraditório, é “apenas” uma piada: para ser um exu completo, não basta apenas chegar atrasado (o chefe dos exus sempre vem no fim das giras de outras entidades), ou vestir-se de preto e vermelho. Em uma imagem cômica, o rabo poderia ser parte constituinte (e obrigatória) desse guia.

O Exu Quebra Galho é outro espírito que gosta de “jogar” com tal significante: como está sempre de cócoras no terreiro, as pessoas (principalmente as que estão desincorporando) esbarram nele com muita frequência e invariavelmente ele retruca: “vai pisar no meu rabo?”.

Além disso, sobre a imagem da pombagira vinculada à prostituta, presenciei uma cena cômica que não exatamente endossa esta associação; muito pelo contrário, apenas se diverte com o que pode se produzir de humor nesses “absurdos” que andam dizendo por aí sobre esse personagem feminino do panteão (usando as próprias palavras de Marcelo). Era uma gira de esquerda, ainda na residência antiga do casal Marcelo e Nájla (há muitos anos, em 2005): o pai-de-santo incorporou sua pombagira (Luana, a guerreira romana) que conversou com todos severamente, alertou sobre o que precisava, repreendeu devidamente as faltas e deixou o Centro em clima de tensão. Logo em seguida, o dirigente da Casa recebeu “Seu” Tiriri. Ele parecia muito sério, não fez suas costumeiras piadas, não gargalhou. As pessoas ficaram ainda mais apreensivas. O exu pediu que os médiuns formassem uma fila e, passando por todos, um a um, foi cheirando suas mãos solenemente. No fim, soltou uma alta gargalhada e disse: “mas que cheiro de cu... Da puta vocês têm medo, não é? Eu, que sou exu... ninguém aqui respeita...”.

Diante de todos esses episódios espirituosos, pode-se tecer uma análise, como fez Kapferer (1983) sobre o ritual de exorcismo no Sri Lanka, entendendo a comédia como anti-rito? É possível afirmar apenas, no caso específico dos rituais de umbanda apresentados até

aqui, que as entidades do próprio pai-de-santo “satirizam” ou “desafiam”, descontraidamente, médiuns (até mesmo os próprios dirigentes da Casa) e outros guias espirituais (muitas vezes recebidos pelo próprio Marcelo) que tentam explicar os apetrechos e elementos rituais do terreiro. Em outras palavras, diante de uma retórica kardecista e esotérica, os próprios espíritos tecem tiradas espirituosas que desautorizam essas explicações racionalizantes e teóricas.

Por outro lado, para Kapferer (1983), o ritual de exorcismo não corresponde a um ataque a toda forma, e sim a formas limitantes, visto que o demônio (o foco das ridicularizações) é interpretado como uma figura restritiva, que estabelece controle e coação.

No caso das cenas transcritas acima na Fraternidade Esotérica, o objeto do riso são as próprias intelectualizações, ou seja: pode até haver um ataque a formas restritivas, mas sob o aspecto de uma desconstrução de significados dados (ou fechados) e não como uma humilhação de demônios.

Pelo contrário, se existem “demônios” no templo do Pena Branca<sup>98</sup>, esses são bem diferentes daqueles que Kapferer (1983) encontrou no Sri Lanka, pois na umbanda eles abrem as possibilidades do significante (e não enrijecem), a fim de construir uma possibilidade de compreensão mais englobante (e não restritiva) a partir de uma ampliação da capacidade de integrar, em uma determinada doutrina, pontos desconsiderados por barreiras psíquicas ou sociais.

---

<sup>98</sup> Uso aqui a palavra “demônio” apenas para “brincar” com o significante. De fato, os demônios presentes no ritual de exorcismo cingalês não são iguais aos exus da umbanda. Além disso, o pai-de-santo Marcelo explica que os exus e pombagiras não são demoníacos.

### 3.10.4 A comédia na tronqueira

Voltando ao episódio em que a pombagira é apelidada de “puta”, os membros do grupo sabem exatamente do que o exu Tiriri se queixa (ou “finge” que se queixa, já que muitas vezes se trata de uma cena espirituosa). Marcelo recebe os dois principais “guardiões defensores” da Casa, uma mulher pombagira (Luana) e um homem exu (“Seu” Tiriri); o problema é que uma é guerreira e o outro é filósofo; ela é uma feminista bem casada e empunha a espada, ele é um paizão bem humorado e empunha a pena de filósofo. Por isso ele “zomba” da mulher temida por todos, “reclama” que a pombagira impõe respeito, enquanto que ele (um “exu guardião”) é levado no deboche.

Ao escutar o comentário de Tiriri sobre a pombagira, o ouvinte redescobre algo familiar, obtendo com isso prazer, já que a piada faz alusão a um dito popular (presente na cultura brasileira) que qualifica a sensação de medo: “ficar com o cu na mão”.

As tiradas desse exu surpreendem a “plateia”, pois são rápidas e breves, de modo que a atenção do ouvinte não tenha como atacá-las, evitando assim o largo emprego do pensamento racional, o que as torna facilmente compreensíveis para aquele familiarizado com o meio e com o “vocabulário umbandista”.

Quanto refinamento no bom humor desse espírito: médiuns amedrontados pela mulher guerreira não ficam de mãos vazias, porque como já diria o sábio e filósofo Tiriri “quem tem cu tem medo” e é por isso que a mão de quem teme exala o cheiro (ou fedor) dessa parte indignamente humana do corpo.

A expressão “cheiro de cu” omite detalhes significativos: não diz, por exemplo, que os médiuns estão com medo, apreensivos e que por isso as mãos estão cheirando mal,

suprimindo partes relevantes do conhecido dito popular. Essa omissão induz o ouvinte a buscar o preenchimento das lacunas implícitas.

Há o desnudamento de um conflito na discórdia entre o exu e a pombagira do mesmo médium, o pai-de-santo. O panteão do terreiro parece se dividir: o Exu Brasa (recebido por uma médium importante da Casa) ratifica o lugar de poder do mestre filósofo Tiriri, enquanto que o Exu Quebra Galho (outro guardião recebido pelo próprio pai-de-santo) parece ser o grande advogado das mulheres, pois defende a pombagira Luana, é “mancomunado” com a esposa de Marcelo (Nájla) e considera Renata (uma médium antiga e muito respeitada pela comunidade religiosa) como sua “queridinha” e “protegida” (lógico, a eleita dele tinha que ser do sexo feminino).

Já o Exu Gira Mundo, recebido por Nájla, respeita a autoridade do “guardião”, mas não tão cegamente, porque revela sua indiscutível habilidade em criar contextos engraçados para legitimar o Quebra Galho no lugar do Tiriri.

No momento em que se despedia da gira, Gira Mundo saudou a linha da esquerda em sotaque “mineirês”<sup>99</sup>: “em homenagem ao Quebra Galho, sarve a coroa das sete encruzilhadas...”. Foi embora destituindo o Tiriri de seu galho no ponto cantado, e inserindo outro exu em seu lugar na música: “gira banda, gira mundo... que a banda vai girar... Quebra Galho na tronqueira, preto-velho no congá...”. A maneira corrente de cantar esse ponto era colocando cada um em seu lugar: preto-velho como chefe da direita (o congá) e Tiriri como chefe da tronqueira (e não o Quebra Galho). Há, neste caso, uma paródia construída pelo múltiplo uso do mesmo material, com leve modificação.

---

<sup>99</sup> Quebra Galho narra-se como um exu de origem mineira. Por isso sua maneira de falar preserva algumas idiossincrasias curiosas de um sotaque tal qual é entendido pelo terreiro como sendo proveniente de Minas Gerais: o “R” substitui o “L” em alguns casos, como, por exemplo, na importante expressão muito usada na umbanda para realizar saudações a orixás ou a linhas espirituais (“sarve” ao invés de “salve”); o “LH” é muitas vezes suprimido (“caraio” no lugar de “caralho”; ou “fia” no lugar de “filha”); as duas palavras “para vocês” são condensadas em uma só “procês”.

Ou seja, é importante destacar que a esposa do pai-de-santo incorpora uma entidade habilidosa em reforçar o papel do “exu advogado da mulher” (o Quebra Galho) na estrutura do terreiro e no panteão pessoal do dirigente da Casa, seu marido.

Nesse mesmo dia em que Gira Mundo fez o “convite”, o Quebra Galho desceu de supetão no corpo do médium (Marcelo). Ele só aparece assim, de repente, sem que haja um planejamento prévio. Na verdade, o “exu mineirinho” foi “atiçado” pelo deboche do ponto cantado: Nájla desincorporou o Gira Mundo e veio conversar com o Quebra Galho sobre a “engraçada disputa de espíritos”:

Nájla: A D. Luana falou que quer punhal, que quer não sei o que, que quer não sei o que... mas o cavalo machista do senhor [aqui Nájla refere-se de uma forma bem humorada ao marido, o dirigente da Casa] disse que ela não precisa... no dia que ela baixar nele lá dentro do mercadão [local de venda de artigos de umbanda]... aí eu quero ver o que que ele vai fazer...

Quebra Galho: tomara que ela ponha uma saia bem vermelha...

N: porque ele [Marcelo] não quer comprar as coisas dela...

QG: ela [a pombagira] vai tirar as roupa dele e vai lá na Maria [loja de artigos de umbanda]...

N: nossa... vai fazer fila...

QG: vai ficar com os peito de fora... aqueles peito murcho que ele tem... aqueles peitão suculento...

N: não quer comprar as coisa da D. Luana... eu não quero nem ver quando isso acontecer...

No trecho transcrito acima, Quebra Galho parece brincar livremente com os pensamentos, revelando sentidos no nonsense, deixando escapar ideias aparentemente absurdas, sem intervenção da crítica. Na “(i)lógica” do exu, o desejo da “mulher” prevalece sobre tudo, até mesmo sobre as interdições do pai-de-santo: ao se recusar a satisfazer os caprichos de sua pombagira, o médium será incorporado por ela no meio da rua, em pleno mercadão popular, e, vestido com trajes bem femininos (de repente, não se sabe como), típicos de uma pombagira, ficará completa e publicamente sem roupas. Vingada, a mulher o expõe ao ridículo, a uma situação cômica e absurda.

“Seu” Quebra Galho refere-se aos “peitos murchos” (são pequenos, logicamente porque o médium que recebe a pombagira é um homem), que ficarão de fora quando a D. Luana resolver desnudá-los publicamente. Em sequência faz uma ironia, ou seja, o exu afirma uma coisa pelo seu oposto: ele quer referir-se aos “peitos mirrados” e diz “peitos suculentos”.

Porém é possível também que o exu esteja realmente visualizando a cena cômica, como se estivesse de fato enxergando (e talvez “desejando”) sua companheira de tronqueira no corpo do pai-de-santo: “aqueles peitão suculento”. Na lógica religiosa, embora a pombagira seja um espírito para os filhos da Casa, deve ser bem “visível” a um exu.

A única espada do terreiro, que fica exposta na tronqueira, pertence ao Tiriri. Os outros exus usam punhais menores. A pombagira pede seu próprio punhal, revelando a exigência de uma mulher que guerreou entre homens em Roma, onde manuseava tão bem quanto eles as armas e as espadas.

A contragosto de Marcelo e de seu exu principal (o Tiriri), mas apoiada pelo exu Quebra Galho, Nájla defende a pombagira de seu marido, insistindo para que o pai-de-santo compre o punhal que ela exige para os rituais. Quem dá as ordens na Casa? A força feminina que combate e exige a sua própria espada ou o lugar masculino do pai (o pai exu ou o “de santo”)?

Mas a questão do poder e de quem o assume excita ainda mais os humores dos “espirituosos”. Todos os exus do terreiro chegam à Casa e assumem seu lugar sob as ordens do Tiriri. Muitos médiuns têm fascínio pelo Tiriri e por isso são “os protegidos dele”. Em contrapartida outros podem se sentir descuidados ou desprivilegiados. O mesmo acontece aos outros “exus subordinados”: alguns respeitam cegamente a autoridade do “sábio mestre”; outros aproveitam a descontração dos rituais para fazer “pilhérias ardilosas” contra o chefe.

Independente da linha de espíritos recebida nas giras aos sábados, o exu Tiriri aparece sempre no final: o “paizão” é invariavelmente convidado para cuidar de seus filhos que estão

mais carregados ou em momentos muito difíceis (aqueles que apresentam os problemas mais sérios, sob o ponto de vista do próprio terreiro). Ele vem para realizar trabalhos de descarrego com pólvora, mas, sem dúvida, aproveita para averiguar se tudo caminha bem na Casa, para dar uma “curiada” (espiar curiosamente), “vigiar” o que andam fazendo seus discípulos “em terra”.

O ritual se encerra quando o chefe vai embora, ao som de seu ponto cantado predileto: “Exu bebeu, exu já curiou, exu já vai embora que a encruza lhe chamou”. Porém, em um dos sábados de gira comum, enquanto todos achavam que o ritual já havia acabado – pois “Seu” Tiriri despediu-se e fechou os trabalhos da noite – o exu Quebra Galho, como sempre, incorporou no pai-de-santo de repente, quase o atropelando e dando um susto em todos: “eu não curiei... me dá logo uma bebida aí... caraio... só eu que não bebo nessa Casa... boa noite procês... fia da puta...”

Mas o que veio fazer o Exu Quebra Galho no terreiro? Dar uma curiada e beber um drink? Seria uma piadinha zombando do ponto cantado de seu chefe Tiriri? Por outro lado, “curiar”, no vocabulário religioso do terreiro, assume o sentido de “trabalhar no ritual”. O Quebra Galho veio porque fazia tempo que não trabalhava no terreiro e nem bebia sua cachaça.

Quando chega, ele não hesita em chamar Renata, afinal se “o invejado” Tiriri tem um filho eleito e legítimo (Alex), o Quebra Galho tem sua melhor amiga.

Quebra Galho: fala, Grunch... [maneira carinhosa como chama sua “preferida”] você não queria me ver? Eu tô aqui...

Renata: o senhor sumiu...

Quebra Galho: sumi... porque aqui o monopólio virou... conheço um exu rabudo aí, sabe... que agora só ele quer montar em cavalo... vou dar um jegue pra ele... depois nós acerta...

O cavalo a que se refere é Marcelo (médium que recebe os dois exus, o invejoso e o invejado), e o interessante é que o pai-de-santo nem está “conscientemente presente” para se

defender, mas já está na boca do Quebra Galho. Segundo esse bem humorado “exu de rabo curto”, o Tiriri não deveria ser tão sortudo (ou “rabudo”) assim, pois mereceria mesmo um “jegue” e não um médium (“cavalo”) tão digno como o pai-de-santo. A palavra “cavalo” é utilizada no sentido corrente da umbanda (o cavalo é o médium) e também em seu sentido literal (montar em um cavalo, um animal, um quadrúpede, tal qual um jegue). Há o emprego de metáforas, acompanhado pelo deslocamento do sentido: primeiro produz-se sentido no efeito metafórico, depois a metáfora é desconstruída, para que posteriormente a palavra seja usada em seu sentido literal.

O interessante a se destacar é que quem monta no cavalo (ou jegue) é um exu de rabo (o Tiriri estaria associado ao sentido literal da palavra, ou seja, a uma imagem animalesca, de patas e rabo). Nesses chistes do Quebra Galho, há múltiplo uso do mesmo material e duplo sentido; trata-se, em termos freudianos, de um emprego da técnica verbal de condensação. Se os exus realmente tivessem rabo (teoricamente, na umbanda esotérica eles não têm), cada um teria um rabo pequeno se comparado, pelo menos sob o ponto de vista do Quebra Galho, ao do Exu Tiriri, supostamente o maior (“rabo”) de todos, já que, afinal de contas, ele quer monopolizar até mesmo a encruza. Além disso, é um exu “rabudo” de sorte: chefe da Casa, “guardião” principal do pai-de-santo, filósofo, sábio, adotou até um filho legítimo no terreiro.

As refinadas piadas do Quebra Galho aludem à incômoda imagem mítica (para uma umbanda esotérica) do exu “de chifre e de rabo”. Parece-me que os dois exus (o chefe da encruza e o mineiro enciumado) brincam com o significante “*rabo*” e se divertem com os avessos da doutrina esotérica. Além disso, ambos compartilham a mesma cena, onde desnudam questões essencialmente humanas, algo que pode ser interpretado como uma inveja espirituosa e saudável entre os dois guias do pai-de-santo, com a relevante e única ressalva de que um é o maior punhal da tronqueira enquanto o outro – com todo o respeito a ele até porque o sentido que sugiro aqui habita em seu próprio nome, ou melhor dizendo, em seu

“nome próprio” – é somente um “quebra galho”. Melhor assim, porque todos terão com quem se identificar: alguns médiuns se aproximam do primeiro; outros, do segundo.

Renata, a amiga do “Seu” Quebra Galho, desabafou com ele o mesmo desconforto que a acomete sobre um tal “exu filósofo” para quem alguns médiuns “fazem todas as vontades”. Renata diz: “não liga não... ‘Seu’ Quebra Galho... é porque o senhor não tem médium preferencial, não é?... ou um cambono preferencial...” De fato (e isso é apenas constatação), nas giras de exu o único que tem um cambono fixo e selecionado pelo próprio guia é o “Seu” Tiriri.

Quebra Galho brinca com seus adeptos: “se eu for tirar um radiográfico do saco do outro lá [Tiriri], sai um monte de mãozinha pendurada... só os esqueletinho aqui... sorte docês que eu sou de boa, viu?”. O radiográfico é o raio x que registraria a fotografia de uma certa parte específica do corpo do exu (se é que um espírito tem isso – mas com liberdade poética, sem dúvida, tem), acompanhada das mãozinhas, ou melhor, como se trata de uma radiografia, do esqueletinho das mãos de quem puxa esse órgão. Para não usar diretamente a expressão “puxa-saco”, o chiste revela a utilização de uma representação indireta. Por isso omite detalhes significativos para induzir o preenchimento das lacunas pelo ouvinte.

Assim como Renata, Nájla dá seu “apoio moral” e acolhe as lamúrias do exu com uma empatia feminina: “‘Seu’ Tiriri monopolizou... isso mesmo, ‘Seu’ Quebra Galho”, e uma médium espirituosamente reforça o apoio “isso... quebra mesmo...” Muito astuto, Quebra Galho percebe rapidamente o quanto as pessoas estão receptivas com ele e goza de sua posição, exigindo: “me dá um cigarro... tem um cigarro?”. Nájla deixa-o cada vez mais à vontade: “tem, tem... tem tudo pro senhor...”. Essa expressão da mãe-de-santo revela-se muito próxima ao ponto cantado: “na gira de umbanda, quem tem... tem, tem, tem”. O conteúdo desse ponto carrega o mesmo sentido da expressão “quem pode, pode”. Se quem tem... tem tudo mesmo, por que reafirmar isso tão enfaticamente? Provavelmente é porque o Quebra

Galho, na verdade, não tem (direito a) tanta coisa assim. Porque quem tanto pode... certamente pede mais do que um cigarro.

O sujeito é “traído” em seu próprio discurso. “Teoricamente”, Quebra Galho tem tudo, pode tudo, mas, na prática, seu nome foi substituído, “sem querer”, pelo nome do chefe, pois o ato falho de Nájla trouxe novamente a presença do “exu guardião principal” e destituiu mais uma vez o galho do “mineirinho”: “é assim mesmo, né, Seu Tiriri... ow...”. Todos riram do deslize com um “ihhhhh” ou um “viiiixe” em uníssono. Mas ele fez questão de olhar com indiferença e esforçou-se para não parecer revoltado com o deslize: “mas também isso aqui virou um crichê [clichê]... um crichê já... esse negócio...” Nájla tentou se redimir: “é... eu acho que tem que desimpregnar... né, Seu Quebra...”, ao que o exu respondeu com um verdadeiro “morde e assopra” apimentado por seu leve tom de ironia: “é... vou dar um banho de descarrego de arranha gato procês... aí despregna... mas tô com sardade [saudade] docês... ocês continua tudo os mesmo bobo de sempre, né... mas ocês tão bom...”

“Seu” Quebra Galho devolve o ato falho com uma resposta pronta, carregada de “amigável hostilidade” e reveladora de um deslocamento no curso do pensamento. Nájla propõe, de forma bem humorada, que o terreiro seja desimpregnado do nome, das influências e do poder do Tiriri. “Impregnar”, em seu sentido literal, é encher, imbuir, fazer penetrar intensamente (o inverso, portanto, seria “desencher” ou esvaziar, afastar as influências penetrantes do exu Tiriri). Mas Quebra Galho lhe devolve a sugestão com um desvio da palavra para o seu sentido mais usual no terreiro: quando alguém chega “impregnado” nas giras, esse consulente deve ser descarregado (no caso deste terreiro, com pólvora ou com banhos específicos de ervas ou sal grosso). Por isso, o exu prescreve uma “receita bem agressiva” de banho de “arranha gato” para “ferir” qualquer um, mas que, ironicamente, deve, de fato, “arrancar” e “descarregar” todos os males do corpo e principalmente desimpregnar o “mal” da pele (mesmo que esse “mal” seja um “exu rabudo”).

Após muitas giras sem reaparecer (de passagem e subitamente), os médiuns foram sentindo falta dos queixumes bem humorados do Quebra Galho. Em uma gira de sábado, o próprio Tiriri revida as brincadeiras e denuncia os “costumes duvidosos” de seu colega “mineirinho”, pois uma médium lhe perguntou o que havia acontecido ao “Seu” Quebra Galho que andava muito “sumido” e ele respondeu: “o Quebra Galho virou sapo... você não soube?”.

Exu que vira sapo ou é príncipe enfeitiçado de conto de fadas infantil ou é ferramenta de fazer mandinga com o nome dos outros (“costurar o nome na boca do sapo”<sup>100</sup>). Como “Seu” Quebra Galho está mais para exu (mirim) do que para erê, parece que a expressão espirituosa do Tiriri faz uma alusão à segunda hipótese. Aliás, ter o nome na boca do “Seu” Quebra Galho não parece lá um bom negócio, porque é difamação na certa, afinal de contas sapo tem boca grande e língua comprida.

Nesse mesmo dia, fui me consultar com o Tiriri, e ele começou a conversar sobre os vários exus do pai-de-santo, mas destacou respeitosamente um deles em especial: “o Exu Quebra Galho, que é um amigão meu... que ele gosta muito de trabalhar em terreiro”. Nesse trecho da conversa, Tiriri revela que os conflitos não existem concretamente entre os espíritos, pois o que há, de fato, é uma espetacularização dessas disputas. Porém, sem dúvida, estão em cena para enunciar alguma coisa (seja sobre o pai-de-santo, já que os dois exus e a pombagira Luana são recebidos por ele; seja sobre a comunidade religiosa).

Mas quando Quebra Galho ficou sabendo sobre a história do “virou sapo”, nem ponderou a amizade, pois jurou uma nova travessura: “vou fazer um despacho praquele exu [para o Tiriri], isso sim... vou despachar ele também... fio da puta... aquele exu é muito metidinho a engraçadinho...” O exu novamente induz seu ouvinte à busca por um passo de

---

<sup>100</sup> “Costurar o nome na boca do sapo”: na cultura popular, existe a crença de que introduzir um papel com um nome próprio dentro da boca de um sapo (colando ou costurando a boca) pode levar a “vítima” (o dono do nome) à morte ou ao definhamento.

sentido aberto pelo nonsense, ao expressar um raciocínio aparentemente absurdo ou ilógico: “fazer um despacho para exu” é dedicar uma oferenda a ele em troca da satisfação de um pedido. O despacho geralmente é contra alguém “vivo” e não faz sentido ser contra um guia da umbanda, muito menos um exu, que é a entidade “especialista” e responsável pela maior parte desse tipo de trabalhos. Nunca vi um exu fazer um despacho contra outro exu. Posteriormente, mais um deslocamento: a palavra “despacho” é desviada, deixando de significar “oferenda” ou “macumba” (sentido mais usual em terreiros de umbanda) e passando a assumir o sentido de “mandar embora”, “demitir”, “dispensar” (“vou despachar ele”).

Ciúmes espirituosos e pequenos conflitos com pitadas de boas risadas, assim continua a conversa com o exu mineiro sobre a disputa por galho dentro do centro:

Nájla: e as babás dele? [nesse trecho, o pronome “ele” refere-se ao Tiriri novamente e “as babás” são os cambonos que tomam conta dos trabalhos do Tiriri durante a gira].

Quebra Galho: ah... baba mesmo... bem no saco dele... ali quando morde, morde com gostcho... parece os dentinho também lá, viu... no radiográfico dele... primeiro de búzios e não sei o que... copinho bonitinho... hum... eu não tenho nada disso... tá bom também...

O cambono eleito pelo Tiriri deu de presente ao “guardião” um jogo de búzios. Normalmente pai-de-santo em centro de umbanda não joga búzios (muito menos um exu), pois é uma prática mais comum em terreiro de candomblé. Segundo Bastide (2001), antigamente o encarregado do culto de Ifá e o responsável pelo jogo de búzios era o Babalaô. Atualmente é o próprio Babalorixá, sacerdote chefe do terreiro. Mas não há contradição nesse presente de búzios, porque embora não esteja no candomblé, não cultue Ifá e não seja um pai-de-santo, Tiriri é sem dúvida um “babá”, pois, em iorubá, essa palavra significa Pai.

Além disso, o copo oferecido ao exu Tiriri é diferente de todos os outros, é um copo especial, estilizado e exclusivamente utilizado por ele. Nesse trecho o exu ciumento e bem humorado brinca com as palavras e transforma a expressão “puxa-saco” em “baba-ovo”. Babá assume duplo sentido: a babá é a encarregada responsável dos cuidados de uma criança (o

cambono do Tiriri, segundo o Quebra Galho, é a babá dele); e o verbo babar, hábito que pode estar associado a uma criança (expelir saliva que escorre involuntariamente da boca), a alguém perdidamente fascinado ou apaixonado, ou a alguém abobalhado, babão (aqui os puxa-sacos do “mestre” é que assumem o lugar de criancinhas, mas, nesse caso, babonas de fascínio).

Nájla: mas foi bom ter o senhor aqui, viu... volte sempre... não demora não...  
 QG: você acredita nisso? O dono da encruza... Agora ele monopolizou até a encruza quase... [refere-se novamente ao Tiriri]  
 Nájla: não... mas eu acredito que isso seja “mancomunado” com o cavalo do senhor [o cavalo é Marcelo, o pai-de-santo]... porque o cavalo do senhor disse que um “exu só” tá bom pra trabalhar... aí fica um exu só de frente...  
 QG: no dia que o desgraçado precisou de nós, né... não tem importância não... eu volto... não quero nem saber... também sei dar chute no cu...

Até Marcelo “foi para o sal” (nesse caso, sal grosso<sup>101</sup>) e parece que também vai ficar jurado na lista de travessuras do mineirinho, porque quando o pai-de-santo precisar de alguém que lhe quebre um galho, e quando for bater “na porteira<sup>102</sup> desse exu”, é possível que ele também vá saber dispensá-lo (já que é uma entidade que tanto reclama por ser rechaçado da encruza e do terreiro) ou, popularmente falando, vá saber “dar um pé na bunda”. “Chute no cu” revela-se, portanto, como alusão a uma expressão já conhecida e popular. Desse modo, o riso diante desse chiste é oriundo de uma redescoberta de algo familiar.

Em sequência e por fim, “Seu” Quebra Galho despede-se de seus adeptos com um valioso ensinamento: “eu também quero ficar em cima do meu galho... não quero nem saber... foi boa a prosa”. Depois de “botar fogo no mato” (como é referido no ponto cantado do exu), “Seu” Quebra Galho revela que só quem poderia ensinar a seus fiéis a lição “cada macaco no seu galho” é aquele que sabe como “pular de galho em galho”. Ele “curia”, “faz fofoca”, “fala mal” e “inveja” o Tiriri, mas encerra sua visita ao terreiro com uma frase que traz implícita a

<sup>101</sup> Sal grosso: elemento comum entre os umbandistas, utilizado para descarregar “cargas pesadas, negativas”, afastar espíritos indesejáveis. Há o famoso banho de sal grosso, para descarrego.

<sup>102</sup> A porteira é associada normalmente ao exu, o guardião das portas, porteiras, encruzilhadas, caminhos.

conotação: “vou ficar em cima do meu próprio galho, cada um no seu lugar, porque não se deve querer saber da vida alheia”.

O nome Fraternidade inspira a convivência afetuosa entre os “irmãos de santo”, a preocupação da Casa em manter uma harmonia que deve ser vivenciada por seus membros. Seu chefe é um caboclo de Oxossi, uma entidade séria e de poucas palavras. Mas algo lhe escapa, porque quem “o recebe” é humano: espelha-se em sua retidão cabocla, mas ao mirar-se, e se tratando de um espelho, enxerga-se pelo avesso e desliza. Por isso, sob a roupagem de um refinado bom humor, os guias escancaram os conflitos da comunidade através de sarcasmos e ironias, mas depois retornam ao seu “devido galho” porque, no limite, menos do que disputas entre espíritos, toda essa artilharia irreverente não passa de uma cena espirituosa.

O “confronto entre deuses” coloca em voga sentimentos essencialmente telúricos: ciúme, ódio, ressentimento, inveja, disputa por poder ou por reconhecimento e divergências por um lugar de destaque. Os episódios de humor desvelam algo que pertence também aos médiuns, não exatamente oculto, mas não dito.

Segundo Obeyesekere e Obeyesekere (1976), com base no pensamento aristotélico, na comédia não há uma identificação com o herói, o que afasta sentimentos de piedade ou de terror. Há, pelo contrário, um distanciamento, permitindo que o espectador possa rir do erro, do fracasso ou dos defeitos e desajustes do outro. Não obstante, é possível que na umbanda espíritos como Quebra Galho, Tiriri, Luana, Gira Mundo e outros provoquem um efeito diferente na assistência: a cena cômica é cativante, aproxima o humano (e não o distancia), torna-se atraente, pois se até quem é “santo” (ou quem é “guia de umbanda”) pode ser invejoso e ciumento ou é capaz de entrar em litígio por poder, por que não poderiam seus médiuns sentirem isso também? Nesse caso portanto há, sim, uma identificação do fiel com os protagonistas do espetáculo espiritual.

Essas entidades provocam a graça, dizem o inconfessável, o que não poderia ser dito. Mas a umbanda não ofende, não machuca; seu riso é sardônico sem ferir; é jocoso sem aviltar. Isso aponta para uma diferença crucial entre o ritual espiritual umbandista e os exorcismos pesquisados por Kapferer no Sri Lanka, pois a comédia no ritual cingalês revela-se inicialmente destrutiva e posteriormente regenerativa. Diferentemente, os espíritos da umbanda não são fofoqueiros nem destrutivos, apenas fazem circular o íntimo e bem guardado, trazendo à cena ritual aquilo que é vivenciado por seus próprios fiéis no “palco real” da vida.

Isso não quer dizer, porém, que se trate de uma reflexão direta; ou que o ritual religioso, o “enredo” apresentado por suas entidades e a maneira como se manifestam sejam interpretados aqui, de modo simplista e reducionista, como uma projeção psicológica de seus fiéis.

Mais do que isso, Bairrão (2001) sugere que o sagrado, ao se revelar, revela a condição de ser do humano que o vivencia. O pai-de-santo da Fraternidade “desdobra-se” em personagens distintos, talvez a fim de teatralizar algo do grupo. Dois exus (Tiriri e Quebra Galho) trazem à tona sentimentos como admiração e ciúmes entre os membros da comunidade.

Por meio do espírito, o Outro se enuncia e narra algo que está sempre para além de histórias individuais, peripécias de vidas passadas ou piadas irreverentes, mas, sobretudo, iluminam novos efeitos de sentido, que “ressoam o corpo social e interpretam vivencialmente possíveis e dramáticas epopeias humanas” (BAIRRÃO, 2004, p. 62).

Bairrão (2005, p. 441) sublinha ainda que a natureza semiótica desse Outro não exclui a dimensão psíquica, mas, pelo contrário, a inclui, constituindo-se como “plataforma segura para uma abordagem pública e social do inconsciente”. Desse modo, de forma análoga, as

piadas dos “espíritos encrenqueiros” revelam questões do próprio Marcelo, de si para si mesmo.

Assim, sentidos que vêm à tona durante um ritual – em um episódio cômico, por exemplo – podem revelar conteúdos inconscientes dos médiuns que o recebem, porém apontam igualmente para possíveis conflitos ou questões presentes na própria comunidade umbandista que, por sua vez, está imersa em uma rede social, histórica, cultural mais ampla (o Outro). Nesse sentido, o significante não pertence especificamente a um ego, tal como uma propriedade privada, mas circula socialmente e toca inúmeras pessoas, em sua singularidade (BAIRRÃO, 2005, p. 442).

Marcelo revela-se como sujeito em eventos rituais espirituosos, de modo que sua própria experiência do sagrado se apresenta em cena, capaz de remeter a histórias de vida, a episódios que podem ser contados (ou “espetacularizados” com humor) e, sobretudo, a uma certa “coletivização” e ressignificação dessas narrativas.

O que há no conflito entre os dois exus? Quebra Galho é o mineiro debochado que escancara tudo e aponta falhas nos outros, é o exu ciumento (atua uma inveja engraçada do chefe) e é também o defensor da face feminina de seu médium. Tiriri é um filósofo, um exu paizão, é o chefe da tronqueira, mas se incomoda com o respeito que inspira a senhora pombagira guerreira. Por que a necessidade de se desmembrar em masculino erudito e feminino combativo?

O que vêm nos dizer deuses tão distintos? Denunciar simplesmente que os homens falham, deslizam? Querem eles simplesmente disputar, entre si, quem manda na Casa? Ou competir e provar quem é mais admirável, mais invejável?

Os guias de Marcelo revelam dimensões diametralmente opostas do “espírito humano”: o homem e a mulher; chefes rígidos e subordinados rebeldes; a pena e o punhal; o paternal acolhedor e espirituoso, a maternidade severa e agressiva; a mãe que empunha a

espada e o pai que se omite. De forma semelhante, retomo outros aspectos polares dos demais espíritos da Casa: há o veneno do curandeiro bondoso (Severino) e o arrependimento do feiticeiro de cobras (Zé do Coco). Mas o feitiço não é a parte escondida do terreiro, é o “outro”. Assim como há o refinamento (a “elevação” da gávea) e o “outro” (a simplicidade de “pé” no chão, a âncora), ou ainda a erudição e a sabedoria popular. No fundo, esses espíritos não são rivais e não disputam, pois potencializam a expressão de diversas e ricas nuances e complexidades do sujeito, incomportáveis por um único e estereotipado personagem.



## **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**



Após a trajetória de riso na Casa do Pena Branca, permito-me retornar à minha inquietação inicial: é possível afirmar que as teses psicanalíticas sobre o chiste e o cômico ajudam a compreender a espirituosidade na umbanda?

Sim, ousou dizer que ambas parecem se refletir mutuamente e iluminam uma à outra ao longo da análise dos episódios espirituosos. Aspectos teóricos relevantes em psicanálise permearam minha escuta em campo, assim como especificidades nos rituais conduziram-me à ampliação do meu entendimento sobre o método analítico.

O humor permite ao sujeito driblar concepções “teológicas” que amarram significantes a significados prontos e fechados: retoma-se a liberdade polissêmica e possibilita-se o trânsito do sujeito pelo simbólico, aclimatando-o à necessidade de se expressar, de se constituir singularmente. Nesse sentido, o riso apresenta-se como um “desarranjo” da rigidez que dificultaria a revelação do sujeito. Ao “brincar” com metáforas e sentidos novos, os espíritos da umbanda transcendem intelectualizações e dão eco à complexidade do sujeito humano, refletindo-a.

Os espíritos de Marcelo são engraçados na medida em que se apresentam por características tão polares que nos causam gargalhadas. Na umbanda há sempre lugar para “outro dizer” (tal como no humor), a abertura de perspectivas, de possibilidades. Isso é estrutural: o espirituoso parece vir do “mesmo lugar” do espírito, ou seja, da possibilidade de um enunciado para além do ego. Se a umbanda enrijece (pelas racionalizações), “fecha-se” a possibilidade de uma interpelação pelo espírito e, nesse caso, o espirituoso revela-se como uma saída para mantê-la em pulsação. Se há abertura para o inesperado, o imprevisto, resgata-se a possibilidade de uma mediação simbólica mais intensa e profunda.

Portanto, além de contradições ou de um caráter anti-rito do humor, há na umbanda possibilidades de transitar entre múltiplos significantes através do riso: os próprios guias “desdizem” explicações racionais, apresentam os sentidos “teológicos” sempre pelo avesso e

descontraem uma plateia que, escandalizada, sorri. Nesse sentido, os rituais espirituosos na umbanda possibilitariam uma “catarse” ou “descarga” de catexias, como apontou Freud (1905) e depois foi retomado por Obeyesekere e Obeyesekere (1976) nos rituais cômicos do Sri Lanka.

Assim, quando se diz algo que não estava em circulação, ou seja, quando há uma dimensão de “drible” daquilo que não pode ser direta ou ostensivamente dito, ocorre um “alívio” de tensões, ocasionando prazer. Desse modo, os chistes na umbanda manifestam-se como formações do inconsciente: através das tiradas espirituosas há possibilidades de revelação de sentidos e a emergência de algo “não dito”.

Personagens cômicos escancaram o inconfessável, encenam sentimentos humanos, tomam para si o que há de mais repreensível no outro, “deslocam” a censura de seus próprios “filhos” para o enredo de uma “comédia” atuada não por homens, mas pelo “espírito” de homens. É nessa medida que, ao ser “espirituosa”, a umbanda revela a dimensão sublime que habita o “espetáculo dos deuses”, porque, mais do que apontar as falhas ou desmascarar ofensivamente que há uma “fraternidade” repleta de vaidades, ciúmes e disputas, a “comédia no congá” parece revelar que o desnudamento pelo humor permite que o sujeito do riso se identifique com os “protagonistas” do ritual.

Desse modo, ao tirar a racionalização de cena, o humor mostra-se mais eficaz do que uma explicação consciente ou um desvelamento sério dos conflitos e deslizos dos fiéis. A roupagem teórica pretensamente “elevada”, através dos livros esotéricos, palestras e doutrinações, tenta aliciar a crítica. Enquanto isso, através do humor, os espíritos se esforçam para fazer precisamente o inverso, ou seja, “pôr os pés no chão”, tirar a censura de campo e (co)mover o sujeito que gargalha da cena. Segundo Freud (1905), o chiste escolhe, sem dúvida, o método psicologicamente mais efetivo.

Embora seja certo, segundo as teses freudianas, que os chistes frequentemente fazem emergir instintos agressivos; é interessante salientar que, no caso da umbanda, o humor não permite que um “filho” da casa seja o suporte da agressividade ou o pretexto para um desnudamento humilhante. O objeto do riso cômico é frequentemente visto ou mostrado no próprio espírito, pois é ele que se coloca na posição de “palhaço”, de “ridículo”, que “tropeça” e faz rir. Ao poupar o humano de “encarnar” seu próprio papel de “triste figura”, o humor o conduz a deparar-se com um enredo que o reflete, fazendo-o rever-se no absurdo encenado pelo “teatro dos espíritos”.

A comédia no ritual amplia a capacidade e os recursos interpretativos do sujeito a respeito de si mesmo, pois a umbanda, via humor, revela-se, revelando cada um, permitindo a restituição de histórias cujos detalhes pareciam estar esquecidos ou distorcidos. Segundo a psicanálise, há no humor uma função integrativa, rupturas e religações de identidade, restabelecendo-se os nexos entre passado e futuro. Para o exu de Marcelo, através da alegria, o fiel religa-se ao Pai (o criador), retorna às suas origens espirituais.

No limite, talvez resida nisso a chave para a compreensão do humor na umbanda: religa o sujeito às suas raízes. Quando satirizam as teorias esotéricas, os espíritos não desconstroem as novas tendências religiosas do terreiro, mas abrem outras possibilidades, reatando os laços do pai-de-santo com seu passado negro e caboclo: o bisavô Pai Ernesto era índio rebelde e se apresentava quase como um preto-velho, um velho feiticeiro. A primeira experiência de Marcelo em um terreiro propriamente dito foi na Casa de Toninho, “o velho de raiz”.

Toninho como pessoa e a sua umbanda “pé no chão” são “outro” respectivamente para Marcelo e para a “elevada” umbanda esotérica. O ser “outro” é ser medular a si mesmo, pois, ainda que em aparente contraposição, a umbanda é uma só.

Talvez “o velho feiticeiro” seja esse “outro pulsante”, é a vida simbólica e incandescente que habita o interior do sujeito e que vem à tona pelo humor. A metáfora do Exu Tiriri (o vulcão em erupção) é bem apropriada para ilustrar esse ponto: no interior da terra há lavas fumegantes que devem ser extravasadas ou descarregadas, no caso do ritual, através da descontração e do bom humor.

Essa metáfora revela a dimensão de algo íntimo demais para estar exposto a céu aberto, não por ser segredo, mas por ser nuclear. Quando o Tiriri faz rir, vêm à tona as suas raízes feiticeiras, ou seja, aparece a ponta desse “rabo”. Nesse sentido, por vir da raiz, aquilo que é veiculado pelo humor é proveniente do “interior” ou núcleo da terra, pois a espíritosidade põe em movimento sentidos que estavam parados, esquecidos.

Sendo assim, embora a metáfora do vulcão seja preciosa e “brinque” com o sentido do “núcleo incandescente”, não estou me referindo aqui a “conteúdos latentes” que estavam ocultos ou nas profundezas; nem de algo dado, como se estivesse guardado em um reservatório. Aquilo que se revela está e é “presente” (como disse o próprio Marcelo), mas pode não “desconcertar” o sujeito, a menos que se o “escute”, pois é necessário “desarmar” esse bloqueio. Portanto, o gargalhar presta esse serviço. Caso contrário mantém-se silencioso, não produz sentido, não é engraçado, não põe em erupção.

Retorno ao meu ponto de partida, ou melhor, meu ponto de enlace à pesquisa: não há acesso ao subsolo “do Alice”, assim como não se pode conhecer a tronqueira de um terreiro, mas não porque está escondida, e sim porque foi assentada sob a “terra”. O humor também afina a pele do sujeito, sua “cobertura”, desvela algo de seu conteúdo interno em carne viva e aproxima-o das raízes, porém dessa vez não pelo fogo de Juarez, mas pelas candeias do riso. O que há no coração da Terra (em direção do qual se lançam os alicerces do “edifício” Alice e se projetam as raízes do sujeito Marcelo) senão fogo?

O humor permite que aflorem os ígneos veios da terra e as raízes. Mas nunca se acessam os subterrâneos completamente, assim como não se alcançam as tronqueiras. Imagina-se que se conhece a favela do Candéal ou o terreiro de raiz (ao lado), mas apenas há o som do atabaque, o coração que batuca no ritmo acelerado, as lembranças de um bairro quilombola, o cheiro das flores roxas sob o muro.

O humor revela algo que se mostra e logo em seguida escapa, permitindo um movimento incessante do “sujeito raiz” inalcançável. Sobre a tronqueira, por exemplo, não há conhecimentos acessíveis, pois sei apenas o que o exu afirma negando (ali não existe sapo espetado, galinha cortada ou bode preto). Não se pode conhecer o que está enterrado (assentado), a que se sobrepõe o que o baiano escancara e que o pai-de-santo manda cobrir.

Após a erupção do riso, não é a lava que está à mostra e pode ser tocada: é sempre o magma que já não é mais fogo, é lava embrutecida em pedra. Novamente, recordo-me do meu método, pois, no momento de compor o texto, a pele queimada endurece, torna-se exoesqueleto de pesquisador mais uma vez: quando se escreve ou se inscreve no papel, algo se perde para sempre, fecha-se a pele, cicatriza e algo fica guardado lá dentro, resultando em obra inacabada, como os subsolos da edificação humana.

Pois o sujeito diz-se mas não se esgota no dito, acontece sempre em movimento, inalcançável. Por isso recorri a uma escrita marcadamente metafórica, igualmente característica do modo próprio de acontecer o humor. O inefável não poderia aludir-se de outra forma.

O sujeito habita o humor e ambos “encontram-se em casa” na umbanda, nas suas tronqueiras, nas suas raízes e nos seus sentidos de esguelha. A umbanda não é uma piada, mas os espíritos podem ser criteriosamente piadistas. A sua espirituosidade é uma forma de preservação do indizível, um cuidado reverentemente irreverente.



## **5. REFERÊNCIAS**



AUGRAS, M. **O Duplo e a Metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Editora Vozes, 1983, 284p.

\_\_\_\_\_. **Todos os santos são bem vindos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005, 197p.

BAIRRÃO, J. F. M. H.. A Imaginação do Outro: intersecções entre psicanálise e hierologia. **Paideia**, v. 11, n. 20, p. 11-26, 2001.

\_\_\_\_\_. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 17, n. 1, p. 61-73, 2004.

\_\_\_\_\_. Escuta Participante como Procedimento de Pesquisa do Sagrado Enunciante. **Estudos de Psicologia**, v. 10, n. 3, p. 441-446, 2005.

BAIRRÃO J. F. M. H.; MACEDO, A. C. Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. **Paideia**, no prelo.

BARROS, M. L. “**Labareda, teu nome é mulher**”: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. 2010. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 379p.

BERGSON, H. **O Riso**: Ensaio sobre a significação do cômico. Lisboa: Relógio D’água, 1940/1991, 105p.

BIRMAN, J. Frente e verso: o trágico e o cômico na desconstrução do poder. In: SLAVUTZKY, A.; KUPERMANN, D. **Seria trágico... se não fosse cômico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 81-109.

BIRMAN, P. **O que é umbanda?** Coleção Primeiros Passos, São Paulo: Brasiliense, 1985, 109p.

BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991, 467p.

CASTELEIRO, J. M. **Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa** (2 vol.). Lisboa: Verbo, 2001.

CONCONE, M. H. V. B. O Ator e seu Personagem. **Revistas de Estudos Religião e Sociedade**, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo. v. 2, n. 4, 2006. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/nures/revista4/nures4\\_mariahelena.pdf](http://www.pucsp.br/nures/revista4/nures4_mariahelena.pdf)>. Acesso em: 16 jun. 2010.

COSTA, G. S. P. A psicanálise diante do trauma, do humor e da esperança. **Revista Brasileira de Psicanálise: Humor**, v. 40, n. 4, p. 87-93, 2006.

DEVEREUX, G. **De la ansiedad al metodo en las ciencias del comportamiento**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1977.

DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem**. Porto Alegre: Artmed, 1989. 203 p.

FVRET-SAADA, J. Ser Afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FREIRE, A.B.; COSTA, C. A. R. O literal e a surpresa: “os estágios preliminares do chiste”. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**. v. 11, n. 2. Rio de Janeiro, 2008.

FREUD, S. A Interpretação dos Sonhos (Primeira Parte). In: \_\_\_\_\_. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. IV, Rio de Janeiro: Imago, 1900/2006, 363p.

FREUD, S. A Interpretação dos Sonhos (Segunda Parte) e Sobre os Sonhos. In: \_\_\_\_\_. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. V, Rio de Janeiro: Imago, 1900-1901/2006, 777p.

FREUD, S. Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana. In: \_\_\_\_\_. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. VI, Rio de Janeiro: Imago, 1901/2006, 311p.

FREUD, S. Os Chistes e Sua Relação com o Inconsciente. In: \_\_\_\_\_. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. VIII, Rio de Janeiro: Imago, 1905/1969, 290p.

FREUD, S. O Humor. In: \_\_\_\_\_. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. XXI, Rio de Janeiro: Imago, 1927, p. 163-169.

KAPFERER, B. **A celebration of demons: exorcism and the esthetic of heling in Sri Lanka**. Oxford: Berg Publishers Limited, 1983, 388p.

KHEL, M. R. Humor na infância. In: SLAVUTZKY, A.; KUPERMANN, D. **Seria trágico... se não fosse cômico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 51-79.

KUPERMANN, D. Perder a vida, mas não a piada: o humor entre companheiros de descrença. In: SLAVUTZKY, A.; KUPERMANN, D. **Seria trágico... se não fosse cômico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 19-49.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 5: As formações do inconsciente.** Rio de Janeiro: JZE, 1957-1958/1999, 531p.

\_\_\_\_\_. **Escritos.** Rio de Janeiro: JZE, 1966/1998, 937p.

LEWIS, I. M. **O Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e xamanismo.** São Paulo: Perspectiva, 1977, 264p.

LUTZ, C. Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In: WHITE, G. M.; KIRKPATRICK, J. **Person, self and experience exploring pacific ethnopsychologies.** Berkeley: University of California Press, 1985, p. 35-79.

MAGEO, J. M. Spirit girls and marines: ethnopsychiatry as historical discourse in Samoa. **American Ethnologist**, v. 23, n. 1, p. 61-82, 1996.

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito.** Rio de Janeiro: JZE, 2001, 198p.

MAGNANI, J. G. C. **Umbanda.** São Paulo: Ática, 1986, 64p.

MANTOVANI, A.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Psicanálise e religião: pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. **Memorandum Memória e História em Psicologia**, v. 9, p. 42-56, 2005.

MANTOVANI, A. **A construção social da cura em cultos umbandistas: estudo de caso em um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto – SP.** 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

MEZAN, R. A “Ilha dos Tesouros”: relendo a piada e sua relação com o inconsciente. In: SLAVUTZKY, A.; KUPERMANN, D. **Seria trágico... se não fosse cômico.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 129-198.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo.** São Paulo: Edusp, 1996, 379p.

OBEYESEKERE, R.; OBEYESEKERE, G. Psychological Release: comic ritual dramas in Sri Lanka. *The Drama Review*, v. 20, n. 1, p. 5-19, 1976.

PALACIOS, S. Seminários de Ensino de Psicanálise. In: **Escola de Psicanálise de São Paulo**, 1987, 1988, 1989.

PEREDA, L. C. Humor e Psicanálise. In: SLAVUTZKY, A.; KUPERMANN, D. **Seria trágico... se não fosse cômico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 111-128.

SANCHIS, P. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: \_\_\_\_\_. **Fiéis e Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p 9-57.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp, 2006, 194p.

SLAVUTZKY, A.; KUPERMANN, D. Apresentação. In: \_\_\_\_\_. D. **Seria trágico... se não fosse cômico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 7-15.

SOUZA, A. R. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In PRANDI, R., **Encantaria brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 304 – 317.

TRAMONTE, C. **Com a bandeira de Oxalá: trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis**. Itajaí: Univali, 2001.

TRINDADE, L. M. S. (1985). **Exu: símbolo e função**. São Paulo: FFLCH/USP-CER, 1985, 237p.

\_\_\_\_\_. **Conflitos sociais e magia**. São Paulo: Hucitec, 2000, 171p.