

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

FABIANO APARECIDO COSTA LEITE

QUEM ESTÁ NA TERRA:

O AUTOR NO DISCURSO RELIGIOSO DA UMBANDA

RECIFE

2018

FABIANO APARECIDO COSTA LEITE

QUEM ESTÁ NA TERRA:

O AUTOR NO DISCURSO RELIGIOSO DA UMBANDA

Tese apresentada ao programa de pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Zuleica Dantas Pereira Campos

RECIFE

2018

L533q

Costa Leite, Fabiano Aparecido

Quem está na terra : o autor no discurso religioso da umbanda /  
Fabiano Aparecido  
2018.

130 f. : il.

Orientador: Zuleica Dantas Pereira Campos

Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco.

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Doutorado  
em Ciências da Religião, 2018.

1. Umbanda. 2. Análise do discurso - Aspectos religiosos. 3.

Autoria.

I. Título.

CDU 299.6

A minha Mãe,  
que acompanhou metade  
dessa jornada em Aruanda.

## AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, Prof. Dra. Zuleica Dantas, por sempre exigir o melhor de mim;

Aos entrevistados, Adriano Jardins, Adriano Batista, Maria Dulce e Maria Sampaio, que gentilmente compartilharam suas vidas e doaram seu tempo para a realização deste trabalho;

A Pai Edson de Omulu e a todas as entidades que militam na Tenda de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro que generosamente abriram as portas do terreiro para nos mostrar o que é a Umbanda;

Ao Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor, na figura do seu Pai de Santo Alexandre, que sempre apoiou nosso trabalho;

A Gleicy Kelli, por toda ajuda na realização desta tese e por sempre ter acreditado em nós;

Aos meus filhos, João Pedro e Victor, pelo privilégio de permitirem que eu seja pai deles e por serem razão de tudo luto e faço;

A minha mãe Maria das Graças Costa Leite (em memória), lugar de todo amor;

A meu pai Silvano Moreira Leite, homem em que me inspiro para me tornar igual;

A minha irmã Audrey Fátima Leite, por sempre me tratar como o irmão caçula;

Ao programa de Ciências da Religião da Unicap e a seus docentes, que me deram subsídios científicos e humanos para compreender melhor o fenômeno religioso;

Aos doutores que fizeram parte das minhas bancas de qualificação, os quais enriqueceram e contribuíram decisivamente para a confecção desta tese.

Aos meus amigos discentes, que elevaram a qualidade da tese com oportunas sugestões e indagações;

Aos professores do Departamento de Ciências Humanas da UFES e, em especial, à Prof<sup>a</sup>. Dra. Cleyde Amorim e à Prof<sup>a</sup> Dra. Sonia Missagia, por sempre acreditarem em mim;

A todos do NEAB/UFES, que sempre me acolheram e me integraram nas discussões do povo negro e das religiões de matriz africana.

A todos os amigos, familiares, colegas, conhecidos e desconhecidos que passaram por mim e ajudaram a construir minhas ideias e ideais.

Aos meus mentores, Pai Cruzeiro Beira Mar, Caboclo Ubiratã, Aninha e seu Sete Brasas, por nunca deixarem que eu ande só;

E a Olorum, que está aqui, na base, sustentando tudo e a todos.

## RESUMO

Nos mais diversos gêneros de discurso, os enunciadores lutam pela legitimidade do que falam, reivindicam a autoria dos enunciados perante os co-enunciadores. Na Umbanda, essa luta tem características peculiares, pois se torna um enunciador legítimo aquele que demonstra para o co-enunciador que não é ele quem está no controle do discurso, mas um outro ser que se utiliza do seu corpo para assumir a autoria do discurso. Antes mesmo do pronunciamento do discurso, é prioridade, para o médium de Umbanda, convencer que está sob influência de uma entidade espiritual por meio de um processo de estado alterado de consciência e desenvolvendo a possibilidade de um terceiro ser o autor original do discurso cabendo ao médium apenas o direito de ser um veículo dessa transmissão. A partir da Análise do Discurso, esta tese visa esclarecer quais são os fundamentos utilizados para a legitimação desse terceiro, e como podemos representar o autor no discurso religiosa da Umbanda a partir do estado alterado de consciência e suas disputas simbólicas entre o ser, não ser e remover-se, condições primordiais para sua legitimidade e prestígio onde participam ativamente as ideologias e os signos dos sujeitos da cena da enunciação.

Palavras chaves: Análise do Discurso, Umbanda, Estado Alterado de Consciência, Autor

## ABSTRACT

In the most diverse genres of discourse, the enunciators struggle for the legitimacy of what they speak, claim the authorship of the statements before the co-enunciators. In Umbanda, this struggle has peculiar characteristics, for it becomes a legitimate enunciator that can demonstrate to the co-enunciator that it is not he who is in control of the discourse, but another being that uses his body to assume the authorship of the speech. Even before the pronouncement of the discourse, it is a priority for the Umbanda medium to convince him that he is under the influence of a spiritual entity through a process of altered state of consciousness and developing the possibility of a third being the original author of the discourse. medium only the right to be a vehicle of this transmission. From the Discourse Analysis, this thesis aims to clarify what are the fundamentals used for the legitimation of this third, and how we can represent the author in the religious discourse of Umbanda from the altered state of consciousness and its symbolic disputes between being, not being and remove themselves, primordial conditions for their legitimacy and prestige where they actively participate the ideologies and signs of the subjects of the enunciation scene.

Keywords: Discourse Analysis, Umbanda, Altered State of Consciousness, Author

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	9
1.1. REFERENCIAL TEÓRICO .....	19
1.2. METODOLOGIA.....	23
2. O CAMPO .....	27
3. A UMBANDA .....	32
3.1. ORIGEM.....	33
3.2. DIVERSIDADE.....	42
3.3. CONVERGÊNCIA .....	48
3.4. MEDIUNIDADE .....	52
4. A ANÁLISE DO DISCURSO.....	64
4.1 DIALOGISMOS .....	67
4.2. CONCEITO DE DISCURSO .....	69
4.3. IDEOLOGIA.....	76
4.4. PRINCIPAIS CONCEITOS .....	80
5. LEGITIMAÇÃO DO DISCURSO .....	89
5.1. O PRIMADO DO INTERDISCURSO .....	89
5.2. COMPETÊNCIA DISCURSIVA .....	95
5.3. SEMÂNTICA GLOBAL.....	102
5.4. DO DISCURSO À PRÁTICA DISCURSIVA .....	110
6. A UMBANDA GIRA.....	117
REFERÊNCIAS .....	127
GLOSSÁRIO.....	132



## 1. INTRODUÇÃO

Abrindo a nossa gira  
Pedimos de coração  
Ao nosso pai Oxalá,  
Para cumprir nossa missão

As religiões são fundamentadas a partir da comunicação das suas divindades com os homens<sup>1</sup> e de uma forma ou de outra, fazem-se presentes nos mais elaborados processos, fornecendo os pilares centrais dos ensinamentos, crenças, ritos, deveres e obrigações dos seus adeptos.

Nas mais variadas formas de comunicação encontramos muitas vezes o formato interpretativo, uma comunicação indireta, a partir da hierofania que sacraliza o mundo, criando uma percepção de sentido enunciativo nos mais diversos processos, sendo desde a interpretação dos sonhos, algum evento da natureza ou um objeto que estabeleça um significado comunicativo com o sagrado (ELIADE, 1992).

Em outras situações, os escritos sagrados e seus profetas exercem o papel da comunicação da religião com suas divindades: acreditam receber diretamente, de alguma forma, a inspiração ou anunciação que apreendem o que seus deuses desejam dizer para os seres humanos e passam a subordinar todas as questões sagradas a esses escritos (BRAKEMEIER, 2003).

Outras religiões são classificadas de possessão, ou seja, acreditam que não é o ser humano que está escrevendo ou pronunciando um discurso, pois o sagrado está agindo diretamente sobre ele como uma espécie de controle negociado. Acreditam que eles são apenas um meio e que suas divindades, ao controlar sua capacidade motora e/ou psíquica, realizam o contato com os demais seres do plano físico (SILVA, 1997).

Nos diferentes formatos de apreensão da comunicação com o sagrado, praticamente todas têm, a seu formato, um discurso de que a autoria é divina, um discurso que não é realizado pelo ser humano, mas por alguém superior a ele, e para que possa ser validada a autoria desse discurso, requer que se transforme, a priori, essa autoria em verdade para seus adeptos.

Neste estudo, nossas observações foram direcionadas para a forma de comunicação que ocorre durante a possessão, mas especificamente na religião Umbanda, para entendermos

---

<sup>1</sup> Entendemos que raras exceções não têm esse propósito como a Igreja Positivista, mas de modo geral podemos afirmar esse posicionamento da religião.

como ela aceita ou não esse formato discursivo e como a construção da legitimidade da autoria é constituída no seu modelo de discurso religioso.

Uma vez que na Umbanda se acredita que as entidades espirituais são quem fornece e concentra diretamente o discurso, elas necessitam de diversos mecanismos para que estabeleçam a aceitação dessa comunicação entre o plano material e espiritual. Entretanto, não basta uma pessoa começar a proferir palavras ou escrever algum texto dizendo-se incorporada por uma entidade espiritual para que a comunidade religiosa aceite como verdade. A possessão para os umbandistas necessita de um complexo sistema para legitimar-se.

Nessas características do discurso religioso da Umbanda onde se observa o discurso realizado predominantemente em um estado alterado de consciência, nosso objetivo é contribuir de como a legitimidade dessa autoria é desenvolvida e exercida, a partir de uma possível visão das Ciências da Religião:

A Ciência da Religião compreendida como área singular (com objeto, métodos e teorias específicas) se estrutura e se executa a partir de um conjunto de abordagens distintas que podem ser nomeadas como subáreas, como disciplinas ou como ferramentas teórico-metodológicas que possibilitam sua execução metodológica e, por conseguinte, sua distinção epistemológica. (PASSOS e USARSKI, 2013, p. 26)

Assim, podemos também observar esse processo de discurso religioso em que o autor do discurso apresenta-se como utilizado por um ser espiritual, não descartando as abordagens até então propostas, mas integrando-as, contribuindo e abrindo-se para a (inter)(trans)disciplinariedade de que faz parte, e pode ser estudado para diversos propósitos, como indica Almeida:

Para uma melhor compreensão da natureza humana, faz-se mister explorar a mediunidade em profundidade, desenvolver e testar teorias para explicar esse fenômeno desafiador. Indubitavelmente, a mediunidade é uma experiência complexa que provavelmente envolve fenômenos ontologicamente distintos e que não são passíveis de serem plenamente compreendidos a partir de uma única hipótese explicativa. Estudos aprofundados, abrangentes e interdisciplinares de médiuns especialmente talentosos podem ser muito úteis nessa direção. (ALMEIDA, 2012, p. 238)

Nosso intuito, portanto, não foi reunir provas contra ou a favor da qualidade<sup>2</sup> ou veracidade do autor, nosso olhar manteve-se em como essa construção do estado alterado de

---

<sup>2</sup> Sempre que mencionarmos qualidade da incorporação é no do sentido da explicação teológica da necessidade de um ser espiritual entrar em contato com o mundo terreno. Algumas teologias acreditam que são espíritos benéficos, de grande luz para ajudar quem necessita, enquanto outras sugerem serem malignos ou enganadores que estão

consciência mantem a autoria, pois, se há discurso, os elementos discursivos logo também estão presentes. A tese visa contribuir com um recorte sobre a legitimação do autor, a partir da análise do discurso do médium que se apresenta em estado alterado de consciência amparado pela área de conhecimento das Ciências da Religião subárea Ciências da Linguagem Religiosa<sup>3</sup>.

Médium em estado alterado de consciência é aqui definido como todas as pessoas que, de uma forma ou outra, anunciam que têm a possibilidade de manter contato com uma dimensão espiritual e que esse contato permite o controle de seu corpo por outro ser dessa outra dimensão que agora falará, removendo a consciência do médium do discurso, desautorizando-o e autorizando um outro.

É nessa questão central que entendemos se encontrar o ineditismo da tese. Não são apenas os fiéis da religião que desenvolvem suas convicções sobre as características do discurso religioso da Umbanda. A maioria dos olhares para essa religião estabelecem, “a priori”, um estado alterado de consciência que vem antes da fala, como se os médiuns, ao indicarem uma incorporação por uma entidade de Umbanda estivessem, compulsoriamente, dentro de limites pré-estabelecidos por esse estado alterado de consciência, que, estrategicamente, é o lugar onde desejam estar.

Dentro do processo do discurso religioso da Umbanda, não podemos afirmar categoricamente que o médium está realmente em estado alterado de consciência, tampouco que esse estado ocorre plenamente durante todo o período em que está incorporado e, muito menos, sua intensidade.

Os próprios pesquisadores, ao procurarem terreiros que consideram legítimos, também apresentam a dimensão da própria urgência do perigo de o imitador ou de uma patologia estarem presentes durante um discurso mediúnico, comprometendo, inclusive, suas pesquisas.

Já nossa tese caminhou no sentido de incluir, inclusive, essas possibilidades no discurso religioso da Umbanda, entendendo que existem multiplicidades no fenômeno e, com isso, avaliar como é elaborada a legitimação que invariavelmente é realizada da mesma forma, seja por uma pessoa em estado alterado de consciência ou na oscilação desse estado em diversos

---

dispostos apenas a fazer o mal. Assim teologias conflitantes aceitam a possibilidade espiritual, mas divergem da qualidade moral desse espírito.

<sup>3</sup> Formato de área do conhecimento disponível em <<http://www.unicap.br/estudosreligiao/?p=858>>, data de acesso: 18/12/2017

níveis ou do imitador em qualquer sentido que se apresente ou de alguém com algum tipo de transtorno mental.

A utilização da Análise do Discurso também foi um diferencial, pois a abordagem passa a ser a construção das ideologias do discurso em que todos os componentes da cena enunciativa estão organizados em uma sinergia da legitimidade de quem diz, antes mesmo de apreender seu dizer.

Desse ponto de vista, existem diversos componentes linguísticos e simbólicos que necessitaram adentrar no estudo, pois, para além do médium, é fundamental demonstrar para os adeptos se o que está ocorrendo no momento é um pronunciamento dentro dos parâmetros doutrinários da Umbanda, pois apenas dizer-se incorporado não cria automaticamente credencial dentro da religião de que agora quem fala é o sagrado.

É comum que os próprios umbandistas observem com desconfiança o fenômeno quando exercido por alguns médiuns e que se posicionem contrariamente ou não à incorporação, uma vez que esse processo é exclusivamente um quesito de fé na aceitação da veracidade do acontecimento.

Podemos constatar essas questões quando Yvonne Maggie descreve no livro “Guerra de Orixás” um desses momentos vividos pelos médiuns da Tenda Espírita Caboclo Serra Negra, na tentativa de demonstrar a veracidade da autoria dos discursos dos espíritos incorporados e mais, entre médiuns já em incorporação, como relata Maggie:

Neste momento o preto-velho de Mário, Pai Benedito, começou a afirmar que “aquilo era uma palhaçada”, que não era coisa de santo. Velho Caetano respondeu: “Se não está vendo que é coisa de santo, não é Pai Benedito.” Disse que iria fazer uma prova de fogo para verificar se era mesmo Pai Benedito que estava na terra (MAGGIE, 2001, p. 67)

Observamos nesse relato quão exigente é a sustentação desse processo, pois não está em jogo apenas o dizer e o apreender esse dizer. Mário, incorporado pelo Pai Benedito, questiona que outro médium<sup>4</sup> não estava realmente incorporando Velho Caetano, porque estava fazendo coisas que não são o que uma entidade faria, ou seja, não era coisa de Santo.

Por sua vez, a entidade Velho Caetano reage afirmando que sim, era o santo que estava presente e, se Pai Benedito não conseguia entender o que se passava, era porque ele é quem não

---

<sup>4</sup> No livro consta que o médium que incorpora Velho Caetano é o pai-de-santo do terreiro.

estava incorporado, atacando por sua vez, a incorporação de Mario, solicita uma prova de fogo para confirmar a presença ou não de Pai Bendito.

O que acontece no momento da gira<sup>5</sup> relatada por Maggie é uma clara informação de como é complexo o processo de autoria no discurso religioso da Umbanda. Dois médiuns sustentando que estão incorporados lutam pela legitimidade de suas incorporações. Quando necessário resolver o impasse, solicitam provas para que a comunidade que acompanha o conflito possa tirar suas conclusões sobre quem realmente está incorporado e quem não está.

Ou seja, para os umbandistas, o autor do discurso de um médium em estado alterado de consciência é um ser espiritual diferente do médium. Ainda assim, é necessário convencer a todos da sua comunidade de fé de que quem está em pronunciamento é um espírito e ele é o responsável pelo que é dito.

Se em algumas religiões o autor no discurso religioso está ligado diretamente ao reconhecimento do quanto o autor conhece os preceitos da religião e o quanto está embasado dentro da ortodoxia da sua comunidade, na Umbanda, para além do discurso pronunciado, o tema central é saber quem está discursando, porque o médium, naquele instante, diz que não controla o discurso, e sim outro ser.

Assim é urgente para a Umbanda estabelecer a autoria para manter sua legitimidade. O importante no discurso umbandista é legitimar o autor, ou seja, é provar que quem “está na terra” é o espírito, e não o médium.

Fazer os demais acreditar na incorporação é uma prioridade do médium, por isso é necessário observar diversas questões na autoria do discurso, para que o autor seja evidenciado como uma entidade espiritual, validando assim esse discurso religioso.

Qualquer questão que indique para os participantes da cena enunciativa que o autor é o próprio médium faz com que todo o discurso desmorone e a eficácia da religião seja removida. Os adeptos não vão à Umbanda para ouvir o ser humano, elas vão principalmente para ouvir os espíritos.

Se validar o discurso de possessão é importante para a Umbanda, pessoas e instituições que estão fora da religião também dão suas versões para explicar essa autoria de possessão a

---

<sup>5</sup> Uma das formas de descrever o momento litúrgico da Umbanda.

partir de vários saberes e áreas de pesquisa e em diversos momentos da história como cita Nina Rodrigues no final do século XIX:

O principal garante de sinceridade e convicção dos negros fetichistas, - simples crentes, sacerdotes ou pontífices, - é precisamente essa manifestação de phenomenos estranhos e anormais, essa alienação passageira, mas incontestável, que, na ignorância das suas causas, eles atribuem à intervenção extranatural do fetiche (RODRIGUES, 2006, p. 72)

Nina reconhece que, em algumas situações, o religioso realmente não está tentando enganar os demais sobre o seu estado consciente, mas se autossugestionando. Se era visto como possessão espiritual pelos praticantes da religião, tinham essa percepção simplesmente por serem ignorantes.

Nina descreve como sendo dois os principais mecanismos que criariam as condições necessárias para o “animismo fetichista”: A excitação pela música e a sugestão pela oralidade. Esses fatores levavam a pessoa a um estado de sonambulismo e amnésia temporária (RODRIGUES, 2006, p. 74-82).

Nós final dos anos 30 do século XX, Instituto de Psiquiatria da Universidade do Brasil (IPUB) dá a sua resposta à mediunidade, conforme informe Almeida:

As teorias da desagregação e automatismo psicológico do médico e psicólogo Pierre Janet foram as mais adotadas por esses psiquiatras. O mecanismo envolvia essencialmente a histeria que, através da sugestão, gerava desagregação dos processos psíquicos com automatismo mental. Tal desagregação poderia se tornar permanente, caminhando para a alucinação e o delírio. A maioria dos psiquiatras brasileiros também concordava com a tese de que o Espiritismo faria a maior parte de suas vítimas entre aqueles que já apresentassem alguma predisposição psicopatológica. Segundo eles, muitos se manteriam dentro dos limites da normalidade, caso não fossem expostos repetidamente a fortes emoções (como as sessões espíritas). (ALMEIDA, 2007, p. 166)

Nesse contexto, a mediunidade era vista como um processo que ocorria com pessoas que tinham predisposição psicopatológica e iniciava-se como histeria e caminhavam-se em casos irreversíveis, para a alucinação ou o delírio, ou seja, o médium era alguém que tinha alguma forma de loucura que necessitava ser curada.

Já no início do século XXI, Wellington Zangari<sup>6</sup> reconhece, assim, esse processo:

---

<sup>6</sup> Não queremos aqui fazer uma ponte ligando os autores como uma linha de pesquisa da mediunidade, nosso intuito é a demonstração de como esse fenômeno possui estudos em diferentes momentos da história.

A mediunidade de incorporação é um fenômeno complexo cuja análise científica deve levar em conta, pelo menos, três dimensões da realidade e suas relações. Tais dimensões são: a dimensão social ampla, a dimensão social dos grupos e a dimensão individual. (ZANGARI, 2003, p. 166)

Para Zangari, a mediunidade é uma forma de estado alterado de consciência, e “cada EAC parece ser classificado como normal ou patológico dentro de cada cultura. Um mesmo EAC pode guardar ambas as conotações, dependendo das circunstâncias.” (ZANGARI, 2003, p. 29) . Esse estado alterado de consciência pode ser controlado exclusivamente pelo médium, em diversos níveis, a partir de três dimensões sociais que, juntas, realizariam o processo de mediunidade.

Na construção histórica da psiquiatria no Brasil, pode-se notar uma mudança de paradigma, conforme essa ciência vai se estabelecendo e diminuindo os atritos com as religiões de incorporação como a Umbanda, conforme explica Almeida:

Finalmente, pode-se concluir que o olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão refletiu, ao longo da história da psiquiatria neste país, noções marcadas tanto por debates intradisciplinares, de natureza psicopatológica, como por disputas sociais e ideológicas referentes ao lugar que se deveria dar às formas de religiosidade das classes médias e de segmentos pobres da população. O desenvolvimento desses embates revela várias facetas e dimensões da luta por hegemonia de distintas concepções sobre a subjetividade humana, incluindo aqui a religiosidade e o adoecimento mental. (ALMEIDA, ODA e DALGALARRONDO, 2007, p. 40)

É importante ressaltarmos que a religiosidade e a psiquiatria nesse ponto trabalham intimamente ligadas com a subjetividade da incorporação e que a interdisciplinaridade é um dos elementos fundamentais para seu estudo, e de certa forma encontram propriedades não excludentes em sua atuação, como indica Ramos:

Muitas pessoas, após se iniciarem no terreiro, não sentiram mais necessidade de continuar com o acompanhamento psicológico. Para eles, a psicologia foi considerada útil e capaz de produzir uma melhora em seus quadros, mas insuficiente na produção de sentidos subjetivos que se conciliasse com as suas demandas espirituais.

Talvez porque na psicologia ocidental muitas vezes haja falta de sensibilidade para com a especificidade cultural dos sujeitos, reduzindo a possibilidade de um diálogo autêntico, o que compromete a eficácia da psicoterapia, particularmente com sujeitos religiosos e menos ocidentalizados.

Acreditamos que isso ocorra por não haver respeito, da psicologia ocidental, às variações culturais entre a noção de mundo e de ser humano do sujeito ocidental e do afro-brasileiro. A consciência do sujeito ocidental é autônoma, responsável, e individual. E a consciência do sujeito afro-brasileiro, no caso dos médiuns rodantes é palco de múltiplas agências espirituais, que são ritualmente conectadas a ele. Sendo que o estado de saúde do sujeito afro-

brasileiro se dá a partir do equilíbrio das suas relações com essas agências. (RAMOS, 2015, p. 159)

Se atualmente o fenômeno da incorporação é representado como um aliado ou uma extensão do processo de diminuição da angústia para diversos estudiosos, reconhece-se também que questões políticas, ideológicas e sociais estão constantemente ativas nas diferentes formas de observar esse fenômeno, como se vê na abordagem da incorporação de uma médium por uma entidade cigana que foi realizada por Lages e D'Ávila Netto:

Assim, a médium transforma em realidade a vida cigana imaginada, que tanto deseja. Ela seleciona, das representações que internalizou sobre o estilo de vida cigano, o que lhe convém: sua memória traduziu esse jeito de viver como liberdade. É, pois, a possessão, o passaporte seguro para que ela possa se livrar das obrigações domésticas, da responsabilidade com os filhos, sentida como escravidão. (LAGES e D'ÁVILA, 2007, p. 16)

No ponto de vista de outras teologias<sup>7</sup> fora da própria Umbanda, o posicionamento a respeito da autoria no discurso de entidades da Umbanda também ocorre, como observamos no livro *Posição Católica Perante a Umbanda*, onde Boaventura afirma que “Já vimos que a Umbanda, em sua prática da evocação dos espíritos e em seus trabalhos de magia (branca ou negra, tanto faz) desobedece a Deus, revoltando-se contra uma ordem clara e repetida do Criador [...]” (BOAVENTURA, 1956, p. 26).

Já Itioka se posiciona teologicamente assim perante entidades da Umbanda:

As pessoas que vieram da Umbanda ou do ocultismo poderão apresentar problemas de aberrações na área de sexo. A história do sincretismo religioso da Umbanda mostra que herdamos a magia sexual do Satanismo europeu através do catolicismo português e do africanismo. Um dos espíritos populares é a Pomba-Gira, o espírito de adultério e prostituição. Esse espírito impulsiona a mulher a se prostituir e o homem a se atrair por homens e começar a adquirir trejeitos afeminados quando em estado normal, e comportar-se como uma mulher no seu estado de transe. (ITIOKA, 1988, p. 184)

Como constatamos, Boa Ventura e Itioka acreditavam também que o autor do discurso de possessão não era o próprio médium. Embora legitimassem a possibilidade espiritual a partir das suas teologias, creditavam a esses espíritos qualidades de malignos e demônios, ou seja, aceitam a autoria que o médium propõe, mas a qualidade desse autor é questionada a partir das suas próprias convicções de fé.

---

<sup>7</sup> Embora entendamos que Teologia é uma área de conhecimento, usaremos aqui esse termo para identificar o pensamento amplo das religiões acerca de si e dos outros em que o processo científico pode ou não estar presente, visto que muitas das explicações de outras religiões sobre a Umbanda partem de teólogos.



Voltando à religião, o autor de um discurso religioso, na visão da Umbanda, não é necessariamente do médium que discursa. Para a Umbanda o sagrado manifesta-se a partir de diferentes formatos, mas sempre removendo o médium do discurso em prol de uma entidade espiritual. Nesse processo o médium agora é apenas o veículo da transmissão do discurso.

Mas se esse autor é fonte da legitimação, ele pode ser utilizado também no discurso religioso para deslegitimar o outro, como o caso que citamos em Guerra de Orixás (MAGGIE, 2001), em que dois médiuns em incorporação desconfiam mutuamente da legitimidade da incorporação do outro, logo os processos que os médiuns realizam para comprovar a eficácia da negação de autoria podem ser utilizados para a sua própria implosão.

O grande esforço empregado em legitimar o autor no discurso da Umbanda por si justifica nosso foco em estudar esse mecanismo de desenvolvimento de autoria, como ela é construída e mantida. Para isso, utilizaremos a Análise do Discurso como pilar da discussão desse processo, por entendermos ser um caminho propício, conforme nos indica Orlandi:

A Análise do Discurso visa fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que ela considera como atos no domínio simbólico, pois eles intervêm no real do sentido. A Análise do Discurso não estaciona na interpretação, trabalha seus limites, seus mecanismos, como parte dos processos de significação. Também não procura um sentido verdadeiro através de uma “chave” de interpretação. Não há essa chave, há método, há construção de um dispositivo teórico. Não há uma verdade oculta atrás do texto. Há gestos de interpretação que o constituem e que o analista, com seu dispositivo, deve ser capaz de compreender. (ORLANDI, 1999, p. 24)

Ou seja, a Análise do discurso se propõe não só a interpretar o que é dito, mas também a entender como os mecanismos simbólicos da produção de sentido são construídos. Nesse contexto, entendemos que a Análise do Discurso fornece possibilidades de ferramentas teóricas e metodológicas fundamentais para este estudo, que se dirige fundamentalmente a entender como a construção do Autor é delimitada, pois segundo Pêcheux:

De acordo com o narcisismo universal do pensamento humano – a menos que se trate de um efeito histórico do pensamento “ocidental” em sua relação com a ideia de Ciência -, o sujeito é de direito um estrategista consciente, racional e lógico-operatório, cujos poderes se encontram limitados de fato na sua emergência progressiva, sua “aquisição” e seu exercício, por coerções biológicas, de um lado, e por coerções sociológicas, de outro lado. (PÊCHEUX, 2011, p. 288)

A ideia de autor, problematizada por Pêcheux, a partir do próprio pensamento humano sobre a ideia de que o autor de um discurso é sempre um sujeito racional e lógico, não contrapõe

as possibilidades dos discursos dos médiuns em estado alterado de consciência, pelo contrário, instiga-nos a compreender as aquisições que são feitas para elaborar a autoria desses discursos.

Observamos a complexidade desse processo ao constatar que, no momento da enunciação, existe uma pessoa, ser biológico e social presente e incontestado, racional e estrategista, que utiliza diversos mecanismos para negar a si próprio como autor do discurso que está proferindo.

Ao mesmo tempo, esforça-se para fornecer a outro, o espiritual, a autoria do discurso durante a cena da enunciação o qual pode ser aceito ou não por sua comunidade de fé. A partir desse processo, a tese visou responder à seguinte pergunta: Como identificar o autor no discurso religioso da Umbanda?

Diante dessa questão, estabelecemos como objetivo geral 1) caracterizar o processo de atribuição de autoria e legitimação no fenômeno de transe da consulta mediúnica da Umbanda.

Como objetivos específicos 1) identificar os subsídios utilizados para construir a autoria no discurso com o médium em estado alterado de consciência; 2) compreender a luta pela legitimidade da enunciação do discurso; 3) determinar como os enunciadores e co-enunciadores destroem, criam e constroem o autor espiritual.

Uma vez que este trabalho parte das teorias da Análise do Discurso, adentraremos agora no referencial teórico e na metodologia que adotamos para aplicar em nossa tese.

## 1.1. REFERENCIAL TEÓRICO

Entre as diversas possibilidades de estudar o mecanismo de construção da autoria do discurso, entendemos que Análise do Discurso de Dominique Maingueneau<sup>8</sup> pode fornecer o aporte teórico para apoiar as reflexões que esta tese faz acerca do autor no discurso religioso na Umbanda.

Iniciamos nosso trabalho a partir do reconhecimento da complexidade dos discursos e dos seus mecanismos de legitimação, da interação discursiva com o outro que pode ser íntimo a dois na consulta espiritual, ou o outro podendo ser o grupo inteiro de religiosos.

Dessa complexidade, podemos utilizar a AD e seu conjunto de teorias para capturar as intencionalidades das falas, das escritas, ou, na definição de Maingueneau:

Tomado em sua acepção mais ampla, aquela que ele tem precisamente na *análise do discurso*, esse termo designa menos um campo de investigação delimitado do que um certo modo de apreensão da linguagem: este último não é considerado aqui como uma estrutura arbitrária, mas como a atividade de sujeitos inscritos em contextos determinados. (MAINGUENEAU, 2006, p. 43)

Se os discursos possuem contextos delimitados a partir dos sujeitos dentro de uma determinada atividade em que estão inseridos, eles podem ser capturados e interpretados e analisados dentro de limites impostos por essas atividades.

Isso faz com que o discurso tenha uma estrutura esperada por todos aqueles que estão inseridos nele, ele tem um posicionamento específico que pode ser evidenciado. Embora a AD esteja inserida na linguística, como nos aponta Gregolin:

Se tomarmos um ponto de vista histórico, perceberemos que o que hoje chamamos de "análise do discurso" tem uma história que chega a dois mil anos, desde os estudos da Retórica grega, e se estende a um presente com ares de "science fiction" na tentativa da linha francesa de empreender uma "análise automática do discurso" por meio da informática. Durante esse longo percurso, um conjunto de preocupações comuns tem delineado um domínio bastante amplo dentro dos estudos linguísticos. (GREGOLIN, 1995, p. 13)

Podemos destacar que a AD se torna mais ampla e ultrapassa os estudos exclusivamente linguísticos, fornecendo um papel para além, segundo Maingueneau:

O campo da análise do discurso, hoje globalizado e em expansão contínua, resulta da convergência de correntes de pesquisa provindas de disciplinas

---

<sup>8</sup> Neste trabalho sempre que designarmos Análise do Discurso ou simplesmente AD, estaremos diretamente referenciando a Análise do Discurso a partir dos conceitos e teorias de Dominique Maingueneau.

muito diferentes (linguística, sociologia, filosofia, psicologia, teoria literária, antropologia, história...) e, em contrapartida, exerce sua influência sobre elas. Falou-se muito em uma “virada linguística” na filosofia, na história e nas ciências sociais na segunda metade do século XX. Poderíamos falar também na “virada discursiva”. De fato, não há nenhum setor das ciências humanas e sociais ou das humanidades que não possa apelar a suas problemáticas, conceitos ou métodos. (MAINGUENEAU, 2014, p. 10)

O emprego da AD, em outras áreas que não a linguística, pode ser realizado a partir dos seus métodos e problemáticas servindo-nos para a observação da visão de mundo que marca o comportamento mediúnico umbandista. Assim, a AD nos fornece uma preciosa contribuição à medida que aplicamos seus conceitos nos sujeitos do discurso, como afirma Fiorin:

A análise do discurso vai, à medida que estuda os elementos discursivos, montando por inferência a visão de mundo dos sujeitos inscritos no discurso. Depois, mostra que é que determinou aquela visão revelada. [...] A análise do discurso deve desfazer a ilusão idealista de que o homem é senhor absoluto de seu discurso. Ele é antes servo da palavra, uma vez que temas, figuras, valores, juízos, etc. provêm das visões de mundo existentes na formação social. Talvez não sejam apenas as coerções ideológicas que determinam o discurso. Afinal, a linguagem é um fenômeno extremamente complexo e multifacetado (FIORIN, 1988a, p. 77-78)

Portanto, utilizaremos o aporte teórico da AD para entender a construção da legitimidade quando o médium se diz incorporado por um outro ser que está em outro plano, o espiritual. O médium afirma, por sua visão de mundo construída a partir da teologia da umbanda, que não teria, de outra forma, acesso a esse discurso senão pela posse, pois seu corpo e sua fala estão entregues a esse outro ser responsável pela articulação do discurso.

Embora a AD não tenha se concentrado sobre o fenômeno religioso, pois Maingueneau afirma que “em primeiro lugar, pode-se lamentar que o discurso religioso continue a ser o parente pobre da análise do discurso, ao mesmo tempo em que o fato religioso está particularmente presente no mundo contemporâneo. ” (MAINGUENEAU, 1995, p. 13) entendemos que existem na AD diversas possibilidades para observar esse campo discursivo:

O caráter marginal dos trabalhos de análise do discurso religioso está igualmente relacionado a um problema cultural dos pesquisadores, em particular no caso das três religiões do Livro. É sempre possível dirigir um olhar ingênuo a um texto religioso, como ao um texto literário ou filosófico, mas o texto só alcança legitimidade quando relacionado a um vasto intertexto. Ora, ao menos nas sociedades ocidentais, a cultura religiosa está cada vez menos divulgada ente os pesquisadores em ciências humanas e sociais, muitos dos que estudam textos religiosos o fazem não para compreender o discurso religioso, mas porque ele interfere em outros domínios... (MAINGUENEAU, 2010, p. 100)

Assim, compreendemos a possibilidade de utilizar os conceitos da AD para estudarmos o discurso religioso no sentido direto, e não porque está correlacionada a algum outro interesse, como continua Maingueneau, ao afirmar que “estudam, por exemplo, a influência dos fundamentalistas protestantes na política americana ou as produções textuais do islamismo radical” (MAINGUENEAU, 2010, p. 101).

Em consonância com esses argumentos, identificamos a possibilidade de uma AD voltada diretamente para o fenômeno religioso que é utilizado como ponto de partida deste estudo, que invariavelmente, receberá influência sobre dela.

Não nos propomos a analisar diretamente o discurso religioso da Umbanda, isso porque não existe um ethos concentrador e unificador de fala capaz de representá-la como um todo e não há possibilidades de universalizar esse discurso.

Entendemos que o autor, mesmo sem uma unificação dos seus discursos, está inserido em todas as consultas espirituais e indagamos como os conceitos de autor podem aqui ser contemplados nesses discursos, pois o papel do autor nesse processo de possessão possui peso fundamental dentro desse ethos discursivo.

Antes de analisarmos diretamente as questões do estudo, devemos entender como o AD observa o autor dentro da cena da enunciação, pois a própria questão do autor por diversas vezes foi colocada em dúvida, como se posiciona Barthes:

Uma vez o autor afastado, a pretensão de «decifrar» um texto torna-se totalmente inútil. Dar um Autor a um texto é impor a esse texto um mecanismo de segurança, é dotá-lo de um significado último, é fechar a escrita. Essa concepção convém perfeitamente à crítica, que pretende então atribuir-se a tarefa importante de descobrir o Autor (ou as suas hipóteses: a sociedade, a história, a psique, a liberdade) sob a obra: encontrado o Autor, o texto é «explicado», o crítico venceu. (BARTHES, 2004, p. 4-5)

Por meio dessa perspectiva Barthes minimiza a importância do autor no entendimento do texto e dá ao co-enunciador o total controle sobre a produção de entendimento. O discurso se afasta do autor conforme se aproxima do leitor (ou ouvinte) e não tem mais nenhuma relação com o próprio texto, pois, agora, ele pertence ao leitor e a partir deste é que o texto vai ser integrado e significado.

Se tentarmos capturar o texto a partir do autor, anularemos as significâncias do leitor, pois já atingimos o objetivo fechando o círculo porque só existe uma forma de observar a verdade do texto. Então “este destino já não pode ser pessoal: o leitor é um homem sem história,

sem biografia, sem psicologia; é apenas esse alguém que tem reunidos num mesmo campo todos os traços que constituem o escrito.” (BARTHES, 2004, p. 5)

É certa a afirmação de Barthes de que o discurso age, mas age exclusivamente a partir do co-enunciador que tem sua interpretação do discurso afastada do autor, pois ele tem suas construções culturais e psicológicas próprias, que interpretam e analisam o teor do discurso independente do que deseja desenvolver o autor.

Em muitos tipos de instâncias enunciativas, esse pensamento está corretamente posicionado, mas acreditamos faltar a peça fundamental quando é o discurso do médium incorporado: a negação de autoria pelo médium é que traz significância para o co-enunciador.

O ápice da legitimidade é a negação, é tornar-se ilegítimo. A necessidade de um autor espiritual no discurso religioso da Umbanda é essencial, pois de outra forma, quem morre é o discurso quando morre esse autor. Nesse sentido nos aproximamos da definição de Maingueneau sobre o autor:

[...] a noção de autor é indissociável da noção de texto: em um sentido, pode-se considerar o texto como uma unidade à qual se costuma associar uma posição de autor, mesmo que esta última não tome a forma de um indivíduo único, em carne e osso, dotado de um estado civil. Para a análise do discurso, que, para além da oposição texto/contexto, se esforça em pensar a imbricação recíproca de textos e de lugares sociais, a autoridade deveria ser uma questão central. Categoria híbrida, que implica ao mesmo tempo o texto e o mundo do qual esse texto participa, o autor é uma instância que enuncia (atribui-se-lhe um ethos e a responsabilidade de alguns gêneros de texto, em particular os prefácios), mas também certo estatuto social, historicamente variável. (MAINGUENEAU, 2010, p. 25-26)

Com essa perspectiva nos posicionamos que na Umbanda existe uma intencionalidade discursiva indissociável do autor, mas nesse caso inverte a lógica das questões cotidianas do autor no discurso: sua tentativa é de remover-se do que se diz, persuadir os demais que a fala que está proferindo o discurso presenciado é na verdade apenas um instrumento para outro, o verdadeiro autor.

Essa possibilidade de retirar-se do discurso ocorre principalmente porque a Umbanda está inserida em um tipo específico de discurso, o constituinte, como esclarece Maingueneau:

A pretensão desses discursos, assim chamados por nós de “constituintes”, é de não reconhecer outra autoridade além da sua própria, de não admitir quaisquer outros discursos acima deles. (...) Eles operam a mesma função na produção simbólica de uma sociedade, uma função que poderíamos chamar de archeion. Esse termo grego, étimo do latino

archevum, apresenta uma polissemia interessante para nossa perspectiva: ligado arché, “fonte, “princípio”, e a partir daí “comando”, “poder”, o archeion é a sede de autoridade. (MAINGUENEAU, 2008, p. 37-38)

Sendo o discurso religioso constituinte e autofundado sem necessidade de outros discursos para sustentá-lo, podemos entender como o autor é identificado e qualificado como parte principal do discurso:

Uma análise da “constituição” dos discursos constituintes deve assim se ater a mostrar a articulação entre o intradiscursivo e o extra discursivo, a imbricação entre uma representação do mundo e uma atividade enunciativa. Esses discursos representam o mundo, mas suas enunciações são parte integrante do mundo que eles representam, elas são inseparáveis da maneira pela qual geram sua própria emergência, o acontecimento de fala que elas instituem (MAINGUENEAU, 2008, p. 40)

Para Maingueneau, o archeion deve atender à premissa de todos os outros discursos, explicar a si mesmo e, além disso, deve ser capaz de explicar todos os outros discursos que a partir dele são elaborados ou não. Podemos assim identificar que o autor no discurso da Umbanda é também o mundo que ele representa, pois sem entidade espiritual que se comunique, não existe discurso da Umbanda.

Diante de todo o exposto, podemos concluir que utilizar como referencial teórico os estudos sobre a AD, principalmente o conceito de autor de Dominique Maingueneau, permitiu-nos atingir o objetivo geral e os específicos a que nos propusemos.

Passaremos agora para a metodologia que utilizamos para empregar nosso referencial teórico, a fim de estabelecer as possibilidades do autor no discurso religioso da Umbanda.

## 1.2. METODOLOGIA

A tese seguiu a abordagem de pesquisa básica e qualitativa, levando-se em consideração que o processo subjetivo da construção do autor toma contornos no mundo de forma interpretativa e indissociável. A coleta de dados, através de pesquisa exploratória, foi realizada com a utilização de material bibliográfico e documental e pesquisa de campo, na premissa de que o texto pode ser liberado e montado a partir das suas múltiplas possibilidades de sentido, pois o desenvolvimento dessa realidade se faz a partir do social e da subjetividade:

Por um lado, se as teorias sociais lançavam luz sobre o processo de comunicação no que se refere fortemente ao contexto, a linguística aparece, principalmente no pós-estruturalismo, como uma abordagem interessante em relação à interação dos processos comunicativos. Ao contrário do processo linear, com suas relações de causa e efeito mecanizadas, o processo

comunicativo analisado pela linguística nos revela uma ação interativa. (PEREIRA, 2012, p. 9)

Nesse caminho utilizamos para observar o autor a partir da AD, a metodologia proposta por Maingueneau:

Gênese do discurso então foi elaborado a partir de uma pesquisa que fora concluída há alguns anos. Retrospectivamente, isso confirma minha opinião de que um analista do discurso precisa confrontar-se de maneira assídua com um terreno para alimentar sua reflexão teórica; sem isso, as perspectivas “parafilosóficas” correm o risco de ter mais importância do que a preocupação de dar conta dos funcionamentos discursivos.

Para mim, este livro é particularmente importante porque, pela primeira vez, me arrisquei em uma empreitada teórica e metodológica. O risco era maior pelo fato de que a obra se apoiava em um *corpus* que, então, era particularmente exótico para os analistas do discurso. (MAINGUENEAU, 1995, p. 11-12)

Com essa metodologia, observamos o estudo do autor e suas características discursivas e de autoridade, analisamos com profundidade suas teses a partir do primado do interdiscurso, onde existem os campos discursivos, como esclarece Maingueneau:

Por este último termo, é preciso entender um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo. “Concorrência” deve ser entendido da maneira mais ampla, ela inclui tanto o confronto aberto quanto a aliança, a neutralidade aparente, etc... entre discursos que possuem a mesma função social e divergem sobre o modo pelo qual ela deve ser preenchida. (MAINGUENEAU, 1995, p. 34)

Assim os discursos que compõem a formação do autor no discurso religioso da Umbanda puderam ser apreendidos no mesmo campo discursivo.

Embora pareçam heterogêneos, em alguma escala até intradiscursos possam ser classificados como interdiscursos, pois “Reconhecer esse tipo de primado do interdiscurso é iniciar a construir *um sistema no qual a definição da rede semântica que circunscreve a especificidade de um discurso coincide com a definição das relações desse discurso com seu Outro.* ” (MAINGUENEAU, 1995, p. 35-36)

Apreendidos a partir da sua função social, o outro pode dar, ou não, legitimidade ao autor que surge a partir da fala do médium em estado alterado de consciência independentemente de estar de acordo ou não com a sua doutrina, além, claro, de diversas outras questões do método como por exemplo, a competência discursiva, como informa Maingueneau:



Quanto a esse ponto, o simples fato da prática da imitação dá ocasião à reflexão. Para explicar a possibilidade de uma imitação (ou de uma contrafação, isso a essa altura pouco importa), somos naturalmente levados a supor certa “competência” por parte do imitador. Ele não pode, com efeito, produzir textos a não ser que, pela familiaridade com um conjunto finito de enunciados decorrentes de um discurso fortemente individuado, tenha interiorizado suficientemente bem as regras que lhe subjazem para a partir delas, poder produzir um número indefinido de novos enunciados. (MAINGUENEAU, 1995, p. 54)

Então a competência discursiva, no nosso entendimento de Maingueneau, não é necessariamente uma questão da veracidade do autor (se ele é um espírito ou não), isso é uma questão ideológica, o que nos interessou foi observar a construção do autor dentro dessa competência.

Quanto à Umbanda, além da vasta bibliográfica sobre essa expressão religiosa, utilizamos a pesquisa de campo para averiguarmos os registros orais do discurso e como os participantes interagem com as possíveis interpretações de autoridade do mesmo.

Nas visitas presenciais em terreiros de Umbanda interagimos com os médiuns e outros agentes representativos da sua liturgia e, conseqüentemente, durante o seu discurso. Para isso utilizamos o método da “antropologia dialógica” de Dennis Tedlock:

Uma antropologia dialógica seria conversar de um lado para o outro, ou alternadamente, o que é algo que todos nós fazemos durante o trabalho de campo, se não somos apenas cientistas naturais. Não há motivo para que esse diálogo seja interrompido ao deixarmos o campo. Digo isso, até colocando de lado a possibilidade de correspondência pelo correio, como a que Robert Lowie manteve com James Carpenter, o seu intérprete da língua Crow (Lowie, 1860: 427-37). O diálogo que tenho em mente (que chamo de diálogo de gabinete) envolve a interpretação do discurso gravada no campo. De novo, esse diálogo é algo que todos nós desenvolvemos, ouvindo, decifrando, questionando e, por assim dizer, respondendo. Esse diálogo ainda é parte da natureza específica das ciências sociais; ainda é antropologia dialógica. Mas até agora, nós o fazemos essencialmente antes de escrever, em vez de na hora de escrever. (TEDLOCK, 1986, p. 185)

Assim captamos a cena enunciativa dos terreiros além de dialogarmos com suas diferentes instâncias, o que nos permitiu a negociação das perspectivas que envolvem sujeitos significativos dentro do processo etnográfico.

Para nós, um dos quesitos mais importantes nesse método é a forma com que as trocas de informações pertinentes ao trabalho mesmo após a coleta de campo, e não do sujeito que vê o outro em um lapso temporal, mas participar com o outro, inclusive durante a escrita, o que

permite que a autoridade etnográfica não fique presente apenas no pesquisador, mas compartilhada por todos, inclusive por seus pesquisados.

Como o nosso objeto de estudo é o autor no discurso religioso da Umbanda, passaremos agora a observar alguns fatores sobre essa religião os quais delimitaram nosso estudo.

## 2. O CAMPO

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

O vasto campo Umbandista é um desafio para qualquer pesquisador que deseje utilizá-lo como objeto de estudo. As aproximações e distanciamentos teológicos, culturais e doutrinários dos terreiros fazem a captura das nuances que os integram dentro da religião um fator de grande complexidade e cuidado para não ceder, de um lado, a uma generalização, e de outro, a um relativismo niilista.

Levando-se em consideração que além da vasta diversificação, a própria percepção do médium do que é o seu estado alterado de consciência é subjetiva e encontra-se impregnada pela fé que tece esse fenômeno por meio de explicações solidificadas dentro de uma teologia de contato com seres espirituais.

Assim, para que possamos traçar algumas características no entendimento do médium do que é estar em estado alterado de consciência entendemos que foi necessário realizar este estudo observando o campo a partir da etnografia multisituada de Marcus:

Que fazer, se a descrição etnográfica já não pode permanecer circunscrita ao local ou à comunidade situada, o lugar onde o processo cultural se manifesta e pode ser captado pelo presente etnográfico? Como apresentar uma descrição de um processo cultural que ocorre em espaço transcultural, em mundos paralelos, separados, mas simultâneos? (MARCUS, 1995, p. 111)

O fato de não tratarmos exclusivamente de um terreiro ou uma comunidade, pois estamos interessados no conceito de legitimidade que permeia os discursos mediúnicos da Umbanda, nos levou a realizar a pesquisa de campo para médiuns de terreiros diferentes, em espaços geográficos diferentes e culturas regionais diferentes.

Assim para apreendermos o que os médiuns observam sobre as questões da sua mediunidade fizemos alguns recortes que nos permitissem entender, com uma satisfatória margem de precisão, o que é um estado alterado de consciência para alguns médiuns a partir da sua própria subjetividade.

Realizamos entrevistas semiestruturadas em formato dialogal (TEDLOCK, 1986, p. 85) com quatro pessoas de diferentes terreiros e regiões. A escolha pela pesquisa recaiu sobre o Estado do Espírito Santo, propriamente a Região da Grande Vitória. A escolha geográfica das

entrevistas levou em consideração nosso domicílio, facilitando encontros e deslocamentos que fossem necessários, além de já ser familiar para nós por termos desenvolvido outras pesquisas dessas localidades diretamente com a Umbanda (COSTA LEITE, 2013) e outras religiões afro-brasileiras (COSTA LEITE, 2017, p. 104).

O recorte principal dos entrevistados foi de idade acima de trinta anos e portadores de graduação em alguma área das ciências humanas, pois entendemos que ao perguntar sobre questões de grande subjetividade que é o estado alterado de consciência, necessitávamos de pessoas que já tivessem experiência de vida e de sacerdócio, além de estarem ligadas a estudos da religião e da sociedade. Assim poderiam, inclusive, relativizar junto com os participantes as condições da mediunidade para além e com a teologia.

Essa também é a razão de não termos realizado entrevistas diretamente com zeladores<sup>9</sup> dos terreiros de Umbanda, pois conforme observamos em outro estudo, o zelador tende a desenvolver uma explicação da mediunidade diretamente ligada ao sistema teológico, pois cabe a ele aglutinar todos os membros dentro do sistema de fé na Umbanda (COSTA LEITE, 2012), ou seja, mesmo que ele tenha um entendimento das questões sociais ou psicológicas que estão em funcionamento no momento do estado alterado de consciência, a tendência é que seu discurso dirija-se sempre em direção a teologia.

Outra característica é que não fizemos entrevistas diretamente com os médiuns incorporados, pois nosso estudo visa entender como desenvolve-se os processos de construção das crenças nas entidades, valendo-se inclusive de possibilidades de que o médium está controlando diretamente o processo sem nenhuma forma de alteração do seu estado de consciência.

É necessário também salientar que o interesse da tese é observar a eficiência da legitimidade do discurso mediúnico, logo, compreendemos que este discurso não está ligado diretamente a capacidade de estar ou não no estado alterado de consciência, mas como os enunciadores e co-enunciadores articulam entre si a expectativa de estarem na presença de um ser espiritual.

A partir dessa premissa, acreditamos que a entrevista direta com uma entidade da Umbanda não traria nenhum impacto significativo para este trabalho, pois já estaríamos observando a tentativa do médium se manter em legitimidade, e nós os co-enunciadores que

---

<sup>9</sup> Uma das nomenclaturas para designar a principal função sacerdotal do terreiro.

daríamos ou não essa legitimidade para o discurso, o que estaria completamente afastado do objetivo do nosso estudo.

Com os parâmetros estabelecidos, solicitamos ao NEAB\UFES<sup>10</sup> (Vitória – ES) que abrisse um espaço nos encontros quinzenais do RELIGAFRO<sup>11</sup> para realizarmos entrevistas com as pessoas que estivessem presentes naquele momento, e com isso não selecionarmos previamente os entrevistados, o que foi prontamente e atenciosamente disponibilizado e estão relatadas no capítulo 3.

Durante o encontro havia aproximadamente 8 pessoas na reunião, mas apenas três continuaram até o final e se prontificaram para a entrevista, o que nos pareceu um número razoável e as descreveremos a seguir:

Adriano Jardim<sup>12</sup>, quarenta e cinco anos, é professor no departamento de psicologia da UFES e possui doutorado em psicologia, é branco<sup>13</sup> e coordena o Grupo RELIGAFRO, e esteve oito anos em um terreiro de Umbanda, e apenas há dois meses participa da abertura de um novo terreiro como Pai Pequeno em Praia Grande, Município de Fundão, a trinta e sete quilômetros ao norte da capital.

Adriano Batista<sup>14</sup>, quarenta e sete anos, é professor da rede estadual de ensino e tem graduação em geografia com mestrado em educação, é negro e não frequenta mais nenhum terreiro, mas passou boa parte da sua juventude ligado a um terreiro no Bairro de Maruípe, em Vitória, a 5 quilômetros da UFES

Maria Dirce<sup>15</sup>, cinquenta e três anos, é professora do município de Serra e tem graduação em pedagogia, mestrado em educação e psicanalista. É branca e foi Mãe Pequena durante anos de um terreiro de Umbanda. Atualmente não pertence a nenhum terreiro, mas mantém contato com a Umbanda e a mediunidade.

Além dos médiuns, entrevistamos também uma Cambona em um dos maiores e mais tradicionais terreiros da Grande Vitória, o Grupo de Umbanda Aprendizes do Amor<sup>16</sup>, do Pai

---

<sup>10</sup> Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Espírito Santo

<sup>11</sup> Grupo de estudos das religiões de Matriz Africana

<sup>12</sup> <https://www.facebook.com/adrianopjardim>

<sup>13</sup> Não foi solicitado auto declaração de raça, são nossas observações pelo fenótipo.

<sup>14</sup> <https://www.facebook.com/adriano.batista.31945>

<sup>15</sup> <https://www.facebook.com/professora.barcelos>

<sup>16</sup> <https://www.facebook.com/aprendizesdoamor>

Alexandre<sup>17</sup>, na Barra do Jucu, município de Vila Velha, a vinte e um quilômetros ao sul da capital, o qual trabalha, em média, com sessenta médiuns nas giras semanais e tem trinta e dois anos de existência. Essa entrevista aconteceu diretamente no terreiro, durante uma Gira.

A representante do terreiro foi Maria Sampaio<sup>18</sup>, cinquenta e dois anos, professora da rede municipal de Aracruz – ES, a qual tem graduação em geografia e mestrado em ciências sociais. É negra e trabalha como cambona há vinte quatro anos no mesmo terreiro.

Para observarmos a cena da enunciação de um terreiro de Umbanda, fizemos o recorte até o momento em que o médium, incorporado, iniciaria uma consulta espiritual. Afirmamos que nosso objetivo não é capturar o discurso exclusivo de uma entidade de Umbanda, mas todos os elementos que são articulados antes dos discursos para desenvolver a autoridade da fala do médium em estado alterado de consciência, pois para haver o discurso mediúnico é necessário, antes, desenvolver toda a legitimidade para que aconteça a fala.

Acompanhamos para tanto a gira na Tenda de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro em Olinda – PE, o local escolhido foi devido ao fácil acesso ao terreiro por estar próximo a Universidade que estamos vinculados.

Nesse terreiro fomos recebidos por Pai Edson Araújo<sup>19</sup>, zelador do terreiro, trinta e um anos, professor, formado em história com mestrado em Ciências da Religião e mantém seu terreiro a quatro anos, onde devemos destacar sua luta contra a discriminação da religião, inclusive no momento da nossa entrevista estava justamente atravessando um embate judicial com pessoas do seu entorno que desejam o fechamento do seu terreiro. Mesmo assim, nos recebeu acolhedoramente para participarmos de uma gira de esquerda.

Como evidenciamos, os entrevistados estão dispostos em localidades distintas, em terreiros de Umbanda que não mantêm elos entre si, e os próprios médiuns têm diferentes saberes e entendimento sobre o que é Umbanda, para que pudéssemos entender se as características do estado alterado de consciência eram, de alguma forma, compartilhadas por todos.

Não demos ênfase à cenografia do discurso, aos objetos, às imagens, à música, e a diversas outras formas de proporcionar legitimidade ao discurso mediúnico, os quais, embora

---

<sup>17</sup> <https://www.facebook.com/alexandrefariababalawo>

<sup>18</sup> <https://www.facebook.com/mariasampaio.donascimento>

<sup>19</sup> <https://www.facebook.com/edson.araujo.7186>

importantes para a magia e o ritual, foram tratados por nós como secundários por estarem bem desenvolvidos como interdiscursos dentro da população brasileira. Podemos observar que uma incorporação da uma entidade de Umbanda pode acontecer em uma praça ou até em uma igreja, por exemplo, e as pessoas estarão relacionando esse processo a uma incorporação mediúnica, visto que os interdiscursos da Umbanda e suas cenografias já estão bem fixados no imaginário popular.

Com isso acreditamos que tivemos, além do farto material bibliográfico sobre a Umbanda, seus médiuns e seus discursos, um material novo composto do homens e mulheres, pessoas que estão em diversos postos dentro da hierarquia da Umbanda e que estão vivenciando no presente o estado alterado de consciência, bem como aqueles que falam a partir de memórias de suas práticas.

Por último, vale ressaltar que procuramos durante diversos momentos da pesquisa pessoas que realmente soubessem que não estão em estado alterado de consciência, que apenas representam conscientemente que estão incorporadas para terem algum benefício para si fora da teologia da Umbanda. Embora diversas fontes tenham falado sobre essas pessoas, não pudemos realizar nenhuma abordagem que pudesse trazer uma entrevista desse modelo de discurso.

Tentamos entrar em contato também com algumas pessoas que já tiveram passagem pela polícia por charlatanismo, mas novamente não obtivemos respostas, o que apenas nos permite especular que embora esse discurso exista dentro da religião, ele tenta permanecer protegido e oculto por outros milhares que de boa-fé afirmam plenamente estar em algum estado alterado de consciência, realizando as práticas que a teologia da Umbanda propõe.

Uma vez realizada a explicação de como desenvolvemos a nossa perspectiva do campo para este trabalho, voltaremos agora nosso olhar diretamente para a Umbanda e suas mais diversas possibilidades.

### 3. A UMBANDA

Filhos de Umbanda já nasceu com uma missão  
Fazer o bem, mas fazer de coração  
Se for chamado pra fazer algum favor  
Atenda com paciência, com carinho e muito amor

O Objetivo desse capítulo é identificar nosso objeto de estudo e mensurar os limites do seu recorte e concentrar nossos esforços dentro de limite específico da religião umbandista.

A Umbanda não é uma unidade estática, ela possui diversas correntes de pensamento, o que estabelece diversas vezes um erro de generalização ao se estudar a Umbanda simplesmente, sem levar em conta seus pluralismos.

Ao mesmo tempo, essa pluralidade está centrada exclusivamente nos terreiros, como único e principal fundamento de sua liturgia, de suas crenças e de seus costumes, não tendo nada acima que a normatize em uma instância superior, conforme Concone e Negrão:

Os demais, normalmente terreiros de periferia, resistem às interferências das federações nos seus rituais. Permanecem vinculados a elas porque um passado não distante de perseguição e a falta de familiaridade no trato com a burocracia (registro legal em cartório) os tornam ainda delas dependentes. Quando se sentem seguros quanto a esses aspectos, não hesitam em romper o vínculo. Mas, mesmo aqueles que mantêm os vínculos formais, que se restringem, via de regra, ao mero registro de estatutos e atas e ao pagamento de taxas e mensalidades, não frequentam as sedes da federação à procura de orientação ético-doutrinária e ritual. Pelo contrário, são zelosos de suas prerrogativas, afirmando que “a linha de trabalho é do pai-de-santo”, mesmo quando tal linha contraria as determinações das federações. (CONCONE e NEGRÃO, 1985, p. 75)

Nessa perspectiva, os pais-de-santo e mães-de-santo são o centro principal do processo litúrgico e ritual do terreiro, sendo os pilares que sustentam o terreiro, determinando a linha de trabalho, a moralidade, a teologia e todas as questões ligadas à religião, como por exemplo, os tipos de entidades aceitas, usando-se ou não atabaques, uniformes padronizados ou cada um vestindo-se conforme interpreta suas entidades.

Uma vez que a prática religiosa umbandista é tão complexa e diversa quanto a quantidade de seus terreiros, suas teologias e práticas ocupam um grande espectro e, muitas vezes, são aglutinadas conforme a localização geográfica e práticas sociais. Demonstraremos, no entanto, que mesmo dentro dessa diversidade o seu ethos discursivo é unificado mesmo na suas diferentes práticas e pensamentos.



Assim é necessário identificar algumas questões da abrangência que estamos propondo nesta tese, pois nossos estudos estão ligados ao discurso religioso da Umbanda, e não de uma vertente específica dela, o que passaremos a expor a seguir.

### 3.1. ORIGEM

Mesmo sendo uma religião relativamente nova em comparação das demais que convivem em seu entorno<sup>20</sup>, a Umbanda mostra suas características de fragmentação já no estudo das suas origens. Existem estudos sobre a sua formação e relatos da criação dos próprios adeptos, mas nenhum deles é capaz de determinar de forma cabal como surgiu a Umbanda, seus mais variados segmentos e até o próprio termo que identifica seu nome.

Muito disso se deve à forma como foi constituída, dispersa e autônoma, trazendo com isso, divergências tanto entre os religiosos como entre os pesquisadores, segundo Rohde:

Um tema central nas discussões a respeito da umbanda sempre foi a questão das *origens* da religião, o “problema do surgimento” (Giumbelli 2002: 196) que mobilizou e mobiliza diversas opiniões entre os adeptos e os estudiosos. A importância dessa questão torna-se evidente se levarmos em conta que as conclusões tiradas sobre a história de um grupo relativamente delimitável (a *umbanda branca* ou *pura*, como veremos) transformam-se nas conclusões a respeito da história de um movimento muito mais amplo, ou seja, a questão da origem é o campo de batalha onde se define o *começo* de um fenômeno, o momento em que ele passa a existir enquanto tal e que, portanto, torna-se visível, representativo. (ROHDE, 2009, p. 77)

Diversos grupos dentro e fora da religião desenvolvem teorias de como foi desenvolvida sua história e se houve ou não um marco fundador, um evento de origem, pois o que está em jogo é sua legitimidade.

Algumas vertentes da religião conseguiram com relativo êxito, desenvolver seus relatos da criação para além das suas fileiras e propagá-las para as demais correntes umbandistas. Na mesma direção, diversos estudos apontam para um espaço tempo bem delimitado do seu surgimento, o qual se tornou a principal fonte para explicar o surgimento da Umbanda

---

<sup>20</sup> Na perspectiva das religiões cristãs, africanas e cosmovisões indígenas.

Entretanto, na luta por legitimidade, que está inclusive em determinar o momento que passa a existir, consegue-se no máximo apreender fragmentos de sua identidade, como podemos observar em diversos momentos. Começamos por Prandi:

Um outro ramo afro-brasileiro, a umbanda, formada no século XX, no Sudeste, é igualmente problemática quando se trata de quantificar seus seguidores. Ela é uma síntese do antigo candomblé da Bahia, que foi transplantado para o Rio de Janeiro na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX. No início a nova religião se denominou espiritismo de umbanda, mais tarde, umbanda. (PRANDI, 2003, p. 17)

Para Prandi a Umbanda surge no Rio de Janeiro, sem uma data específica, mas dentro de um limite entre a passagem do século XIX para XX e com suas características bem demarcadas com o candomblé<sup>21</sup> da Bahia e o espiritismo kardecista, o que nos coloca em um espaço tempo que poderia dizer que a Umbanda, enquanto concepção religiosa, está ligada diretamente a esse momento e que todas as outras vertentes são reelaborações dessa primeira prática. Já Brown assim se posiciona:

Considero que a fundação da Umbanda ocorreu no Rio de Janeiro em meados da década de 1920, por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que começaram a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas. Os primórdios da Umbanda, contudo, implicam muito mais do que a simples ocorrência de um sincretismo entre elementos dessas duas tradições. (BROWN, 1985, p. 9-10)

Que é praticamente o mesmo posicionamento de Ortiz:

O Segundo ponto diz respeito à história da religião umbandista. Apesar das dificuldades, por falta de estudos criteriosos sobre o assunto, podemos afirmar que a Umbanda é uma religião nova, e que certamente antes de 1920 não havia nenhum movimento umbandista no país. Somente na década de vinte, mas intensamente nos anos 30, é que algumas tendas começam a surgir no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul. (ORTIZ, 1976, p. 119-120)

A pequena diferença entre Ortiz e Brown é que, juntamente com Prandi, Brown situa o surgimento da Umbanda no Rio de Janeiro, já Ortiz observa o surgimento também no Rio Grande do Sul.

De outro lado, se para Brown e Ortiz acontece esse surgimento nos anos 20, a partir de grupos com o ideal de levar conceitos dos cultos afro-brasileiros para dentro de reuniões

---

<sup>21</sup> Utilizaremos o termo candomblé por ser referenciado em diversos estudos, mas existem outras variações desses cultos afro-brasileiros em diversas regiões brasileiras como o Xangô pernambucano, o Batuque gaúcho ou o Tambor de Mina no Maranhão.

kardecistas, para Prandi, diversos grupos religiosos no final do século XIX começaram a reelaborar as suas práticas, não sendo necessariamente uma apropriação por parte dos kardecistas.

Uma grande parcela dos umbandistas acredita em uma Umbanda que surge no Rio de Janeiro, mas a partir de um marco fundador, especificamente no dia 15 de novembro de 1908 através de em dos seus relatos da criação mais aceitos pelos seus adeptos<sup>22</sup>:

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

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

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

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

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

E o relato continua:

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

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

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

Um dos médiuns videntes pergunta, afinal: “- Por que o irmão fala nesses termos, pretendendo que esta mesa aceite a manifestação de espíritos que, pelo

---

<sup>22</sup> Colocaremos aqui, na íntegra, um dos primeiros relatos da criação publicados devido às mudanças que ocorrem na oralidade e a quantidade de textos que fazem uso desse relato informando apenas a fonte bibliográfica, mas não o transcrevendo integralmente. Por esse motivo, entendemos que o texto deva ser citado sem interrupções, mesmo tornando-se longo.

grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? E qual é o seu nome, irmão?”

E completa:

Respondeu Zélio, ainda tomado pela força misteriosa: “- Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e dois índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho (o médium Zélio), para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem, e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim”.

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

“- Cada colina de Niterói atuará como porta –voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei (SAIDENBERG, 1978, p. 34-38)

Entendemos que esse relato é de grande importância para um grande número de umbandistas e localiza novamente a Umbanda no Rio de Janeiro, com precisão de data e acontecimento e novamente o kardecismo, mas, agora, como antagonista frente à manifestação da Umbanda.

Além do kardecismo e das religiões afro-brasileiras que são colocadas em evidência nos estudos, observamos que o relato faz referências a outras correntes religiosas quando descreve que houve a manifestação de “espíritos que se diziam de pretos escravos e de índios ou caboclos, em diversos médiuns” (SAIDENBERG, 1978).

Mesmo entre os umbandistas podemos observar que esse relato não é colocado como uma verdade categórica da religião, os quais entendem que devido a diversos fatores, ter esse marco criador é controverso, conforme comenta Mendonça:

Desde a data de 15 de novembro de 1908, considerada pelos umbandistas a sua fundação em solo brasileiro, há, na religião de Umbanda muitas divergências na sua origem, como cultuar, os materiais, usar ou não tambor, e outras divergências muitas vezes dos seus próprios médiuns, principalmente em relação à data de fundação, por dizeres de que essa religião já existia anteriormente. (MENDONÇA, 2012, p. 15)

A própria diversidade da Umbanda concorre contra esse marco fundador e mesmo considerado o relato mais aceito e conhecido do meio umbandista, ele não é unanimidade por

ser uma construção tardia<sup>23</sup>, mas pode ser facilmente ouvido em diversos meios religiosos como sendo seu marco fundador.

Em outra direção, encontraremos pesquisadores que não estão ligados diretamente à Umbanda, mas que analisaram religiosidades parecidas em outros estados, como é o caso do culto fundado por João de Sorocaba, como nos informa Campos:

A tese do advogado de defesa de João de Camargo, Juvenal Parada, revela a identidade dos princípios fundamentais de conteúdo religioso das crenças e práticas africanas do médium negro e dos dogmas do espiritismo científico kardecista. Foram esses aspectos que sustentaram a argumentação que justificou a legitimação do culto negro do médium, justamente por essa identificação aos bem aceitos princípios do espiritismo, um culto branco, europeu e dos letrados. (CAMPOS, 1999, p. 235- 236)

João de Sorocaba tem registros de 1906 de um culto no interior de São Paulo que mesclava as religiões africanas, o catolicismo popular e o kardecismo sem o nome de Umbanda, mas com diversos processos que representam até hoje a religião e estava afastado geograficamente do Rio de Janeiro, principal local de surgimento dos diversos estudos sobre a Umbanda.

Entre outras regiões que desenvolveram práticas semelhantes está o Espírito Santo com a Cabula, como descreve Costa:

No fim do século passado, têm-se notícia da organização de um culto de origem banto-angoliana na área do Estado do Espírito Santo, conhecido com o nome de Cabula e descrito sumariamente pela primeira vez pelo então bispo local, D. João Batista Corrêa Nery na Carta Pastoral despedindo-se dos párocos da Diocese do Espírito Santo. Essa Carta, descoberta por Nina Rodrigues foi inserida em seu trabalho sobre "Os africanos no Brasil" (pp. 377-384) e retomada por Artur Ramos em "O Negro Brasileiro" 1940: pp. 115-121 ] e recentemente reeditada pela Comissão Espírito-santense de Folclore [Nery, 1963/01), informando sobre o andamento das pesquisas sobre a sobrevivência da Cabula no Estado. 2. O relato de D. Nery deixa ver inúmeras identidades entre a Cabula e a Macumba carioca, esta, na época, ainda não estruturada como culto, nem designada com tal nome. (COSTA, 1987, p. 65)

Como podemos observar, existia no Espírito Santo, uma forma de culto muito parecida com as macumbas cariocas chamada Cabula<sup>24</sup>, e se observarmos novamente o entorno geográfico do Rio de Janeiro, encontramos também os chamados Calundus que eram bastante

<sup>23</sup> Esse relato começa a ser difundido por Zélio de Moraes a partir da década de 1970.

<sup>24</sup> Existem relatos de que a Cabula foi extinta, outros que por causa da perseguição foi mantida em segredo e é realizada até hoje, sua variação mais próxima atualmente tem o nome de Mesa de Santa Maria sendo sua presença principalmente no norte do Espírito Santo.

difundidos entre os séculos XVII e XVIII e destacamos aqui, o de Luzia Pinta em Minas Gerias, na região de Sabará, como descreve Marcussi:

Como vimos, Luiza Pinta realizava um amplo espectro de procedimentos, empregados para fins diversos, todos associados ao termo “calanduz”. Afinal de contas, o que eram seus “calanduzes”? A essa altura, é possível tentar uma descrição sintética: trata-se de cerimônia de caráter divinatório e curativo, que tinham entre seus objetivos a cura de feitiços e, eventualmente, a adivinhação de informações desconhecidas. Eram frequentadas por grande número de pessoas doentes, além de outras que só observavam. Contavam com danças ao som de atabaques, cantos e, em algumas ocasiões, também guizos. Havia assistentes que tocavam instrumentos, cantavam em língua africana (provavelmente quimbundo) e ajudavam Luiza Pinta, a qual vestia-se com indumentárias especiais, amarrava fitas ao cabelo e à cintura, portava instrumentos de ferro ou uma réplica miniaturizada de navio e, eventualmente, usava adereços como plumas. Assim aparamentada, assentava-se sob um dossel e dançava até entrar em um transe de possessão espiritual, quando parecia gritar, ter tremores e falar em quimbundo. Então olhava para os doentes e determinava quais deles padeciam de feitiços, mandando alguns embora por não poder cura-los. (MARCUSSE, 2015, p. 28-29)

Luzia Pinta já estabelecia um culto no qual o transe de possessão era o auge do acontecimento religioso, e sua liturgia contava com diversos aspectos da reelaboração de diversas vertentes religiosas que existiam na sua região.

Se retornarmos a Prandi, ele informa que a Umbanda surge no Rio de Janeiro, com influência do candomblé da Bahia, porém todas as regiões geográficas do entorno do Rio de Janeiro não são mencionadas. Assim a Cabula no Espirito Santo que tinha características muito próximas da Umbanda não é relatada, como também os Calundus em Minas Gerais e tampouco faz menção a religiões florescentes como a de João de Sorocaba em São Paulo.

Além dos cultos que se assemelhavam, a língua usada nos Calundus de Luzia Pinta e o próprio o termo *embanda* são da língua Quimbundo, e dão a possibilidade da terminologia Umbanda como afirma Costa:

Os chefes dos terreiros de Macumba, em torno de 1934, quando Arthur Ramos descreve o terreiro do velho Honorato, chamavam-se também embandas, umbandas ou pais-de-terreiro [1940: 121]. Merece ressaltar que o termo umbanda será futuramente a designação de um dos ramos da Macumba, após o seu desdobramento, por influência do Espiritismo Kardecista. Na Cabula, com futuramente na Macumba, o embanda era o chefe e doutrinador da comunidade. (COSTA, 1987, p. 67)

Entretanto, Costa também identifica a Umbanda a partir de um ramo da Macumba carioca como Prandi e não relaciona a Umbanda, mesmo que indiretamente, a qualquer outra

ramificação, mas credita o termo a possibilidade de ter sido originado a partir do nome “embanda”.

A quantidade de evidências da existência de diversos movimentos que se assemelham em diversas regiões de Sorocaba em São Paulo e a Cabula no Espírito Santo e Sabará em Minas Gerais, e inclusive, os Candomblés da Bahia, dão indícios de que manifestações religiosas parecidas podem originar-se em diversos lugares através do trânsito religioso.

Esse recorte da Região Sudeste é pontual para evidenciarmos que o Rio de Janeiro pertencia a uma prática religiosa comum nos estados a sua volta e não que simplesmente irradiou sua religiosidade para os demais.

Podemos então questionar a ideia de a Umbanda surgir exclusivamente no Rio de Janeiro e se espalhar para os demais estados do Brasil, pois no nosso entendimento, ela participa de uma representação cultural brasileira mais ampla, concomitantemente em muitos estados brasileiros em diversos graus de influência, tendo as mesmas principais religiosidades envolvidas: os africanos, os afro-brasileiros, os indígenas, os cristãos católicos e os kardecistas.

Quanto ao termo Umbanda para designar a religião observamos a mesma problemática. Existe um grande esforço dos próprios umbandistas para determinar o seu significado e origem.

Entre as diversas tentativas, podemos destacar principalmente as diversas teses no livro do primeiro congresso brasileiro de Umbanda, ocorrido em 1941, como a tese da Tenda Espírita Mirim:

O vocábulo UMBANDA é oriundo do sanscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém de AUM-BANDHĀ, (ombandá) em sanscrito, ou seja, o limite no ilimitado. O prefixo AUM tem uma alta significação metafísica, sendo considerado palavra sagrada por todos os mestres orientistas, pois que representa o emblema da Trindade na Unidade, Pronunciado ao iniciar-se qualquer ação de ordem espiritual, empresta à mesma a significação de o ser em nome de Deus. (FERNANDES, 1941)

Assim, o termo Umbanda e as filosofias da religião são, por Fernandes, oriundas provavelmente da Índia, e não de origem Africana, e remetem para um passado longínquo onde o sânscrito era falado. Já a Cabana de Pai Joaquim de Loanda diverge:

As coisas úteis à humanidade obedecem a uma lei imutável; portanto, não será o simples prazer humano que fará desviar o seu verdadeiro curso e furtar a sua atuação aos que necessitam de sua proteção. Todas as religiões foram trazidas

de outros países; a Umbanda, por exemplo, foi trazida da África. (JUSTINA, 1941)

Mesmo não colocando especificamente o local da África, Justina argumenta que é desse continente que a Umbanda vem, e não da Índia como argumenta a tese de Fernandes. E completa que a Umbanda veio principalmente por intermédios do escravizados no Brasil, enquanto para Baptista de Oliveira<sup>25</sup>, há outra possibilidade:

A natureza das suas práticas, revestidas todas elas de tão grosseiros aspectos, assim como a rudeza do vocabulário com que se processam os atos da sua estranha liturgia, tudo isso lhes justifica a paternidade: Umbanda veio do Continente Negro. Também sou dessa opinião, muito embora discorde num detalhe. Umbanda veio da África, não há dúvida, mas da África Oriental, ou seja, do Egito, da terra milenária dos Faraós, do Vale dos Reis e das Cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo. (OLIVEIRA, 1941)

A tentativa aqui é estabelecer também o continente africano como berço da Umbanda, mas de uma localização específica: Egito, negando sua origem a partir dos escravizados, mas deturpado por eles e se apresentando, ao seu entendimento, como algo mais próximo de uma grande civilização.

Como evidenciamos, a Umbanda é uma religião relativamente recente, mas cercada de controvérsias tanto no seu próprio nome quanto na forma como surgiu no Brasil, e até os dias atuais há luta pela legitimidade de correntes de pensamento dentro e fora da religião.

No nosso entendimento, algumas questões parecem pertinentes de serem observadas em relação à Umbanda as quais passamos agora a expor.

Primeiro, em relação aos seus adeptos. Mesmo muito próximos cronologicamente do relato da criação, cerca de trinta anos, não há relatos de Zélio de Moraes no congresso e nem menção ao Caboclo das Sete encruzilhadas, ou sequer ao surgimento da Umbanda no Rio de Janeiro a partir das macumbas cariocas<sup>26</sup>, acreditamos inclusive, que naquele congresso o relato não era conhecido dos seus participantes.

Diversos conferencistas esforçaram-se para demonstrar um surgimento em outro continente. Isso corrobora com a hipótese de uma Umbanda diluída, não tendo um marco como o proposto a partir de 1908 em Niterói, pois se os terreiros representados nesse congresso

---

<sup>25</sup> Não há informações qual terreiro ele representava, no texto é colocado como memórias.

<sup>26</sup> Generalização que ficou conhecida para representar os cultos afro-brasileiros realizados no Rio de Janeiro no final do século XIX.



fossem parte de uma linhagem teríamos indícios de alguma observação com o surgimento da primeira tenda, a Nossa Senhora da Piedade.

Talvez pelo ambiente positivista da época ou pela desavença entre os espíritos incorporados mais uma vez na questão de “quem está na terra”, ou ainda, qual entidade teria o direito de falar especificamente sobre o tema da origem da religião e o nome Umbanda. Os eventos no congresso são estudados através do homem, sem espaço para que as entidades espirituais das tendas e terreiros pudessem se manifestar a respeito da questão de origem, embora provável que o fizessem nos seus núcleos religiosos, questão que até hoje cerca as perguntas dos neófitos da religião.

O segundo ponto diz respeito aos estudiosos, que ressaltaram a formação em um tempo relativamente curto, como se houvesse um marco criador bem delineado, com espaço geográfico fechado e facilmente capturado, como se em dado momento realmente ocorresse uma ruptura, sem levar em conta o extenso arco das diversas expressões religiosas brasileiras.

Isso ocorre quando uma religião é criada a partir de uma pessoa ou grupo fundador nítidos, que normalmente realizam uma ruptura com suas crenças atuais, seja por questões de fé, seja por espaço no mercado religioso, o que não aparenta ter ocorrido com a Umbanda<sup>27</sup>.

A Cabula, o culto de João de Sorocaba e os Calundus são alguns indícios de como essas religiosidades já permeavam todo o território brasileiro, e não exclusivamente uma localidade como o Rio de Janeiro. Inclusive citamos o livro *As Religiões do Rio* (RIO, 1906) onde constatamos os mais variados cultos afro-brasileiros que provavelmente não floresceram exclusivamente naquele local e naquela época.

Assim, nossas observações vão no sentido de entender que a Umbanda é a conjunção de um processo lento e gradual de diversas manifestações religiosas dentro do Brasil, com início nos contatos sociais proporcionados a partir, e não exclusivamente, da colonização europeia, diáspora negra e dos indígenas já enraizados no território, que vão reelaborando, fundindo e criando atritos entre as diferentes formas de religiosidade, até alcançar uma significativa legitimidade social de um desses grupos no Rio de Janeiro, capaz de aglutinar essas diferentes formações dentro de um amplo contexto religioso.

---

<sup>27</sup> Embora essa tentativa de ruptura ocorra com o relato tardio de Zélio de Moraes.

Já o nome, entendemos que parte de uma ideologia do pertencimento, não necessariamente doutrinário, mas institucional, capaz de legitimar-se dentro do mercado religioso, onde diversos nomes concorreram, como por exemplo macumba, quimbanda e cabula, e não obtiveram o mesmo sucesso que o termo Umbanda.

Após essas colocações, podemos considerar que a falta de unanimidade continuará, principalmente pela forma como se estabelece a religião, com lideranças pulverizadas, centradas nos terreiros e controladas pelas mães e pais de santo. Seguimos agora para entender como essa diversidade é ampla e irrestrita na Umbanda.

### 3.2. DIVERSIDADE

Como demonstramos, a própria formação da Umbanda não tem um marco único e específico, seja nos estudos acadêmicos ou nos saberes da religião. Essa falta de consenso é mais evidente quando se trata das práticas doutrinárias, das teologias, dos ritos e da organização dos terreiros.

Optamos inclusive designar ora por saberes, ora por teologias, porque a teologia da Umbanda foi estruturada depois de décadas do seu surgimento e, mesmo assim, suas crenças e práticas estão enraizada fortemente pela tradição oral dos seus terreiros, sendo os dois processos importantes para as diversas correntes doutrinárias sem que uma esteja em detrimento da outra.

Esses motivos contribuem para a grande diversidade da Umbanda e para não ter livro sagrado que estipule os alicerces e fronteiras da religião, pois sua tradição é essencialmente oral, e seus mecanismos de disseminação do conhecimento e tradição doutrinária não são estruturados para que sigam fielmente os ensinamentos de terreiro para terreiro.

Entendemos, entretanto, que todas as religiões são fragmentadas, inclusive as que possuem livros sagrados, pois a interpretação ainda é o ponto de partida, mas religiões centradas fortemente em escrituras sagradas tentam, na medida do possível, manter uma unidade entre suas afiliadas para dar corpo e identidade a grupos de templos ou por entenderem que esses livros são o que os distinguem enquanto religião, o que acontece raramente na Umbanda.

Muitas das questões da sua diversidade ocorrem porque a Umbanda durante sua construção como religião estava indissociável da diversidade religiosa brasileira. As religiões que marcaram a “gênese da matriz religiosa brasileira” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 31-81) foram fundamentais para dar corpo a essa nova forma de praticar a religiosidade.

Essas religiões foram trazidas para dentro do entendimento umbandista muitas vezes como novas doutrinas, com diferenças dogmáticas das religiões de origem ou incorporadas sem grandes modificações. Podemos evidenciar essa característica a partir de Assunção:

A Umbanda é o resultado de um processo de reelaboração de elementos simbólicos de várias religiões que, em uma determinada conjuntura histórica, adquirem novos significados. Assim, dos candomblés e dos cultos bantos reorganiza-se o culto dos orixás; das religiões indígenas são incorporados os elementos de sua religiosidade e constrói-se uma imagem do índio expressa pela entidade do “caboclo”; do catolicismo popular, o ritmo dos cânticos, as rezas, a veneração aos santos católicos. Do kardecismo, o discurso científico, a crença na reencarnação e a evolução espiritual. (ASSUNÇÃO, 2010, p. 104)

A reelaboração desses vários elementos das religiosidades que compõem a Umbanda não é um processo padronizado que foi deliberadamente desenvolvido a partir de um único local e distribuído para os demais terreiros, normalmente essas religiões matrizes estão presentes em diversas escalas de importância dentro das práticas dos terreiros.

Compartilhamos o pensamento generalizado que as principais influências ocorreram de quatro vertentes (Religiões Africanas, Cosmovisões Indígenas, Cristãos Católicos e Espiritas), mas acreditamos que não foram essas exclusivamente que formataram a Umbanda, muitas outras religiosidades estavam presentes nesse processo como, por exemplo, cultos a ancestrais e encantados ou religiões orientais como o budismo e o hinduísmo. Ainda hoje a religião sofre diversas influências das mais diversas correntes religiosas porque, embora existam movimentos conservadores, a religião é um fato social dinâmico.

Nesse contexto, é comum encontrar a diversidade diretamente ligada à quantidade de influência que uma religião estabeleceu no pai-de-santo e nos seus médiuns, e conseqüentemente, no seu terreiro. Embora todas as diversas matrizes religiosas estejam presentes, elas podem variar em importância como o catolicismo, segundo Neto:

Na sua quase absoluta maioria, os Umbandistas, ao se encontrarem diante de um “peji” (altar), onde se encontram imagens dos santos católicos, benzem-se como fazem os católicos. Rezam o “PADRE NOSSO”, a “AVE-MARIA” o “CREIO EM-DEUS-PADRE” (o Credo).

Indiscutivelmente, como já dissemos por inúmeras vezes, no sincretismo religioso de que se originou a modalidade em que a Umbanda é praticada no Brasil, o catolicismo tem papel de realce (NETO, p. 46-47)

Embora o catolicismo tenha um local de destaque na Umbanda, o que pode ser evidenciado facilmente em diversos terreiros através das rezas católicas e as imagens de santos

para seus adeptos, outras ramificações dão mais ênfase às cosmovisões indígenas, como indica o relato de Zezé Home de Oxóssi (Juazeiro do Norte - CE), transcrito por Assunção:

Dentro da umbanda, a jurema é a pedra fundamental. Sem jurema não existe umbanda. Eu acho que a jurema é a filha mais velha da umbanda. É dela que vem os caboclos, os erês, os índios, os feiticeiros curandeiros da seita, e a jurema ela nos dá muito, pra mim, ela é a pedra fundamental da seita. (ASSUNÇÃO, 2010, p. 114)

Neste relato o maior influenciador do terreiro é a Jurema, que para o Sr. Zezé, é a principal fornecedora de significados religiosos para a Umbanda. Os os curandeiros e suas ervas, passando pelas figuras dos cabocos e dos erês, são elaboração da Jurema, colocando as outras religiões que compõem o vasto sentido umbandista em segundo plano.

Alguns setores da Umbanda são demarcados na ênfase de outras religiosidades, como o espiritismo, assim colocado pela Ordem dos Cavaleiros da Gran-Cruz:

Caminho reto é o da espiritualidade.  
Jesus, em palavras e em princípios, já mostrou e fez sentir a todos os seus filhos; se assim for, trilha segura temos nas doutrinas do Espírito.  
A lei que segue parte é do espiritualismo.  
Se tudo possui um alicerce, um pedestal, este encontrareis na simplicidade desses ensinamentos, nas pedras deste pedestal – LEI DE UMBANDA, - onde o neófito encontra os primeiros conhecimentos, os pequenos e justos motivos que lhe vão mostrar as cousas do Além e contribuir para a regeneração e aperfeiçoamento das criaturas encarnadas e reencarnadas. (ORDEM DOS CALAVEIROS DA GRAN-CRUZ, 1946, p. 64-65)

Observamos que o texto é visivelmente influenciado pelo espiritismo com suas teologias de regeneração e aperfeiçoamento, além das questões da reencarnação, e embora ainda existam as questões das linhas e nomes de orixás, são atenuados em detrimento a outras questões espíritas. Já em alguns segmentos umbandistas é clara a predominância africana, como informa Caio de Omulu<sup>28</sup>:

O Culto Omolocô, no cotidiano da sua Liturgia e Ritos, passa então a transitar ora fortemente imbricado com o Candomblé de Angola (em alguns Estados aparece claramente envolvido com as nações Ketu, Jeje e o Angola-Kassenje) e, ora, com a Umbanda, sendo que nesse último caso tal predominância está mais difundida, geralmente o termo “Umbanda Omolocô”. (OMULU, 2002, p. 34)

---

<sup>28</sup> Diferentes dos demais nomes, resolvemos citar o nome completo (Caio de Omulu) no início das citações e não apenas Omulu, para não ser confundido com o Orixá.

Notoriamente a Umbanda de Omolocô é fortemente influenciada não só pelo Omolocô, mas por outras expressões religiosas afro-brasileiras como o Candomblé, fazendo das demais religiosidades uma experiência secundária de aporte teológico.

Como acompanhamos até o momento, a Umbanda tem em sua construção diversas formas de religiosidade, e dependendo da prática e predominância de uma ou outra vertente religiosa, pode apresentar-se mais próxima a uma delas e afastar-se das demais, mas ainda incorporando características gerais de uma forma ou de outra de todas elas.

Devido a essas aproximações e afastamentos é que a Umbanda tem a sua diversidade, pois recebe influências de todas, mas as assimilações são diretamente proporcionais ao quanto é influenciada por elas.

Podemos ver essa diversidade nos nomes comuns da religião. O gongá (ou congá) é o local onde ficam os santos e as imagens das linhas da Umbanda, mas em algumas vertentes o nome é Peji. O mesmo acontece com o próprio local da liturgia que pode ser chamado de terreiro, templo, roça, tenda e diversos outros.

E não são apenas os nomes que mudam, as liturgias e teologias são também bem amplas. Em algumas correntes o sacrifício de animais é permitido, já em outras é terminantemente proibido. Algumas vertentes da Umbanda utilizam o atabaque nos seus cultos, em outras, ele é removido.

As próprias entidades têm suas fronteiras delimitadas. Em alguns terreiros há um panteão mais amplo com boiadeiros, jangadeiros, marinheiros, ciganos e cobra coral, por exemplo. Em outros, as mais tradicionais é que prevalecem como os caboclos, pretos-velhos e crianças.

Na linha de esquerda, a entidade Zé Pelintra é controversa. Para alguns é uma entidade que não pode participar dos cultos; para outros, um dos principais personagens do terreiro, sendo muito requisitado pela assistência.

Esses poucos exemplos demonstram como o ambiente umbandista é diversificado e como podemos encontrar facilmente terreiros que não estabelecem uma vertente específica. Ao serem indagados sobre a forma do seu Culto, eles dizem ser Umbanda, e mais nada.

Existe, porém, uma parcela dos umbandistas que procuram uma unificação, ora passando pela codificação das práticas e teologias, ora a partir de federações, mas até o

momento sem sucesso aparente, pois de certa forma o próprio terreiro é tido como a instância principal da religião, como afirma Assunção:

A organização da casa religiosa é estabelecida a partir do seu responsável, o pai ou mãe-de-santo. É ele que dirige a casa e todos os rituais, procurando, sempre, seguir um modelo de hierarquia e atribuições de funções aos agentes conforme orientação das Federações de Umbanda. Embora exista um modelo a ser seguido, cada terreiro estabelece a sua organização de acordo com a suas condições materiais e espirituais, criando uma variação de um terreiro para outro. (ASSUNÇÃO, 2010, p. 157)

Mesmo existindo modelos que possam dar à Umbanda um perfil de identidade única (como as federações, os terreiros e cursos de teologia dos quais saem os novos pais e mães-de-santo), seus processos religiosos têm variação de um terreiro para outro já na sua fundação, fazendo aqui que as características da Umbanda de um terreiro sejam exclusivamente determinadas pelo responsável fundador (normalmente o pai-de-santo) dificultando estabelecer parâmetros de fronteiras.

Se para algumas pessoas e entidades de classe essa diversidade não é bem-vinda, para muitos umbandistas é um benefício dessa religião, conforme esclarece Caio de Olumu:

À primeira vista pode parecer um contrassenso o fato de cada templo ter características particulares, com ritualísticas próprias, sem regulamentação de um órgão que comande todos os templos com uma hierarquia definida. Não é assim, nem pode ser assim, pela proposta de liberdade e respeito da Umbanda. Ainda haverá um certo consenso, mas este surgirá espontaneamente, sem imposições. (OMULU, 2002, p. 303)

Se os templos podem parecer teologicamente e estruturalmente distantes, os próprios religiosos entendem bem essas diferenças e aceitam essa característica como sendo um componente da religião, convergindo com Mendonça:

A Religião de Umbanda, uma Entidade de Umbanda, um ponto riscado, uma erva, uma oferenda, não é e não pode ser exclusividade de ninguém, isso tudo pertence a quem praticar. Então meus irmãos, vamos nos unir e fazer como os espíritos, guias e protetores de Umbanda fazem na Aruanda (MENDONÇA, 2012, p. 17)

Se os próprios umbandistas reconhecem que são diversos, não-padronizados e possuem diferentes formatos de culto, sem exclusividade de um terreiro ou de um religioso, um estudo que fale sobre Umbanda poderia incorrer no erro de generalização, não trabalhando as questões de cada tipo de religioso em cada casa de Umbanda que possamos encontrar, conforme podemos citar Birman:

Entre os terreiros são encontradas diferenças sensíveis no modo de se praticar a religião. Tais diferenças, contudo, se dão num nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos. Há, pois, uma certa unidade na diversidade.

A diversidade se expressa nas várias e reconhecidas influências de outros credos na umbanda. Encontramos adeptos de umbanda que praticam a religião em combinação com o candomblé, com o catolicismo, que se dizem também espíritas, absorvendo os ensinamentos de Kardec e, entre estes, as variações continuam: centros que aceitam determinados princípios do candomblé e excluem outros, que se vinculam a uma tradição por muitos ignorada, etc. Não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes, dentro e fora desse campo fluido denominado “afro-brasileiro” (BIRMAN, 1985, p. 26-27)

Na visão de Birman, não há limites para determinar a capacidade de os diferentes terreiros praticarem diferentes formas da religião com uma diversidade pautada na combinação heterogênea das tradições religiosas que visivelmente as integra.

Por outro lado, existe um nível que ainda conserva, de alguma forma, crenças comuns que são respeitadas por todos, pois mesmo com toda a sua diversidade ainda são consideradas Umbanda, e estão dentro do campo denominado afro-brasileiro.

Mesmo as diferentes formas de Umbandas reconhecem entre si algo que as une e promove a sensação de pertencimento, algo que elas podem observar no outro, e mesmo não concordando integralmente, estabelecem como sendo Umbanda. Essa convergência pode ser observada em alguns casos, como informa d’Arruda:

É bem verdade que o grau de variações existentes dentro da Umbanda desafia qualquer tentativa de unificação. Mas qualquer um que tenha visto, num encontro de umbandistas das mais diversas tendências, um salão cheio de gente de branco, cantando de pé – Refletiu a luz divina em todo o seu esplendor... -, sorrindo e vibrando de emoção, percebe que existe um forte denominador comum... (D'ARRUDA, 2010, p. 13)

Na diversidade os umbandistas também se reconhecem. Muitas vezes as disputas ou parcerias institucionais dos terreiros estão ligadas a legitimidade, ao reconhecimento, ao mercado religioso, as críticas teológicas, aos saberes e práticas litúrgicas e principalmente na capacidade de incorporação. Além de todas as questões acerca da religiosidade a diversidade também é vista na quantidade de entidades que podem pertencer ao panteão umbandista, conforme esclarece Barros:

Na umbanda são numerosos os personagens possíveis que transitam por sua mitologia e cerimonial. Isto permite demonstrar que esta religião possui um

caráter de abertura contida nos limites de uma progressão geométrica e por isso mesmo humanamente infinitos. (BARROS, 2010, p. 179)

Essa capacidade de desenvolver diferenças e fornecer uma diversidade de personagens espirituais incalculáveis não é obstáculo para que ainda consigam entender um ao outro dentro do seu espectro de religiosidade, o campo da religião afro-brasileira, e encontrar fortes denominadores em comum. E nesse contexto que nosso trabalho emprega o termo Umbanda.

Nossa observação se dará em questões que marcam diretamente o amago da religião, que mesmo fragmentada e difusa combinando ou modificando praticas religiosas em suas construções ainda podemos identificar por Umbanda.

Nosso interesse está focalizado no autor no discurso religioso da Umbanda, ou seja, quando o médium incorporado está em pronunciamento. Evidenciamos que a Umbanda é vasta, diversa e controversa, mas seguiremos agora para entender como podemos colocar nossa tese dentro do campo umbandista, sem incorrer no erro da generalização.

### 3.3. CONVERGÊNCIA

Se estabelecemos quanto é diverso o campo umbandista, neste momento também salientamos que existem processos agregadores para identificar se uma prática religiosa está ligada ou não a Umbanda.

O reconhecimento de suas fronteiras ocorre dentro de alguns pilares que são muito bem constituídos e demarcados. Mesmo que existam acusações entre si, práticas inaceitáveis ou deturbadadas da religiosidade, reconhecem que existe um núcleo religioso que os mantém dentro do campo umbandista.

Os terreiros têm nomes ligados a Umbanda, mas é comum vermos também nomes de santos católicos, de grupos kardecistas ou ainda de ilês de candomblés, entretanto, ao adentrar em seus espaços as pessoas se identificam como umbandistas<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Algumas variações podem existir, como espíritas umbandistas, ou apenas espíritas. Essas variações são ocasionadas muitas vezes pela intolerância que essa religião sofre e com isso faz que seus adeptos muitas vezes criem algum processo de invisibilidade.



O pilar de sustentação da Umbanda, o que se espera ao adentrar em um terreiro, o que sabemos invariavelmente que iremos presenciar é um dos fortes denominadores comuns das mais variadas formas de Umbanda: o processo de incorporação espiritual.

Através das mais diversas elaborações rituais, a religião acredita que existem pessoas, os médiuns, que têm a capacidade de se comunicar com espíritos de outro plano, e essa comunicação acontece com a incorporação, ou seja, uma vez manifestado no médium, é comum que esse espírito passe a controlar sua coordenação motora e sentidos.

Nessas incorporações espirituais, a ideia é que não existiria mais o médium, pois ele foi removido temporariamente para dar lugar a outro<sup>30</sup>, o espiritual, que agora é o responsável direto por quaisquer ações e realizações durante essa incorporação, principalmente a fala<sup>31</sup>.

Começam a ser mostrados nesse processo os limites da religião, pois se a incorporação e a consulta espiritual são o ápice da religião, logo é o local onde mais se evidencia sua unidade, sua fronteira, as características ritualísticas e teológicas que fazem a unidade aparecer dentro de tanta diversidade.

Mas não é qualquer tipo de incorporação, pois os adeptos aceitam as entidades espirituais que estejam nos limites da religião e olham com desconfiança aquelas que podem até existir dentro de um terreiro, mas não existem nos seus.

Uma dessas convergências são algumas entidades espirituais, pois mesmo que “já se escreveu bastante, embora talvez não o suficiente, sobre os Caboclos, os Pretos Velhos e os Exus, os mais tradicionais tipos de guias umbandistas” (NEGRÃO, 1996, p. 203) existe uma série de outros arquétipos de entidades<sup>32</sup> que são reconhecidos na Umbanda, porém não cultuados em todos os terreiros.

Esses guias mais tradicionais são encontrados em todos os terreiros de Umbanda, se não estão nos trabalhos mediúnicos, a totalidade dos terreiros reconhece a sua existência na

---

<sup>30</sup> Para algumas vertentes da Umbanda existe uma relação de cooperação entre o médium e a entidade espiritual em que os dois assumem juntos os mecanismos da incorporação, porém fornecendo, mesmo assim, a reponsabilidade primeira ao espírito e não ao médium (SILVA, 2009).

<sup>31</sup> Sabe-se que essa religião catalogou uma série de formas de incorporação, desde utilizando-se da escrita até da visão. Neste estudo, abordaremos apenas a mais comum de se encontrar em praticamente todo terreiro: que utiliza fala, ou como eles preferem, a psicofonia.

<sup>32</sup> Podemos encontrar diversas outras entidades entre elas: boiadeiros, jangadeiros, marinheiros, ciganas, cangaceiros, malandros e muitas outras

religião, por isso manteremos nosso foco nesses tipos de guia. Cada um desses grandes grupos se apresenta de formas diferentes, conforme nos fornece Caio de Omulu:

a) Caboclos

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

b) Pretos-velhos

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

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

c) Crianças

São entidades de muita evolução que externam, através de seus médiuns, atitudes e vozes infantis. Consideradas a alegria do terreiro, com suas brincadeiras e graças, realizam um trabalho sério de alta responsabilidade. [...] Por essas características, naturalmente são procurados para solucionar casos de amor, união, doçura e coisas perdidas. Possuem grande poder curativo e divinatório, conseguindo atuar em casos de demandas, limpezas e descarregos.

n) Exus

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

[...] Essas entidades são muito verdadeiras e diretas e o seu senso de justiça é pragmático ao extremo. Na justiça de Exu, quem deve paga, doa a quem doer. Por isso, muitas vezes, é confundido com um agente do mal. (OMULU, 2002, p. 126)

As formas de descrever esses arquétipos variam, mas quase todos reconhecem o básico de um comportamento ou fala dessas principais entidades para serem classificadas como tal, como podemos observar na descrição de Linares, Trindade e Costa:

Os pretos velhos são, geralmente, espíritos de negros que viveram como escravos no Brasil. Estas entidades caracterizam-se pela humanidade, pelo seu modo paternalista com que tratam os consulentes, transmitindo calma e carinho. [...]

Os caboclos são espíritos de índios ou mestiços. Essas entidades caracterizam-se pelo altruísmo e decisão. Em geral, dominam a arte das ervas, receitando banhos e defumações para a limpeza de seus filhos de fé e de suas casas. [...]

As crianças são espíritos puros e irreverentes que se manifestam na linha de Cosme e Damião transmitindo alegria aos presentes. Conservam muitas

características da Terra e quando se manifestam, gostam de ser recebidos com doces, refrigerantes e brinquedos. (LINARES, TRINDADE e COSTA, 2008, p. 91)

Por mais diversa que seja, a Umbanda converge nos tipos principais de entidades e suas qualidades. Espera-se que um preto-velho e crianças tenham outras características marcantes, como descreve Negrão:

Como já foi observado inúmeras vezes em estudos anteriores sobre o panteão umbandista, os Caboclos apresentam-se altaneiros, dando seus gritos de guerra (o “uilá”, segundo um pai-de-santo) e gesticulando como se estivessem balançando suas flechas. [...]

Os Pretos Velhos, portanto, são o oposto dos Caboclos no que se refere ao temperamento. Enquanto estes são demandeiros e voluntariosos, aqueles são pacíficos e humildes. [...]

Conhecidas também como Erês ou Ibejis, as Crianças são espíritos infantis. Como tal se comportam e são tratadas. Seus atributos principais são a inocência e a alegria. (NEGRÃO, 1996, p. 205-233)

Não é permitido na Umbanda que uma entidade espiritual ultrapasse seus limites sem criar constrangimentos na unidade do terreiro. Espera-se, por exemplo, que um preto-velho seja brando e apresente-se com grande sabedoria e paciência, pois haverá estranhamento da comunidade se ele expressar posturas ágeis ou falar com ímpeto.

Nesse sentido, tanto para pesquisadores quanto para os religiosos existe uma convergência básica sobre as principais entidades da Umbanda e suas características, uma espécie de codificação ampla, mas não irrestrita do que se espera observar enquanto incorporação para que possa ser representada como uma entidade de Umbanda.

Se toda Umbanda incorpora entidades espirituais, todas também realizam o atendimento espiritual, uma consulta direta entre os consulentes e os guias. Para essas pessoas, que vão até os terreiros pelos mais variados motivos, o mais importante é ouvir as entidades, ou, como estamos tratando neste estudo, ouvir o discurso religioso.

Se existe um discurso, este por sua vez está dentro de um limite razoável aceito por uma comunidade enunciativa, como explica Foucault:

Chegar-se-ia finalmente a ideia de que o nome do autor não passa, como o nome próprio, do interior de um discurso ao indivíduo real e exterior que o produziu, mas que ele corre, de qualquer maneira, aos limites dos textos, que ele os recorta, segue suas arestas, manifesta o modo de ser ou, pelo menos, que ele o caracteriza. Ele manifesta a ocorrência de um certo conjunto de discurso, e refere-se ao status desse discurso no interior de uma sociedade e de uma cultura. O nome do autor não está localizado no estado civil dos homens, não está localizado na ficção da obra, mas na ruptura que instaura um

certo grupo de discursos e seu modo singular de ser (FOUCAULT, 1984, p. 14)

Para sua legitimação, um autor está preso nos limites dos seus discursos. Os processos sociais e culturais de um grupo são importantes para o autor, por isso o discurso não representa apenas e exclusivamente o nome próprio daquele que discursa, por isso entendemos que a unidade dos tipos básicos da Umbanda existe, para dar sustentação ao seu discurso.

A convergência da Umbanda, ao nosso ver, está no processo de incorporação dos guias pelos médiuns. Incorporar entidades e realizar atendimentos para os consulentes é o que se espera de todo terreiro de Umbanda, dentro de um limite imposto pela própria religião.

Para que esses limites possam ser aceitos, são necessários os mais diversos processos litúrgicos (chamados também de trabalho), nos quais toda suas diferenças são contempladas, porém, para poderem permanecer dentro do discurso religioso da Umbanda, mantêm a estrutura de suas entidades e formas enunciativas dentro de limites pré-estabelecidos pela sua comunidade religiosa.

Compreendemos então que ao falarmos sempre em discurso religioso da Umbanda, estaremos pautando exclusivamente essa característica unânime da religião que traz como seu principal componente litúrgico a incorporação espiritual e, conseqüentemente, a consulta do adepto com essas entidades.

### 3.4. MEDIUNIDADE

O médium na Umbanda é a pessoa que se diz capaz de realizar a comunicação com o plano espiritual<sup>33</sup>, através dela as entidades espirituais podem se comunicar com o mundo físico, como afirma Câmara:

O médium é a figura central nas seitas espiritistas, exercendo um poder espiritual na comunidade ao seu redor, ajudando as pessoas com seus conselhos e magias, e promovendo a solidariedade pelas práticas de caridade. (CÂMARA, 2005, p. 621)

Sendo o médium a figura central da religião, capaz de aglutinar uma comunidade ao seu redor, a explicação para essa capacidade de comunicação varia para cada vertente da

---

<sup>33</sup> Os estudos científicos que abordam a mediunidade serão expostos em outro capítulo, pois neste momento interessa-nos as questões da umbanda sobre a mediunidade.

Umbanda podendo ser vista de várias formas, entre elas como um Dom ou até como um Carma, mas normalmente não é aprendida pelo médium, ele recebe essa condição, como explica Silva:

Portanto, abordemos a questão dizendo, de início, que ser um médium de Umbanda, isto é, um veículo dos espíritos de caboclos, pretos-velhos e outros de dentro da faixa, é uma condição excepcional, por ser, por sua vez, consequência de uma escolha especial, feita no plano astral antes mesmo de o espírito encarnar. (SILVA, 1997, p. 104)

Assim, o prestígio religioso do médium umbandista inicia-se na consolidação da sua capacidade de comunicação, pois segundo Silva, o chamado para o trabalho é algo que requer um compromisso maior, feito antes mesmo de a pessoa nascer, um grande comprometimento e, ao mesmo tempo, algo especial que está marcado em sua vida terrena.

Existem diversas formas de manifestação das entidades no médium. As mais comuns que ocorrem nos terreiros são as chamadas incorporações inconscientes e semiconscientes (SILVA, 2009, p. 176-177).

Na forma inconsciente, o médium não está alerta, ele não possui nenhum mecanismo inibidor crítico da conduta enquanto está em possessão. Os guias mantêm o controle completo sobre todo o corpo do médium, e este relata diversas vezes como se estivesse em sono profundo não sabendo de nada que ocorreu durante a incorporação.

Já a forma semiconsciente é quando o médium possui consciência dos acontecimentos, sua percepção de tempo e espaço não são alteradas e sente-se apenas compelido a falar ou realizar algo. O controle do seu corpo nesse caso é como se fosse compartilhado, podendo a qualquer momento interagir com o ambiente ou sair do transe.

A intensidade de semiconsciência varia de pessoa para pessoa, e a forma de descrevê-las tanto de quem interioriza ou quem houve os relatos não são completamente objetivas quando se deseja analisar experiências místicas, como nos adverte Wulff:

Essa experiência é marcada, em primeiro lugar, pela *inefabilidade*, a qualidade de frustra qualquer tentativa de explicação satisfatória da experiência em palavras. Desta forma, assim como os estados do sentir, a experiência só pode ser realmente compreendida por aqueles que a conheceram em primeira mão. Em segundo lugar, a experiência possui uma *qualidade noética*: é vivenciada como um estado de conhecimento ou *insight* profundo, impositivo, que é estranho ao intelecto discursivo. Essas duas qualidades são muitas vezes, acompanhadas por duas características menos distintivas: *transitoriedade*, a tendência que a experiência tem de desvanecer-se em uma ou duas horas, deixando para trás uma recordação imperfeita apesar do sentimento duradouro de sua importância, e a *passividade*, a sensação de que, depois que a

experiência se inicia, não se está mais no controle e se está talvez sob o domínio de um poder superior. (WULFF, 2013, p. 305-306)

Como a percepção de a mediunidade e de o estado alterado de consciência na Umbanda não serem uniformes e se tratarem de um estado de sentir, este estudo realizou entrevista com três médiuns e uma cambona, todos de diferentes terreiros de Umbanda, geograficamente dispersos nos municípios da região metropolitana da Grande Vitória – ES, levando em consideração a etnografia multissituada (MARCUS, 1995) dentro de um processo dialógico (TEDLOCK, 1986) para compreendermos as suas reflexões sobre a incorporação e sua relação com esse processo.

As formas de sentir-se em transe mediúnico embora sejam subjetivas, são descritas com certa similaridade, como podemos observar no depoimento de Adriano Batista, 47 anos, do terreiro Nosso Senhor do Bom Fim<sup>34</sup>:

Eu penso que a grande diferença é que, quando eu estou conversando, totalmente consciente como eu, Adriano, eu estou totalmente direcionando a conversa. Quando eu estou mediunizado, a diferença é que em alguns momentos, embora seja médium semiconsciente, até algumas falas que eu não teria eu percebo que aquela fala foi encaminhada.

Já Adriano Jardim, 45 anos, do terreiro Templo Umbandista Luz e Amor<sup>35</sup> informa assim sua observação da própria mediunidade:

Eu tenho pensamentos, sentimentos, comportamentos, falas que eu considero que não são meus. E muito divergentes de entidades para entidades, no sentido de que, por exemplo, meu caboclo, ele faz coisas e fala coisas, ele não é muito de falar, ele fala pouco assim... é difícil fazer meu caboclo falar.

Para Maria Dirce, 53 anos, do Centro de Umbanda<sup>36</sup>, a incorporação é sentida assim:

Então é uma força muito maior, é inexplicável, é uma coisa como se ela dominasse e desse uma autoridade que eu por mim mesma não teria essa autoridade, até por ser um pouco pacata, e nessa hora, eu me vejo transformada, tipo assim, com uma firmeza na fala que não daria margem para questionamentos, pra dúvida.

Observa-se que a mediunidade é relatada principalmente pela observação que os médiuns têm de si mesmos em relação a sua conduta durante a incorporação. Para eles, a

<sup>34</sup> Adriano Batista informa que esse terreiro não existe mais, embora fosse considerado tradicional no Bairro de Maruípe, município de Vitória – ES, e que atualmente não está frequentando nenhum terreiro.

<sup>35</sup> Terreiro situado em Jacaraípe, município de Serra – ES.

<sup>36</sup> Mesmo frequentando durante sete anos o terreiro, curiosamente Maria Dirce informa que não existia um nome específico, que todos da casa, inclusive seus frequentadores, apenas mencionavam genericamente Centro de Umbanda.

entidade necessita ser diferente de si e identificam que se apresentam como outro, o que corrobora com o entendimento da mediunidade conforme nos informa a cambona Maria Sampaio, 56 anos, do terreiro Aprendizes do Amor<sup>37</sup>:

É porque eu conheço praticamente todos os médiuns de incorporação. Então assim, todo mundo tem uma característica, e eu já vi essas pessoas, essas que eu desconfio, que, quando elas estão incorporadas, elas não têm nada a ver com a pessoa, com o cavalo. E quando eu começo a conversa com a pessoa, e não é a entidade, é a pessoa.

Se o médium acredita que estar incorporado é ser diferente do que é fora da incorporação, notamos que essa crença também é compartilhada por Maria Sampaio, que está presente no culto e mantém a mesma percepção que os demais para identificar as pessoas que ele acredita estar ou não no processo de incorporação.

Assim, estar incorporado por um espírito é modificar-se, é ser outro. Inclusive as pessoas que estão participando esperaram realmente que o médium apresente-se numa outra representação, com aspectos distintos da pessoa que incorpora, ou como informa Goffman:

Num dos extremos encontramos o ator que pode estar inteiramente compenetrado de seu próprio número. Pode estar sinceramente convencido de que a impressão de realidade que encena é a verdadeira realidade. Quando seu público está também convencido deste modo a respeito do espetáculo que o autor encena – e esta parece ser a regra geral – então, pelo menos no momento, momento somente o sociólogo ou uma pessoa socialmente descontente terão dúvidas sobre a “realidade” do que é apresentado. (GOFFMAN, 1995, p. 25)

Então para a comunidade de fé que acompanham a incorporação, que inclui inclusive o próprio médium, a verdadeira realidade do acontecimento está intimamente ligada na percepção que o papel desempenhado dentro do universo sagrado está totalmente afastado do universo profano. Para o convencimento da verdadeira realidade, o médium não deve ter as mesmas características que a entidade.

Nesse caminho, indagamos se já existiu a possibilidade de o médium, em algum momento da sua incorporação, não se sentir convencido do seu próprio processo mediúnic e de como ele se comportou nesse caso. O que nos passa a relatar Adriano Batista:

Já... Já... em determinadas situações, por entender, na época, que se o trabalho é de caridade e aquela pessoa precisava ouvir aquilo mesmo que houvesse, assim, por parte da entidade um afastamento, não teria como abandonar aquela

---

<sup>37</sup> Terreiro situado no bairro Barra do Jucú, município de Vila Velha – ES.

pessoa. Então, neste caso, não sei se devido à semiconsciência, eu assumi, em algumas situações, a continuidade da fala ou do trabalho

Adriano Jardim descreve assim esses acontecimentos:

Em determinado momento, quando há uma duração muito longa, eu posso sentir que eu estou perdendo um pouco da vibração, um pouco do contato. E aí o que eu procuro fazer é me concentrar de novo para recuperar o contato com a vibração para, de novo, estar manifestando. Entendeu? Então a resposta pra você continuo e só continuei quando eu consegui resgatar essa... essa sintonia e me sentir plenamente tomado. Plenamente tomado não, mas assim... suficientemente tomado na incorporação.

E Maria Dirce estabelece assim o processo:

Comigo aconteceu também de estar incorporada, e como fui sempre semiconsciente, a entidade... eu sentia como se houvesse um afastamento da entidade até para que entrasse a minha opinião própria. É como se houvesse um choque de valores, de opiniões.

Os médiuns informaram que, em determinado momento do trabalho, eles não estavam convencidos da sua incorporação, agiram, entretanto, a não pararem com o processo de manutenção da atividade de incorporação.

Embora, para eles, o elo com o espírito parecesse ter sido interrompido, mantiveram suas posições e arquétipos esperados dentro da liturgia e aguardaram a recomposição mínima do convencimento da sua mediunidade, mas as condições de incorporados ainda permanecia durante todo o tempo para os espectadores.

Maria Sampaio, ao ser indagada por que o médium continua com as atitudes de incorporação, mesmo não convencido de que está, descreve assim sua visão da questão:

Eu acho assim, é tanta vontade de incorporar, tanta vontade, que ele continua. Não falo que eles estão fingindo, porque não vou botar esse nome não porque acho muito pesado. Eu acho que quer tanto incorporar que ele, vamos dizer assim... Tem médium aqui que fala assim... que fica chateado e não incorpora. Eu, por exemplo, acho que... paciência, se tiver que incorporar, incorpora. Mas tem médium que quer incorporar, eu acho assim... é tanta vontade de incorporar que ele incorpora, não sei, do jeito dele. Eu também não vou falar que ele tá fingindo, é uma palavra pesada. Mas fazendo teatro? Eu também não vou usar essa palavra. Eu não sei. Eu não sei te falar o que eu usaria para aquela situação.

Embora pareça um ato normal para os entrevistados de o médium não estar convencido em alguns momentos da sua mediunidade, as pessoas que acompanham de perto os trabalhos



parecem também entender esse processo, por isso não estabelecem esses episódios como algo que comprometa a prática.

Para os médiuns, várias explicações podem ser dadas para esse afastamento, desde cansaço físico, necessidade de falar algo específico da sua própria observação ou manter trabalho de caridade para o assistido.

Já a cambona, que não pertence ao corpo mediúnico, mantém-se relutante em afirmar que esse processo resulta em teatro ou fingimento, prefere entender que é vontade de incorporar e, talvez, não na forma que ela defina uma incorporação, mas que ele o faz “do seu jeito”.

Porém, na maior parte do tempo, o convencimento do contato com o espiritual existe para eles. Indagados também sobre a possibilidade de perder definitivamente esse contato, responde da seguinte forma por Adriano Batista:

Eu me sentiria... com débito. Porque dentro desse trânsito, eu, hoje, percebo como alguém que deve ter prejudicado muito as entidades no objetivo delas de realizar determinadas ações quando estavam incorporadas. Então hoje eu percebo assim, o quanto eu dificultei, e seu eu perdesse eu realmente... eu ia ter uma sensação assim: “Nossa! Eu atralhei tanto que me foi tirado a dádiva de trabalhar”. Eu acho que eu não me sentiria bem, eu me sentiria como alguém que falhou. Seria uma sensação muito pesada.

Enquanto relata assim Adriano Jardim nessa possibilidade:

Eu fiz o bori no candomblé e eu parei de frequentar a Umbanda e comecei a frequentar as giras de umbanda só no candomblé, só houve duas giras, uma de exu / pomba-gira e duas de marinheiro e aí eu só tinha dado passagem pro meu marinheiro e pro meu exu de outubro até agora e aí quando eu tive a oportunidade de frequentar uma casa de umbanda e dar passagem para as minhas entidades, foi como se as coisas tivessem voltado sim: “Nossa! ” Entende?

Era isso, as entidades vieram e disseram assim: “Dá um recado pra ele: Ele quer ir no candomblé pode ir, tudo bem, mas que não fique mais tanto tempo sem dar passagem, se não a vida dele vai fazer assim (gestos com a mão com significado de amarrar) o caboclo fez... Entende? Então eu entendo que realmente há necessidade, há um compromisso entende?”

Eu sou encantado com o candomblé, mais que com a Umbanda, mas eu não sou candomblecista, sou umbandista, porque eu tenho compromisso firmado com as minhas entidades de umbanda, e eu preciso dar passagem para elas, e elas trabalham muito bem em algo que eu critico muito, que é uma umbanda mais branca, mas eles trabalham muito bem na umbanda branca, então, melhor que em uma umbanda mais africana, elas trabalham melhor que uma umbanda africana com o atabaque as vezes prejudica a consulta e as vezes as entidades precisam falar, precisa dar conselho, precisam de serenidade pra esse trabalho, então, se eu não pudesse, eu posso te dizer: Eu fiquei de outubro até recentemente e me senti muito mal e me senti muito bem de poder voltar a fazer isso. Então... eu sentia suprimido de uma dimensão da minha vida.

E Maria Dirce compreende dessa forma a possibilidade:

Eu não consigo me ver, eu não consigo mais me desassociar do espiritual. Se o espiritual me faltasse eu seria uma pessoa totalmente entregue à própria sorte (eu não acredito em sorte), e eu não me vejo sem a ajuda do espiritual, sem esse contato diário, direto.

O meu contato é 24 horas. Eu não tenho um minuto que eu não esteja ligada no espiritual. O físico pra mim (aqui embaixo né?), é menos denso que o espiritual. O espiritual pra mim é muito mais real, ele é muito mais visível do que aqui, então pra mim hoje, eu fiquei muitos anos sem saber o que era, o que acontecia comigo, o processo que eu estava passando.

E quando eu tive esse encontro com o espiritual, seja lá na igreja evangélica, seja na umbanda, seja eu em casa, na saída do corpo, no corpo astral, a viagem astral, pra mim foi uma coisa tão fantástica... seu sou uma apaixonada, uma fissurada, eu estudo isso direto, todos os dias eu leio sobre isso, as várias vertentes... Eu não consigo me ver sem o espiritual estar junto.

Se me faltasse é como se seu perdesse parte da minha essência, eu não consigo ver a Dirce dissociada do espiritual e as pessoas também não conseguem ver isso. Não conseguem ver uma Dirce normal. Eu não me enquadro no meio das pessoas ditas normais, que são materiais, que não enxergam o espiritual. Me faltaria tudo.

Notamos que os médiuns entrevistados, além de ter o convencimento da sua mediunidade de incorporação, entendem que é parte fundamental da sua vida e não imaginam de forma alguma a perda do que consideram uma parte de si. Já Maria Sampaio, estabelece assim essa possibilidade:

Olha, tem gente que chega aqui e já incorpora. Eu vou completar 24 anos que estou aqui e eu não sinto nada, vibração, não sinto nada. Tenho algumas visões, hoje mesmo quando eu cheguei eu estava com o olho aberto, quando eu fechava o olho eu via o terreiro cheio de velas acesas, eu abria o olho não tinha nenhuma vela acesa, eu fechava o olho eu via todas as velas acesas. Então assim, tem coisas que a gente vê, eu fico pra mim, porque as pessoas podem não acreditar, tem coisas que acontecem aqui que outras pessoas veem e não vão falar porque pode ser que as pessoas não acreditem.

Mesmo não possuindo a mediunidade, Maria Sampaio acredita na existência da incorporação, inclusive tem algumas visões pontuais sobre alguns aspectos do terreiro, mas, como não é médium de incorporação, não se sente à vontade para comentar sobre isso com os outros por achar que pode haver relutância em acreditarem.

A partir desses relatos, entendemos que os enunciadores legítimos da religião estão diretamente ligados à mediunidade e à incorporação, pilares da religião. Apenas enquanto demonstram que estão em estado alterado de consciência possuem legitimidade para falar de, por e sobre a Umbanda, e todos os interdiscursos que ela promove.

Por causa desse processo de legitimidade, tanto os médiuns como os outros integrantes da religião referem-se aos discursos durante as incorporações como do outro, não do médium. Independentemente da veracidade ou não da presença de um ser espiritual, a materialidade da autonomia discursiva é aceita inclusive pela academia:

Nem sempre essas entidades umbandistas comentam espontaneamente detalhes do que teriam sido suas últimas encarnações na Terra. É possível, porém, inquiri-las acerca de alguns acontecimentos. Foi assim que decidimos aproveitar a oportunidade de uma mesa rasteira de jurema sagrada para conversar com Vovó Cambinda, entidade recebida por mãe Celina, acerca de sua vida como escrava no Brasil. A conversa foi gravada em quatro de julho de 2016, na Associação Afro-brasileira Casa do Tesouro. (RESENDE, 2017, p. 97)

Nota-se que a fala de uma entidade descrita como uma preta-velha é de interesse acadêmico para apreensão de como médium/entidade relaciona a escravidão negra no período colonial brasileiro, ao que retomamos Goffman:

As plateias tendem a aceitar a personalidade projetada pelo ator durante qualquer representação comum como representante responsável do seu grupo de colegas, de sua equipe e de seu estabelecimento social. As plateias também aceitam o desempenho pessoal do indivíduo como prova de sua capacidade de executar qualquer prática. (GOFFMAN, 1995, p. 222)

Ou seja, quando entrevistando, observando ou apenas participando de uma religiosidade em que a incorporação é o fator decisivo do discurso, aceitamos a personalidade projetada do médium em relação ao seu desempenho na Umbanda como pessoa capaz de manter contato com uma entidade espiritual porque, nesse momento, passa a ter importância esse discurso, em outras palavras, existe uma competência discursiva, como afirma Maingueneau:

A hipótese de uma competência vê-se assim reforçada: qualquer que seja o campo semântico com o qual possa ter de se confrontar, o enunciador dispõe de um sistema simples e muito fortemente estruturado. Como já sugerimos, é conveniente ver nesses sistemas não arquiteturas estáticas, mas esquemas de processamento de sentido. Sem cessar, o enunciador se encontra diante de materiais semânticos inéditos; para produzir enunciados conformes à formação discursiva, ele não dispõe de sequências realizadas que deveria imitar, mas de regras que lhe permitam filtrar as categorias pertinentes e fazer com que estruturam o conjunto dos planos do discurso. Longe de serem índices de seu “irrealismo”, a simplicidade dos modelos de competência seria a condição de sua capacidade de ter imediatamente resposta para tudo no interior de um universo de sentido consistente. (MAINGUENEAU, 1995, p. 69)

Então podemos considerar que existe uma competência discursiva deslocada do médium, mas não fora dele. O discurso de Mãe Celina sobre a escravidão não tem importância para o pesquisador, mas torna-se possível sua análise a partir de Vovó Cambinda.

Independente da crença na existência da entidade, os modelos de competências que Mãe Celina agora possui, sugerem uma resposta a esse universo. Mesmo que Mãe Celina estivesse, como aconteceu em algum momento com nossos entrevistados, oscilando para ela mesma entre o convencimento ou não de sua própria incorporação, no momento em que é capturado o discurso de Vovó Cambinda, o discurso ainda seria sustentado pela construção da sua autoridade enquanto médium incorporada, o que nos leva a questão da articulação da agência da fala, como nos indica como nos indica Rabelo:

Tomemos o tema da agência e consideremos a pergunta: de quem é mesmo a agência que é articulada na prática? Aqui nosso caso exemplar ajuda a desconstruir a noção corrente de que agência deva ser definida a partir de noções como intenção ou interioridade - afinal, na possessão, a agência não apenas é distribuída entre espíritos e humanos como também só se afirma na articulação entre passividade e atividade. A questão do significado é igualmente exposta à crítica quando aplicada ao estudo da possessão. Nesta modalidade de prática - em que os limites entre consciência e inconsciência são tênues e flutuantes - o sentido não pode residir em um ato de vontade, em uma escolha prévia do sujeito. De fato, uma vez que as noções de consciência, decisão e cognição se mostram minimamente deslocadas, a teoria pode ser mais facilmente conduzida a pensar o sentido em sua conexão com a encarnação, bem como a abdicar da pretensão de "localizar" o significado em um ato criador para tomá-lo enquanto processo em curso de retomada e posterior elaboração de um sentido, sempre presente, mas também sempre inacabado. (RABELO, 2008, p. 14)

Essa ideia da articulação entre a passividade e a atividade vai de encontro as nossas observações das entrevistas; os médiuns indicam uma oscilação do estado alterado de consciência, uma flutuação que não garante uma medição precisa de qual é o estado real e atual do médium durante todo o percurso do discurso enquanto afirma estar falando um outro ser que não ele próprio, mesmo que em algumas circunstâncias, entenda que está plenamente consciente.

Neste percurso podemos observar essa mesma questão levantado em diversos trabalhos, como no processo narrativo de Nema, apreendida por Nogueira:

A narrativa que relato abaixo foi por mim apreendida imbuído desse espírito livre e aberto de pesquisa, em 2013, em uma cerimônia umbandista de que participei durante investigação de campo para a minha dissertação de mestrado. Conforme mencionei anteriormente, foi-me contada por sua própria protagonista, a entidade espiritual Nema (Maria do Farrapo), no terreiro de

Umbanda, Quimbanda e Batuque Ilé Nueva Conciência, que se localiza na cidade de Ramós Mejia, província de Buenos Aires, Argentina. Nema é uma entidade espiritual que pertence ao grupo arquetípico dos “bairanos”. (NOGUEIRA, 2017, p. 12)

Observa-se que a história de Nema não é uma visão de como o médium ou os participantes entendem a entidade espiritual. Aqui, Nogueira recebe o discurso da história diretamente da protagonista Nema, entidade espiritual de Umbanda a qual fala no momento do estado alterado de consciência do médium, ou seja, a articulação discursiva entre a passividade do médium e a atividade do seu estado alterado de consciência. Adiante, Nogueira esclarece essa questão:

Como um breve prólogo à narrativa biográfica que segue, cabe fazer uma observação, pertinente ao se documentar fatos contados por entidades espirituais. Os fenômenos da possessão/transe mediúnicos e da interlocução de uma pessoa em estado de consciência alterado são aceitos como verdadeiros pelas Ciências Sociais hodiernas – e não mais como loucura, como eram vistos até pelo menos a primeira metade do século XX. Todavia, a crença de que esses fenômenos ocorram por participações espirituais, ou seja, por uma legítima incorporação de um espírito de uma pessoa morta no corpo de um médium vivo, é objeto da crença específica de algumas religiões. A incorporação, portanto, não é um fenômeno comprovado cientificamente, pelo que a crença em sua veracidade é opcional. Isso dito, esclareço que a crença na existência de Nema como espírito de uma pessoa – ou coletividade – já falecida não é necessária para a leitura e análise de sua narrativa. (NOGUEIRA, 2017, p. 13)

Embora compreenda que existem limitações epistemológicas de autoria desse discurso, ainda assim Nogueira compreende que é um ponto de vista válido por se tratar de fatos expostos pelo médium, utilizando-se a linguagem, mesmo em estado alterado de consciência. Essa narrativa pode ser, inclusive, um aparato teológico da instituição religiosa ou uma resposta da pessoa aos seus próprios dilemas, como retrata o trabalho desenvolvido por Trindade:

Ao nível psicológico esse trabalho revela – através de resultados obtidos pelo teste projetivo de personalidade, Rorschach, aplicados em 16 indivíduos do grupo total de entrevistados – a presença de Exu como componente da personalidade individual. A divindade fornece o conteúdo cultural no qual o indivíduo encontra a explicação de seus conflitos psicológicos e comportamentais. A identidade do indivíduo é definida pelas relações que ele estabelece com as suas divindades, entre as quais Exu. Esta entidade é concebida como necessária para a ação e transformação de sua condição social de existência. (TRINDADE, 1981, p. 131)

Temos a percepção, em todos os casos, que desde acreditar que a narrativa é realizada por um espírito de um morto no corpo de um médium vivo, ou na verdade um comportamento

psíquico da personalidade individual ou ainda uma imitação de um estado alterado de consciência para as mais diversas finalidades, não representam empecilho para analisar o dito, não invalidam o discurso que pode ser representativo, que inclusive, em diversas circunstâncias é importante para as pesquisas, como o trabalho sobre memória envolvendo entidades preto-velhos da Umbanda, como os indica Nascimento:

O Preto-Velho Cruzeiro Beira Mar narra suas memórias com orgulho por ser um dos colaboradores espirituais aos africanos e aos seus descendentes no Brasil. Ele diz que, enquanto os europeus faziam a colonização batendo e matando os africanos e indígenas para levarem as riquezas do Brasil, os “Grandes Sacerdotes” e seus discípulos transmitiam a educação espiritual. Ele afirma que essa educação continua ocorrendo pelos espíritos dos Pretos-Velhos nos terreiros. (NASCIMENTO, 2017, p. 138)

O trabalho de Nascimento é determinar como são realizadas as construções das memórias dos pretos velhos que dizem ser espíritos de escravos, e interessantemente encontra o Pai Cruzeiro Beira-Mar que determina que não foi escravizado mas mantém uma rica memória do tempo que passou como sacerdote em África no tempo da escravidão brasileira, ou seja, o importante é estabelecer a memória a partir da possibilidade do estado alterado de consciência, a qual legitima o acontecimento em detrimento de uma memória exclusivamente do médium sobre o que este realmente não viveu.

Diante do exposto sobre as questões da mediunidade, entendemos que o discurso religioso da Umbanda é aquele em que o médium está reivindicando um estado alterado de consciência, fazendo referências da existência no momento de um outro ser, agora espiritual, que mantém e sustenta esse discurso, e que esse discurso é legítimo, por se tratar de uma comunicação linguística que não representa uma dissociação completa da realidade, mas inclui, em si, uma outra perspectiva do mundo que conta essa realidade.

Após adentrarmos na Umbanda, a partir dos caminhos propostos por esta tese, podemos afirmar que a Umbanda é uma religião diversa, mas existe uma coesão mínima que mantém seus limites sólidos e nos permite estudá-la como um eixo único: a mediunidade de incorporação dentro de limites de um panteão em permanente construção.

É por meio dessa mediunidade de incorporação que são gerados os discursos, interdiscursos e intradiscursos da Umbanda. A maior autoridade de fala dentro de um terreiro não é o próprio médium, este também se submete a uma realidade aceita por todos adeptos: o discurso religioso da Umbanda, antes de tudo, é do espiritual que incorpora no médium.

Entendemos que a ausência da incorporação pode trazer angústia e frustrações para os médiuns, destituindo-os das competências discursivas, retirando-os da ordem do discurso e, conseqüentemente, removendo sua legitimidade e que, por sua vez, o estado alterado de consciência não remove a legitimidade do discurso, pelo contrário, na Umbanda é o que mantém a sua sustentação como religião.

Assim, entraremos neste momento na Análise do Discurso propriamente dita, para nos dar subsídios de como são construídos os princípios da autoria e legitimação dos discursos, para, então, estabelecermos como a Umbanda sustenta a autoria dos seus discursos a partir do estado alterado de consciência.

#### 4. A ANÁLISE DO DISCURSO

Vamos defumar a casa do Senhor  
 Para implorar a vossa proteção  
 Nosso gonga é pequenino  
 Nosso terreiro é quase nada  
 Mas as graças do Senhor são encontradas

Entraremos agora no campo da análise do discurso, teoria que contempla diversas áreas do conhecimento como linguística, psicologia e ciências sociais. Neste capítulo nosso foco concentrou-se em algumas características que regem os discursos que estão diretamente ligados às nossas análises sobre o Discurso Religioso da Umbanda e, em específico, como o autor em estado alterado de consciência sustenta-se nesse discurso.

Antes, necessitamos entender como a Análise do Discurso percorre seus caminhos teóricos, que durante os anos 50 do século XX, estavam em processos embrionários, conforme nos indica Mazière:

O sintagma “análise do discurso” (doravante AD) designa um campo que se desenvolveu na França, nos anos 1960-1970 a partir de trabalhos do linguista americano Z. S. Harris [...]  
 Veremos que essa referência foi frequentemente trabalhada. Apesar de o paralelo entre linguística descritiva e AD ter limites, esta obra baseia-se, essencialmente, na literatura desenvolvida no seu das ciências da linguagem, mantendo-se a linguística como o principal lugar institucional da AD. (MAZIÈRE, 2007, p. 7)

Mesmo que a Análise do discurso tenha seus processos inicialmente em Harris, diversos autores não determinam o marco inicial da análise do discurso nesses estudos, como aponta Brandão:

Embora a obra de Harris possa ser considerada o marco inicial da análise do discurso, ela se coloca ainda como simples extensão da linguística imanente, na medida em que transfere e aplica procedimentos de análise de unidade da língua aos enunciados e situa-se fora de qualquer reflexão sobre a significação e as considerações sócio-históricas de produção que vão distinguir e marcar posteriormente a análise do discurso. (BRANDÃO, 2012, p. 14)

Harris pontuou questões fundamentais para o entendimento do que é análise do discurso, entretanto, por não se estabelecer a partir de considerações do sujeito na história e na sociedade, que é a principal característica da Análise do discurso, não é reconhecido como um dos seus pioneiros.



Podemos observar que as formulações da Análise do Discurso eram apreendidas também em outros estudos, como nos formalistas Russos<sup>38</sup>, segundo Maingueneau:

Certamente esse tipo de corpus parece um domínio muito específico para ter impacto direto sobre o estudo das línguas naturais ou conjunto aparentemente menos estruturado, mas é fácil entender isso colocando os princípios fundamentais da linguística estrutural com base em contos, notícias... a escola dos formalistas russos preparou a consideração linguística do que se chamaria de discurso. A chave era aplicar o conceito de "sistema" uma vez que a extensão deste tipo de abordagem a objetos cada vez menos privilegiados era apenas uma questão de conjuntura epistemológica. (MAINGUENEAU, 1976, p. 6-7)

Para Maingueneau, os formalistas russos, assim como Harris, realizavam pesquisas no campo da linguagem, que mais tarde culminaria na Análise do Discurso, tendo grandes repercussões na França, onde foi formalizada como disciplina nos anos 60, como aponta Orlandi:

Historicamente, a análise do discurso, fundada por M. Pêcheux, se dá nos anos 60 do século XX. Filiada teoricamente aos movimentos de ideais sobre o sujeito, a ideologia e a língua, ela marca sua singularidade por pensar a relação de ideologia com a língua, afastando a metafísica, trazendo para a reflexão o materialismo e não sucumbindo ao positivismo da ciência da linguagem. (ORLANDI, 2012, p. 37)

Orlandi remete-se a Pêcheux como o fundador da análise do discurso francesa em um momento em que os discursos produzidos passaram a ser interpretados a partir da noção de sujeito e língua. Desde então, a análise do discurso passa por diversas fases e desmembramentos teórico-metodológicos na França e em outros países.

Essas diferenciações e desmembramentos passaram a ser significativas a ponto de ser necessária a identificação das abordagens que assumem diferentes formas de entender a Análise do Discurso e suas correntes de pensamento, dentre elas as duas, principais correntes teóricas: a Análise do Discurso Francesa (ADF) e a Análise Crítica do Discurso (ACD).

Enquanto a ADF obviamente estipula uma linha de pensamento voltada a teóricos franceses, iniciada com Pêcheux, a ACD mantém suas correntes do pensamento Americano/Inglês e deriva-se diretamente de Fowler, Hodge & Kress.

---

<sup>38</sup> Corrente de pensadores russos com o objetivo de estudar a linguagem poética.

De diferentes abordagens para desenvolver os conceitos e métodos para a análise do discurso, as duas correntes de pensamentos podem ser identificadas quando observamos quais ciências exercem maiores influências em suas teorias.

Enquanto a Análise do discurso francesa está ligada diretamente à linguística, a anglo-saxã volta-se para a antropologia (MAINGUENEAU, 1989, p. 16) e nesse sentido, cada corrente dá suas contribuições conforme suas constatações dentro do campo mais amplo, que é a Análise do Discurso.

Nossa tese, no entanto, tem o aporte teórico de Maingueneau, que embora francês, dentro das correntes de pensamento sobre Análise do discurso, distancia-se de Pêcheux. Seus conceitos e métodos aproximam-se do pensamento bakhtiniano, como nos esclarece Cavalcanti:

A leitura dos textos do analista mostrou a recorrência do conceito: em todos os livros figuram seções, capítulos ou artigos voltados à análise do fenômeno. A abordagem privilegia os aspectos “institucionais” dos gêneros, o que não significa dizer que Maingueneau não leve em conta a superfície discursiva dos textos produzidos nos diversos gêneros que analisa em sua obra (jornalísticos, literários, religiosos, publicitários, políticos etc.). Em outras palavras: os gêneros são analisados sempre tendo por objeto o discurso que neles se materializa, os posicionamentos que permitem sua seleção e construção.

E continua:

No que diz respeito à aproximação dos conceitos cunhados por Maingueneau e à noção bakhtiniana de gêneros, constatamos afinidades, sobretudo na divisão entre gêneros conversacionais e instituídos, que remete à distinção entre gêneros primários e secundários feita pelo teórico russo. A noção de competência genérica, por seu turno, é elaborada levando em conta as reflexões de Bakhtin a respeito do conhecimento (muitas vezes inconsciente) de que dispõem os falantes sobre os gêneros de discurso.

Em relação ao conceito cenografia, observamos que é convergente com a noção bakhtiniana de estilo. Trata-se de um dos “planos” da cena de enunciação, presente em determinados gêneros, em especial naqueles em que o coenunciador desempenha um papel crucial. Ao afirmar que nem todos os gêneros permitem a seleção/construção de cenografias variadas, Maingueneau acolhe a distinção apontada por Bakhtin entre gêneros padronizados (em que o elemento criativo está ausente) e gêneros mais livres. Esses últimos permitem, nos limites de sua relativa estabilidade, manifestações da “vontade discursiva do falante”. No entanto, como ressaltamos, não se podem desconsiderar especificidades decorrentes do quadro teórico no interior do qual cada autor elabora seus conceitos.

Completando:

Já o conceito de ethos guarda semelhanças com a noção de tom e tonalidade expressiva presente em Gêneros do Discurso. Para Bakhtin os gêneros

incluem tonalidades expressivas que revelam a atitude valorativa do falante, tonalidades previstas pelo próprio estilo dos gêneros. Maingueneau, como vimos, relaciona o ethos à cenografia, afirmando que não se trata de uma “estratégia” de que o enunciador lança mão, mas de uma das dimensões do discurso (posicionamento) a que esse sujeito adere. Por último, o conceito de hipergênero, elaborado tendo por fundamento o de gêneros de discurso, comprova a influência das reflexões bakhtinianas no trabalho de Maingueneau. Entendemos que sua elaboração atesta a habilidade do analista em mobilizar conceitos anteriormente produzidos e “fazê-los avançar”, sem esquecer as especificidades do quadro teórico-metodológico da AD por ele praticada. (CAVALCANTI, 2013, p. 446-447)

Como evidenciamos, a influência da Análise do Discurso Francesa concorre fortemente com a noção de dialogismo de Bakhtin nas teorias da Análise do discurso de Maingueneau.

Nesses termos, é importante entendermos o dialogismo de Bakhtin para adentrarmos nas teorias da Análise de Discurso de Maingueneau.

#### 4.1 DIALOGISMOS

Os estudos de Bakhtin estão posicionados principalmente na primeira metade do século XX e diretamente influenciados pelos formalistas russos. Mais tarde liderou um grupo de estudiosos em volta das suas teorias, os quais ficaram conhecidos como o círculo de Bakhtin.

O Dialogismo é um dos principais conceitos em Bakhtin, que é retomado e expandido na Análise do Discurso de Maingueneau. Para nos situarmos diretamente em sua definição, tomaremos como dialogismo o conceito fornecido por Barros:

O dialogismo decorre da interação verbal que se estabelece entre o enunciador e o enunciatário, no espaço do texto. Se nessa concepção de dialogismo aparece a relação eu-tu, que faz pensar em subjetivismo, como em Benveniste e sua correlação de subjetividade, deve-se observar não ser esse o modo de ver de Bakhtin. Para o autor, só se pode entender o dialogismo interacional pelo deslocamento do conceito de sujeito. O Sujeito perde o papel de centro e é substituído por diferentes (ainda que duas) vozes sociais, que fazem dele um sujeito histórico e ideológico. (BARROS, 2011, p. 2-3)

Bakhtin propõem que o discurso deve ser observado removendo-se o sujeito biológico, deslocando-o do centro da autoria do discurso. Ele agora remete-se como enunciador, e o autor passa a ser o sujeito inserido dentro de um processo histórico.

Esse autor fala juntamente com os discursos que falaram antes dele e, ao mesmo tempo, as ideologias que estão presentes no seu discurso, mas o enunciatário também tem seu papel dentro do dialogismo de Bakhtin, como analisa Faraco:

Para Bakhtin, a grande força que move o universo das práticas culturais são precisamente as posições sócio avaliativas postas numa dinâmica de múltiplas inter-relações axiológicas. Em outras palavras, todo ato cultural se move numa atmosfera axiológica intensa de indeterminações responsivas, isto é, em todo ato cultural assume-se uma posição valorativa frente a outras posições valorativas. (FARACO, 2016, p. 107)

Assim, o dialogismo pressupõe que existe um espaço ocupado por outras questões que vão além do texto, elas estão marcadas também por posições valorativas que estão postas entre o enunciador e o enunciatário e impactam o discurso, relacionando-se aos interdiscursos que vieram juntos com o discurso que lhe remetem.

Mas se o sujeito que enuncia não é mais o biológico, e sim o homem histórico-social, logo seu correspondente direto, o enunciatário, tem a mesma qualidade e, por isso, neste local onde o discurso trafega, as ideologias, é que o dialogismo se posiciona.

No formato Bakhtiniano de dialogismo podemos então identificar o enunciado pautado pelo heterogêneo, como afirma Fiorin:

Um enunciado é sempre heterogêneo, pois revela duas posições, a sua e aquela em oposição à qual ele se constrói. Ele exibe seu direito e seu avesso. Por exemplo, quando se afirma *Negros e brancos têm a mesma capacidade intelectual*, esse enunciado só faz sentido porque ele se constitui em contraposição a um enunciado racista, que preconiza a superioridade intelectual dos brancos em relação a outras raças. Essa declaração deixa ver seu direito, a afirmação de igualdade intelectual de brancos e negros, e seu avesso, a asseveração da superioridade intelectual dos brancos. Nunca sociedade em que não houvesse racismo, não faria sentido, por ser absolutamente desnecessária, a postulação de igualdade intelectual mencionada. (FIORIN, 2016, p. 27-28)

Se o eu-tu dos envolvidos na enunciação são expostos dentro do dialogismo, o discurso também expõe heterogeneidade demarcando os conceitos ideológicos que os subsiste, de um lado pelo direito que recai sobre sua tentativa de qualificar-se, por outro lado encontra-se também o seu avesso, combatido por ele.

Portanto a heterogeneidade é criada quando se entende o significado do discurso, isto é, para fazer sentido o enunciado entre brancos e negros como exemplificado, é necessário entender que o tema do discurso é o racismo. A partir do tema, que perpassa o local histórico

social e a ideologia dos envolvidos no discurso, são apresentados os direitos e os avessos. Essa significação do tema é formulada assim por Bakhtin:

Conclui-se que o tema da enunciação é determinado não só pelas formas linguísticas que entram na composição (as palavras, as formas morfológicas ou sintáticas, os sons, as entonações), mas igualmente pelos elementos não verbais da situação. Se perdermos de vista os elementos da situação, estaremos tampouco aptos a compreender a enunciação com se perdêssemos suas palavras mais importantes. O tema da enunciação é concreto, tão concreto como o instante histórico ao qual ele pertence. Somente a enunciação tomada em toda a sua amplitude concreta, como fenômeno histórico, possui um tema. Isso é o que se entende por tema da enunciação. (BAKHTIN, 2014, p. 133-134)

Podemos concluir então, que para Bakhtin a enunciação e o autor estão diretamente ligados ao tema e como esse tema está configurado dentro de um instante histórico, pois apenas dessa forma poderemos entender, em toda amplitude, do que se trata uma enunciação.

Entendemos então que as teorias de Bakhtin estão pautadas dentro da noção de texto desenvolvido por autores, pautado diretamente no enfrentamento das suas valorações através de uma temática bem clara que se constitui, a priori, nas perspectivas ideológicas dos atores histórico-sociais bem delimitados e, com isso, sua noção de dialogismo permitiu uma série de desdobramentos teóricos que mais tarde deram aporte às teorias da Análise do Discurso, em especial à de Maingueneau.

Mesmo com seus escritos realizados no início do século XX, “no ocidente, Bakhtin começa a ser conhecido a partir de 1967, quando Julia Kristeva, uma búlgara que estudava na França, publica uma obra sobre Dostoievski e Rabelais” (FIORIN, 2016, p. 16)

Evidenciados os trabalhos de Bakhtin na área do discurso com seu conceito de dialogismo, e como influência os estudos de Maingueneau, passaremos agora a expor as principais características da Análise do Discurso.

#### 4.2. CONCEITO DE DISCURSO

Para realizar uma Análise do Discurso, necessitamos conceituar o que remete à terminologia discurso, para depois realizar sua análise propriamente dita.

Antes, cabe-nos concordar com Orlandi no problema de caracterizar o discurso:

Uma primeira forma de funcionamento diz respeito à relação entre disciplina e a polissemia da palavra discurso. Observa-se um processo discursivo sustentado na homonímia. Esta, por sua vez, é tomada como sinonímia acompanhada de uma renomeação de disciplinas. Resulta, assim, em indistinção, diluição dos sentidos de discurso, pois, nas distintas disciplinas, a palavra discurso tem seu funcionamento marcado pelas suas diferentes definições, que desse modo, é apagado. (ORLANDI, 2012, p. 27)

Sabemos que utilizar-se do material teórico sobre discurso implica, inclusive, o desvanecer do próprio termo, dando-lhe nossa própria conjectura sobre sua definição a partir da disciplina que ora tratamos. Mas como aponta, logo em seguida, a própria Orlandi:

A Palavra discurso, como sabemos, aí está presente, como também a encontramos em autores muito diversos com Lévi-Straus, Kristeva, Greimas etc. mas em cada um desses autores a palavra discurso é praticada com sentidos bastante diferentes. (ORLANDI, 2012, p. 27)

A ampla formulação do termo nos permite pontuarmos, que, embora possamos confrontar seus significados a partir de diversos teóricos, não faremos pelo desvanecer, mas para reforçar o sentido do termo discurso a partir de Maingueneau, nosso referencial teórico.

Cientes dessas questões podemos destacar, dentre as várias possibilidades de definição de discurso, Foucault:

Chamaremos de discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva; ele não forma uma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar (e explicar, se for o caso) na história; é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência. (FOUCAULT, 2008, p. 132-133)

Entendemos que para Foucault, o discurso é um conjunto de enunciados limitados, não está exclusivamente dentro da linguística e está inserido na história. Logo, o discurso também é social, pois no decorrer da história ele vai se moldando para ter condições de existência; e limitado, na medida que existe um máximo de enunciados que podem ser abarcados por um tipo de discurso.

Citamos, como exemplo, o discurso da psiquiatria. Seus enunciados estão limitados ao seu campo de atuação. Um discurso que verse sobre acasalamentos de golfinhos será interdito, porque os agentes do discurso não permitem esse discurso avançar fora de suas competências discursivas, o controle da propriedade do dizer sobre golfinhos não está dentro do campo do discurso da psiquiátrico.

Mas a mesma psiquiatria (e depois a psicologia) se legitimou dentro da sua condição de existência para manter enunciados sobre a mediunidade. Nos anos 30 do século XX, estudos sobre mediunidade<sup>39</sup> faziam parte do conjunto de enunciados do discurso psiquiátrico sobre esse fenômeno.

Nesse período os autores relatavam as questões da mediunidade análogas à histeria, que poderia transforma-se em uma doença severa e degenerativa, e o tratamento deveria ser, inclusive, medicamentoso.

Atualmente novos estudos observam e descrevem esse processo, ou seja, mantém-se a legitimidade do enunciado, mas desenvolvem-se novas possibilidades de enunciação, como podemos observar em Mizumoto:

Os resultados apresentados indicam que o desenvolvimento da religiosidade a partir das práticas mediúnicas do Santo Daime e da Umbanda, ao atuar sobre estados dissociativos pode promover um processo de integração em nível psicológico com repercussões saudáveis para a personalidade da pessoa. Há ainda a possibilidade de essas comunidades religiosas estarem funcionando como comunidades “terapêuticas” substitutas para diferentes relações afetivas de uma maneira satisfatória. (MIZUMOTO, 2012, p. 285)

Essa materialidade do discurso na história demonstra que as enunciações de 1930 não são mais aceitas nas enunciações de 2012. Longe das ideias de 1930 serem cientificistas, os discursos da psicologia e seus enunciados sobre a mediunidade contemplam apenas a condição para a sua existência nas suas respectivas épocas.

Nessas condições, a definições de discurso de Foucault vai de encontro ao pensamento de Pêcheux:

Faremos a hipótese de que, a um estado das condições de produção corresponde uma estrutura definida dos processos de produção do discurso a partir da língua, o que significa que, se o estado das condições é fixado, o conjunto dos discursos suscetíveis de serem engendrados nessas condições manifesta invariantes semântico-retóricas estáveis no conjunto considerado e que são características do processo de produção colocado em jogo. Isto supõe que é impossível analisar um discurso como um texto, isto é, como uma sequência linguística fechada sobre si mesma, mas que é necessário referi-lo ao conjunto de discursos possíveis a partir de um estado definido das condições. (PÊCHEUX, 1997, p. 77)

---

<sup>39</sup> Citamos seu posicionamento na página 07

O que coloca o discurso não como algo que está contido exclusivamente no texto, fechado em si, mas as possibilidades que tem em relação aos conjuntos discursivos dos sujeitos que dão condição de defini-lo, ou, como define Orlandi:

Retomemos o que foi dito: *condições verbais da existência dos objetos*. Essa formulação concebe que a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua. A língua está nas “*condições verbais da existência dos objetos*”. E o que interessa destacar é que ela é concebida por M. Pêcheux, como *real específico formando o espaço contraditório do desdobramento das discursividades*. (ORLANDI, 2012, p. 45)

Nesse sentido, observamos que tanto para Foucault como Pêcheux, os textos que produzem os discursos têm enunciados limitados dentro de um escopo que perpassa a história em diversas enunciações, e são regidos, principalmente, pelas formações discursivas, como indica Maingueneau:

A noção de formação discursiva sofre e se beneficia simultaneamente de uma dupla paternidade: a de Michel Foucault, que a introduziu em 1969 na *Arqueologia do saber*, mas que não reivindica absolutamente a análise do discurso, e a de Michel Pêcheux, que fez dessa noção a unidade de base da chamada “escola francesa de análise do discurso, em sentido restrito, que ancora sua inspiração no marxismo althusseriano, na psicanálise lacaniana e na linguística estrutural. (MAINGUENEAU, 2008, p. 12)

Porém, Maingueneau diverge em partes, por entender possíveis problemas em esclarecer uma formulação completa sobre a questão de discurso a partir da formação discursiva e que ela está incompleta do ponto de vista metodológico. Maingueneau posiciona-se em seguida sobre a superação da formação discursiva:

Atualmente os analistas de discurso estão longe das linhas programáticas de Foucault e Pêcheux. À diferença das definições de “gênero” e de “posicionamento” ou de suas transformações terminológicas, em relação às quais os pesquisadores discutem abundantemente, a de “formação discursiva” é, na maioria das vezes, empregada como evidente. (MAINGUENEAU, 2008, p. 15)

Maingueneau entende que o conceito de formação discursiva é vago e não completa totalmente as questões da análise do discurso, e o termo foi criado principalmente para contemplar excedentes de gêneros e posicionamentos de discursos que não são claros.

Nessa ótica, Foucault e Pêcheux não mantêm regras claras sobre discurso e formação discursiva, principalmente porque os dois conduziram suas teorias de forma distintas, e por isso é difícil de conceitua-las, como acrescenta Maingueneau:



Quando redigi o verbete “formação discursiva” para *Dicniário de análise do discurso*, co-dirigido com P. Chareudeau, ela mesmo substitui “formação discursiva” por “posicionamento”, devido à incapacidade em que me encontrava de atribuir-lhe um estatuto bem claro. (MAINGUENEAU, 2008, p. 16)

Nessa direção, as formações discursivas nas teorias de Foucault e Pêcheux apresentam-se mais próximas de um posicionamento no discurso, então faz-se necessário recompor a forma com que se apresentam os discursos nas suas questões teóricas, como estipula Maingueneau:

Não se pode dar um estatuto mais claro à noção de formação discursiva se não se leva em conta o conjunto de termos que designam as categorias sobre os quais a análise do discurso trabalha. Vou então, distinguir dois grandes tipos de unidades: as unidades tópicas e as unidades não tópicas. (MAINGUENEAU, 2008, p. 16)

Assim, passa-se a estabelecer processo mais amplos, no qual a formação discursiva, inclusive, está inserida nas chamadas *unidades discursivas* e Maingueneau caminha, a partir dessas unidades, para inseri-las em contextos discursivos de legitimidade.

Entraremos então em algumas possibilidades das unidades tópicas e não tópicas para entendermos as divergências de Maingueneau da noção de formações discursivas.

As unidades tópicas abrangem a noção, o território, como exemplo, o discurso da secretaria acadêmica que se encontram em um aparelho institucional, ou seja, um posicionamento discursivo específico, mas que também mantém diversos gêneros discursivos, como os realizados nas reuniões das equipes, no atendimento ao discentes e no atendimento aos docentes.

Outra questão das unidades tópicas são as unidades transversas que não estão dentro de um território específico, mas perpassam por diversos gêneros, mesmo que privilegiando alguns. Uma unidade tópica transversal é o discurso de divulgação, que pode percorrer diversos gêneros para manter sua finalidade, divulgar.

Assim, a secretaria acadêmica pode manter no seu discurso de divulgação um cartaz com o gênero comédia, que, de outra forma, é inacessível como gênero territorial desse posicionamento discursivo.

Já as unidades não-tópicas são conceituadas assim por Maingueneau:

As unidades não tópicas são construídas pelos pesquisadores independentemente de fronteiras preestabelecidas (o que as distingue das unidades “territoriais”). Por outro lado, elas agrupam enunciados

profundamente inscritos na história (o que as distingue das unidades “transversas”) (MAINGUENEAU, 2008, p. 18)

Aqui Maingueneau contempla, inclusive, as formações discursivas, pois unidade como o discurso feminista não tem limites claros, sendo esses limites definidos exclusivamente pelo pesquisador. Pode, inclusive, fazer parte uma grande gama de gêneros, além de permitir abranger corpus diferentes, como entrevistas, relatos e, ao mesmo tempo testes e questionários.

Após essas elaborações, podemos destacar a sua noção de discurso de Maingueneau:

É preciso explicar uma distinção conceitual inicial entre superfície discursiva e formação discursiva. Essa é apenas uma das numerosas transformações da dupla língua/fala que estão em circulação na análise textual. Embora conservando seu valor fundamental cada teoria orienta-a no sentido do que lhe convém.

Tratar-se-á aqui de opor um sistema de restrições de boa formação semântica (a formação discursiva) ao conjunto de enunciados produzidos de acordo com esse sistema (superfície discursiva). Esse último conceito corresponde, então mais ou menos ao que Foucault chama de discurso. [...]

De nosso lado, usaremos o termo “discurso” para referir-nos à própria relação que une os dois conceitos anteriores. Fazendo isso, não nos afastaremos da prática usual dos locutores: evocar “o discurso da arte”, “o discurso feminista” etc... é menos remeter a um conjunto de textos efetivos do que a um conjunto virtual, o dos enunciados que podem ser produzidos de acordo com as restrições das formações discursivas. (MAINGUENEAU, 1995, p. 20)<sup>40</sup>

Dessa forma, Maingueneau procura um processo conciliador entre a noção de discurso de Foucault e Pêcheux. Embora os dois definam formação discursiva, “Foucault busca seus exemplos na história das ciências; Pêcheux, na luta política” (MAINGUENEAU, 2008, p. 14).

Nesse sutil equilíbrio que Maingueneau faz entre esses dois teóricos, prefere uma terceira via, um caminho que possa estabelecer o discurso dentro de fundamentos do discurso enquanto linguística e ciências, sem deixar de observar a tentativa de legitimar a ideologia que luta por sua hegemonia dentro de todo discurso.

Assim o discurso para Maingueneau, já se aproximando de Bakhtin, é inclusive um primado dos interdiscursos, uma característica que esclarece a capacidade dos discursos de terem seus enunciados a partir de outros já realizados, ideologicamente marcados dentro do que se pronuncia no momento.

---

<sup>40</sup> Maingueneau informa que o termo “superfície discursiva” foi inspirado em Pêcheux, que fala de “superfície linguística” em Langages, n. 37, 1975

Maingueneau levanta a hipótese “do primado do interdiscurso inscreve-se, nessa perspectiva, de uma heterogeneidade constitutiva, que amarra, em uma relação inextrincável, o Mesmo do discurso e seu Outro” (MAINGUENEAU, 1995, p. 31) que têm como objetivo a hegemonia discursiva, pois o outro também está no discurso, eles falam através dos interdiscursos que se remetem ao discurso atual.

Essas vozes, que enunciam juntas os discursos, estão em suas teorias a partir de Bakhtin, com revela o próprio Maingueneau:

É-se, então, naturalmente levado a “redescobrir” as pesquisas de “precursores”, em particular as do “círculo de M. Bakhtin”, que fazem da relação com o Outro o fundamento da discursividade. [...]  
Se em algum sentido nosso percurso se inscreve na mesma perspectiva que a de Bakhtin, a de uma “heterogeneidade constitutiva”, operaremos, no entanto, em um quadro restrito, atribuindo a essa orientação geral um quadro metodológico e um domínio de validade mais precisos. (MAINGUENEAU, 1995, p. 32-33)

Compreendemos, então, que por detrás das heterogeneidades constitutivas, o que existe é o discurso e o *outro* que esse discurso fundamenta, a partir da tentativa de uma unanimidade.

Se a ideia da heterogeneidade constitutiva é conquistar a hegemonia, é preciso antes de continuarmos nosso caminho pela Análise do Discurso, atermo-nos às questões da ideologia e de sua luta para alcançar esse objetivo.

### 4.3. IDEOLOGIA

O conceito da ideologia foi a princípio definido em 1796 por Destutt de Tracy, que mais tarde publicou a obra *Éléments d'Ideologie*. Diferente do que nos remete atualmente o significado do termo ideologia, para de Tracy era concebido como uma ampla ciência das ideias, a tentativa de explicar o ser humano só tinha o conhecimento a partir das ideias que concebia das reações que sentimos delas, como informa Foucault:

Em Destutt ou Gerando, a Ideologia se apresenta ao mesmo tempo como a única forma racional e científica que a filosofia possa revestir e como o único fundamento filosófico que possa ser proposto às ciências em geral e a cada domínio singular do conhecimento. Ciência das ideias, a Ideologia deve ser um conhecimento do mesmo tipo que aqueles que se dão por objeto os seres da natureza, ou as palavras da linguagem, ou as leis da sociedade. (FOUCAULT, 2000, p. 331)

Não se distanciava, portanto, dos pensamentos totalizantes que faziam parte do Iluminismo, e mais, acreditava que suas teorias poderiam inclusive estabelecer-se como base geral, pois se tratava diretamente de agir sobre a base de onde partiria todo conhecimento.

Mas ao mesmo tempo de Tracy tinha oposição direta de Napoleão, não por questões epistemológicas e sim políticas. Napoleão passou a atacar todos que participavam dessa corrente de pensamento, cunhando o termo ideólogos de forma pejorativa, abalando-o significativamente.

Essa formulação de ideologia desenvolvida por Napoleão pode ser observada em Marx, quando fala dos novos Hegelianos<sup>41</sup>:

Pois Bruno, juntamente com todos os filósofos e ideólogos, erroneamente considera os pensamentos, as ideias – a independente expressão intelectual do existente – como a base desse mundo existente. É evidente que, com essas duas abstrações, que se tornaram carentes de sentido e de conteúdo, ele pode executar todo tipo de truques, sem saber nada dos homens reais e de suas relações (MARX e ENGELS, 2007, p. 100-101)

Entendemos que nesse contexto, Marx mantém o aspecto negativo do termo ideologia, para ele, fonte de um pensamento abstrato que não percebe o homem concreto que está inserido na história e as suas relações de conflitos.

Marx entendia que a ideologia era a crença das ideias, mas como as ideias dominantes são mantidas exclusivamente por aqueles que dominam e são dadas aos dominados, a ideologia

---

<sup>41</sup> Grupo de intelectuais que faziam a aplicação contínua do método dialético de Hegel, dentre eles Bruno Bauer.

seria marcada apenas pela visão das classes dominantes, por isso a ideologia tinha ainda um sentido depreciativo que dava ao proletariado a ilusão de engajamentos das ideias.

Mais adiante, as próprias correntes do marxismo fazem uma nova abordagem desse conceito. Diferentes de Marx, entendem que as ideologias também podem ser desenvolvidas dentro do proletariado, como aponta Lukács:

Certamente, o proletariado é o sujeito cognoscente desse conhecimento da realidade social total. Mas não é um sujeito do conhecimento no sentido do método kantiano, em que o sujeito é definido como o que não pode jamais tornar-se objeto. Não é um espectador imparcial desse processo. O proletariado não é somente a parte ativa e passiva dessa totalidade; a ascensão e a evolução de seu conhecimento, de um lado, e sua ascensão e evolução no curso da história, de outro, são apenas dois aspectos do mesmo processo real. Não somente porque a própria classe “se transformou em classe” aos poucos, numa luta social incessante, começando pelos atos espontâneos e inconscientes de defesa desesperada e imediata (a destruição de máquinas é um exemplo flagrante desses primórdios). (LUKÁCS, 2003, p. 99)

Assim, o conceito de ideologia, dentro de algumas perspectivas marxistas, altera-se para as concepções de pensamento que tem parcialidade, que emerge também dentro das lutas de classe.

O desenvolvimento de uma possível ideologia do proletariado não é uma necessidade porque transforma-se processo ideológico, mas porque tenta manter o interesse de hegemonia que pode colocar-se em risco devido às condições que emergem dentro da história e também através da evolução de seu conhecimento.

Para Lefort, a partir dos anos 30 do século XX, uma nova característica de ideologia foi colocada em prática, pois com o conceito de sistema de produção em série por meio do qual as empresas controlavam completamente todo o ciclo de produção, houve cada vez mais a necessidade do especialista, que emerge das organizações.

Nesse sentido, os discursos ideológicos passam a ser representações hegemônicas que são descritas como discursos competentes, que “é aquele proferido pelo especialista, que ocupa uma posição ou um lugar determinado na hierarquia organizacional, e haverá tantos discursos competentes quantas organizações e hierarquias houver na sociedade.” (CHAUÍ, 2008, p. 106)

Esses discursos operam em duas direções, mas na mesma perspectiva, uma é de manter-se como organização acima do indivíduo; já a outra é diluir-se dentro dos indivíduos

que pertencem à organização em si, mas derivando de si, ocultos dentro das práticas sociais, como identifica Chauí:

O discurso da competência privatizada é aquele que ensina cada um de nós, enquanto indivíduos privados (e não enquanto sujeitos sociais), como nos relacionarmos com o mundo e com os outros. Esse ensino é feito por especialistas que nos ensinam a viver. Assim, cada um de nós aprende a relacionar-se com o desejo pela mediação do discurso da sexóloga, a relacionar-se com a alimentação pela mediação do discurso da dietética ou do nutricionista, a relacionar-se com a criança por meio do discurso da pediatria, da psicologia e da pedagogia. (CHAUÍ, 2008, p. 106)

Os discursos de competência destinam-se então a estipular ao indivíduo privado as formas de vivência, as relações com o mundo e com os outros a partir desses organismos e, por consequente, manter inalterada a hegemonia hierárquica.

Por outro lado, os discursos são montados a partir de uma aparelhagem simbólica, elaboradas das mais variadas formas, como teoriza Thompson:

Proponho conceitualizar ideologia em termos das maneiras como o sentido, mobilizado pelas formas simbólicas, que servem para estabelecer e sustentar relações de dominação: estabelece, querendo significar que o sentido pode criar ativamente e instituir relações de dominação; sustentar, querendo significar que o sentido pode servir para manter e reproduzir relações de dominação através de um contínuo processo de produção e recepção de formas simbólicas. (THOMPSON, 2011, p. 79)

Para Thompson as estruturas da ideologia estão fortemente marcadas pelos símbolos culturais, e estes, por sua vez, estabelecem um movimento contínuo para instituir a dominação enquanto, ao mesmo tempo, esta se sustenta em si mesma, dentro de um processo de produção contínua desses símbolos dentro dos seus limites hegemônicos.

Assim se faz, por exemplo, o discurso da hegemonia do cinema. A nossa capacidade de reconhecer um filme depende, inclusive, do que a crítica fala do mesmo. Mas a crítica por si não é um processo autômato, ela representa um grupo de pessoas que se consideram especialistas que dão legitimidade a certos tipos de perspectivas cinematográficas.

Esses discursos são produzidos por especialistas, seja porque fizeram uma graduação em cinema (simbólico), seja porque o público os elegeu como alguém capaz de transmitir seus próprios valores (sustentação), mas que já foram condensados dentro de uma ideologia cultural daquela sociedade.

Dentro do pensamento de ideologia enquanto símbolo, temos a formulação de significação descrita por Bakhtin:

Tudo que é ideológico possui um *significado* e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um *signo*. *Sem signos não existe ideologia*. Um corpo físico vale por si próprio: não significa nada e coincide inteiramente com sua própria natureza. Nesse caso não se trata de ideologia. (BAKHTIN, 2014, p. 31)

Para Bakhtin, a ideologia acontece fora de si, pois remete não à natureza, mas aos signos que significa para a cultura. Esses significados em contrapartida, estão presentes nos processos discursivos pela luta da hegemonia dos discursos, ou como define Bakhtin:

O ser, refletido no signo, não apenas nele se reflete, mas também *se refrata*. O que é que determina essa refração do ser no signo ideológico? O confronto de interesses sociais nos limites de uma só e mesma comunidade semiótica, ou seja, *a luta de classes*. Classe social e comunidade semiótica não se confundem. Pelo segundo termo entendemos a comunidade que utiliza um único e mesmo código ideológico de comunicação. Assim, classes sociais diferentes servem-se de uma só e mesma língua. Consequentemente, *em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios*.

As comunidades semióticas são aquelas que mantêm os seus discursos ligados a uma ideologia enunciativa que luta pela hegemonia, embora sejam de diferentes de classes sociais, pois podem se valer da mesma língua para essas disputas que tem valores diferentes e contraditórios dentro das ideologias formadas.

Ume exemplo desse dessa diferença são os professores de uma escola, embora possam representar uma mesma classe social, as diversas pastas podem aderir a uma comunidade semiótica diferente, onde os discursos sobre a importância da sua atividade na educação tentam criar estrutura hegemônica ideológica sobre o papel de alguns professores sobre outros.

Assim, Bakhtin afasta-se do pensamento marxista de ideologia que é formado em outros aspectos, como identifica Ponzio:

Em Bakhtin o termo “ideologia” é utilizado não no sentido pelo qual significa unicamente ideologia de classe dominante, interessada manutenção da divisão de classes da sociedade e, logo, da dissimulação das reais contradições que requerem a transformação das relações sociais de produção (ideologia como falsa consciência, como mistificação, como pensamento distorcido, etc.), mas no sentido amplo que esse assume, sobretudo a partir de Lênin, e pelo qual pode-se falar tanto de “ideologia burguesa” quanto de “ideologia proletária”, de “ideologia científica” (essa última expressão resulta uma contradição em termos, se se parte da definição de ideologia em geral como falsa consciência). (PONZIO, 2013, p. 182)

Concordamos com Ponzio que vê na ideologia em Bakhtin um sentido de hegemonia de grupos de poder que elaboram estratégias dos seus discursos no sentido de manter-se no poder, os quais não estão ligadas exclusivamente nas questões sociais de produção e se baseiam em falsas consciências o que faz, conseqüentemente, nossos posicionamentos aproximam-se aos pensamentos de Bakhtin: identificamos a ideologia como um processo de dominação no qual seus esforços estão na manutenção da sua hegemonia.

O discurso, que não é apenas língua, faz parte de uma comunidade enunciativa, é, todavia, predominante signo. Mantém em seu núcleo a pretensão hegemônica e utiliza-se da maior parte dos seus esforços para permanecer nessas condições.

Passaremos agora a refletir sobre alguns posicionamentos teóricos da Análise do discurso em Maingueneau os quais são fundamentais para nossa tese<sup>42</sup>.

#### 4.4. PRINCIPAIS CONCEITOS

Nos discursos, o que está posto é a tentativa de hegemonia de uma ideologia e por esse motivo os discursos necessitam ter uma lógica, uma coesão capaz de dar sustentação a si. Essa coesão vem de outros discursos a que o próprio discurso se remete, e nessa teia de interdiscursos, todos os enunciados não são inéditos, pelo contrário, surgem a partir de outros discursos aos quais podemos destacar algumas características:

- Discursos constituintes:

Existe uma gama de discursos que são fundadores, ou seja, não necessitam de se remeter a discursos anteriores, são os discursos constituintes, como explica Maingueneau:

Discursos como o religioso, o científico e o filosófico são evidentemente constituintes. O discurso político nos parece operar sobre um plano diferente: ele se confluência dos discursos constituintes sobre os quais se apoia (invocando a ciência, a religião, a filosofia etc.), e os múltiplos extratos da doxa da coletividade. Mas se, fundamentalmente, os discursos constituintes se definem pela posição que ocupam no interdiscurso, pelo fato de não reconhecerem discursividade para além da sua e de não poderem se autorizar senão por sua própria autoridade, mais importante que que os listar, é

---

<sup>42</sup> Abordamos os principais conceitos da Análise do Discurso de Maingueneau que afetam diretamente nossa tese, pois entendemos que seus conceitos são vastos e ligados a diversos tipos de discursos que vão além do analisado nesse trabalho.



compreender o modo de “constituição que os caracteriza. (MAINGUENEAU, 2008, p. 38)

Nesse sentido, Maingueneau determina que os discursos constituintes são para além do interdiscurso, não é necessário retomar um interdiscurso para sua legitimação, ele é autofundado, auto afirmativo e, inclusive, mantém e sustenta os interdiscursos gerados a partir dele.

As elaborações dos discursos constituintes são mensuradas a partir do que Maingueneau identifica como *archeion*, que é a forma com que esses discursos elaboram a produção simbólica dos interdiscursos que se remetem a ele, a aglutinação em torno da autoridade.

Essa noção de discurso constituinte é diretamente útil para identificação das questões sobre a fé dentro da religião que assegura a sustentação discursiva exclusivamente em si, pois a autoridade última é dela.

Embora a Umbanda possua uma grande gama de interdiscursos para fornecer aos seus adeptos ideologias básicas sobre como são diversos princípios da existência, da vida em comunidade, dos dogmas etc., elas ainda estão balizadas em discursos anteriores para sua legitimação, mas existe, no limiar, o discurso constituinte umbandista que não tem nada acima, gerador de todos os outros dentro do seu *archeion* e, assim, pretende “delimitar, com efeito, o lugar-comum da coletividade, o espaço que engloba a infinidade de “lugares-comuns” que aí circulam. “ (MAINGUENEAU, 2008, p. 39)

- Cena da enunciação:

Se o discurso religioso é um discurso constituinte, é certo que necessita de um conjunto de espaços para ser dito e reproduzido (discurso e interdiscursos), ou em outras palavras, a cena da enunciação, como define Maingueneau e Charaudeau:

Noção que, em análise do discurso, é frequentemente empregada em concorrência com a de “situação de comunicação”. Mas, ao falar de “**cena de enunciação**”, acentua-se o fato de que a enunciação acontece em um espaço instituído, definido pelo gênero” de discurso, mas também sobre a dimensão construtiva do discurso, que se “coloca em cena”, instaura seus próprios espaços de enunciação. (MAINGUENEAU e CHARAUDEAU, 2016, p. 95)

Os discursos são tratados conforme seus gêneros, mas mantem-se atrelados a um *archeion*, gerando uma heterogeneidade no corpo do discurso constituinte, criando seus próprios espaços para serem enunciados.

Nesse contexto, discursos de gêneros diferentes, como os proferidos em um evento político ou em um ambiente de trabalho, podem ser dotados de um *archeion* firmado pelo discurso religioso, este por sua vez, como discurso constituinte e com grande repercussão social, tem um grande *archeion* capaz de sustentá-lo nas mais variadas cenas enunciativas.

Mesmo que pareça a mesma coisa que uma situação comunicativa, a cena da enunciação pode, inclusive, reivindicar seus espaços, instaurar locais aptos à enunciação que a princípio não fazem parte do seu *archeion*, por exemplo, utilizar o um discurso religioso para realizar uma crítica literária.

Ao mesmo tempo, os discursos que instauram seus espaços estão também condicionados a eles em um processo de dentro para fora e vice-versa. Uma dada cenografia do discurso limita as atividades enunciativas do discurso, o velório por exemplo, é uma cenografia que aprisiona o discurso dentro de limites toleráveis pelo Ethos discursivo, que mantém sua autoridade constituinte, repousa sobre seu *archeion*, mas condiciona-se a ele, conforme explica Maingueneau:

Um dos mal-entendidos sempre suscitados pela noção de cenografia é que ela é muitas vezes interpretada como uma simples cena, como um quadro estável no interior do qual se desenrolaria a enunciação. Na verdade, é preciso concebê-la ao mesmo tempo como quadro e como processo. A *-grafia* é um processo de inscrição legitimante que traça um círculo: o discurso implica certa situação de enunciação, um ethos e um “código linguageiro” (cf. infra) através dos quais se configura um mundo que, em retorno, os válida por sua própria emergência. O “conteúdo” aparece como inseparável da cenografia que lhe dá suporte. (MAINGUENEAU, 2008, p. 51)

Se a cena da enunciação é também um processo dentro do discurso, é porque seus elementos agem diretamente sobre o discurso e não apenas como uma simples cena. Assim, a cena da enunciação também se desloca do e para o discurso, já que são inseparáveis, e lhe dá suporte necessário para mantê-lo.

A partir do conceito da cena da enunciação, evidencia-se um código linguageiro e, ao mesmo tempo, um ethos discursivo. O código linguageiro, que é a formulação direta da língua no discurso, opera para dar sentido ao universo que ele reproduz, como por exemplo os jargões que remetem a uma competência discursiva.

- Ethos:

Na cena da enunciação nossas observações recaem principalmente sobre o ethos, que é assim formulado por Maingueneau:

Todo discurso, oral ou escrito, supõe um *ethos*: implica em uma certa representação do corpo de seu responsável, do enunciador que se responsabiliza por ele. Sua fala participa de um comportamento global (uma maneira de se mover, de se vestir, de entrar em relação com o outro...). Atribuímos a ele, dessa forma, um caráter, um conjunto de traços psicológicos (jovial, severo, simpático...) e uma corporeidade (um conjunto de traços físicos e indumentários). <<Caráter>> e <<corporeidade>> são inseparáveis, apoiam-se em estereótipos valorizados ou desvalorizados na coletividade em que se produz a enunciação. (MAINGUENEAU, 2006, p. 60)

Como podemos observar, todos os elementos estão interconectados, pois o *ethos* é responsável por fazer-se valorizar ou desvalorizar o discurso de acordo com o posicionamento do responsável pela enunciação. O *ethos* discursivo garante ao discurso uma introdução à hegemonia a partir de traços psicológicos e de uma corporeidade.

Podemos identificar essa questão quanto à roupa litúrgica que, em dado momento, através de um interdiscurso, foi concebida para ser utilizada em algumas vertentes da umbanda: as vestimentas exclusivamente de cor branca.

Ao mesmo tempo em que essa noção ideológica do uso específico de uma indumentária alcançou sua hegemonia, transformou também o *ethos* discursivo. Agora, é necessário manter-se valorizado no discurso, o seja, o sacerdote de Umbanda dessa mesma vertente é desvalorizado se comparecer à liturgia vestindo-se completamente de roxo, por exemplo.

O *ethos* discursivo é importante para a cena da enunciação, pela responsabilidade que concede ao responsável pela enunciação, agente do discurso do qual trataremos agora.

- Autor:

O discurso possui a cena da enunciação para dar força ao seu *archeion*, que define seu *ethos*, que sustenta os autores do discurso. Não estamos aqui determinando que é o autor, até porque no primado do interdiscurso defendido por Maingueneau, o autor nunca é, de fato, o autor exclusivo do seu texto

Um autor profere seu discurso junto com o outro: os interdiscursos que vieram antes do seu moldam e sustentam juntos suas ideologias discursivas, o autor não é o agente exclusivo da produção do discurso, como adverte Foucault

O autor, não entendido, é claro, como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu o texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência. (FOUCAULT, 2010, p. 26)

Podemos então entender que, na análise do discurso, o autor é, antes de tudo, aquele capaz de agrupar os diversos discursos e dar autoridade a eles.

O autor pode ser, inclusive, diferente daquele que escreveu o discurso, como é o caso de um discurso político. Um assessor pode escrever o discurso, mas a significação do discurso só tem coerência quando ele encontra o autor, ou seja, o político que discursa o texto escrito pelo assessor.

Como Foucault sugere, existem diversas formas de se expressar o autor, pois ele não é apenas o indivíduo, ele é o agente de significados, e pode ser inclusive uma instituição, como o discurso do Congresso de Umbanda de 1941.

Por certo, o congresso foi marcado por diversos discursos, debates, alianças, desentendimentos, mas a produção final das conclusões do congresso passou a compor o discurso institucional, sem uma pessoa específica de legitimidade quando exteriorizado o discurso resultante.

O mesmo acontece com uma Federação Umbandista quando discursa seu presidente. Ele fala em nome da instituição que, anteriormente, já definiu quais são as ideologias de seus discursos, e o que ele fala, embora pessoa singular, o faz enquanto entidade. Após a nomeação de outro presidente, o que deixou o cargo não sustenta mais o discurso, porque, na verdade, a competência enunciativa não estava nele, mas na instituição que dava suporte ao seu discurso.

Assim o autor não é necessariamente uma pessoa, pois o discurso está integrado dentro de uma competência discursiva que “permite esclarecer um pouco a articulação do discurso e a capacidade dos sujeitos de interpretar e de produzir enunciados que dele decorrem” (MAINGUENEAU, 1995, p. 52)

Uma forma peculiar de autor, o autor fantasma, é assim definida por Maingueneau:

Depois de falar enquanto vivos, eis que os locutores *retornam* sob a forma de aforizadores ou de *auctores*: “suas” falas estão novamente vivas, mas de uma vida que excede aquelas das falas dos meros vivos. Uma transformação quase invisível os converte em errantes, em *fantasmas*, na fonte de enunciadores que parecem libertados das restrições do texto e do gênero. (MAINGUENEAU, 2014, p. 185)

Esses autores fantasmas dão legitimidade ao um enunciado, independente da sua colocação em vida<sup>43</sup>, pois são retornados por meio de falas que podem não estar ligadas diretamente a eles.

A foto do fundador falecido de um terreiro, com os dizeres sobre a caridade, estipulam essa formação de autor fantasma, pois mesmo que nunca tenha sido mencionada diretamente a frase como foi posicionada, transforma-o no legitimador do discurso.

Outra forma de se estabelecer um ator fantasma é convocar o seu espírito para que se reúna ao discurso que está em curso. Assim, ao dizer “Como dizia Mãe Zuleica, precisamos manter o espírito de retidão”, o enunciador convoca os atores da cena de enunciação a manterem-se dentro do que entendem sobre as qualidades de retidão.

Mesmo não sabendo ao certo o que seria essa retidão, o autor fantasma evocado legitimou o discurso na medida em que as pessoas envolvidas pelo discurso podem assimilar o que é retidão a partir das suas próprias ideologias e determinar como o autor da frase se comportava a partir das suas perspectivas morais, mesmo que ele nunca tenha realmente dito algo a respeito da retidão.

Portanto, o autor é o que fornece a competência discursiva da enunciação e sua presença é de suma importância para o discurso se propor hegemônico. Esse autor pode, por conseguinte, sustentar três tipos de dimensão: a do autor, autor-ator e auctor (MAINGUENEAU, 2010). Essas dimensões<sup>44</sup> podem influenciar as competências discursivas de um autor conforme ele se insere em um tipo de discurso.

A primeira dimensão é o autor, que encontramos comumente em todos os discursos. Sua autoridade é pequena e normalmente amparada por interdiscursos mais proeminentes que o dele. Em uma religião, por exemplo, o autor pode ser qualquer pessoa da comunidade enunciativa que se alinhe com o texto ou com a oralidade sagrada a que a instituição pertence.

A segunda dimensão é o autor-ator, que são autores que seguem uma trajetória específica dentro do discurso. São pessoas que estão no mesmo patamar de competência discursiva que os interdiscursos que os sustentam. Um exemplo é o líder religioso de uma

---

<sup>43</sup> Maingueneau sucinta que o autor fantasma é construindo independente se a referência aforizante está viva ou não, embora concorde que a contundência dessa autoria através de alguém que já faleceu é evidente.

<sup>44</sup> Embora Maingueneau informe as três dimensões do autor a partir discurso literário entendemos que essas dimensões estão inseridas amplamente dentro das suas teorias e por isso abarcam inclusive o discurso religioso.

congregação que mantém uma trajetória visível e contínua dentro do discurso para a sua comunidade religiosa.

A terceira dimensão Maingueneau chama de auctor. Ocorre em número bem restrito, e possui uma competência enunciativa capaz de concorrer diretamente com seus interdiscursos e está diretamente associado a uma obra, ou Opus. Na Umbanda, podemos citar como auctor, W.W. Mata e Silva, que é reconhecido na Umbanda<sup>45</sup> por desenvolver um ramo doutrinário da religião, passando a atuar como alicerce de novos interdiscursos e, ainda, possuir competência discursiva para deslegitimar discursos anteriores.

Dentro da dimensão do auctor existe ainda uma dimensão quando ele “atingem o estatuto de *auctor maior* quando seu prestígio é tamanho que se publicam textos deles que não estavam destinados a ser publicados: Rascunhos, correspondência privada, deveres escolares, cadernos de notas, diários íntimos...” (MAINGUENEAU, 2010, p. 32). Assim o interesse pelo autor amplia-se para fora da competência discursiva.

Podemos citar dentro dos discursos umbandistas o auctor maior Zélio de Moraes<sup>46</sup> à medida que forem encontrados novos traços do seu dia a dia, como exemplo, um diário com suas observações sobre os membros do seu terreiro. Esses textos gerarão imenso interesse para os mais diversos meios Umbandistas, e, provavelmente, ultrapassará as fronteiras da religião, pois se debruçarão na leitura, na interpretação e na análise desses discursos também estudiosos da religião, dando a ele uma importância maior que um auctor que está encarcerado exclusivamente dentro da sua obra.

Dessa forma, podemos entender como flui o processo de autoria dos discursos e, ao mesmo tempo, analisar como eles podem variar sua autoridade dentro da competência discursiva e sua equiparação dentro dos interdiscursos que falam junto com eles.

Destacamos também que essa noção de dimensões do autor não é representada exclusivamente pelo desejo do autor, mesmo que seja o desejo de muitos tornarem-se autores-atores ou, até, auctores maiores. Essas dimensões são aprovadas exclusivamente pelas diversas comunidades que tem acesso ao esse discurso.

---

<sup>45</sup> Reconhecimento aqui como entendimento de um Opus, e não do aceite desse Opus, pois citamos como pessoa dentro de uma vertente religiosa capaz, inclusive, de sobrepor-se a outros interdiscursos da religião, noção básica para ser considerado auctor.

<sup>46</sup> Para algumas vertentes da Umbanda, o fundador da religião

Por essa exclusividade de conceder a dimensão do autor, entramos nesse momento na figura daquele que recebe o discurso, que é a parte principal da tentativa da hegemonia da ideologia discursiva, fazer com que o outro que tem acesso ao discurso proferido mantenha-se dentro dos limites desse discurso.

Não estamos aqui utilizando o sujeito que recebe o discurso como um receptor exclusivamente, um agente passivo, e muito menos adentrando em qualquer estudo de recepção. Entendemos que o ato de receber é o processo de comunicação através da língua e dos corpos físicos, o destinatário<sup>47</sup> do discurso.

Embora tenhamos um autor do discurso que remete à autoridade discursiva, podendo ou não participar da cena da enunciação (hiperenunciação), teremos sempre o enunciado (que pode ser inclusive o autor), e o co-enunciador. O co-enunciador, por sua vez, não é sujeito passivo, mantém no discurso um processo ativo e representativo como nos esclarece Maingueneau:

Termo introduzido pelo linguista A. Culioli, substituindo destinatário, para destacar que a enunciação é, de fato, uma co-enunciação, que os dois parceiros desempenham aí um papel ativo. Quando o enunciador fala, o co-enunciador comunica também: ele se esforça para pôr-se em seu lugar para interpretar os enunciados e influencia-o constantemente através de suas reações. (MAINGUENEAU, 2006, p. 22)

Os co-enunciadores são assim designados porque eles participam ativamente. O fato de se apresentar perante o enunciador já age diretamente sobre o discurso. Seus gestos, suas interrupções ou até a demonstração de esforçar-se para entender ou aceitar o discurso, conduzem o enunciador a locais que podem variar durante o discurso por meio da dinâmica entre os atores da enunciação.

A partir dessa proposição, enquanto o líder religioso discursa para sua comunidade, ele está ativo, mas em contrapartida, a forma com que a comunidade demonstra como está acontecendo a formação do ethos discursivo age também sobre o enunciador. Sendo, então, parte ativa da enunciação. Logo não cabe na percepção da Análise do Discurso apenas um receptor ou destinatário, mas sim, enunciadores e co-enunciadores.

---

<sup>47</sup> Julgamos o termo destinatário desapropriado porque nos remete que aquele que recebe um discurso o faz diretamente pela intenção do outro e não nos proporciona a possibilidade de demonstrar o agente que pode receber esse discurso de forma não intencional e ocasional, como uma gravação de uma conversa particular.

Nessa direção, entendemos que as teorias e métodos da Análise do Discurso de Maingueneau são pautadas dentro do universo dos interdiscursos, onde os enunciadores e co-enunciadores estão em movimento, na tentativa de manutenção da hegemonia dos seus discursos através, entre as diversas possibilidades, da construção de autores que podem legitimá-los a partir de uma competência discursiva da cena da enunciação que represente o archeion dos seus discursos.

Postulamos esses conceitos como os principais que sustentam nossa tese dentro da teoria da Análise do Discurso e entendemos que as técnicas, teorias e metodologias da Análise do Discurso de Maingueneau são mais amplas e fazem relação a uma variedade maior de gêneros discursivos.

Passaremos, agora, a identificar como são realizadas as estratégias da religião para criar as possibilidades de legitimação dos autores em estado alterado de consciência no discurso religioso da Umbanda.



## 5. LEGITIMAÇÃO DO DISCURSO

Comprei uma barraca velha  
Foi a cigana quem me deu  
O que meu é da cigana  
O que é dela não é meu

Uma vez estabelecido o universo do discurso religioso da Umbanda e definida a utilização da Análise do Discurso de Maingueneau para entender a construção do autor do discurso durante uma consulta espiritual, podemos investigar, a partir do método, quais os subsídios utilizados para construir a autoria no discurso com o médium em estado alterado de consciência.

Para cumprir esse objetivo, utilizaremos a metodologia desenvolvida por Maingueneau em seu livro *Gênese dos Discursos*, mas antes, necessitamos realizar algumas ressalvas: o método consiste procedimentos para realizar a análise do discurso propriamente dita, porém, nossa tese não visa realizar a análise de algum discurso, mas entender como acontece o processo de legitimação do autor nos discursos religiosos da Umbanda.

Assim, em alguns momentos não utilizaremos alguns princípios metodológicos que estão ligados diretamente a analisar um discurso propriamente dito, recorreremos, portanto, a uma outra abordagem, observando diretamente as formações discursivas sem nos aprofundarmos necessariamente nos discursos, por entendermos que não nos trará problemas metodológicos.

Diante dessa questão, passaremos aos conceitos de como é produzida a legitimidade do autor nos discursos religiosos da Umbanda.

### 5.1. O PRIMADO DO INTERDISCURSO

Como observamos no terceiro capítulo, os discursos não são uma autoria hermeticamente fechada, eles não são criados a partir e exclusivamente da originalidade do seu autor. Pelo contrário, o discurso tem, em sua concepção, a perspectiva “de uma heterogeneidade constitutiva, que amarra, em uma relação inextricável, o Mesmo do discurso e o seu Outro.” (MAINGUENEAU, 1995, p. 31)

O autor de um discurso, o Mesmo, nunca fala sozinho. Não é autor exclusivo, carrega consigo todos os discursos anteriores, seu Outro, que teve acesso para formular seus discursos.

Esses discursos inextricáveis que falam juntos, podem ser interdiscursos que estão alinhados, ou não, com as ideologias de um discurso, mas corroboram para o discurso manter seu próprio sentido, como indica Maingueneau:

O outro não deve ser pensado como uma espécie de “invólucro” do discurso, ele mesmo considerado como o invólucro de citações tomadas em seu fechamento. No espaço discursivo, o Outro não é nem um fragmento localizável, uma citação, nem uma entidade externa; não é necessário que ele seja localizável por alguma ruptura visível da compacidade do discurso. Ele se encontra na raiz de um Mesmo sempre já descentrado em relação a si próprio, que não é, em momento algum, passível de ser considerado sob a figura de uma plenitude autônoma. Ele é aquele que faz sistematicamente falta a um discurso e lhe permite encerrar-se em um todo. É aquela parte de sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir a própria identidade. (MAINGUENEAU, 1995, p. 36-37)

Os outros não necessitam mostrar-se presentes no discurso para estabelecer sua autonomia. Os interdiscursos estão presentes na dimensão dos sentidos, mantêm a legitimidade no universo discursivo, inclusive, sacrificando-se para dar legitimidade ao Mesmo.

Os interdiscursos da Umbanda produzem essa relação de identidade e sentido de um médium em estado alterado de consciência. É necessário, antes de tudo, que as pessoas envolvidas no discurso religioso saibam, de antemão, dos discursos silenciados para constituir sua própria identidade.

Um médium utiliza-se dos interdiscursos sobre o que é uma entidade espiritual da Umbanda para reivindicar a autoria de que não é ele. Um preto-velho pode ter um discurso dentro da Umbanda, porque os interdiscursos sustentam esse tipo de entidade espiritual; logo espera-se dele um discurso dentro de um formato, com determinadas características.

Podemos exemplificar essa questão no caso de um médium, em um terreiro de Umbanda, iniciar um discurso apresentando-se como um engenheiro europeu do século XIX. Trará um desconforto generalizado no seu discurso, porque, dentro do universo discursivo da Umbanda, não há interdiscursos que falam junto com esse tipo de entidade espiritual.

Doravante entendemos que, por ser religião, a Umbanda permite criar discursos constituintes que podem, inclusive, servir de base para interdiscursos de novos discursos, e que não há problema em criar uma lógica discursiva dentro do seu archeion para sustentar um tipo qualquer de entidade dentro do seu universo discursivo. Mas sabemos que é um longo processo até tomar uma proporção capaz de os interdiscursos legitimarem um tipo específico de entidade.

Fica evidente como o primado do interdiscurso atua quando observamos o encontro com pessoas de outras culturas e modelos religiosos as quais não tem familiaridade com questões como possessão e estados alterados de consciência e estão diante de uma entidade de Umbanda, ou seja, que não obteve acesso prévio a esses interdiscursos presentes, mas silenciados.

Primeiramente é necessário explicar todo o contexto do que está acontecendo para entender o estado alterado de consciência. Em seguida, explicar quais tipos de entidades existem na Umbanda e porque elas têm uma ou outra característica, por exemplo. Informá-las dos interdiscursos que estão presentes não é garantia de aceitação tácita ou engajamento na Umbanda, mas necessária para que exista uma coerência mínima em relação ao que acontece na religião.

Então, compreendemos que um médium necessita, a priori, de que a comunidade que acompanha a enunciação durante o estado alterado de consciência tenha consigo o mínimo acesso aos interdiscursos “*porque em um sentido, a competência discursiva, longe de excluir a heterogeneidade, confere-lhe um lugar privilegiado*” (MAINGUENEAU, 1995, p. 58)

Os interdiscursos da Umbanda estão permeados dentro do imaginário religioso brasileiro por aglutinarem dentro da sua teologia diversas propostas das principais referências religiosas da formação, destacando-se os afro-brasileiros, o catolicismo, as cosmovisões indígenas e o espiritismo.

Em linhas gerais, o discurso constituinte da Umbanda é a aceitação de um plano espiritual que existe em paralelo com o plano material. O plano material, transitório, existe para realizar um processo de evolução dos espíritos que habitam o plano espiritual.

Os dois mundos se comunicam, e as forças mágicas das entidades espirituais atuam para ajudar as pessoas do plano material. Essa ajuda e comunicação se dão através de algumas pessoas que possuem a mediunidade, que é a capacidade de manter essa comunicação.

A partir desse discurso, uma série de interdiscursos são gerados e sustentados para compor os processos teológicos da religião. Quanto mais se compromete com esses discursos, mais aderente a crença da comunicação de um espírito utilizando um médium em estado alterado de consciência.

Assim, evidenciamos quanto o primado do discurso é importante para a Umbanda e está diretamente ligado à sua concepção e formação. Mas necessitamos indagar como esse primado do interdiscurso religioso da Umbanda consegue manter-se presente e representativo dentro da sociedade brasileira, mesmo nunca atingindo um percentual significativo de adeptos na população.

Entendemos que existe a absorção de uma referência sobre Umbanda por causa da adesão da população em acreditar na eficácia dos seus rituais e discursos, o que promove sua legitimidade, por isso citamos Lévi-Strauss:

Portanto, não há por que duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 182)

Ao observamos as questões sobre a eficácia da magia a partir de Lévi-Strauss, podemos verificar que a adesão da possibilidade da incorporação dos espíritos por um médium requer que exista um campo de gravitação no interior das relações entre a Umbanda e a sociedade.

Levando-se em conta a existência de uma forte formação de um pensamento mágico nas religiosidades brasileiras, esses discursos contribuem generosamente com a disseminação dos interdiscursos Umbandistas. Podemos observar como as características de cada voz do discurso da Umbanda estão dentro de um contexto de diversos especialistas dentro e fora da religião.

Essas vozes fornecem os subsídios que mantêm cada tipo de entidade dentro de limites aceitáveis para conceber sua legitimidade e marcar a ideologia que cada uma carrega dentro da sua área de atuação mágica, como nos indica Prandi:

O Brasil tem uma larga tradição católica de devoção aos santos, com os quais os fiéis estabelecem relações de favor e de troca que presumem sempre uma certa intimidade com as coisas do mundo sagrado (Camargo et alii, 1973). Com o espraiamento das tradições afrobrasileiras no curso deste século, parece que essa intimidade com personagens do mundo sagrado — agora sobretudo com divindades afro-brasileiras, com as quais os santos se sincretizam, mais os espíritos dos mortos — teria se intensificado. De fato, há uma infindável lista de famílias ou classes de entidades sobrenaturais com que

fiéis brasileiros podem estabelecer relações religiosas e mágicas e contatos personalizados, especialmente através de cerimônias em que essas entidades se apresentam através do transe de incorporação: os caboclos, pretos-velhos, ciganos, príncipes, marinheiros, guias de luz, espíritos das trevas, encantados, além dos orixás e voduns. (PRANDI, 1996, p. 139)

Sendo a tradição de intimidade com as coisas do mundo sagrado já fortemente enraizada no Brasil, a necessidade de sentido do primado do interdiscurso da Umbanda teve grande êxito como religião.

O universo discursivo das entidades espirituais é tão amplo quanto o dos Santos católicos como também o das divindades do candomblé e dos encantados indígenas. Esses discursos especializados dão origem a novos interdiscursos para legitimar as diversas formas de entidades espirituais que compõem o panteão da Umbanda, permitindo uma rápida assimilação de diversos elementos culturais de diversas regiões brasileira, facilitando sua aproximação com toda a diversidade religiosa e cultural brasileira.

Por essa abrangência e capacidade de permear o universo religioso brasileiro, o discurso do Seu já vem impregnado do Outro sem muito esforço da Umbanda. Quando um médium se coloca manifestado por uma pomba-gira, o primado do interdiscurso já atua para criar sentido.

Esse sentido solicita apenas que se mantenha nos limites concedidos pelos interdiscursos. É esperado que a pomba-gira fale de amor e feitiço com vivacidade. Mesmo aqueles que não estão dentro da religião acreditam entender quem é essa moça que trabalha na esquerda na Umbanda, o primado do interdiscurso silenciou-se, mas continua atuando.

Espera-se que a pomba-gira tenha uma forma completamente diferente de falar que um caboclo, e, se por sua vez, for requisitado algo que esteja fora do escopo de especialidade da entidade, há uma grande chance de ela solicitar que haja uma consulta com outro tipo de entidade, mantendo estrategicamente seus limites de especialista.

Nessa mesma direção, um preto-velho sugere que estabeleça um dizer afetuoso e, ao mesmo tempo, sábio, enquanto um exu pode falar algo de duplo sentido, com conotações sexuais sem comprometer a credibilidade na entidade, no médium ou no terreiro.

Essas percepções, que são controladas pelos interdiscursos, permitem que exista na Umbanda uma série de entidades especialistas para todo o tipo de problemas no ordenamento

social de que os consulentes necessitem, e mantêm uma eficácia mágica centrada em figuras específicas que trabalham aglutinadas, mas, ao mesmo tempo, de forma autônoma.

Portanto, o primado do interdiscurso da Umbanda está centrado dentro de diversas referências dentro do seu universo discursivo, pois, mesmo mantendo separadamente entidades espirituais em diferentes competências discursivas, conseguem uma unidade de coerência. Essa coerência é assim definida por Maingueneau:

Seja como for, no interior do campo, é necessário manter a primazia das relações interdiscursivas sobre as relações entre campos: se há isoformismo ou transferência, intencional ou não, de um campo a outro, sua condição de possibilidade deve estar inscrita na estrutura do campo que vai ser afetado. (MAINGUENEAU, 1995, p. 45)

No nosso caso, as diversas entidades são dotadas de características mágicas de diferentes abordagens para cada problema que for levado até elas, podendo penetrar em diversos campos e mantendo a mesma autoridade.

Uma cura, por exemplo, pode ser exercida por qualquer tipo de entidade, mas se for um preto-velho que está atendendo a um consulente, os interdiscursos que incluem as mais variadas ervas medicinais serão o isoformismo que manterá a estrutura do campo.

Com os exus, existe também há possibilidade de realizar rituais de cura, mas com procedimento envolvendo bebidas e utilização de encruzilhadas. As duas competências discursivas podem trabalhar com abordagens diferentes, mas exercendo o mesmo papel em um campo diferente da religião, no caso, o medicinal, a partir da eficácia da magia<sup>48</sup>.

Como constatamos, o discurso religioso da Umbanda é beneficiado por seu primado de interdiscursos enraizados na cultura religiosa brasileira e mantém um archeion amplo ligados, principalmente, as questões das urgências dos seus praticantes e sustentado por seu discurso constituinte.

A variação dos interdiscursos é tão grande quanto a quantidade de ideologias mantidas pelos adeptos, mas independente de o terreiro ser mais influenciado pelas religiões africanas, pelo espiritismo ou qualquer outra corrente de pensamento, eles têm em comum a manutenção

---

<sup>48</sup> É comum, em alguns terreiros, as entidades solicitarem que seus processos mágicos sejam acompanhados por tratamentos dos médicos, que são comumente chamados de doutor de terra, o que lhes garante um duplo movimento: se realizou-se a cura, sua ajuda foi indispensável, se não, eles partilham da questão de que nem eles nem a medicina oficial pode reverter o processo, como se fosse inevitável.

do campo umbandista, que é a manutenção na crença da capacidade de o médium estabelecer comunicação com seres espirituais.

As entidades são agrupadas em corpos de especialistas, criando uma rede de legitimidade discursiva ao se promoverem os mais variados assuntos nos limites da sua especialidade, recorrendo inclusive, ao *ethos*, que assegura a naturalização do discurso desses especialistas.

Percorrendo essas questões, vamos agora identificar como a competência discursiva é composta a partir das elaborações do discurso religioso da Umbanda e dos discursos especializados das entidades.

## 5.2. COMPETÊNCIA DISCURSIVA

Se os discursos estão diretamente ligados aos interdiscursos, existe uma forte coesão de sentidos entre o que é dito e o significado do que é dito, pois “o enunciado de um discurso dado não pode se situar como falseador dos enunciados do seu Outro” (MAINGUENEAU, 1995, p. 55).

Essa noção de competência estabelece os limites que são dados pelos discursos e regem a autoridade que eles representam dentro do universo discursivo e sua capacidade de desenvolver novos enunciados legítimos.

No caso da Umbanda, estabelecer a competência discursiva exige uma abordagem que compartilha a cena da enunciação e os participantes da cena enunciativa. Existem diversos níveis de competência que são reivindicados e estão em disputa durante o discurso religioso da Umbanda.

Sua principal formulação é definir como o enunciador e co-enunciador estão distribuídos no modo de enunciação, pois “um discurso não é somente determinado conteúdo associado a uma dêixis e a um estatuto de enunciador e de destinatário, é também uma “maneira de dizer” específica, a que nós chamaremos de um *modo de enunciação*. ” (MAINGUENEAU, 1995, p. 90)

Logo, na Umbanda quem tem direito ao discurso é o médium, mas o único modo de enunciação que concede sua legitimidade é o estado alterado de consciência<sup>49</sup>, mas, ao mesmo tempo, a competência desse discurso só é validada se esse enunciador não reivindicar seu discurso.

Entendemos que existem diversos níveis de legitimidade discursiva, entre elas, o corpo de especialistas, como é definido por Bourdieu:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou a reprodução de um “corpus” deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por essa razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal. (BOURDIEU, 2009, p. 39)

Mas a Umbanda é uma religião que facilmente subverte as características do corpo de especialistas, embora estruturada diretamente a partir de Pais de Santos e médiuns, qualquer pessoa que apresentar características de estado alterado de consciência pode iniciar um discurso religioso. Muitas vezes ela não necessita, a princípio, demonstrar algum conhecimento da religião para usufruir do mesmo bem simbólico de alguém que demonstre atuar como sacerdote há mais tempo.

Claro que esse panorama não invalida as observações de Bourdieu da construção do corpo de especialistas religiosos. Ele inclusive é vital para facilitar o processo de legitimação do discurso em que a ideologia já está presente, assumida e alienada. O que Maingueneau chama de autor institucional:

O caso da agência de publicidade nos confrontou com o problema posto pelas entidades coletivas. A esse respeito, pode-se pensar que grupos como os partidos políticos, os sindicatos ou os movimentos literários, uma vez que eles são portadores de convicções e plenos de uma experiência singular que se inscreve em uma história, estão em uma situação favorável para assumir o estatuto de auctor. Isso é verdade, mas não se pode raciocinar sem levar em conta os gêneros de discursos envolvidos. (MAINGUENEAU, 2010, p. 35)

---

<sup>49</sup> Entendemos que existem diversos momentos em que os médiuns e outros participantes do culto estabelecem seus discursos, mas não são representantes da legitimidade desses discursos. Para manter-se legítimos, eles remetem-se aos enunciados produzidos pelas entidades espirituais, e sem elas, os terreiros de Umbanda se esvaziariam.



Em algumas religiões, o outro é o autor coletivo, é a própria instituição, e permite que o seu Mesmo crie enunciados a partir desses interdiscursos, montando uma competência discursiva para si a partir dessa coletividade.

Mas a fragmentação e a falta de uma representatividade coletiva organizada da Umbanda para que esse tipo de autor, e conseqüentemente, seu corpo de especialistas, faz com que os médiuns estejam sujeitos a um prestígio relativizado dentro do discurso.

Quando um Reverendo de uma igreja, durante o seu discurso, faz emergir o Outro com a frase “não sou eu quem diz, é a Bíblia”, está lembrando aos co-enunciadores que existe um autor coletivo que faz jus a sua competência discursiva, mas esse outro não é a Bíblia, e sim, a leitura ideológica que a instituição faz dos textos bíblicos.

O mesmo pode ocorrer solicitando-se diretamente esse autor coletivo, pois um padre pode estabelecer-se dentro da competência discursiva com a frase “Conforme a Igreja Católica”, que dá o mesmo significado de autoridade.

Já para o médium, esse chamamento do Outro como autor coletivo do discurso não tem a mesma força, não produz o mesmo sentido devido à fragilidade institucional da religião. Ela não possui uma coesão capaz de sustentar, sozinha, a inclusão do médium na competência discursiva da Umbanda só por pertencer a um terreiro de Umbanda.

É mais comum encontrar no interior dos terreiros o oposto, com frases “Na umbanda desse terreiro” ou “Nossa umbanda”, do que frases que remetam a um agregador único que lhes conceda autoridade. Tipicamente sua autoridade está em dizer que ele faz diferente dos demais por fazer da forma correta.

Tratando-se de incluir-se na competência discursiva da Umbanda, um dos grandes problemas ocorre justamente porque, a priori, em outros campos discursivos, os enunciadores tentam manter-se legítimos autores dos seus enunciados, mas na Umbanda acontece o oposto.

O médium só está dentro da competência discursiva e só pode produzir enunciados legítimos se ele fizer acreditar que está realmente em estado alterado de consciência e que esse estado deve removê-lo completamente da cena enunciativa, ou seja, não fazer parte do Mesmo no discurso é o objetivo do médium no discurso religioso da Umbanda.

Para se prontificar então com competência discursiva dentro da Umbanda, o médium altera significativamente o modo de enunciação e a cena da enunciação para dar condições de

que o co-enunciador perceba o estado alterado de consciência e que sua não representação no discurso possa ser inquestionável, como aponta Zeiblitz:

Em cada gira o sacerdote redefine o seu poder que, a despeito das qualidades mediúnicas que exige, não é visto como uma propriedade inalterável, mas, sim, como algo sempre em elaboração. Há uma acumulação desse prestígio, cuja aferição é, em geral, realizada antes do início das giras, quando a comunidade, num movimento de controle difuso, enumera os feitos e as vitórias em demandas que se tornam testemunhos do valor daquele que está sendo julgado. Mas a história assim construída pode sempre se converter numa versão negativa, podendo a relação do sacerdote com suas entidades fornecer os exemplos da leitura que se queira conformar. Porque a consagração do sacerdote se refaz a cada gira, sendo que a acusação mais grave que é feita a um sacerdote diz respeito a sua real incorporação pelas entidades que foram convidadas a descer no ritual (ZEIBLITZ, 1985, p. 126)

Ou seja, a competência discursiva é o esforço de o médium não estar presente e mesmo com todo seu prestígio a cada gira ele necessita se consagrar, está em julgamento pelo co-enunciador a respeito da capacidade da sua incorporação.

Temos, portanto, que reelaborar a forma de verificar a competência discursiva de um médium. Surge um autor de um discurso que prioriza negar a autoria, um autor que só é legitimado se comprovar para o co-enunciador que não possui o controle dos enunciados, que não possui inclusive, competência discursiva.

Por esse problema pertinente da Umbanda observamos que existe no momento da enunciação um duplo papel para o médium: ele é o enunciador e todos reconhecem, mas nega-se como autor do Mesmo que fala juntamente com o Outro, afasta-se da competência discursiva para dar lugar a um provável estado alterado de consciência que assume o papel de legitimador do discurso, mudando significativamente o modo de enunciação para convidar o co-enunciador a validar esse processo.

Mas apenas essa característica não resolve todo o problema envolvido. Não podemos estabelecer que esse enunciador esteja realmente em estado alterado de consciência, nem tampouco ser um médium<sup>50</sup>, pois a competência discursiva de quem fala é deslocada para um modo específico de enunciação do discurso necessitando apenas que esteja dentro do archeion da Umbanda.

---

<sup>50</sup> Médium no sentido de assumir que ele possui ou acredita possuir a capacidade de manter um estado alterado de consciência e utilizar este estado para atuar dentro dos interdiscursos da Umbanda.

Como evidenciamos em nossas entrevistas, pode ocorrer de um médium, que se considera legítimo dentro da religião, manter-se propositadamente no discurso sem qualquer traço do estado alterado de consciência por diversas razões que dão coerência a sua ideologia.

Existe, inclusive, a possibilidade de estarmos diante de um imitador, ou seja, aquela pessoa que não está em estado alterado de consciência, mas consegue criar estratégias para simular uma outra pessoa, como os heterônimos, personagens fictícios formalmente criados e controlados pelo autor, como elucida Alberti:

Um dos maiores exemplos dessa ausência da unidade do eu, na literatura, é Fernando Pessoa. Ao morrer, em 1935, aos 47 anos, Pessoa deixou um baú repleto de poemas, bilhetes, projetos de livros, cartas etc. – mais de 25 mil documentos, que se encontram atualmente na Biblioteca Nacional em Lisboa. Esses documentos foram escritos por seus heterônimos (em número maior que 15), a maior parte com biografia, data de nascimento, horóscopo, caligrafia e estilo literário próprios. Heterônimo não é o mesmo que pseudônimo; não se trata de produções de Fernando Pessoa publicadas sob nome falso. Heterônimos são personagens criados por Pessoa, que pensam diferentemente dele e têm estilos diferentes. (ALBERTI, 2009, p. 3-4)

Diferente do médium, Fernando Pessoa controlava diretamente seus personagens sem utilizar-se do estado alterado de consciência, pelo contrário, heterônimos são personagens cuidadosamente criados para terem características diferentes do autor.

Esse autor em momento algum nega essa relação de construção do personagem, mas que pode, a princípio, criar dúvidas em um co-enunciador que não tenha contato com o mundo criado por um heterônimo.

Outro exemplo são os imitadores ludibriadores, que desejam apresentar-se como um médium em estado alterado de consciência, mesmo tendo a convicção de que realmente não estão. O intuito, neste caso, é receber alguma vantagem do co-enunciador, pois, de outra forma, não conseguiriam, como destacamos uma notícia no Estado de Minas:

Um homem de 37 anos foi preso em Araxá, no Alto Paranaíba, por violações sexuais mediante fraude e charlatanismo. Segundo a Polícia Civil da cidade, se passando por pai de santo, ele engravidou uma menor de idade e uma jovem em um suposto ritual. Se condenado, ele pode ter pena de 2 a 6 anos de prisão. A polícia suspeita que o número de vítimas pode ser maior. O preso, que não teve o nome divulgado, foi apresentado na manhã desta quinta-feira pelos delegados Paula Lobo Dib, responsável pelo inquérito, e Vitor Hugo Heisler. Segundo eles, os crimes ocorreram em 2016, quando as vítimas tinham 14 e 20 anos. Elas disseram que mantiveram relações sexuais com o autor, que dizia que estava incorporando uma entidade espiritual. Segundo as investigações, o ato sexual ajudaria “a resolver os problemas pessoais delas”. (SILVA, 2017)

É importante salientarmos que, nesse caso, o imitador manteve os aspectos necessários para que o co-enunciador acreditasse que existia um médium em estado alterado de consciência, embora fosse um engodo exclusivamente para realizar a prática sexual.

Importante ressaltar a questão construída dos interdiscursos da Umbanda quando o jornal o tipifica como “se passando por pai de santo”, estabelecendo, dentro da sua linha editorial, que nessas circunstâncias, o homem tinha uma condição de imitador, legitimando o discurso umbandista.

Outra possibilidade é o discurso de alguém que recebe um laudo de surtos psicóticos, em outras palavras, ele pode apresentar estado alterado de consciência e se referir a entidades espirituais, mas, como é gerado a partir de um processo que não é reconhecido pela Umbanda como uma verdadeira ação mediúnica, inclusive legitimando o campo psiquiátrico, é removido do discurso por ser considerado como um tipo de imitação.

Há também, em diversos momentos, a possibilidade de o médium estar plenamente consciente, reconhecendo que está fora do estado alterado de consciência, mas assume um papel de imitador dessa condição, por um tempo que varia e que não pode ser plenamente estratificado.

Diversos modelos de enunciadores podem manter-se exclusivamente como imitadores e oferecerem a percepção de identificarem-se como legítimos, o que não os deixam fora da competência discursiva, como afirma Maingueneau:

Dada a complexidade da estruturação textual, o imitador seria absolutamente incapaz de explicitar o sistema que conseguiu dominar a partir de um número limitado de *performances* efetivas. Nisso sua situação é, *mutatis matandis*, comparável à do falante de uma língua, com a diferença de que a prática da imitação supõe dons miméticos particulares.

Se nos detemos aqui nessa discussão da imitação é porque ela permite compreender melhor a situação do enunciador discursivo. O que é, de fato, enunciador de um discurso? É:

- Ser capaz de reconhecer enunciados como “bem formados”, isto é, como pertencentes a sua própria formação discursiva,

Mas também,

- Ser capaz de produzir um número ilimitado de enunciados inéditos pertencentes a essa formação discursiva.

No caso, trata-se certamente de uma competência, isto é, como no caso daquele que faz uma imitação, de um conhecimento tácito. (MAINGUENEAU, 1995, p. 54)

Entendemos, portanto, que não há como determinar com exatidão se o médium está em estado alterado de consciência, tão pouco medir o grau dessa dissociação em alguma escala

que legitime a fala desse estado, mas apenas avaliar como se apresenta dentro da competência discursiva.

Doravante, podemos incluir o médium e os diversos tipos de imitadores no mesmo propósito: fazer-se convencer de que está, no momento do discurso, em um processo de afastamento e que não controla os enunciados e que a competência discursiva não é sua, por isso retomamos Goffman:

Um ator disciplinado, dramaturgicamente falando, é aquele que se lembra do seu papel e não comete gestos involuntários ou “faux pas” ao desempenhá-lo. É pessoa discreta: não trai a representação ao revelar involuntariamente seus segredos. É alguém com “presença de espírito”, podendo encobrir instintivamente um comportamento inadequado por parte de seus companheiros de equipe enquanto ao mesmo tempo mantém a impressão de estar simplesmente executando seu papel. E se não foi possível evitar ou esconder uma ruptura da representação, o ator disciplinado estará preparado para dar uma razão plausível que justifique o acontecimento da ruptura, uma maneira jocosa de diminuir a importância dela, ou uma profunda desculpa e autodepreciação para reintegrar os responsáveis por ela. (GOFFMAN, 1995, p. 198-199)

Essa representação, portanto, pode acontecer em qualquer instância do discurso religioso da Umbanda, seja com um médium legítimo e experiente com fadiga em algum momento do discurso, seja com um médium em desenvolvimento com pouca prática em manter-se no estado alterado de consciência ou um imitador consciente do papel que ele tem que reproduzir.

O importante para o enunciador é permanecer dentro da competência discursiva, já a implicação do porquê deseja permanecer está ligada à ideologia, à ética e à moral, e está fora do escopo desse estudo.

Portanto essa pessoa tem, ao mesmo tempo, a competência discursiva e a necessidade de negá-la para permanecer dentro do discurso, por esse motivo acreditamos ser necessário categorizá-la para especificar precisamente o momento em que nega a competência discursiva e justamente por isso a recebe.

Nesses termos, entendemos que durante o discurso religioso da Umbanda o enunciador ganha sua competência discursiva apresentando-se ao co-enunciador como um autor-negador. Esse autor-negador é a antinomia do autor-criador de Bakhtin que determina que “o autor não é o agente da vivência espiritual, e sua reação não é um sentimento passivo nem uma percepção receptiva” (BAKHTIN, 2003, p. 6), pois no nosso caso a negação da criação é exatamente a

coerência do seu duplo: ele é o enunciador, suas cordas vocais estão atuando, é legítimo que todos da cena da enunciação evidenciam sua materialidade, mas esforça-se para demonstrar que está em um estado alterado de consciência, nega a autoria do discurso do Mesmo, nega a competência discursiva, nega a autoridade. Conquistando a negação, ele passa a ter condições de ser autor dos enunciados sem cria-los.

Nesse caso, no discurso religioso da Umbanda quanto mais proeminente dentro do modelo de autor-negador, mais o enunciador se estabelece dentro da competência discursiva. Ou seja, a Umbanda subverte o processo de autoria convencional, só está realmente dentro do discurso da Umbanda o autor que conseguir provar para o co-enunciador que está fora.

Esse formato é muito vantajoso para o enunciador, pois, como autor negador, ele pode adentrar facilmente nas zonas de atuação da competência discursiva compostas pela Semântica global, como será exposto nesse momento.

### 5.3. SEMÂNTICA GLOBAL

Quando em uma competência discursiva, o enunciador estabelece um conjunto de sentidos das palavras que dão uma interpretação própria ao seu universo discursivo, o que garante a legitimidade dos seus enunciados, ou com define Maingueneau:

Um procedimento que se funda sobre uma semântica “global” não apreende o discurso privilegiando esse ou aquele dentro seus “planos”, mas integrando-os todos ao mesmo tempo, tanto na ordem do enunciado quanto na da enunciação. (MAINGUENEAU, 1995, p. 75)

Então podemos identificar que existe um *sentido global* presente dentro do archeion, uma integração que une todos os discursos e os mantém sobre uma coesão dos sentidos tanto da enunciação quanto dos seus enunciados.

Essa intertextualidade mantém as restrições do enunciado, os limites que podem ser postos para manter o discurso e sua autoridade. Como o autor-negador pode ter “vários espíritos em uma só cabeça” (BIRMAN, 1985), ele mantém uma vantagem significativa em relação à semântica global por ser possível criar, dentro da sua zona de autor-negador, um corpo de especialistas que atuem diretamente sobre essa semântica, conforme sua necessidade de legitimação.

É o caso do vocabulário, como esclarece Maingueneau:

Mas seria errado pensar que, em um discurso, as palavras não são empregadas a não ser em razão de suas virtualidades de sentido em língua. Porque, além de seu estrito valor semântico, as unidades léxicas tendem a adquirir o estatuto de signos de pertencimento. Entre vários termos *a priori* equivalentes, os enunciadores serão levados a utilizar aqueles que marcam sua posição no campo do discursivo. (MAINGUENEAU, 1995, p. 81)

O vocabulário, segundo Maingueneau, não é somente o entendimento da frase, ele mantém um segundo signo de entendimento, que é a representação da sua posição dentro do campo, a marca que coloca o enunciador dentro de um pertencimento.

Assim, quando o autor-negador surge com a figura de um preto-velho, ele demarca claramente essa posição, estabelece um vocabulário próprio desse tipo de entidade, palavras como *misifi*, *vois me cê*, *pito* e a representação de Deus como *Senhor do Bomfim* ou *Zambi*, enquanto velas são chamadas de *estrelas* caracterizam essa entidade. O mesmo ocorre com os exus, que em diversos terreiros, trocam a palavra *cavalo* por *burro* e utilizam palavras como *calunga pequena* e *marafó*.

Com isso o autor-negador permite-se adotar uma semântica global bem delineada, trabalha a interdição no nível das performances das entidades limitando seus campos de atuação como especialistas em determinadas áreas, atuando com desenvoltura em diversos locais do discurso, os chamados temas impostos, como define Maingueneau<sup>51</sup>:

Não é fácil, mesmo quando existe um dogma oficial, determinar exatamente os limites do conjunto de temas impostos, porque eles são justamente o que está em jogo num debate permanente no interior do campo, cada discurso procurando ser o único ortodoxo. (MAINGUENEAU, 1995, p. 84)

Os discursos são articulados estrategicamente na Umbanda pelo conjunto de seu panteão. Espera-se que seu discurso reflita o tema imposto pela consulta que normalmente é uma urgência do consulente.

Assim, o autor-negador sempre terá a sua disposição um corpo de especialistas que mantém um controle sobre o tema imposto e não haverá problema em interditar um tema que o autor-negador entenda como fora do seu campo de atuação de uma entidade.

---

<sup>51</sup> Em relação ao tempo imposto, Maingueneau faz referências ao humanismo devoto, mas entendemos que a citação é pertinente às questões também do tema imposto na Umbanda.

Ele poderá a qualquer momento solicitar uma nova presença que estará diretamente ligada ao tema imposto. Um preto-velho falar sobre a sexualidade de um casal não é um tema recorrente desse tipo de entidade, o autor negador poderá nesse momento solicitar a presença de uma Cigana, que já está legitimada no primado do interdiscurso.

Um caboclo, por sua vez, poderá estabelecer o que é tema ou não da religião, conformando o co-enunciador com a interdição do tema a partir da indicação de uma semântica global que indica que isso é “um problema de terra”<sup>52</sup> que o mantém ainda legítimo dentro do discurso religioso da Umbanda.

Essa articulação privilegiada do autor-negador possuir um corpo de especialistas a partir da incorporação permite que tenha controle sobre o vocabulário e limite os temas impostos, mantendo vantagem sobre a legitimação do seu discurso, ou o estatuto do enunciador e do destinatário, como explica Maingueneau:

Os diversos modos de subjetividade enunciativa dependem igualmente da competência discursiva, sendo que cada discurso define o *estatuto* que o enunciador deve se atribuir e o que deve atribuir a seu destinatário para legitimar seu dizer.

No discurso humanista devoto, por exemplo, o enunciador se considera integrado a uma “Ordem”: é membro de uma comunidade religiosa reconhecida, bispo, mestre-escola ... e dirige-se a destinatários também inscritos em “Ordens” socialmente bem caracterizadas (quanto pais de família, magistrados, donas de casa etc...).

(MAINGUENEAU, 1995, p. 87)

Assim, o autor-negador se estabelece, a priori, com uma autoridade fundamental. Ele não é desse mundo, mas do mundo espiritual, que lhe concede características que não existem no imanente e que não podem ser alcançadas por nenhum humano, e sua missão é ajudar as pessoas dos mais variados sortilégios.

É evidente para nós que os estatutos são dinâmicos, mas espera-se encontrar em uma consulta espiritual da Umbanda um estatuto onde o autor-negador é concebido como um ser de grande poder, mas, ao mesmo tempo, benevolente, com conhecimento amplo sobre tudo e todos, e ao mesmo tempo, acessível e disponível, enquanto o co-enunciador é a pessoa sofredora, impossibilitada de atuar sobre seus próprios problemas ou questionamentos.

---

<sup>52</sup> Expressão usada para indicar que determinadas questões não têm um trato espiritual ou que sua eficiência é comprometida por fatores que não estão ao seu alcance.



A partir de todas essas questões, podemos entender como o autor-negador elabora o que o Maingueneau chama dêixis enunciativa:

O ato de enunciação supõe a instauração de uma “dêixis” espaciotemporal que cada discurso constrói em função de seu próprio universo. Não se trata, pois, de datas, dos locais, em que foram produzidos os enunciados efetivos, tanto mais que o estatuto textual dos enunciadores não coincide com a realidade bibliográfica dos autores. [...]

Essa dêixis em sua dupla modalidade espacial e temporal, define de fato uma instância de enunciação legítima, delimitada a *cena* e a *cronologia* que o discurso constrói para autorizar sua própria enunciação. (MAINGUENEAU, 1995, p. 88-89)

Encontramos outra questão crucial para elaborar a legitimação do discurso do autor-negador, a qual é a construção de uma cena e uma cronologia para autorizar sua própria enunciação. Entendemos que o discurso religioso da Umbanda cria essa dêixis em cada gira, reafirmando uma ideologia capaz de manter a autoridade do seu discurso.

Para compreendermos como essa cena é montada, passaremos agora a relatar um ritual de Umbanda, especificamente a festa da pomba-gira Leonora das Encruzas, na Tenda de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro de Ararobá de Pai Edson de Omolu<sup>53</sup> ocorrida no dia 26 de agosto de 2017.

Para dar apoio às nossas observações sobre a mediunidade, utilizaremos os estudos de como é promovido o estado alterado de consciência de Zangari, “cuja análise científica deve levar em conta, pelo menos, três dimensões da realidade e suas relações. Tais dimensões são: a dimensão social ampla, a dimensão social dos grupos e a dimensão individual” (ZANGARI, 2003, p. 166)

Sabemos que os médiuns e algumas pessoas da assistência iniciam os preparativos litúrgicos bem antes do início das atividades vistas dentro do terreiro como banhos, orações e procedimentos que os coloquem dentro do espaço sagrado, mas abordaremos aqui apenas alguns aspectos da complexa liturgia da Umbanda, que são pontos importantes para entendemos a criação da cena enunciativa.

A casa está acima do nível da rua por se tratar de uma via íngreme, e é necessário subir dois lances de escadas para entrar no terreno. Embora tenha um cartaz indicativo ao subir suas

---

<sup>53</sup> Rua Jardim Águas Claras, 70-A - Águas Compridas - Olinda - Pernambuco.

escadas, a fachada não sugere um terreiro de Umbanda, o que é típico dessa religião, pois a invisibilidade é uma estratégia de luta contra o preconceito do seu entorno.

O terreiro é pequeno, estão na liturgia aproximadamente vinte membros e dezesseis pessoas na assistência, o que é suficiente para ocupar todos os espaços do templo. Sua estrutura é simples, e nota-se que o local físico não foi preparado com o pensamento de receber um templo de Umbanda e que se moldou para isso ao longo do tempo.

Embora de pequenas dimensões e de arquitetura e acabamentos simples, nota-se uma divisão bem organizada dos espaços e um zelo pelo lugar sagrado. Rapidamente podemos identificar o local da assistência, o gongá e o salão da gira, que são elementos básicos de organização de um terreiro. Existe também uma cozinha e banheiro além de espaço do lado de fora para assentamentos.

O terreiro utiliza-se de atabaque, e embora todos entoem juntos os pontos cantados, peculiarmente, para nós, existe um pequeno amplificador de som ligado a um microfone para dar ênfase a pessoa que está “puxando” o ponto.

As roupas são predominantemente brancas, com homens usando calças e mulheres saias. Alguns membros utilizam vermelho, que é a cor predominante das entidades de esquerda. Poucos utilizam trajes como de ciganas ou mulheres da noite, que é uma representação do imaginário da aparência física das entidades que serão homenageadas.

A cerimônia inicia-se com uma oração para que o terreiro saia do tempo profano e adentre no tempo sagrado. A defumação ocorre em seguida e tem por objetivo limpar o ambiente físico do terreiro, assim como limpar e equilibrar as vibrações energéticas de todos os presentes e, durante essa defumação, é cantado um ponto para Oxóssi.

É muito importante para os membros sentirem-se protegidos na abertura de um trabalho espiritual, para eles o contato com outras dimensões pode trazer benefícios, mas se preocupam também em deixar de fora os espíritos que podem comprometer os trabalhos<sup>54</sup>

Para isso, os membros do terreiro viram-se todos para a entrada do templo e saúdam Exu. Primeiro, porque é da tradição afro-brasileira iniciar os trabalhos saudando ou dando de

---

<sup>54</sup> Podem-se encontrar na Umbanda diversas nomenclaturas para esse tipo de entidade como Kiumbas, Obsessores, Rabo de Encruza entre outros.

comer para Exu; segundo, porque acreditam que essas entidades são os guardiões dos templos, para que nada de mal aconteça ou importune os trabalhos.

Quando estabelecem que o corpo e o templo estão previamente preparados, iniciam o movimento de gira: quando os médiuns entoam os pontos cantados de esquerda, porque esse dia específico é dedicado a esse tipo de entidade, e andam em um círculo anti-horário que preenche todo o salão da gira.

Após cantarem durante alguns minutos, Pai Edson de Omulu vai até o lado de fora e oferece o padê de exu; as canções não são interrompidas e aguardam o seu retorno para continuar a cerimônia.

Nesse momento os corpos, as mentes e o templo já estão preparados, já se estabelece a possibilidade de receber as entidades espirituais, pois o terreiro já entrou no tempo sagrado, a liturgia já criou os componentes necessários da cenografia que autoriza os médiuns entrarem no estado alterado de consciência.

Isso fica claro quando os pontos cantados passam a entoar versos que remetem a um convite as entidades para adentrarem no terreiro, como se elas estivessem lá fora, prontas para exercerem seu papel e incorporarem nos médiuns, aguardando apenas que o plano material se preparasse adequadamente para sua chegada. Ao mesmo tempo esse é um aviso aos médiuns de que está autorizada a incorporação.

A primeira entidade a chegar é a do Pai Pequeno, demonstrando um senso de hierarquia e autoridade no terreiro. Poder-se-ia imaginar que o Pai de Santo seria o primeiro, mas devemos lembrar que a principal homenageada da noite é a pomba-gira Leonora das Encruzas, entidade de Pai Edson de Omulu.

Nessa perspectiva, sua chegada necessita ter mais elaboração que uma abertura de trabalho. Até a metade da liturgia, Pai Edson de Olumu permaneceu perto do gonga com a função de entoar, escolher e dar ritmo aos pontos cantados da cerimônia, usando o microfone e o amplificador de som.

Enquanto todos continuam a entoar os pontos cantados, a entidade do Pai Pequeno cumprimenta a todos, e só a partir desse momento que é autorizado aos demais médiuns a incorporarem suas entidades. Mas essa autorização também é ritualizada, nesse terreiro os

médiuns são levados um a um na porta do templo e lá são convidados a estabelecer o estado alterado de consciência.

Para alguns médiuns, essa incorporação acontece de forma simples e objetiva, com apenas alguns gestuais do corpo que indicam a incorporação, outros aparentam-se com maior dramaticidade em gesto ou em tempo necessário para adentrar no estado alterado de consciência.

Observamos que o procedimento entre iniciar a cerimônia e os médiuns entrarem em estado alterado de consciência levou aproximadamente 30 minutos. Sabemos que os preparativos dos médiuns acontecem bem antes do início da cerimônia, variando de algumas horas até dias, mas esse é o tempo médio que a assistência teve acesso para elaborar, na sua visão, como funciona esse mecanismo.

Após esse processo, todas entidades já estão no salão da gira, todos se afastam e agora elas é que andam em círculos no sentido anti-horário; agora a festividade pode continuar, mas não é mais de um terreiro de médiuns ou da assistência, agora o terreiro todo foi transportado para o sagrado, o espaço agora é das entidades de esquerda que “estão na terra”, elas que estabelecem e controlam a cerimônia e desenvolvem o vínculo com o terreiro, com os médiuns e com a assistência.

Ressaltamos um momento que é recorrente em um terreiro de Umbanda: uma das pessoas da assistência, que não faz parte do corpo mediúnico do terreiro, entra em estado alterado de consciência e recebe uma entidade de esquerda durante a gira das entidades. O terreiro aceita esse estado alterado de consciência. Como ele é de difícil assimilação pelo consulente, é ajudado com apoio físico para não perder o equilíbrio. Assim que realiza o processo completamente, é convidado a participar da gira com as outras entidades.

Quanto ao vínculo das entidades com as pessoas que estão no terreiro, pode-se observar um desses procedimentos à medida que as pessoas da assistência são chamadas para receberem o passe das entidades. Esse passe consiste na entidade realizar uma série de gestos com as mãos passando-a perto do corpo da pessoa (e eventualmente tocando-a) com a intenção de realizar uma emanção de boas energias ou, como no caso da defumação, estabelecer um equilíbrio, mas dessa vez não só vibracional do corpo, mas também mental e espiritual.

Após todos receberem os passes, é solicitado um intervalo e indicado a todos os médiuns para saírem da incorporação. Apenas um dos médiuns tem dificuldades em sair do

estado alterado de consciência, justamente a pessoa da assistência que não faz parte do corpo mediúnico, a mesma que também teve dificuldades em entrar nesse estado.

Ela se debate levemente, diversas vezes, demonstrando sua incapacidade de equilibrar-se, e apoia-se em uma parede demonstrando que não consegue sair desse estado, mesmo com algumas pessoas mantendo seu equilíbrio. Nesse momento, Pai Edson de Omulu vai até o médium, coloca-o perto do seu corpo e com alguns dizeres e gestuais que não temos como identificar, a partir da nossa posição, ajuda a pessoa a sair do estado alterado de consciência.

Após esses acontecimentos os atabaques são silenciados, o que marcam um intervalo na liturgia, e as pessoas conversam, algumas vão à cozinha e outras apenas aguardam o retorno da gira. Esse intervalo foi de aproximadamente cinco minutos.

Ao retornar a gira, todos os médiuns voltam a entoar os pontos cantados de saudação às pombas giras, mas, agora, o Pai de Santo junta-se a eles e fica no meio do círculo. Nesse momento, Pai Edson de Omulu entra em estado alterado de consciência e chega a pomba-gira Leonora das Encruzas. Ela sai da gira e, em alguns instantes, volta com suas roupas características.

Entramos no auge da festividade. Agora a principal entidade da noite está presente. Ela circula a casa, cumprimenta a todos, seus gestos e sonoridade são mais contundentes que os das entidades dos demais médiuns; é o motivo principal de todos estarem ali, pois Leonora das Encruzas é o símbolo de prestígio e poder no terreiro.

Após uma breve dança no salão, ela se dirige para fora do templo, provavelmente para realizar algum procedimento mágico litúrgico. No seu retorno, ela posiciona um pequeno caldeirão com líquido inflamável na porta de entrada do terreiro e o acende.

Dança e se posiciona na frente do caldeirão, faz gestos e dá gargalhadas. Seu momento de elo com os demais se estabelece a partir de criar esse mecanismo de fronteira. Sua proteção está confirmada para todos que estão no terreiro. Com o caldeirão, remete ao entendimento de uma barreira capaz de deixar todo o mal do lado de fora, para longe de todos que estão na sua presença.

Nesse momento, uma mulher da assistência entra também em estado alterado de consciência, mas diferente do caso anterior, Leonora das Encruzas não permite nenhuma ajuda, a pessoa então chora e esbraveja, à qual a pomba gira remete: “deixa sofrer... tem que aprender”.

Depois, rapidamente, ordena que a pessoa saia do estado alterado de consciência, o que é prontamente atendido, e a mulher volta para seu lugar. Nesse instante Leonora das Encruzas fala olhando para todos, em um típico tom de poder e deboche que é marcante dessas entidades: “aqui a gente fala, e o cavalo obedece”, e ri novamente.

Todos querem estar na sua presença. Alguns ao receberem seu afago, não se contentam e falam um pouco de si, pedem pelos seus problemas, recebem algumas afirmações ou informações da entidade; outros, emocionados, querem abraçá-la demoradamente, o que é concedido pela entidade sem maiores problemas.

A gira continua durante aproximadamente mais quarenta minutos, com diversas outras performances rituais, mas interrompemos o relato nesse momento, que é o momento do nosso estudo, a construção da identidade de autor-negador, para entendermos como a Umbanda desenvolve uma semântica global do discurso e sua eficiência para as finalidades que deseja desenvolver.

Passaremos agora a fazer a junção dessas questões para evidenciarmos os componentes da legitimação do Discurso Religioso da Umbanda.

#### 5.4. DO DISCURSO À PRÁTICA DISCURSIVA

Percorremos os principais mecanismos que a Umbanda desenvolve para legitimar seus discursos religiosos. Cabe-nos, agora, compreender a luta pela legitimidade da enunciação do discurso o qual está ligada diretamente à prática discursiva.

Embora a fé na Umbanda tenha grande peso para desenvolver nos enunciadores e co-enunciadores diversos interdiscursos de sustentação dos enunciados, a instituição na prática discursiva é assim compreendida por Maingueneau:

Procurando articular discurso e instituições através de um sistema de restrições semânticas comum, nosso projeto supõe, evidentemente, a rejeição de uma concepção sociológica “externa”. É a própria possibilidade dessa articulação que nos interessa, e não a instituição em si. Se se constata que mudança de dominação discursiva num campo é acompanhada também de uma mudança correlativa dos espaços institucionais, e que tal mudança é pensável em termos de semântica global, isso significa que também nesse nível não há transformação gradual dos enunciadores de um discurso em enunciadores de outro discurso por uma série de microevoluções, mas substituição do conjunto de uma população de enunciadores, de uma rede de

produção-difusão etc... de um certo tipo por outro. (MAINGUENEAU, 1995, p. 121)

Ou seja, articulação de um discurso dentro de um espaço institucional é marcado também pela semântica global, e não necessariamente por um discurso externo que atua sociologicamente do lado de fora.

As mudanças de discursos acontecem porque ocorre a mudança dos enunciados e dos enunciadore. O grupo de significação modifica o conjunto de enunciados a partir de si, e a instituição colabora no nível de articulação das restrições da semântica global, criando a competência discursiva.

Assim, em nosso entendimento, quando os co-enunciadores vão até um terreiro de Umbanda, eles já têm uma formação ideológica sobre os acontecimentos que lá irão ocorrer e sobre como será percebida a legitimação do discurso religioso da Umbanda, pois desejam encontrar o transe, que é “um estado particular do indivíduo, durante o qual se evidenciam modificações psicofisiológicas, num contexto religioso” (RIZZI, 1997, p. 80).

Então as interdições institucionais agem sobre o discurso, e questões sociológicas externas não interferem decididamente no discurso. Já que os participantes da cena enunciativa estão dispostos para a legitimação, cabe ao próprio conjunto de enunciadore também dar sustentação para que isso ocorra.

O ponto fundamental está diretamente sobre o processo do estado alterado de consciência: é importante estabelecer sua validade para os presentes ao discurso. No terreiro observado, a assistência não está presente para ver ou falar com os médiuns, eles anseiam pelas entidades espirituais, e, por isso, o médium necessita primeiramente de uma ideologia baseada na dimensão social ampla, como define Zangari:

Chamo de dimensão social ampla aquela dimensão ligada aos processos e aos sistemas macrossociais, que podem ser identificados com o que se costuma chamar de macroestrutura social. Assim, a cultura brasileira, ou a sociedade brasileira, ou ainda a realidade brasileira, seriam termos com a intenção de delimitar tal campo. Objeto de estudo das Ciências Sociais, essa dimensão organizaria as relações entre os diferentes grupos sociais e influenciaria seus distintos níveis de existência, como sua hierarquia, sua constituição simbólica, seus objetivos e a operacionalização de suas atividades. (ZANGARI, 2003, p. 29)

A Umbanda, com seu discurso constituinte dentro de uma dimensão ampla das crenças mágicas da sociedade brasileira, consegue exercer um papel amplo para iniciar a legitimidade

dos seus discursos: existe um plano espiritual, existem pessoas que podem incorporar espíritos e os espíritos podem fazer o bem ou o mal para alguém.

É importante salientarmos que esse discurso não é exclusivo da Umbanda e que outras instituições religiosas, de uma forma ou de outra, os mantêm legítimos.

A assistência que estava presente na Tenda de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro de Ararobá já mantinha uma relação mínima com a Umbanda. Mesmo que fosse sua primeira vez no terreiro, suas elaborações já partiam de um primado do interdiscurso que a posiciona perante os acontecimentos rituais.

É claro, para nós, que esses co-enunciadores não são agentes passivos ou estáticos, eles interagem com os enunciadores e estão a todo momento redefinindo ou defendendo suas posições ideológicas, mas agora inclusive, com outras características, a dimensão social do grupo, como explica Zangari:

Dimensão social dos grupos é a realidade das relações sociais que se estabelecem entre os indivíduos organizados em segmentos ou grupos sociais da dimensão social ampla. Os grupos são formados por indivíduos que guardam certa identidade sob critérios estabelecidos socialmente. Assim, pode-se afirmar, por exemplo, que as mulheres formam um grande grupo social, assim como um determinado grupo de taxistas de certo ponto da Av. Paulista. Há, portanto, diferentes níveis de relação entre os indivíduos de um determinado grupo social. (ZANGARI, 2003, p. 167)

O que vai de encontro ao pensamento de Maingueneau para quem a prática discursiva está ligada diretamente ao um corpo interno de enunciadores. E essa relação do terreiro com seus médiuns e a cena da enunciação são o que vai determinar uma interdição, ou não, dos discursos.

Dependendo das ideologias do Pai de Santo, algumas questões podem ou não aparecer no ethos que compõe os discursos religiosos da Umbanda no terreiro, como por exemplo, Pai Edson permitir que os médiuns utilizem roupas vermelhas ou se apresentem vestidas como cigana, se permite ou não às entidades beberem ou fumarem e outras questões que as entidades se limitam a partir do seu dirigente.

O grupo, então, trabalha como uma unidade a partir das interações sociais que o terreiro determina, porém, os médiuns ainda podem exercer suas posições singulares dentro da dimensão individual, como informa Zangari:



Dimensão individual que se refere ao papel do sujeito, da subjetividade, cuja constituição dependerá tanto de fatores internos (intrapésíquicos e neurofisiológicos) quanto de fatores externos (psicossociais) interdependentes. Os indivíduos são, ao mesmo tempo, pacientes e agentes no processo das relações que estabelecem com outros indivíduos, com o meio social. (ZANGARI, 2003, p. 167-168)

Ou seja, mesmo que a Umbanda determine as fronteiras do que se pode realizar, e o terreiro restrinja ainda mais essas fronteiras e seu campo de atuação, a formulação do papel do autor-negador no discurso permite que ele ainda mantenha características únicas de incorporação.

Sua subjetividade permite que ele se transforme em um autor-negador capaz de incorporar uma entidade diferente de todas as outras, um corpo de especialistas, capaz de produzir seus próprios enunciados a partir do ethos autorizado do terreiro, que se insere a partir dos interdiscursos apoiados pelo discurso constituinte da Umbanda, os quais garantem uma cena da enunciação apropriada.

Mas, ao mesmo tempo, como autor-negador autônomo, é necessário comprovar a capacidade de sua eficiência como médium em dar respostas ao co-enunciador aderente à religião, que vai a sua procura pela sua capacidade mágica, como esclarece Lévi-Strauss:

O problema fundamental é, portanto, o da relação entre um indivíduo e o grupo, ou, mais precisamente, entre um determinado tipo de indivíduo e determinadas exigências do grupo.

Ao curar um doente, o xamã oferece um espetáculo ao seu auditório. Que espetáculo? Correndo o risco de generalizar apressadamente algumas observações, diríamos que o espetáculo em questão é sempre uma repetição, por parte do xamã, do “chamado”, isto é, da crise inicial que lhe trouxe a revelação de sua condição. Mas não devemos nos deixar enganar pela palavra espetáculo, pois o xamã não reproduz ou encena simplesmente determinados acontecimentos, ele os revive efetivamente, em toda a sua vivacidade, originalidade e violência. E como ele volta ao normal ao término da sessão, podemos dizer, empregando um termo essencial da psicanálise, que ele abreage. Como se sabe, a psicanálise chama de ab-reação o momento decisivo da cura em que o doente revive intensamente a situação inicial que está na base de seu distúrbio, antes de superá-la definitivamente. Nesse sentido, o xamã é um ab-reator profissional. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 196)

Nesse contexto, Pai Edson de Omulu além de ser o principal autor-negador do terreiro, mantém uma comunidade religiosa pela comprovada eficácia e também tem a possibilidade de desdobrar-se para um auctor, a partir do momento que superar os muros da sua Tenda ampliando sua articulação e prestígio para Olinda, podendo, inclusive, transforma-se em um auctor-maior, atingindo toda grande Recife, Pernambuco e até o Brasil.

O autor-negador então legitima seu discurso mostrando-se dentro da competência discursiva que mantém uma semântica global característica de cada entidade, o que permite ao co-enunciador testá-la a partir das suas próprias ideologias. Essa legitimação ocorre assim, segundo Maingueneau:

A orientação que damos aqui a nossa reflexão supõe um enriquecimento correlativo da noção de “competência discursiva”. Integrando nela inicialmente o estatuto dos enunciadores e seu modo de enunciação, e depois esses fenômenos de vocação enunciativa, definiu-se uma competência que possui uma vertente pragmática, que define também as condições de legitimação do dizer. É um pouco equivalente, no nível discursivo, da “competência ampliada” que Pierre Bourdieu postula, além da estrita gramaticalidade, e que inclui a “capacidade de falar e de agir legitimamente (isto é, de maneira autorizada e com autoridade) ... que é socialmente reconhecida a um agente determinado”. Cada discurso só existe produzindo sua própria definição das características que devem ser preenchidas “pelo discurso legítimo, os pressupostos tácitos de sua eficácia”. (MAINGUENEAU, 1995, p. 131)

Ao citar Bourdieu, Maingueneau concorda que a prática discursiva está ligada ao discurso legítimo, diretamente ligado à fala autorizada. Mas a elaboração dessa competência autorizada mantida pelo autor-negador é sustentada diretamente pelo co-enunciador na procura pela verdade discursiva, como esclarece Foucault:

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade. Lá, justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura; todos aqueles, de Nietzsche a Artaud e a Bataille, devem agora nos servir de sinais, altivos sem dúvida, para o trabalho de todo dia. (FOUCAULT, 2010, p. 20-21)

A autorização, para Foucault, está ligada aos discursos a partir dos seus próprios desejos de verdade, que se estabelecem como uma busca pura e inocente, mas que têm, por real objetivo, constituir o desejo de poder, apoderar-se das certezas que demarcam seus limites ideológicos.

Mas a concepção de autoridade discursiva não é gerada pelo autor-negador, pelo contrário, ele, a todo momento, a solicita ao co-enunciador, único no discurso religioso da Umbanda capaz de incluí-lo na competência discursiva ou de interditar completamente seu discurso.

Mas essa interdição não está ligada exclusivamente à autoridade ou dentro do ethos discursivo, por exemplo. O co-enunciador legitima o discurso a partir da sua vontade de verdade de estabelecer o autor-negador como um legítimo médium em estado alterado de consciência, pois o imitador é uma das suas principais aflições. Mas essa aflição do imitador está diretamente ligada à ideologia, pois é ela que determina como se enxerga os signos que estão interagindo no discurso, ou, como apresenta Bakhtin:

A realidade dos fenômenos ideológicos é a realidade objetiva dos signos sociais. As leis dessa realidade são as leis da comunicação semiótica e são diretamente determinadas pelo conjunto de leis sociais e econômicas. A realidade ideológica é uma superestrutura situada imediatamente acima da base econômica. A consciência individual não é o arquiteto dessa superestrutura ideológica, mas apenas um inquilino do edifício social dos signos ideológicos. (BAKHTIN, 2014, p. 36)

Nesse sentido, a participação dos signos sociais juntamente com a consciência individual que desenvolvem o discurso ideológico interno é que estabelecem uma realidade aceita pelo co-enunciador.

Podemos então entender a urgência de o co-enunciador identificar se o autor-negador é um imitador ou um verdadeiro médium em estado alterado de consciência dentro do discurso religioso da Umbanda. O que está em jogo, para o co-enunciadores, são suas próprias realidades, suas verdades, sua visão de mundo, ou, em um sentido mais amplo, a autoridade dos seus signos ideológicos.

Nesse contexto, podemos observar claramente a tentativa ostensiva de identificar o imitador quando o co-enunciador que não está integrado ao grupo social de um terreiro. Mesmo que ele tenha fé nas questões teológicas da Umbanda, ele fará uma avaliação ampla e crítica de todos os elementos discursivos que estão a seu alcance, baseado exclusivamente na sua ideologia, para assegurar que a sua verdade está garantida.

O mesmo acontece, inclusive, com co-enunciadores que já são frequentadores assíduos ou até membros efetivos, mas de uma forma menos contundente. No caso estudado, Pai Edson de Omulu ao apresentar-se como autor-negador e convocar Eleonora das Encruza para os trabalhos rituais do terreiro, revive a cada instante a necessidade de manter-se dentro dos limites da competência discursiva que foi conquistada, mas é mantida exclusivamente pelos co-enunciadores presentes.

Basta uma falha, algo que comprometa o ethos, o discurso constituinte, os primados dos interdiscursos ou interfira diretamente sobre a cena enunciativa, e os co-enunciadores rapidamente o colocarão em dúvida e invalidarão seu discurso.

Diante disso, entendemos que o discurso religioso da Umbanda é sustentado pelo médium, mas invariavelmente legitimado pela ideologia do co-enunciador. Todos os elementos do discurso estão diretamente ligados ao fato de o médium fornecer subsídios que confirmem, a partir das percepções do co-enunciador, que este está diante de um verdadeiro autor-negador.

## 6. A UMBANDA GIRA

Vovó bebeu,  
Já fumou  
Já prestou caridade  
Agora vai, vai, vai...  
Vai deixar saudade

Durante nosso percurso, adentramos no discurso religioso da Umbanda que mantém uma complexa e elaborada rede de conexões e signos ideológicos capaz de sustentar um discurso que, tem no ápice da sua legitimidade, uma pessoa em estado alterado de consciência.

As acusações do discurso mediúnico, através de possíveis entidades espirituais incorporadas nos médiuns, causaram e causam divergências e controvérsias. Na ciência já foi classificada como sonambulismo e histeria, durante muito tempo catalogada como uma dentre as diversas formas de loucura, e, atualmente, diversos estudos apontam para a possibilidade de contribuir para um bem-estar emocional.

Outras religiões mantiveram-na dentro das suas explicações teológicas no lugar mais execrável que poderiam manter: o lugar do mal. Diversas denominações cristãs alternaram na história a perseguição da mediunidade, não pelo fato de colocar em dúvida a sua existência, mas de dar qualidade à entidade que exercia influência sobre o médium, comumente classificando-as como diabólicas ou malignas.

Na Umbanda seus próprios pares, na luta pelo campo, atacaram-se desde o tamanho do poder que suas entidades até pela qualidade moral das entidades incorporadas (como diversas religiões cristãs), e utilizaram fortemente a figura do charlatão, aquele que não estava realmente incorporado, que tinha apenas por intenção vaidade, dinheiro, poder ou qualquer outro ganho escuso.

Assim o principal recurso de observação, legitimação e ofensa na religião, tanto dos interdiscursos como nos intradiscursos, está ligado ao estado alterado de consciência. Por enquanto, sem ele, não existe Umbanda.

Nosso objetivo na tese foi caracterizar o processo de atribuição de autoria e legitimação no fenômeno de transe da consulta mediúnica da Umbanda, como uma pessoa que demonstra entrar em um estado alterado de consciência consegue manter legitimidade para discursar sobre questões religiosas.

Nesse percurso, juntamente com a voz dos teóricos com os quais nos propomos a dialogar, foi necessário primeiramente identificar os subsídios utilizados para construir e receber a autoridade do discurso religioso com o médium em estado alterado de consciência. Para isso, entramos diretamente na origem da Umbanda.

Sua diversidade é tamanha que as classificações sempre cairão em referências imprecisas. Os próprios terreiros têm dificuldades em estabelecer uma linha doutrinária ou elos que possam agrupá-los sobre alguma base de observação em comum.

Desenvolvida a partir de diversas práticas religiosas, sua capacidade de organizar sua matriz teológica e assimilar e reelaborar perspectivas de outras religiões faz com que seu discurso possa abarcar uma arceion amplo.

Além disso, contribui decisivamente para a legitimidade da enunciação de um discurso mediúnico o fato da religiosidade brasileira ter sido construída dentro de um processo significativamente mágico a partir das três principais matrizes religiosas: os encantados indígenas, os cristãos portugueses e sua devoção aos santos católicos, e as mais diversas religiosidades africanas com seus Orixás, Inquices e Vooduns entre outros.

O Brasil e seus diversos sobrenaturais foram terra fértil para todo tipo de possibilidade mágica. Diversas manifestações como a Cabula e os Calundus não prosperaram ou foram absorvidas por religiosidades mais proeminentes. Algumas mantiveram seu espaço institucional, mas sem grande projeção, confinadas em um espaço bem específico, como é o caso do Terecô.

Para completar a visão do espectro da sua diversidade mágica, que estava substancialmente ligada ao popular, recebe diretamente a influência do espiritismo kardecista, que no Brasil ganha espaço e legitimidade principalmente entre a população mais abastada.

Entendemos nesse percurso que o discurso religioso de uma pessoa em estado alterado de consciência não é uma elaboração a partir Umbanda e que esse formato discursivo foi diretamente beneficiado pela formação religiosa brasileira, que legitimou a possibilidade de realizar uma enunciação com essas características.

Mesmo através de uma ascensão no campo religioso baseada na descentralização, sua diversidade ainda abre espaço para uma unidade ampla que pode ser considerada Umbanda. Embora não concordem em diversas questões, os umbandistas possuem uma visão de

reconhecimento da Umbanda como uma religião das entidades espirituais e da incorporação como princípio básico da sua teologia.

Na Umbanda os médiuns são a ligação entre o mundo espiritual e o material: eles se dispõem a um trabalho de comunicação para ajudar aqueles que necessitam e, ao mesmo tempo, a contribuir com sua própria evolução espiritual.

Essa é a principal forma de discurso religioso da Umbanda: o médium em estado alterado de consciência reivindica seu desaparecimento do discurso e surge um outro ser, que, na teologia da Umbanda, é um ser espiritual.

Observamos que esse processo de estado alterado de consciência pode flutuar durante o discurso, alternando em estados dissociativos mais profundos até a total consciência das suas faculdades mentais. Em nossas entrevistas, observamos que os próprios médiuns e as pessoas que têm função litúrgica no culto têm consciência dessas questões.

Mesmo assim, durante flutuações de maior tempo de consciência plena, os médiuns mantêm a identidade da entidade incorporada por diversas razões, mas em nosso entendimento, é estritamente pela questão de manter-se no discurso, pois acreditamos que o médium tem consciência da sua posição e do que está em jogo.

A possibilidade de perder o direito construído para legitimar-se juntamente com a probabilidade de não receber novamente a autoridade enunciativa, podendo, inclusive, ter um efeito colateral danoso para sua própria comunidade, faz com que o médium mantenha todos os subsídios que tem ao seu dispor para apresentar-se em estado alterado de consciência em todo o momento do discurso, independentemente de qualquer nível de flutuação desse estado.

Ao identificarmos como a Umbanda construiu e recebeu a autoridade do seu discurso religioso, passamos a compreender a luta pela legitimidade da enunciação do discurso. Luta porque um discurso não é aceito imediatamente, ainda mais tratando-se de um estado alterado de consciência, mas que passa por um convencimento do que e de como se diz. Os atores da cena da enunciação podem estar abertos ao discurso, mas estão atentos e vigilantes, podendo aceitá-los ou interditá-los.

Em nosso caminho teórico recorreremos à Análise do Discurso de Maingueneau para nos apoiarmos nas questões que desenvolvem o que é um discurso e como se mantém uma legitimidade discursiva.

Podemos entender que o discurso da Umbanda não difere dos demais tipos de discurso. Mesmo que possua características distintas de outros gêneros, sua base ainda é formulada por interdiscursos, autoria, enunciação e co-enunciação e, para que o enunciado do médium em estado alterado de consciência seja válido dentro do discurso religioso da Umbanda, é necessário que ele reflita essa ideologia.

Ideologia no sentido de visão de mundo, de formação de opiniões que autorizam e interditam discursos. As ideologias dos enunciadores e co-enunciadores, a partir dos signos ideológicos das construções de crenças na Umbanda, fazem com que exista uma luta pela legitimidade.

Compreendemos que o médium precisa realizar três importantes convencimentos ao seu público para legitimar o seu discurso em estado alterado de consciência: demonstrar que não é ele, que os seus enunciados pertencem aos interdiscursos da Umbanda e a eficácia da sua magia.

Qualquer um desses três que não tiver sucesso, comprometerá significativamente sua permanência dentro do discurso. Acusações como “não tem entidade nenhuma ali”, ou “isso não é Umbanda” e “essa entidade é fraca” são acusações recorrentes em diversos momentos e fazem o médium dedicar boa parte dos seus esforços para convencer os demais participantes.

Nessa luta pela legitimidade ideológica, os terreiros são preparados para potencializar as características básicas dessa legitimidade. A cena da enunciação deve ser capaz de ativar os subsídios enraizados durante a construção da identidade Umbandista como, por exemplo, o imaginário do que é um terreiro, como está organizado e seus principais elementos.

O ethos, aprendido principalmente pela observação das práticas ritualísticas, faz com que o médium possa convidar a assistência para a relação de confiança em seu estado alterado de consciência, começando pela tremulação do corpo, indicando o início e fim da incorporação, passando pelo comportamento físico das entidades, o linguajar e os limites dos enunciados de cada grupo de entidades especialistas.

Já sua posição como autoridade no discurso está diretamente ligada à sua eficácia mágica, que pode ser produzida já no início do discurso, antevendo ou ajudando nas necessidades dos consulentes através de uma oralidade polissêmica, como também após o discurso, passando um trabalho mágico em forma de um manual de procedimentos completamente monossêmicos.



Com isso, a luta pelo direito da enunciação existe quando o médium conquista do consulente o direito de integra-se aos três grandes postulados da legitimação no discurso religioso da Umbanda: é uma entidade espiritual, é da Umbanda e tem poder.

É nesses três postulados, inclusive, que surgem os auctores e os auctores maiores na Umbanda, pois agora frases como “que entidade linda”, ou “me sinto tão bem naquele terreiro” e “aquela entidade é poderosa, resolveu meu problema” começam a fazer parte de novos interdiscursos relacionados diretamente ao médium, ampliando sua legitimidade para além do seu terreiro e permitindo ampliar consideravelmente sua região de prestígio, inclusive para além do campo.

Compreendida a luta pela legitimidade, nossos esforços foram em direção de determinar como os enunciadores e co-enunciadores destroem, criam e constroem o autor espiritual.

Se o médium ganha a luta pela legitimidade de falar em estado alterado de consciência, surge a questão emergencial do discurso religioso da Umbanda: quem está discursando?

O médium, no ritual da Umbanda, não está sob o efeito de nenhum tipo substância que ajude ou intensifique sair de sua consciência, ele o faz apenas com sua capacidade dissociativa. A partir dessa capacidade, ele indica para o consulente que não está mais presente no discurso, sendo controlado exclusivamente por um outro.

A posição do enunciador está diretamente ligada a sua capacidade de ausentar-se do discurso, quanto mais se mostra dissociado do acontecimento narrativo, maior as chances do co-enunciador acreditar nessa autoria.

Mas existe um problema que todos os atores envolvidos na cena enunciativa entendem como o maior obstáculo para a legitimação de um discurso em estado alterado de consciência: o imitador.

O imitador pode manter-se no discurso, que não deixa de ser legítimo do ponto de vista da competência discursiva. Ele consegue reproduzir os interdiscursos da Umbanda, atua com a mesma semântica global, e sua prática discursiva possui todos os componentes necessários para a formação da cena enunciativa e dos ethos, mas o imitador é completamente inconcebível para a ideologia que legitima o discurso.

E o imitador não é apenas o charlatão, o que deseja algum benefício indevido que não alcançaria de outra forma. O imitador pode ser um enunciador que está em grande desejo de ser um médium de Umbanda ou até um médium que realmente atinge um estado alterado de consciência, mas em algum momento tem consciência que sai desse estado, porém estrategicamente, permanece sem que o co-enunciador tenha ciência para não colocar todo o discurso à prova. As possibilidades da imitação são muitas.

É tão urgente a questão do estado alterado de consciência para a construção do autor na Umbanda, que ela está acima da eficácia da magia. Não importa se conseguiu realizar os objetivos solicitados pelo co-enunciador, na ideologia da Umbanda não existe eficácia na manipulação pelo homem, apenas na manipulação pelo espírito.

Outra característica do peso da imitação no discurso religioso da Umbanda é ser atemporal. Mesmo que o médium atue por longo período como sacerdote e tenha um sólido prestígio mágico, a comprovação de imitação ou até um forte indício podem remover todos seus discursos anteriores da legitimidade da Umbanda e, provavelmente, não haverá perdão ou redenção no futuro e suas próximas performances estarão comprometidas.

Por essas razões, todas as atenções do discurso religioso estão voltadas para que o médium seja um enunciador em um verdadeiro estado alterado de consciência. E para garantir esse estado ele fornece ao seu co-enunciador uma outra presença ideológica, a espiritual, que assumirá o controle do discurso.

Para qualificar o enunciador, que durante o discurso reivindica a autoria e todos seus elementos discursivos para outro ser, desenvolvemos o termo autor-negador. Esse termo em nosso entendimento agrega todas as possibilidades que surgem desse modelo de enunciação, pois independente de ser uma pessoa realmente em estado alterado de consciência, uma pessoa com desejo da mediunidade, um charlatão, um imitador contumaz e incluindo até a psicose.

Em todos esses sentidos, credita-se ao enunciador a produção de discursos a partir da possibilidade de encontrar-se em um estado alterado de consciência, em que ele sugere ser controlado por uma entidade espiritual, afastando seu eu do discurso e colocando um terceiro. Logo, entendemos que o autor-negador é o enunciador qualificado no discurso religioso da Umbanda.

Para torna-se efetivamente um autor-negador, o enunciador necessita prioritariamente construir um novo autor, já que sugere seu afastamento do discurso. Assim, o autor-negador

constrói e inclui um terceiro que perpassa o discurso e apresenta-se como a fonte máxima da competência discursiva, garantindo a legitimidade do discurso do lado do autor-negador.

Mas no discurso religioso da Umbanda não basta dizer-se em estado alterado de consciência e reivindicar uma incorporação por um espírito. Para completar todo o ciclo de competência discursiva, o autor-negador e seu terceiro incluso necessitam de que o co-enunciador conceda a legitimidade dos acontecimentos.

O problema encontrado, nesse percurso, é que o co-enunciador mantém uma capacidade precária de condições de identificar corretamente o estado alterado de consciência do autor-negador. Assim, o co-enunciador utiliza-se de diversas formas de legitimação do discurso para aceitar, naquele momento, o terceiro incluso ou destruir completamente o autor-negador, transformando-o novamente em um enunciador ou até desapropriá-lo, indicando ser apenas um imitador.

A efetiva capacidade do co-enunciador de identificação do estado alterado de consciência e a observação da existência desse terceiro incluso é sua ideologia. Toda sua construção de mundo será utilizada para (des)legitimar o autor-negador, que passará por diversos testes antes, durante e depois do discurso.

Nesse sentido, um descrente da capacidade de realizar contato com seres espirituais ou da inexistência desses seres rapidamente destrói o autor-negador. Já outras vertentes religiosas, que acreditam na possibilidade de um controle espiritual sobre o homem, vão construir uma nova identidade para o terceiro-incluído do autor-negador, mas legitimando-o.

Já os adeptos da Umbanda manterão o foco nos limites da competência discursiva, observando a cena enunciativa, o ethos, os temas e todos os elementos necessários para sentirem-se seguros para legitimar o terceiro incluso dentro do discurso religioso da Umbanda. Nesse processo, quanto mais prestígio o autor-negador mantém, menos alerta ficará o co-enunciador em relação às competências discursivas do terceiro incluso.

Podemos então caracterizar o processo de atribuição de autoria no discurso religioso da Umbanda como um processo preemptivo, dinâmico e ininterrupto, que desenvolve no seu interior, uma tentativa de validar um terceiro incluso estabelecido com o direito de fala a partir da crença do co-enunciador em que o enunciador está em um estado alterado de consciência.

Ou seja, o discurso é representado minimamente por um enunciador e um co-enunciador, que, na Umbanda, são respectivamente o médium e o consulente. Mas o discurso só pode acontecer se o enunciador estiver em estado alterado de consciência, e, para representar esse estado, é incluído um terceiro. Uma vez legitimado esse terceiro pelo co-enunciador, o discurso pode ocorrer, conforme o esquema abaixo:

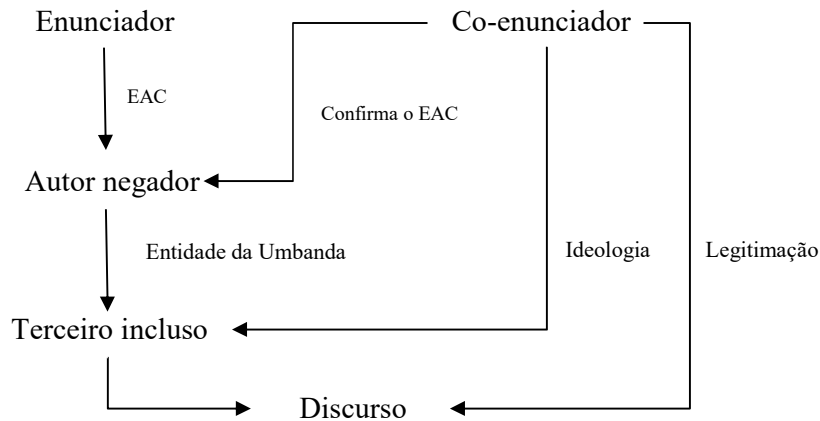


Figura 01 – Construção do autor no discurso religioso da Umbanda

A partir dessas características, podemos indicar que *o autor no discurso religioso da Umbanda é um terceiro incluído, ser momentâneo e institucionalizado, inserido pelo autor-negador, enunciador do discurso que se apresenta em estado alterado de consciência, e legitimado pela ideologia do co-enunciador.*

Uma vez que o enunciador é quem primeiro estabelece os discursos, apresentando-se em estado alterado de consciência, cabe, ao co-enunciador, permitir que o processo continue, e qualquer evidência, por menor que seja, de que o enunciador não está em estado alterado de consciência, comprometerá a eficiência e a legitimidade do discurso, podendo, inclusive, implodir-se completamente, removendo o enunciador definitivamente da competência discursiva.

Uma vez que o co-enunciador legitimou o enunciador e aceitou-o na posição de autor-negador, removendo a possibilidade de estar diante de um imitador, deve agora realizar uma segunda legitimação que é validar o terceiro incluído que se apresenta para pronunciar o discurso.

Para isso, o co-enunciador se utiliza da própria ideologia sobre o que é mediunidade, o que é estado alterado de consciência e as implicações que essa ideologia tem no discurso. Mesmo que mantenha uma fonte ideológica divergente do autor-negador, que sempre apresentará o terceiro incluso como uma entidade dentro dos limites institucionais da Umbanda, o co-enunciador pode conceder ou não a legitimidade desse terceiro.

É o caso de qualquer ideologia que não permita a existência de um terceiro-incluso. Um completo cético, por exemplo, pode observar o terceiro incluso sempre como um imitador, onde acredita que o autor-negador sempre estará no controle do discurso. Outra possibilidade é de acreditar que está diante do louco, uma pessoa que tem algum problema que lhe confira uma dupla personalidade, esquizofrenia ou qualquer outra questão que estabeleça que não existe nenhuma capacidade cognitiva real.

Nesses casos, os discursos invariavelmente serão interditados, o autor-negador não conseguirá manter-se dentro de nenhum modelo de legitimidade nesse estado, pois só se retirando desse modelo discursivo, ou seja, retornando ao estado de enunciador, poderá estabelecer algum discurso que possa ser considerado legítimo.

Já a psicologia, por exemplo, nega a possibilidade da existência de um ser espiritual controlar o autor-negador, formulando que é uma dissociação do seu eu consciente, mas uma personalidade que será sempre a partir de si, suas próprias vivências, percepções e realidade de mundo.

De outro lado, podemos encontrar co-enunciadores de outras religiões que legitimam o estado alterado de consciência, mas acreditam que o terceiro-incluso não corresponde ao que o autor-negador apresenta, porque o co-enunciador não acredita na teologia da Umbanda. Logo, quem atua é sua própria ideologia a partir da instituição religiosa de pertencimento, podendo ser diversos seres espirituais, inclusive o Diabo, e que o autor-negador está, na verdade, sendo enganado na qualidade do tipo de entidade espiritual que se pronuncia.

Nesse sentido os próprios umbandistas podem dar uma outra qualidade ao terceiro-incluso, diferente do que deseja o autor-negador, baseada nas mais diversas questões acerca da sua própria fé na Umbanda ou na disputa pelo prestígio religioso, classificando-o como uma entidade enganadora, um agente do mal e que não merece ter crédito.

Mesmo onde a paridade do terceiro incluso entre o autor-negador e o co-enunciador não exista, a legitimação desse terceiro acontece, ele faz parte do discurso. Apenas a interpretação do mesmo é que sofrerá diferenciações, baseadas exclusivamente na percepção ideológica do co-enunciador.

Finalmente, entendemos que variações do discurso religioso da Umbanda e de seu formato de legitimidade, a partir do estado alterado de consciência, não nos permitem determinar precisamente qualquer modelo que possa encaixar-se completamente em todos os mecanismos dos seus discursos. Nossa caminhada identificou um processo amplo de desenvolvimento da legitimidade da autoria no discurso, mas entendemos que sempre haverá a possibilidade de novos estudos e novos olhares sobre o discurso da mediunidade enquanto houver dúvidas sobre “quem está na terra”.

## REFERÊNCIAS

- ALBERTI, V. Indivíduo e biografia na história oral. **CPDOC**, Rio de Janeiro, jul. 2009.
- ALMEIDA, A. A. S. D. **Uma fabrica de loucos : psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)**. Unicamp. Campinas. 2007. (Tese de doutorado).
- ALMEIDA, A. A. S. D.; ODA, A. M. G. R.; DALGALARRONDO, P. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. **Revista Psiquiatria. Clínica**, São Paulo, v. 34, 2007.
- ALMEIDA, A. M. Pesquisa em mediunidade e relação mente-cérebro: revisão das evidências. **Springer**, New York, 2012.
- ASSUNÇÃO, L. **O Reino dos mestres - A tradição da juerema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2014.
- BARROS, D. L. P. D. Dialogismo, polifonia e enunciação. In: BARROS, D. L. P. D.; FIORIN, J. L. **Dialogismo, Polifonia, intertextualidade**. São Paulo: USP, 2011. p. 1-10.
- BARROS, S. C. Os Exus Mirins da Umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Curitiba, fev. 2010.
- BARTHES, R. A Morte do Autor. In: \_\_\_\_\_ **O Rumor daLingua**. São Paulo: Martins Fonte, 2004.
- BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural/ Brasiliense, 1985.
- BITTENCOURT FILHO, J. **Matriz religiosa brasileira**. Petropolis: Koinonia, 2003.
- BOAVENTURA, O. F. M. **Posição Católica Perante a Umbanda**. Petrópolis: Vozes, 1956.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BRAKEMEIER, G. **A Autoridade da Bíblia: Controvérsias, Significado, Fundamento**. São Leopoldo: Sinodal/CEBEI, 2003.
- BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Unicamp, 2012.
- BROWN, D. Uma história da Umbanda no Rio. In: BROWM, D., et al. **Umbanda e politica**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- CÂMARA, F. P. A função reguladora do transe e possessão ritual nos cultos espiritistas brasileiros. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund**, São Paulo, v. 8, ago. 2005.

CAMPOS, C. D. **João de Camargo de Sorocaba, o nascimento de uma religião**. São Paulo: Senac, 1999.

CAVALCANTI, J. R. A presença do conceito gêneros de discurso nas reflexões de D. Maingueneau. **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, v. 13, p. 429-448, Maio/Ago 2013.

CHAUÍ, M. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CONCONE, M. H. V. B.; NEGRÃO, L. N. Umbanda: da repressão à cooptação. In: BROWM, D., et al. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

COSTA LEITE, F. A. **possessão, Transe e Mediunidade: Capacidade Moral na Comunicação com Seres Espirituais**. Vitória: Unida - TCC Especialização em Ciências da Religião, 2012.

COSTA LEITE, F. A. **Eu, Eu mesmo e Irene: O autor no discurso Religioso da Umbanda**. Vitória: Unida - Dissertação de mestrado, 2013.

COSTA LEITE, F. A. Mãe Neia: A tradição do Candomblé de Angola em Bairro de Fátima. In: AMORYM, C. R.; OLIVEIRA, O. M. D. **Africanidades e seus zeladores**. Vitória: ProEx - UFES, 2017.

COSTA, V. C. D. Cabula e Macumba. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 14, n. 41, 1987.

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

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARACO, C. A. O Problema do Contúdo, do material e da forma na arte verbal. In: BRAIT, B. **Bakhtin - Dialogismo e Polifonia**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 95-112.

FERNANDES, D. C. O Espiritismo de Umbanda na evolução dos povos. In: UMBANDA, F. E. D. **Primeiro congresso brasileiro do espiritismo de umbanda**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1941.

FIORIN, J. L. **Linguagem e ideologia**. São Paulo: Ática, 1988a.

FIORIN, J. L. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Contexto, 2016.

FOUCAULT, M. O Que é um Autor? In: BOOK, P. **The Foucault Reader**. Nova York: P. Rabinow, 1984.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

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

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. 6ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.



GREGOLIN, M. D. R. V. A análise do discurso: conceitos e aplicações. **ALFA: Revista de Linguística**, 39, 1995. 13. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/107724>>. Acesso em: 21 set. 2016.

ITIOKA, N. **Os deuses da Umbanda**. São Paulo: Abu, 1988.

JUSTINA, M. Utilidade da Lei de Umbanda. In: UMBANDA, F. E. D. **Primeiro congresso brasileiro do espiritismo de umbanda**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1941.

LAGES, S. R. C.; D'ÁVILA, M. I. Vida Cigana: Mulheres, Possessão e Transgressão no Terreiro de. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João Del-Rei, p. 12-17, mar. 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosacnaify, 2012.

LINARES, R. A.; TRINDADE, D. F.; COSTA, W. V. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Madras, 2008.

LUKÁCS, G. **História de consciencia de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAINGUENEAU, D. **Initiation aux méthodes de l'analyse du discours - Problèmes et perspectives**. Paris: Hacheti, 1976.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Pontes, 1989.

MAINGUENEAU, D. **Gênese dos Discursos**. São Paulo: Parábola, 1995.

MAINGUENEAU, D. **Termos-chave da Análise do Discurso**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

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

MAINGUENEAU, D. **Doze Conceitos em Análise do Discurso**. São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, D. **Discurso e Análise do Diiscurso**. São Paulo: Parábola, 2014.

MAINGUENEAU, D. **Frases sem texto**. São Paulo: Parábola, 2014.

MAINGUENEAU, D.; CHARAUDEAU, P. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2016.

MARCUS, G. E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **The Annual review of anthropology**, v. 24, p. 95-11, 1995.

MARCUSSI, A. A. **Cativeiro e cura**. São Paulo: FFLCU - Tese de Doutorado, 2015.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAZIÈRE, F. **A análise do discruso - História e práticas**. São Paulo: Parábola, 2007.

- MENDONÇA, E. **Arsenal de Umbanda**. São Paulo: Anubis, 2012.
- MIZUMOTO, S. A. **Dissociação, Religiosidade e Saúde - Um estudo no Santo Daime e na Umbanda**. São Paulo: USP - Dissertação de Mestrado, 2012.
- NASCIMENTO, M. S. D. **Giras De Pretos-Velhos Em um Terreiro De Umbanda: Lugares e eventos de construção de memórias afro-brasileiras**. Vitória: UFES - Dissertação de Mestrado, 2017.
- NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: USP, 1996.
- NETO, A. A. T. **O livro dos médiuns de umbanda**. 5. ed. São Paulo: Eco.
- NOGUEIRA, G. D. Guilherme Dantas Nogueira. **18º Congresso Brasileiro de Sociologia**, Brasília, jul. 2017.
- OLIVEIRA, B. D. Umbanda: Suas origens - Sua natureza e sua forma. In: UMBANDA, F. E. D. **Primeiro congresso brasileiro do espiritismo de umbanda**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1941.
- OMULU, C. **Umbanda Omolocô**. São Paulo: Icone, 2002.
- ORDEM DOS CALAVEIROS DA GRAN-CRUZ. **Primeiras revelações de umbanda**. Curitiba: Escola Técnica de Curitiba, 1946.
- ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**. Campinas: Pontes, 1999.
- ORLANDI, E. P. **Discurso em análise Sujeito, Sentido, Ideologia**. Campinas: Pontes, 2012.
- ORTIZ, R. A morte branca do feiticeiro negro. **USP - Os cadernos - Centro de Estudos Rurais e Urbanos**, São Paulo, v. 9, 1976.
- PASSOS, J. D.; USARSKI, F. Introdução geral. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso. In: GADET, F.; HAK, T. **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Unicamp, 1997. p. 61-162.
- PÊCHEUX, M. **Especificidade de uma disciplina de interpretação**. Campinas: Pontes, 2011.
- PEREIRA, E. Reflexões sobre o modelo do processo linear de comunicação a partir de uma concepção pós estruturalista de linguagem. **Estudos Interdisciplinares da Comunicação do XVII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste**, Ouro Preto, 2012.
- PONZIO, A. **No círculo com Mikhail Bakhtin**. São Carlos : Pedro & João Editores, 2013.
- PRANDI, R. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, jun. 2003.

RABELO, M. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, abr. 2008.

RAMOS, R. M. **Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afrobrasileiros**. Brasília: UniCeub - Dissertação de Mestrado, 2015.

RESENDE, L. L. **FORÇA AFRICANA, FORÇA DIVINA: a memória da escravidão recriada na figura umbandista dos pretosvelhos**. Dissertação de mestrado. ed. São João del - PPGH: UFSJ, 2017.

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

RIZZI, N. Visões do transe religioso. **Plural - Sociologia USP**, São Paulo, 4, 1997. 78-106.

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

ROHDE, B. F. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **Revista de Estudos da Religião - PUC**, São Paulo, mar. 2009.

SAIDENBERG, T. Como surgiu a Umbanda em nosso país. **Revista Planeta**, Rio de Janeiro, nov. 1978.

SILVA, C. Estado de Minas. **EM**, 2017. Disponível em: <[http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/07/13/interna\\_gerais,883558/homem-que-se-dizia-pai-de-santo-e-presos-apos-engravidar-menor-em-araxa.shtml](http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/07/13/interna_gerais,883558/homem-que-se-dizia-pai-de-santo-e-presos-apos-engravidar-menor-em-araxa.shtml)>. Acesso em: 07 set. 2017.

SILVA, W. W. M. **Umbanda e o poder da mediunidade**. São Paulo: Icone, 1997.

SILVA, W. W. M. **Umbanda de todos nós**. São Paulo: Icone, 2009.

TEDLOCK, D. A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica. In: OLIVEIRA, R. C. **Anuário Antropológico - 85**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

THOMPSON, J. B. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 2011.

TRINDADE, L. Exu: símbolo e função. **Africa, USP**: São Paulo, v. 4, 1981.

WULFF, D. M. Experiência Mística. In: CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. **Variedades da experiência anômala**. São Paulo: Atheneu, 2013. p. 303-335.

ZANGARI, W. **Incorporando papéis: Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade** - Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2003.

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

## GLOSSÁRIO

Aparelho	Ver médium
Assistência	Grupo de pessoas que vão a Umbanda para fazer as consultas espirituais
Assentamento	Local específico em que são colocados elementos com poderes mágicos para uma entidade específica.
Aruanda	Local espiritual onde vivem os seres espirituais.
Bori	Oferenda para harmonizar e fortalecer a cabeça de uma pessoa, seja ela iniciada ou não.
Cambono	Pessoa dentro do culto que auxilia as entidades espirituais.
Candomblé	Religião afro-brasileira que exerce grande influência sobre a umbanda e tem em sua principal estrutura o culto aos orixás.
Carma	Vivências que uma pessoa tem que passar na vida por causa das suas vidas passadas.
Cavalo	Ver Médium
Centro	Ver Terreiro
Criança	Entidade da linha da direita da Umbanda, normalmente inocentes e de grande amorosidade
Consulente	Co-enunciador da consulta espiritual
Entidade	Ser espiritual
Esquerda	Arquétipos específicos de entidades da Umbanda, normalmente Exús, Pomba-giras, Malandros...
Exu	A forma masculina da pomba-gira.
Gira	Momento da liturgia da Umbanda em que os médiuns recebem as entidades
Médium	Pessoa que consegue se comunicar com os espíritos
Padê	Comida especificamente elaborada para uma entidade espiritual
Pai-de-santo	Sacerdote principal e responsável pelo terreiro de Umbanda
Pai Pequeno	Segundo na hierarquia do terreiro
Pomba-gira	Entidade da linha da esquerda da Umbanda, responsável pelas questões do amor, feitiços e proteção do terreiro.
Preto-velho	Entidade da linha da direita da Umbanda, grande conhecedor das ervas, com muita sabedoria e simplicidade
Ponto cantado	Pequenos versos sobre diversos aspectos da religião que são cantados durante a cerimônia, cada qual em um momento propício indicando alguma fase específica do culto.
Tenda	Ver Terreiro
Terreiro	Local físico e geograficamente definido onde acontece o culto da umbanda
Vibração	Força ou sensação quando os médiuns estão perto de alguma questão espiritual.
Xangôs	Ver Candomblé
Zelador	Pai de Santo da Umbanda responsável pelo terreiro