

Desobsessão é um dos rituais mais emblemáticos neste terreiro, envolto de técnicas, ferramentas e práticas adquiridas após longos períodos de treinamento, sobretudo nas ‘giras de desenvolvimento’, cerimônia privada ao público e dedicada ao ensino e exercício das chamadas ‘atividades mediúnicas’. De modo bastante geral a desobsessão consiste em um ritual de exorcismo, porém, em que o diálogo e negociação prevalecem à expulsão. Parte-se da ideia de que em certas circunstâncias, determinados espíritos podem aproximar-se dos humanos em um quadro de verdadeira obsessão: acompanham o humano dia e noite em suas atividades rotineiras, alimentam-se daquilo que o sustenta e, além disso, promovem discórdias, injúrias e outras maledicências. Pode-se dizer que a obsessão espiritual está para os umbandistas assim como o parasitismo está para os ecólogos (sobre este paralelismo de conceitos sem sobreposição, vide Cássia, Santos e Barros, 2014). Nesta interação entre dois seres diferentes, um deles –a parasita ou os espíritos malfeitores– mantém-se vivo à custa de outro –a hospedeira ou humanos obsediados–, prejudicando-o. Segundo me foi relatado neste terreiro, diversos são os motivos que levam a um quadro de obsessão espiritual, maiores ainda os males que podem ser causados por esta relação: dores, doenças, alucinações, perda de recursos financeiros, brigas e maus entendimentos afetivos, má sorte, violência, quadros depressivos; quanto maior a interação entre ambos, maiores os agravos. Nestes casos, a solução está em afastar o agente obsessor, atividade que acontece pelo ritual de desobsessão espiritual. Os médiuns incumbidos desta tarefa possuem a missão de, através de um breve contato físico realizado através de suas mãos com o corpo da pessoa obsediada, peças de roupa, joias ou mesmo o nome completo escrito em pedaço de papel, remover o agente causador das queixas trazidas pelo assistido.

Embora bastante empregada, no CIESL a desobsessão é tida como ‘último recurso’, utilizada apenas em condições extremas em que as demais tentativas de diálogo e afaste destes agentes já não se mostram mais suficientes. Nestas tentativas, os banhos de ervas são muito comuns, porém, como me disse o Exú Sete Sepulturas, “*tem situações que erva não resolve mais, e aí não adianta ficar passando banho e defumação, tem é que tirar o obsessor que está com a pessoa!*”. Vale me adiantar e dizer que ‘erva’ remete à categoria nativa desta comunidade para as plantas utilizadas em contexto ritual e que não envolve exclusivamente plantas no estado material mais comumente conhecido (vide Carlessi, 2016). Percebe-se pela fala do exú um dos motivos que levam os umbandistas ao contato íntimo e constante com as plantas: visto que os vegetais são tidos como transportadores de *axé*, energia vital sem a qual não há vida ou movimento, a interação com

No que diz respeito às ervas, não diferente, estas também são passíveis de serem plasmadas. Sobretudo nas sessões de 'xamanismo' praticadas pelo grupo é que pude observar o emprego de ervas, mesmo sem enxergá-las.

Quando me refiro a xamanismo evoco aqui uma categoria utilizada pelo grupo para se referir a uma prática complementar aos rituais deste terreiro de umbanda, já bem apresentadas na literatura antropológica como "xamanismo urbano" (Magnani, 1999; 2005). Nesta modalidade (por vezes também referida pelo grupo como 'xamabanda'), busca-se através de um processo de semitransê chamado 'viagem', conduzido pelo toque ritmado de um tambor circular similar a um grande pandeiro (porém, sem platinelas), tomar contato e conhecimento de um mundo 'selvagem' e que supostamente abriga o íntimo de cada participante. Após as viagens, as vivências individuais são compartilhadas em grupo, discutidas e analisadas pelo pai-de-santo-xamã com o propósito de autoconhecimento, ou, como se diz no CIESL, de 'resgate do poder pessoal'. Digo que esta prática é complementar às atividades do terreiro pois este xamanismo, embora bastante aplicado, não abarca todos os integrantes desta comunidade religiosa. Seu emprego mantém-se restrito àqueles que buscam pela iniciação nesta prática, oferecida pelo dirigente do templo em sua instituição, chamada 'Aldeia Círculo das Tradições', atualmente localizada a poucos metros da atual cede do terreiro.

Em uma das viagens propostas nos primeiros estágios da iniciação ao xamanismo, os adeptos são orientados a viajar em busca da sua 'erva de poder'. Trata-se de fechar os olhos e no pulsar dos tambores deixar-se imergir no 'mundo xamânico' atrás daquela planta que comunga com o viajante propriedades particulares, geralmente relacionadas ao universo da cura. Cada participante retorna então das suas viagens com descrições sempre muito interessantes da flora deste mundo. Geralmente as plantas de lá são também encontradas no mundo daqui, e nestes casos os novos xamãs procuram mantê-las em cultivo. Isso porquê, sendo aquele vegetal a sua 'erva de poder', muitos são os poderes dela sob seu dono e vice versa. Desde protegê-lo contra algum mal até curá-lo de afecções graves, a relação da planta com o homem neste caso é particularmente íntima.

Em outros casos, porém, a erva descrita pelo iniciante não encontra correspondência com as plantas conhecidas no planeta terra. Nem sempre são verdes, nem sempre tomam forma vegetal, condição em que as descrições sempre ricas enchem de curiosidade aqueles que ouvem os relatos. Nestas situações, como o cultivo não é possível, 'plasmar' a erva é o caminho para tê-la meio aos rituais.

VM: “Caboclo mora na floresta, em Aruanda.”

P: “Você pode me dizer alguma coisa sobre Aruanda?”

VM: “Aruanda é a cidade onde moram os guia tudo. Todos os guia de umbanda vem de lá. Como é que se diz, é uma colônia espiritual...”

P: “Mas essa colônia é uma floresta?”

VM: “É também, fio. Tem floresta lá... é onde moram os caboclo, os preto-velho, os orixá...”

P: “E como é essa floresta?”

VM: “É uma mata, fio... igual essas de vocês daqui. Tem muita arvore, muita! Tem também as ervas. Mas Aruanda é uma cidade espiritual.

P: “Então em Aruanda além da cidade, existe a floresta?”

VM: “Não é como aqui, fio, que tem floresta e cidade. É tudo Aruanda.”

P: “Não entendi.”

VM: “Você não entendeu porque lá é um mundo diferente do de vocês. Lá tem coisas parecidas, mas não é a mesma coisa.”

P: “Você pode me dizer algumas coisas que são diferentes?”

VM: “Lá a gente não precisa de comida, de água. Num tem vício, tristeza. É um mundo muito bonito.”

P: “E as plantas de lá? São como as daqui, que precisam de água, ou também vivem sem?”

VM: “É tudo espírito, fio! Num tem água porque água é uma coisa daqui da terra. Lá são outras energias, é outra coisa.”

P: “Aqui no terreiro se fala que os caboclos vivem na floresta. É na floresta de Aruanda eles vivem?”

VM: “É sim.”

P: “Eles não vivem na nossa floresta, a floresta dos humanos?”

VM: “Vivem na de vocês e na de Aruanda. Elas tão junto.”

P: “Quando eu estou na floresta eu também estou em Aruanda?”

VM: “Não. O telefone toca só de lá pra cá...”

P: “Não entendi.”

VM: “Silêncio...”

P: “E essas plantas que a senhora falou? As plantas que tem aqui também tem em Aruanda?”

VM: “Lá as plantas são muito lindas.”

jardim do terreiro CIESL a intersecção entre mundos. Porém, como a preta-velha indicou, o telefone toca apenas de lá pra cá. Ou seja, os espíritos de Aruanda estão também no mundo dos humanos, embora os humanos não possam acessar Aruanda de modo direto. Apesar de não ser uma via de mão dupla, é nesse sentido que destaco o caráter contínuo da floresta. De modo semelhante se dá a concepção de nascimento e morte neste terreiro. Através do processo de ‘reencarnação’, fruto das raízes kardecistas, acredita-se que antes de nascer em terra, os homens já existiam, habitando, porém, outros mundos. Digo outros, pois além de Aruanda –morada exclusiva dos guias e orixás– e do mundo xamânico, outras cidades espirituais foram-me relatadas e aos montes emergem na literatura romancista destinada a este seguimento religioso.

Somado a estes exemplos, o uso do tabaco no terreiro de umbanda também ilustra as continuidades que busco evidenciar a partir das plantas. Pai Bento, outro guia espiritual acompanhado durante o trabalho de campo, assim como Vó Maria e outros pretos-velhos, também fuma cachimbo, porém nunca cigarro, como me relatou: *“pra você ver, aqui no cachimbo é essa cumбуquinha de barro segurando a erva que queima, esse pino de madeira que leva a fumaça pra boca. É como macho e a fêmea. Cigarro não tem isso, fio, fica só o fumo no papel. Cachimbo tem muita magia”*.

‘Macho’ e ‘fêmea’, ‘barro’ e ‘madeira’, ‘fumo’ e ‘fumaça’, são estas intersecções, nunca rompidas e sempre contínuas, que confere a magia qual o preto-velho comenta. No caso, entendo esta magia como a configuração de um microcosmo deste universo religioso expresso na própria ferramenta da divindade. Como podemos perceber, não cabe neste contexto pensar nas fronteiras entre o fumo e a fumaça, por exemplo, exatamente pelo fato da magia –para utilizar o termo do preto-velho– não estar contida em um destes polos, e sim na continuidade destas duas condições uma para a outra. Juntos, cumбуca e pino formam uma terceira coisa, um “emaranhado” (Ingold, 2012) da primeira com a segunda, em que a oposição deixa de fazer sentido e, em contrapartida, a união a torna plena.

PLANTAS E MUNDOS EM TRÂNSITO

Mesmo que breves, acredito que estes dois relatos fornecem dados suficientes para avançar a discussão a respeito da dimensão material das plantas no contexto religioso afro-brasileiro. Como já bem apresentado na literatura antropológica, as cosmologias religiosas afro-brasileiras

se elaboram justamente a partir de movimentos e continuidades, como remete a própria ideia de axé anteriormente reportada. Neste sentido, cada organismo que integra uma comunidade-terreiro (digo, as plantas, pedras, orixás, guias espirituais, gentes e tantos outros) seria então uma diferente modulação do axé, em processos simultâneos de “concretização, diversificação e individualização”, como bem apresenta Goldman (2005:14).

Ambientando esta condição para o contexto etnográfico apresentado, tenho pensado no terreiro de umbanda como um campo de relações absolutamente dinâmico, caracterizado e constituído justamente pela fluidez, contato e contágio entre seres de ontologias diversas que ali se apresentam e se elaboram. Sendo assim, ao mesmo tempo que as plantas transitam entre diferentes mundos (trazidas pelo ato de ‘plasmar’ coisas), são elas mesmas passaportes para o trânsito, que permitem, por exemplo, encontros e continuidades entre florestas, cidades míticas e ambiente urbano. No limite, posso dizer que estas plantas possuem “*an inherent and irreducibly open-ended character*”, como indica Webb Kaene (2008:230) ao refletir sobre a dimensão material de artefatos religiosos.

É a partir da amálgama entre seres, tempos e espaços distintos que percebo a vitalidade e importância das plantas, indispensáveis à manutenção das práticas religiosas umbandistas. Dessa forma, o jardim do terreiro CIESL não *simboliza* a floresta sagrada dos caboclos, mas justamente, é o “nó” (Ingold, 2012), o encontro que permite a fluidez e interação de humanos e não-humanos, resguardados pelos conflitos, disputas e negociações ontológicas envolvidas nesta relação. Ainda que brevemente, Cabrera (2012) e Barros (1993) trazem também contribuições que asseveram a respeito desta confluência a partir das áreas de vegetação vividas pelo povo-de-santo (neste caso, a respeito dos grupos religiosos afro-cubanos e jêje-nagôs da Bahia, respectivamente).

Entendo que abdicar da materialidade enquanto concretude do mundo para questionar as fronteiras e engajamentos das plantas é um caminho produtivo contra os automatismos intelectuais de nossa tradição ocidental moderna, que apoia-se sobretudo em antinomias e bipartições para compor seus regimes de enunciação. Digo isso pois a experiência é irrefutável: o universo invisível que costumeiramente é apontado como próprio da *cultura*, aos umbandistas, é parte integrante daquilo que os cientistas entendem por *natureza*. Como lidar com este paradoxo sem cair nas armadilhas do reducionismo biológico ou cultural? Mantido no objetivo de indicar diferentes *representações* do elemento vegetal, jamais

fugiria da dicotomia que o próprio campo me levou a abandonar.

Em sua antropologia Tim Ingold têm procurado distinguir “materialidade” de “materiais em fluxo”, argumento que muito entusiasma minha análise sobre plantas neste momento. Como argumenta o autor, “*no conceito de materialidade, a divisão entre matéria e forma é reproduzida ao invés de colocada em questão*” (Ingold, 2012:34), Ingold aposta então na ideia de continuidade e movimento para romper algumas dicotomias e invólucros característicos do pensamento moderno, tais como objeto-sujeito, indivíduo-ambiente, natureza-sociedade, categorias em oposição que mostram-se imprecisas quando pensadas em função das religiosidades afro-brasileiras.

CONCLUSÃO

Nesta análise procurei grifar algumas dimensões materiais que tangem o complexo religioso da umbanda paulista, dialogando sobretudo a partir de continuidades e de alguns fluxos que passam plantas. Procurei distinguir a categoria nativa ‘erva’ do termo sintético *planta* no sentido de indicar algumas dissensões entre ambos termos, resguardando sobretudo as particularidades ontológicas do primeiro. A proposta ingoldiana de suspender a materialidade das coisas e analisá-las no sentido dos “fluxos de materiais” e suas múltiplas dinâmicas relacionais se mostrou como um caminho interessante para descrever o mundo e as relações umbandistas com as plantas pela perspectiva própria de seus anunciantes, humanos e não-humanos. Para além de um exercício de alteridade, não apresentá-lo a partir dos pressupostos do relativismo cultural entendo ser um esforço em preservar a vitalidade destes mundos, constituídos a partir de realidades próprias, elaboradas a partir de um sistema interativo em que tanto a ideia de natureza como de cultura são simultaneamente elaboradas, de modo que distingui-las ou separá-las entre polos opostos cria certo alo distintivo qual a cosmologia umbandista parece não enquadrar-se. Neste aspecto, recuperar a categoria “naturezacultura” de Donna Haraway (2003) mostra-se como um empenho analítico também comprometido com esta pluralidade de mundos.

Visto que neste contexto etnográfico a condição urbana impõe limites à relação dos umbandistas com as plantas –vide também as notas de Silva (1995) a este respeito–, observa-se um movimento bastante interessante por parte dos adeptos de terreiro CIESL em permitir o fluxo dos vegetais para outras formas e matérias. Dessa maneira, se a materialidade fornece

uma referência para o diálogo sobre plantas nas comunidades-terreiro, minha experiência leva a crer que este referente mostra-se eminentemente repetitivo (por vezes equívoco) caso seja tomado em função de sua concretude; todavia, considerado como o contrário, a dimensão que pode-se ter das ervas caminha no sentido de uma certa fluidez, que perpassa e se estende para além do universo (ou “reino”) vegetal.

.....◇.....

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barros, José Flávio Pessoa de

1993. *O Segredo das Folhas: sistema de classificação de vegetais nos terreiros jêje-nagô da Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.

Cabrera, Lydia

2012. *A mata: notas sobre as religiões, a Magia, as Superstições e o Folclore dos Negros Criollos e o Povo de Cuba*. São Paulo: EDUSP, 2012.

Carlessi, Pedro Crepaldi

2016. “Nessas matas tem folhas!”: uma análise sobre ‘plantas’ e ‘ervas’ a partir da umbanda paulista. Dissertação de mestrado. Diadema: Programa de Pós-Graduação em Análises Ambientais Integradas - UNIFESP.

Descola, Philippe

2011. “As duas naturezas de Lévi-Strauss”. En: *Sociologia e Antropologia*, Vol. 01.02, pp. 35-51.

Goldman, Márcio

2005. “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”. En: *Religião e Sociedade*, Vol. 25, Nº 2, pp. 102-120.

Haraway, Donna

2003. *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Ingold, Tim

2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. En: *Horizontes Antropológicos*, Vol. 18, Nº 37, pp.25-44.

2004. “Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world”. En: *Social Anthropology*, Vol. 12, Nº 02, pp. 209-221.

Keane, Webb

2008. “On the materiality of religion”. En: *Material Religion*, Vol. 4, Nº 2, pp. 230-231.

Magnani, José Guilherme Cantor

2005. “Xamãs na cidade”. En: *Revista USP*, Vol. 67, pp.218-227.

1999. “O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea”. En: *Religião e*

sociedade, Vol. 20, N° 2, pp. 113-140.

Prandi, Reginaldo

2005. “Os orixás e a natureza”. En: *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das letras.

Salles, Sandro Guimarães

2004. “À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra”. En: *Revista Antropológicas*, Vol. 15, N° 1, pp. 99-122.

Sena, Clever; Santos, Rita de Cássia S. Azevedo y Barros, Flávio Bezerra

2014. “A biodiversidade tem axé? sobre apropriações de animais e plantas no candomblé”. En: *Fragmentos de Cultura*, Vol. 24, N° 2, pp. 221-222.

Silva, Vagner Gonçalves da

1995. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes.

2005. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro.