

Lampejos e inquietações a partir de diferentes formas de convivência com espíritos¹

Emília G. Mota
(PPGAS/ Universidade Federal de Goiás)
emilia.g.mota@hotmail.com

Palavras-chave: “espíritos”; "vida"; "morte"

As rotinas das conversas com Paulina, que até então eu pensava ser uma pombagira simplesmente porque estava sempre presente nos dias de trabalho delas e de exu, passaram a deixar uma atmosfera de dúvida e curiosidade, ao mesmo tempo em que reforçava a relação afetuosa e confiante. Para mim, apresentava-se como Mestra. Paulina também comentava algumas histórias de sua relação com a médium, algumas outras me corrigiam sobre fatos que eu encontrava na internet sobre ela, que dizem ser Maceió (AL) a sua origem e ela rebatia dizendo que é, na verdade, de Recife.

A insistência daquela frase sobre ser mestra alterava minha conexão com os símbolos e referências conhecidas da umbanda praticada em Goiás e redirecionava para outro campo de reflexões. Procurei conhecer um pouco sobre as mestras e a jurema, pois foi ali que encontrei mais referências ao vocativo invocado. Mestra Paulina certamente sabia o que queria dizer com aquela frase, “*para você eu posso falar, sou Mestra Paulina*”, eu não sabia bem porque era eu quem escutava.

As conversas aconteciam na casa de umbanda frequentada por mim durante alguns anos. Está localizada em Aparecida de Goiânia, cidade que cresceu nas cercanias da capital de Goiás e hoje abriga boa parte dos terreiros da região (tanto de candomblé como de umbanda). Como eu estava presente em uma ou duas sessões abertas ao público externo, semanalmente, por vezes ia para estar na presença dos espíritos no modo mais simples que meus sentidos me faziam reconhecer suas presenças - quando estes estavam incorporados em alguém. Como não sou “rodante”, de “incorporação”, estar com eles era uma experiência muito importante dada a cegueira de outros tantos sentidos que só depois eu começaria a compreender.

Como nem sempre ia para pedir, passei a chegar para vê-los e ouvir. Em alguns dias também era permitido auxiliá-los. A relação próxima que tenho com uma das

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

peessoas que trabalhavam naquela casa parece ter sido estendida para os espíritos com os quais ela convive. Raramente conversava com outros. Relações de cuidado e afeto, entre nós, floresceram permitindo que a cada visita ao terreiro se transformasse numa visita aos meus familiares, porque esse foi o tom e a cor que essas relações assumiram. Foi assim que em nossos encontros Vó Maria do Balaio me perguntou se eu havia reparado no modo como ela dança. Ela foi abraçada pelo Povo de Légua. Uma linhagem presente naquela casa de umbanda graças às caminhadas da dirigente no estado em que nasceu, Maranhão². Uma das características apresentadas eram suas danças. Chegavam dançando. Parte de seus trabalhos eram realizados através dessas danças que faziam percorrendo todo o salão, com ritmos mais acelerados do que aqueles tocados para os baianos, por exemplo.

Com minha resposta afirmativa, ela prosseguiu contando sobre a diferença de quando dança para quando caminha, manifestadas nas diferentes posturas corporais em que ela colocava aquele corpo. Contou que quando ela *vinha*, incorporava na *menina*³, trazia com muito orgulho aquelas marcas (nos pés, na coluna) que faziam-na caminhar lentamente. Remetiam às consequências de ter trabalhado para um senhor. Ela não precisava vir daquela maneira, mas foi assim que escolheu, dizia. Mesmo com a insistente violência dele, Maria do Balaio nunca abaixou a cabeça. Contava-me dos açoites e castigos. Dizia, contudo, que no momento de estar com *os seus* ela não se curvava, dançava de cabeça e tronco erguidos, com pés e movimentos ágeis. Dançava forte.

Em uma vibração semelhante àquela que a fala de Mestra Paulina reverberava, o desejo de Vó Maria do Balaio parecia ser o de compartilhar algo de si, de ser escutada. Buscar diretamente por uma “moral da história” destinada a mim seria ignorar a

² O Povo de Légua, como apresentado pela sacerdotisa, não é comum nas casas de umbanda goianas. Nessas terras tenho notícias apenas de três casas, as quais justamente foram agraciadas com a presença deles por terem passado pela casa de umbanda da sacerdotisa maranhense. Composto por entidades que se ligaram a partir da família de um encantado chamado Légua Boji Buá da Trindade. Essa família é uma das mais importantes da região de Codó, no Maranhão, onde as entidades são chamadas de encantados da mata. Família “formada pelos pais desse encantado, sua esposa, irmãos e sobrinhos, além de uma grande quantidade de filhos e netos” (Ahlert, 2019, p. 449). “Em uma conversa, a encantada Lionesa Légua (“em cima” de Pedro) nos disse que sua família tem 21 filhos de sangue e 375 filhos adotivos, sendo ela filha de sangue. No entender de Dona Luizinha, em janeiro de 2016, a família de Légua é grande porque Légua Boji acolhia muita gente. Segundo ela, quando o encantado via uma entidade fraca, ele a pegava para cuidar e ela se tornava um Légua. A mãe-de-santo acreditava que Seu Légua era uma pessoa de coração bom, justamente porque recebia em sua família muitos encantados diferentes, fazendo com que se tornassem parentes” (idem, p. 461).

³ Assim ela se referia à mulher com quem convivia e criava o movimento de incorporação.

presença daqueles espíritos e permanecer no modelo do senso comum de que somos nós, aqueles percebidos como humanos, que “devemos” ser sempre escutados e atendidos. Escutar trechos de suas histórias nas letras das cantigas, nos pontos cantados, é algo bastante comum nos relatos etnográficos sobretudo nas experiências de pessoas que convivem com espíritos nas suas diferentes presenças e formas. A confiança de espíritos com pesquisadores também já esteve presente em etnografias como na de Vânia Z. Cardoso (2013, p. 280), quando ela analisa o episódio em que Maria Padilha permanece no corpo da médium no final da atividade para conseguir ir até a casa de “sua menina”, naquela modalidade de presença, sem que outros percebessem. Revelou-se para a antropóloga quando falou com esta, mostrou-lhe os pés descalços e pediu segredo.

Algo similar parece ter ocorrido comigo, uma vez que Mestra Paulina não se identificava enquanto Mestra para quase ninguém, menos ainda para a dirigente daquela casa, pois foi como Paulina, na linha de pombagira, que conseguiu chegar ali. Vó Maria do Balaio, por sua vez, convidou-me para aquela conversa em que falava sobre si acionando os enredos de violência, resistência, força, sabedoria e orgulho que ser uma preta velha (parente dos léguas) implicavam. Em sua análise, Cardoso (idem, p. 280) compreendeu que

o espírito implica a antropóloga numa nova relação, colocando-a em outro lugar bastante distinto daquele de ou “desvendar” ou “aceitar” crenças. Não mais engajada num desvendar de sua “real natureza”, a antropóloga se torna parte de seu truque, tornando-se *cúmplice* de sua performance e sujeito partícipe. Esse implicar em cumplicidade é certamente uma forma de subjetivação que emerge naquela relação, e que contamina a própria narrativização deste encontro. O espírito (re)coloca então a antropóloga dentro de sua estória, num outro lugar dentro da própria fabulação do texto etnográfico.

A umbanda criada e praticada na referida casa goiana permitia maiores exposições, através de falas direcionadas ao público em geral ou por meio das cantigas, aos espíritos que trabalhavam com a dirigente do terreiro. Assim, dificilmente outro iria cantar algo, puxar as cantigas em frente aos atabaques. O máximo que poderia acontecer era os próprios ogans cantarem algo para uma ou outra entidade espiritual, na busca por fortalecer sua presença e homenageá-la.

Mestres da jurema e entidades espirituais da encantaria maranhense, léguas, bem como boiadeiros e linha de baianos na umbanda são conhecidos por entoar cantigas que contam um pouco de suas histórias. Algumas pombagiras também o fazem. Martina Ahlert (2013, p. 23) comentou que na encantaria codoense “[as] letras fazem alusões a

si mesmos – mencionando por vezes seus nomes, de suas famílias ou o seu lugar de Encantaria. Deixam para que sejam cantadas em seu nome, palavras que atenderão, versos que os farão comparecer aos toques de tambor”.

As cantigas têm, dentre outras finalidades, permitir identificação do espírito assim que chega ao terreiro, chamar ou despedir-se, contar uma história vivida por eles, contar quem são, como trabalham. Também são utilizadas para mandar recados, para provocar. Existem cantigas próprias e outras que são mais gerais, sendo direcionadas às linhas de trabalho como caboclos, baianos, ciganos. Para o caso dos espíritos mais próximos a mim, a via cantada tinha, então, suas restrições. Restava-me contar com aquilo que permitissem ser de meu conhecimento durante as conversas. A experiência vivenciada por Márcia Nóbrega (2019), junto aos caboclos da Ilha Massangano, já ensinava: quase nada se sabe sobre a vida dos caboclos - a não ser aquilo que for do desejo deles nos contar.

As duas situações comentadas, sobre Mestra Paulina e Vó Maria do Balaio, permitiram o pontapé para procurar outras maneiras de compor com espíritos, engatilharam a busca por possibilidades metodológicas e teóricas de fazer etnografia com espíritos. Sigo nessa procura. A princípio, "falar de si" chamou minha atenção, uma vez que as atividades públicas do terreiro de umbanda visavam o atendimento aos “outros”, aos consulentes. Entre tantas atividades, o ápice daquelas que eram abertas parecia acontecer quando espíritos incorporados nos médiuns chegavam e, nessa situação, podiam ouvir os pedidos de auxílio, de intercessão oferecendo algum alento. Tenho a sensação de que não ser do tipo de pessoa que incorpora também pode ter facilitado o aceite do convite para direcionar minha atenção para o que queriam contar, ao invés de esperar que estivessem centrados em me atender, como consulentes que buscam alívio para suas aflições. Afinal, ser *ekedi* ou *cambone*⁴ também é uma disposição de quem atende e cuida. Mas o descentramento foi provocado pelos espíritos mesmo.

Certamente, as relações tecidas entre nós potencializaram a possibilidade de confiarmos uns aos outros nossas histórias. As relações e diferentes modos de convivência, em sua maioria, não estão limitadas à solução de aflições, aos atendimentos. Em muitos casos, espíritos são incluídos nas redes de parentesco do

⁴ Existem outras grafias para ambas palavras.

sacerdotes e sacerdotisas, das pessoas que convivem com e incorporam espíritos. Segundo Martina Ahlert (2013, p. 122) muitas vezes não são incluídos “a partir de um termo que os designa, relacionado a uma posição em uma genealogia, mas os abarcando nas narrativas sobre momentos importantes de suas trajetórias, como os partos, os casamentos e situações de morte”.

A convivência com espíritos e com a *menina* me permitiram começar a aprender e a explorar outros regimes de percepção e presença dos espíritos que carecem de maior atenção em outro espaço. Outros regimes de visualidade, de escuta e de percepções e sensações complicadas de serem reduzidas ou traduzidas. Um pouco semelhante ao que Wirtz (2014, p. 128), no texto que compõe o livro "The social life of spirits", apresentou sobre as velas, “they ate the candles”, era o que eu experimentava com o café colocado para as pretas-velhas. Os movimentos e diferentes acontecimentos relacionados a objetos (alguns preparados por espíritos e dados a nós) também davam outros índices das suas presenças, como taças que precisavam ir para a residência nova da pessoa antes dela se mudar, ou perfumes, cigarros, carteiras, terços, tecidos, etc.

Os sonhos, “intuições” e os recados que chegavam através da *menina* em dias e horários aleatórios (aparentemente), foram intensificados. Cheiros, sabores, combinações entre os sentidos, reconhecimento de que estavam em algum recinto foram também narradas por outras pessoas. Recados através de animais, plantas ou pessoas desconhecidas enquanto caminham pela rua; A predileção desde a infância por uma cor que viria a “bater”⁵ com a cor da calunga carregada com orgulho pelo espírito que assumiu-se padrinho da pessoa (quando esta foi ao terreiro), quem afirmou sempre estar presente em sua vida, dentre outras experiências e narrativas desentocaram a potência de se trabalhar também com elas ao nível metodológico da pesquisa. Parte daquilo que sugeriu o livro citado acima, organizado por Ruy Blanes e Diana Espírito Santo.

Wirtz (2014), disse que o discurso pode ser uma forma chave da materialização do espírito, uma vez que além deles próprios produzirem discursos quando incorporados, temos aquilo que dizem sobre eles. Tanto no modo de detalhes espalhados que se unem nas biografias dos espíritos, entrelaçadas com trajetórias autobiográficas de praticantes religiosos, que sentem, narram e convivem com agência dos espíritos em suas vidas, quanto por outras pessoas com quem eles se relacionam. No texto a autora (idem), que fala sobre materialidades de espíritos em religiões

⁵ No sentido apresentado na etnografia de Olavo de Souza Pinto Filho (2017).

afrocubanas, lembra que espíritos podem infundir em objetos, lugares, corpos, falas e sonhos sem que suas presenças corporifiquem-se necessariamente ou tomem forma material.

Sabe-se que espíritos não são dependentes da incorporação para trabalhar ou mesmo dependentes daqueles corpos especificamente⁶, mas essa forma de materialização recebe centralidade na atenção de consulentes ansiosos por “ver” a entidade espiritual e de ser atendido. Também já foi o alvo e, ainda é, de muitos pesquisadores que optaram pelo termo “possessão”⁷ e/ou “transe”, ao invés deste que privilegio aqui, a *incorporação*. Este é o termo utilizado pelas pessoas do terreiro de umbanda onde nos conhecemos. Ainda é preciso conhecer como Mestra Paulina e Vó Maria do Balaio descrevem, concebem a relação com corpo⁸ humano e incorporação.

De outra forma, "falar de si" provocava o estranhamento de estar diante da constatação adormecida, naturalizada talvez, sobre a vida estar além do corpo humano e, ainda, de estar em frente a uma aparente obviedade que as narrativas e presenças sugeriam: a suposta coexistência de diferentes temporalidades. Espíritos falando do passado, no presente. Agindo, movimentando-se, escolhendo, vivendo no presente. Os “espíritos” são identificados por esse termo dentro de epistemologia-ontologia que associa eles ao que “foi” uma “pessoa em “outro tempo” e que, após sua morte, estaria liberado do que o tornava “vivo” (o corpo) para estar, então, naquele modo de existência.

⁶ Como comenta também Cardoso (2012, p. 44), “os espíritos são considerados sujeitos dotados de agência própria e realidade distinta daquelas dos sujeitos que os incorporam. Para dizer de outra forma, mesmo se os espíritos estão ligados aos médiuns que os incorporam, sua realidade não está subjugada a (apenas) esta relação”. Eu enfatizaria que também não estão subjugados a apenas esta forma presença.

⁷ Importante conferir o trabalho de Paul Christopher Johnson (2011), “Uma genealogia atlântica da “possessão de espíritos”, traduzido por Gabriel Banaggia (2014).

⁸ Certa vez, eu quis dar uma bebida um pouco mais cara e considerada melhor para Mestra Paulina. Observei que mesmo quando outras pessoas também presenteavam-na com algo assim, ela sempre dava jeito de dar aquilo que recebeu para outra pessoa. Perguntei porque ela não gostava de receber aquele agrado ou se preferia outro tipo de bebida. Ela respondeu que prefere a bebida, simples, dela mesmo. Com ela estava satisfeita. Falou rapidamente que em outros momento passou maus bocados para nem àquilo ter acesso. Com o dedo indicador, fez um gesto tocando uma marca que a *menina* tem em um dos ombros e disse que aquilo tinha acontecido em uma de suas investidas por conseguir algo melhor. Já vi marca semelhante em outras pessoas, mas que apresentavam em ambos ombros e tinham como referência a mãe, que também possuía. Algo semelhante ao que chamamos de “cavinhas” nas bochechas. Ao contrário, a *menina* não encontrava antecedente que pudesse sugerir essa comparação. Uma fisioterapeuta disse a ela que aquilo geralmente chama “aderência cicatricial”, evidentemente provocada por algum impacto/lesão. Ressoa a história contada por Mestra Paulina mas, qual o lugar do corpo nesse enredo entre elas? Qual noção de corpo permite antever? Como pensar a continuidade dessa cicatriz que uma explica e a outra não sabe de onde veio? Qual dobra Mestra Paulina provoca? Tentaríamos um flerte com teorias da continuidade (seja psicológica ou física)?

Evidentemente, uma ideia muito restrita e localizada sobre espíritos, vida, morte, tempo. Em alguma medida, a ideia de coexistência dessas temporalidades era desestabilizada pelo reconhecimento de que a presença dos espíritos evoca muito mais e outras coisas do que ecos de outros tempos. Evoca e deslinda agência, vida, presença de uma pessoa, talvez insistência do passado no presente (nos termos de Bergson quem diria que o tempo perdura, prolonga-se, dura). Mestra Paulina e Vó Maria do Balaio habilidosamente me permitiam notar suas escolhas, agências, alguns desejos, alguns aspectos particulares, preferências, anedotas e experiências, relações com as diversas pessoas, parentescos, trânsitos entre linhas de trabalho na umbanda, entre religiões, entre locais geográficos e atividades cotidianas. Os agenciamentos de Mestra Paulina e Vó Maria do Balaio criaram possibilidades para tentar refletir sobre o tempo, a morte, a vida dentre outros temas.

A linguagem usual com conjugações no pretérito e presente facilmente pode nos lançar para uma cilada, caso fiquemos presas aos tempos verbais que não só pertencem a uma língua em seu modo mais literal como carrega todos os pressupostos epistemológicos e limitantes para a expressão de outros mundos, participações, sentidos e experiências. Permanecer considerando passado e presente da maneira usual para a matriz euro-judaico-cristã e fazer perguntas a partir daí seria seguir um problema mal colocado, como diria Bergson ou Viveiros de Castro. Se alguém do “passado” está no “presente”, as perspectivas de tempo e história tal como ontologia dualista percebe já foram subvertidas e as garantias da historicidade foram violadas (Palmié, 2014).

Ainda, seria negar aquilo que eu buscava aprender enquanto candomblecista e frequentadora de umbandas sobre as diferentes percepções e criações sobre o tempo, continuidade e ancestralidade. Por outro lado, não pode ser desconsiderada por completo, uma vez que através das diferentes linguagens podemos captar operadores que ajudam a inscrever e descrever a consistência desses temas para os próprios espíritos. Como uma das cantigas de Mestra Paulina, na qual afirma “o meu relógio é o seu pensamento” (Silva, 2019), ou quando ela afirma que *é* Mestra, que *é* de Recife.

A morte é um dos marcadores entre passado e futuro numa perspectiva linear, unidirecional do tempo, talvez o *cronos*⁹ de que fala Deleuze (1974). Conceitos de espírito e de alma foram influenciados pelo que se pensa com o que acontece após a

⁹ De modo simplificado poderia dizer que trata do tempo do presente vivo, o tempo dos corpos e suas misturas, o tempo dos estados de coisas; aquele que pode ser também contado no relógio.

morte (Espírito Santo e Blanes, 2014, p.13, tradução livre). Tem sido entendida como oposta à vida, desde uma ontologia dualista. De outra maneira, religiões de matriz africana e indígena ensinam que o corpo humano é apenas uma das possibilidades de existência.

Os ritos mortuários ajudam a compreender um pouco mais. Origem ou início é uma das maneiras de traduzir o nome do rito fúnebre do candomblé ketu, o Àsèsè. Para os Timbira, por exemplo, a morte “é compreendida como a mudança de perspectiva possível pela personificação a partir de um corpo outro. A morte não é, então, um fim, mas a passagem do sujeito para outra condição de sujeito” (Giraldin, 2012, p. 03). Reconhecer a morte como um marco importante porém, de continuidade e não como oposta à vida, é reconhecer uma temporalidade cíclica em que o que para alguns é fim, para outros é sempre mais uma parte e possibilidade de existência, da vida. Princípio-meio-princípio, como diria Antônio Bispo dos Santos (2015).

Na caminhada com os afroreligiosos, tenho notado a comum percepção de que espíritos tiveram outra forma de existência antes desta atual e, embora muitos aspectos e narr(a)ções remetam a isso que muitos chamam de "última encarnação", a vida deles continua. Carregam características, traços, como o modo escolhido por Vó Maria do Balaio para apresentar-se, quando visível. Reúnem outros encontros, elementos, características, habilidades e criam relações sendo por elas criados também. Os ensinamentos dos espíritos permitem associar que os aspectos biográficos, da última encarnação, pode ser como aquilo que Bastide (1971) afirmara, “o signo de sua personalidade 'diferente', mas somente seu signo - de forma alguma o seu princípio”. Suas diferentes existências vão ocorrendo e sendo parte de quem são, sem limitar ou chapar numa imagem fixa e sem profundidade.

Os agenciamentos de Mestra Paulina e Vó Maria do Balaio levaram-me a tentar refletir sobre elas, sobre processos de individuação, por vezes sobre biografias. Poderia tentar recolher histórias sobre elas, recriando uma forma de registro mais convencional¹⁰. Seria, contudo, simplificar o que suas próprias vidas pululavam tanto por meio das narrativas, em composição com o que contam sobre elas, quanto pelos movimentos, ações, diferentes índices de suas presenças e interações. Ao mesmo tempo em que sugerem e vivem outro sentido de vida, que não está completamente refém do

¹⁰ E quem sabe recair em problemas já apontados por Bourdieu (2006) sobre biografias ou por Palmié (2014) sobre história e historicismo.

metabolismo, do imaginário do carbono (Povinelli, 2016), precisamos ainda nos sensibilizar para aprender sobre ele. Tratar acerca da “vida dos espíritos” nos sentidos mais amplos possíveis, mesmo num sentido outro, seguindo as pistas dadas por eles, é tarefa para outro momento. Para tratar sobre biografias, também, seria preciso buscar outras inspirações¹¹ para não incorrer no congelamento, porque justamente reafirmam o contrário.

O tema da individuação tem aparecido por vezes a partir de reflexões sobre a noção de pessoa, recorrente nos estudos que se voltaram para a iniciação (feitura) e possessão no candomblé. Cara à Antropologia, a noção de pessoa foi comentada à luz das experiências das religiões de matriz africana por Roger Bastide (1961; 1971), Márcio Goldman (1984; 1985) e outros (Germano, 2017; Flaksman, 2014, 2016; Sansi-Roca, 2009; dos Anjos, 2006). Márcio Goldman foi quem trouxe de modo mais específico a possessão e a construção ritual da pessoa nos candomblés, enfatizando o aspecto relacional.

O reconhecimento de que o orixá seria ele mesmo uma parte de quem está sendo iniciado também pode ser tributado aos seus trabalhos. O reconhecimento da multiplicidade relacional também foi notado como válido para orixás, assim como comentou Edgar Barbosa Neto, na última Reunião de Antropologia do Mercosul (2019), que “a multiplicidade é componente da ancestralidade (...) e a ancestralidade nunca para de nascer”. No caso da iniciação do candomblé, por exemplo, a pessoa nasce do ancestral que nasce junto com ela. Num outro percurso desse reconhecimento, Clara Flaksman (2014) tratou sobre os enredos, um dos operadores relacionais para os candomblecistas, orixás, situações, materialidades, lugares, territórios. Cabe sinalizar, neste momento, que mesmo tratando de uma constituição relacional para iniciado e orixá, a “pessoa” foi entendida sobretudo como o humano ali envolvido. O foco tendia ao humano, que “renascia”, ao corpo que também estava sendo construído.

Podemos buscar inspirações ainda em Bastide, quem identificava o caráter múltiplo da pessoa africana. “Entretanto, a pessoa africana, para Bastide, não é composta somente por suas entidades (“as diversas espécies que o subsumem”) e pelas relações que estabelece com elas (Flaksman, 2016, p.17). Para Bastide os orixás também seriam constituídos por suas histórias, os itans e orikis. Este último autor

¹¹ Talvez algo como o livro “Vidas & Grafias- Narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia”, organizado por Suely Kofes e Daniela Manica ou os usos que Vânia Cardoso faz das narrativizações.

afirmou, no livro “O candomblé da Bahia” que “o que constitui o princípio de individuação nessa filosofia afro-baiana é a história do indivíduo. E são essas histórias em justaposição, que se entrelaçam, que se correspondem, mas que permanecem sempre autônomas, que compõem a sociedade. Trama na qual correm mil fios, cada fio tendo sua cor diferente” (Bastide, 1961, p. 187).

Seria possível levar a afirmação de Bastide sobre princípio de individuação à este descentramento, da pessoa humana para o espírito também? Pois este tem sido um dos caminhos possíveis desde Mestra Paulina e Vó Maria do Balaio. Uma das trilhas inspiradoras foi apontada pelo livro “The social life of spirits”, organizado por Ruy Blanes e Diana Espírito Santo (2014). Interesse-me pelo o que o título instiga mas, especialmente, pela “vida” deles num sentido utilizado por Tim Ingold (2015), vida sem qualificações (social, cultural, etc.). Os autores argumentam que o ponto de partida seria o da pragmática dos efeitos das agências das entidades, de seus rastros e extensões. Insistiram que os espíritos podem ser conhecidos através das trajetórias sociais que traçam no mundo. Pode ser uma pista para tentar conhecer a vida dos espíritos que podem criar, esculpir seus próprios destinos e relações. Algo feito, em certa medida, por Vânia Cardoso (2012) também e outros trabalhos etnográficos, como de Wirtz (2014).

A primeira autora, no texto “Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias” (2012, p.44), comentou sobre o complexo processo de individuação dos espíritos, afirmando que em “sua contínua circulação, as estórias *atuam* na própria constituição dos espíritos enquanto sujeitos sociais”. A autora procurou traçar a dimensão coletiva da subjetivação implicada na “individuação biográfica”.

Seguindo os escritos do texto “Marias”, uma reflexão semelhante àquela de reunir “histórias sobre” os espíritos fez com que autora falasse da possibilidade de criar uma biografia ‘sem-sujeito’, no sentido de ser o resultado da criação de uma figura genérica de Maria Padilha, por exemplo. Mas para os casos das pistas, as linhas dadas por Mestra Paulina e Vó Maria do Balaio, ao invés de procurar estabelecer uma biografia genérica tal como citado por Cardoso (2012), impulsionam o aproveitamento de fato da potencialidade da confiança criativa¹² para procurar conhecer e aprender sobre os fios e as cores (como citou Bastide) que permitiram e compõem quem são, a presença de ambas em Goiás, na umbanda, também na e com a vida da *menina*. A empreitada visando conhecer a vida dos espíritos, extrapolando sentidos biográficos,

¹² Criativo num sentido mais próximo ao de Roy Wagner.

parece mais condizente com a via que me levou a pensar com Mestra Paulina e Vó Maria do Balaio.

A convivência com Mestra Paulina e Vó Maria do Balaio permite antever uma perspectiva não antropocêntrica sobre a vida. As outras temáticas imbricadas pretendem ser abordadas seguindo esta primeira¹³. Embora tenhamos acesso a alguns materiais como aquele que fala sobre a individuação da pessoa africana, sobre ritos mortuários específicos, suspeito que ainda existe um vasto campo de aprendizado junto aos espíritos diversos que transitam e fazem existir também umbandas, juremas, omolocôs, macumbas. Justamente pela criatividade de cada uma delas praticadas nos diferentes lugares do nosso país, reunindo arranjos, encontros e composições. Dentre tantos comentários um pouco esparsos, que tentaram dialogar com outros materiais, fico na disposição de aprender com espíritos, para que ensinem, descrevam, inspirem sobre a vida, morte, tempo, ancestralidade, corpo, individuação — se assim desejarem e permitirem.

Referências

AHLERT, Martina. *Cidade relicário: uma etnografia sobre Terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)*. Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós - Graduação em Antropologia Social, 2013. 282f

AHLERT, Martina. A família de Légua está toda na eira”: tramas entre pessoas e encantados. Em: *Etnográfica* – Revista do centro em rede de investigação em Antropologia. Vol. 23 (2) I 2019. P.447-477

ANJOS, José Carlos dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia editora nacional, 1961.

BLANES & ESPIRITO SANTO (Orgs.). *The social life of spirits*. Chicago, The University of Chicago Press, 2014.

¹³ Inclusive para testar se não trata de uma distorção feita por uma humana que está tentando aprender com espíritos mas pode estar, mais uma vez, projetando alguma categoria ou interpretação achando que escapou da via antropocêntrica. Por outro lado, para testar também junto ao caminho descrito por Paul Christopher Johnson (2014), que identificou a possessão como categoria que foi usada e colocada como oposta à ideia de “eu”particularizado, indivíduo “dono de si”, que não seria “ocupado” por espíritos.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. (8a edição) Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 183-191.

CARDOSO, Vânia Z. Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias. En: Marco Antonio Gonçalves; Roberto Marques; Vânia Z. Cardoso. (Org.). *Etnobiografia: Subjetivação e etnografia*. 1ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012, v. 1, p. 43-62..

CARDOSO, Vânia Z. & HEAD, Scott C. Encenações da *descrença*: a performance dos espírito e a presentificação do real. Em: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 2013, v.56 n. 2. p.257-289

DELEUZE, Gilles. *A lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, relações e emaranhados*: Os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS- Museu Nacional/UFRJ, 2014. 292f

FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 13-33, Junho 2016

GERMANO, Pedro. A constituição da pessoa ogã no Xangô Renovado de Pernambuco (modelo Ilê Oba Aganju Okoloya. *REIA- Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano4, volume 4(2): 126-149, 2017.

GIRALDIN, Odair. A morte, o morrer e o morto entre os Timbira. Trabalho apresentado na 28a. *Reunião Brasileira de Antropologia*, São Paulo, SP, Brasil, 2012.

GOLDMAN, Márcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1996, v. 39 no 1.

GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa*: a possessão no Candomblé. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1984

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. Em: *Religião e Sociedade* 12 (1): 22-54 1985.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015

JOHNSON, Paul Christopher. Uma genealogia atlântica da “possessão de espíritos”. Tradução de Gabriel Banaggia. Em: *Translating the Americas*. Volume 2, 2014 p. 65-100

MOTA, Emília G. *Ser com o outro, conviver e cuidar* – Enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2019. 176f

NOBREGA, Márcia. Variações sobre “livusias”: coincidência entre a terra e os (fins de) mundos contidos numa ilha no rio São Francisco, Brasil. Em: *Etnográfica* [Online], vol. 23 (2) | 2019. p. 469-487

PALMIÉ, Stephan. Historicist Knowledge and Its Conditions of Impossibility. Em: Blanes & Espirito Santo (Orgs.). *The social life of spirits*. Chicago, The University of Chicago Press, 2014.

POVINELLI, Elizabeth. A. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. London: Duke University Press, 2016.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos - modos e significações*. Brasília, INCT, junho de 2015.

SANTOS JUNIOR, Cledisson G. *Território Encantado: O devir quilombola e a cosmopolítica afro-indígena brasileira*. (dissertação) Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. 116f

SANSI-Roca, Roger. Fazer o Santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. Em: *Análise social*, Lisboa, v 44, n. 1, p. 139-160. 2009

SILVA, Izabella Barbosa da. “*A minha luz é Deus e meu relógio é o meu pensamento*”: agência feminina, tempo e suspensão na Jurema de Mestra Paulina. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia. Recife, 2019. 122 f