

A FEITURA DO SANTO: PERCURSOS DESENVOLVIMENTAIS DE MÉDIUNS EM INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ
“A FEITURA DO SANTO”: ITINERARIOS DE DESAROLLO DE MÉDIUMS EN INICIACIÓN EN EL CANDOMBLÉ
“A FEITURA DO SANTO”: DEVELOPMENTAL COURSES OF MEDIUMS IN CANDOMBLÉ INITIATION

<http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30189741>

Ana Flávia Giroto de Camargo¹, Fabio Scorsolini-Comin² e Manoel Antônio dos Santos²

¹ Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba/MG, Brasil

² Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto/SP, Brasil

RESUMO

O objetivo deste estudo foi compreender os processos desenvolvimentais de pessoas que atuam como médiuns em comunidades de matrizes africanas. Participaram 12 médiuns que já realizaram a feitura do santo, ou seja, o processo de iniciação no candomblé. Foi empregado o modelo bioecológico em interface com a etnopsicologia. A feitura do santo proporciona remanejamentos identitários que interferem em outros microsistemas. O respeito extremo à hierarquia é valorizado e está associado à realização de obrigações, provendo saberes e experiências a serem compartilhados com o decorrer do tempo. Portanto, são diversas as transformações subjetivas que o processo de feitura do santo pode proporcionar e suas repercussões parecem extrapolar a vida do médium, promovendo o desenvolvimento daqueles com quem ele se relaciona.

Palavras-chave: mediunidade de incorporação; candomblé; etnopsicologia; desenvolvimento humano.

RESUMEN

El objetivo de este estudio fue comprender los procesos de desarrollo de personas que actúan como médiums en comunidades de matrizes africanas. Participaron 12 médiums que ya realizaron la “feitura do santo”, o sea, el proceso de iniciación en el Candomblé. Se empleó el modelo bioecológico en interfaz con la etnopsicología. La “feitura do santo” proporciona desplazamientos identitarios que interfieren en otros microsistemas. El respeto extremo a la jerarquía es valorado y está asociado a la realización de obligaciones, proveyendo saberes y experiencias a ser compartidos con el transcurrir del tiempo. Por lo tanto, son diversas las transformaciones subjetivas que el proceso de elaboración del santo puede proporcionar, y sus repercusiones parecen extrapolar la vida del médium, promoviendo el desarrollo de aquellos con quienes se relaciona.

Palabras clave: mediumnidad de incorporación; candomblé; etnopsicología; desarrollo humano.

ABSTRACT

The objective of this study was to comprehend the developmental processes of people who act as mediums in communities of African matrices. Twelve mediums who have already performed the process of the religious ceremony of initiation called *feitura de santo* in Candomblé participated. The bioecological model was used in interface with ethnopsychology. The religious ceremony of initiation called *feitura de santo* provides identity shifts that interfere with other microsistemas. Extreme respect for the hierarchy is valued and associated with the fulfillment of obligations, providing knowledge and experience to be shared over time. Therefore, there are several subjective transformations that the process of *feitura de santo* can provide and its repercussions seem to extrapolate the life of the medium, promoting the development of those with whom he relates.

Keywords: embodiment mediumship; camdomblé; ethnopsychology; human development.

Introdução

Religiões de matrizes africanas como candomblé, umbanda, catimbó, dentre outras, são responsáveis por preservar o patrimônio étnico dos seus antepassados (Prandi, 2004; Silva, 2005), representando um movimento de resistência que envolve a busca por expressões religiosas com elementos psíquicos e fantásticos que façam frente à opressão étnica e cultural que marginaliza determinadas populações e comunidades (Bairrão, 2002; Brumana & Martinez, 1991). No Brasil, por meio do sincretismo, as religiões de matrizes africanas desenvolveram características distintas de outrora, sendo realizadas com elementos compatíveis com as práticas católicas e as tradições indígenas. De acordo com a literatura, uma das estratégias utilizadas pelos africanos escravizados contra a repressão feroz de sua liberdade de crença foi adotar santos católicos como representantes de deuses africanos, para que pudessem ser cultuados sem represálias (Negrao, 2008). Ressalta-se que essa é uma leitura dentre outras possíveis, tendo em vista os diversos embates que circundam esta temática. Ao associarem-se com as crenças católicas, essas religiões amargaram muitas perdas, como alterações em suas celebrações e cerimônias, a diminuição significativa dos deuses de devoção e de seus significados (Machado, 2012). Ainda assim, o sincretismo pode ser vislumbrado como um recurso inteligente, que mostrou uma capacidade de salvaguardar suas identidades e tradições, para que elas pudessem ser transmitidas às gerações seguintes, com possibilidade de se perpetuar em novos contextos (Bairrão, 2005).

Dentre as religiões de matrizes africanas, este artigo debruça-se sobre o candomblé, no qual é realizado o culto aos orixás, que podem ser compreendidos como elementos da natureza, como a água (tanto doce quanto salgada), o fogo, as matas, dentre outros elementos. Desse modo, os orixás são concebidos como deuses africanos que, no imaginário popular, possuem formas e características condizentes com a personalidade humana (Silva & Morato, 2011), demonstrando, assim, as inúmeras facetas nas quais o sagrado pode se apresentar (Augras, 1986). Segundo Rabelo (1993), a visão de mundo no candomblé envolve a relativização da oposição entre bem e mal, de modo que o mundo é compreendido como um fluxo contínuo de trocas entre pessoas e seres sobrenaturais. A partir do contato e do estabelecimento de alianças com essas entidades sobrenaturais é que se pode ter acesso ao poder sagrado.

Suas celebrações são realizadas em terreiros ou “roças”, os quais compõem simbolicamente uma re-

presentação do ambiente sagrado africano (Machado, 2012), também denominado por seus integrantes de roça. Os praticantes aprendem a valorizar o saber religioso, suas mitologias, ritos e segredos que são transmitidos, sempre respeitando uma hierarquia na qual o Babalorixá ou a Yalorixá (respectivamente, pai e mãe de santo) são os principais responsáveis por disseminar seus saberes entre os iniciantes (Prandi, 2004). Por meio dessa organização hierárquica, na qual as relações de poder estão vinculadas ao tempo de iniciação do participante, quanto mais tempo decorrido e obrigações realizadas, maior será a posição ocupada na hierarquia e o respeito dirigido ao participante (Silva & Morato, 2011). Para que um abiã possa receber o seu orixá é preciso que, primeiramente, realize o processo denominado iniciação. Esse é considerado um rito de passagem, cuja finalidade é estabelecer uma relação do sujeito com o seu orixá, com o orixá do Babalorixá ou da Yalorixá da casa e com o terreiro (Machado, 2012). Assim, o médium passa a estar vinculado com o terreiro, compondo uma rede de filiação, sendo essa uma das características do candomblé (Silva & Morato, 2011). Para tanto, é preciso assentar o orixá no ori (cabeça) do participante, sendo necessária toda uma preparação especial para que isso ocorra (Rabelo, 2014).

Goldman (1985) se refere a esse processo como uma iniciação estrito senso, denominada no “candomblé baiano” como “feitura do santo”, correspondente à “feitura da cabeça”, de constituição de uma nova pessoa. Embora haja especificidades em relação à iniciação (e sua própria nomenclatura) quando tratamos de pessoas suscetíveis ou não ao transe de possessão, por exemplo (Goldman, 2012), o presente estudo abordará apenas filhos de santo que passaram pelos rituais tradicionalmente executados na chamada feitura do santo, independentemente das funções ou cargos por eles ocupados após o processo, ou mesmo de posterior desenvolvimento de atividade mediúnica.

O tempo de recolhimento pode variar de acordo com o terreiro, mas esse processo se faz necessário, pois, por meio desse afastamento do convívio social é possível estabelecer uma ligação com as divindades (Machado, 2012). Essa ligação ocorre somente após a realização de determinados rituais de limpeza do corpo e oferendas devotadas aos deuses (Gorski, 2012). Nesse período, o abiã é instruído a abster-se de pensamentos nocivos, refletindo sobre si mesmo, sobre sua vida, sua relação com os orixás e o compromisso que está prestes a firmar (Machado, 2012). É possível compreender a iniciação como um renascimento do médium, uma vez que há uma ruptura com o passado e o surgimento de uma nova oportunidade de ser e de

fazer diferente. Entretanto, para que isso ocorra, dentro do ronkó (quarto destinado para o recolhimento) são realizadas cerimônias e rituais, por meio dos quais segredos da religião são compartilhados, propiciando assim o desenvolvimento do médium (Gorski, 2012; Machado, 2012; Rabelo, 2014). Goldman (2012) relativiza essa associação entre morte e renascimento nesse processo iniciatório, atentando-nos para a necessidade de compreender as concepções nativas acerca desses processos, haja vista que podem trazer referências distantes das veiculadas em nossa cultura ocidental acerca de fins e começos absolutos.

Durante o período de reclusão, o médium permanece em três estados: em estado de consciência habitual, entra em contato com o seu erê (espírito infantil) e inicia o seu contato com a energia do orixá, compreendido como estado de santo (Lépine, 2015). O erê é o filho do orixá e corresponde ao estado infantil desse. Todo o recolhimento simboliza, de certa forma, o nascimento do orixá no médium e o desenvolvimento do erê. Portanto, ao sair do recolhimento, o médium se encontra novamente em um estado infantil (Lépine, 2015). Dentro do ronkó são realizados ebós (processo de limpeza do médium, com comida ritualística oferecida aos orixás), boris (cerimônia realizada com sacrifício de animais e oferta de alimentos aos orixás) e alguns rituais, cuja principal finalidade é preparar o corpo de médium para receber a energia das divindades (Gorski, 2012).

Nesse processo de recolhimento, a alimentação passa a ser realizada com as mãos em louça de ágata, o médium dorme e se senta apenas em uma esteira de palha, veste-se de branco todos os dias, interage brevemente com outros filhos de santo que já passaram pela iniciação e com seus irmãos de recolhimento (Gorski, 2012). Todas essas obrigações, restrições e preceitos persistem durante todo o período de recolhimento e algumas se estendem após a saída, podendo durar cerca de três meses, nos quais o médium precisa manter certos preceitos mesmo estando em convívio social. Desse modo, tanto o sacrifício animal quanto os sacrifícios realizados pelo médium durante e após a feitura têm como objetivo estabelecer uma ligação entre o sagrado/divino e o profano (Gorski, 2012).

Para celebrar o nascimento de um novo filho de santo, depois de decorridos os dias de recolhimento, é realizada uma festa na qual o orixá se apresenta para a comunidade, dança e grita o seu nome perante todos, tornando pública sua devoção (Machado, 2012). Feito isso, o médium passa a ser um iniciado, podendo ser um iaô (filho de santo que experimenta o transe), um ogan ou uma ekedi (auxiliar sagrado nas cerimônias,

obrigatoriamente pertencentes ao sexo feminino). Estes dois últimos são filhos de santo que, diferentemente de um iaô, não entram em transe, mas conseguem interagir com os seus orixás de outras maneiras (Lépine, 2015; Machado, 2012; Prandi, 2001).

Após a feitura, o iniciado realiza algumas obrigações ao se completar o primeiro, terceiro, quinto e sétimo ano de iniciação (Silva & Morato, 2011). O objetivo dessas obrigações é confirmar o compromisso estabelecido com o orixá e, assim, permitir que o médium receba o título de êbomi (estado atingido pelo iaô após sete anos de aprendizagem), título que permite que o médium tenha o seu próprio terreiro, se essa for a sua missão, assuma cargos de importância no centro e, se preciso, conduza uma cerimônia de candomblé (Silva & Morato, 2011).

Nesse cenário são inúmeros os percursos enfrentados pelos médiuns e mais diversificadas ainda são as relações estabelecidas no universo religioso, mesclando elementos trazidos pelos filhos de santo com os aspectos possibilitados a partir do contato com a religião, a feitura e a socialização nesse contexto (Rabelo, 2014). As práticas realizadas, a obediência às obrigações e preceitos sagrados, a submissão à hierarquia e aos membros considerados mais velhos e detentores de conhecimentos e, principalmente, as mudanças ocasionadas em suas vidas são determinantes para o desenvolvimento do médium e para a sua permanência na religião. A partir dessas considerações, e tendo em vista os escassos estudos da ciência psicológica acerca desse fenômeno mais amplamente tratado nas ciências sociais (Rabelo, 1993, 2014), este estudo teve por objetivo compreender os processos desenvolvimentais de pessoas que atuam como médiuns em uma comunidade de matriz africana.

Método

Tipo de estudo

Trata-se de um estudo descritivo, exploratório, de corte transversal, pautado na abordagem qualitativa de pesquisa. Para a realização deste estudo, primeiramente foi obtida a aprovação do projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa da instituição de origem dos dois primeiros autores.

Participantes

A amostra foi composta por 12 participantes, todos médiuns que já haviam passado pela feitura do santo (iniciados) e atuavam com regularidade no Terreiro Asè Tobi Odé Kolê, situado na zona periférica

da cidade de Uberaba, Estado de Minas Gerais. O Terreiro Asè Tobi Odé Kolê, no qual esta pesquisa se desenvolveu, possui um número expressivo de filhos de santo (em torno de 200) e funciona há cerca de dez anos. As celebrações realizadas são de candomblé, da nação ketu. No entanto, há elementos associados à umbanda, como as giras nas quais ocorrem a incorporação de espíritos como caboclos, pretos-velhos e boiadeiros, por exemplo, com atendimento mediúnico à comunidade. Nessas ocasiões, o público que frequenta a comunidade pode se consultar com os espíritos incorporados pelos médiuns, recebendo orientações. As giras de incorporação para atendimento ao público geralmente ocorrem após as celebrações com cultos aos orixás, ocasião na qual há o transe de possessão pelos orixás cultuados no terreiro.

Os participantes foram identificados neste estudo por nomes fictícios. Os médiuns tinham média de idade de, aproximadamente, 28 anos (variando entre 19 e 41 anos). Com relação à idade de santo, encontrou-se média de, aproximadamente, um ano e oito meses (variando entre dois meses e quatro anos). Dentre eles havia seis mulheres e seis homens, de diferentes níveis de escolaridade e camadas sociais. Os médiuns foram convidados a participar da pesquisa tanto por indicação do Babalorixá quanto por indicação dos próprios participantes, por meio da técnica “bola de neve”.

Instrumentos

Como instrumento para coleta de dados foi utilizada a Técnica de História de Vida, na qual o participante narra sua história de vida fazendo uso de suas próprias palavras e destacando os fatos que considera mais relevantes até o presente momento. Por se tratar de uma técnica que intenciona dar ampla liberdade para o narrador dispor, ao seu modo, sobre os acontecimentos de sua vida, torna-se possível compreender quais foram, para o participante, os momentos mais importantes e significativos de sua trajetória. Parte-se do pressuposto de que as histórias e a forma de contá-las e encadeá-las estão, de algum modo, relacionados com a constituição identitária do sujeito. Posteriormente, foi utilizada uma entrevista semiestruturada, elaborada para complementar aspectos da investigação ou prover esclarecimentos adicionais em relação às histórias narradas. Sua estrutura foi subdividida em algumas temáticas específicas, como questões relacionadas à experiência da mediunidade e a relação que o médium estabelece com a religião, o processo de iniciação da feitura do santo, bem como as relações estabelecidas no terreiro e na comunidade.

Procedimento

Coleta de dados. Foram visitados pela pesquisadora vários terreiros na cidade de Uberaba. Muitos deles foram descartados por possuírem um pequeno número de participantes assíduos ou ainda por terem pouco tempo de formação. No Terreiro Asè Tobi Odé Kolê, a pesquisa foi apresentada ao Babalorixá, que se mostrou muito receptivo, aceitando prontamente o pedido para a realização da pesquisa. Visando a realizar uma inserção ecológica da pesquisadora no campo, para assim melhor compreender e adentrar o ambiente de pesquisa (Prati, Couto, Moura, Poletto, & Koller, 2008), foi estabelecido um período de, aproximadamente, dois meses, durante os quais a pesquisadora participou das celebrações abertas ao público, permitindo uma familiarização com os médiuns, as cerimônias e com o universo sagrado da religião. Dessa maneira, foi estabelecido um primeiro contato com o Babalorixá da casa e, nesse momento, o projeto de pesquisa foi apresentado, para melhor esclarecer os objetivos e temas que seriam abordados. Esse cuidado se fez necessário em virtude da constituição do candomblé, religião que mantém em seu cerne segredos que apenas os iniciados, ou seja, aqueles que realizaram o processo de feitura do santo têm acesso. Portanto, foi preciso deixar claro que o interesse da pesquisa não se pautava no acesso aos segredos, mas em como ocorrem os processos desenvolvimentais dos médiuns. Essa limitação do acesso ao conhecimento religioso também possui uma conotação de proteção ritual entre os seus adeptos (Rabelo, 2014), haja vista que conhecer, no candomblé, também é compreendido como maior potencialidade para lidar com as energias ativadas em seus rituais. É por esse motivo que os iniciados vão tendo acesso a cada vez mais conhecimentos ao longo do tempo, em um processo constante.

Estabelecidas essas condições, mediante o consentimento do Babalorixá foram realizados os primeiros convites para participação da pesquisa. De um modo geral, todos os médiuns que foram convidados a participar da pesquisa aceitaram prontamente. Entretanto, devido aos critérios de exclusão, muitos médiuns não compuseram o corpus desta pesquisa por terem menos de 18 anos ou por já terem realizado a obrigação dada, após três anos de feitura, totalizando 12 médiuns na amostra final. Atendendo a um pedido do Babalorixá, deu-se preferência por realizar as entrevistas no próprio terreiro, em salas reservadas. Antes do início da entrevista era apresentado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Após a anuência do participante, dava-se início à coleta.

As entrevistas foram audiogravadas e transcritas na íntegra e literalmente, compondo o corpus de análise.

Análise dos dados. O *corpus* foi lido minuciosamente, por meio de leituras exaustivas, em busca de similaridades e diferenças entre os relatos, além das interpretações que os médiuns elaboram dos acontecimentos e de suas experiências no decorrer do desenvolvimento mediúnico. Foi possível elencar quatro eixos temáticos para discussão, organizados a partir dos conteúdos das narrativas apresentadas e tendo como norte o objetivo do estudo: (a) uma relação para além do plano terreno, (b) um renascimento que desvela uma grande mudança, (c) o entrelaçamento de vários sistemas, e (d) um tempo que transcorre diferente.

Os eixos temáticos foram estabelecidos utilizando, além do conteúdo das entrevistas, o Modelo Bioecológico do Desenvolvimento Humano (MBDH), proposto por Bronfenbrenner (2002), segundo o qual o desenvolvimento ocorre de uma maneira ampla, por meio das múltiplas interações que o indivíduo estabelece durante seu crescimento tanto pessoal quanto social, no decorrer de sua história de vida e em contextos específicos. Compreender ecologicamente como transcorre o desenvolvimento humano permite que a atenção do pesquisador se volte para as interações e transições que o sujeito estabelece em outros ambientes, e não apenas naqueles com os quais ele interage diretamente, a partir da abordagem de quatro níveis: Processo, Pessoa, Contexto e Tempo (Benetti, Vieira, Crepaldi, & Schneider, 2013; Bronfenbrenner, 2002; Martins & Szymanski, 2004; Prati, Couto, Moura, Poletto, & Koller, 2008; Silveira, Garcia, Peitro, & Yunes, 2009).

Por se tratar de um material teórico denso e complexo, capaz de abarcar vários âmbitos do desenvolvimento do indivíduo, é preciso tomar as devidas precauções. Para tanto, a pesquisadora se utilizou do método de Inserção Ecológica, o que possibilitou reconhecer e identificar a realidade na qual se insere (Silveira et al., 2009), proporcionando uma contextualização que permite compreender as nuances de seu objeto de estudo. Esse modelo foi utilizado com uma interface com a etnopsicologia. Portanto, a inserção ecológica da pesquisadora visou a proporcionar um olhar mais próximo da comunidade, para somente a partir dessa contextualização se permitir vivenciá-la, compreendê-la e dar início à análise (Scorsolini-Comin, 2014). A etnopsicologia proporciona subsídios para refletir sobre o contexto a ser estudado, abstendo-se de juízos de valor, para prover uma descrição densa e meticulosa das regras e organizações estabelecidas na cultura em questão,

entendida como o patrimônio simbólico que ordena e dá sentido às experiências dos indivíduos que vivem sob seus preceitos, uma vez que faz parte de suas vivências. Nessa perspectiva, a presença da pesquisadora no terreiro permitiu maior aproximação ao universo de referência dos médiuns.

Dessa forma, o olhar deixa de ser totalmente externo àquele contexto e passa a reconhecer a cultura e práticas dos indivíduos, respeitando a forma peculiar de expressão de sua espiritualidade sem preconceitos e pré-julgamentos, conforme sugeridos nos diversos estudos empíricos realizados em comunidades religiosas (Bairrão, 2005; Pagliuso & Bairrão, 2015; Macedo & Bairrão, 2011; Scorsolini-Comin, 2015; Scorsolini-Comin & Campos, 2017).

Resultados e discussão

Uma relação para além do plano terreno

Ao adentrar pela primeira vez em um terreiro, mesmo após realizar uma pesquisa acerca da religião ali celebrada, são inúmeras as percepções e indagações que surgem no decorrer da gira (celebrações abertas ao público). Nota-se que, quanto mais a pesquisadora participa e observa, mais dúvidas e questionamentos surgem. Em comparação aos outros terreiros anteriormente visitados, no *Asè Tobi Odé Kolé* participam das celebrações desde idosos até crianças de colo. Todos entoam as canções em Yorubá e recebem o *axé* (energia ou força espiritual) advindo dos orixás.

O médium que participa assiduamente costuma frequentar o terreiro no mínimo três vezes por semana, salvo quando ocorre algum recolhimento ou festividades, pois nessas ocasiões o tempo de permanência se estende. Desse modo, pode-se considerar a relação estabelecida no terreiro como promotora de processos proximais, uma vez que o sujeito permanece ali durante longos períodos, executa atividades de seu interesse, além de estabelecer uma relação de reciprocidade, pois, ao mesmo tempo em que está aprendendo e se desenvolvendo, o médium ajuda e auxilia aqueles que o procuram.

As relações e interações realizadas no terreiro se estendem, pois além do mundo terreno, também envolvem o mundo espiritual. A grande proximidade existente entre o filho de santo e o seu orixá de cabeça permite que se considere a possibilidade de estabelecimento de processos proximais também com as divindades, uma vez que o médium, durante seu estado de recolhimento, passa cerca de 21 dias fortalecendo sua ligação com o orixá, além de realizar obrigações

no decorrer dos anos para reafirmar seu compromisso e, assim, adquirir cada vez mais conhecimento, que no devido momento será compartilhado com outros filhos de santo. Porém, antes mesmo de ser estabelecida essa ligação íntima, o médium já sente a presença do orixá em sonhos, intuições ou até mesmo em pensamentos que reconhece como não sendo seus, fenômeno que pode ser ilustrado com a fala do médium Gustavo:

O Orixá não pega e fala assim ... que nem eu tô falando com você agora. Eu estava deitado na minha cama e ele pegou e falou assim: “Gustavo! Aqui é Obaluaê, se prepare que, no próximo barco, você vai se iniciar”. Ele só falou isso. Eu estava tipo, eu ia dormir e veio isso na minha cabeça.

Nesse momento, é preciso ressaltar que não cabe à pesquisadora questionar a legitimidade da existência dessas vozes, uma vez que o interesse de pesquisa está focado no que essas vozes dizem e como o médium interpreta e estabelece sua relação com elas (Scorsolini-Comin, 2015). Quando o médium não escuta essas vozes, não segue suas orientações ou simplesmente se recusa a legitimá-las, o orixá passa a atuar na sua vida de outras formas, principalmente por meio de cobranças. Essas cobranças, expressas na forma de demandas, denotam uma forte vinculação entre as pessoas e as entidades sobrenaturais, operando uma suspensão da clássica oposição entre as categorias “bom” ou “mau”, cravando-se na visão de mundo proposta pelo candomblé e também orientando as noções de saúde, doença e cura veiculadas nesses espaços rituais (Rabelo, 1993).

Durante as celebrações, o orixá busca tomar conta do corpo do médium. Caso essa pessoa não tenha realizado a feitura do santo, ela acaba *bolando* (ou seja, ela *cai* perante a energia do orixá). Por se tratar de um acontecimento relativamente frequente em todas as giras, o sujeito pode ter que realizar a feitura do santo rapidamente, para assim se tornar habilitado e capaz de receber a energia desses deuses. Assim, a relação de proximidade que o médium estabelece com seu orixá pode proporcionar uma mudança na forma como essa pessoa se relaciona, passando a estabelecer novos processos proximais. Essa proximidade entre mundo material e sobrenatural constitui uma das características mais marcantes dessa religião.

A relação de proximidade estabelecida no terreiro se faz tão presente que, por vezes, durante os diálogos, torna-se confuso saber a qual família o médium se refere em sua fala, pois ora remete à família biológica, ora à família de santo. Por meio de um excerto de fala extraído da entrevista realizada com a médium Helena, é possível perceber essa proximidade quando a participante relata:

Não é meu pai de sangue, mas é meu pai de criação. O pai Vitor... Nossa! Muitas vezes eu quase desisti ... E eu ia desistir, mas o pai Vitor disse: “Não, minha filha, calma que não é assim”. Ele sempre me aconselhando, sempre me ajudando ... e os irmão também. A comunidade, um ajuda o outro, todo mundo te dá a mão pra te ajudar.

Esse relato denota a experiência de proximidade que é sentida em toda a comunidade, e sugere como, em muitas situações, a família de santo se mostra muito mais presente e atuante na vida do sujeito do que a família biológica. Os membros da comunidade ajudam uns aos outros, estreitando cada vez mais os laços ali formados, fazendo com que muitos médiuns considerem o terreiro como sendo suas verdadeiras casas e demonstrem extremo orgulho disso, como pode ser constatado na fala de Débora, quando ela declara que: “*Eu tenho orgulho de ser filha dessa casa, eu tenho muito orgulho do meu Babalorixá, tenho muito orgulho da minha mãe pequena, quero aprender muito com ela, eu tenho, tenho muito que aprender*”. Mesmo reconhecendo os terreiros como suas casas, a maioria dos médiuns entrevistados ressalta a importância dos familiares participarem das celebrações, comparecendo às festividades, recebendo os demais adeptos da religião, acolhendo o médium em sua saída da feitura do santo e, principalmente, aceitando e respeitando a escolha espiritual do indivíduo.

Por meio das entrevistas foi possível constatar que os familiares aceitam, aprovam ou simplesmente se limitam a não questionar, uma vez que testemunham a mudança que a espiritualidade operou na vida do médium, porém, são poucos aqueles que participam e acompanham as giras, como pode ser constatado na fala desses dois médiuns. No primeiro recorte, ao mencionar seus familiares, o médium Danilo afirma que: “*Quando eles viram o tanto que a religião fez bem pra mim ... eles viram que era totalmente diferente e hoje eles têm outra visão, mas no início eles tinham certa resistência*”. No segundo fragmento, a médium Catarina relata que: “*Nem mesmo a minha família mais extensa, católica, nunca me causou muita resistência depois que viu que serviu pra minha melhora*”.

Desse modo, o médium passa por uma mudança que repercute em suas relações com as pessoas significativas de seu sistema familiar, por isso os laços que outrora possuía com seus familiares e amigos podem se fragilizar ou mesmo se romper em virtude de sua escolha espiritual. O envolvimento do médium nesse novo contexto pode, assim, acabar influenciando os processos proximais anteriormente estabelecidos, uma vez que a mudança de ambiente é capaz de proporcionar uma transformação na pessoa e no modo

como ela se relaciona (Prati et al., 2008). Por outro lado, os microsistemas nos quais o médium atua também podem ser impactados, o que faz com que os familiares se afastem e algumas amizades terminem em virtude da não aceitação dos demais. Entretanto, por mais que muitos relacionamentos e laços afetivos sofram com essa mudança, outros laços acabam sendo estabelecidos ou renovados.

Um renascimento que desvela uma grande mudança

As transformações que ocorrem na vida do sujeito proporcionam uma mudança identitária, o que pode ser compreendido como um conjunto de modificações, reajustes, mutações e remanejamentos de papéis desempenhados pelo sujeito, que são ativados por meio de uma transição ecológica. Ao ingressar como um *abian* no terreiro, o sujeito passa a ser conhecido e reconhecido como um médium pertencente àquele contexto, ganhando uma nova identidade social. Desse modo, ocorre uma alteração significativa na forma como a comunidade, os familiares, os amigos e até mesmo o próprio sujeito se reconhece. Após a realização da feitura do santo, o médium passa a ser legitimado como um filho de santo, um *iaô*, um *ogan* ou uma *ekedi*, possuindo, a partir desse momento, um compromisso com o terreiro e com o seu orixá. O médium passa a ocupar uma nova posição na hierarquia do terreiro durante as celebrações, pois agora conhece e participa dos segredos da religião, além de ser responsável por se desincumbir de determinadas funções. Assim, dele é esperada outra postura, uma vez que há um novo papel a ser desempenhado e, conseqüentemente, um câmbio identitário é posto em marcha. O aprendizado no candomblé segue uma curva ascendente, de modo que, com o passar do tempo, maior é o acesso aos conhecimentos, sendo o iniciado compreendido como alguém que pode lidar com as energias decorrentes do acesso a essas informações (Rabelo, 2014).

Essa mudança pode ser facilmente compreendida quando se constata que, ao estabelecer a relação do médium com o seu orixá, as divindades africanas acabam fornecendo aos seus filhos algumas de suas características mais marcantes da personalidade (Machado, 2012). Esse aspecto pode ser melhor compreendido ao se observar que os orixás não se apresentam como divindades definidas e fixas, pois são “feitas”, e para isso se destina a feitura do santo (Augras, 1986). São divindades que, de acordo com Augras, são recriadas em um corpo terreno e singular, cabendo ao processo de feitura fornecer todos os subsídios para que essa articulação entre o médium e o seu orixá ocorra. Foram comumente observadas, nas

entrevistas, percepções de mudanças que ocorreram após o médium ter passado pelo recolhimento, como pode ser constatado nos seguintes relatos:

Hoje eu sou uma pessoa mais humilde, eu me polio mais em determinadas situações, eu ainda preciso me policiar mais. Mas a mediunidade faz com que eu tome mais cuidado com o que eu falo e filtre mais o que eu escuto. (Médium Catarina)

Ah! O meu jeito de pensar, meu jeito de agir, sou muito mais calma, muito mais amorosa, demonstro mais as coisas que eu sinto. (Médium Helena)

Eu era muito nervoso, hoje eu sou uma pessoa mais calma ... Eu ingeria bebida alcoólica, fumava, e hoje, graças aos Orixás, eu não sinto vontade mais de fumar, de beber. E no trabalho eu acho que eu sou um profissional melhor, me relaciono melhor com as pessoas, sou uma pessoa mais humana. (Médium Danilo)

Outros momentos nos quais foi possível vislumbrar claramente uma mudança identitária ocorreram quando o médium, durante as celebrações, recebia a energia do seu orixá. Considera-se que quem está em terra é a divindade. Assim, mesmo que o médium pertença ao nível mais baixo da hierarquia, nesse momento ele passa a ser respeitado e cultuado por todos, até mesmo pelo *Babalorixá*. Todos esses elementos, assim como as relações e aproximações que ocorrem, são capazes de se influenciar mutuamente, de uma forma cíclica e dinâmica, alterando-se no decorrer do tempo (Prati et al., 2008).

As transformações oriundas do processo de recolhimento podem estar relacionadas não apenas à presença do orixá, mas também às limitações enfrentadas durante a realização dos preceitos, os quais são organicamente necessários para fortalecer a recente ligação estabelecida entre o médium e o seu orixá. Nesse terreiro em particular, o tempo de preceito tem duração de três meses, nos quais o médium se priva do contato de outras pessoas que não sejam iniciadas, tomando o cuidado de evitar ingerir determinados alimentos. Durante todo esse tempo de resguardo, às sextas-feiras o médium se veste de branco, sendo esse apenas um dos muitos preceitos que precisa obrigatoriamente seguir. Desse modo, por intermédio desses preceitos, se estabelece uma passagem que permite a integração do médium à comunidade (Gorski, 2012). Ademais, pode-se considerar que ocorre uma mudança na forma como o médium passa a se relacionar com os demais e, com o tempo, essas transformações vão se cristalizando no cerne da personalidade do sujeito, alterando, em alguns casos completamente, a forma como ele se relaciona, sua visão de mundo e da própria vida. Os médiuns que passam pelo processo da feitura

do santo, além de realizarem esse processo por conta de uma cobrança exercida pelo orixá, podem se iniciar por conta de outros eventos, como esclarece a médium Helena:

Quando a gente tem a mediunidade ... um dia você vai ter que desenvolver ela e cuidar dela. Então, se você não entrar pelo amor, por livre e espontânea vontade ... às vezes você entra pela dor, às vezes acontece uma doença na sua família ou com você. Ou às vezes acontece alguma coisa com você e você vai pela dor, digamos assim, você foi porque você teve um problema e você quis vir conversar, tomar uma consulta, pegar um conselho.

Além desses motivos, existem aqueles que realizam a iniciação por vaidade pessoal e passam a disputar cargos, regalias e posições de prestígio dentro do centro (Prandi, 2004). Destaca-se que os médiuns entrevistados abordaram a existência de feituuras do santo baseadas em motivações deturpadas dentro do próprio terreiro, mas, no caso deles, afirmaram terem realizado a feitura do santo por se tratar de uma demanda vinda do orixá. A motivação observada em campo, desse modo, diverge da mencionada por Prandi, embora os movimentos decorrentes dessa iniciação, como os consequentes cargos adquiridos, podem existir em outros iniciados. Assim, o médium sofre uma transição ecológica, uma mudança da sua identidade e do papel que representa, mas tudo isso parte de algo que lhe é externo e, ao mesmo tempo, divino.

Os entrelaçamentos de vários sistemas

Muitos dos participantes da religião inicialmente não estão muito familiarizados com os valores, hábitos, ritos e celebrações, dentre outras características marcantes do candomblé. Na primeira abordagem, alguns costumes podem gerar estranhamento e desconforto, porém, conforme a adesão à religião prossegue, muitas concepções que o sujeito possuía podem acabar se modificando em virtude da exposição contínua aos ensinamentos e novos costumes assimilados (Prandi, 2001). Desse modo, aquilo que outrora se mostrava confuso passa a ser considerado normal a partir do momento em que o sujeito se insere no contexto cultural da religião. O que anteriormente era percebido como estranho torna-se mais distinto aos olhos de um observador, que aguça sua observação e passa a discriminar os dois sujeitos que participam da gira: o sujeito agente da enunciação (compreendido como sendo os guias ou divindades espirituais) e o que doa sua matéria para ser utilizada como um meio de comunicação ao enunciado (Bairrão, 2005). Apesar desse possível estranhamento diante da novidade,

Rabelo (2014) considera que a iniciação no candomblé significa “retornar a um vínculo com as entidades que existia antes da feitura do santo” (p. 81), em uma perspectiva de transmissão transgeracional, ou seja, de que a própria iniciação não seria propriamente uma ligação inicial e inédita do ponto de vista religioso, mas a sacralização de uma vinculação anterior, inscrita no sujeito.

A compreensão do que seria o candomblé, assim como suas principais características constitutivas, são aspectos que compõem o macrosistema. Entretanto, ao se contextualizar a cidade de Uberaba-MG, é possível compreender o imbricamento e a valorização do cenário religioso e da espiritualidade, além da vasta quantidade de terreiros, centros e igrejas que existem por todo o seu território, especialmente na franja periférica do município. Portanto, o macrocontexto faz parte de toda a cultura, comunidade e referência histórica da região (Poletto & Koller, 2008). Essa mistura e variedade sublinham o caráter heterogêneo que caracteriza o fazer religioso.

Além disso, por mais que cada terreiro tenha plena autonomia, concentrando todas as decisões nas mãos do *Babalorixá* ou da *Yalorixá* (Prandi, 2004), observa-se a ligação orgânica e as influências sutis que um terreiro pode exercer em outro. Antes de ser *Babalorixá*, é preciso que o médium seja um filho de santo e que, após a realização da obrigação de sete anos de feitura, conste nos jogos de búzios (ou qualquer outro meio utilizado para se comunicar com as divindades) se é ou não a missão do filho de santo em questão iniciar seu próprio terreiro. Consequentemente, devido a várias influências, não existe um centro exatamente idêntico a outro (Prandi, 2004). Cada centro funciona de uma forma específica, sendo distintas as maneiras como, por exemplo, são realizadas a feitura de santo, os *ebós*, as festas e oferendas às divindades, as giras, dentre outros aspectos, uma vez que todos esses elementos se referem a um microsistema específico. As distinções existentes estão relacionadas com o processo de desenvolvimento dos médiuns do terreiro, fazendo com que alguns elementos do macrosistema sejam alterados ou adaptados em função das necessidades do microsistema.

O terreiro acaba sendo um microsistema no qual é esperada e aceita a crença na existência de espíritos e/ou divindades; entretanto, muitas vezes, quando essa mediunidade se manifesta em outros microsistemas, ou ainda, quando ocorre em um momento descontextualizado, acaba gerando estranhamento e desconforto em muitos adeptos (Lépine, 2015). A permanência no terreiro e a realização da feitura pode proporcionar uma mudança na forma

como o médium se relaciona em outros microssistemas, tais como a família, o trabalho, a escola, dentre outros microcontextos.

Os preceitos religiosos que devem ser mantidos após a saída do recolhimento acabam por interferir diretamente nas mudanças percebidas, uma vez que o médium deixa de frequentar certos ambientes, passa os fins de semana no terreiro, anda nas ruas de branco, sempre evitando o contato com o sol, come com as mãos e senta-se no chão ou na *ením* (esteira feita de palha), dentre outras idiosincrasias que podem ser vistas por algumas pessoas como limitações, na medida em que acabam por interferir no convívio social. Ademais, as cobranças realizadas pelos orixás acabam por repercutir em outros contextos da vida do médium, e não somente nos limites do terreiro.

Essas cobranças são caracterizadas por infortúnios ou acontecimentos desastrosos que acometem a vida do sujeito, com o objetivo de deixá-lo ciente de que os acontecimentos são fruto de uma cobrança do Divino, o qual se mostra desgostoso pelo rumo que a vida do médium está seguindo, compondo uma forma de pedir o retorno do filho de santo à religião e, conseqüentemente, o restabelecimento do seu equilíbrio e até mesmo da sua saúde (Rabelo, 2014). Esse fato pode ser ilustrado por meio de um trecho da entrevista com o médium Marcos: “*Eu perdi a bolsa do curso, perdi meu namorado e perdi o meu emprego. Tudo no mesmo dia. Então aquilo ali foi o ápice da minha vida espiritual porque foi um chamado*”. Os orixás, de acordo com os médiuns, passam assim a interferir em outros contextos, mesmo que de uma forma aparentemente danosa, mas cujo principal objetivo é auxiliar o médium.

Na escuta dos relatos, foi possível discernir que, para os médiuns, o período de reclusão para a feitura se mostra mais fácil de enfrentar quando comparado à realização dos preceitos em pleno convívio com a sociedade, em virtude dos preconceitos, discriminação, ofensas, insultos e manifestações de intolerância dos demais. Logo, por mais que o desenvolvimento mediúnico e o convívio social possam acarretar algumas repercussões negativas na vida do sujeito, deve-se ressaltar que, quando o médium passa por um processo de desenvolvimento (nesse caso, biopsicológico), ele acaba por contribuir, por meio dos processos proximais, com o desenvolvimento de indivíduos pertencentes a outros microssistemas com os quais ele interage diretamente (Martins & Szymanski, 2004).

Durante as celebrações, festividades e realização das obrigações, ocorre uma maior abertura entre o terreiro e a comunidade, já que todos são convidados

a participar e contemplar, mesmo que brevemente, um dos perfis candomblé (Silva & Morato, 2011). Nesses momentos, os filhos de santo são sempre encorajados a convidar amigos, familiares e pessoas próximas para que compareçam ao terreiro e participem da cerimônia. E, como pôde ser constatado nas entrevistas, essa abertura permite uma renovação, porque é nesse momento que pode surgir o interesse de filiação de novos membros (Silva & Morato, 2011), fortalecendo ainda mais o centro ao tornar cada vez mais expressivo o número de filhos de santo. Esse fato se encontra bem retratado nos dois fragmentos a seguir:

Eu morei uns cinco anos na rua desse centro que eu frequento hoje, e eu não passava nem na porta dele. Eu tinha pânico, falava: “Não, aquilo ali, o pessoal lá fazendo macumba”, que nem todo mundo fala ... Então, assim, fui lá na saída de uma pessoa, que é até a minha esposa hoje ... Eu fui na saída dela, fui lá um dia e já quis ficar. (Médium Ricardo)

Por total desconhecimento, ranço etnocêntrico ou mesmo por preconceito, muitos veem com maus olhos o candomblé e seus adeptos. Dessa forma, pessoas que não participam da e desconhecem essa religião acabam por atacar e ofender tanto sua imagem social quanto os seus praticantes. Em todos os momentos é visível a tristeza e o pesar que muitos médiuns sentem por não terem a sua religião respeitada ou, se não aceita, pelo menos minimamente tolerada. Assim, alguns exossistemas, mesmo não estando diretamente relacionados, acabam por influenciar no desenvolvimento de outros contextos (Martins & Szymanski, 2004). Para melhor exemplificar, nesse caso, podem-se mencionar outras religiões que demonizam e difamam o candomblé mesmo sem conhecê-lo, o que dá margem para mais ataques e preconceitos injustificáveis:

Tem muito preconceito. Eles me perguntam se eu sou mãe de santo, entendeu? Ficam olhando, ficam cochichando ... quando eu passo, várias pessoas perguntam, umas olham, outras ignoram, outras ficam com medo, entendeu? O preconceito é muito grande, muito mesmo. (Médium Carmem)

Um tempo que transcorre diferente

O candomblé é praticado e cultuado há muito tempo. Sua história e suas doutrinas foram e, em alguns casos, ainda são, transmitidas oralmente, de geração a geração, contribuindo assim para um rico acervo oral, porém com escassos registros escritos (Silva, 2005). Por privilegiar a oralidade como meio de transmissão de seus ensinamentos, compreende-se que, com o decorrer das décadas, surgiram algumas disparidades

naquilo que outrora era propagado. Entretanto, por mais que alguns ritos e celebrações tenham sofrido algumas mudanças inevitáveis, alguns aspectos, que podem ser compreendidos como fundamentais nessa religião, permanecem inalterados. Dentre eles, destaca-se a importância atribuída ao respeito absoluto à hierarquia que vigora em todos os terreiros.

Cada filho de santo constrói aos poucos o seu caminho, crescendo e amadurecendo enquanto convive com a sua família de santo e com os orixás. Cada avanço no longo percurso de seu desenvolvimento espiritual tem uma determinada hora para ocorrer, dependendo do cumprimento de determinadas tarefas e obrigações, fazendo com que o tempo demandado seja imprevisível (Prandi, 2001). Não depende apenas do filho de santo, mas de toda a comunidade, assim como dos orixás, que têm seu tempo próprio, pois são eles quem determinam o momento mais propício para a realização dos feitos e festividades, sem os quais o médium não consegue dar andamento às suas obrigações. Desse modo, cada atividade realizada possui ao seu dispor o tempo que for preciso para que ela seja bem executada. Sendo assim, é a atividade que define o tempo necessário (Prandi, 2001), fazendo com que as giras durem por vezes mais tempo do que o imaginado.

No candomblé, o tempo é considerado de uma forma diferente, pois está diretamente relacionado com as obrigações realizadas pelo médium dentro do terreiro. No candomblé Angola, inclusive, o tempo é uma força espiritual associada à continuidade de uma raiz ancestral (Machado, 2015). Assim, aquele que é o mais alto representante da hierarquia do terreiro, nesse caso o *Babalorixá*, não necessariamente será o integrante mais velho, mas sim aquele que já cumpriu determinados deveres e, portanto, conhece todos os segredos e ensinamentos da religião. O elemento sênior não está associado à cronologia, mas à experiência de uma raiz ancestral. Quanto mais alto o cargo do médium na hierarquia, maior o acervo de conhecimentos da religião que ele domina, sendo capaz de transmiti-los aos mais novos integrantes, com quem compartilha não apenas ensinamentos, mas experiências de vida (Prandi, 2001). Aprender ao longo do tempo é abrir-se a um constante processo de amadurecimento ou, nas palavras de Rabelo (2014, p. 169), vivenciar o “tempo do amadurecimento”, que envolve não apenas as relações com os membros mais experientes e superiores na hierarquia, mas também as relações com as próprias entidades, notadamente com o orixá da pessoa, seu santo.

No terreiro em questão, todos os médiuns que foram abordados consideraram como sendo de suma importância o respeito reverencial a essa hierarquia,

o que pode ser ilustrado nas falas de alguns médiuns, como Marta, quando afirma que “*o principal, pra mim, é o respeito que a gente tem que ter, a hierarquia que tem que ser seguida, pra mim é uma regra principal*”, indo ao encontro do posicionamento expresso pela médium Lívia: “*o respeito ao mais velho ... que o Candomblé é feito de hierarquias e se ensina muito o respeito ao próximo*”, e pelo médium Leonardo, quando declara que:

Sem hierarquia não existe o culto. A hierarquia, ela serve para organizar, para determinar as tarefas dentro do Asé. Então, eu acho que a hierarquia, para mim, é uma das coisas mais importantes. Além do respeito que a gente tem que ter com as pessoas, que a hierarquia, ela não existe para humilhar, ou para diminuir ninguém, entendeu? Ela existe para organizar o culto, para você saber ... diferenciar quem que é o Babalorixá do terreiro, quem são os Ogan, as Ekedis, os Ebômi, que são os irmãos mais velhos, os Iaos, Abians, então, essas são formas de organização do culto. Então, pra mim, é uma coisa muito importante. (Médium Leonardo)

O respeito à hierarquia também parte de um dos preceitos do candomblé acerca do processo de iniciação. Aprender no candomblé é vivenciar inicialmente um desconhecimento ritual e também a performance da submissão no cotidiano da comunidade religiosa (Rabelo, 2014). Segundo essa mesma autora, o iniciado deve “*sujeitar-se*” a regras e procedimentos rituais, a fim de que possa ir aprendendo não apenas em termos da aquisição de conhecimentos, mas também da possibilidade de manejar energias e aspectos que apenas o tempo e a realização de rituais orientados por membros mais experientes podem proporcionar.

Todos os entrevistados fizeram questão de ressaltar que, no candomblé, não há pressa, tudo ocorre no seu devido tempo, assim como as comemorações. O terreiro frequentemente acaba indo na contramão do ritmo atual da vida, acelerado e hiperativo como vigente na sociedade capitalista, no qual se busca a melhor otimização do tempo, o que acaba sendo sinônimo para maximizar ganhos de produtividade e rendimentos. Dessa forma, ao adentrar um centro de candomblé, o médium precisa deixar todas as suas preocupações do lado de fora, para entrar focado e preparado para aquilo que está por vir. Para impedir que os problemas e transtornos enfrentados no dia a dia comprometam a conexão com as divindades ou interfiram negativamente durante a incorporação, os médiuns costumam rezar, acender uma vela para o orixá, além de se submeterem a um banho de ervas para purificar o corpo. Todo esse cuidado é necessário, além de ser realizado por todos, como pode ser vislumbrado a seguir:

a gente fica de preceito um dia antes, a gente não tem contato sexual, eu não como carne vermelha no dia que eu vou incorporar ... porque nesse dia o Orixá passa, então eu fico o mais puro ... pra minha ligação espiritual com o meu orixá. (Médium Marcos)

Conforme mencionado, o fazer no candomblé se modificou com o passar do tempo e algumas diferenças são notadas em relação ao que era cultuado outrora. Compreende-se, portanto, que a dimensão do cronossistema atua no fazer religioso, uma vez que, devido às mudanças no modo de vida, as celebrações e ritos acabam sendo modificados para não comprometerem o convívio do médium nos outros microssistemas com os quais ele interage. O tempo acaba por exercer uma influência acumulativa nos demais processos que são significativos no desenvolvimento humano (Prati, Couto, Moura, Poletto, & Koller, 2008), o que faz com que uma religião que possui como uma de suas características principais o ensinamento por intermédio do outro e das experiências adquiridas acabe se modificando com o passar do tempo, tornando-se cada vez mais um microssistema específico e singular, capaz de atender às demandas de seus filhos de santo.

Para melhor compreensão desse aspecto, cabe acrescentar que, no terreiro investigado, a realização da feitura do santo é um processo que ocorre durante dois períodos do ano, coincidindo com as férias. Os trabalhos realizados para a iniciação têm um tempo já predeterminado para ocorrerem (Gorski, 2012). Assim, durante 21 dias o médium necessita aprender uma gama de ensinamentos, passa por determinados rituais, estabelece sua ligação com o seu orixá e renasce espiritualmente para poder dar início a uma nova jornada espiritual. Entretanto, a feitura do santo já foi realizada de outra forma no passado. No candomblé antigo, o recolhimento não tinha uma duração tão bem delimitada para ocorrer. O filho de santo entrava em contato com os ritos e ensinamentos pelo tempo que fosse necessário, podendo ficar meses isolado, empenhando-se apenas no seu processo de renascimento espiritual (Prandi, 2001).

Considerações finais

Compreende-se, a partir da análise das entrevistas, que a feitura do santo, assim como a experiência da mediunidade e a adesão ao candomblé, são experiências determinantes, que influenciam o desenvolvimento do indivíduo e têm ressonâncias naqueles que lhe são próximos. São inúmeras as repercussões que o desenvolvimento mediúnico pode proporcionar na vida do sujeito, na medida em que interferem nos

processos proximais já estabelecidos e naqueles que ainda estão por se constituir. Observa-se, ainda, que a esses processos proximais são incorporadas questões que envolvem não apenas o mundo material, mas a relação com o sagrado e o sobrenatural que se cravam nas experiências dos sujeitos iniciados. As transições ecológicas também devem ser compreendidas, nesse sentido, para além das mudanças de ambiente e/ou de papel, mas em termos da assunção de cargos e obrigações nos terreiros e também a partir das mudanças que emergiram em função do acesso a conhecimentos e aprendizados da ordem do sagrado, ou seja, na interface com o sobrenatural.

O modo como o médium encara e lida com as situações do cotidiano se modifica substancialmente, em virtude da realização dos preceitos e da presença constante dos orixás, que intervêm ativamente por meio das cobranças que endereçam ao filho de santo. São inúmeras as consequências de se consagrar a vida à religião, que se estendem para além do terreiro, uma vez que o fazer religioso é capaz de influenciar outros microssistemas nos quais o médium interage. Ademais, a intensa mobilização provocada pela realização da feitura do santo e pela adesão ao candomblé é capaz de influenciar as quatro dimensões do desenvolvimento humano. Assim, as mudanças introduzidas na vida do médium de fato são capazes de promover seu desenvolvimento. Este estudo acena para a indissociabilidade do universo sagrado do sujeito e o seu fazer cotidiano, o que também foi destacado por Bairrão (2001) no contexto da umbanda, ao afirmar que a vivência do sagrado é indissociável da revelação do sujeito que a experimenta. Esse traço, prenhe nas religiões de matrizes africanas, parece costurar o modo como as identidades de seus praticantes vão se movendo ao longo do ciclo vital, em um movimento de pertencimento e atribuição constante de significados para além das experiências materiais.

Novas pesquisas dentro da ciência psicológica são necessárias para aprofundar a compreensão dos processos de desenvolvimento que ocorrem com os adeptos das religiões afro-brasileiras, de modo a demonstrar mais claramente como esse fazer religioso é significativo e assume proeminência na vida de seus praticantes. Além disso, trata-se de uma temática repleta de estigmas. Embora a literatura das ciências sociais tenha explorado bastante essa temática (Goldman, 2012; Rabelo, 2014), são necessários novos estudos que aprofundem a compreensão dos processos psicológicos subjacentes à iniciação, em uma abordagem que recupere os elementos necessários ao conhecimento das trajetórias desenvolvimentais desses iniciados. Essa aproximação, operada no presente

estudo a partir do diálogo entre a etnopsicologia e teoria bioecológica, pode fornecer um arcabouço teórico-metodológico inovador para amparar a investigação científica na área, proporcionando ao pesquisador uma visão mais contextualizada, sistêmica e complexa do seu objeto de estudo.

Referências

- Augras, M. (1986). Transe e construção de identidade no Candomblé. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 3(2), 191-200.
- Bairrão, J. F. M. H. (2001). A imaginação do Outro: intersecções entre psicanálise e hierologia. *Paidéi*, 11(21), 11-26. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-863X2001000200003>
- Bairrão, J. F. M. H. (2002). Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. *Memorandum*, 2, 55-67.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 10(3), 441-446.
- Benetti, I. C., Vieira, M. L., Crepaldi, M. A., & Schneider, D. R. (2013). Fundamentos da teoria bioecológica de Urie Bronfenbrenner. *Pensando Psicologia*, 9(16), 89-99.
- Bronfenbrenner, U. (2002). *A ecologia do desenvolvimento humano: experimentos naturais e planejados* (M. A. V. Veronese, Trad.). Porto Alegre: Artmed. (Original publicado em 1979)
- Brumana, F. & Martínez, E. (1991). *Marginália sagrada*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Goldman, M. (1985). A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião e Sociedade*, 12(1), 22-54.
- Goldman, M. (2012). O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, 18(2), 269-288. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132012000200002>
- Gorski, C. (2012). Ritual de iniciação no candomblé de ketú: uma experiência antropológica. *Revista Todavia*, 3(4), 52-64.
- Lépine, C. (2015). Transe e possessão no culto dos orixás: uma revisão das interpretações. In J. F. M. H. Bairrão & M. T. A. D. Coelho (Orgs.), *Etnopsicologia no Brasil teorias, procedimentos, resultados* (pp. 29-56). Salvador: EDUFBA.
- Macedo, A. C. & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. *Paidéia*, 21(49), 207-216.
- Machado, V. S. (2012). A vivência religiosa no candomblé e a concepção junguiana do religare. *Revista da SPAGESP*, 13(2), 30-43.
- Machado, V. S. (2015). *O cajado de Lemba: o tempo no candomblé de nação Angola*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.
- Martins, E. & Szymanski, H. (2004). A abordagem ecológica de Urie Bronfenbrenner em estudos com famílias. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 4(1), 63-77.
- Negrão, L. N. (2008). Trajetórias do sagrado. *Tempo Social*, 20(2), 115-132.
- Pagliuso, L. & Bairrão, J. F. M. H. (2015). A etnopsicologia: um breve histórico. In J. F. M. H. Bairrão & M. T. A. D. Coelho (Orgs.), *Etnopsicologia no Brasil teorias, procedimentos, resultados* (pp. 13-27). Salvador, BA: EDUFBA.
- Poletto, M. & Koller, S. H. (2008). Contextos ecológicos: promotores de resiliência, fatores de risco e de proteção. *Estudos em Psicologia*, 25(3), 405-416.
- Prandi, R. (2001). O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(47), 43-58.
- Prandi, R. (2004). O Brasil como axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, 18(52), 223-238.
- Prati, L. E., Couto, M. C. P. P., Moura, A., Poletto, M., & Koller, S. H. (2008). Revisando a inserção ecológica: uma proposta de sistematização. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 21(1), 160-169.
- Rabelo, M. C. (1993). Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3), 316-325.
- Rabelo, M. C. (2014). *Enredos, feituuras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.
- Scorsolini-Comin, F. (2014). Atenção psicológica e umbanda: Experiência de cuidado e acolhimento em saúde mental. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 14(3), 773-794.
- Scorsolini-Comin, F. (2015). Um toco e um divã: reflexões sobre a espiritualidade na clínica etnopsicológica. *Contextos Clínicos*, 8(2), 114-127.
- Scorsolini-Comin, F. & Campos, M. T. A. (2017). Narrativas desenvolvimentais de médiuns da umbanda à luz do modelo bioecológico. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 17(1), 364-385.
- Silva, V. G. (2005). *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira* (2ª ed.). São Paulo: Selo Negro.
- Silva, M. A. V. & Morato, H. C. C. (2011). Depois do trabalho a festa: o xirê como expressão de socialização no candomblé. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 3(9), 1983-2859.
- Silveira, S. B. A. B., Garcia, N. M., Peitro, A. T., & Yunes, M. A. M. (2009). Inserção ecológica: metodologia para pesquisar risco e intervir com proteção. *Psicologia da Educação*, 29(2), 57-74.

Submissão em: 03/01/2018

Revisão em: 27/06/2018

Aceite em: 01/08/2018

Agências de fomento

Este estudo recebeu apoio do CNPq, por meio de bolsa de Pós-Doutorado Júnior ao segundo autor (Processo: 405915/2015-2) e de iniciação científica para a primeira autora. Também recebeu apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), com bolsa de iniciação científica para a primeira autora. O segundo e terceiro autores também agradecem ao CNPq pela concessão das bolsas de Produtividade em Pesquisa, níveis 2 e 1B, respectivamente.

Ana Flávia Giroto de Camargo é graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro. Foi bolsista de iniciação científica do CNPq e da FAPEMIG.
<https://www.orcid.org/0000-0003-3847-6402>
E-mail: anaflavia.giroto@hotmail.com

Fabio Scorsolini-Comin é doutor em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). Professor do Departamento de Enfermagem Psiquiátrica e Ciências Humanas e do Programa de Pós-graduação em Enfermagem Psiquiátrica da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (EERP-USP).
<https://www.orcid.org/0000-0001-6281-3371>

Endereço: Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, USP. Avenida Bandeirantes, 3900, Monte Alegre, Ribeirão Preto/SP, Brasil. CEP: 14040-902.
E-mail: fabio.scorsolini@usp.br

Manoel Antônio dos Santos é doutor em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP). Professor titular do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP).
<https://orcid.org/0000-0001-8214-7767>
E-mail: manoelmasantos@gmail.com