

# A Umbanda e suas coisas: uma conversa sobre religião e materialidade

## Umbanda and its things: a conversation about religion and materiality

Gustavo Ruiz Chiesa

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FURG), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

[gustavorchiesa@gmail.com](mailto:gustavorchiesa@gmail.com)

**Resumo:** A partir de uma imersão etnográfica realizada em um terreiro de Umbanda situado na cidade do Rio de Janeiro, o presente ensaio procura compreender de que maneira as coisas materiais manipuladas em um contexto religioso são percebidas por seus praticantes como elementos essenciais para a expressão e o fortalecimento da dimensão espiritual. Esse aparente paradoxo – a materialidade como condição para expressão e realização da imaterialidade – revela uma completa imbricação entre dimensões que historicamente foram tratadas como antagônicas e mutuamente exclusivas. É no contato com a materialidade que o ser humano expressará ou realizará a sua espiritualidade. É através do mundo material que o envolve que ele refletirá sobre a sua existência, atribuindo um sentido próprio às coisas encontradas em sua experiência. Nesse sentido, uma série de práticas rituais que fazem uso de determinados materiais como, por exemplo, as ervas e plantas utilizadas para fins litúrgicos, banhos de descarrego e limpeza, as oferendas destinadas às entidades espirituais, os tratamentos e rituais de purificação e proteção realizados no terreiro ou em outros ambientes, nos ajudam a perceber que a Umbanda incentiva e defende a manipulação das coisas materiais

justamente porque elas são fontes de energia e de poderes imateriais essenciais aos seres humanos.

**Palavras-chave:** Materialidade. Religião. Umbanda. Artefatos. Cosmologia.

**Abstract:** From an ethnographic immersion carried out in an Umbanda terreiro located in the city of Rio de Janeiro, the present essay aims to understand how material things manipulated in a religious context are perceived by its practitioners as essential elements for the expression and strengthening of the spiritual dimension. This apparent paradox – materiality as a condition for the expression and realization of immateriality – reveals a complete overlap between dimensions that have historically been treated as antagonistic and mutually exclusive. It is in contact with the materiality that human beings express or realize their spirituality. It is through the material world that surrounds him that he will reflect on his existence, giving his own meaning to the things found in his experience. In this sense, a series of ritual practices that make use of certain materials such as, for example, herbs and plants used for liturgical purposes, flushing and cleansing baths, offerings intended for spiritual entities, treatments and purification and protection rituals performed in the terreiro or in other environments, help us to realize that Umbanda encourages and defends the manipulation of material things precisely because they are sources of energy and immaterial powers essential to human beings.

**Key words:** Materiality. Religion. Umbanda. Artifacts. Cosmology.

*Recebido em fevereiro de 2022.*

*Aceito em agosto de 2022.*

## Introdução

“O interessante da religião é que ela entende a conexão das coisas e usa essa conexão para influenciar emaranhados que se estendem para o além. [...] Sempre há um algo 'mais' em uma coisa. Ela sempre aponta para além de si mesma e para outras coisas, eventos, emoções, histórias. Então, em certo sentido, todas as coisas são religiosas. Elas nos levam além do momento presente e, ao mesmo tempo, nos fixa nesse momento. As coisas humanas oferecem a possibilidade de ir além” (HODDER, 2020, p. 131).

3

Certa vez, durante uma pesquisa de campo etnográfica, ouvi a seguinte afirmação de um experiente sacerdote umbandista: “assim como no Hinduísmo, Brahma, Vishnu e Shiva correspondem respectivamente aos poderes de criar, manter e transformar todas as coisas do universo, na Umbanda, Deus também se manifesta de modo ternário no universo através do seu poder de criação, da sua sabedoria para manter o que foi criado e finalmente por meio da sua vontade de transformação que conduz à evolução do planeta e de seus habitantes”. Tal comentário revela, por um lado, a enorme capacidade de síntese que as lideranças desta religião de matriz africana possuem para estabelecer criativas bricolagens entre universos cosmológicos aparentemente distantes, por outro lado também dá algumas pistas para os elementos materiais ‘criados’, ‘mantidos’ ou ‘transformados’ que parecem constituir tudo aquilo que sentimos e percebemos, incluindo nós mesmos. É sobre esse último aspecto, ou seja, o caráter essencialmente sagrado das coisas materiais, que o presente artigo pretende esboçar algumas ideias, tomando como ponto de partida as conversas realizadas ao

longo dos anos de 2010 e 2011 com o dirigente e os médiuns do Templo Espiritualista do Cruzeiro da Luz, um terreiro de Umbanda situado em um bairro da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, local onde realizei minha imersão etnográfica.

Essa atenção ao caráter sagrado das coisas materiais é algo que certamente conecta inúmeras práticas e denominações religiosas, incluindo aqui o rico universo das tradições espirituais de matriz africana, tendo despertado cada vez mais o interesse de pesquisadores/as da assim chamada “religião material” (MEYER et. al., 2010; SOUZA, 2019; MENEZES; TONIOL, 2022). A agência ou, mais exatamente, a vida das coisas e artefatos religiosos já chamou a atenção de muitos antropólogos/as e arqueólogos/as que perceberam a impossibilidade de se compreender uma prática religiosa desassociada de suas formas materiais e de tudo aquilo que elas agenciam e mobilizam em seus praticantes, seja, por exemplo, nos rituais de iniciação, feitura e assentamento (SANZI, 2013; GOLDMAN, 2012), seja nas práticas de magia e feitiçaria (ESPÍRITO SANTO, 2018) ou até mesmo nos diferentes entendimentos e sensações a respeito da morte (OCHOA, 2007). De fato, as coisas materiais podem ser entendidas como extensões das pessoas que experienciam, em seus próprios corpos, a religião em suas variadas formas de manifestação.

Antes de mergulharmos em algumas das dimensões que caracterizam a visão de mundo umbandista, bem como o seu entendimento acerca da materialidade, é importante ressaltar que as formulações cosmológicas que serão apresentadas a seguir consistem em exemplificações dos “modelos conscientes nativos” (LÉVI-STRAUSS, 2008) elaborados e normatizados pelos médiuns do terreiro em questão. Portanto, quando me referir à Umbanda, estarei certamente me referindo àqueles que praticam e teorizam determinado conjunto de práticas religiosas dentro de um

contexto e cenário de atuação específico e, principalmente, estarei me dirigindo a estas pessoas que se identificam com a cosmologia da Umbanda e se autodenominam umbandistas. Trata-se, em suma, das explicações apresentadas por um sacerdote religioso, aceitas e divulgadas pelos demais médiuns, ao conjunto de práticas ritualísticas realizadas neste terreiro, mas que certamente são válidas para pensar outras práticas religiosas que apresentam características estruturais semelhantes a este contexto específico<sup>1</sup>.

## Umbanda, cosmologia e o mundo de materiais

5

Ao nos debruçarmos sobre a cosmovisão religiosa umbandista, entendemos que, no plano material, a referida manifestação ternária de Deus se realiza energética e harmonicamente através de quatro elementos primordiais responsáveis pela constituição dos corpos físicos e dar origem a tudo o que está contido na natureza. São eles: fogo, ar, água e terra. Tais elementos, por sua vez, serão entendidos como “modulações” de uma energia ou fluido primordial, contido em todos os seres e coisas, denominado “fluido cósmico universal” – numa clara referência ao Espiritismo Kardecista – ou simplesmente “axé” – deixando evidente, neste caso, a sua ancestralidade africana. Essa cosmovisão religiosa concebe, ainda, que esses quatro elementos ou forças sutis são comandados por espíritos superiores que atuam por meio deste fluido cósmico universal, realizando o trabalho constante de criar, manter e transformar a dinâmica evolutiva do planeta Terra. Incorporando e ressignificando as definições também utilizadas no Candomblé e em outras religiões de matriz africana, esses espíritos superiores serão chamados de “orixás” e se dividirão em

1 - Tal sacerdote afirma, por exemplo, que a religião praticada em seu terreiro é a umbanda espírita cristã, ou seja, uma forma de prática umbandista que “tem, como ar que respira, Jesus e o Evangelho Cristão; como chão em que apoia sua doutrina, a codificação feita por Allan Kardec; e como elementos doutrinários, litúrgicos e iniciáticos, a influência afro, ameríndia e oriental”.

“sete raios sagrados”, cada um deles ocupando uma “vibratória” ou “linha” específica, atuando em determinada área ou função da vida e do planeta e desempenhando determinadas qualidades essenciais para a humanidade. Desse modo, veremos que na Umbanda, ao menos conforme pensada e praticada neste terreiro carioca, a mitologia dos orixás é aparentemente deixada de lado, o que não quer dizer que seja desconhecida, para dar lugar às qualidades, que também estão presentes no Candomblé, mas que aqui ganham outros sentidos.

**Figura 1 - Os sete raios sagrados da Umbanda**

Raio	Orixá	Vibratória	Elemento	Força Sutil	Cor	Pedra	Chakra
1°	Oxalá	Fé e Religiosidade	Ar	Eólica	Branco	Quartzo Transparente	Coronário
2°	Iemanjá	Vida e Renovação	Água (Salgada)	Hídrica	Azul	Diamante e Água Marinha	Básico
3°	Ogum / Ibeji	Lei Divina e Caminho Ascensional	Fogo	Ígnea	Vermelho / Rosa	Rubi e Granada / Quartzo Rosa	Laríngeo
4°	Oxossi / Ossãe	Conhecimento	Terra	Telúrica	Verde / Verde e Branco	Esmeralda e Quartzo Verde / Calcedônia	Frontal
5°	Xangô / Iansã	Justiça e Equilíbrio	Fogo (Elétrico)	Ígnea	Marrom / Amarelo	Jaspe Vermelho / Citrino	Umbilical
6°	Oxum / Oxumarê	Amor e Equilíbrio Afetivo	Água (Doce)	Hídrica	Azul Claro / Verde e Amarelo	Ametista / Opala	Cardíaco
7°	Obaluaê / Nanã	Transformação e Purificação	Terra (Úmida)	Telúrica	Preto e Branco / Lilás	Turmalina Negra / Rubelita	Esplênico

Fonte: Apostila do Templo Espiritualista do Cruzeiro da Luz

Esse movimento de criação, manutenção e transformação constante de todas as coisas e seres no universo, realizado pelos orixás, ocorre, portanto, através das forças sutis ígnea, eólica, hídrica e telúrica contidas no “plano etérico” (espiritual) e “densificadas” no plano físico nos quatro elementos da natureza, fogo, ar, água e terra, respectivamente<sup>2</sup>. Trata-se de um movimento permanente de transmutação energética que receberá o nome de “magia”. Logo, toda possibilidade de transmutação energética é uma possibilidade de magia. O universo inteiro está continuamente transmutando energias e a energia primordial é o justamente fluido cósmico universal ou axé. A transmutação deste fluido é o que possibilita o surgimento de toda a matéria, ou seja, o fluido cósmico (ou axé) se transmuta formando novos fluidos, estes por sua vez se segmentam, se agregam novamente e criam outros fluidos. Esse é propriamente o movimento de criação que dá origem e continuidade a toda existência material.

Sintetizando o papel desempenhado pelos orixás, o pai-de-santo esclarece que:

Os orixás cultuados pela Umbanda são os Senhores do Cosmo, os Agentes Divinos ou Engenheiros Siderais que comungando com Deus assumem, em Seu nome, a função de criar, manter e transformar o universo e, portanto, também o nosso planeta em suas diversas dimensões, e mais ainda, são condutores da Vida Divina por meio das qualidades ascensionais que reconduzem a humanidade de volta ao seio Divino. Falar de Oxalá é falar da vivência da Fé, da Religiosidade, da Devoção pura e amorosa a Deus. É a vivência do Mandamento Maior preconizado em todo o Livro Sagrado: *“Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu pensamento”*. Essa é a qualidade

2 - E a ordem correta na classificação das forças sutis é exatamente esta conforme apresentada, pois obedece ao critério evolutivo da “ponderabilidade”, variando do elemento mais ponderável (terra) até o menos ponderável (fogo). Critério esse que só faz sentido no plano material visto que no plano espiritual as coisas não têm medidas e são, portanto, “imponderáveis”.

essencial e função específica do 1º Raio, trazida pelo orixá Oxalá: levar a todos o caminho desse amor incondicional e confiante no Deus Amor e Pai. Banhados nesse amor e nessa religiosidade vêm os outros orixás regendo os demais Raios com seus caminhos teologais: Iemanjá com a geração da vida que deve ser renovada e recriada constantemente em nós, fechando e abrindo novos ciclos na escada do aperfeiçoamento. Ogum e Ibeji, com os caminhos da Lei e da luta, da guerra contra nossos inimigos, que são nossos defeitos e imperfeições. Oxossi e Ossãe, com o livro da natureza nos apontando os caminhos do conhecimento pelo esclarecimento maior, pela arte, pela prosperidade (dá-nos, hoje, o pão de cada dia). Xangô e Iansã nos caminhos da Justiça, do equilíbrio e da harmonia. Justiça misericordiosa e equilíbrio de nossas emoções. Oxum e Oxumarê, nos caminhos do amor, da fraternidade, da relação sadia e equilibrada, purificada das sensações, sensualidade e paixões ilusórias e aprisionadoras. Obaluayê e Nanã nos caminhos da purificação e da sabedoria, decantando pelo Carma as nossas vidas, transformando o mal que criamos no bem que existe em nós, como centelhas divinas. Os caminhos de Obaluayê no 7º Raio são os caminhos da cura física, como limpeza do mal, e da cura espiritual, despertando-nos, pelo Carma, lei de causa e efeito, para a grande realidade de nossa essência, que é a busca e o encontro do Divino.

Em outro momento, aproximando a “teoria” dos orixás ao evangelho cristão, ele afirma:

Por meio de Jesus, Deus irradia para o Planeta Terra, como o faz para cada Planeta, através do seu Logos, Seu Cristo Planetário, suas Sete Irradiações Vibratórias Divinas, que são os Sete Raios Sagrados, com seus Sagrados Orixás Regentes, que fazem parte da Irradiação Hierárquica emanadas dos Sete Grandes Espíritos de Deus, ou Coroa Divina, apontados no Apocalipse (capítulo 4,



versículo 5). São os Engenheiros Siderais, como conhecidos em outras formas filosóficas, são os manifestadores dos Atributos da Fé, da Geração, do Conhecimento, da Lei, da Justiça, do Amor e da Evolução, que criam, mantêm e renovam toda a Criação, principalmente e em função dos espíritos em evolução que aqui habitam.

Esses espíritos, ao encarnarem no plano material, serão influenciados por todos os orixás, mas três, em especial, serão os responsáveis por nossas “cabeças”. São os chamados “orixás pessoais” (comandados pelo “olori”, ou “chefe de cabeça”, e auxiliados por “ossi” e “otum”, direita e esquerda, respectivamente) que nos ajudam, na presente encarnação, a trabalhar determinadas qualidades necessárias ao nosso aprimoramento espiritual. Assim, quando se afirma, por exemplo, que alguém é “filho de Xangô” significa dizer que esta pessoa, na atual encarnação, precisa trabalhar ou aprimorar determinadas qualidades presentes na vibratória de Xangô como a justiça, a razão e o equilíbrio, trabalho este que receberá o auxílio de outros dois orixás que também fazem parte da “coroa” ou “eledá” da pessoa<sup>3</sup>. Desse modo, continuando o exemplo, para aprimorar o seu senso de justiça e razão, a pessoa pode contar com o auxílio de Oxossi, que lhe estimulará a busca por conhecimento, e de Oxum, que lhe trará o amor e o equilíbrio afetivo fundamental para o exercício da justiça.

Todas as coisas existentes no mundo serão agrupadas, ordenadas e classificadas em função da divisão dos sete raios sagrados e, mais especificamente, de acordo com a força sutil, a energia primordial, contida em cada uma dessas coisas. Pois se toda matéria possui força sutil, logo toda matéria está mantida

<sup>3</sup> - Neste terreiro, descobre-se o “eledá” por meio de uma combinação complementar entre o jogo de búzios, a astrologia e a numerologia.

sob as vibratórias dos sete raios. Desse modo, semelhante ao que ocorre no Candomblé, essa cosmologia visa integrar

tudo o que existe e pode existir no universo: grupos sociais, animais, plantas, flores, comida, pedras, lugares, dias, anos, cores, sabores, odores... Todos os seres pertencem a determinados orixás e, ao mesmo tempo, alguns devem ou podem ser consagrados, preparados ou feitos para eles (GOLDMAN, 2009, p. 120).

Trata-se de uma exigência de ordem comum ao pensamento humano – uma sistematização, ordenação e estruturação dos dados sensíveis, ou seja, “um agrupamento de coisas e seres que introduz um princípio de ordem no universo” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 24) – responsável por produzir uma reflexão global e integral sobre o mundo e todas as coisas contidas nele. Um esforço de classificação que possibilita e é gerado por uma vinculação afetiva entre seres, coisas, pessoas e lugares atravessados por “modulações” de uma mesma força original<sup>4</sup>. A ideia de que essa força contínua atravessa e se cristaliza ou se condensa nas coisas e nos seres é crucial, pois permite compreendermos essa cosmologia ou ontologia (pois também é disso que se trata) nos termos de um sistema dinâmico em constante transformação (GOLDMAN, 2009).

Nessa cosmologia, as coisas materiais são entendidas como importantes instrumentos de ascensão ao plano espiritual desde que bem e corretamente utilizadas pelos seres humanos. Contudo, também é possível perceber, ao menos neste terreiro de Umbanda, uma certa atitude paradoxal em relação ao uso das imagens e demais coisas materiais. Ao mesmo tempo em que os médiuns reconhecem em termos práticos a importância da materialidade

4 - Força que, em suas diferentes modulações, atravessa, inclusive, o próprio corpo humano visto que cada “chakra” e, consequentemente, cada órgão, cada parte do corpo está relacionada a um orixá específico, a uma força sutil específica.

para o acesso à imaterialidade, eles também a rejeitam, sobretudo em termos discursivos, justamente por incorporarem as críticas que o Espiritismo Kardecista faz às religiões que dependem e utilizam objetos e outras coisas materiais em suas práticas rituais quando na verdade, segundo os adeptos da doutrina espírita, o contato com a espiritualidade se resumiria simplesmente ao nível mental ou psicológico<sup>5</sup>. De todo modo, percebe-se que na Umbanda existe o incentivo e a defesa da manipulação das coisas materiais contidas na natureza justamente porque elas são fontes de energia, de poderes imateriais, que, no entanto, devem ser utilizados com a única finalidade de fazer o bem. Essa manipulação energética ocorre por meio de um conjunto de rituais específicos concretizados em três movimentos essenciais aqui denominados movimento “tântrico”, “mântrico” e “yântrico”, que correspondem, respectivamente, à luz, ao som e ao próprio movimento. Juntos, esses três elementos seriam responsáveis por compor toda a ritualística umbandista. O que parece estar em jogo aqui é a preocupação em racionalizar a magia e torná-la socialmente aceitável (ORTIZ, 1999), ou seja, vemos mais uma vez a tentativa de “purificar”, por meio de uma elaboração teórica, um conjunto de práticas historicamente combatidas, rejeitadas e criticadas pela sociedade, dando a elas uma nova roupagem justamente a partir da tradução e incorporação de elementos trazidos de outras religiões. Logo, o esforço de purificação do que se entende por magia, tentando afastá-la de qualquer teor pejorativo, através da tradução de aspectos presentes, por exemplo, nas cosmologias hinduísta e budista, tem como efeito

5 - No entanto, apesar do discurso que procura rejeitar a materialidade no ambiente religioso, a doutrina espírita também faz uso de certos artefatos em suas práticas rituais como, por exemplo, a psicografia, a psicopictografia ou mesmo a fluidificação da água (ritual típico nos centros espíritas espalhados pelo país).

a produção de novas mediações ou conexões onde determinado conjunto de práticas rituais típicas da Umbanda e das chamadas religiões de matriz africana serão explicadas ou narradas através de termos e expressões orientais.

Nessa teoria nativa sobre o ritual, este será definido como um conjunto de símbolos materiais que expressa e realiza a “magística energética”, ou seja, realiza o movimento e a transmutação de energia. Nota-se que a materialidade, compreendida, segundo os adeptos dessa religião, como o processo de condensação de energia (fluido universal), ocupa uma dimensão essencial no interior do pensamento cosmológico da Umbanda, de acordo com os princípios transmitidos e praticados neste terreiro.

Neste lugar, se afirma com frequência que tudo o que é realizado numa “gira” (ou sessão mediúnica) tem um significado e uma finalidade precisa. Não só o movimento, o canto e os gestos dos médiuns, mas também os objetos contidos no “congá” (altar) expressam um determinado sentido e, mais do que isso, são veículos condensadores e transmissores de energias. A vela acesa, por exemplo, é tanto um “sinal sensível”, como um importante “transmutador energético” visto que nela estão contidas as quatro forças sutis (chama: ígnea; fumaça: eólica; cera derretida: hídrica; cera: telúrica). Nota-se que a vela não representa as forças sutis, ela é as forças sutis, logo ela é um veículo condensador de energias dos sete raios sagrados no plano material. A vela, desde que consagrada, é um símbolo do sagrado ao mesmo tempo em que é o sagrado. Não só a vela, mas todos os objetos presentes no congá ou utilizados numa oferenda – pedras, ervas, alimentos – apresentam esse duplo caráter, metafórico e metonímico, de representar e “presentificar” o sagrado. Afinal, como bem notou Nina Rodrigues (2006), a árvore pode ser o deus, pode ser a sua morada e pode, ao mesmo tempo e de maneira não contraditória,

simplesmente representá-lo. O que está em jogo aqui é evidentemente a definição do que o verbo ser quer dizer, ou seja, uma ontologia onde as relações de identidade (“a árvore é o orixá”), de semelhança (“a árvore representa o orixá”) e de contiguidade (“a árvore é a morada do orixá”) são vistas não como contradição e sim como adição, acúmulo, acréscimo de dimensões.

Alfred Gell (2018) argumenta que as imagens contêm parte do Deus em si mesmas, por isso agem sobre os seus adoradores. Assim, Deus se distribui nas suas imagens. De maneira semelhante podemos dizer que, na Umbanda, o poder das imagens e das coisas materiais está justamente no fato delas conterem as forças sutis presentes nas vibratórias dos sete raios sagrados anteriormente mencionados. Ou seja, nessa “teoria nativa da agência”, os objetos, ou melhor, as coisas materiais<sup>6</sup> agem no mundo porque contêm esses elementos que materializam as energias vibratórias de cada raio sagrado. No entanto, conforme dito acima, não se trata apenas de uma substituição ou passagem da representação à presentificação ou do símbolo à agência, mas sim a coexistência ou, mais exatamente, o acúmulo de duas dimensões: representação e presentificação; símbolo(s) da(s) divindade(s) e a(s) divindade(s) em si. As coisas manipuladas são pensadas como pontos privilegiados de acesso ao poder contido nas vibratórias dos orixás, garantindo, desse modo, a comunicação e o intercâmbio entre seres humanos e divindades. Comunicação e intercâmbio que depende da manipulação humana para existir, pois, conforme veremos a seguir, o pai-de-santo só conseguirá “ver” Ogum numa imagem católica de São Jorge se esta for devidamente “consagrada”, caso contrário, ela permanecerá “um mero pedaço de gesso”.

Todavia, para entender melhor esse processo de “consagração”,

6 - Inspirado na reflexão que Tim Ingold (2012) elabora a respeito da “vida das coisas”, reforço aqui a diferenciação entre objetos e coisas, estas últimas entendidas como um “agregado de fios vitais”, visto que efetivamente habitamos um “ambiente sem objetos”, mas povoados por coisas que agem no mundo, crescem, acontecem e nos afetam.

devemos voltar nossa atenção para os três movimentos produtores de energia que expressam, respectivamente, pensamentos, palavras e coisas. O movimento tântrico está ligado ao corpo mental, ou seja, a manipulação energética através da mente. Tido como o elemento mais essencial, pois sem ele os outros não fazem sentido, corresponde à prece e à mentalização responsáveis por criar formas (mentais) a partir da emissão de energias (tânicas). Essa energia em contato com o fluido etérico (astral) sofre um processo de transmutação que dá origem a novas formas (positivas, quando visa o bem, e negativas, quando tem em vista o mal de alguém). Nas palavras deste pai-de-santo, “cantar pontos numa gira sem mentalizá-los é pura ‘modinha’ de salão. Dançar numa gira ou bater palmas, sem interiorização desses atos, sem beber os seus significados simbólicos, seria pura atração popular, carecendo de realização magística religiosa”. O movimento mântrico se relaciona à produção sonora, ou seja, orações e pontos cantados. “O som reverbera no ambiente físico, penetra no campo energético etérico/ astral e retorna como um manancial magístico de equilíbrio, de realizações e de amor”, explica o líder religioso. O símbolo maior desse movimento é o instrumento musical atabaque cuja função é energizar o ambiente a fim de oferecer as condições necessárias para que o médium assuma uma postura religiosa adequada, concentrada, no terreiro. Neste terreiro, por exemplo, os médiuns devem saber e são obrigados a cantar todos os pontos cantados no terreiro, acompanhando o som dos atabaques tocados pelos ogãs, sem demonstrar qualquer tipo de cansaço ou esmorecimento. Por sua vez, o movimento yântico, chamado de “o movimento do movimento”, está relacionado aos gestos e posturas, às danças e às formas. Nele se concentra tudo o que é usado na magia como índice de exterioridade, desde a dança até as oferendas (com suas frutas, flores e etc.). A importância deste movimento está no fato

de que nas posturas e danças ritualísticas religiosas dos médiuns “ocorre o desprendimento de suas energias magnéticas, que serão manipuladas, junto com as energias espirituais, para a limpeza do ambiente e para o uso dos guias e mentores em seus trabalhos de aconselhamento, limpeza e cura”, esclarece o sacerdote umbandista. Nas danças são executados uma série de movimentos ritmados já previstos, sem que haja espaço para a criatividade e o improviso dos médiuns. Ao contrário, a primeira coisa ensinada aos iniciantes é que estes devem sempre se espelhar, ou melhor, imitar os gestos e movimentos realizados pelos membros da hierarquia religiosa. Dos três movimentos descritos, este último está relacionado, portanto, a todo universo material presente na ritualística e na cosmologia da Umbanda. Não só as coisas, mas também os corpos assumem o caráter de instrumentos sagrados fundamentais para garantir a existência, a continuidade e a eficácia do ritual.

A dança e o canto além de atuarem energeticamente no ambiente, tornando-o sagrado, também visam assegurar o comprometimento do médium com o terreiro ao qual pertence e expressar sua fé religiosa. Nos termos de Daniel Miller (2005), podemos dizer que a dança e o canto são importantes “expressões materiais da imaterialidade”. O autor sugere que a importância da materialidade está justamente no cultivo sistemático da imaterialidade, algo certamente presente e comum a toda prática religiosa. Dito de outro modo, a materialidade, antes de ser oposta, é inerente a qualquer religião, sendo aquilo que possibilita a sua existência no mundo (MEYER, 2019). Assim, por intermédio dos chamados movimentos tântrico, mântrico e yântrico, os médiuns louvam, agradecem e invocam a espiritualidade, visando o acesso ao plano imaterial e o consequente amadurecimento espiritual. Portanto, a materialidade do ritual é justificada em função do poder imaterial presente no mundo material que tem na realização

desses três movimentos a expressão de sua força.

O abaçá (local sagrado onde ocorre propriamente o ritual) também é marcado por esses três elementos. No momento em que começa a gira, os médiuns vão até o congá e “batem cabeça”, ou seja, reverenciam o símbolo maior do movimento tântrico, “pois nele está concentrado todo o campo energético ritualístico de um terreiro de Umbanda”. A função primeira do congá é despender energias que conduzam à elevação da mente, à prece, à concentração, à busca da espiritualidade. “A segunda função do congá é ser um elemento condensador e ao mesmo tempo emissor de energias. Todas as energias espirituais manipuladas pelos guias passam pelo congá. Como se fosse um grande transformador”. Esse é o conteúdo simbólico, aparente ou, nas palavras do sacerdote, é o nível “exotérico”, ou externo, do congá. No entanto, o interior do congá contém uma série de elementos materiais, água, sementes, raízes, pedras, metais que, juntos, agem sobre o ambiente e as pessoas, produzindo uma vibração energética. Pode-se dizer que esse é o nível “presentacional”, na medida em que os raios sagrados e suas forças sutis estão presentes e condensados naqueles elementos. Esta seria então a parte “esotérica” ou interna do congá. Em seguida, após reverenciar o congá, os médiuns se voltam para o atabaque, símbolo do movimento mântrico, e, finalmente, se dirigem para o centro do abaçá para saudar o elemento yântrico visando favorecer o movimento e a circulação de energia<sup>7</sup>.

## (Re)ativando o sagrado das coisas

Conforme dito anteriormente, as coisas materiais conhecidas no mundo são portadoras de energias sagradas condensadas nos

7 - Dizem os médiuns que as entidades na Umbanda, caboclos, pretos-velhos, crianças e exus, também trazem consigo os três elementos ou movimentos. O elemento tântrico, na própria presença da entidade na mente do médium. O mântrico, pois toda entidade emite um som, um brado, um gesto sonoro, denominado “ilá”. Finalmente, o elemento yântrico é a postura específica que cada entidade apresenta.



elementos fogo, ar, água e terra. Tais elementos são sagrados e estão presentes em tudo o que existe no planeta, incluindo o próprio corpo humano. Todavia, esse poder emanado dos sete raios sagrados que abastece o plano material só é ativado ou liberado quando entra em contato com o ser humano, ou seja, as coisas são dotadas de agência somente no momento em que são manipuladas pelas mãos humanas, e quando passam a participar de um contexto ou cenário específico de atuação. E “quanto mais humanos há, mais o trabalho humano se mostra, melhor a apreensão da realidade, da santidade, da devoção” (LATOURE, 2008, p. 117). O ser humano tem o importante papel da mediação (por isso ele é *médium*), da “relição” (por isso ele faz *religião*), dos planos material e imaterial. Inspirado em Taussig (1999) – que mostrou de forma tão bela como o caráter construído da divindade reforça o seu lado divino –, Latour afirma que a consciência do trabalho humano não atrapalha o acesso à transcendência, ao contrário, é antes um facilitador<sup>8</sup>. Sendo assim, as coisas materiais para liberarem suas energias, suas forças sutis, devem ser preparadas, imantadas corretamente através dos movimentos (mântrico, tântrico e yântrico) realizados pelos humanos. Este depende da materialidade para realizar a transmutação energética, mas quem de fato a realiza é o ser humano, “portador da essência divina”.

As coisas, portanto, *são sagradas*, pelas propriedades que possuem, e *se tornam sagradas* – se tornam o que já são – ao serem “feitas” pelos homens. Pois não há oposição ou contradição entre a verdade (“o caráter sagrado das coisas”) e a fabricação (“o caráter profano das coisas”), entre a realidade e a construção (LATOURE, 2002). Argumento complexo que leva Nina Rodrigues (2006, p. 44) a dizer que “qualquer objeto de ferro pode ser adorado como Ogum,

<sup>8</sup> - Nos termos de Michael Taussig (apud LATOURE, 2008, p. 117), “quanto mais se revelam os truques necessários para convidar os deuses para a cerimônia durante a iniciação, mais forte é a certeza de que as divindades estão realmente presentes”.

contanto que tenha sido consagrado pelo feiticeiro”, ou seja, que os deuses residem nas imagens em função da consagração que são feitas. Se o meteorito é o próprio Xangô é porque ele possui uma natureza divina, mas que precisa ser ativada, preparada pelo pai-de-santo, pelo humano: “a pedra, o ferro, os búzios etc., só se tornam santos por força de intervenção do sacerdote” (RODRIGUES, 2006, p. 48).

Assim, ao perguntar “a um africano” – certamente com segundas intenções – “se Ogum não era um simples objeto de ferro”, [Nina Rodrigues] ouve como resposta que “sim, um simples pedaço daquele trilho de bonde que ali está é ou pode ser *Ogum*, mas somente depois de o pai do terreiro o ter preparado” (RODRIGUES, 1900, p. 59 apud GOLDMAN, 2009, p. 121, grifos do autor).

Os seres humanos também possuem “força sutil”, essa energia sagrada vinda dos sete raios, mas combinada de uma maneira diferente da organização das coisas ou da natureza. Os elementos presentes na natureza (água e sais minerais, por exemplo) também estão presentes no organismo humano, mas em uma dosagem específica. Além disso, transmutações energéticas ocorrem no nosso corpo constantemente através das nossas células, do nosso sangue e dos nossos neurônios: “o seu coração está batendo, você nem está pensando que está batendo. Existe aí, o quê? Uma transmutação de energia através do fluido elétrico...”, esclarece o líder umbandista.

As coisas têm propriedades físicas diferentes e acionam, portanto, energias de vibratórias ou raios diferentes. O valor ou poder encontrado nas coisas não é atribuído arbitrariamente pelos homens, mas é visto como um poder imanente da coisa que deve ser captado e acionado pelos homens e aproveitado em benefício próprio. O melhor exemplo disso é a utilização das ervas nos rituais umbandistas visando três finalidades específicas: banho, terapia e

liturgia. “As ervas nutrem o nosso organismo com as forças sutis que nós também temos, mas que fomos perdendo por diferentes motivos”, acrescenta o sacerdote, são energias que perdemos e que precisam ser “reativadas”.

O inventário construído por essa liderança religiosa a partir de suas experimentações e de seus ancestrais classificou, ordenou e dividiu uma imensa quantidade de ervas de acordo com a força sutil primária de cada uma delas, bem como o respectivo raio sagrado que rege a sua vibratória. Cada espécie de erva serve para determinada coisa; umas são boas para banhos de descarga energética e proteção, outras são úteis para limpeza de ambientes, chás depuradores e etc. Nota-se que por meio das qualidades sensíveis (o gosto, o cheiro, a textura do vegetal, a reação provocada) uma ordem abstrata foi produzida. Logo, a partir de suas características, as ervas serão agrupadas em função da divisão dos sete raios sagrados. Essa catalogação, comum ao pensamento mágico (LÉVI-STRAUSS, 1997), é resultado de um longo processo de conhecimento transmitido e adquirido de maneira intuitiva (o que não quer dizer que não pressuponha uma técnica apurada) a partir da experiência sensível, fornecendo elementos para a manipulação de uma série de ervas, plantas e outros vegetais, que visam determinados fins.

Ervas como hortelã, boldo, alecrim e alfazema são utilizadas, por exemplo, em banhos energéticos e possuem força sutil eólica sendo regidas, portanto, pelo raio de Oxalá. Já as ervas colônia, cidreira, jasmim, pata-de-vaca são regidas por lemanjá, possuindo como força sutil primária o elemento água e cumprindo funções semelhantes às ervas de força sutil eólica. Exemplos de força sutil ígnea e telúrica, respectivamente: abre-caminho, vence-demanda, espada-de-ogum, todas ligadas à vibratória de Ogum, são úteis para banhos de limpeza e descarrego de pessoas e ambientes; e guiné,

mangueira, espinheira-santa, que vibram sob o raio de Oxossi. A lista é longa, rica em detalhes, mas certamente não é infinita, pois está limitada e controlada pela experiência – no sentido que esta exerce um controle sobre o mundo no momento em que o ordena e o classifica.

Desse modo, as ervas agem no mundo nutrindo o organismo humano com as forças sutis necessárias à sua dupla existência, enquanto corpo e espírito, garantindo o seu equilíbrio físico e mental. São indicadas nos tratamentos espirituais e também aos médiuns que, nos dias de atividade no terreiro, devem tomar um “banho lustral”. Os banhos devem ser feitos com ervas frescas, colhidas preferencialmente ao nascer do sol (momento em que as forças sutis estão mais concentradas), e são divididos em quatro tipos ou finalidades: de descarga ou descarrego, preparados por infusão, são úteis para “limpar” o campo etérico (astral) queimando os “miasmas” e as “larvas astrais” que ficam impregnados no corpo etérico, devem ser tomados do pescoço para baixo dada a concentração elevada de força sutil ígnea (que em contato com o “chakra coronário” pode afetar o equilíbrio energético do indivíduo, por isso, dizem os médiuns, quanto mais “ervas ígneas” colocadas, mais “forte” será o banho de descarrego); banhos de defesa, também preparados por infusão, são feitos para criar uma proteção etérica (temporária) em torno da “aura” da pessoa; lustrais, feitos com ervas maceradas e também por infusão, estes sim podem ser tomados de corpo inteiro, são banhos vitalizantes que servem para acalmar, energizar e revitalizar as funções psíquicas; e os iniciáticos, realizado com ervas maceradas, são obviamente indicados para aqueles que pretendem entrar para a “corrente mediúnica” (isto é, participar como médium efetivo da casa), são feitos com as ervas referentes aos orixás que regem a encarnação de cada pessoa.

Durante todo o processo do banho, desde a fervura da água e a colocação das ervas (depois que a água entrou em estado de ebulição) até o banho propriamente dito, a mentalização e a sistematização (ou seja, a sequência dos elementos e o modo como é realizado o banho) são fundamentais para a eficácia ritual. Mais uma vez a atuação (correta) do ser humano é decisiva para assegurar a transmutação energética dos elementos contidos nas ervas e a consequente energização dos chacras (centros de força, de circulação energética e de encontro entre os planos físico e espiritual) do indivíduo que tomou o banho.

A terapia, por sua vez, é feita através de chás e, assim como os banhos, deve ser sempre recomendada pelos guias espirituais (pois, segundo os médiuns, só o guia tem a capacidade de olhar a “aura” da pessoa). Por fim, temos o uso litúrgico, ou seja, ervas que são utilizadas para a limpeza do ambiente através da defumação, em festividades rituais, na “formação de ponto”, no “amací” (iniciação) e que deve ser realizado por pessoas preparadas como, por exemplo, o ogã (principal auxiliar dos cultos, responsável pela ordem e disciplina da casa) ou o babalorixá (sacerdote-chefe da instituição).

As pedras também podem ser energizadas através de processos semelhantes aos banhos, mas precisam ser constantemente “reativadas”, pois com o passar do tempo tendem a perder o seu efeito. O mesmo vale para as guias (colares) que os médiuns utilizam, as imagens presentes na casa e o próprio congá que anualmente precisa ser “reativado”. “É como uma pilha recarregável”, explica o pai-de-santo, “depois de um tempo de uso você precisa recarregar”.

Outro importante elemento mágico que compõe o universo ritualístico umbandista é a “oferenda” com bebidas, comidas, folhas, flores, realizada, neste terreiro, nos dias de festa de algum orixá (evento aberto ao público) e nas iniciações dos médiuns (evento

fechado destinado somente aos membros da casa). Um dado importante a ser observado em tal prática é a transformação de objetos materiais do uso cotidiano em seres espirituais dotados de agência. Trata-se, nesse sentido, do acúmulo de duas dimensões: material e espiritual, onde a comida utilizada, por exemplo, num almoço familiar assume, em outro contexto e com outro propósito, um novo significado, uma nova dimensão (espiritual). Assim, uma coisa pode ser várias coisas simultaneamente, um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários “aconteceres” se entrelaçam (INGOLD, 2012).

Logo, em uma festa de Ogum, realizada no dia 23 de abril (ou em alguma data próxima), devem estar presentes na oferenda elementos que contenham força sutil ígnea como, por exemplo, dendê e berinjela, no intuito que a energia contida nesses alimentos seja transmutada e beneficie aquele que ofereceu. No entanto, explica o dirigente umbandista, para a oferenda surtir esse efeito benéfico, o “ofertante” deve realizar os três movimentos mágísticos, ou seja, além da oferenda propriamente dita (a comida, por exemplo, que deve estar em suas mãos), correspondente ao movimento yâtrico, também deve concentrar-se e entrar em prece, agindo o movimento tântrico, e louvar ao orixá Ogum preferencialmente através da saudação “pata cori Ogum”. Nos termos de Marcel Mauss e Henri Hubert (2005, p. 34-35), “trata-se de efetuar um ato religioso com um pensamento religioso: a atitude interna deve corresponder à atitude externa. [...] o sacrifício exige o credo, o ato implica a fé”. A junção desses três elementos produzirá a magia, isto é, a energia contida naquela oferenda se desprenderá em direção ao campo astral e será manipulada pelos mensageiros espirituais da vibratória de Ogum. Essa manipulação ou transmutação energética retorna ao campo físico beneficiando aquele que ofertou. Cumprida essa primeira etapa, a oferenda deve

ser colocada em um “santuário” e permanecer guardada por no mínimo um dia (tempo necessário para a magia produzir o efeito desejado). Depois disso, encerrando o seu percurso biográfico, os produtos (orgânicos) são retirados e depositados na mata ou no mar (dependendo para qual orixá a oferenda foi destinada) por uma questão de respeito ao próprio orixá e à natureza. Trata-se de um objeto material “passageiro” em seus dois sentidos, ou seja, de um objeto que realiza a passagem, a continuação, a *mediação* entre dois planos diferentes e complementares, mas que também deve ser de passagem no sentido de ser algo efêmero, com um determinado prazo de validade, o que implica na sua constante renovação.

A oferenda possui, portanto, dois propósitos claros que não podem ser entendidos separadamente. O primeiro consiste no próprio ato de dar, de “oferendar” algo que deve, inclusive, fazer parte do cotidiano do ofertante, ou seja, o orixá deve ser presenteado preferencialmente por alguma coisa que faça parte da vida daquele que oferece o “presente”, como se fosse ele mesmo quem tivesse se doado através da oferenda, ou seja, como se aquele objeto fosse uma extensão ou uma continuidade daquela pessoa. Trata-se de um “ato de entrega” onde, seguindo a fórmula maussiana, apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si mesmo. Além de dar ele deve agradecer, com respeito e amor, por todo bem que o orixá tem feito e continuará fazendo por ele. A contrapartida ou o segundo propósito, já descrito acima, é a “transmutação de energia” em benefício daquele que oferta. A transmutação aparece aqui como expressão de um “equivalente imaterial” da prática material que lhe confere poder (MILLER, 2005). Como toda relação de reciprocidade, o que está em jogo é manutenção de uma aliança, no caso, entre homens e seres sagrados. Essa relação depende das coisas materiais para acontecer porque, segundo essa “teoria nativa”, a força sutil dos sete raios sagrados está contida nas coisas. Vale lembrar que

Mauss e Hubert (2005), no contexto dos sacrifícios, já haviam notado a presença e a agência das coisas (e não somente dos discursos mágicos) no desenlace de uma situação social, sobretudo em um momento ritual. Também atentaram para o caráter de intermediador que a vítima ou, pensando no caso da Umbanda, a oferenda exerce quando se busca o contato ou o acesso ao sagrado. O que está em jogo é certamente um princípio de reciprocidade onde as obrigações de *dar* (a oferenda com elementos que contenham as forças sutis dos raios sagrados), *receber* (o benefício concedido pelos orixás através da transmutação energética que realizam) e *retribuir* (através do agradecimento de antemão pelas energias positivas que foram enviadas pelos mensageiros espirituais) formam um “sistema total” e são sintetizadas e compreendidas de uma só vez no momento mesmo em que se realiza a oferenda. Mais do que isso, durante o processo de troca, pessoas, sentimentos e coisas se misturam, atualizam e dinamizam não só relações sociais, mas também relações cosmológicas que precisam ser constantemente renovadas (MAUSS, 2003), o que evidencia o caráter transitório dessas relações.

Logo, a agência das coisas materiais, segundo a formulação “nativa”, ocorre no momento em que as “alianças” são estabelecidas (entre seres de um mesmo e/ou de outro plano), mas esses vínculos sociais e espirituais dependem das coisas, da materialidade, para serem criados e fortalecidos. “Somos humanos, vivemos no mundo das formas, é necessário que as formas nos sugestionem, causem uma mudança interna a partir da exterioridade”, explica o sacerdote umbandista. O ser humano depende da materialidade para viver, para dar sentido à sua própria existência e, principalmente, para ter acesso à imaterialidade. Esta, por sua vez, só passa a existir ou “funcionar” plenamente no momento em que é “ativada” e “preparada” através da mente (movimento tântrico), da voz (movimento mântrico) e das mãos humanas (movimento yântrico),



nas oferendas e nas imagens criadas pelos seres humanos.

Os artefatos materiais produzidos pelas mãos humanas, utilizados nos rituais ou encontrados no terreiro, como, por exemplo, as “guias” usadas pelos médiuns numa gira, as imagens de pretos-velhos, caboclos, exus e de alguns santos, as vestimentas, as bebidas, as flores, os cigarros, charutos e cachimbos utilizados pelas entidades, entre outras coisas, são separados e preparados de uma maneira especial visando, com isso, potencializar o contato entre os dois mundos (físico e espiritual), estabelecendo uma relação de proximidade entre médiuns e guias espirituais. De tempos em tempos todos esses objetos devem ser reenergizados pelas entidades espirituais ou pelos membros da casa que pertencem à hierarquia mediúnica. Os locais onde ficam esses artefatos também devem ser cuidadosamente preparados pelos ogãs que, juntamente com o pai-de-santo, são os únicos que possuem livre acesso a qualquer ambiente da casa.

Mais uma vez, é importante dizer que todas essas coisas não representam ou apenas simbolizam uma dimensão espiritual, mas são de fato manifestações materiais desta outra dimensão. Ou seja, na visão dos médiuns umbandistas, as guias penduradas em seus pescoços não só representam, através das cores, as entidades que os protegem e que com eles trabalham nas sessões de incorporação, mas também formam um “escudo” responsável por emitir energias que resguardam e defendem os médiuns no momento em que trabalham nas giras<sup>9</sup>. Mais do que isso,

os objetos da umbanda, principalmente as guias são objetos individualizados e inalienáveis. Quando uma pessoa morre ela deverá ser enterrada com as suas guias, faz parte de quem ela

9 - A guia, além disso, funciona como índice do permanente processo de transformação e construção da identidade do médium, pois adicionar uma guia no pescoço implica na ampliação das “personas” possíveis de serem acionadas (ou atuadas) pelo médium. As guias são, nesse sentido, extensões da pessoa do médium, de modo que perder uma guia, ou não saber fazer uma, é perder sua própria identidade enquanto umbandista (CONTINS, 2013).

é. Muitos objetos da umbanda e do candomblé são enterrados ou colocados em rios e outros locais, através de um longo ritual de afastamento. A guia pode ser pensada, neste caso, não como um símbolo, mas como extensão da pessoa, não há oposição entre objeto e pessoa. (CONTINS, 2013, p. 103).

As imagens de santos para cumprirem a finalidade de transmitir e condensar energias de acordo com a vibratória de cada orixá devem primeiramente ser “consagradas”. É, portanto, a consagração que torna artefatos e imagens em veículos de poder capazes de agir intencionalmente e responder as intenções dos devotos. Tal procedimento, segundo Alfred Gell (2018), envolve a colocação da “substância viva” dentro da imagem e sua “animação” por meio de mantras e modificações em sua estrutura física. Em termos “nativos”, essa consagração consiste em fazer um pequeno furo embaixo da imagem (de gesso) do santo colocando dentro dela três ervas e três sementes envoltas em algodão referente ao orixá que pretende ser “consagrado”. Desse modo, a imagem que antes representava São Jorge agora, após a consagração, *representa e vibra* sob o raio de Ogum. Com o acréscimo das ervas e das sementes e, principalmente, no contato com as mãos e vibrações humanas, a imagem assume um novo significado, uma nova forma, deixando de ser católica e passando a fazer parte do panteão umbandista. Incorpora-se a diferença, transformando-a em algo novo.

A vestimenta (por exemplo, a capa, o chapéu e bengala utilizada pelos exus), o cigarro (charuto ou cachimbo, dependendo da entidade), a bebida (cerveja, vinho, café, água de coco, guaraná) e quaisquer outros objetos utilizados pelas entidades possuem, segundo afirmam os médiuns, uma contraparte etérica que age diretamente sobre o plano material através da manipulação energética realizada pelos guias espirituais<sup>10</sup>. O contato entre os dois

10 - Ao final da gira, os objetos materiais que foram utilizados durante o ritual devem ser recolhidos separadamente e colocados em

planos é, portanto, direto e permanente desde que continuamente renovado (ou reativado), e as coisas materiais, incluindo os corpos físicos, pelos atributos divinos que possuem, são instrumentos eficazes que garantem a viabilização desse contato.

O poder agentivo das imagens também é revelado no próprio tratamento que os médiuns conferem a elas. Ao entrar no terreiro a primeira coisa que o médium deve fazer é cumprimentar “os donos da casa”, ou seja, as entidades que trabalham naquele ambiente e estão representadas e presentificadas nas imagens dos pretos-velhos<sup>11</sup>, caboclos e exus localizados na entrada e nos fundos do terreiro. Os médiuns ficam liberados para conversar e cumprimentar os demais membros da casa somente após essa saudação às imagens e ao congá, principal centro de força do terreiro.

27

## Considerações finais

No pensamento cosmológico da Umbanda o universo está em constante movimento, de expansão e transformação. Novos elementos estão sendo permanentemente gerados a partir da transformação e transmutação energética. Elementos são agregados, separados, criando novos elementos. Trata-se de uma transformação permanente de matérias em novas matérias, um mecanismo criativo e constante de incorporação e segmentação perfeitamente condizente com o movimento de criação, fissão e expansão da própria religião.

Sob esse prisma, as coisas e os corpos surgem no mundo como veículos mediadores entre o plano físico e o espiritual. É no

sacos plásticos específicos destinados exclusivamente para o que os membros da casa denominam “lixo litúrgico”. O abaçá também deve ser limpo com utensílios de limpeza especiais, ou seja, vassouras previamente imantadas, guardadas em locais separados, que não “contaminam” esse ambiente sagrado com impurezas trazidas de fora.

11 - Para estes, inclusive, é servida uma xícara de café, colocada pelo ogã, bem em frente às duas imagens, assim que ele chega ao terreiro. Imagens que representam, pois são “símbolos” das entidades, e presentificam, pois a energia, o axé, dessas mesmas entidades também está presente nessas imagens.

contato com a materialidade que o ser humano expressará a sua espiritualidade, mais do que isso, é através do mundo material que o envolve que o ser humano refletirá sobre a sua própria existência e atribuirá um sentido às coisas e aos seres encontrados na sua experiência. Os objetos ou, de maneira mais exata, as coisas materiais, pelas propriedades sagradas que possuem desde que ativadas corretamente pelos seres humanos, serão capazes de agir e transformar o mundo. Os corpos fazem a mediação porque eles mesmos são “objetificados” no momento da incorporação dos guias espirituais no corpo do médium. Dito de outra forma, o corpo exerce o papel de mediador entre dois mundos porque possui características ou “dons” naturais que favorecem esse intercâmbio. Trata-se evidentemente da mediunidade, entendida pelos espíritas (e incorporada pelo pensamento umbandista) como um “dom orgânico, derivado da estrutura do corpo físico” (CAVALCANTI, 1983, p. 84). O que está em jogo, nesse sentido, é uma concepção específica do ser humano e do ambiente que o envolve, uma forma criativa de sentir, perceber e explicar o mundo.

Nessa ontologia, sujeitos tornam-se objetos e objetos tornam-se sujeitos, sobretudo porque esse pensamento está especialmente voltado para o caráter criativo das coisas, dos homens, das divindades, enfim, do universo. Deus está constantemente criando, mantendo e transformando seres e coisas por meio do seu poder, da sua sabedoria e, finalmente, da sua vontade criadora e transformadora. Energias estão continuamente sendo transmutadas dando origem a novos elementos, novas matérias. O ser humano está, portanto, inserido em um universo de permanente criação e transformação, no qual *participa* de maneira ativa e criativa nesse processo, como ator protagonista, e não mero espectador. Parafraseando Tim Ingold (2000) diríamos que a percepção do ambiente não seria puramente um ato de

contemplação, mas sim um *ato de participação*, uma vez que as coisas não nos são alheias, oferecendo-se através de seu modo de ser/estar no mundo. Somos parte e ajudamos a confeccionar o mundo que habitamos.

Feitos da mesma força ou axé, os seres e as coisas estão perfeitamente integrados e conectados nos ambientes que participam. O corpo funciona como a vestimenta, o veículo necessário para a interação e vivência em cada plano e, através dele, conseguimos intervir de maneira criativa no mundo, manipulando as coisas, transformando os ambientes. No plano espiritual, essa manipulação dos elementos é mais evidente: o ser humano tem a capacidade efetiva de criar ou “plasmar” coisas e ambientes através da manipulação do fluido universal (CHIESA, 2016). Na visão umbandista, somos “centelhas divinas”, criados pela magia de Deus e, em função disso, herdamos em alguma medida a Sua capacidade criativa de elaborar e manipular os elementos criados por Ele. Os seres humanos, portanto, participam do mundo estabelecendo uma relação criativa com o ambiente, as coisas e os seres deste e de outras realidades.

## Referências

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. **O mundo invisível:** cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

CONTINS, Marcia. A circulação social e ritual de objetos materiais em contextos religiosos: as procissões do Divino Espírito Santo e de São Miguel Arcanjo no Rio de Janeiro. In: PONTES JR., Geraldo Ramos; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos; SOUZA, Rogério Ferreira de; PEREIRA, Victos Hugo Adler (org.). **Cultura, memória e poder:** diálogos interdisciplinares. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

CHIESA, Gustavo R. **Além do que se vê:** magnetismos, ectoplasmas e paracirurgias. Porto Alegre: Multifoco, 2016.

ESPÍRITO SANTO, Diana. Assemblage Making, Materiality, and Self in Cuban Palo Monte. **Social Analysis**, v. 62, n. 3, p. 67-87, 2018.

GELL, Alfred. **Arte e agência:** uma teoria antropológica. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, v. 44, n. 190, p. 105,137, 2009.

GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.

HODDER, Ian; TEIXEIRA-BASTOS, Marcio; FERREIRA, Lucio. Isto não é um artigo: dialogando com Ian Hodder sobre a virada ontológica na Arqueologia. **Revista de Arqueologia**, v. 33, n. 2, p. 118-134, 2020.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment:** essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto modernos dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.

LATOUR, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?. **Horizontes Antropológicos**, v. 14, n. 29, p. 111-150, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MENEZES, Renata; TONIOL, Rodrigo (Org.). **Religião e materialidades: novos horizontes empíricos e desafios teóricos**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2022.

MEYER, Birgit; Morgan, David; Paine, Crispin; Plate, S. Brent. The origin and mission of material religion. **Religion**, v. 40, n. 3, p. 207-211, 2010.

MEYER, Birgit; GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. (Org.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MILLER, Daniel. Materiality: an introduction. In: MILLER, Daniel (Org). **Materiality**. Durham & London: Duke University Press, 2005.

OCHOA, Todd Ramón. Versions of the dead: Kalunga, Cuban-Kongo Materiality, and Ethnography. **Cultural Anthropology**, v. 22, n. 4, p. 473-500, 2007.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos.** Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.

SANSI, Roger. A vida oculta das pedras: historicidade e materialidade dos objetos no Candomblé. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos; BITAR, Nina Pinheiro; GUIMARÃES, Roberta Sampaio (org.). **A alma das coisas:** patrimônio, materialidade e ressonância. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

SOUZA, Patrícia Rodrigues de. **Religião material:** o estudo das religiões a partir da cultura material. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). São Paulo: PUCSP. 2019.

TAUSSIG, Michael. **Defacement:** public secrecy and the labor of the negative. Stanford: Stanford University Press, 1999.