



Considerações sobre a Fenomenologia do Transe

Considerations on the Phenomenology of Trance

Márcio de Jagun¹

Resumo: O artigo aborda as diversas teorias e conceitos elaborados acerca da fenomenologia do transe e discute a aplicação genérica dos mesmos, no contexto afro-brasileiro. Assim, nomenclaturas como possessão, animismo, fetichismo, totemismo, incorporação e excorporação, são largamente tratadas. Propõe uma análise orgânica, desprovida de preconceitos e descolonializada sobre o tema. Elementos constituintes do fenômeno mediúnico, tais como “ultraconsciência”, “meta-vivos”, “*Ori*” e a pessoa humana, receberão atenção pormenorizada por uma perspectiva afro-centrada. Neste contexto, serão feitas necessárias elucidações acerca dos pilares da filosofia ioruba, tais como a percepção do que seja vida, morte, temporalidade, naturalidade, ancestralidade e oralidade. O texto fará crítica ao movimento da despersonalização do médium durante a ocorrência do transe. O autor oferece ainda reflexões autorais no que pertine ao fenômeno mediúnico no ambiente do Candomblé de matriz ioruba, analisando expressões usuais para denominar os chamados médiuns, bem como a etimologia desses vocábulos: “cavalo”, “*ẹlegún*”, “aparelho” e “burro”.

Palavras-chave: Transe. Fenomenologia. Filosofia Africana. Candomblé.

Abstract: The article discusses the various theories and concepts that have been developed about the phenomenology of trance and discusses their general application in the Afro-Brazilian context. Thus, nomenclatures such as possession, animism, fetishism, totemism, incorporation and excorporation are widely dealt with. He proposes an organic analysis of the subject, devoid of prejudice and decolonialized. Constituent elements of the mediumistic phenomenon, such as “ultraconsciousness”, “meta-living”, “*Ori*” and the human person, will receive detailed attention from an Afro-centric perspective. In this context, it will be necessary to elucidate the pillars of Yoruba philosophy, such as the perception of life, death, temporality, naturalness, ancestry and orality. The text will criticize the movement of depersonalization of the medium during the trance. The author also offers authorial reflections on the mediumistic phenomenon in the environment of Yoruba Candomblé, analyzing the usual expressions used to name the so-called mediums, as well as the etymology of these words: “horse”, “*ẹlegún*”, “device” and “donkey”.

Keywords: Trance. Phenomenology. African Philosophy. Candomblé.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), com ênfase em filosofia africana. Realizou pós-doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor de cultura e idioma ioruba junto à Universidade Federal Fluminense (PROLEM/UFF). Endereço eletrônico: ori@ori.net.br.



Introdução

No Candomblé, o fenômeno mediúnico é parte integrante de cerimônias e rituais que propõem aos adeptos as interações com os ancestrais, com a natureza, com os espíritos, na senda dessa espiritualidade.

O fenômeno mediúnico, sobretudo no contexto afro e afro-brasileiro, vem sendo objeto de inúmeras distorções e preconceitos, capazes de confundir os próprios adeptos e adeptas. Logo, entendo pertinente uma análise reflexiva e descolonializada sobre o assunto.

Esta análise passa por repensar antigos conceitos utilizados, tais como possessão, totemismo, fetichismo, animismo e o próprio transe. Muitos destes conceitos se confundem, são confundidos e acabam sendo utilizados de forma generalizada, totalmente sem critério, como se fossem sinônimos. De todas essas nomenclaturas, a que mais me contempla é transe, dada a sua ideia de transição de consciências, de estados de si. Passemos à análise dessas definições, à luz do fenômeno mediúnico havido no Candomblé.

Nossa abordagem pretende acessar o tema por uma perspectiva fenomenológica e não fenomênica, como propõe Heidegger:

[...] “Por fenomenico entende-se aquilo que é dado e pode ser explicitado segundo o modo de encontro com os fenômenos, daí falar-se em estruturas fenomênicas. Fenomenológico é tudo aquilo que é inerente ao modo de demonstrar e de explicitar e tudo aquilo que exprime a conceituação implícita na presente investigação” [...]. Em outros termos, pode-se falar de um “objeto fenomênico” ou realidade “fenomênica”, mas deve-se falar em “investigação fenomenológica”, em “epoché fenomenológica” etc. O adjetivo fenomênico qualifica o objeto que se revela no fenômeno, o adjetivo fenomenológico qualifica a manifestação do objeto em sua “essência”, bem como a busca que possibilita essa manifestação. (Heidegger *apud* Abbagnano, 2012, p. 436; grifos do autor).

Quer seja, o evento mediúnico no contexto afro-brasileiro, requer análise endógena (produzida por atores que vivenciem o fato), específica (contextualizada social, histórica e regionalmente) e descolonizada (liberta de princípios e entendimentos que alterem conceitos filosóficos originários). Assim, será possível um olhar afrocentrado capaz de observar tal advento pelo viés da fenomenologia.

1. Dos Conceitos Diversos sobre o Fenômeno Mediúnico

1.1. Possessão

Possessão espiritual, posse espiritual ou subjugação é a crença paranormal e/ou sobrenatural segundo a qual almas, espíritos, deuses, *daemons*, demônios, animais, extraterrestres ou outras entidades imateriais assumem o controle de um corpo humano, normalmente, prejudicando a saúde e/ou seu comportamento.

As primeiras descrições feitas pelos europeus chegados à África sobre a possessão são as piores possíveis, sobretudo, quando elaboradas por clérigos de matriz cristã. Nesse sentido, destacamos uma das transcrições feitas por Verger (2000) que relata uma fala do Abade Bouche (1885): “Os negros reconhecem em Satã o poder da possessão, pois o denominam ordinariamente de Elegbara, isto é, aquele que se apodera de nós” (Bouche, apud Verger, 2000, p. 135).

A manifestação do Abade reproduz um olhar preconceituoso e racista, sem falar na tradução deturpada do título de *Èṣù (Èlégbára – Senhor do Poder do Corpo)*, como “aquele que se apodera de nós”, dando-lhe um condão de entidade maligna, que se impõe sobre o ser humano de forma perversa. A possessão, em especial, é tratada como veículo negativo do próprio Satã.

O fato é que os fenômenos mediúnicos promovem o rompimento com o *status quo*. Há um atravessamento cristão neste entendimento: o êxtase, a possessão, rompem com o monopólio do sacerdote católico, pois o clérigo deixa de ser a única “ponte” entre o mundano e o espiritual. O fenômeno mediúnico estabelece um contato físico e direto com o divino, então, não é preciso que haja a presença de um padre. O corpo do médium é o intermediário extramundos.

No fenômeno mediúnico, não há um controle institucionalizado. Regras da Igreja, como as bulas papais, as encíclicas e as exortações apostólicas não alcançam nem podem dominar essa situação de “exceção”. É uma área fora do domínio da liturgia do Vaticano e, nesses casos, a maneira mais prática é a negação, a proibição.

O fenômeno mediúnico é tratado como um estado “fora de si”. Definições a partir de um discurso ocidental revestido de preconceitos e óticas excludentes. O “sujeito” se coloca fora do domínio de sua consciência. Este momento é visto como a manifestação de um estágio “pré-civilizado”. A referência é a do “possesso demoníaco”, aquele que se encontra “fora de si”, “inconsciente”. Estes, portanto, carecem de que suas “almas sejam salvas” para que se possa “restituir sua unidade”.



Conforme as referências bíblicas, Deus seria acessado através de um mergulho interior, enquanto o processo de possessão tem uma direção diametralmente oposta. Estabelece-se, assim, um combate cristão contra as práticas e ritos de possessão e a demonização dos espíritos e divindades que dela fazem uso.

Além disso, nota-se, nesse contexto, uma marca do machismo institucional. A ideia de que os possuídos não teriam controle sobre si próprios, cria a utopia de que as mulheres seriam pessoas mais facilmente possuídas. Observa-se que, até mesmo no imaginário cinematográfico, geralmente os personagens “possuídos” por entidades malignas são mulheres e crianças, ou seja, pessoas, supostamente, mais “frágeis”.

A ideia da possessão de um médium por alguma força ou espírito que se imponha sobre ele de forma incontrolável e compulsória, definitivamente, não coaduna com o que se passa durante o fenômeno mediúnicos do Candomblé. Abordaremos, com mais detalhes, a possessão quando discorrermos sobre transe, já que os principais teóricos do tema usaram esta terminologia (possessão) para se referir ao transe.

1.2. Totemismo

O totemismo é uma crença religiosa que utiliza o totem como elemento espiritual de adoração, o qual mantém uma relação próxima e misteriosa entre um ser humano e um ser natural. Esse relacionamento tem, como fundamento, uma origem ou liame em comum entre esses dois seres.

Totem significa o símbolo sagrado adotado como emblema por tribos ou clãs que os consideram como seus ancestrais e protetores. O totem costuma ser um poste ou coluna e pode ser representado por um animal, uma planta ou outro objeto.

O totemismo esteve muito em voga durante as primeiras décadas do século passado e é relacionado aos estudos sobre a histeria. Como acontece em relação a outros fenômenos mediúnicos, esses estudos são atravessados pelo preconceito que categoriza sociedades, ditas civilizadas, daquelas que as primeiras classificam como primitivas. Certas teorias alegam que, ao evocar a “natureza” como referência, deturpa-se a visão de mundo, tangenciando a histeria.

Segundo Lévi-Strauss:

Com o totemismo e com a histeria é a mesma coisa. Quando nos decidimos a duvidar que se possam arbitrariamente isolar certos fenômenos e agrupá-los entre si para fazer deles signos diagnósticos de uma doença ou de uma instituição objetiva, os próprios sintomas desapareceram, ou mostraram-se rebeldes às interpretações unificantes (Lévi-Strauss, 1986, p. 11).

A chamada “ilusão totêmica” é mais uma definição eurocêntrica para repelir e fundamentar preconceitos em relação ao fenômeno mediúnico. O conceito de totemismo está viciado por elementos que compõem uma percepção “exótica” do transe.

A relação entre um ser humano e um elemento vegetal e animal, ainda que estes sejam associados miticamente como símbolos de alguns deuses do panteão ioruba, também não atende às peculiaridades do transe no Candomblé.

1.3. Fetichismo

É uma referência antiga à adoração de fetiches (objetos aos quais se presta culto e a eles se atribui poder sobrenatural ou mágico). O termo vem, etimologicamente, de *feitiço*, nome dado pelos portugueses aos objetos de culto das populações da África durante a colonização de parte do continente. O vocábulo é derivado do latim *facticius* (artificial, não natural, falso).

Se nada, então, era sabido da religião dos iorubas, ideias gerais avultavam com referência às religiões das nações vizinhas. Baseavam-se elas em observações feitas pelos primeiros navegadores portugueses.

As divindades africanas foram batizadas com o nome de *feitiço*, palavra portuguesa que significa algo que era feito, “formado”, “coisa feita”.

Os primeiros viajantes não se debruçaram sobre a religião dos povos que encontraram. Da mesma forma, clérigos cristãos e antropólogos, parametrizados pela fé cristã tampouco se interessaram por entender e, muito menos, relatar, de forma respeitosa e precisa, detalhes acerca das práticas religiosas africanas.

Fora da África, nada de concreto se sabia a respeito da religião ioruba antes do século XIX. Foi em Paris, de 1845, por d’Avezac, que se publicou a primeira informação, numa descrição da nação dos *ijebus*, compilada das narrativas de Osifekuede: *Notice sur le pays et le peuple des Yébous, en Afrique*.

Do século XVII em diante, os traficantes de escravos informavam sobre as religiões locais sempre de forma preconceituosa. Mas não havia nada, especificamente, sobre o sagrado daquelas populações. Segundo Verger (1992 [1966]), a primeira menção aos cultos africanos, como “fetichismo”, teria sido de Charles de Brosses, em 1760.

Portanto, utilizar a nomenclatura fetichismo para definir ritos e fenômenos mediúnicos afro e afro-brasileiros é absolutamente descabido, descontextualizado e preconceituoso.

1.4. Animismo

O conceito básico de animismo é “a crença na existência de uma entidade destacável da alma, potencialmente distinta e à parte de qualquer incorporação concreta em um indivíduo vivo ou em um organismo material” (Gould; William apud Bird-David, 2019, p. 95). É a ideia de que entidades não humanas possuem uma essência espiritual.

Para Hunter e Whitten, animistas seriam “crenças religiosas que envolvem a atribuição da vida ou divindade a fenômenos naturais como as árvores, os trovões ou os corpos celestes” (Hunter; Whitten apud Bird-David, 2019, p. 94),

Em 1871, E. B. Tylor (1958) desenvolveu, em sua mais destacada obra *Cultura Primitiva*, um dos primeiros e mais utilizados conceitos de animismo a partir da antropologia: “A crença de que dentro dos corpos comuns, visíveis e tangíveis, há um ser normalmente invisível, intangível: a alma [...] cada cultura [tem] seus próprios seres animistas distintivos e sua própria elaboração específica do conceito de alma” (Tylor apud Bird-David, 2019, p. 94).

Sua característica principal é a imputação de subjetividade a plantas, animais e outros elementos do ambiente físico de modo a estabelecer relações pessoais com eles. À luz do conceito de animismo, indagamos: Seria esse o entendimento e a prática das religiões de matrizes africanas? Somos animistas? Reconhecemos a personalidade/individualidade de plantas, animais e minerais? Ou percebemos neles uma relação primordial? Eles são indivíduos ou são forças personificadas?

Tylor e Durkheim (1970 [1898]) entendiam que os “animistas” compreendiam o mundo de modo infantilizado e atrasado. Por sua vez, estes eram vistos como primitivos e, cognitivamente, subdesenvolvidos. Esta definição já nos basta para descartar, em definitivo, o conceito animista de tais autores.

O animismo, conforme a antropologia evolucionista, era, portanto, signo de sociedades “atrasadas”, “pré-científicas” que, na ausência da tecnologia, não percebiam a “superioridade do homem sobre os outros animais” (Durkheim (1970 [1898], p. 42).

O pensamento euro-americano, dos séculos XVII ao XX, cria a dicotomia homem/natureza, colocando o humano como ser hierárquico sobre o inumano. Um conflito típico da presunção da nossa espécie em relação aos demais elementos da natureza: ego *versus* eco. Entretanto, novamente a base deste ideário está fulcrada em uma perspectiva ocidentalizada; não há como tentar definir outras culturas a partir dessa premissa. O fato é que as ideias positivistas e eurocêntricas sobre os significados de



“natureza”, “vida” e “pessoa” geraram conclusões e conceitos comprometidos. Como é sabido, no tocante à cultura ioruba, essa base não se sustenta. Afinal, um dos pilares daquele sistema é justamente a naturalidade: a relação horizontal e integrativa entre os humanos e inumanos. Daí porque considero o Candomblé uma bio-religião.

Claude Lévi-Strauss se referiu à categoria antropológica “totemismo”, a qual abarca aspectos do fenômeno que Tylor (1958 [1871] apud Bird-David, 2019, p. 102) denominou como “animismo”. O trabalho de etnografia, de Irving Hallowell sobre os Ojibwa (resultante de sua pesquisa de campo no Lago Winnipeg, ao norte do Canadá, nos anos de 1930), o levou a concluir que, para aquele povo, existem as categorias “pessoa humana”, “pessoa vegetal”, “pessoa mineral” (Irving Hallowell apud Bird-David, 2019, p. 107) Este conceito não nos parece de todo estranho nem tão distanciado do nosso entendimento acerca da percepção da natureza pelo prisma cultural ioruba, guardadas as devidas proporções e peculiaridades. Nesse sentido, Bird-David (2019, p. 130) destaca: “Há uma diversidade de animismos, cada projeto animista contém seu status local, sua história e sua estrutura (no sentido de Sahlins, 1985)”.

Restam-nos dúvidas sobre a mudança cognitiva ocorrida na sociedade europeia. Em que momento e por que o animismo foi considerado infantil? Por qual razão o animismo teria sido deixado de ser um meio válido para o conhecimento?

Sobre a mudança de referência europeia, White destaca a influência do cristianismo e escreve:

O que aconteceu entre os séculos III e VIII foi que os homens deixaram de se considerar descendentes de seus antepassados romanos e começaram a se tratar como descendentes de seus predecessores judaico-cristãos. [...] Quando os homens da Europa Ocidental começaram a agir como se descendessem do segmento cristão do mundo antigo; quando eles começaram a estruturar seu comportamento como se fossem geneticamente descendentes de seus predecessores cristãos; quando, em suma, eles começaram a honrar o passado cristão como o modelo mais desejável para a criação de um futuro exclusivamente seu, e deixaram de honrar o passado romano como seu passado, o sistema sociocultural romano deixou de existir. [...] *Estou sugerindo que os sistemas históricos diferem dos sistemas biológicos por sua capacidade de agir como se pudessem escolher seus próprios ancestrais. O passado histórico é plástico de uma forma que o passado genético não é. [...] [Homens] escolhem um conjunto de ancestrais ideais que eles tratam como progenitores genéticos. Essa ancestralidade ideal pode não ter nenhuma conexão física com o indivíduo que faz a escolha. [...] [O] processo de socialização pode ser caracterizado como um processo de substituição ancestral, como uma solicitação para que os indivíduos ajam como se fossem realmente descendentes de modelos históricos ou míticos em preferência a qualquer modelo que possa ser fornecido por herança*



genética. Essa substituição ancestral retroativa em ingrediente essencial na constituição dos sistemas históricos (White apud Domanska, 2014, p. 62; grifo nosso).

White propõe que uma comunidade escolha ancestrais substitutivos ideais às suas “necessidades justificáveis”, o que lhes permite construir “o modelo mais desejável para a criação de um futuro exclusivamente seu”. No caso em tela, grande parte dos europeus tem, como seus ancestrais, praticantes de cultos ditos pagãos. Estes são seus ascendentes diretos, mas, em algum momento, resolveram descender de patriarcas hebreus, relatados no Velho Testamento, e a seguir um judeu nazareno, chamado Jesus. Os europeus convertidos ao cristianismo se dizem filhos e descendentes de um Deus de outra etnia.

A formulação de White (2010), aplicada ao produto religioso afro-brasileiro, pode indicar-nos uma vitória significativa da cultura africana sobre o cristianismo dominante. Assim, se entendermos que muitos brancos e descendentes destes aderiram às religiões afro, que foram iniciados nas mesmas e passaram a se sentir como “filhos” de deuses negros, por exemplo, temos a possibilidade palpável de uma teoria “sociologizante” de ancestrais substitutivos no Candomblé; contudo, o mesmo Candomblé parte da premissa da ancestralidade genética (biologizante). Mas, além do liame biológico, há laços energéticos que atrelam os seres. Logo, entendo que essa ancestralidade ioruba se constitui por fatores mistos, ou seja, tanto por questões energéticas quanto por vinculações conservadas na memória biológica e experiencial (*ara*² e *Orí*³). Dessa forma, proponho a ideia da relação “bioimaterializante” com o antepassado mítico.

Destarte, ainda que o corpo tenha um fenótipo branco, sua carga ancestral (física e metafísica) pode trazer remotas conexões com deuses do outro lado do Atlântico. Esse corpo branco pode, socialmente, escolher participar e relacionar-se com uma cultura religiosa, identificar-se, mas também pode estar fazendo esse movimento de aproximação, empatia, e tendo essa identificação por fatores biológicos contidos em seu genótipo e no registro experiencial do seu *Orí*. Assim, os fatores “sociologizantes”, biologizantes e “bioimaterializantes” (ora proposto) podem estar presentes e ajudar-nos a entender a composição dos espaços sociorreligiosos dos Terreiros na formação dessas famílias físicas e metafísicas que atravessam o tempo e se encontram no transe.

² Corpo, em ioruba.

³ Cabeça; discernimento, em ioruba.

A mudança cognitiva, que ocorreu na Europa ocidental, deu-se em torno do século XVII. E hoje? Podemos pensar em um animismo contemporâneo, que anima e propicia relações outras com objetos, como carros, iates, roupas de grife, hotéis? Seria esse um novo animismo/fetichismo? Uma forma de “culto” capitalista que pauta as relações sociais entre humanos e a natureza animada e inanimada? Um “enfeitiçamento” capitalista pelo consumo?

Para Marx, como relata em seu clássico *O Capital*, o fetichismo seria fundamental para o capitalismo moderno ao estimular o “fetiche” pela mercadoria, pelo consumo (Marx apud Bird-David, 2019, p. 136).

Antes, o animismo era percebido apenas pela análise de humanos e não humanos. Logo, a proposta é pensar outras formas de pessoas e de relações entre elas. O fato é que existem percepções essenciais à análise do animismo, tais como a noção de pessoa; a noção de natureza; a noção de como as pessoas se relacionam com a natureza.

Para os iorubas, pessoas são apenas os humanos. Nem por isso, deixam de integrar a natureza e os animais, vegetais e minerais deixam de ser considerados como seres. Todavia, na natureza como um todo, não existe nenhuma espécie (nem a humana) que exerça primazia sobre os demais elementos.

1.5. Transe

O estudo do transe, no Brasil, é pautado por uma mistura dessas teorias. Mas, de forma descriteriosa, conceitos distintos são tratados como sinônimos. De todas as terminologias aplicadas ao fenômeno mediúnic, a que mais me agrada é transe porque sugere a ideia de transição de consciências.

Os estudos acerca do transe, no Brasil, são referenciados, na maior parte das vezes, em relatos de antropólogos (não orgânicos) e por religiosos espíritas. A ideia colonialista de “civilização” legou à fenomenologia do transe um caráter “primitivo”, como vimos. Os primeiros estudiosos dos cultos afro-brasileiros acerca dos fenômenos mediúnicos das religiões afro, eram da área médica. Suas posições científicas, pautadas por parâmetros ocidentais, inspiraram diagnósticos indicativos de “enfermidade mental”.

Nina Rodrigues foi o pioneiro deles. Para ele, o transe era tratado como possessão e seria uma “perda da personalidade terrestre do filho-de-santo que assumiria



então a personalidade de seu orixá” (Rodrigues, 1935, p. 73). Com base na psiquiatria de Janet,⁴ Nina Rodrigues definiu “possessão” como um “estado de sonambulismo provocado, com desdobramento e substituição da personalidade”. Assim, classificou a possessão (entenda-se, aqui, o fenômeno mediúnico) como uma das formas de perturbações históricas. Segundo ele, o “alto grau de incidência entre os negros baianos” teria relação com seu “fraco desenvolvimento intelectual” (Rodrigues, 1935, p. 25).

Arthur Ramos (1940), também médico-legista e psiquiatra, nos anos 1940, continua tratando o fenômeno mediúnico (transe) como possessão – mais de três décadas depois de Nina Rodrigues – e ainda vai além deste: ao invés de associar a possessão “apenas” à histeria, sugere uma explicação mais complexa, na qual o transe poderia ser ligado a múltiplos tipos de perturbação mental, como um “primitivo estágio de vida” (Ramos, 1940, p. 283).

As opiniões de Ramos, no sentido de que tanto o transe quanto a doença mental seriam manifestações de camadas arcaicas do inconsciente humano, acabaram convergindo no conceito de “participação-imitação” de Lévy-Bruhl (1963 [1935]), que explicaria a propensão que tem o “primitivo” para trazer as divindades para perto de si.

Vale dizer que o citado conceito de Lévy-Bruhl (1963 [1935]) estabelece um diálogo com as “leis da imitação” formuladas por Tarde (1962). No decorrer da análise, entretanto, chega-se à conclusão de que os conceitos de “imitação” de ambos os autores dizem respeito a processos diferentes. No entendimento de Lévy-Bruhl (1963 [1935]), “participação-imitação” refere-se a uma dimensão “mística,” ligando imitador e imitado num só elemento. Já para Tarde (1962), em sua teoria das “leis da imitação”, pressupõe dois ou mais elementos diferentes que, no fluxo de crenças e desejos, se assimilariam ou resultariam em inovações. As reflexões sobre essas ideias são pertinentes, não tanto pela

⁴ Pierre-Marie-Félix Janet (Pierre Janet) nasceu em Paris, a 30 de maio de 1859, e faleceu na mesma cidade, em 24 de fevereiro de 1947. Foi psicólogo, psiquiatra e neurologista. Dedicou-se ao estudo das desordens mentais e emocionais, envolvendo histeria, [ansiedade](#), [fobias](#) e outros comportamentos que considerava anormais. Ao lado de William James e Wilhelm Wundt, é reconhecido como um dos fundadores da psicologia. Ficou conhecido por sua linha antifreudiana. Fundou uma corrente francesa que ficou conhecida como análise psicológica. Teorizou sobre fenômenos conhecidos como automatismo psicológico e sobre histeria. É considerado inspirador da psicologia e da psiquiatria dinâmicas. Seu trabalho foi fundamental para que a psicologia se tornasse uma disciplina independente da filosofia e da medicina na França. Fonte: <https://blog.cicloceap.com.br/biografia-de-pierre-janet-e-a-corrente-da-analise-psicologica/>. Acesso em: 21/08/2022.

similaridade entre ambas, mas pelas alternativas à noção de “representação coletiva”, de Émile Durkheim (1979 [1921]).⁵

Lévy-Bruhl (1963 [1935]) fulcraria seu conceito de “participação-imitação”, unindo dois princípios, de certo modo, conflitantes. A “participação” seria a maneira como “a mentalidade primitiva” entende as relações com os “seres e objetos” (Lévy-Bruhl, 1963 [1935], p. 335). Essa participação não seria uma “representação”, mas uma relação de reciprocidade, na qual o sujeito participa no objeto e o objeto no sujeito. Contudo, Lévy-Bruhl (1963 [1935], p. 335) acrescenta a esse conceito a ideia de “imitação”, gerando a incongruência. Isto porque, para o próprio autor, imitar seria representar algo exterior ao sujeito. Temos, aqui, uma encruzilhada entre as ideias de Lévy-Bruhl (“participação-imitação”), Tarde (“imitação”) e Durkheim (“representação coletiva”).

Lévy-Bruhl, originalmente em 1935, formulou seu conceito de participação-imitação em *A Mitologia Primitiva*, pesquisando grupos culturais na Austrália e em Nova Guiné. Baseia-se em exemplos de cultos, nos quais os praticantes “imitam” detalhadamente gestos míticos como forma de garantir as formas consagradas da tradição. Uma espécie de dramatização através da qual o rito integra seres e objetos, buscando uma eficácia simbólica como resultado. No caso dos estudos do autor com os Papuas, da Ilha de Kiwai, e dos Canaques, da Nova Caledônia, eles enterram grandes pedras para ensinar os tubérculos a crescerem fortes e resistentes. Assim, os vegetais “imitariam” as pedras. Lévy-Bruhl se abastece de um conceito de primitivismo das sociedades estudadas e trata seus mitos e símbolos sem a apropriada análise semiótica e hermenêutica. Sua ideia de representação de objetos, gestos e mitos, perpassa um viés psicologizante.

Para Tarde (1962), o fato social seria uma relação permanente de imitações. Da mesma forma, os fatos biológicos seriam imitações genéticas e os fenômenos químicos, físicos e geológicos seriam reproduções imitativas decorrentes das mesmas causas. Para ele, a imitação poderia ser dissecada em leis gerais, que poderiam ordenar e explicar as relações sociais e naturais. Em síntese, Tarde conclui que há dois modelos de imitação: a que reproduz exatamente, de forma igual, o padrão ou a “contra-imitação”, que se detém a fazer justamente oposto ao modelo; uma espécie de probabilidade fatalista e reducionista. Diferentemente de Durkheim, Tarde concebe uma sociedade imitativa,

⁵ Em parceria com Marcel Mauss.

com repetições permanentes dos mesmos modelos, sem elementos de variações pessoais nem coletivos. Contudo, Tarde (1903) acrescenta à sua formulação, o desejo. Ele defende que as imitações são sempre consequentes de vontades e crenças. Para ele, as sociedades funcionariam movidas pela cooperação ou pela competição de desejos e querereres, reproduzindo certos padrões que se imitavam. Assim, as três leis universais seriam a imitação, a oposição e a adaptação (invenção).

Durkheim (1979 [1921]), por sua vez, formula o conceito de representação coletiva, considerando aspectos sociais e pessoais. Para o autor, a representação refere-se aos modos de pensar, perceber e conceber, assim como de ser concebido, percebido e pensado, ou seja, há o estabelecimento de um forte aspecto *sócio-subjetivo*. Durkheim, ao analisar as “sociedades primitivas”, elabora suas explicações a partir de uma morfologia social. Durkheim desenvolve um sistema classificatório bastante racionalista, opondo-se a considerar as afetividades peculiares das culturas.

Lévy-Bruhl e Tarde se aproximam, em uma certa microssociologia dos fenômenos sociais, enquanto Durkheim tem uma percepção macrosociológica da sociedade, que consiste na morfologia social e representação coletiva.

O fato é que os três recaem no mesmo problema vestibular: baseiam suas teses em um olhar vertical e hierárquico sobre outras culturas, seres e elementos da natureza, parametrizando suas referências nos modelos eurocêntricos. Seus conceitos não se sustentam quando aplicados em outros grupos sociais. Mesmo quando tentam analisar sociedades atípicas a seus padrões (como indígenas australianos, indianos e africanos), seus olhares são turvados pelo paradigma do colonizador. As teorias de Lévy-Bruhl, Tarde e Durkheim não dão conta de compreender relações tão peculiares com a natureza, simbolismos, percepções da atemporalidade e noções de pessoas, de vida e de morte, como as dos iorubas. Suas teses, no contexto do fenômeno sociorreligioso e cultural dos iorubas, notadamente no que diz respeito ao transe, *data venia*, são inapropriados.

Nos estudos sobre o que chamam de possessão, Nina Rodrigues (1935) e Arthur Ramos (1940) convergem com outros autores, como Etienne Brazil (1911), Gonçalves Fernandes (1937) e Manuel Querino (1938), pois todos entabulam suas pesquisas no intuito de encontrarem uma “explicação” ou uma “definição” através de fatores biologizantes (na acepção negativa da palavra) e “psiquiatrizantes”. Em comum, os citados autores atribuem ao transe, fatores como perturbação mental, histeria e até uso de álcool e de drogas entorpecentes. Mesmo na análise de contextos religiosos, esses

estudiosos sequer cogitam uma possibilidade diversa de conexão ao sagrado, uma outra forma de interação entre pessoas vivas e “meta-vivas”⁶.

O transe analisado pelo prisma do fato social, ganha fôlego a partir dos anos 1940. Os principais artífices dessa linha são Herskovitz (1941), Bastide (1945, 1961), Eduardo (1948) e Ribeiro (1952). Assim, o fenômeno mediúnico, muito chamado de possessão, passaria a ser observado e entendido como fato social, particular a cada cultura, e não mais como um elemento da psicopatologia.

O conceito de transe, enquanto fato social específico, ganha corpo na década de 1970, sobretudo com a maior difusão do livro *Kardecismo e Umbanda*, de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, lançado anos antes, em 1961. O cientificismo do espiritismo kardecista e as camadas sociais mais elitizadas que o frequentavam, ajudaram bastante a “desmoronar” o transe enquanto ato primitivo e doentio (possessão), mesmo havendo certo olhar de desaprovação da *escol* espírita em relação às religiões afro. O crescimento da ciência antropológica foi outro fator importante para uma atribuição menos preconceituosa e distorcida sobre o transe.

Nessa linha do transe, enquanto fato social peculiar às culturas e não mais como patologia psiquiátrica, há um novo olhar que se destaca: a inversão do *status quo*. O transe é percebido como ato de protesto, de subversão da hierarquia do poder instituído. Neste sentido, Peter Fry (1977), Luz e Lapassade (1972), Diane Brown (1974), Yvonne Velho (1976), entre outros, ressaltam esse viés.

Não há dúvidas de que o transe, sobretudo no contexto do rito religioso, pode e deve ser visto como um ato de benvinda insubordinação das classes mais vulnerabilizadas historicamente. Cabral (2019), ao pesquisar a Umbanda, ressalta, de forma precisa e necessária, a capacidade ímpar e revolucionária como espíritos associados às prostitutas, aos escravos, às crianças e aos indígenas exercem um protagonismo pedagógico na revolução do *status quo*. Nesse sentido, é oportuna a transcrição:

Não é possível ficar indiferente ao poder subversivo da Umbanda. Seus ritos e mitos cultuam ancestrais “malditos”. Aliás, são os próprios ancestrais amaldiçoados que ganham vez e voz nos cultos.

⁶ Em Jagun (2024), o autor propõe o neologismo “meta-vivo” para se referir aos mortos. Isto porque a semântica da palavra “morto”, em português, não é suficiente para significar a dimensão daqueles indivíduos que não possuem vida corpórea, conforme a concepção cultural ioruba.

Aí, no terreiro, eles encontram lugares de fala, protagonismo, visibilidade. Aí, no terreiro, seus saberes, são saboreados por todos os que partilham do espaço da celebração e que reverenciam a grandeza daqueles “personagens” que a história oficial fez questão de não deixar aparecer. [...] Quando, no meio da cidade do Rio de Janeiro ou de São Paulo, um caboclo incorpora num médium dentro de um terreiro, os “selvagens” penetram a “civilização” e mostram que sua cultura não pode ser vencida por qualquer pseudo-evolucionismo eurocêntrico, que sempre animou o processo civilizatório ocidental. [...] É possível – talvez necessário – dizer que a Umbanda é um *teatro religioso do oprimido*. [...] o teatro religioso do oprimido é aquele em que as cenas religiosas são fonte de *conscientização libertadora*. A Umbanda é, certamente, um teatro religioso do oprimido. Nela, os personagens são figuras históricas subalternas do cenário brasileiro: índios, boiadeiros, pretos-velhos, pretas-velhas, crianças (Erês), povo de rua, etc. Ali se canta o sofrimento dos subalternos e a sua grandeza que tornou-se invisível na história do Brasil. [...] Não é possível respeitar uma Pombogira se não se lutar contra todas as formas de machismo. É que a Pombogira é a personificação do feminismo religioso crítico e “radical” (vai às raízes) [...] a Umbanda promove a conscientização da situação de opressão (Cabral, 2019, p. 27-28; grifo do autor).

Não só o transe enquanto ritual, mas o espaço sociorreligioso dos Terreiros, ganham uma conotação de quilombos urbanos contemporâneos. Neles, há resistência, revolução dos padrões hegemônicos e uma sutil, porém, poderosa metodologia de educação social. Uma verdadeira “usina” das potências de ser e de saber e o transe é o eixo dessa contracultura.

Na Academia, há dois protótipos básicos de análise sobre o transe: o biologizante e o sociologizante; ambos de caráter pejorativo. Os dois recaem no reducionismo, pois ambas as teorias não conseguem adentrar ao sistema sociorreligioso afro-brasileiro.

Para compreender o transe nas religiões afro-brasileiras, é preciso conhecer as relações corpóreas, as meta-corpóreas, assim como, as relações sociais dessa bio-religião nesse *espaçotempo* sociorreligioso. É preciso entrar no sistema para entendê-lo e, como tal, deve ser estudado e, quando possível, vivenciado.

Para entender o transe, é preciso compreender questões alicerçais a este estudo, tais como a noção de pessoa, a noção de espírito, a noção de relação com a natureza, vida e morte, autonomia e tempo. Conceitos já visitados por nós em capítulos anteriores desta pesquisa como alicerces para as presentes reflexões.

No contexto ioruba, o transe é a transição de consciências: a da pessoa humana do médium e a da pessoa “meta-humana”. Durante o transe, essas consciências oscilam: o vivo não morre e o “morto” não volta a viver. Contudo, nesse estágio híbrido, os dois



ganham e ambos perdem, pois estão parcialmente vivos e mortos. O médium fica como durante um sonho, em que se tem todas as funções vitais, mas não se faz uso consciente das mesmas. Não por acaso, os iorubas tratam o sono (período dos sonhos) como um ensaio diário para a morte: nele estamos vivos, porém não plenamente. *Òṣàlá* é considerado o regente do sono, afinal, suas atribuições estão ligadas ao início e ao final de todos os períodos.

Ao longo do transe, essas consciências coabitam, coexistem em mútuo acordo e pertença. Um Ser do passado (o ancestral) se faz vivo no momento presente, no corpo do médium. Por mais que, durante o transe do Candomblé, haja uma certa preponderância das vontades e da personalidade do ancestral, a pessoa humana do médium não é totalmente subjugada (possuída) nem substituída, totemicamente, por algum avatar. O transe não é um processo de imitação deliberada nem de representação teatralizada como mera performance animista. Neste momento-fronteira, dá-se vazão a um Ser que já habita no interior de outro Ser; o ancestral divinizado já é integrante da constituição pessoal do médium uma vez que ele é parte de sua composição genética, é parte de sua construção social, é parte de sua composição emocional e também de sua energia.

Assim sendo, descartamos totalmente os fatores biologizantes e socializantes entabulados como “explicações” para preconceituosas definições do transe enquanto patologias e desvios sociais. Podemos, sim, entender o transe como um processo natural em determinadas culturas, que se processa através de uma convergência de fatores genéticos, energéticos e psicossociais. Dessa forma, gosto de pensar o transe, no Candomblé, como um fenômeno de *excorporação* e não de “incorporação”.

Proponho o neologismo *excorporar*⁷ em oposição ao fenômeno mediúnico denominado incorporação, no qual os adeptos entram em transe a partir da ideia de uma força externa que se impõe ao seu corpo. Logo, *excorporar* seria o movimento oposto: fazer brotar do interior do indivíduo. No transe, há fatores de interioridade e de exterioridade em trânsito.

Transe é, portanto, transição. Os elementos do transe são o corpo (relação biológica), a emoção (mobilização) e o elemento metafísico (*ultrapersonalidade*).

⁷ Neologismo criado pelo Autor no livro *A Sala de Aula não Cabe no Mundo – Compreendendo a Nagologia Educacional de suas Metodologias Singulares*, lançado em 2020, após sua aprovação como Dissertação de Mestrado na Pós-Graduação em Educação da UERJ.

2. Analisando os componentes do transe

A fenomenologia do transe, para que se processe, requer componentes fundamentais. Impossível ocorrer transe, sem a reunião de fatores como: o corpo, a emoção e o elemento metafísico (ou ultrapersonalidade). Além disso, tais elementos precisam ser sopesados no contexto. Passemos a uma breve análise desses componentes:

- a) **O corpo (relação biológica):** para os iorubas, *ara* é um veículo de trânsito pela vida. Para eles, a existência é una, mas alternada por ciclos de vidas cujos destinos escolhidos (*odus*) têm, como propósito, a aquisição de virtudes; portanto, todo corpo é perfeito para o destino escolhido. A escolha do destino é um momento de entrecruzamento de fatores e interfaces. Para que o corpo seja adequado, são necessários fatores genéticos, ou seja, este já nasce com condições físicas e hereditárias que o capacitem para o trânsito na vida. Logo, este corpo já deverá trazer, em si, memórias ancestrais que o capacitem para o fenômeno mediúnico. A *excorporação*, portanto, requer um corpo apto a externar energias e divindades que já o habitem. Além disso, as vivências socioemotivas são também impactadas no corpo e são elementos que integram esse complexo corporal. Para os iorubas, as pessoas têm dois corpos: o corpo físico (*ara*) e o corpo emocional (*enikéji*). Ambos, são constituintes desse compêndio que será o elemento material do transe;
- b) **A emoção (mobilização):** estamos considerando, aqui, a vontade. Entendemos que a entrega, a conexão entre o médium e o elemento imaterial é também uma das questões centrais. Refiro-me tanto à vontade consciente quanto à propensão inconsciente que leva o médium a ambientes, situações e condições (por ação ou omissão) a colocá-lo em estado ou situação que propicie o transe. Nesse aspecto, não entendo o transe apenas como uma emoção, como um espasmo emocional; esta emoção mobiliza, propicia, mas também tem que ser viabilizada por *Orí*. Quanto mais intensamente essa emoção se conectar com a consciência imaterial, mais fluxo terá o transe. Os chamados transe involuntários, de certa forma, resultam de emoções conscientes ou inconscientes que vêm à tona por ação ou omissão.



Emoções decorrentes do contato com cânticos, rezas, lembranças, objetos sagrados, podem provocar o transe;

- c) **O elemento metafísico (ultrapersonalidade):** o terceiro elemento do transe é a ultrapersonalidade. No Candomblé, a partir da ideia de *excorporação*, o fenômeno mediúnico do transe acaba sendo o desdobramento de um fragmento ancestral que já está na sua hereditariedade biológica e na sua memória atávica, imaterial. Esse outro Ser é uma ultrapersonalidade, um somatório de Eus e de temporalidades. Os Eus do presente e do passado, que se encontram e se somam a esta ultrapersonalidade, que se desdobra do corpo mediúnico. O ancestral foi, mas também é. E nesse novo presente, na miscelânea de emoções, corporificações e memórias, essa outra pessoa, essa ultrapersonalidade *excorpora* do médium, carregando seu próprio eu, porém levando consigo também um fragmento do “corpo-veículo”. Essa ultrapersonalidade não é um indivíduo, no sentido singular, mas um “divíduo”⁸ no sentido da dupla pertença. Essa força imaterial, ancestral, não é como uma personagem interpretada, pois ela tem discernimento, consciência, inclusive, o seu discernimento pessoal somado ao discernimento pessoal do seu médium podem lapidar mudanças no fenômeno mediúnico. Ou seja, o transe de uma mesma ultrapersonalidade no mesmo médium pode, ao longo do tempo, apresentar novos traços e mudanças; estas, decorrentes das mudanças nas duas personalidades e concepções que se entrecruzam – *excorporam* no transe. Lembremos que o movimento, inclusive dialético, é constante nesse sistema cultural. Por exemplo, um *òrìṣà*, manifestado nas primeiras experiências de transe de um jovem médium, poderá apresentar mais desenvoltura anos mais tarde, quando esse “conjunto” tiver mais entrosamento e mais experiências em transe.

⁸ Segundo Strathern (1988), a noção de “divíduo”, é uma pessoa constituída de relações; e a de Marriot (1976 *apud* Bird-David, 2019, p. 98) de “dividual”, seria uma pessoa constituída de partículas transferíveis que formam sua substância.



Ainda que o médium não seja descendente direto da dinastia do seu deus mitológico, poderá ele, consciente ou inconscientemente, ter escolhido o *òrìṣà* como seu ancestral substituto ideal, como vimos acima. Seu *Orí* é capaz disso. Portanto, ainda que não haja um fator biocondutor para essa manifestação mediúnica, mesmo assim, será possível que esse médium se conecte ao ancestre idealizado, eleito, amado, e essa essência exteriorize de si, provocando transe.

Para uma razoável compreensão sobre o transe, como diz Bastide é preciso analisar os “múltiplos cômodos do castelo interior, cada um dos quais com sua liturgia extática” (Bastide, 1961, p. 226),

Na Umbanda, os Guias e Protetores não, necessariamente, são ancestrais divinizados tampouco são elementos que habitam o corpo do médium; eles são *meta-vivos* exteriores ao médium. Logo, naquele contexto, entendo que a terminologia “incorporação” faça sentido. Mas o transe, em si, enquanto fenômeno, se dá da mesma forma, com os mesmos elementos. Entretanto, processa-se em direções diferentes: enquanto no Candomblé, o *òrìṣà* ancestral *excorpora*, na Umbanda, o Guia espiritual *incorpora*. Porém, em ambos os casos, a anulação da importância da pessoa do médium antes, durante e após o transe, não pode ocorrer.

3. O médium e o transe

O vocábulo médium⁹ vem do latim *medium*, com o sentido de “canal de intermediação” e significaria: “meio, o que está entre duas partes, intermediário”. No grego, *meso*, o que foi gerado por uma fonte indo-europeia *medhyo*, a partir da base “*me-*”, que significava “entre”. Logo, temos como médium, a pessoa que tem a capacidade de intermediar o físico e o metafísico. A expressão é usada no Brasil, desde uma nomenclatura do Espiritismo, filosofia organizada por Kardec, na França, na segunda metade do século XIX, e ganhou formato religioso no Brasil desde o final do mesmo século.

Em tese, conforme a definição acima, todas as pessoas são médiuns. Isto porque todos somos capazes de intermediar o físico e o metafísico. No entanto, as formas dessa intermediação podem variar. Considero a mediunidade como o Sexto Sentido. Se a ciência ocidental consegue definir cinco sentidos: visão, olfato, paladar, audição e tato,

⁹ É usado desde 1881, em nosso idioma. Fonte: <https://origemdapalavra.com.br/palavras/medium/>. Acesso em: 08/09/2022.



o sexto, seria a percepção metafísica – a mediunidade. Assim como a visão e a capacidade auditiva podem ser desenvolvidas de forma extraordinária por determinadas pessoas, o mesmo poderia ocorrer com a mediunidade.

Há inúmeras maneiras do fenômeno mediúnico se manifestar: psicografia, psicopictografia, premonição, vidência, intuição, transe, entre outras. Aqui, o transe será nossa abordagem principal.

Existe uma espécie de “lenda urbana” através da qual se costuma dizer que os médiuns “apagam” e se tornam totalmente inconscientes do que ocorreu durante o transe. O que foi dito pelo Ser manifestado, o que foi ingerido, o tempo de duração do fenômeno são usualmente tratados como lembranças não acessáveis pelos médiuns. Não duvido que haja graus diferentes e variados de transe, ou seja, situações nas quais o transe seja, mais ou menos, intenso. Todavia, se o corpo é vital para o transe, não faz sentido que a pessoa do médium desapareça ou seja anulada neste processo. Afinal, é um momento de transição de consciências e não de subjugação de uma sobre a outra.

Como vimos na cultura ioruba, a busca existencial consiste na escolha de um trânsito de vida (*odù*), previamente arbitrado pelo ser humano, com o propósito de adquirir as virtudes. Portanto, uma eventual tendência ao desenvolvimento deste fenômeno mediúnico certamente estaria nesse contexto como um elemento do destino.

A seu turno, os próprios ancestrais, mesmo após atravessarem o portal da morte, provavelmente também têm alguma finalidade nesta outra fase de suas existências. Afinal, essa interação com os vivos não haveria de ser por mera recreação. Ou seja, um encontro entre dois mundos, entre dois seres, cada qual com seus propósitos de florescimento espiritual, não faria o menor sentido se apenas um deles (o ente *meta-vivo*) fosse o único a usufruir desse momento do transe.

Se durante o transe, a pessoa do médium fosse totalmente “apagada”, “inutilizada”, não caberia a este nenhum mérito por seu esforço, empenho, dedicação. Nenhuma virtude seria realmente conquista sua se outro Ser agisse por ele, falasse por ele, sem que ele fosse parte neste processo.

Na Umbanda, a expressão desenvolvimento¹⁰ é bastante útil a essa conjuntura. Acredito que a pessoa do médium e também a pessoa imaterial se desenvolvem (no sentido de se tornarem mais virtuosas) com o advento do transe.

¹⁰ Expressão comum na Umbanda para designar o processo no qual o médium aprende a lidar, gradativamente, com o fenômeno mediúnico.



Vale dizer que muitas são as preparações do corpo do médium em relação ao momento do transe. Tanto no Candomblé quanto na Umbanda são respeitados preceitos prévios ao momento-fenômeno, que proporcionem ao corpo mediúnico as melhores condições possíveis ao transe; cito alguns deles: não ingerir comidas pesadas, como carne de boi e de porco (para não gastar muita energia com a digestão); evitar o consumo de bebidas alcóolicas na véspera e no dia do rito (a fim de que o corpo não fique desidratado ou com suas condições comprometidas pelo álcool); dormir bem na noite anterior (para que o corpo esteja descansado e apto às atividades); evitar sexo no dia anterior (para que haja o menor desgaste possível da energia corporal); em algumas tradições, recomenda-se que o médium durma a noite anterior no Templo (para favorecer a conexão com o sagrado). Neste último caso, algumas Casas de Candomblé, inclusive, realizavam o ritual de oferecimento de *obi*¹¹ ao *Orí*¹² de cada médium, no dia anterior que fosse entrar em transe nas festas públicas para facilitar a ligação com seu *òrìṣà*; sem falar nos rituais sacralizadores, como os banhos de ervas (para limpar o corpo e favorecer o contato com as boas energias) e os ritos de iniciação (não que sejam específicos para garantir o transe, mas edificam um elo mais intenso entre o físico e o metafísico).

Na Umbanda, é muito comum que dirigentes espirituais estimulem os médiuns a participar de cursos e a desenvolverem estudos sobre espiritualidade a fim de que estes se tornem mais preparados e, cada vez mais, aptos para um melhor trabalho mediúnico.

Ou seja, nenhum desses empenhos, para não dizer esforços, faria o menor sentido se a pessoa do médium não integrasse, de alguma forma, o transe. Entendemos que o médium é mais do que um mero portador físico do fenômeno, mas uma consciência coautora deste produto final.

A individualidade de *Orí* nos ajuda a compreender algumas peculiaridades do transe. Ainda que uma mesma entidade ou um *òrìṣà* se manifeste, em transe, em pessoas diferentes, poderá repetir os mesmos gestos, atender à coreografia tradicional atinente às mesmas músicas, mas jamais terão exatamente a mesma energia. E isto se torna óbvio quando observamos os outros componentes do transe, além da energia divina (ultraconsciência): o corpo do médium (sua compleição física), sua carga genética (a

¹¹ *Obi*: noz de cola. Fruto sagrado para os iorubas, usado como oferenda, que simboliza lealdade e união. Também é utilizado como oráculo.

¹² Conceito ioruba de individualidade, discernimento. Divindade pessoal, cabeça. Conceitos desenvolvidos pelo autor em JAGUN, 2015.



ancestralidade que habita naquele corpo), seu *Orí* (sua individualidade), sua idade (sua própria relação com o tempo); ou seja, nunca a *incorporação* nem a *excorporação* de um mesmo Guia ou de um mesmo *òriṣà* será exatamente igual. A essência pode ser a mesma, mas o “frasco/recipientes” não.

A energia desse médium, suas vibrações corporais, suas experiências vivenciais acumuladas no *ipòrí* são fundamentais ao transe. Da mesma forma, o cuidado, o zelo e a responsabilidade com a qual o médium preparou seu corpo para aquele momento fazem total diferença; até mesmo sua capacidade de entrega (concentração) é relevante. Todas essas são condições que podemos considerar como matérias-primas para o transe.

Logo, entendo que o médium seja uma parte integrante e relevante do transe. Durante a manifestação mediúnica de um ancestral divinizado no Candomblé ou de um Guia Espiritual na Umbanda, o médium é uma parte-fragmento daquele momento-transe. Seja incorporando ou *excorporando* (duas vias da fenomenologia do transe), o médium não apenas viabiliza o transe como um “cavalo”, no jargão popular, mas ele “corre” integrado ao “montador”. Seus medos, sua condição física, sua disciplina, sua confiança, sua concentração, sua condição emocional, seu entrosamento com o “jôquei” serão decisivos para saltar nesse abismo profundo do momento-transe.

O instante de entrar em transe é peculiar. Antes da primeira vez, a sensação é de medo. Como será? O que virá? Meu corpo doerá? Como me entregar ao que não vejo? Entrar em transe mediúnico é um “jogar-se”. Depois, com o costume, quando o transe se avizinha, podemos identificá-lo, previamente. Sentimos a presença da emoção, do elemento espiritual. Reações físicas, como arrepios, palidez ou rubor facial, calafrios e calores são algumas das várias reações corporais subjetivas, relatadas por diversos médiuns antes do transe. Podemos, inclusive, nos preparar antecipadamente para o transe quando, por exemplo, há uma consulta marcada com antecedência e “chamamos” a Entidade/ultrapersonalidade para o transe. Este “chamamento” pode ser catalisado pela concentração do médium e pela provocação de energias, emoções e vibrações através de cânticos apropriados e/ou rezas. Certos elementos rituais, como o *àjà*,¹³ são usados em algumas tradições. O transe pode, assim, ser espontâneo ou provocado.

¹³ *Àjà rin, àjà*: s. sineta utilizada em rituais do Candomblé para invocar os ancestrais, deuses e/ou a energia destes durante certas liturgias. Espécie de campânula tripla de metal, a qual só pode ser portada por iniciados no Candomblé que já possuam autoridade reconhecida (Jagun, 2017, p. 923. Grifo do autor).



Contudo, mesmo espontâneo (quando o médium é surpreendido) existe, de certa forma, uma entrega. Nada, ninguém e nenhuma força metafísica, nem mesmo os deuses, podem impor-se sobre nossa vontade, sobre nosso *Orí*, sem que este assim permita. Reiteramos o Poema de *Ifá*¹⁴: “O que *Orí* não quer, nem o *òrìṣà* pode”. Logo, não faria sentido um transe totalmente inconsciente ou totalmente alheio à nossa vontade. Direta ou indiretamente, é nossa autonomia que viabiliza o fenômeno mediúnico. Para que a manifestação ocorra, é sempre *Orí* quem concede o passe.

Em algumas vertentes religiosas da Umbanda, do Candomblé e do Espiritismo, há uma certa moralização do transe. Nestes contextos, entende-se que a conduta moral do médium influenciaria no ato do transe.

Por outro lado, temos a situação do João de Deus.¹⁵ Não se sabe, ao certo, se os resultados práticos das suas consultas, a partir do transe, geravam resultados positivos em seus clientes/consultantes. Se tais efeitos decorriam, exclusivamente, de fenômenos metafísicos ou se eram consequentes das sensações subjetivas das pessoas atendidas, certamente, não chegaremos a uma conclusão definitiva. Contudo, se considerarmos sua conduta moral, esta sim, sobeja e comprovadamente inadequada, poderemos indagar se o transe é puramente físico, ou seja, independe de preceitos morais ou se é passível da moralidade. Outra questão a ser levantada é: de que parâmetros de moralidade falamos? Se um paradigma cristão ou se cada cultura e meio sociorreligioso possui seus próprios códigos de conduta e aceitação.

O transe pressupõe um componente físico (glândula pineal ou *iwájú*, para os iorubas). Este fenômeno mediúnico também requer, do médium, um componente imaterial: *Orí* (a autonomia, intelecto, para os iorubas). É o *Orí* do médium, que o condena ou absolve a despeito do juízo que a(s) sociedade(s) faça(m). Ou seja, se para

¹⁴ O *Corpus Literário de Ifá* foi proclamado em uma das *Obras-Primas, Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade*. Fonte: UNESCO. *Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad*. (Proclamaciones 2001, 2003 y 2005). 2006. p. 73. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147344_spa. Acesso em: 28/08/2022. Fonte: Alberto Junior. *O Culto de Ifá – UNESCO*. 2021. *CCBA Federação*. Disponível em: <https://federacaoocba.org.br/o-culto-de-ifa-unesco/>. Acesso em: 28/08/2022.

¹⁵ João de Deus, conhecido nacional e internacionalmente sob esta alcunha, nasceu João Teixeira de Faria, em 24 de junho de 1942, no povoado de Cachoeira da Fumaça que, a partir de 1953, tornou-se o município Cachoeira de Goiás. Desde 1976, em Casa fundada por ele, em Abadiânia, perto de Goiânia, realizava atendimentos espirituais como médium, viabilizando a cura de várias pessoas através do fenômeno mediúnico. Denunciado, em 2018, por centenas de mulheres, foi condenado por estupro contra quatro delas, em 2019. Fonte: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2019/01/09/joao-de-deus-tem-r-50-milhoes-em-dinheiro-e-imoveis-bloqueados-pela-justica.ghtml>. Acesso em: 15/09/2022.



ele (*Orí*), sua conduta moral é reprovável, certamente, essa convicção pessoal irá prejudicá-lo no transe. Sua concentração, sua entrega, sua capacidade de conexão serão severamente afetadas por sua própria certeza de que não é apto para o intento. Por outro lado, se o *Orí* do médium não se afeta, não se abate ou não se convence de que suas condutas são reprováveis moralmente, suas capacidades mediúnicas não serão abaladas.

Entretanto, há ainda uma outra questão nesse íterim: E o divino nisso? Os deuses, deusas, ancestrais e Guias espirituais seriam amorais? Não se afetariam ou não se importariam com a conduta moral dos médiuns? Penso em várias possibilidades... Uma delas, é que sim: as consciências *meta-vivas* realmente possam, por suas convicções e autonomias de opinião (que não são perdidas após a morte física), fazer também seus próprios julgamentos de mérito sobre a conduta dos médiuns e, assim, permanecerem com ele ou não. Se afastariam dessa tarefa conjunta, deixando-o à mercê de espíritos que tivessem as mesmas opiniões da pessoa do médium.

Uma outra hipótese, é que, ainda que convencidos das condutas inapropriadas do médium, poderiam permanecer no contexto, utilizando aquele *corpo-veículo* para ajudar e fazer o bem a quem realmente precisasse, tomando, por base, a imperfeição humana que é, inclusive, entre os iorubas, uma certeza alicerçal; talvez, os *meta-vivos* a compreendam de uma forma mais ampla do que nós.

A outra possibilidade, é que realmente as questões morais não interfiram no transe e não sejam significativas para as energias que se manifestem ou que estas energias tenham outros objetivos e padrões de conduta que desconhecemos. Particularmente, devo frisar que creio que, certas condutas dos médiuns, em um contexto religioso, apesar da imperfeição humana, são totalmente incompatíveis com os propósitos. O balizador está na ética; aliás, não apenas para o transe, mas para todas as relações interpessoais sejam no ambiente profissional, familiar, acadêmico, afetivo e religioso.

No tocante à ética, penso que o “esquecimento” pleno dos médiuns durante o transe, em muitos casos, pode ser uma defesa contra o julgamento social. Acredito que muitos médiuns prefiram acreditar e relatar um “esquecimento” total do que se passa no fenômeno mediúnic para que não seja colocada em questão a sua ética, ou seja, para que não se duvide se este médium “interferiu” no que foi dito ou feito durante o transe.

Ninguém deixa de confiar na ética de um advogado mesmo quando o cliente, diante de seu patrono, revela seus próprios crimes cometidos; ninguém duvida da ética de uma médica no tocante à preservação de informações que digam respeito à



intimidade do paciente; ninguém põe em dúvida a ética de um contador quando todas as particularidades econômicas e financeiras, por vezes nem reveladas à família, são dadas ao seu conhecimento. Em todos os casos citados, a confiança inequívoca é depositada em profissionais liberais, de nível superior, ocupantes de competências típicas de uma elite social. A dúvida sobre o comportamento ético, então, recairia somente sobre o médium do Terreiro, praticante de religiões de matrizes africanas, cujo ofício não requer curso superior? Isto, sem cogitar situações agravantes para a “confiabilidade” do médium, tais como o gênero, a cor, a orientação sexual, a escolaridade e a capacidade financeira.

Por que católicos são capazes de revelar seus mais obscuros pecados aos padres sem que paire a menor desconfiança sobre o sacerdote, o qual, diga-se de passagem, está plenamente consciente no ato da confissão? Por que só os médiuns, em transe, nas religiões afro e afro-brasileiras são passíveis de uma desconfiança institucionalizada, que os leva ao constrangimento de não revelarem que, sim, são partes conscientes do fenômeno? Não há dúvidas de que todo aquele passado histórico, acerca dos preconceitos e discriminações às religiões e aos religiosos de origem africana, pesa muito.

O fato desses cultos serem tratados, há séculos, como primitivos, atrasados e psicologicamente desequilibrados, ainda impõem dúvidas sobre o transe e sobre os médiuns. A avaliação do preparo, da isenção, da capacidade e da ética dos médiuns, não são a mesma dispensada aos sacerdotes de outras matrizes. Essa diferença deriva do racismo étnico-religioso que balizou direta, ou indiretamente, todas essas teorias completamente incapazes de entender a fenomenologia do transe por um viés que não fosse etnocêntrico e cristocentrado.

Cabe uma reflexão sobre os termos socialmente utilizados em alusão ao transe. A quantidade de expressões talvez sirva para demonstrar que não há um consenso ou uma conceituação unificada, entre os próprios adeptos, sobre como se processa esse fenômeno:

- a) **Virar:** de uso bastante comum entre os adeptos e praticantes das religiões afro-brasileiras, “virar” faria alusão à transformação momentânea em outra pessoa: virar outro(a), deixar de ser quem se é;
- b) **Virar no santo:** no mesmo sentido, só que fazendo referência direta ao *òrìṣà*, aqui denominado como “santo” por força do sincretismo afrocatólico, como se essa transformação se passasse entre a pessoa

do médium e o próprio divino. Dá a entender um processo no qual a pessoa se colocaria em outra posição, se transmutaria no santo/entidade divina;

- c) **Dar santo:** seguindo a mesma linha no tocante ao referencial sincrético afrocatólico, “dar santo” pressupõe a situação de alguém que dispense, oferece, doa o divino. A nomenclatura propõe ato voluntário dotado de vontade própria e não um arrebatamento que seja além de seu próprio desejo;
- d) **Dar passagem:** o verbo “dar”, como acima descrito, propõe ação voluntária. O substantivo “passagem”, referindo-se ao transe, alude não a uma transição entre dois seres que ocorre durante o fenômeno, mas à ideia de que o médium deixa a entidade passar, transcorrer. A expressão não deixa nítido se, após a tal “passagem”, ambos os seres participarão juntos da manifestação mediúnica ou se apenas o espírito que “passou” estaria no domínio do corpo;
- e) **Incorporar:** a palavra pressupõe que, durante o transe, a pessoa que intermedia o fenômeno recebe em si, em seu corpo, um elemento externo que não faz parte do seu Eu.

Da mesma forma, pensamos oportuno destacar e comentar algumas das expressões mais utilizadas para a denominação da pessoa que entra em transe, viabilizando o fenômeno mediúnico:

- a) **Médium:** o vocábulo é de origem latina (*medium* – intermediário). Passou a ser usado como uma nomenclatura do espiritismo para designar as pessoas capazes de intermediar, de várias maneiras, a comunicação entre o material e o imaterial; uma das formas, seria através do transe. A palavra passou a ser utilizada em outras vertentes religiosas, inclusive, nas tradições afro-brasileiras;
- b) **Cavalo:** possivelmente, decorre da tradução do substantivo ioruba *ẹ̀lẹ̀gùn*. Literalmente: *ẹ̀lẹ̀* (pref. possuidor) + *gùn* (v. montar), portanto, indicando a pessoa que seria “montada” pela divindade. Há, aqui, uma importante contextualização hermenêutica. Como frisamos, uma das principais estruturas do sistema cultural ioruba é a naturalidade, ou seja, a relação intrínseca e horizontalizada com a qual os humanos se relacionam e respeitam os demais seres da



natureza como seus iguais. Dessa forma, ainda que a metáfora seja do corpo sendo “montado”, certamente, este “cavalo” não seria tratado como mero animal de carga pelo seu “cavaleiro”. Por força do princípio da naturalidade, a relação entre montador e montaria seria estabelecida em um sentido de parceria, complementaridade, cumplicidade, como se homem e animal fossem um só durante o percurso. Isso muda bastante a compreensão semântica neste contexto. Outra possibilidade, é que a palavra seja um aportuguesamento do vocábulo *kavalu*,¹⁶ de origem bantu, a significar companheiro, camarada. É comum observar Guias e Entidades incorporadas referirem-se a seus próprios médiuns como “cavalo”;

- c) **Elêgun:** aportuguesamento decorrente do ioruba *elégùn*, como descrito acima. A palavra é bastante utilizada no meio dos Candomblés. É o título de uma importante obra, de Altair T’Ògún (Altair B. de Oliveira): *Elêgun - Iniciação no Candomblé* (1995), na qual o autor, de forma pioneira, apresenta detalhes ritualísticos, até então restritos a iniciados, acerca das liturgias de “feitura” conforme a tradição nagô;
- d) **Burro:** possivelmente, uma decorrência da denominação “cavalo”. Contudo, nota-se, aqui, um tom pejorativo e jocoso a descrever o médium como um intermediário com limitações cognitivas. Também pode ser pura e simplesmente um entendimento de que tanto cavalos quanto burros seriam animais utilitários de carga e/ou transporte. Muitos Guias se referem aos seus médiuns por esse termo;
- e) **Aparelho:** de uso mais comum entre Umbandas exotéricas e *kardequizadas*; bastante utilizada entre os espíritas como sinônimo de médium. A semântica da palavra remonta também um equipamento, algo técnico a ser usado em determinado propósito. Ainda que o

¹⁶ *Kávalu* = sub. (IX) Partidário; companheiro. Camarada. Pessoa com que se tem relações de amizade. Amigo de inverno: – *ka mutange tanga; tanga i kabu, uamba u abatuka*. Adj. Íntimo. Privado. Fonte: ASSIS JR., A. de. *Dicionário kimbundu-português*. Linguístico, botânico, histórico e corográfico. Luanda: Argente, Santos & Cia. Ltda., 1923. p. 106 (Grifo do autor). Disponível em: <https://archive.org/details/dicionrikimbu00assiuoft>. Acesso em: 31/01/2023.

corpo do médium seja entendido como um aparelho tecnológico, seu adequado preparo, capacidade e funcionalidade são aqui considerados, mesmo que de forma subliminar. Contudo, a personalidade do médium passa a um segundo plano de relevância. O corpo deixaria de ser uma pessoa e passaria a ser meramente um “aparelho”;

- f) **Veículo:** também de uso mais comum entre espíritas e, mais ainda, entre esoteristas. Da mesma forma que a nomenclatura acima, “veículo” também pressupõe um elemento técnico, não humano, adequado ao propósito;
- g) **Menino(a):** a palavra possui um fundo carinhoso de tratamento; denota que os médiuns seriam, ainda, neófitos na jornada espiritual. Assim como crianças, seriam cuidados, tratados e referenciados pelos próprios Guias e ancestrais.

É possível que essas nomenclaturas possam ter influenciado sobremaneira os pesquisadores de campo. Não sabemos, ao certo, as datações linguísticas desses vocábulos: alguns, aparecem em antigos livros de Umbanda, do início do século XX; outros, embora não escritos, são reproduzidos pela tradição oral nos ambientes de Terreiros desde o XIX. Os de origem Kardecista, são difundidos por obras escritas e em nomenclaturas espiritualistas desde as primeiras práticas do Espiritismo no Brasil, estimando-se para tal o ano de 1840.

Ao ouvir essas expressões ou algumas delas, é compreensível que estudiosos não orgânicos possam ter se confundido entre as diversas teorias sobre o fenômeno mediúnico e as próprias falas e relatos dos médiuns. Por isso, defendo que as nomenclaturas podem ser úteis, pedagogicamente; não para impor verdades nem condições, mas para nos ajudar a entender o processo da prática à teoria. Rever esses termos com um olhar descolonializado, ajuda muito a repensar o transe, os elementos que o compõem e a complexidade fenomenológica do mesmo.

O fenômeno mediúnico, enquanto percepção do metafísico, não se resume ao contato entre vivos e *meta-vivos*. Entendo possível que os médiuns possam captar/perceber também as energias de outros vivos, ou seja, o médium pode sentir, conectar-se à energia de pessoas viventes, não no sentido de incorporar nem de *excorporar*, mas no sentido de perceber as energias, pensamentos, intenções, projeções, memórias. Essa possibilidade, inclusive, justifica o fenômeno mediúnico da intuição



durante a leitura oracular. Neste ato, em geral, o médium não entra em transe: a leitura oracular se passa, portanto, enquanto o médium está plenamente consciente. Contudo, através do ponto de concentração (Oráculo), o médium é capaz de, além da leitura codificada dos elementos oraculares, intuir, perceber, acessar memórias do consulente; chama-se isto intuição. Esta não deixa de ser um acesso ao metafísico, um fenômeno mediúnico.

As intuições podem ocorrer de um médium para outro como também do médium para si mesmo, ou seja, o médium é capaz de intuir, sentir algo relacionado à sua própria vida, suas vivências e relações pessoais *intervivos*, entre ele e *meta-vivos*; da mesma forma, tem a capacidade de intuir também a respeito de outras pessoas. Essas intuições podem ser mediadas por *ultrapersonalidades* ou ser conclusões de seu próprio *Orí* – o que, em nada, diminui sua importância. Antes, pelo contrário, demonstram o quanto a pessoa está sintonizada com seu próprio Eu.

Muitas são as possibilidades do fenômeno mediúnico. No Candomblé, este ocorre, em geral, através do transe e da intuição; na Umbanda, além destas hipóteses, há trabalhos mediúnicos de cura. Há médiuns de Umbanda, que também desenvolvem fenômenos mediúnicos de psicografia, psicopictografia e de materialização. Todos estes através de manifestações de *ultrapersonalidades*.

O transe, enquanto fenômeno mediúnico, não é restrito às religiões afro e afro-brasileiras, pois entendo que possa ocorrer em outras religiões e buscas espirituais. Vou além: creio que a religião ou as religiões não são os únicos meios de viabilização do fenômeno mediúnico. O que entendemos por transe, poderia aplicar-se a outras vertentes. Contudo, não me estendo, aqui, acerca dessa questão porque: 1) o tema mereceria uma tese própria; 2) não gostaria de incorrer no mesmo equívoco dos autores que me antecederam sobre este tema, impondo minha percepção a outros meios sociais e culturais.

A fenomenologia do transe extrapola religião e, a meu ver, também o campo da espiritualidade. Entendo que transe requeira, antes de mais nada, um componente físico no corpo para viabilizá-lo. Neste caso, o elemento seria a glândula pineal.¹⁷ Esta é uma

¹⁷ Fonte: Stoodi (Blog). *Glândula pineal: o que é, função e como ativar*. Publicado em: 06/05/2021. Biologia. Disponível em: <https://www.stoodi.com.br/blog/biologia/glandula-pineal-o-que-e/#:~:text=A%20gl%C3%A2ndula%20pineal%20%C3%A9%20uma,conhecidos%20como%20membranas%20pia%2Dm%C3%A1ter>. Acesso em: 15/09/2022.



glândula endócrina responsável por secretar a melatonina, um hormônio que desempenha diferentes funções no nosso organismo. Desde a Antiguidade, fala-se desse elemento físico: filósofos a associavam a funções e capacidades metafísicas. O comportamento da pineal, no organismo humano, possibilita, ou não, o fenômeno do transe. Alguns adeptos e adeptas das religiões afro e afro-brasileiras jamais entram em transe, tais como as *Ékéjì*,¹⁸ os *Ògán*¹⁹ e os *Bàbáláwo*;²⁰ possivelmente, a pineal se desenvolva de outra forma ou com outras capacidades no corpo destas pessoas. O fato é que alguns entram em transe e outros, não, porém, isto não estabelece nenhuma hierarquia, muito menos significa capacidades ou incapacidades; apenas atesta peculiaridades e diversidades da rica natureza humana.

A glândula pineal fica localizada na extremidade posterior do terceiro ventrículo, acima do teto do diencéfalo, conectada a ele por pequenos ramos, bem no centro do cérebro humano. O corpo da glândula é revestido pelos mesmos tecidos que formam as meninges, conhecidos como membranas pia-máter. Os iorubas denominam a pineal de *Iwájú*: trata-se de uma elisão a partir de *i* (partícula vocálica que transforma verbos em substantivos) + *wà* (v. estar, ser, haver, existir) + *ojú* (s. olho; usado também para descrever rosto, face, olhar, percepção). Portanto, em tradução livre, poderíamos decodificar *Iwájú* como “percepção existencial”. Outra possibilidade, seria a mesma elisão com o verbo *wà*, que é polissêmico, significando abraçar, prender, apertar. Neste caso, a tradução poderia ser “o olho que acolhe”, referindo-se ao transe. Nota-se que, em ambas as hipóteses, o verbo *wà* tem seu sinal diacrítico invertido na palavra composta (*iwájú*), como ocorre em quase todos os vocábulos elisionados.

Considerações finais

¹⁸ *Ékéjì*: 1. s. cargo feminino conferido no Candomblé àquelas que não incorporam. Este cargo é conferido pelo *Òrìṣà* em transe no sacerdote(isa), ou em outro membro do Terreiro que possua posição hierárquica de importância no *Ilé*. Mesmo que *yarobá*; *dogan*; *ajoiê*; 2. s. num. ord. = segundo(a) (Jagun, 2017, p. 986. Grifo do autor).

¹⁹ *Ògá*, *ògán*: 1. s. tocador dos atabaques rituais no Candomblé. Cargo masculino conferido nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico. Este cargo é conferido pelo *Òrìṣà* em transe no sacerdote(isa), ou em outro membro do Terreiro que possua posição hierárquica de importância no *Ilé*; 2. s. mestre; chefe; 3. s. empregador, patrão. (Jagun, 2017, p. 1166. Grifo do autor).

²⁰ *Bàbáláwo*, *olúwo*: sacerdote do culto a *Ifá* encarregado da consulta oracular. Lit.: aquele que conhece os mistérios *bàbá* (s. pai) + *nì* (pron. dem. aquele) + *awo* (segredo, mistério). Mesmo que *olúwo*. (Jagun, 2017, p. 963. Grifo do autor).



O fenômeno mediúnico é um dos eixos mais importantes às práticas afro-brasileiras. No entanto, pouco se fala, pouco se debate e pouco se reflete acerca deste evento. Antes pelo contrário, o tema é revestido por certas cortinas de mistério. Mesmo dentro dos Terreiros, no auge do processo iniciático, por exemplo, são poucas as orientações e elucidações sobre o ato mediúnico. Neste vácuo, nota-se um sem-número de relatos que distorcem, enebriam e até criam certo tabu a respeito. No entanto, a discussão franca e cuidadosa da temática, pode contribuir para a redução do preconceito, das manipulações e até do afastamento dos próprios adeptos, quando se percebem desassistidos em suas dúvidas mais essenciais.

A confusão desenfreada no uso de termos e conceitos completamente díspares, como possessão, animismo, totemismo, fetichismo e incorporação, contribuiu negativamente para o entendimento. Para agravar, muitas das teses elaboradas sobre isto, foram construídas por pesquisadores alheios ao eixo, resultando em relatos distorcidos e repletos de racismos e preconceitos.

Para um estudo responsável neste diapasão, importante contar com uma análise endógena; contextualizada social, histórica e regionalmente; liberta de princípios e entendimentos que alterem conceitos filosóficos originários. Essa é a nossa proposta para o mergulho nesta fenomenologia.

Importante ainda considerar elementos estruturantes ao transe, tais como: o corpo, a emoção e a ultrapersonalidade. São matérias-primas a esse fenômeno.

Ressalto que diversas expressões largamente utilizadas no ambiente de Terreiro, tais como “cavalo”, “aparelho” e “elegun”, merecem um olhar descolonizado, baseado em pesquisa etimológica.

Estamos ainda distantes de compreendermos a extensão do fenômeno mediúnico no contexto afro-brasileiro. Contudo, como dissemos, é extremamente necessário ampliarmos pesquisas, a fim de que um eixo tão importante a essas práticas, possa ganhar mais elucidação e menos preconceito.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6 ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>. Acesso em: 07 out. 2022.

ASSIS JR., A. de. **Dicionário kimbundu-português**. Linguístico, botânico, histórico e corográfico. Luanda: Argente, Santos & Cia. Ltda., 1923. p. 106 (Grifo do autor).



Disponível em: <https://archive.org/details/dicionriokimbu00assiuoft>. Acesso em: 31/01/2023.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: Cruzeiro 1945.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo: CEN, 1961.

BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

BOUCHE, Pierre. **La Côte des Esclaves et le Dahomey**. Paris: Libraire Plon, 1885 apud VERGER, Pierre. Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

BRAZIL, Etienne Ignace. O fetichismo dos negros no Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, [IHGB], Tomo LXXIV, v. 124, parte II, p. 193-260, 1911. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsU1AyeEdlbnlDd00/view?resourcekey=0-sdlonN28Bm_1-SothVgJzw. Acesso em: 14 out. 2022.

BROSSES, Charles de. **O culto dos deuses fetiches ou paralelo entre a antiga religião do Egito e a atual religião da Negrícia** [Du culte des dieux fetiches ou parallele de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de le Negritie]. Paris: Universidade de Ghent, 1760 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>. Acesso em: 16 jun 2022.

BROWN, Diane. **Umbanda: Politics of an urban movement**. Mimeo, 1974.

CABRAL, Alexandre Marques. **Teologia da malandragem: a arte de viver segundo Mestre Malandrino da Umbanda**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardercismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

D'AVEZAC, M. **Notice sur le pays et le peuple des Yébous, en Afrique**. Paris: Librairie Orientale de M^{me} V^e Dondey-Dupré, 1845.

DOMANSKA, Ewa. Retroactive Ancestral Constitution and Alter-Native Modernities. **Storia della Storiografia**, Pisa, v. 65, n. 1, p. 61-75, 2014.

DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. In: **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Forense, 1970 [1898], p. 13-42.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, Marcel. **Marcel Mauss**. São Paulo: Ática, 1979 [1921], p. 147-153. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).



EDUARDO, O. C. **The negro in Northern Brazil**: a study in acculturation. New York: American Ethnological Society, 1948.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. **Religião e Sociedade**, São Paulo, ISER, n. 1, p. 105-123, 1977.

GOULD, J.; WILLIAM, L. K. (ed.). **Dictionary of the social sciences**. New York: Free Press, 1965 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

HALLOWELL, A. I. Ojibwa ontology, behavior, and world view. In: DIAMOND, S. **Culture in history**: Essays in honor of Paul Radin. New York: Octagon Books, 1930 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Hamburg: Max Niemeyer, 1927 apud ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. 6 ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>. Acesso em: 07 out. 2022.

HERSKOVITZ, M. **Ecstatic religion**. London: Penguin Books, 1941.

HUNTER, D. E.; WHITTEN, P. (ed.). **Encyclopedia of anthropology**. New York: Harper and Row, 1976 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

JAGUN, Márcio. **Orí**: a cabeça como divindade. História, cultura e filosofia da cultura africana. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JAGUN, Márcio. **Yorùbá**: vocabulário temático do Candomblé. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

JAGUN, Márcio. A sala de aula não cabe no mundo: compreendendo a nagologia educacional e suas metodologias singulares. Rio de Janeiro: Litteris, VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

JAGUN, Márcio. **Filosofia Descolonial do Candomblé Nagô**. Rio de Janeiro: Litteris, 2024.



LÉVY-BRUHL, L. **A Mitologia Primitiva**. [La mythologie primitive]. Le monde mythique des Australiens et des Papous. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1963 [1935].

LÉVI-STRAUSS, C. **Totemism**. Boston: Beacon Press, 1962 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

LÉVI-STRAUSS, C. **O totemismo hoje**. 1 ed. Trad. J. A. F. Dias. São Paulo: Edições 70, 1986.

LUZ, M. A.; LAPASSADE, G. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MARRIOTT, M. Hindu transactions: Diversity without dualism. In: KAPFERER, B. Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976, p. 109-142 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

MARX, K. **O Capital**. Trad. Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Record, 1998 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. São Paulo: CEN, 1940.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**: um estudo do ajustamento social. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

STOODI (Blog). **Glândula pineal**: o que é, função e como ativar. Publicado em: 06/05/2021. Biologia. Disponível em: <https://www.stoodi.com.br/blog/biologia/glandula-pineal-o-que-e/#:~:text=A%20gl%C3%A2ndula%20pineal%20%C3%A9%20uma,conhecidos%20como%20membranas%20pia%C3%A1ter>. Acesso em: 15/09/2022.

STRATHERN, M. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.



TARDE, Gabriel. **The Laws of imitation**. New York: Henry Holt and Company, 1903.

TARDE, Gabriel. **The Laws of imitation**. Nova York: Ed. Peter Smith, 1962.

TYLOR, E. B. **Cultura Primitiva** [Primitive culture: religion in primitive culture]. v. 1. New York: Harper and Row, 1958 [1871] apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

VELHO, Yvonne M. **Guerra de Orixá**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>. Acesso em: 16 jun. 2022.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

WHITE, H. What is a Historical System? In: WHITE, H.; DORAN, R. (ed.) **The Fiction of Narrative**: essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010. p. 126-132 apud DOMANSKA, Ewa. Retroactive Ancestral Constitution and Alter-Native Modernities. *Storia della Storiografia*, Pisa, v. 65, n. 1, p. 61-75, 2014.