

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Instituto de Psicologia

Programa EICOS

**Dissertação de Mestrado**

**LIDERANÇA E COMUNIDADE**  
**UM ESTUDO DE UM CENTRO DE UMBANDA NO**  
**RIO DE JANEIRO**

**Antonio Augusto Cuesta de Queiroga**

**EICOS/UFRJ**

**2003**

**LIDERANÇA E COMUNIDADE**  
**UM ESTUDO DE UM CENTRO DE UMBANDA NO**  
**RIO DE JANEIRO**

ANTONIO AUGUSTO CUESTA DE QUEIROGA

Dissertação de Mestrado submetida ao corpo docente do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre.

*Orientadora:*  
*Cecília de Mello e Souza*

Instituto de Psicologia  
Programa de Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social – EICOS  
Rio de Janeiro  
**LIDERANÇA E COMUNIDADE**

**UM ESTUDO DE UM CENTRO DE UMBANDA NO RIO DE JANEIRO**

**ANTONIO AUGUSTO CUESTA DE QUEIROGA**

Dissertação de Mestrado submetida ao corpo docente do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre.

Prof<sup>a</sup> Dra.: \_\_\_\_\_ - Orientadora

*Cecília de Mello e Souza*

*Coordenadora do Programa EICOS/ Instituto de Psicologia/ UFRJ*

Prof<sup>a</sup> Dra.: \_\_\_\_\_

*Tania Maria de Freitas Barros Maciel*

*Programa EICOS/Instituto de Psicologia/ UFRJ*

Prof Dr.: \_\_\_\_\_

*Marcos Vieira Silva*

*Departamento das Psicologias/FUNREI*

Rio de Janeiro  
Março de 2003

Queiroga, Antonio Augusto Cuesta de.

Liderança e Comunidade : Um estudo de um Centro de Umbanda no Rio de Janeiro / Antonio Augusto Cuesta de Queiroga. - Rio de Janeiro. 2003.

x, 107 páginas.

Dissertação de Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social - Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. EICOS, Instituto de Psicologia.

Orientadora : Cecília de Mello e Souza

1. Liderança 2. Comunidade 3. Religião 4. Grupo 5. Umbanda, Dissertação. I. Mello e Souza, Cecília (Orientadora) II. Universidade Federal do Rio de Janeiro III. Título

*Para os Irmãos e sua Egrégora (este trabalho não é meu, é  
nosso).*

*Para minha mãe e minha avó, porque oram, porque amam.*

*Para meu pai e meu avô, chefes de coroa da Egrégora que me suporta.*

*Para Deus, pelas flores do caminho e, também, por suas pedras.*

## *Agradecimentos...*

...para todos aqueles que acrescentaram, com uma suave brisa ou com um forte vento, a fim de que esta dissertação existisse e tomasse a forma que aqui tem :

aos professores, funcionários e alunos do EICOS, que cruzaram meu caminho nesta formação (desde 1998);

às pessoas do Centro de Estudo de Pessoal do Exército do Brasil, que me liberaram ou apoiaram para cursar o mestrado no horário do expediente;

ao médium-chefe dos Irmãos e Eduarda, Marcos, Sócrates e Zenilde<sup>1</sup>, que são vozes que ecoam neste trabalho;

ao clã Queiroga e à Família Garcia, pelo sangue e o (ante)passado;

à Andréa S. Rodriguez, que me levou ao mestrado e ajudou no formato e nas idéias (e por mais);

aos Ramones, porque nos momentos de estafa mental em frente a tela do computador, ouvi-los no volume máximo era uma plegaria visceral;

à Maria Lúcia de Freitas Pequeno (Mili), que leu, criticou e morreu de saudades de mim nos 4 meses finais deste trabalho (e por muito mais);

e, fundamentalmente, à minha orientadora Cecília de Mello e Souza, que burilou todo o trabalho com a força com a qual se forja o aço e a suavidade com a qual se lapida o diamante.

Obrigado.

---

<sup>1</sup> Todos os nomes dos Irmãos citados são pseudônimos.

## Resumo

QUEIROGA, Antonio Augusto Cuesta de. *Liderança e Comunidade : Um estudo de um Centro de Umbanda no Rio de Janeiro*. Orientadora: Cecília de Mello e Souza. Rio de Janeiro : Eicos - IP / UFRJ, 2003. Dissertação de Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

Este trabalho consiste em um estudo da relação entre a liderança de um Centro de Umbanda no Rio de Janeiro, a doutrina deste Centro e a comunidade de médiuns. A partir da história de vida do líder e da pesquisa de campo etnográfica acompanhando o cotidiano do grupo em seus rituais, giras e encontros, entende-se a doutrina da comunidade. Somando-se a estas técnicas, entrevistas realizadas com integrantes da comunidade, verifica-se a influência do líder e da doutrina no "*modus operandi*" e no "*modus vivendi*" dos médiuns, bem como em suas visões de mundo. A doutrina aparece como fator essencial de vínculo do grupo e o líder aparece como *exemplo vivo* da mesma.

## Resumo

QUEIROGA, Antonio Augusto Cuesta de. *Liderança e Comunidade : Um estudo de um Centro de Umbanda no Rio de Janeiro*. Orientadora: Cecília de Mello e Souza. Rio de Janeiro : Eicos - IP / UFRJ, 2003. Dissertação de Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

This is a study about the relationship of an Umbanda Centre leader in Rio de Janeiro, its doctrine and the mediums community. From the leader's life history and the ethnographic research about the group's rituals, "*giras*" and encounters, it is possible to understand the community's doctrine. The leader and the doctrine's influence in the mediums "*modus operandi*" and "*modus vivendi*" as well as their world view are analyzed using, as well, interviews with community members. The doctrine appears as the main factor in the group liasons and the leader appears as its *live example*.



## Sumário

<b>PRIMEIRAS PALAVRAS .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 : O caminho trilhado .....</b>	<b>14</b>
1.1 - As pesquisas em psicologia e religião .....	16
1.2 - O caminho que trouxe até aqui .....	19
1.3 - Os Irmãos da Luz .....	21
1.4 - Metodologia .....	22
<b>CAPÍTULO 2 : Religião, comunidade e liderança .....</b>	<b>24</b>
2.1 – Religião, sagrado e sociedade .....	27
2.2 - Comunidade .....	38
2.3 - Liderança .....	42
<b>CAPÍTULO 3 : Os Irmãos da Luz e a comunidade .....</b>	<b>47</b>
3.1 – Metodologia .....	48
3.1.1 – Observação Participante .....	48
3.1.2 – História de Vida .....	51
3.1.3 – Entrevistas semi-estruturadas .....	53
3.2 – Centro Espiritualista Irmãos da Luz .....	56
3.2.1 – Médiun-chefe .....	57
3.2.2 – Organização dos trabalhos e dos médiuns .....	59
3.2.3 - Guias .....	62

3.2.4 - Ordem .....	63
3.3 – Os Irmãos da Luz .....	64
3.3.1 – A construção de uma doutrina <i>universalista</i> .....	65
3.3.2 - A influência da doutrina e do “ <i>modus operandi</i> ” do grupo no “ <i>modus vivendi</i> ” e na visão de mundo do médium .....	71
3.3.3 - As relações de poder, motivação e pulverização .....	79
3.3.4 - Adaptação da doutrina e institucionalização do grupo .....	89
3.3.5 - A doutrina e o líder, fatores de coesão grupal .....	93
 <b>Capítulo 4 : Conclusão - Liderança e doutrina e suas influências na comunidade e no indivíduo .....</b>	 <b>99</b>
 <b>Referências Bibliográficas .....</b>	 <b>105</b>
 <b>ANEXO 1</b>	
 <b>Termo de consentimento informado .....</b>	 <b>111</b>

### *Primeiras palavras...*

*Filhos de fé  
vou abrir a nossa gira  
com a fé em Oxalá  
Dizem que a Umbanda tem mironga  
na fé de Pai Ogum  
também tem o seu congá<sup>2</sup>*

Alguém disse alguma vez que o primeiro passo é o mais difícil, quiçá o sejam, também, as primeiras palavras. Organizar minhas idéias foi, também, um trabalho de organizar meus sentimentos. Foi a oportunidade de construir esta dissertação, não apenas com um amontoado de páginas transcritas ou digitadas cheias de dados, mas com a fascinação do pesquisador que se encontra com seu primeiro campo, do explorador que se encontra com um novo mundo, do escultor que se maravilha com a pedra ainda crua. Pois é este o trabalho do pesquisador para mim, dar forma à pedra crua e transformá-la em arte.

E assim, me sinto um criador. Porém, em vários momentos deste trabalho outras pessoas parecem se integrar e também fazer parte da escrita. Portanto, não deixa de ser, em certo sentido, uma criação coletiva. Coletiva porque as leituras realizadas, os comentários do orientador (incansável e sempre motivante), as conversas com amigos, o contato com os entrevistados, a escuta de uma música, a visão de uma determinada cena, o início de uma nova atividade, por exemplo, acabam também fazendo parte da inspiração desse escrever e, por isso, têm uma participação especial no seu formato geral.

Meu primeiro contato com a comunidade foi em 1993 para assistir a uma das festas do grupo convidado por um amigo. Mantive um contato eventual desde então. Um dos médiuns entrevistados ao contar como entrou para os Irmãos me surpreendeu quando declarou-me: “*Eu conheci os Irmãos em 93. Através de Marcos<sup>3</sup>, através de você, na verdade*”. A mistura do pesquisador com o objeto de pesquisa é inevitável nas ciências

---

<sup>2</sup> Ponto de abertura de gira (Domínio Popular -DP).

sociais e não ocorre apenas no campo das religiões. A escolha de um objeto de pesquisa é influenciada pelos interesses e condicionamentos do pesquisador (MARIZ, 2001). Vi muitas coisas durante meu trabalho de campo em que mantive um maior contato com o grupo, fenômenos mediúnicos, incorporações e iniciações. Não questiono a veracidade nem a profundidade dos fenômenos. Prefiro mantê-los no lugar onde eles se encontram para a comunidade: no sagrado.

E após o longo caminhar esta dissertação é impressa. Chegar a esta etapa nada mais é do que ter a impressão de que algo se finaliza aqui, mas fica em mim a sensação de que, na verdade, isto poderia ser apenas o começo, pois as histórias que ouvi, os acontecimentos que presenciei e vivenciei deixam claro que há muito ainda por aprender, por colher e por semear. Concluir é uma pretensão que não poderia deixar de apontar, mas é, sobretudo, uma exigência do trabalho.

Nestes dois anos, muitas foram as direções que este trabalho tomou, não porque estivesse ao sabor dos ventos, mas porque a realidade da comunidade e a minha foram impelindo-o pelos diversos caminhos que uma idéia e a vontade de torná-la real podem percorrer. Momentos de total envolvimento, momentos de total afastamento, momentos de maravilhar-se com o rosto de médiuns completamente extasiados e felizes pelo *trabalho*, momentos em que me encontrava sentado em um canto escrevendo de cabeça baixa ou virando uma fita no meu gravador. Não posso deixar de contar um momento em que me encontrava em uma festa do *povo de Yori* (as “*crianças*”) e no auge do encontro com médiuns, *guias*<sup>4</sup> incorporados e a *assistência*, todos no meio do terreiro, me flagrei servindo doces e bolo, todo vestido de branco (exigência da comunidade para acompanhar os *trabalhos*) e escutei alguém comentando: “*esse é o pesquisador*”.

---

<sup>3</sup> Pseudônimo.

<sup>4</sup> Guias : entidades que incorporam nos médiuns. Na Casa podem ser pretos-velhos, caboclos, crianças e exús.

Mas agora é outro momento, é o momento de repassar as idéias e as construções feitas nestes dois anos e “costurá-las” como as três parcas, na antiga mitologia grega: Cloto fiando o começo da vida, Láquesis cruzando-a nas peripécias da jornada de cada um, Átropos cortando-a, para estabelecer seu fim.

## Capítulo 1 : O caminho trilhado

*Aonde o rouxinol cantava,  
aonde Xangô morava.  
Saravá meu pai Ogun,  
que é o rei no Humaitá,  
saravá meu povo d'água  
Iansã e Iemanjá,  
saravá meu pai Xangô,  
que é o rei lá na pedreira,  
saravá mamãe Oxum,  
rainha da cachoeira<sup>5</sup>*

A relação da liderança religiosa, da doutrina e da comunidade é o principal problema tratado neste trabalho. A questão da relação entre o líder e a comunidade é desconstruída ou dividida em questões que a fundamentam: qual o fator de vínculo do grupo? O quanto o líder influencia o cotidiano do grupo como um todo e dos indivíduos que o compõem? Até que ponto a doutrina religiosa imputa comportamentos e influencia a visão de mundo dos crentes?

Apresentamos como primeira questão deste trabalho que a doutrina é o principal fator de vínculo no grupo religioso que foi estudado e que o líder é considerado, nesta comunidade, um exemplo vivo da doutrina, tornando-a verdade capaz de ser realizável e fortalecendo, então, sua influência no vínculo supracitado. O líder influencia no “*modus operandi*”<sup>6</sup> da comunidade, funciona como expressão da doutrina e promove a divulgação da mesma, direcionando o grupo para a ação religiosa e o sentimento de sagrado.

A segunda questão, que complementa a primeira, é que a visão de mundo e o “*modus vivendi*”<sup>7</sup> do indivíduo da comunidade são influenciados pela doutrina. A doutrina explica a realidade, dá sentido aos acontecimentos cotidianos através de um discurso transcendente,

---

<sup>5</sup> Ponto de Xangô (DP).

<sup>6</sup> Modo como se comporta o indivíduo quando se encontra junto à comunidade religiosa, será explicado mais adiante.

um discurso sagrado. O discurso sagrado dá sentido a coincidências, infortúnios, acontecimentos particulares, sentimentos e ao próprio profano e cotidiano. A partir da mudança da visão de mundo se modifica, conjuntamente, o “*modus vivendi*” do indivíduo.

Definimos, neste trabalho, dois tipos básicos de modo de se comportar: quando na comunidade e fora da mesma. Estes dois modos de comportamento não são necessariamente dissociados, mas funcionam aqui com nomenclatura própria para especificar quando o comportamento se refere ao comportamento no grupo e quando ele se refere ao comportamento do indivíduo em seu cotidiano profano (ELIADE, 1992). Ao primeiro chamaremos de “*modus operandi*”: o modo como se opera dentro da comunidade, ao modo de se comportar e viver no cotidiano e fora do grupo religioso chamaremos “*modus vivendi*”. Como exemplo de “*modus operandi*” podemos citar o não comer carne durante o dia quando há rituais a noite, já ir a um churrasco no fim-de-semana faz parte do “*modus vivendi*”. A atuação dos indivíduos no grupo e fora deste é a soma entre o “*modus operandi*” e o “*modus vivendi*”.

A doutrina religiosa pode servir como fator de vínculo grupal por buscar assemelhar as diferentes visões de mundo dos membros da comunidade. A visão de mundo pode ser o molde que forma ou define o “*modus vivendi*” e a doutrina religiosa imputaria os fundamentos do “*modus operandi*”. Doutrina, neste trabalho, será o termo que definirá o conjunto de símbolos, dogmas, crenças e mitos da comunidade, bem como suas hierofanias. Inclui, também as explicações e justificativas para os ritos da mesma. Não pretendemos esgotá-la, mas sim explicá-la como fator de vínculo grupal e fator de influência no “*modus operandi*” e, daí, no “*modus vivendi*” dos indivíduos que compõem a comunidade.

---

<sup>7</sup> Modo como se comporta o indivíduo em seu ambiente cotidiano fora da comunidade religiosa, será explicado mais adiante.

Temos, então, por objetivos deste trabalho: compreender os fatores de vínculo da comunidade; entender as motivações para fazer parte do grupo e permanecer no mesmo; identificar a influência do líder e do grupo no “*modus operandi*” e no “*modus vivendi*” do indivíduo; entender como a doutrina permeia este mesmo “*modus operandi*” e, por último, entender as relações intra-grupais.

### **1.1 - As pesquisas em psicologia e religião**

As relações entre a religiosidade e as atuações comunitárias têm sido estudadas em um mundo globalizador onde os maiores movimentos sociais têm sido, justamente, baseados e fomentados pelas diferenças étnicas, culturais e religiosas (alguns estudos sobre estas diferenças são citados mais adiante). A importância do entendimento das motivações religiosas, torna-se premente em um momento onde o poder público e a noção de desenvolvimento, que, normalmente, advém do capitalismo, parecem inócuos e ineficazes para solucionar os problemas atuais. São as comunidades que se manifestam de forma positiva ou negativa perante o poder consolidado para reivindicar soluções ou ferramentas para sua sustentação, manutenção, crescimento ou desenvolvimento.

As diferenças sociais, pautadas na religiosidade, ética e visão de mundo, sejam em um universo comunitário, seja um universo mais macro como o de nações, e o não entendimento destas diferenças é o que permite fatos como o de 11 de setembro do ano de 2001 ou às dificuldades israeli-palestinas e hindu-paquistanesas. Diferenças políticas baseadas em diferenças religiosas influenciam nas relações entre grupos e comunidades, em políticas econômicas, internacionais, em aplicações e investimentos para desenvolvimento e na paz ou conflito entre esses mesmos grupos.



Em um mundo permeado de valores aparentemente antagônicos, de diferenças culturais acentuadas e, ao mesmo tempo, de um discurso globalizante normativo, temos confrontos ideológicos e uma impossibilidade de compreensão marcantes. Confrontos que denotam uma busca incessante por uma identidade individual ou grupal que se torna cada vez mais difícil de ser encontrada, mascarada pela imposição constante de conceitos, desejos e necessidades colocados pela mídia e pelos veículos de informação (MELLO E SOUZA, 1983). A “anomia” (MARIZ, 2001, p. 29.) criada pela modernização geraria a necessidade de imersão em comunidades fortes, ao mesmo tempo que da emergência das mesmas.

Esta imposição acultural de conceitos, desejos e necessidades impregna nosso cotidiano com uma forma de ver, ler e entender o mundo que já não mais respeita o imaginário e o simbólico de cada indivíduo a partir do contexto, do ambiente, da cultura local onde este se insere, mas é uma exportação de um simbólico de um outro estranho. Conceitos de desenvolvimento, padrões de qualidade ou conforto e outras noções são exportadas através dos meios de comunicação interativos e “on-lines” e importados por comunidades tão diferentes como a Aymara na Bolívia, Maoris na Nova Zelândia ou Massais no Kenya, retirando a identidade “*sui generis*” de grupos e normatizando as comunidades. É a diversidade, as diferentes visões de mundo e um processo natural de intercâmbio que permitem a evolução da cultura humana (LEVI-STRAUSS, 1973). A visão de mundo de uma comunidade religiosa é um objeto de estudo do nosso trabalho, por ser a forma de entender o porque de um “*modus vivendi*” ou de um “*modus operandi*”. É a percepção de um indivíduo e de um grupo da realidade que o cerca, do meio onde se insere e, até mesmo, de sua própria comunidade. O entendimento das relações entre religiosidade, líder e grupo podem elucidar questões sobre a liderança religiosa, suas motivações e o vínculo comunitário através de motivações de fé.

O estudo da relação entre religião e outros aspectos da sociedade, como economia e política, são evidentes há muito, desde o trabalho sobre protestantismo e capitalismo de Weber (1967), por exemplo. A identificação das lideranças e da influência da religiosidade na ética comunitária relacionado com as dinâmicas grupais e o estudo das atuações comunitárias nos permite perceber a forma de relação da mesma com seu ambiente, valores, prioridades.

Outro fator relevante ao estudo, é a inserção do psicólogo na comunidade e na questão religiosa. A ligação entre cultura, religião e aspectos comunitários é um estudo de importância no mundo de hoje (COOPER; DENNER, 1998). O estudo desta ligação é um caminho que pouco se trilha hoje em dia na psicologia contemporânea, ficando estes aspectos mais no âmbito da sociologia ou da antropologia (HERRERA, 1999). O estudo da religião no âmbito da psicologia tem ganho interesse nos recentes anos: existem programas clínicos que estão treinando psicólogos para o atendimento a clientes levando em consideração sua religião (BRAUER *et al*, 2002), trabalhos sendo feitos sobre motivação religiosa em atentados como o do dia 11 de Setembro (NIELSEN, 2001). Mas a participação do psicólogo no assunto todavia é pequena (HERRERA, 1999), talvez devido a influência freudiana da negação de Deus e da afirmação que a religião é um desvio neurótico e infantil (SEMINÉRIO, 1999), além das posturas marxistas e nietzchianas de alienação e morte de Deus, todas impregnando o imaginário da maioria dos psicólogos.

A importância psicológica do fenômeno religioso, ou melhor, a importância do fenômeno religioso na vida psicológica dos indivíduos e dos grupos, já merece, por si só, atenção especial (JUNG, 1955). A estruturação de formas de pesquisa para o tema, bem como a ligação do psicólogo com a religião é de importância para o crescimento e o

desenvolvimento de pesquisas de psicologia nesta área e tem sido objeto de estudos como os de Gorsuch.

Em 1997 haviam 8.544 grupos de pesquisa cadastrados no CNPq, destes 1.180 eram na área das ciências humanas e apenas 22 sobre religião (0.25% do total) (HERRERA, 1999). Destes 22 grupos de pesquisa 10 pertenciam à antropologia, 7 à sociologia, 4 à teologia e 1 às ciências políticas. Não houve representação da Psicologia no tema (HERRERA, 1999). O pouco desenvolvimento do tema na Psicologia e minha história pessoal me levaram, também, a escolher este assunto.

## **1.2 - O caminho que trouxe até aqui**

Sempre ouvi, durante meu curso de mestrado e até na graduação, que o pesquisador, ao escolher seu objeto de estudo, já denota seu vínculo e sua questão com o mesmo. Minha história pessoal me levou a percorrer diversas religiões e filosofias, sempre envolvendo-me e dedicando-me no estudo e na prática. A questão religiosa sempre permeou meu caminho.

Após minha primeira formação terciária, Análise de Sistemas na PUC-RJ, e já inserido no mercado de trabalho da área, percebi que as relações interpessoais, que sempre me mobilizaram, eram a base de qualquer forma de produção, formação organizacional, criação e até mesmo desenvolvimento pessoal. Decidido a dedicar-me a este tema, comecei uma nova formação terciária no campo de humanas visando atuar, de forma direta, nas relações sociais e nas implicações destas no indivíduo e no grupo. Cursei, então, a faculdade de Psicologia na UFRJ.

Nessa mesma época comecei a viajar por diferentes países sempre procurando um maior contato com a natureza e a cultura local. Estive na Patagonia, no Atacama, Nicarágua,

Guatemala, Bolívia e alguns outros lugares, tendo contato com comunidades indígenas com quem tive a oportunidade de estar. Este foi um importante contato com comunidades.

Já como tema de minha monografia de graduação abordei a questão do “espaço sagrado” e a potencialização da criatividade do indivíduo relacionando os aspectos rituais e simbólicos do imaginário grupal com a criatividade individual através da potencialização do imaginário pessoal. Esta monografia foi apresentada também como exposição (mesa redonda) no XXVII Congresso Interamericano de Psicologia realizado em 1999 na cidade de Caracas, Venezuela, onde tive a oportunidade de apresentar um segundo trabalho utilizando vídeos antropológicos, por mim elaborados, e diapositivas sobre rituais de Umbanda, abordando os aspectos simbólicos, históricos e psicossociais dos mesmos.

O interesse acerca da temática desta dissertação foi desenvolvido a partir de minha inserção no Sub-projeto de Mobilização Social e Participação Comunitária do Programa de Despoluição da Baía de Guanabara - PDBG<sup>8</sup>. Um dos objetivos deste Sub-projeto era a realização do levantamento e identificação de lideranças comunitárias em sete municípios do Estado do Rio de Janeiro, onde haviam obras de esgoto sanitário e abastecimento de água (saneamento básico) de responsabilidade do PDBG, no entorno da Baía de Guanabara.

Nestas comunidades encontramos diversos tipos de liderança que poderiam ser divididas em lideranças formais e informais. Em ambas identificávamos lideranças religiosas que atuavam junto à comunidade. Surgiu nossa primeira questão: A religião interfere nas questões da comunidade? E a fé religiosa? A construção desta dissertação aborda dois

---

<sup>8</sup> O Sub-projeto Mobilização Social-Participação Comunitária, sob responsabilidade do Programa EICOS/UFRJ e coordenação da Professora Tania Maciel, era parte do Projeto de Educação Ambiental Integrada do componente “Programas Ambientais Complementares do Programa de Despoluição da Baía de Guanabara – PDBG”. O objetivo do mesmo visava a sensibilização da população que vivia nas áreas de abrangência das obras do PDBG, em relação à importância do Programa para a melhoria de sua qualidade de vida, aos benefícios inerentes à recuperação ambiental da Baía de Guanabara, bem como a importância da comunidade na manutenção dos objetivos alcançados. Os municípios envolvidos no Sub-projeto foram: Belford Roxo, Duque de Caxias, Niterói, Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, São Gonçalo e São João de Meriti.

desejos pessoais unindo-os, o de estudar a religiosidade (doutrina, fé e sagrado) e o de estudar lideranças e comunidades. Escolhi, então, minha comunidade religiosa: Os Irmãos da Luz<sup>9</sup>.

### 1.3 - Os Irmãos da Luz

O Centro Espiritualista Irmãos da Luz, ou simplesmente os Irmãos, como a comunidade se auto-denomina, fica em um bairro do subúrbio do Rio de Janeiro e é, basicamente, um centro de Umbanda com particularidades que o tornam um lugar de *aprendizado e estudo* para os membros do grupo. Os Irmãos existem desde 1991 e, nestes quase 12 anos, tiveram uma história de: mudança de lugar, de mudança de médiuns, de crescimento do grupo e das pessoas que vão buscar algum tipo de atendimento, consulta ou, simplesmente assistir aos *trabalhos da Casa*, e que são conhecidas como a *assistência*.

Os Irmãos foi o grupo escolhido para a elaboração deste trabalho pela facilidade de inserção na comunidade, que chamarei de “*grupo*”<sup>10</sup> ou de “Irmãos”. Também utilizarei o termo Casa ou Centro para me referir tanto ao espaço físico como à própria comunidade e estes são, na verdade, termos nativos. Outro termo a que me referirei será “terreiro” que é um espaço específico da Casa onde ocorrem os rituais, as *giras*<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Este nome é um pseudônimo utilizado para resguardar a comunidade.

<sup>10</sup> Termo que os Irmãos utilizam para definir sua comunidade.

<sup>11</sup> Para um maior entendimento da Umbanda aconselhamos Bentto De Lima (1997) que explica o simbólico mítico e ritual em sua obra *Malungo, decodificação da Umbanda*.

#### 1.4 - Metodologia

A metodologia escolhida para o estudo dos Irmãos da Luz foi a etnográfica, pois possibilita a inserção em uma comunidade de forma integral, participando, vivenciando junto com os indivíduos os fenômenos comunitários, dando uma visão global, ao mesmo tempo que detalhista, e interna da comunidade observada e estudada (MELLO E SOUZA, 1993). Os fenômenos dos Irmãos são, justamente, suas reuniões, os diferentes *trabalhos* da Casa, que fazem com que todos estejam juntos em prol de algo em que crêem.

Dentro da etnografia, escolhi a observação participante para perceber como se dá e está estruturado o vínculo do grupo, como são a doutrina e os ritos da Casa e a organização dos Irmãos, bem como a relação da liderança com a comunidade. Esta técnica nos serviu para descrever todas as relações e procedimentos da comunidade. Escolhi, também, a técnica de história de vida para entender como a liderança chegou até onde está, como ela se constituiu não apenas para o grupo, mas para si própria. Apreender as nuances da história de vida do líder ainda nos pareceu pouco e fizemos entrevistas abertas com 4 membros do grupo para analisar a influência da doutrina no “*modus operandi*”, no “*modus vivendi*” e na visão de mundo. No capítulo 3, “Irmãos da Luz”, detalhamos as nossas técnicas, bem como explicamos porque foram escolhidas e utilizadas.

Organizamos a dissertação dividindo-a em quatro capítulos. O primeiro é este que agora finaliza, uma introdução ao trabalho e seus detalhes. O próximo capítulo apresenta a nossa fundamentação teórica e conceitos relativos a comunidade, grupo, liderança e religião que aqui utilizaremos ou que já mencionamos neste capítulo. O terceiro explica as técnicas utilizadas (observação participante, história de vida e entrevistas semi-estruturadas), bem como a comunidade, sua organização e seus procedimentos. Apresenta também a análise dos dados coletados utilizando-se do recorte da história de vida do líder, das entrevistas e da

utilização de termos nativos e casos coletados no diário de campo objetivando desvelar a relação entre a liderança, a doutrina e o vínculo comunitário na comunidade estudada. O quarto capítulo é a conclusão do trabalho dissertando sobre a doutrina como principal fator de vínculo no grupo religioso e o líder como um exemplo vivo da doutrina, bem como sobre a influência da doutrina na visão de mundo e no "*modus vivendi*" do indivíduo e da comunidade.

As palavras encontradas nesta dissertação em **negrito** e sem aspas são expressões nativas da comunidade.

## Capítulo 2 : Religião, comunidade e liderança

*Como se pode estar seguro de escolher o melhor de cada sistema? A resposta é que se deve caminhar nas cavernas com a luz de seu próprio sentido comum.*

*Spence Lewis*

Neste capítulo pretendemos fundamentar alguns conceitos que são utilizados para a elaboração das teses deste trabalho. A fundamentação se refere aos principais conceitos relacionados no mesmo: religião, grupo/comunidade e liderança. Este capítulo acrescenta idéias e fundamentações que colaboram para o entendimento da necessidade do indivíduo de uma identidade no mundo atual, das diferentes formas de ser e estar no mundo (o sagrado e o profano, o “*modus operandi*” e o “*modus vivendi*”), as lideranças religiosas e a identificação das mesmas com o grupo. Este entendimento será utilizado no Capítulo 3 para analisarmos os dados e verificarmos como a doutrina e o líder funcionam como vínculos do grupo e suas influências na comunidade.

Dos principais conceitos supracitados, o estudo do grupo está diretamente relacionado com as representações sociais do mesmo perante a sociedade e os fenômenos socio-culturais que o cercam e nos quais está inserido. A formação da liderança dentro deste mesmo grupo parte da compreensão destas representações em conjunto com as representações simbólicas religiosas do grupo, de si mesmo e dos indivíduos que o compõem, como veremos mais adiante.

O enfoque deste trabalho nas lideranças se dá por entender que estas são representativas do grupo como um todo e que expressam a identidade do mesmo. As lideranças são, muitas vezes, a força motriz e direcionadora do grupo. Cada indivíduo é uma



síntese individualizada e ativa de uma comunidade, uma re-apropriação singular do universo social que o envolve. Cada indivíduo singulariza a universalidade de uma estrutura social e é possível ler uma sociedade através de uma vida (GOLDENBERG, 1999).

Ao mesmo tempo, a estrutura social influencia o indivíduo. Geertz (1989, p. 143) coloca de forma contundente a relação entre a ação e a cultura quando nos diz: “... *sente-se que o ‘deve’ poderosamente coercivo cresce a partir de um ‘é’ abrangente e, dessa forma, a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana*”. O “deve” é o “*ethos*” do grupo, o conjunto de deveres e direitos inerente à comunidade onde se nasce e onde se vive, sua fronteira e o que forma sua identidade. A visão de mundo da comunidade determina ou elabora esse “*ethos*” e é composto de todo o simbólico, todas as representações sociais, a forma de entender e relacionar-se com o mundo. A visão de mundo é moldada pela crença e a ação no mundo só se efetua a partir de sua visão do mesmo. O conceito de visão de mundo nos leva aos aspectos cognitivos e existenciais do grupo (GEERTZ, 1989). Esses aspectos existenciais, os comportamentos, as atitudes, do líder e do restante do grupo são os objetos de pesquisa deste trabalho e serão analisados no Capítulo 3.

O grupo, inserido em um contexto sócio-econômico e político-cultural, atua a partir de uma ética que direciona as escolhas do mesmo. Entendemos que ética define o permissível, as prioridades (SEMINÉRIO, 1999). A comunidade tem uma visão de mundo e esta visão se dá através de um simbólico herdado e reformulado constantemente com a vivência de sua realidade, seu ambiente. É esta visão de mundo, este simbólico que constrói a ética, que lhe dá forma e é, justamente, esta ética que fundamenta o “*modus operandi*” da comunidade. Ela normatiza e direciona as ações dos indivíduos e seus comportamentos

intra-grupais, normatiza e direciona, também, a relação entre os mesmos. O "*modus operandi*" poderia ser caracterizado como a prática da ética.

A ação comunitária é uma forma de relação do grupo com seu ambiente, seja no campo cultural, no econômico, político ou social como um todo. É a possibilidade de expressão e construção do grupo na realidade onde existe, é sua própria relação com esta realidade construindo e sendo construído pela mesma (RODRIGUEZ 2001). Por outro lado as ações comunitárias definem o grupo e lhe dão uma identidade. Neste trabalho a definição de ações comunitárias é um conjunto de ações e atitudes realizados quando dentro do grupo. É o modo como se age quando junto ao mesmo: o "*modus operandi*" "na" e "da" comunidade.

As lideranças comunitárias direcionam e, em alguns casos, imprimem um sentido às ações comunitárias. A organização de grupos de atuação, sejam associações de moradores, associações culturais, grupos partidários politicamente ativos ou outros, estão sempre representados por indivíduos que se destacam na organização, que confluem as vontades, as expectativas do grupo e que dão forma às mesmas, estas pessoas são os líderes comunitários (RODRIGUEZ 2001). A confluência de vontades e expectativas e a expressão do líder como representante das mesmas o torna elemento de vínculo grupal e exemplo de expressão da comunidade.

A ética do grupo, suas ações comunitárias, suas intra-relações são o "*modus operandi*" do mesmo e caracteriza este modo de agir do indivíduo na comunidade. O modo de agir, o comportamento fora do grupo, a relação com o cotidiano, o "*modus vivendi*" é regido por outras relações construídas na família, na escola, no trabalho, enfim, fora da comunidade. Uma outra ética que se baseia na ética dos locais onde se está convivendo (ex.: do local e do tipo de trabalho). Ambas as éticas, dentro e fora da comunidade; podem ser

complementares ou não, mas é a ética religiosa que explica o mundo (ELIADE, 1992) e que, portanto, pode prevalecer à ética dessacralizada do cotidiano. Não há conflito entre estas éticas, mas, como veremos no Capítulo 3, quanto mais se aprofundar no grupo religioso, maior a tendência que o indivíduo tem de assimilar a identidade do mesmo (COOPER et al., 1998 e YOUNISS,-JAMES et al., 1999) e que as diferenças entre as “éticas” gerem um conflito que pode se solucionar mudando-se a relação com o mundo extra-comunitário adaptando-se o “*modus operandi*” que assimila ou modifica o “*modus vivendi*”.

Assim como as lideranças, a religião também dá sentido às ações de comunidades e sociedades religiosas. No próximo ponto abordamos a relação entre a religião e o sagrado com a sociedade.

## **2.1 – Religião, sagrado e sociedade**

Religião e sagrado permeiam os grupos humanos desde as primeiras comunidades (ELIADE; COULIANO, 1994 e LEWIS, 1996) em diversos momentos históricos e geográficos. O simbólico do sagrado e do religioso pode ser visto nas pinturas rupestres de Lascaux, nas múmias sul-americanas pré-colombianas ou egípcias, nos cantos gregorianos medievais, na arte barroca, na efígie da moeda norte-americana (“*In God we trust*”).

O conceito de religião formou-se e pode se dizer continua se formando ao longo da história da civilização ocidental (BREILICH, 1994). É importante lembrar que nenhuma língua dos povos primitivos, nenhuma das civilizações superiores arcaicas, nem sequer o grego e o latim, mais próximos de nós, possuem um termo correspondente a este conceito. Destaca que, nem mesmo no latim “*relegere*” ou “*religare*” existia a concepção moderna de ‘religião’, indicando apenas um conjunto de regras, de interdições sem se referir à adoração de divindades nem as tradições místicas nem a celebração de festas, nem a tantas outras

manifestações consideradas em nossos dias, como religiosas (SEMINERIO, 1999). Assim ao aplicarmos esse termo às manifestações de outras civilizações como por exemplos as orientais, há uma transposição de sentido. Na velha China, por exemplo, o hábito de deixar na mesa um lugar para os antepassados era concebido como uma obrigação adquirida a partir das gerações anteriores e não uma prática da religião taoísta ou confucionista. Deste modo, as pessoas, desde épocas remotas, vinham se preocupando em agir “como se deve” (BRELIICH, 1994). Isto é uma definição de práticas e regras éticas mais do que a caracterização de uma religião. Religião aqui é entendida como um sistema unificado de crenças e práticas relacionadas com assuntos e objetos sagrados (DURKHEIM, 1965). A religião abarca a crença nestes objetos, a prática relacionada com estes objetos e a relação dos adeptos à comunidade. O sagrado corresponderia a toda atividade de caráter público, coletivo, como a ritualização decorrente das obrigações sociais fixadas em normas, enquanto que o caráter corriqueiro das atividades pessoais representaria o profano (DURKHEIM, 1965).

Temos uma aparente diferença entre os conceitos ou a aplicação do conceito “religião” entre Durkheim e Brelich. O ponto focal é a ação, uma vez que o conjunto ético e normativo, para Durkheim, consistiria em caráter religioso e para Brelich não seriam donos de caráter sagrado. Para este trabalho vincularemos o religioso ao transcendente, aproximando-nos de Durkheim, incluindo na ação religiosa a ética, os processos normativos, a interpretação do ambiente onde o grupo se insere, sempre e quando estes não estejam vinculados a um cotidiano, mas a uma qualidade de sagrado. O conceito de religião utilizado nesta dissertação será um sistema unificado de crenças e práticas relacionadas com assuntos e objetos sagrados que tenham um simbólico ligado a um lugar ou estado transcendente ou sobrenatural (aquilo que esta acima do natural). Este simbólico define a ética, o “*modus operandi*” e a interação com o mundo funcionando como premissa para

esta relação com o sagrado e transcendente (ELIADE, 1992). A todo este conjunto simbólico que inclui os ritos e mitos da comunidade denominaremos "doutrina".

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta de forma totalmente diferente do profano (ELIADE, 1992). O sagrado é algo que apresenta uma qualidade diferente do cotidiano, uma carga de afeto adicional que o difere do objeto cotidiano ou profano (ELIADE, 1992). É, também, o que se relaciona com o transcendente (DURKHEIM, 1965). Se avaliarmos a antinomia sagrado-profano tal como foi destacada por Durkheim (1965), Otto (1925) e Van der Leeuw (1955) poderemos observar que se trata realmente de uma antinomia constante em todas as religiões (SEMINERIO, 1999), desde o totemismo, até as grandes religiões contemporâneas e os cultos pós-modernos (DURKHEIM, 1965 e LAMBERT, 2000). Ao conjunto de comportamentos e atitudes na vida profana, a vida cotidiana da comunidade, aquela na qual os indivíduos estão com a família, no trabalho, na escola, chamaremos de "*modus vivendi*" (ELIADE, 1992).

O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações assumidas pelo homem ao longo de sua história e que permeia suas escolhas e seu "*modus vivendi*" (ELIADE, 1992). Existe, na percepção do sagrado, uma verdade transcendente que justifica os atos e as crenças e que explica a realidade. Quando o sagrado se manifesta há uma ruptura na homogeneidade do espaço (do ambiente onde se insere a comunidade) (ELIADE, 1992 e PENDIZ, 1994) e se dá a revelação de uma verdade que orienta o "*modus operandi*" e pode afetar o "*modus vivendi*". A ruptura da realidade mostrando uma nova revelação e, conseqüentemente, uma nova verdade, denota um ponto central onde focar esforços, sejam esforços físicos (penitências, jejuns, imolações, rituais de purificação), esforços cognitivos (estudar versos sagrados e sabê-las de memória, filosofar e

pregar sobre textos sagrados), ou esforços afetivos (retiros, processos iniciáticos, abnegações).

As hierofanias são revelações ou objetos ligados ao transcendente e que representam o sagrado (ELIADE, 1992). Na Umbanda as hierofanias são os *guias*, as *entidades* que são *incorporadas* pelos médiuns e que trazem a palavra transcendente, a palavra sagrada (DE LIMA, 1997). O discurso dos *guias* na Umbanda é também hierofania. As hierofanias são o ponto central, o “*axis mundi*” ou eixo do mundo. Este “*axis mundi*” traz consigo uma “*doxa*” que explica a nova verdade, vinda da realidade transcendente, e que justifica o “*modus operandi*” (ELIADE, 1992 e CAMPBELL; MOYERS, 1990). Este “*modus operandi*” (ser vegetariano, usar um adorno representativo, não beber, dizer a verdade, persignar-se ao passar por uma igreja ou cemitério, benzer-se ou tomar um passe quando se tem momentos difíceis), necessita da corroboração do grupo, a comunidade tendo o mesmo “*modus operandi*”, pode ratificar o estado de verdade e de hierofania do mesmo.

A experiência do sagrado pode transportar o indivíduo para um lugar transcendente, servindo de mecanismo de defesa contra a ansiedade e a insegurança (POLLAK-ELTZ, 1991). É auto-legitimação e orientação, transferindo as possibilidades de solução para conflitos e sentimentos cotidianos para outra “realidade”, uma vez que o progresso material, científico e intelectual pouco oferece no campo das incertezas e das identidades (LUCKMANN, 1987).

A representação que temos da realidade está assentada nos fatos e objetos que a constituem (ALVES, 1985). Quando falamos ou agimos, os nossos atos estão permeados de nossas sensações, percepções e de nossa história. Não há uma transposição de coisas em si, no espaço e tempo, sem a mediação do processo de subjetivação. Assim, aquilo que tomamos como o real nada mais é do que a interpretação do objeto, da apropriação

particularizada e subjetivada dos fenômenos presentes no nosso cotidiano.

Nesta área de tão vastas possibilidades de transcendência, Alves (1985) sustenta que a religião tem o poder, o amor e a dignidade da imaginação e, nesse nível, o simbólico satisfaz qualquer carência ou desejo. Qualquer entidade sobrenatural, sagrada tem o poder de reduzir conflitos e encaminhar soluções. De um modo ou de outro, essas tentativas, buscas e anseios explicam uma necessidade humana: inteligibilidade do mundo, identificando razões, motivos e intenções.

Poder-se-ia pensar que a busca de significados para apreensão e apropriação da realidade é uma atividade que permite não só articular conteúdos extraídos das situações vivenciadas, mas também uma maneira de subjetivar a realidade fazendo-a instituinte além de instituída (BARROS; SANTOS, 1999). A singularização dos fatos sociais expressos na significação do vivido diferencia os homens e particulariza cada um de nós enquanto atores sociais (MOSCOVICI, 1978). Nesse contexto, onde uma série de informações e interpretações da realidade cotidiana já está constituída, a busca de sentido para situações aparentemente insólitas ou ininteligíveis se faz por meio da ciência, religião, senso comum, entre outros.

É característica do sagrado uma carga de afeto inerente (ELIADE, 1992). Pode ser sagrada a forma de comer, de ver o mundo, de praticar um “*modus vivendi*” ético e que condiz com a *doutrina espiritual*. A visão de mundo permeada de sagrado, de uma doutrina, pode modificar a visão de mundo do praticante e influenciar no “*modus vivendi*”. Na Umbanda, por exemplo, o uso de *guias*<sup>12</sup> no pescoço dá maior confiança ao crente em face dos infortúnios (DE LIMA, 1999).

---

<sup>12</sup> Colares que representam a ligação com os *guias* espirituais.

Eliade (1992) considera o sagrado como uma experiência simbólica individual. Já Pin (1963) afirma que, mesmo sendo um processo individual não pode ser descaracterizado de sua inserção na sociedade. Desde as sociedades teocráticas (como países do Islã ou o Tibet com o Dalai Lama como chefe religioso e de estado) até os movimentos sociais motivados e direcionados pelos segmentos religiosos (dos mais diferentes como a Teologia da Libertação ou o IRA) a leitura do mundo a partir de um simbólico religioso pode direcionar atitudes e conceitos, formação de dogmas, “doxas” e éticas de comunidades e sociedades.

Pollak-Eltz (1991, p. 76) relaciona religião com sociedade, colocando que : “la religiosidad és, más bien, un panorama de las funciones que tiene la religión en la vida social”<sup>13</sup>. A religião se manifesta em todos os resultados e âmbitos do humano, o político, o econômico , o social e o psicológico (MARZAL, 1985) sendo uma orientação “coletiva” em direção ao sagrado (GRUSON, 1970), novamente nos aproximamos de Durkheim (1965) e Eliade (1992), onde o sagrado infere em diversos aspectos do “*modus vivendi*” dos indivíduos religiosos. A religiosidade interage com a sociedade no campo psicológico e simbólico, nas relações entre maldição, doença e prestígio social onde o indivíduo se comporta como dele é esperado pela sociedade e pela religião vigente (LEVI-STRAUSS, 1949). O “*modus operandi*“, para Levi-Strauss (1949), parece confundir-se com o “*modus vivendi*”.

O religioso e a atuação política também estão relacionados. Nos estudos sobre comunidades indígenas mexicanas contemporâneas, Bastian (1996) apresenta as festas religiosas como fator determinante de reprodução social, socialização da comunidade e reincorporação do simbólico social através do simbólico religioso. Estas festas, segundo

---

<sup>13</sup> “a religiosidade é, melhor, um panorama que tem as funções da religião na vida social”.



Bastián, são a base e a causa da estabilidade social e cultural de grupos indígenas e de outros grupos, fatores de vínculo grupal.

O aspecto sagrado traz uma influência positiva na formação de núcleos familiares estáveis (POLLAK-ELTZ, 1991). Existe maior estabilidade matrimonial em casais cristãos convertidos, o esposo permanece mais tempo com a família, abandono de drogas, bebidas, dinheiro que era colocado em jogos de azar é aplicado no lar (POLLAK-ELTZ, 1991). O “*modus vivendi*” está, nesta análise, influenciado pela doutrina religiosa, por uma ética que o justifique. A religiosidade na ação permeia a mesma de um objetivo transcendente ou justificado por uma busca do mesmo, fazendo com que a comunidade religiosa possa atuar direcionada por um simbólico próprio, um simbólico que é uma visão de mundo religiosa e sagrada (GORSUCH, 1988). Na Umbanda, um exemplo é a crença na reencarnação o que direciona a visão de mundo do indivíduo para uma esperança de vida melhor *em uma próxima encarnação, dependendo de como se atuar nesta vida*.

Mesmo que a mitologia religiosa do grupo não condiga com a realidade do que se vive no cotidiano, o grupo e, conseqüentemente, seus indivíduos acreditam nela (LEVI-STRAUSS, 1949). Existe um sistema coerente de crenças e símbolos que fundamentam a concepção do grupo e sua visão de mundo. No mesmo exemplo supracitado da Umbanda, é o conceito de *karma* que explica a melhoria de vida. Se as ações do indivíduo denotam uma *evolução espiritual*, na *próxima vida se encarnará em uma condição evoluída*, melhor do que a atual. As ações no presente direcionarão o *espírito na encarnação futura*.

A modernidade traz uma renovação do simbólico religioso adequando-o à novas perspectivas da sociedade. A anunciada morte de Deus por Nietzsche é, na verdade apenas uma desconstrução e uma reconstrução dos aspectos simbólicos religiosos (SEMINERIO, 1999). Aponta-se como pontos principais para essa readequação do simbólico religioso: a

primazia da razão, da ciência e da técnica, a vontade de liberdade individual, a aparição das massas nas cenas históricas, a globalização modificando o próprio discurso religioso bem como sua ética e tornando-o mais diversificado (LAMBERT, 2000). A Umbanda une o natural africano, a relação com a natureza, com o moderno ocidental cristão de melhoria na condição de vida e na condição social (DE LIMA, 1999). A Umbanda também traz uma nova identidade ao indivíduo, a identidade mais ampla de um *espírito* que não viveu apenas esta vida, mas vem de um *longo processo de encarnações e continuará encarnando após esta passagem*.

A teoria que afirma que a secularização da modernidade definharia as crenças religiosas, encontra-se em refutação uma vez que na modernidade surgiram poderosos movimentos “anti-secularizantes” (BERGER, 2001, p.10). As formas institucionais de religião não estão necessariamente ligadas as formas individuais de religião. As instituições religiosas podem ter perdido força, mas crenças e práticas religiosas permanecem na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a explosões de fervor religioso. “Rejeição e adaptação” (BERGER, 2001, p.11) são duas estratégias possíveis para as comunidades religiosas em um mundo supostamente secularizante.

Existem dois motivos para o fortalecimento das religiões na modernidade: a modernidade tende a reprimir idéias com as quais os grupos tem convivido por muito tempo. O segundo é que isto é uma situação desconfortável e os movimentos religiosos oferecem certezas (BERGER,2001). A não-secularização é uma busca transcendente de identidade e explicação da realidade. A religião entraria, explicaria e daria sentido onde outras teorias, como a ciência, tem lacunas ou não conseguem dar conta (GEERTZ, 1989).

O impulso religioso, a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, tem sido característica humana universal. A existência

humana despojada de transcendência é uma condição, para muitos, insustentável e empobrecida (BERGER,2001). Quando isto acontece algumas certezas são abaladas e se relativizam certas verdades religiosas, mas a religião teria a função de criar e dar nova identidade a certas camadas da população neste “caldeirão de lutas culturais” (MARIZ, 2001, p.29) que é a globalização. A “anomia” (MARIZ, op. Cit.) é criada pela modernização e gera necessidade de imersão em comunidades fortes. O próprio Berger, segundo Mariz, apontava já na década de 70 a necessidade crescente de movimentos anti-individualistas aumentando a força dos movimentos religiosos. É a busca de uma identidade em rituais de expressão (MELLO E SOUZA, 1983).

A tese de secularização foi pivô das teorias da religião na modernidade (LAMBERT, 2000). Esta secularização levaria a uma racionalização, individualização e diferenciação entre a religião e as outras instituições, tais como a educação, o estado, a economia, que Prandi (1992) também citaria, bem como Berger (2001). A enquete sobre religião feita na França pela *International Social Survey Programme* em 1998 não encontrou um gradual desaparecimento da religião nem um retorno das mesmas, mas sim uma continuação com algumas inflexões de diferenciação que acrescentariam novos ritos, novos sincretismos e novas formas de viver o sagrado (LAMBERT, 2000). A modernidade seria apenas um período de remodelagem fundamental dos sistemas simbólicos, neste caso religiosos. São remodelagens que tangem a adaptações, reações tradicionalistas, resurgimentos de antigas crenças e inovações que podem levar a sincretismos religiosos. Estes sincretismos, característica da Umbanda (ALVES VELHO, 1975 e DE LIMA, 1999) em especial a da comunidade estudada (o que será visto no Capítulo 3), atendem a necessidade de uma identidade do indivíduo na modernidade. É a necessidade de uma visão de mundo que dê conta da realidade, em muitos aspectos dessacralizada, onde este indivíduo se insere.

O discurso que proferimos sobre aquilo que gostamos e fazemos expõe com clareza, a relação sujeito mundo, presente na análise e orientação do processo de construção de nossa existência. O que o indivíduo aponta como seu mundo real é na verdade, a representação desse mundo. A natureza singularizada e subjetivada é, com freqüência, tomada como algo inerente ao pensamento, como se o objeto pensado e o conteúdo fossem a mesma coisa. A utilização da representação social tem como finalidade dimensionar o processo de construção simbólica, substrato do conhecimento, que dá sentido ao mundo material permitindo também ao sujeito não só entendê-lo, como demarcar o seu lugar e estabelecer conexões que, para ele, tenha coerência (MOSCOVICI, 1978).

Este conceito permite compreender a dialética da relação homem/mundo e sua síntese, orientando o indivíduo tanto na percepção e avaliação quanto ao planejamento e estratégias para suas tomadas de decisão. Assim,

“... as representações sociais são conjuntos dinâmicos, seus status é o de uma produção de comportamentos e de relações com o meio ambiente, de uma ação que modifica aqueles e estas, e não de uma produção de comportamentos ou dessas relações, de uma reação a um dado estímulo exterior” (MOSCOVICI, 1978, p. 50).

O mundo dessacralizado e a vida na sociedade moderna angustiam o indivíduo com valores de competitividade e autosuficiência. A identidade social pode derivar do sentimento de pertencer a um entorno significativo (VALERA; POL, 1994). O grupo religioso é, novamente, uma busca da identidade (PRANDI, 1992), busca da comunidade em seu sentido léxico (comum + unidade), encontro com um sentido de viver e ter um “*modus operandi*”.

A comunidade religiosa apresenta formas de solidariedade tais quais: contato social primário, reconhecimento por todos, sentido comum, proximidade social, segurança de ocupar um lugar e ser admitido (PRANDI, 1992). O autor também nos diz que o homem

religioso busca regras com as quais se identifique e que sinta, que ao cumpri-las, é reconhecido. A religiosidade e o reconhecimento do sagrado na comunidade religiosa pode apresentar fatores de ganho psicológico, social e afetivo, fatores que podem funcionar como fator de vínculo grupal. Gambetta (1988) cita em seus estudos que o compartilhamento de crenças, valores culturais ou morais, de um simbólico próprio levam à cooperação entre os indivíduos e caracterizam o grupo, religioso ou não.

A religião, para esses grupos é “identidade, comunidade, modo de viver e lei” (PRANDI, 1992, p.5). A busca religiosa é a possibilidade de dar sentido ao cotidiano dessacralizado e, daí, dar sentido ao “*modus vivendi*” dos indivíduos. O partilhar etiquetas e procedimentos forma vínculos de identidade. O “*modus operandi*” funcionaria como fator de vínculo entre indivíduos a partir da identificação entre os mesmos. O homem que procura uma religião procura regras de comportamento que possam levar em conta a presença do outro. É a busca pelo grupal, pelo comunitário. É o ir de encontro com a anomia buscando comunidades com ritos de envolvimento. A Umbanda exige uma entrega total do indivíduo durante o rito. O médium se entrega ao *guia* para a incorporação, perde sua consciência individual para que o sagrado possa se manifestar, é apenas um *cavalo do guia*.

O código moral de uma religião, o código de normas e procedimentos, ou seja, a doutrina pode incrementar o sentimento de pertencer a um grupo. A vida externa ao grupo, vida cotidiana, perde importância, a menos que os procedimentos, o “*modus operandi*” permeado de religiosidade seja transportado para essa vida. Crentes de religiões afro-brasileiras interpretam o mundo fora do terreiro como lugar onde se realizam seus desejos, suas aspirações através de sua força interior potencializada pela prática ritual.

As religiões que utilizam transe retiram a identidade do indivíduo que incorpora para colocar outra mais poderosa, mais satisfatória aos nossos anseios, mais sobrenatural, como

se a imagem que temos do outro fosse por demais pobre, como se os papéis sociais não-religiosos fossem insuficientes em nossa própria sociedade (PRANDI, 1992 e ALVES VELHO, 1975). Isto também vem a reforçar, no indivíduo praticante, no médium que incorpora, ou na assistência que observa uma identidade religiosa. Este suposto saber vai estabelecer relações de poder com outras religiões ou dentro do próprio grupo.

É a cisão entre o não religioso e o religioso, sagrado e profano que dá força a religião. A possibilidade de algo transcendente que explique a realidade e dê novo sentido e identidade fortalece a busca pelo religioso (GEERTZ, 1989). O acreditar que se faz o correto, que se está *abençoado e guiado pela espiritualidade*, aumenta a estima do indivíduo religioso e lhe dá mais forças para enfrentar o mundo cotidiano. O “*modus vivendi*” pode e deve ser, para o grupo e o indivíduo a expressão da espiritualidade no cotidiano. Disserta-se sobre a comunidade, o grupo, no tópico seguinte.

## 2.2 – Comunidade

A doutrina que modifica o “*modus vivendi*” e a visão de mundo do grupo é também modificada pelo mesmo. A comunidade religiosa tem a doutrina como um simbólico que também é fator de identificação. O entendimento do surgimento da comunidade e de como esta se constitui é essencial para o entendimento de seu simbólico e sua visão de mundo. Comunidade, nesta dissertação, é o *grupo*, sua doutrina, sua visão de mundo, seu “*modus operandi*”, englobando todas as formas de relacionamento que são caracterizadas por um alto grau de envolvimento pessoal, emocional, de comprometimento moral, de vínculo social e com continuidade temporal.

A mais fundamental e longínqua unidade de idéias da sociologia é “comunidade”, a “redescoberta” da comunidade é, inquestionavelmente, um dos mais distintos

desenvolvimentos do pensamento social do século XIX (NISBET, 1970), desenvolvimento que se estende além da teoria sociológica para áreas como a filosofia, história, teologia e psicossociologia.

A comunidade pode desenhar sua força psicológica em níveis de motivação mais profundos que aqueles de mero interesse e se submerge no indivíduo de forma impossível em uniões de mera conveniência ou de bases racionais. Comunidade pode ser definido como uma fusão de pensamento e sentimento, de tradição e comprometimento entre indivíduos (RODRIGUEZ, 2001). Esta pode ser encontrada ou tem sua expressão simbólica em diversas localidades, regiões, nações, raças, ocupações ou objetivos dos mais variados. A comunidade vai reforçar o “*modus operandis*” de seus membros. Este reforço se dá através de sua força psicológica (RODRIGUEZ, 2001).

Mas foi na sociologia que a comunidade elevou-se à categoria analítica central do pensamento social, e se estabeleceu a antítese entre comunidade e sociedade, como expressão do contraste entre valores comunitários e não comunitários (NISBET, 1970). A comunidade abrange todas as formas de relacionamento caracterizado por um grau elevado de intimidade, pessoal, profundidade emocional, engajamento moral e continuado no tempo. Ela encontra o seu fundamento no ser humano visto em sua totalidade e não neste ou naquele papel que possa desempenhar na ordem social. Sua força psicológica deriva de uma motivação comum e realiza-se na fusão das vontades individuais, o que seria impossível numa união que se fundasse na mera conveniência ou em elementos de racionalidade. A comunidade é a fusão do sentimento e do pensamento, da tradição e da ligação intencional, da participação e da volição (RODRIGUEZ, 2001). Esta fusão modifica a visão de mundo acrescentando ou excluindo aspectos do grupo onde se insere o indivíduo.

O ator social direciona sua atuação na comunidade segundo sua percepção da mesma e segundo sua percepção de seu meio ambiente como um todo. Neste campo de atuação pode-se sistematizar as condutas atuais religiosas e o “*ethos*” religioso em dois pilares fundamentais : o doutrinário e o normativo que direciona as práticas de comportamento (SEMINÉRIO, 1999 e GEERTZ, 1989). O sistema normativo é justamente aquele que sugere formas de comportamento partindo de uma fundamentação religiosa que constrói uma ética específica (MACKAY, 2001). Como exemplo podemos citar: não usar shorts curtos na Igreja, não comer carne suína, voltar-se para a direção de uma local sagrado e fazer orações um determinado número de vezes por dia, ser vegetariano, não usar palavras de baixo calão, utilizar certo tipo de barba ou corte de cabelo.

A religião imprimiria, então, uma forma de atuação no meio e com o outro na comunidade. A ação do sujeito na comunidade seria justificada por uma *doxa* religiosa. Longe de ser doentia como áreas da psicologia apontaram (SEMINÉRIO, 1999), a adesão ou construção de crenças religiosas, pode tornar-se uma importante defesa: uma tentativa de resolver a ambigüidade para atribuir uma significação à existência, a convivência com o outro e, até a relação com o ambiente, a terra onde se vive, como a crença andina na Pacha Mama, a mãe terra ou a teoria de Gaia.

Os grupos religiosos oferecem aos crentes formas de participação social e de liderança fora dos habituais setores populares (MAROSTICA, 1994) permitindo a ocupação de lugares de importância social dentro do grupo que poderiam ser difíceis de alcançar fora da comunidade (ALVES VELHO, 1975). A realidade nos mostra que cada ser humano desenvolve o acervo de suas convicções a partir do ambiente em que foi educado, com poucas e raras chances de se afastar. Ser cristão, judeu, muçulmano, budista, hinduísta, confucionista, shintoísta, depende fundamentalmente do lugar e da família em que cada um



nasceu ou se desenvolveu. É assim que as crenças são transmitidas ao longo das gerações. Perspectivas sociológicas, já haviam se manifestado nessa linha notadamente a de Marx e Engels (1989) que afirmaram que a essência humana é o conjunto das relações sociais. Althusser (1979) reforçou essa idéia ao declarar que não é o sujeito que faz a história, mas vice-versa. A posição de Althusser parece retirar do ambiente qualquer influência sobre o ser humano. Mas parece ingênuo não considerar que a modernização e a globalização imprimem traços nas comunidades atuais, o ambiente influencia o grupo.

A globalização afeta, não apenas o *“modus vivendi”* da comunidade, mas seu simbólico, sua visão de mundo. O pensamento sistêmico e o surgimento do pensamento ecológico dirigem o pensamento coletivo em direção ao holístico, o Ocidente se volta para o Oriente e o místico começa a se mesclar com o científico (GUMUCIO, 1999). O econômico e social passam a ser palavras de ordem religiosa como os movimentos populares socialistas cristãos. A busca pelo sentido no meio da transformação cultural é, “a busca de estruturar identidades e afirmar suas orientações na vida em estruturas simbólicas transcendentais” (GUMURCIO, op. cit, p.15), quanto maior a incerteza no futuro, maior a demanda destas estruturas. Se instaura um olhar de fé sobre a realidade do subdesenvolvimento e dependência. O *“modus vivendi”* comunitário na sociedade capitalista passa a ganhar um olhar religioso, ou seja, se modifica a visão de mundo profana incrementando-se aspectos do sagrado na mesma.

Gumurcio (1999), como Berger (2001), também acredita no surgimento das novas religiões e na revitalização de novos sincretismos na busca de uma identidade comunitária e não apenas individual. Daí afirma, como Prandi (1992), o fortalecimento e difusão das religiões afro em diversos países da América Latina. Para a comunidade, o sentido transcendental religioso é a oposição a crise da sociedade moderna ou pós-moderna,

resistência à pobreza, miséria, fome, injustiça social e individualização dos grupos. Podem servir tanto para dar uma identidade ao grupo, como para motivar seu “*modus operandi*”. Comunidade e religião parecem complementar-se ou definir-se uma à outra na história de seus indivíduos. A busca pela identidade comunitária tem, no religioso, um nicho cultural potencial.

A comunidade imprime conceitos à visão de mundo dos indivíduos que a compõem, também imprime um “*modus operandi*” padronizado que auxilia na identificação individual com o grupo, dando uma identidade tanto ao grupo como ao indivíduo. A influência da comunidade no “*modus vivendi*” individual inicia pelo “*modus operandi*” e pela visão de mundo comunitária que pode mesclar-se com a visão de mundo individual. O sagrado e a doutrina religiosa também tem sua influência na visão de mundo, na Umbanda a visão do transcendente se estende ao cotidiano (DE LIMA, 1999). A influência do líder e sua visão de mundo na doutrina da comunidade religiosa é parte fundamental deste processo. Disserta-se sobre o líder comunitário e religioso no tópico que se segue.

### **2.3 - Liderança**

A importância da liderança no grupo é alvo de diversas pesquisas no campo da sociologia, da psicologia (em especial da psicologia social), da psicossociologia. Pesquise-se, em especial, a influência de algumas poucas pessoas, de minorias em maiorias levando a mudanças de atitudes (WOOD, 2000 e OLSON; ZANNA, 1993). O exemplo do líder pode motivar, modificar ou influenciar comportamentos e percepções.

O princípio da identidade humana é múltiplo, e sua unidade reside justamente nessa complexidade e multiplicidade de possibilidades de existir (LEVI-STRAUSS, 1949 e GUMUCIO, 1999). Há pessoas que exercem uma atitude de liderança na sua comunidade e,

sendo assim, conquistam o seu espaço, além de trazer bem estar a todo o grupo do qual faz parte.

Líder é a pessoa que o grupo diz ser o líder e a pessoa que tem a maior influência sobre o grupo. Ou seja, existiria um critério direto para se identificar a pessoa que exerce a função de líder no grupo (RODRIGUEZ, 2001). Este método dispensa a elaboração de uma definição formal e complexa para o líder e ainda reconhece nos líderes eleitos pela maioria um maior poder de legitimidade e reconhecimento. Portanto, a pergunta sobre o que leva certas pessoas a tornarem-se líderes, pode ser respondida se envolver duas facetas distintas: a primeira diz respeito aos tipos de situações, procedimentos e conjunturas que fazem de uma pessoa um líder; a segunda relaciona-se com os tipos de pessoas que alcançam a liderança (RODRIGUEZ, 2001). Isto é, podemos responder à pergunta em termos de propriedades mais ou menos externas ao indivíduo ou em termos da personalidade ou outras características do próprio.

A realidade social é percebida como uma estrutura específica e determinante para o comportamento dos indivíduos. A teoria africana do conhecimento (SINDIMA, 1990) é que este se dá pela experiência do viver e do sentir e não pela razão. Dessa forma, os agentes sociais, em consequência do lugar que ocupam, possuem diferentes pontos de vista sobre o mundo. O lugar ocupado por um líder na comunidade, é um lugar de prestígio (BOURDIEU, 1990). Ele representa um condutor em torno do qual se formam e se identificam as opiniões.

Em consonância com essa segunda vertente, estudos clássicos chegaram a associar o estilo do líder à sua eficácia na condução de grupos, identificando estilos autocráticos, democráticos e "*laissez-faire*". (FREEDMAN; CARLSMITH; SEARS, 1975). A formação de líderes comunitários faz parte de um processo onde um indivíduo de acordo com sua

trajetória pessoal, história de vida e ações no meio obtém destaque e, a partir daí, assume uma postura de representante do grupo.

Alguns líderes são eleitos pelo grupo e outros emergem nas interações grupais naturalmente (MYERS, 1999). As características de liderança divergem de acordo com o ambiente e o objetivo do grupo que se está liderando. Myers (1999) nos aponta que o líder religioso tem por características, entre outras, a capacidade de mediação de conflitos e a objetividade para a construção de força de trabalhos ou grupos de tarefas. Toda influência supõe no influenciador alguma base de poder: poder verbal, poder de recompensa, poder de repreensão, poder de especialista no assunto, poder de empatia, poder místico (CARTWRIGHT; ZANDER, 1964). Os ocupantes de postos de liderança não podem executar as funções de liderança se não possuem poder suficiente. Os líderes religiosos se encaixam nesta definição (poder místico, poder de especialista, poder de empatia). Por outro lado, poderiam ter um estilo democrático, delegando autoridade o que aumenta a auto-estima individual e o vínculo grupal.

Deve ser considerado o fenômeno da pulverização que se dá no choque de lideranças religiosas de uma comunidade (ALVES VELHO, 1975). No caso das religiões afro-brasileiras nas quais cada Centro ou Terreiro tem certa autonomia, a pulverização leva a fragmentação do grupo. Membros podem se dirigir para outros Centros ou Terreiros ou formar seu próprio grupo.

A religião permeia os motivos de engajamento, em muitos casos, sociais. Os líderes empresariais americanos e europeus ligados a visão de um mundo competitivo e materialista, partindo de um cristianismo protestante em contrapartida à submissão católica, foram os expoentes do capital justamente pela visão de mundo supracitada (WEBER, 1967) que hoje se reproduz no discurso neo-pentecostal, por exemplo. As lideranças religiosas se

constituem por lideranças por espelhar uma vontade, um desejo ou uma idealização do grupo, estas têm características que são importantes e valorizadas pelo mesmo. Não é apenas uma escolha por si só, mas o líder é também escolhido pelo grupo. O aspecto religioso que o líder pode apresentar (ou não), é fator de escolha do grupo (PASA; KABASAKAL; BODUR, 2001). Dificilmente uma comunidade de determinada religião seria liderada por alguém de outra. A doutrina do grupo deve estar de acordo com a do líder. Ao mesmo tempo, é este que pode direcionar as expectativas e canalizar os ideais comunitários podendo transformá-los em ações (RODRIGUEZ, 2001). É a ação que caracteriza, muitas vezes, a religiosidade, trabalhos de caridade comuns aos evangélicos e espíritas ou trabalhos em asilos e creches, comuns aos católicos.

Wood (2000) coloca-se do mesmo lado de Cartwright e Zander (1964) quando afirma que a influência do líder é potencializada quando seu poder é atribuído a uma realidade externa. No caso do líder religioso a utilização de palavras ou objetos que vêm do sagrado (hierofanias) é a capacidade de ligar-se a uma realidade externa transcendente que fortalece seu poder perante a comunidade. Nas religiões afro, o poder do líder, o babalaô ou pai-de-santo, pertence a uma entidade externa, o *guia*, que é incorporada e que transmite a verdade sagrada, que tem caracter inquestionável. O escolhido como veículo dessa expressão, o líder, é então um indivíduo especial e se difere no “*status quo*” da comunidade.

Este poder de influência pode determinar um “*modus operandi*” dentro da comunidade religiosa e pode ser forte o bastante para determinar também o “*modus vivendi*” profano, sempre e quando o líder também o praticar (ou aparentemente praticar) em seu “*modus vivendi*”. O “*modus vivendi*” cotidiano é permeado com contatos extra-comunitários, no trabalho, escola, na família e estes contatos exigem comportamentos ou

atitudes que, muitas vezes, não condizem com o “*modus operandi*”, sagrado, na comunidade religiosa.

As lideranças são expressões dos grupos e a liderança religiosa deve ser aceita pelo mesmo. A religião imprime uma nova visão da realidade, do mundo dando um sentido ao profano que a ciência não dá e reside aí sua força. A possibilidade de uma nova identidade, da inserção em um grupo e a anomia da modernidade fortalecem a religiosidade. A antinomia sagrado e profano estabelece duas formas de ser no mundo: o “*modus operandi*” o “*modus vivendi*”. Estes conceitos e idéias serão utilizados na análise de dados do próximo capítulo (pulverização, doutrina, líder religioso, hierofania, “*modus vivendi*” e “*modus operandi*”).

### Capítulo 3 : Os Irmãos da Luz, a comunidade

*Boiadeiro Urubizara, Ele é a luz Ele é o guia  
Ele é caboclo, é filho da Virgem Maria.  
A sua estrela ilumina o escuro,  
Seu Urubizara, seu terreiro está seguro.<sup>14</sup>*

Para que se possa entender a doutrina como principal fator de vínculo no grupo religioso e o líder como um exemplo vivo da doutrina tornando-a verdade capaz de ser realizável e como a visão de mundo e o "*modus vivendi*" do indivíduo da comunidade são influenciados pela doutrina, analisa-se, neste capítulo, os dados coletados. Este capítulo está desenhado em três partes: a primeira consiste na descrição do método, das técnicas e de como e porque foram utilizadas, a segunda parte é a descrição etnográfica da comunidade que tem o objetivo de dar uma forma ao objeto de pesquisa: a comunidade dos Irmãos da Luz. A terceira configura-se como a análise dos dados coletados com as técnicas utilizadas.

Esta análise está dividida em cinco questões. A primeira trata da doutrina da Casa e como esta se constitui. A segunda versa da influência desta doutrina e do "*modus operandi*" do grupo no "*modus vivendi*" e na visão de mundo do médium. A próxima questão trata das relações de poder como fator de motivação e pulverização afetando, então, o vínculo grupal. A outra questão é a adaptação da doutrina à institucionalização do grupo, complementando a segunda questão supracitada no que tange a influência da doutrina no "*modus vivendi*" e no "*modus operandi*". E a última questão trata da doutrina e o líder como fatores de vínculo grupal.

---

<sup>14</sup> Ponto de Caboclo para Seu Urubizara (D.P.).

### **3.1 – Metodologia**

A metodologia escolhida, como foi citado no Capítulo 1, é a metodologia etnográfica. Dentro desta metodologia aplicamos, como foi supracitado, as seguintes técnicas: observação participante, história de vida (uma história) e entrevistas semi-abertas em profundidade (cinco entrevistas). Todos os entrevistados assinaram um Termo de Consentimento Informado, cujo modelo se encontra anexo a esta dissertação. Descrevemos estas técnicas a seguir, explicando como foram utilizadas e apontando suas utilidades nas idéias desta dissertação, bem como descrevemos a utilização destas técnicas no campo e como foi a inserção no mesmo.

#### **3.1.1 – Observação Participante**

A primeira técnica utilizada foi a observação participante. Na observação participante, o principal instrumento de pesquisa, é o investigador, num contacto directo, frequente e prolongado com os actores sociais e os seus contextos. As diversas técnicas (diário, observação, diálogos e perguntas) reforçam-se, sendo sujeitas a uma constante vigilância e adaptação segundo as reacções e as situações, a natureza específica dos procedimentos do método de campo impõe-lhes que, para adquirirem pertinência e rigor, tenham que ser, necessariamente, diversificadas e flexíveis (ALMEIDA; PINTO,1995).

A observação participante supõe a interação pesquisador e pesquisado. As informações que obtém, as respostas que são dadas às suas indagações, dependerão, ao final das contas, do seu comportamento e das relações que desenvolve com o grupo estudado (WHYTE, 2005). A observação participante implica saber ouvir, escutar, ver, fazer uso de todos os sentidos. É preciso aprender quando perguntar e quando não perguntar, assim como que perguntas fazer na hora certa. O pesquisador quase sempre desconhece sua



própria imagem junto ao grupo pesquisado. Seus passos durante o trabalho de campo são conhecidos e muitas vezes controlados por membros da população local (WHYTE, 2005). O pesquisador é um observador que está sendo todo o tempo observado.

No caso específico da observação participante em grupos religiosos, a técnica permite uma profundidade no simbolismo, nos ritos e na doutrina que faz emergir a essência da comunidade de forma mais pura ou com menos subjetividade. Segundo Proença:

A observação participante, o qual se apresenta como um caminho metodológico fértil ao pesquisador de segmentos religiosos no Brasil contemporâneo, por permitir maior inserção no imaginário da crença, revelando mais profundamente os mecanismos e as lógicas que regem seu funcionamento, atenuando desta forma a margem de interpretações precipitadas ou superficiais no trabalho investigativo. (PROENÇA, 2008, pg. 15)

Esta técnica é um recurso para uma inserção mais densa nas práticas e representações vivenciadas pelos líderes e indivíduos dos grupos religiosos devido a incursões mais constantes que se pode fazer no dia-a-dia das experiências com o sagrado (PROENÇA, 2008). Havendo maior proximidade do contexto ou ambiente do grupo a ser investigado, pode-se, então, efetuar interpretações sobre o objeto de estudo com maior correspondência ao modo como os próprios integrantes vivenciam a doutrina, o líder, o grupo e a si mesmos. As pessoas agem e dão sentido ao seu mundo se apropriando de significados a partir do seu próprio ambiente (PROENÇA, 2008). Assim, na observação participante o pesquisador se torna parte de tal universo entendendo as ações e a produção de culturas, apreender seus aspectos simbólicos, costumes e linguagem.

Já com inserção dentro da comunidade, que conheci no começo da década de 90 e visitando-a com pequena frequência desde então, meu primeiro contato para este trabalho deu-se através de visitas à Casa a fim de documentar os procedimentos, identificar e entender a doutrina dos Irmãos e apreender detalhes do cotidiano dos médiuns dentro do Centro. Com a inicial pretensão de detalhar todos os procedimentos do grupo, logo

percebeu-se que seria um trabalho hercúleo esgotar as nuances, os detalhes e descrever todas as complexas relações e procedimentos de uma comunidade com um simbólico rico e particular. Não temos aqui, portanto, esta pretensão.

Entre observações, escutas e conversas informais obtiveram-se dados e explicações que poderiam ser conteúdo de páginas e páginas apenas sobre a doutrina, os ritos e o *simbolismo* dos Irmãos. Percebe-se que, apesar de ser um grupo relativamente pequeno em relação a outros Centros, muitos detalhes compõem a doutrina da Casa, bem como seus procedimentos internos e, até mesmo, suas histórias. Optou-se, então, por fazer uma descrição sucinta, nesta dissertação, dos Irmãos da Luz a partir do diário de campo, tentando dar uma idéia geral da doutrina e dos ritos, bem como de sua história e divisões hierárquicas. As descrições servem como base para se entender as questões que surgem neste trabalho, não aprofundando naquilo que seria, com certeza, interessante descrever, porém sem grande vínculo com os objetivos descritos anteriormente para esta dissertação.

O campo da observação participante foi o próprio Centro. Acompanhou-se, primeiramente, suas diversas atividades (descritas na próxima parte) procurando estar em todas desde o começo para entender suas dinâmicas. Houve uma frequência média de duas a três vezes por semana no campo durante dois meses. Desenhou-se o diário de campo a partir da observação dos ritos e das reuniões, da escuta e de conversas informais com os médiuns, bem como de algumas filmagens realizadas a fim de perceber detalhes dos ritos e das reuniões que não pudessem ser percebidos ou que escapassem a um primeiro olhar. Estes detalhes se referem a falas e posturas que pudessem auxiliar na compreensão do “*modus operandi*” dos médiuns.

Antes de começar a observação participante, contactou-se o médium-chefe da Casa que se prontificou em receber-me. Na primeira visita, foi dito para alguns médiuns que eu

iria estar ali presente às sessões a fim de realizar esta dissertação de mestrado. Em pouco tempo a notícia havia se espalhado pelo grupo e todos já sabiam qual era meu motivo de estar ali.

Antes de começar os trabalhos questioneei o médium-chefe se seria necessário pedir permissão aos *guias* para realizar a pesquisa e falar do Centro, mas ele me afirmou que não seria necessário. Colocou, entretanto, algumas condicionantes ao que poderia ser filmado. Os *trabalhos de desobsessão* não puderam ser filmados nem os *trabalhos de cura*. Tampouco foi possível filmar os encontros da Ordem<sup>15</sup>. A concordância com estas condições foi imediata e a comunidade pediu cópias das filmagens para o acervo da Casa. Este pedido foi aceito e foi oferecida uma cópia da dissertação quando esta ficasse pronta o que foi bem recebido pelo grupo.

Muitos médiuns me conheciam e lhes foi informado o porquê da minha presença. Aos poucos os que nunca me haviam visto passaram a cumprimentar-me e conversar comigo naturalmente. Fui convidado para filmar a *festa mais importante e bonita* da Casa: o *aniversário de incorporação* de Seu Urubizara, o *guia-chefe* do Centro. Ali me senti aceito pelos Irmãos. Minha presença com blocos, canetas e filmadora era agora natural e parte do cotidiano.

### **3.1.2 – História de Vida**

Entre as diferentes formas de trabalho que recorrem ao enfoque qualitativo, situa-se o Método Biográfico ou a coleta da história de vida. Este tem como objetivo conhecer as vivências, no tempo, de alguma fase da vida da inserida em determinado grupo social

---

<sup>15</sup> A Ordem será explicada mais a frente.

específico (ROGRIGUEZ, 2001), é uma tentativa deliberada para definir o desenvolvimento de uma pessoa num meio cultural e lhe dar um sentido teórico.

A história de vida é o relato confidencial completo, das experiências mais importantes da pessoa, contada por ela própria, em resposta as perguntas ou sugestões do entrevistador, sem que este intervenha no sentido de condenar o conteúdo que está sendo rememorado (NOGUEIRA, 1973). Alguém comunica a um outro, uma definição de sua vida, no entanto, esta comunicação se apresenta como um ato reflexivo, na medida que é o relato sobre o curso biográfico de um indivíduo.

A autobiografia tenta encontrar basicamente uma identificação (*esta é minha vida*), uma definição do indivíduo (*eu sou*) e o material disponível para esta identidade não é outra coisa a não ser a visão de mundo do entrevistado (RODRIGUEZ, 2001). A análise da autobiografia busca discernir sobre as posições que o indivíduo se orienta em cada situação (individual, familiar, cultural e na comunidade), sua ética, seu “*modus operandi*” e “*modus vivendi*”, identificar a visão de mundo dos entrevistados e, a partir daí, chegar em uma identidade coletiva. (CANALES, 1987).

A história de vida coletada trouxe informações sobre a formação da visão de mundo do médium-chefe dos Irmãos (como é nomeado pela comunidade), bem como sua própria percepção de sua relação com a Casa e os médiuns. Uma vez que a relação da liderança com a doutrina e o grupo é o principal objeto de estudo deste trabalho, parece de maior riqueza coletar esta relação no discurso do próprio líder e entender o processo que levou o mesmo a formar os Irmãos, manter o grupo até hoje e ocupar a posição de pai-de-santo de um Centro de quase cinquenta médiuns e com mais de cem pessoas passando a cada semana pelos seus portões para participar das mais diversas atividades (as quais serão descritas mais adiante) oferecidas pela Casa.

A coleta da história de vida do líder aconteceu durante a pesquisa de campo e se deu na Casa após uma atividade da qual ele não participou. O mesmo assinou um termo de consentimento informado cujo modelo se encontra anexo à dissertação. A coleta da história de vida teve a duração de uma hora e meia de gravação em fita cassete.

### 3.1.3 – Entrevistas semi-estruturadas

A terceira técnica consistiu em entrevistas semi-estruturadas, em profundidade e abertas, feitas com quatro médiuns dos Irmãos. Estas entrevistas tiveram por objetivo coletar informações específicas sobre a *entrada* na Casa destes médiuns, seus *processos* dentro desta, bem como suas visões da doutrina, da comunidade e do líder.

A entrevista semi-estruturada é um instrumento que possibilita a coleta de informações objetivas, e mais do que isto permite captar valores, atitudes e opiniões (MINAYO, 2001). O testemunho oral, a partir de uma entrevista aberta, pode frequentemente consistir da imaginação, do simbolismo e do desejo do entrevistado, portanto, não existem fontes orais falsas, mas sim diferentes visões individuais que podem se somar. A diversidade da história oral que pode ser coletada com entrevistas abertas onde o sujeito tem liberdade de expressão de idéias e percepções, consiste no fato de que as afirmações não-exatas ou não-precisas, algumas vezes revelam mais que descrições totalmente fidedignas (PORTELLI, 1987).

As entrevistas que tem por objetivo tratamento de temas, sob as formas mais diversas (testemunhos, depoimentos pessoais, experiências de história oral), são assumidas como iniciativas que tem o objetivo de elaborar coletivamente a memória. Esses processos de recuperação da memória individual ou grupal oferecem a possibilidade aos entrevistados

de estabelecer vínculos com um passado comum, que assim contribuem para desenhar uma imagem do grupo, de forma social e cultural (GARCES; MILOS, 1987).

Escolhi como entrevistados médiuns com diferente tempo de Casa. Alguns vieram da *assistência* e frequentavam os Irmãos a bastante tempo, mas considere suas entradas como médiuns como marco dos seus vínculos com a doutrina, marco que foi apontado pelos próprios entrevistados. O tempo de Casa foi considerado como possível fator de diferença na aceitação da doutrina, na assimilação do “*modus operandi*” e na mudança do “*modus vivendi*” e também foi considerado por apresentar médiuns em diversas posições dentro da hierarquia do Centro.

Para resguardar a identidade dos entrevistados não farei nenhuma descrição dos mesmos referenciando-me a cada um deles por um pseudônimo. A única descrição que julgo relevante é feita a seguir:

- Entrevistado 1: Eduarda, está na Casa há seis anos.
- Entrevistado 2: Socrates, trabalhou na casa por oito anos e saiu do Centro há algum tempo. Foi membro da Ordem.
- Entrevistado 3: Zenilde, está no terceiro módulo da Classe de médiuns e se encontra na Casa há um ano.
- Entrevistado 4: Marcos, é um dos fundadores e encontra-se na Casa até hoje.

Alguns dos entrevistados fazem parte da Ordem. A escolha de um Irmão que já se retirou da Casa se deu para verificar uma ótica diferente do vínculo grupal, bem como do Centro em geral (doutrina, ritos, médium-chefe).

As entrevistas aconteceram após a finalização da etapa de observação participante. As entrevistas de Zenilde e Eduarda ocorreram em suas próprias residências, a entrevista de

Marcos ocorreu no Centro, em lugar reservado, algumas horas antes de um trabalho que foi realizado na Casa. A entrevista de Socrates aconteceu em minha residência uma vez que o entrevistado se prontificou a comparecer a mesma. Todos os entrevistados assinaram um termo de consentimento informado cujo modelo se encontra anexo à dissertação. As entrevistas dos médiuns duraram, em média, 45 minutos e foram gravadas em fitas cassetes sendo, posteriormente, transcritas na íntegra.

Foi feita uma entrevista com o médium-chefe da casa a partir de uma primeira leitura de sua história de vida. As perguntas objetivaram colher informações mais específicas e aprofundar temas que surgiram nesta leitura que foram considerados relevantes para este trabalho. Esta entrevista aconteceu em sua própria residência após uma reunião administrativa do Centro e teve a duração de, aproximadamente, uma hora sendo gravada em fita cassete. Esta entrevista, bem como a história de vida foi transcrita, também, integralmente. As citações retiradas das entrevistas ou da história de vida vêm em seu formato original, com o discurso, vocabulário e forma dados pelo entrevistado.

As diferentes técnicas foram usadas de forma complementares. Obteve-se, a partir da utilização das três técnicas, três diferentes pontos de vistas ou prismas sobre os mesmos assuntos: a Casa, o líder e o grupo. Temos, então a visão do líder se contrapondo ou complementando à visão do grupo, representada pelos entrevistados por um lado, e pelo outro a visão de um terceiro de fora do grupo: o pesquisador, documentando comportamentos, atitudes, “*modus operandi*” dos médiuns e do líder. Desta forma, os dados abarcam uma visão pretenciosamente global e ampla da relação entre o sagrado, a liderança e o vínculo grupal.

O funcionamento e a organização dos Irmãos são descritos abaixo. Esta descrição auxilia na compreensão da análise dos dados que segue.

### 3.2 – Centro Espiritualista Irmãos da Luz<sup>16</sup>

O Centro Espiritualista Irmãos da Luz se originou de reuniões que um grupo de Rosacruzes<sup>17</sup> começou a realizar para estudar e apreender mais sobre a Umbanda. Logo no primeiro encontro, o atual médium-chefe da Casa incorporou Seu Urubizara que orientou para que na próxima reunião todos viessem vestidos de branco e com guias de Oxalá<sup>18</sup>. Eram, então, os idos de janeiro de 1991.

Quatro meses após esta primeira reunião já havia um grupo constituído de médiuns que dava palestras e *atendimento* a um público externo, a *assistência*. Com o crescimento da *assistência*, o Centro transferiu-se para um galpão em outro bairro do subúrbio carioca e depois para a Casa do líder onde começou, novamente, um *trabalho* em um espaço muito reduzido.

A Casa não é filiada a nenhuma organização ou associação de Umbanda. A Umbanda encontra-se organizada em associações ou federações espalhadas pelo país (no caso do Brasil) que procuram normatizar procedimentos e regulamentos, procurando organizar a religião institucionalmente (o Primado de Umbanda do Rio de Janeiro, por exemplo, tem cursos de formação sacerdotal para médiuns de outros terreiros). Como outros exemplos pode-se citar a Associação Brasileira de Templos de Umbanda (ABRATU) de São Paulo, a Federação Brasileira de Umbanda do Rio de Janeiro e a União Espiritista de

---

<sup>16</sup> Pseudônimo utilizado para a comunidade.

<sup>17</sup> A Ordem Rosacruz é internacional e funciona de forma similar à Maçonaria. Como livro de referência para um aprofundamento da Ordem sugerimos LEWIS, H.S., *Manual Rosacruz*. Curitiba. Biblioteca Rosacruz, 1988.

<sup>18</sup> Colar utilizado em *giras* e *trabalhos*, de contas brancas.



Umbanda do Brasil (UEUB), também, do Rio de Janeiro. A não filiação faz com que os Irmãos não sigam nenhum regulamento externo, mas o Centro encontra-se cadastrado, na prefeitura da cidade, como pessoa jurídica e entidade religiosa.

A necessidade de um espaço maior levou-os a se mudarem novamente para uma casa maior e daí para a grande casa onde o Centro agora se encontra em um bairro da Ilha do Governador, no Rio de Janeiro. A casa atual tem vários andares, um pátio coberto na frente, onde fica a *assistência*, vários cômodos onde são realizadas as classes de médiuns, as *sessões de cura, de passe*, onde se encontra, também, a cozinha e a secretaria. Existe uma sala principal onde se encontra o *congá*<sup>19</sup> e que é utilizada para os encontros e as *giras*. Todos os médiuns fundadores vieram da Rosa Cruz. Destes médiuns, três continuam na Casa até o presente, sendo que um se afastou e retornou por diversas vezes. O médium-chefe é fundador e sua história é resumida a seguir.

### 3.2.1 – Médium-chefe

Para um melhor entendimento da liderança, e sua influência descreve-se os pontos principais, para esta dissertação, da história de vida do médium-chefe dos Irmãos que tem 35 anos e raramente é chamado assim. Em geral o grupo o chama pelo nome, menos quando em reunião da Ordem quando seu nome iniciático ou sua função (grão mestre) dentro da mesma é utilizado.

---

<sup>19</sup> Altar da Umbanda.

Neto de um filho de príncipes africanos que vieram como escravos para o Brasil, com quem teve quase nenhum contato (pelo falecimento do mesmo), teve uma educação moral rígida dada pelo seu outro avô. Quando pequeno teve diversas experiências de angústia (quase se afogou em um tanque de água, foi, junto com sua mãe, o único sobrevivente de um acidente de ônibus, e teve *sarampo recolhido* quase falecendo) e cedo tinha *visões* de sua avó falecida com quem *era muito próximo*.

Relato aqui um caso acontecido em sua infância com suas próprias palavras:

*Me deixou (sua mãe) na casa da vizinha do lado até minha mãe voltar do trabalho... E ela nesse dia, ela tava... ela se arrepiava toda e eu também, assim todo arrepiado, assim com febre, comecei a sentir febre e ela começou a rezar o terço. Na hora que ela começou a rezar o terço ela incorporou, um obsessor e o obsessor começou a ..., segurou com as pernas, dela segurou as minhas pernas e o meu pescoço, né? E querendo assim, dizendo: “eu vou levar ele, ele é meu, ele é meu“, e eu comecei a ficar fraco, virando o olho, já quase morrendo, né? E aí essa vizinha, essa empregada desesperada saiu na rua achou uma vizinha que era espírita e essa vizinha foi lá e conseguiu reverter a situação, fazer, trazer o obsessor pra ela e ela acabou incorporando e o marido fez lá a doutrinação necessária.*

Foi levado aos sete anos para um centro de Candomblé onde pela primeira vez incorporou o caboclo Seu Urubizara e, a partir daí, passou a ter *manifestações mediúnicas involuntárias* e frequentava um Centro Kardecista. Aos quinze anos, com problemas de memória, foi levado, por indicação de um amigo da família, a um terreiro de Candomblé onde *fez seu santo e firmou sua coroa*.

Aos dezessete anos se filiou a AMORC (Antiga e Mística Ordem Rosa Cruz) onde permanece até hoje e possui um alto grau de iniciação. Além da Rosa Cruz frequentou a Ordem dos Templários, dos Druidas, é membro da Ordem Martinista<sup>20</sup>, foi iniciado no Tantra Yoga e é devoto Vaishnava<sup>21</sup>. Tem sua formação dentro de uma variada gama de

<sup>20</sup> Estas Ordens são Ordens iniciáticas e *secretas* que seguem um estilo semelhante à Rosacruz.

<sup>21</sup> Os vaishnavas são hinduístas que seguem o deus Vishnu, da tríade principal do *panteão* hindú.

filosofias religiosas e fundou os Irmãos por *orientação* de Seu Urubizara sendo, também, o *grão mestre* da Ordem dos Irmãos.

Sua história de vida mostra um caminho sempre ligado ao transcendente e influenciado por diversas culturas religiosas. Tem o seu “*modus vivendi*” bem mesclado com o “*modus operandi*” dos Irmãos. Regra esse “*modus vivendi*” pela ética religiosa e pela visão de mundo transcendente que constrói em seu *caminho espiritual*. É o principal organizador dos trabalhos da Casa e, nesta função de organizador, é auxiliado pelos pais-pequenos.

### 3.2.2 – Organização dos trabalhos e dos médiuns

Os trabalhos da Casa se encontram divididos, atualmente, da seguinte forma: segundas-feiras – *passes, cura e reequilíbrio*. Terças-feiras - *desobsessão*. Quartas-feiras - de quinze em quinze dias Classe de médiuns para todos os *módulos* e nas outras quartas-feiras de quinze em quinze ocorre a *gira*. Quintas-feiras - reunião administrativa, onde apenas os médiuns que estão exercendo algum cargo administrativo comparecem. Estas reuniões são fechadas para os demais. Sextas - "*bhajams*"<sup>22</sup> ou rituais da Ordem quando determinados, pois estes rituais não tem uma frequência estipulada como os demais *trabalhos* da Casa. Sábados - reuniões de estudo da Ordem, cada Sábado comparece ao *estudo* um diferente *grau* da mesma.

Os *trabalhos de cura e reequilíbrio* acontecem em uma sala específica onde diversos médiuns fazem *aplicação* de cromoterapia, *imposição de mãos* e colocam-se determinadas pedras sobre os "*chackras*"<sup>23</sup>. Estes *trabalhos* são feitos à pessoas da *assistência* que tenham

---

<sup>22</sup> Ritual de cantos devocionais hindus.

<sup>23</sup> Centros de *energia vital do corpo para o hinduísmo*.

*tratamento* marcado. Os *trabalhos de passe* são para toda a *assistência* em outro quarto onde diversos médiuns fazem um *passe energético e revitalizam os "chackras"* do *assistente*.

Os *trabalhos de desobsessão* são feitos sob supervisão dos *guias* no terreiro e médiuns incorporam os *espíritos obsessores* das pessoas da *assistência* que estejam passando pelo *processo de desobsessão*. O *obsessor* incorporado no médium é *doutrinado* por outro médium ou por um *guia* liberando, assim, o *assistente* deste *obsessor*. Para se passar por qualquer dos trabalhos acima, recebe-se uma ficha de cor específica determinada por *vidência*<sup>24</sup> pelo médium-chefe ou por um *guia*. Atualmente as fichas tem as seguintes cores : rosa- *desobsessão*, azul - *reequilíbrio*, verde – *cura*.

As *giras* são abertas à *assistência* e na última segunda-feira do mês acontece a *gira* de Exú. Eventualmente acontecem outras *festas* como a do *aniversário de incorporação* de Seu Urubizara em outubro, as festas de preto-velho, Ogum, do *povo de Yori* (as *crianças*), entre outras.

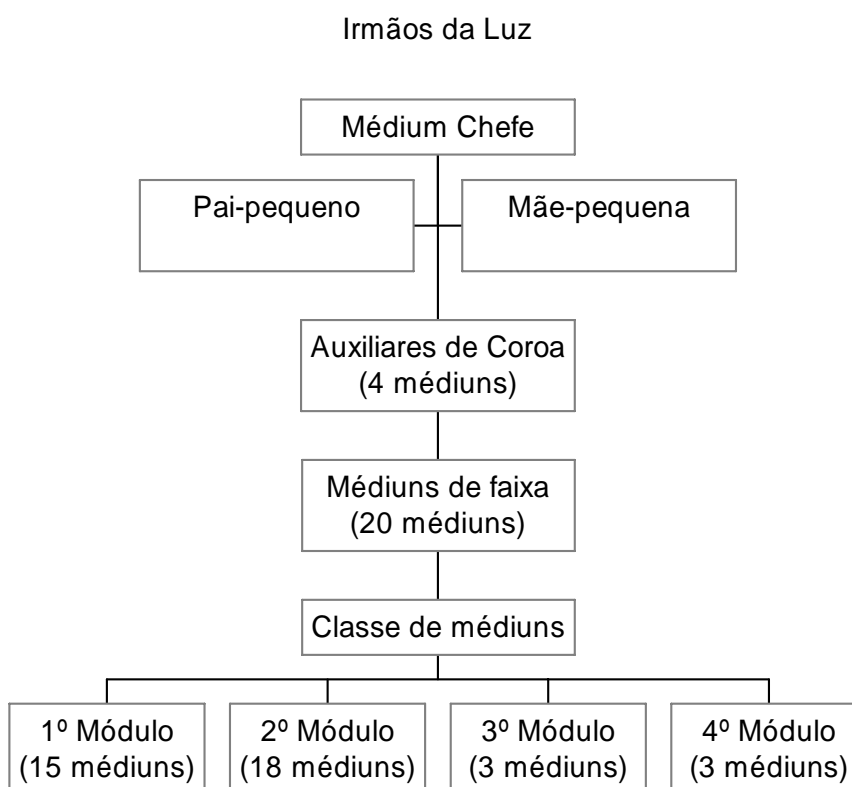
A Casa conta com doações da *assistência* de materiais utilizados nos trabalhos (velas, incensos, fumo) e de comida. O Centro, utilizando-se também destas doações recebidas, fornece cestas básicas para seis famílias que variam a cada seis meses. As famílias são escolhidas dentro da *assistência*. O critério de escolha para que uma família possa receber a ajuda do Centro é a condição financeira. Em troca da cesta básica, os Irmãos pedem que os filhos das famílias contempladas frequentem a Comissão Infanto-juvenil onde assistem aulas de evangelização. Para arrecadar fundos a Casa mantém uma cantina que vende comida vegetariana e bebidas naturais em um espaço no próprio Centro.

---

<sup>24</sup> *Capacidade de ver aura e espíritos.*

Os médiuns se dividem entre *médiuns de faixa* e médiuns da Classe de médiuns. Os primeiros são formados, usando uma faixa na cintura cuja cor varia de acordo com sua posição hierárquica dentro da Casa. Os segundos não podem participar de qualquer *trabalho*, apenas dos que estão estudando ou já estudaram dentro da Classe de médiuns. Não usam faixa na cintura, mas sim uma tarja de diferente cor, segundo o módulo, no braço. O primeiro módulo usa uma tarja vermelha, o segundo uma tarja verde, o terceiro usa tarja violeta e o quarto uma amarela. Cada módulo dura, em média, 3 meses, o que faz que o recebimento da faixa se dê com, pelo menos, um ano de Casa.

A Casa tem, aproximadamente 66 médiuns. Esta quantidade de membros caracteriza os Irmãos como um centro de porte médio. O organograma a seguir mostra a organização hierárquica dos Irmãos:



Os médiuns de faixa podem ser ajudantes de coroa, pais-pequenos ou, simplesmente, médiuns. Os médiuns sem função hierárquica usam uma faixa completamente violeta. Os ajudantes de coroa e os pais-pequenos utilizam uma faixa roxa com uma listra verde ao centro. O médium-chefe utiliza uma faixa com três listras: amarelo, verde e violeta.

### 3.2.3 - Guias

Diversos médiuns incorporam *guias* dentro do terreiro, mesmo *médiuns em desenvolvimento* (médiuns ainda na Classe de médiuns) incorporam durante as *sessões* ou *giras*. Os principais *guias* da Casa pertencem todos à *coroa* do médium-chefe<sup>25</sup> e são os que comandam as *giras* no terreiro bem como os *trabalhos* de *assistência* da Casa. São estes *guias* que a *assistência*, em geral, procura para consultas, eventualmente outros *guias* podem ser consultados, mas isto geralmente acontece quando os consultantes são amigos ou parentes do *cavalo do guia*<sup>26</sup> ou quando o médium-chefe não pode comparecer a uma sessão (o que dificilmente acontece) e os *guias* da coroa de um pai-pequeno comandam a *gira*.

O *guia-chefe* da Casa é o caboclo Seu Urubizara que, hoje em dia, pouco incorpora, sendo a maioria dos *trabalhos chefiados* pelo caboclo Seu Pena Branca. Na linha de preto-velho é Seu Rei Congo quem coordena as sessões, mas agora vem sendo substituído pela Senhora Vovó Maria Conga. O povo de Quimbanda vinculado à Casa, os Exús, são liderados por Seu Tranca-Rua, *guardião* do Centro. E Lancinho é o guia que representa o povo de Yori, as *crianças*. A maioria dos *guias* que incorporam nos outros médiuns não tem nome divulgado.

---

<sup>25</sup> Apenas este os incorpora.

<sup>26</sup> Médium que incorpora determinada entidade.

Neste trabalho optamos, desde o início, trabalhar a interpretação e vivência da doutrina dos Irmãos pelos médiuns e pelo líder e não pelos *guias*. A fala dos *guias* se dá nas *giras* ou em algum *trabalho* específico (por exemplo: *dessobsessão*) onde seja necessária a incorporação. As principais entidades da Casa foram referenciadas aqui. Foi solicitada a devida *licença* à liderança da comunidade para referenciar as mesmas a fim de não ser desrespeitoso com a crença do grupo.

### 3.2.4 – Ordem

Dentro da comunidade existe um sub-grupo que pertence à Ordem da Luz<sup>27</sup>, a qual vem sendo referenciada como Ordem nesta trabalho. Esta Ordem teve início em 1994 quando membros fundadores da Casa, a partir da *orientação dos guias*, formam uma *ordem iniciática velada*<sup>28</sup> dentro dos Irmãos. Diversos médiuns daquela época foram *convidados* a fazer parte da mesma.

Esta Ordem é dividida em diversos graus que utilizam-se de ornamentos para serem diferenciados, assim como os médiuns dos Irmãos utilizam-se de diferentes faixas ou tarjas. O primeiro grau utiliza “*kunti*”<sup>29</sup> de uma volta, o segundo mantos de cores, “*kunti*” de duas voltas e recebe um *nome iniciático*. O terceiro usa “*kunti*” de três voltas e assim em diante. Todos os ornamentos tem *funções energéticas* específicas. Os graus recebem o nome em sanscrito (por exemplo o 1º grau, que recebe o nome de “*kishatria*”) devido a *influência hindu dos guias da Casa*.

Apesar de haver acompanhado alguns procedimentos da Ordem, foi pedido, por membros da mesma que não se aprofundasse na descrição e assim a Ordem é apenas

---

<sup>27</sup> Pseudônimo para o nome deste sub-grupo.

<sup>28</sup> É um grupo *secreto* que se divide em graus alcançados a partir de iniciações.

mencionada por auxiliar na compreensão da análise dos dados que são apresentados a seguir.

### 3.3 – Os Irmãos da Luz

Após a primeira leitura na análise das entrevistas e da história de vida do líder e, somando-se a isso, o diário de campo da observação participante, cinco questões emergiram vinculadas com as questões originais deste trabalho (a doutrina é o principal fator de vínculo grupal sustentada pelo líder que é *exemplo vivo* da mesma e a visão de mundo e o "*modus vivendi*" se modificam na vivência com a comunidade, influenciada pelo "*modus operandi*"). Cada uma das questões denota um aspecto da influência da doutrina ou do líder nos Irmãos da Luz.

Na questão da doutrina *universalista*<sup>30</sup>, a primeira, será analisada a influência da história de vida do líder na estrutura e organização, principalmente doutrinária, da Casa. A história de vida do líder e dos membros fundadores influenciou e influencia na visão de mundo simbólico da doutrina.

A segunda questão trata do "*modus vivendi*". A partir do contato com a doutrina a partir da entrada do médium no grupo, este assimila comportamentos e atitudes do "*modus operandi*" que é justificado pela doutrina, bem como modifica, gradualmente, sua visão de mundo.

As relações de poder são analisadas em seguida por influenciarem no envolvimento do médium com a doutrina e na modificação do "*modus operandi*" e do "*modus vivendi*".

---

<sup>29</sup> Colar hindu de sândalo ou tulassi.



Esta influência se denota por serem, as relações de poder, fatores motivadores e, ao mesmo tempo, desagregadores, pulverizadores.

A quarta questão trata da mudança da doutrina do grupo a partir da necessidade de justificar um novo "*modus operandi*" necessário à nova realidade do Centro. Isto modifica o "*modus operandi*" e a visão de mundo do grupo.

E a última questão discute a doutrina e o líder como fatores de vínculo grupal demonstrando a idéia que ambos são fatores de vínculo. Sendo que, o líder, por ser *exemplo vivo* da doutrina, lhe dá mais força e verossimilidade, fortalecendo a fé da comunidade.

### **3.3.1 – A construção de uma doutrina *universalista***

Esta questão surge quando da observação participante. A miscigenação de imagens e filosofias é o que primeiro se percebe quando se chega por primeira vez na Casa. O sincretismo já surge na história da fundação dos Irmãos, também a história de vida do líder apresenta razões para que isto aconteça. O “sincretismo *universalista*” da Casa é um fator que advém da influência do líder e das lideranças secundárias do Centro, bem como da própria Umbanda.

O sincretismo está nas raízes formativas da Umbanda e faz parte de qualquer sistema de crenças. A interação cultural implica em sincretismo e este se dá por permutas e combinações entre hábitos, valores e imagens (DE LIMA, 1997). As religiões afro-brasileiras, na qual se encaixa a Umbanda, são vistas, em primeira instância como um fenômeno sincrético onde se encontram traços africanos, católicos, indígenas e aos quais se acrescentaram traços do espiritismo kardecista (ALVES VELHO, 1975). Nos Irmãos o

---

<sup>30</sup> Termo que indica um doutrina que busca ser universal utilizando-se da essência de diversas religiões, as quais *dizem a mesma coisa com palavras diferentes*.

processo é mais complexo ou, pelo menos, mais variado. Tendo como base uma religião historicamente sincrética (DE LIMA, 1997 e ALVES VELHO, 1975), acrescentaram-se novos aspectos filosóficos e simbólicos de religiões que, a primeira vista, são completamente diferentes geograficamente e historicamente. Junto com as *guias* de pescoço está o “*kuntĩ*”, ao lado de Jesus, como Pai Oxalá no *congá*, encontram-se Sidharta Gautama, o Buda, e Krishna, a *Suprema Personalidade* do deus hindu Vishnu. Aos pés do *congá* encontram-se as *pembas* para a escrita dos *pontos dos guias* e logo acima, no primeiro nível do altar do terreiro vemos Ganesh e Shiva, pai e filho que pertencem ao panteão hindu.

Utilizo este termo “sincretismo *universalista*” fazendo referência ao próprio termo nativo *Casa Universalista*. O termo *universalista* significa, para os Irmãos, uma doutrina que abrange e congrega todas as religiões uma vez que *todas dizem a mesma coisa com palavras diferentes*. A doutrina da Casa, bem como seus símbolos, é uma junção ou aglutinação de diversas filosofias religiosas. Nas paredes da sala onde se encontra o *congá* e onde é o *terreiro* podem ser vistos quadros de diversos “*sadhus*”<sup>31</sup> hindus bem como referências à “*kabala*” judaica. Na sala de cura existem estatuetas de anjos e pinturas de índios norte-americanos com nítida aparência de “*shamans*” e na biblioteca dos Irmãos podem ser encontrados desde livros rosacruzes até a doutrina da Sociedade Teosófica, passando por livros de zoroastrismo, budismo, hinduísmo, entre tantos outros. Os membros da Ordem usam “*kuntis*”, e em suas reuniões se utilizam mantras hindus e budistas. Quando das reuniões para o “*bhajam*”, são utilizados instrumentos e mantras hindus.

Todas as entidades, ou imagens, convivem harmoniosamente no *congá* e “assistem” às *giras* como se pertencessem a *tradição* original da Umbanda. Os médiuns citam os nomes das diversas *entidades sagradas* em conversas como se todos fossem de um mesmo panteão.

---

<sup>31</sup> Homens santos.

O sincretismo decorre da aproximação entre o significado ou as formas representativas de divindades, objetos e idéias (DE LIMA, 1997). As diferentes filosofias religiosas co-habitam na doutrina dos Irmãos. Aqui, para os Irmãos, não há contradição, ela é aparente apenas e a *harmonia* da doutrina da Casa se dá *pela compreensão do caminho espiritual através do estudo, serviço e meditação, os pilares do Centro, que demonstram que todos os caminhos levam ao Pai.*

A Umbanda tem na palavra dos *guias* a hierofania principal, é a palavra transcendente trazida diretamente do sobrenatural, do sagrado que dá força e poder à doutrina (DE LIMA, 1997). Em relação às outras religiões, o umbandista acredita que a comunicação com os *guias* é comunicação transcendente e portanto verdadeira. Enquanto em outras religiões o intermediário humano (sacerdote, pastor, rabino) é falível, na Umbanda o intermediário entre os Orixás e o médium é um espírito, um *guia* que já está na ordem do transcendente. Este já traz uma verdade não interpretada, mas pura (DE LIMA, 1997). A Umbanda seria, para o umbandista, uma religião em que o contato com a divindade é, praticamente, direto, um contato mais *perfeito* e que cria uma relação de poder com outras religiões, uma superioridade.

Como foi dito anteriormente, os fundadores da Casa vieram todos da Rosa Cruz que é uma Ordem *iniciática* com filosofia e doutrina próprias. Mas estes membros fundadores passaram por diversas outras “Casas” trazendo consigo outras referências religiosas. Marcos diz de sua experiência :

*Eu não entrei, eu fundei o Irmãos, não entramos com a proposta de fundar o Centro, na verdade, era uma proposta de estudos, tanto eu quanto o médium-chefe da casa, nós temos uma questão de busca espiritual, fazemos parte de algumas outras ordens iniciáticas, e ele por uma questão vivencial, por força de dificuldades mediúnicas e eu por uma questão intelectual, a gente começou a buscar um estudo sobre o que seria a Umbanda, o que seria a mediunidade, uma série de coisas e a partir do estudo foi se desenvolvendo até chegar, éhh, a se*

*formar um grupo de atendimento às pessoas, com auxílio às pessoas necessitadas.*

E o líder em sua história pessoal nos conta :

*Meu envolvimento com a ordem Rosa Cruz?... dentro da ordem eu trabalhei muito como mestre, fui mestre duas vezes de um organismo filiado da Rosa Cruz, fui orador da Grande loja do Brasil e já pertenci a outras organizações iniciáticas como os druidas, templários né, eh, e hoje em dia faço parte da AMORC e da, e da Tradicional Ordem Martinista.*

Em outro momento acrescenta outra influência em sua visão de mundo:

*...fui iniciado dentro do Tantra Yôga e aí recebi a iniciação tântrica. E dentro da própria iniciação tântrica, trabalhei aspectos emocionais muito profundos, né, e eu estudei o Tantra até o ponto que eu recebi o título de mestre de Tantra. Dentro desse período, ehnhhhh (pequena pausa), isso me ajudou muito no aspecto emocional, né, a ser uma pessoa mais tolerante, a não valorizar tanto o intelecto como eu vinha valorizando e me tornou uma pessoa mais amena, menos crítica.*

As diferentes formações religiosas (para os umbandistas é comum apenas uma formação católica ou kardecista, quando há) influenciaram na visão de mundo do líder e em seu “*modus vivendi*” explicitado por ele mesmo quando diz que se tornou uma *pessoa mais amena, menos crítica*. Esta visão de mundo sincrética é transportada para a doutrina dos Irmãos. Marcos coloca que trouxe a maneira de ver o mundo da Rosa Cruz: “*Eu trouxe a cultura Rosa Cruz, é inevitável... e aí acaba que meu olhar sobre a própria Umbanda e sobre os trabalhos e o meu falar sobre isso, acho que vem muito permeado da questão Rosacruziana.*” Esta colocação de Marcos denota a visão de mundo pessoal permeada pela doutrina rosacruz e iniciática, a doutrina dos Irmãos assemelha-se na condição de iniciática e universalista, como a AMORC também se define. Esta condição iniciática dos Irmãos é percebida principalmente na Ordem. Os Irmãos explicam que organização da Casa de forma iniciática foi “*trazida pelos mentores*” ou *guias*.

O terceiro membro fundador que todavia se encontra no Centro, Kelso, foi iniciado no budismo, também pertenceu a Ordem dos Druidas e Templários. Formado em teologia, já atuou como pastor evangélico. A história dos membros fundadores e a própria história do

começo dos Irmãos se confunde com um *estudo universalista* como nos acrescenta o médium-chefe nestas duas passagens de sua entrevista aberta:

*Eu fui buscando (quando pequeno) novas, outras visões dos pesquisadores do aspecto espiritual. E aí eu fui buscando mais o aspecto ... misticismo, coisas ligadas às religiões orientais e tudo que eu fui pesquisando, fui lendo e fui me interessando por assuntos diversos.*

e

*A AMORC tem tudo a ver com a minha formação. Com a minha formação como pessoa, a minha compreensão espiritual..., de ver a vida embora hajam pontos em que a AMORC e a Umbanda não batem. Mas eu procuro fazer assim uma..., eu procuro fazer uma leitura que isso não se torne conflitante para mim, mas a AMORC ela tem um papel fundamental na minha formação como pessoa e como místico, como dirigente dos Irmãos da Luz. Ela formou muito os meus princípios filosóficos, meus princípios éticos como pessoa e tudo na minha vida.*

Denota-se uma referência a própria forma de liderar permeada da visão de mundo “extra” Irmãos. Aqui a justificativa da doutrina sincrética é retirada da espiritualidade para ser colocada na história de vida e a visão de mundo do líder, por ele mesmo.

A Casa está fundada por médiuns que têm uma visão de mundo sincrética. A relação desta visão de mundo com a doutrina da Casa, doutrina *universalista*, acontece quando se analisa os detalhes da história de vida do líder, da história, contada nas entrevistas, de seus fundadores e do próprio Centro Espiritualista dos Irmãos.

Eduarda vai declarar que este sincretismo universalista é percebido pelas pessoas que visitam o Centro e que já lhe causou dúvidas, mas a doutrina e a busca por uma *unificação da Palavra* faz com que os médiuns vivenciem este sincretismo como algo natural:

*Já levei questionamentos que me fizeram e que me abalaram um pouco, como por exemplo, no trabalho já perguntaram, mas puxa essa salada,...As pessoas de fora, que não conhecem os estudos da Casa pensam que a gente faz uma grande salada, porque segue várias filosofias religiosas e, tem diferentes práticas, né. De acordo com essas filosofias diferentes, as pessoas perguntam,*

*né, 'que salada é essa'. Então eu já levei esse questionamento, né, 'por que, pra quê?'. Se isso, se a pessoa não pode se perder tendo práticas diferentes, né.*

Os médiuns acolhem o sincretismo em virtude *da universalidade da Palavra*. No discurso religioso da Casa e do líder *a universalidade é a essência da palavra*, uma vez que as diferentes doutrinas religiosas *traduzem a mesma busca espiritual de Deus* revestida apenas de *um véu diferente* em função do contexto histórico, geográfico e cultural. A Casa se define, ou os médiuns a definem como uma *Casa universalista*, uma Casa onde as diversas filosofias podem, em sua profundidade, ser mimetizadas uma nas outras mostrando que suas *essências são, na verdade, apenas uma*. Este discurso dos médiuns ratifica que as diversas filosofias servem apenas para *auxiliar no caminho espiritual, na busca da espiritualidade*. Que cada uma das diferentes doutrinas tem uma forma de traduzir a *verdade da espiritualidade*. O sincretismo nada mais seria, então, que uma busca pela essência da *verdadeira doutrina da espiritualidade*, como se todas as doutrinas religiosas estivessem interligadas por uma essência. A *universalidade* marcaria, então, uma *busca profunda pelo espiritual*.

Este carácter *universalista* também gera uma relação de poder com outras religiões. Enquanto em outras doutrinas a verdade é parcial, aqui ela é completa, pois está embebida de diversas fontes. É a *verdade transcendente que é apenas uma*. A verdade que vem da palavra dos *guias* não se dá só nos trabalhos da *gira*, mas também da Ordem, todo o ensinamento vem dos *guias* e é verdade transcendente. Esta verdade, doutrina que vem diretamente do sobrenatural, seria mais sagrada que a doutrina interpretada por pessoas comuns em outras religiões. A doutrina dos Irmãos viria de uma *doutrina pura* e completa. O “*modus operandi*” baseado nesta doutrina carregaria, também, esse carácter puro e completo, tornando-o inquestionável e superior ao de qualquer outros grupos religiosos.

A Umbanda é utilizada pelos *guias*, apenas como veículo primeiro de *divulgação e trabalho da espiritualidade*, segundo o próprio líder. Para os Irmãos, a doutrina espiritualista é *universalista*. Mas esta visão da doutrina advém do grupo fundador liderado pelo atual médium-chefe que recebeu o *guia-chefe*, Seu Urubizara, quando da primeira reunião de estudos dos Irmãos. Nesta questão observamos que a visão de mundo do líder influencia a doutrina, a forma como o discurso religioso é passado e a aceitação do mesmo pelo grupo. O "*modus operandi*" e o "*modus vivendi*" dos indivíduos são influenciados pela doutrina. O primeiro pelo estabelecimento deste "*modus*" pelo líder (através do exemplo) e pelo grupo. O segundo pela influência da doutrina na visão de mundo o que vem a justificar a aproximação do "*modus operandi*" com o "*modus vivendi*".

### **3.3.2 A influência da doutrina e do "*modus operandi*" do grupo no "*modus vivendi*" e na visão de mundo do médium**

A influência da doutrina no vínculo do grupo começa a ser percebida em sua influência no modo de agir dos médiuns dentro e fora da comunidade. É exigida uma postura quando dentro da Casa e essa postura, o "*modus operandi*", é necessária *em função dos trabalhos*. A postura e o modo de vida do médium fora da Casa, o "*modus vivendi*", pode ser transformado, em maior ou menor grau de acordo com sua ligação com a doutrina. É necessário verificar, primeiro, os motivos que levam um indivíduo a entrar no grupo, para se entender a influência em ambos "*modus*".

O grande motivo de busca dos Irmãos, segundo o relato do líder, é a resolução de algum problema, alguma questão seja de ordem emocional, física, mental ou *espiritual*. Os próprios médiuns tiveram seus primeiros contatos com a Casa como *assistência* convidados por alguém que já frequentava como *assistente* ou como médium e, os que não foram parte

da *assistência*, entraram porque alguém os convidou. Todos colocaram, em suas entrevistas, que foram para resolver alguma questão, fazer uma *consulta*, passar por um *tratamento* ou um *reequilíbrio energético*:

*O que eu percebo é que as pessoas, elas estão em busca de um auxílio imediato, de um alívio imediato para o seu sofrimento, então a maioria das pessoas vão buscar ajuda, seja pra questões materiais comuns, problemas de depressão, problemas de saúde, né, então o que eu percebo é que o ser humano está carente de espiritualidade, está carente de atenção, né, a vida que ele está levando é completamente desumana, é neurotizante, né, em que as pessoas entram muito num acesso de estresse e quando elas percebem isso já é o momento em que elas querem o alívio imediato, né, então ninguém tá muito afim de, de doação, chegar, e vamos fazer um trabalho de meditação, não, elas querem chegar e fazer o passe e passar pela dessobsessão. (Líder)*

Já os médiuns, para ele, tem outro processo:

*O aumento dos médiuns, eu percebo o seguinte, as pessoas vêem alguma coisa, né, dentro da Casa, né, percebem que a Casa, ela tem uma seriedade no estudo, uma seriedade disciplinar, e isso as pessoas gostam de organização, as pessoas gostam de uma certa disciplina, algumas são despertadas, né, sentem despertar um toque especial dentro delas, dentro das palestras (quando são assistentes da Casa), então, a própria busca espiritual, né, faz com que as pessoas se afilem ao grupo.*

A busca de suprir uma necessidade, necessidade esta *de ordem espiritual*, segundo o discurso do líder, através de um grupo que expressa organização, que demonstra um vínculo doutrinário é a busca de uma identidade. A necessidade desta busca é fortalecida pela perda de identidade e sentido na visão de mundo atual. A dessacralização da realidade contemporânea (BERGER, 2001) e a maior individualização da modernidade aumentam a sensação de isolamento individual e a perda de identidade social (VALERA; POL, 1994). Esta perda de identidade social, maximizada pela globalização (BERGER, 2001), leva o indivíduo a uma busca do reencontro ou de uma reconstrução de sua identidade no grupo.

O grupo social onde o indivíduo se insere, que pode ser família, trabalho, escola, amigos, parece não dar conta desta busca, a identidade deve ser marcante no grupo. Os grupos religiosos, utilizando-se do sagrado, tem um simbólico forte (ELIADE, 1992) e,



consequentemente, uma identidade demarcada. Deve entretanto, haver uma identificação com o mesmo. No caso da procura pela Casa, o primeiro fator de identificação é a possibilidade da resolução de um problema, como supracitado, mas existe uma diferenciação entre a *assistência* que frequenta a Casa para a resolução deste problema e os médiuns que são parte efetiva dos Irmãos. Existe um segundo momento após a identificação inicial que motiva à passagem de assistente à médium.

Segundo o líder este segundo momento é justificado pelo *caminho espiritual* e a doutrina, mas no discurso dos médiuns este segundo momento aparece marcado por uma ruptura do cotidiano causada por alguma mudança no “*status quo*” do “*modus vivendi*”.

Para o líder:

*A pessoa começa a perceber que ela do lado de fora, ela está ainda muito limitada, ela não está recebendo tudo que ela poderia receber em termos de conhecimentos espirituais, de prática espiritual que ela poderia receber do lado de dentro, né, então resolve se tornar um membro ativo da Casa, um membro efetivo da Casa, movido pela necessidade de aprender mais sobre as questões espirituais, de um maior desenvolvimento.*

O recebimento da doutrina é o não estar mais *limitado*, é a possibilidade de um *maior desenvolvimento*. Dar conta de uma realidade de uma forma diferente do cotidiano. Pertencer a uma busca onde outras pessoas *dividem o caminho*. A inserção no grupo dá novo sentido, redireciona esforços para um novo empreendimento: o *caminho espiritual*.

Este novo sentido dado pela doutrina aparece como “*a posteriori*” no momento de ruptura. Ruptura esta que é a vivência do problema ou questão que afeta o cotidiano e o “*modus vivendi*” (por exemplo: a morte de um ente querido). O conhecimento espiritual vem como forma de restabelecer o “*modus vivendi*”, mesmo que este tenha que ser modificado para ser restabelecido. O “*modus vivendi*” é uma relação com o mundo, é a interação que dá uma identidade ao indivíduo. Na busca de um restabelecimento após a ruptura há um re-buscar de identidade bem com um re-buscar afetivo. Um novo “*modus operandi*” tem função

afetiva e de reforço ou re-elaboração da identidade (podendo ela ser afirmada ou modificada).

O momento de ruptura é o fator que delimita a entrada na Casa, o tornar-se médium. A maioria dos médiuns antes de entrarem para o grupo, como já foi dito, frequentavam a Casa como *assistência*. Os poucos que não se incluíam nisto já eram médiuns e vinham de outros terreiros. O tempo de permanência na *assistência* antes da tomada de decisão de efetivamente *trabalhar* na Casa varia. Zenilde, por exemplo, frequentou a assistência, indo e vindo, por 10 anos. Sócrates ficou poucas sessões antes de decidir atuar como médium. Os motivos de ruptura são momentos de crise que variam de intensidade e causas:

*Como entrei nos Irmãos? ...teve uma viagem pra Paquetá e nessa viagem a gente começou a conversar muito sobre processos obsessivos, e eu tinha tido uns sonhos, assim, muito estranhos, tava um pouco assustada, preocupada com esses sonhos, assim, que eu tinha tido. Eu comecei iniciando o tratamento (de desobsessão) e me inscrevi na Classe de médiuns, assim, entrei no Irmãos da Luz. (Eduarda)*

O *trabalho de desobsessão* e os *sonhos estranhos* deram início a entrada de Eduarda na Classe de médiuns e é seu momento de ruptura entre a relação profana com o Centro e o início de *uma entrega ao serviço* e ao *caminho da espiritualidade*, início de uma relação sagrada com a Casa.

Este momento se dá para Zenilde quando do falecimento de seu marido, marcando o fim de dez anos de *assistência* e o início da Classe de médiuns:

*Mas entrei agora, porque agora foi que eu ééhh, me conscientizei que era preciso mesmo, eu já sabia que precisava, mas tinham algumas coisas que me impediam de ir. O que me impedia de ir era o meu marido, que ele sempre me solicitava demais, né, então quando eu tinha que ir não dava pra ir, porque tinha que ficar em casa pra fazer isso, fazer aquilo pra ele. Mas como ele, é, partiu tem um ano e sete meses, aí então depois de uns seis meses que ele tinha partido, aí eu resolvi ir, porque até mesmo eu, procurando né, alguma coisa, é pra preencher esse vazio que tinha ficado, né, e como eu tinha também uma grande necessidade, né, de desenvolver essa minha parte mediúnica, aí resolvi ir para lá, até mesmo pelo apoio que eu sabia que ia receber das pessoas e tal.*

Há aqui também o fator de acolhimento do grupo, este acolhimento dá sensação de segurança e valorização pessoal. A diferença entre ser um *assistente* e um médium é ser parte do grupo, *ser da Casa*. Ter acesso aos *guias*, participar do *trabalho espiritual* e *assumir compromissos com a espiritualidade*. A entrada na Casa como médium exige uma iniciação, essa iniciação serve para fortalecer o sentimento de entrada, de pertencer ao grupo. Essa iniciação também reforça a ruptura marcando o fim de um estado para o início de outro.

A nova identidade possibilita uma nova forma de enfrentar o motivo da ruptura, o sagrado dá novo sentido ao vivido. Este novo sentido é justificado, pelo líder, pelo *encontro com o verdadeiro caminho espiritual*:

*Eu percebo os Irmãos como um canal que os médiuns utilizam, né, um caminho, né, que eles possam encontrar a sua auto-realização, né, seja através de despertar pra essa Entidade (interior), pra essa ligação com o eterno, essa ligação com o absoluto, ou seja pra que elas possam encontrar uma direção na vida delas... Os Irmãos, ele, a função dele deve ser sempre essa, né, de fazer com que as pessoas descubram sua relação com o mundo, descubram a sua relação com Deus e que voltem a restabelecer uma relação harmônica, né, e sobretudo, levando uma vida simples e de pensamentos elevados.*

O *caminho espiritual* seria fator motivador para a permanência na Casa, mas o que serve como divisor de águas ou fator decisório de entrada na mesma não é o contato com a doutrina. É um momento de ruptura no cotidiano que leva o indivíduo a decidir tornar-se um Irmão e frequentar a Classe de médiuns, de fazer parte do grupo e ser acolhido pelo mesmo. A partir daí a condição de *irmão* e *irmã*, e não mais de *assistência*, dá nova identidade e um novo “dar conta” do cotidiano. Este novo sentido começa a influenciar o “*modus vivendi*” e a visão de mundo a partir do “*modus operandi*” da Casa. “*Modus operandi*”, que passa a ser vivido (e exigido pelo grupo) cotidianamente na convivência dentro dos Irmãos.

A ruptura, que leva a pessoa a decidir entrar na casa, leva a uma re-elaboração por parte do indivíduo por ser momento de crise. O contato com o grupo de forma mais intensa, o aprofundar-se na doutrina vão levar a novos questionamentos e uma re-organização de

valores. Quanto maior o *envolvimento com o trabalho* (por exemplo: mais frequência na Casa, frequentar as atividades não ritualísticas do grupo, como bazares), maior o *envolvimento com a espiritualidade* e com o *caminho espiritual*.

Quando da entrada no grupo, percebe-se dois novos momentos: o primeiro se dá no momento de entrada efetivamente e o contato com o novo “*modus operandi*”, o segundo quando através de um processo de conhecimento da doutrina (a Classe de médiuns) o “escolher ficar” vai levando a uma revalorização do “*modus vivendi*” e da visão de mundo. O primeiro instante é logo quando da entrada nos Irmãos, novos procedimentos são exigidos que não haviam antes quando o médium era apenas um *assistente*. Não basta apenas retirar o calçado para entrar no terreiro, ou assumir uma postura meditativa, agora exige-se presença e frequência aos *trabalhos da Casa*, provas durante os módulos. O “*modus operandi*” exige um maior respeito com os médiuns de maior hierarquia, um *compromisso com o trabalho e o estudo*. O segundo instante inicia-se após o segundo módulo da Classe de médiuns, pois é quando o médium deixa de participar como “co-adjuvante” e atua efetivamente em alguns *trabalhos da Casa*. A auto-confiança, o exercer uma função e participar destes *trabalhos* dão um maior sentido de identidade, uma maior sensação de vínculo, uma vez que a sensação de participação no grupo é potencializada.

O “*modus operandi*” passa a ser entendido, pelos médiuns, através da explicação do porque deste “*modus*”. Este porque é aprendido na Classe de médiuns. O cotidiano profano ganha um novo entendimento através de uma nova visão sagrada do mundo: “*A gente estuda, a gente começa a compreender e começa a ver o que é bom e o que é ruim, o que te faz bem e o que te faz mal*” (Zenilde). O *estudo*, um dos *pilares* da Casa, é o meio de assimilação da doutrina além das palestras ministradas durante os *trabalhos*. A Classe de médiuns *forma* o indivíduo para que ele esteja pronto para os *trabalhos* do Centro, como por

exemplo: a *cura*, a *desobsessão*, o *passé*. Ensina os *procedimentos no trabalho*, a *postura* e o porquê dos mesmos. A doutrina justifica o “*modus operandi*”, justifica cada ação e procedimento dentro do Centro.

A visão de mundo através da doutrina sacraliza a realidade, permeia esta realidade com uma *espiritualidade* indivisível da materialidade, os valores passam a ser os *espirituais* e um sentido sagrado é trazido para o mundo dessacralizado:

*Minha espiritualidade, eu vejo que, é, é tudo, tudo para mim tá permeado pela espiritualidade, tá tudo, tudo passa por uma espiritualidade.* (Sócrates)

e

*Eu acho que eu mudei. Eu acho que concepções sobre a vida mudaram, formas de perceber as pessoas; todas, acho que várias coisas, assim, na minha vida, éhhhh, me levaram a pensar e perceber a vida de uma outra forma.* (Eduarda)

A sacralização da realidade, ou seja, dar um olhar transcendente ao cotidiano profano, também aparece no discurso do líder que rege seus valores pelos *valores espirituais* (“*desde a hora em que eu acordo, até a hora em que eu vou dormir*”, Líder). A sacralização do cotidiano se dá, para os Irmãos, pelo entendimento de que o *caminho espiritual não está separado do caminho material*. Esta indivisibilidade promove, então, a natural sacralização do mundo (ELIADE, 1992). O “*modus operandi*”, passa a se estender ao “*modus vivendi*”.

Os procedimentos da Casa passam a ser procedimentos do cotidiano. Se antes se parava de comer carne ou não se tomava bebidas alcoólicas nos dias de *trabalho* para *purificar e limpar a energia* do médium, agora o médium se torna vegetariano ou abstinente, para que essa *purificação* se dê por completo. A esse processo de se trazer o “*modus operandi*” para o “*modus vivendi*” os Irmãos chamam de *tomada de consciência*.

A *tomada de consciência* faz com que o novo procedimento seja mais correto que o anterior (“*antes eu não entendia, agora eu compreendo*”). Esta *tomada de consciência*, que

é a mudança do “*modus vivendi*”, denota uma maior aceitação e incorporação da doutrina, estes novos comportamentos mostram uma maior *responsabilidade no caminho espiritual*.

*Então, realmente o Marcos do, do primeiro momento, não é o Marcos que agora tá passando pela entrevista, entendeu. E acredito que não será daqui a algum tempo, e mesmo as concepções que eu tenho sobre a Casa também acredito que mudarão com o tempo. (Marcos)*

Ganha-se, com isso, maior respeito e aceitação dentro do grupo. Reforça-se a identidade social do médium. Há um incremento de motivação e um maior sentimento de estar no *caminho espiritual*, logo de se estar fazendo a *coisa certa*.

A visão de mundo modifica-se junto com o “*modus vivendi*”, uma vez que para se acreditar que este “*modus*” é mais benéfico e *elevado* que o anterior, deve haver uma mudança de valores:

*Eu percebo os Irmãos como um canal que os médiuns utilizam, né, pra que eles possam encontrar a sua auto-realização, né, seja através de despertar pra essa ligação com o eterno, essa ligação com o absoluto, ou seja mesmo pra que eles possam encontrar uma direção na vida deles. (Líder)*

A visão de mundo é afetada por esta mudança que é *uma maior compreensão do caminho espiritual*. O “*modus operandi*” do grupo reforça o comportamento do médium e a doutrina, que justifica este “*modus operandi*”, também reforça a visão de mundo sacralizada justificando os novos comportamentos. Este ponto fortalece a questão de que a doutrina influencia a visão de mundo do indivíduo e modifica, com isso, o “*modus vivendi*” do mesmo. Como ambos “*modus*” tem base afetiva e função de fortalecimento da identidade a relação entre eles é sempre dinâmica e aquele “*modus*” que vem do grupo pode ganhar prevalescência.

A solidão ou o vazio causado pela ruptura e a possibilidade de acolhimento pelo grupo, minimizando o impacto afetivo da mesma, leva a um desejo maior de participação, de integração. A entrada efetiva na Casa tem uma função afetiva que parte da necessidade de não se perceber só, de pertencer a um grupo, uma comunidade. A possibilidade de re-

estruturar o afetivo, fortalecer a identidade, do acolhimento dados pela participação como médium, como membro do grupo, da *Casa*, é forte causa para a aceitação e assimilação do “*modus operandi*”.

A doutrina justificando o comportamento leva a justificativa, também, de ajustes da Casa à novos momentos. Esta questão será abordada mais adiante, quando se analisa a institucionalização da Casa. Surge, também, a questão das relações de poder dentro do grupo. A aceitação da doutrina e uma maior *entrega ao caminho espiritual* são recompensadas ou reforçadas dentro do grupo. As posições hierárquicas são estabelecidas pela *aceitação e vivência do caminho espiritual, crescendo* na Casa de acordo com seu *crescimento no caminho*. Esta questão é discutida a seguir.

### 3.3.3 As relações de poder, motivação e pulverização

*Todos os animais são iguais...*

*...mas alguns*

*são mais iguais que outros..*<sup>32</sup>

As relações de poder dentro da Casa merecem destaque por serem uma forma de estabelecimento do “*modus operandi*” e fator de reforço na mudança da visão de mundo e do “*modus vivendi*” dos médiuns, uma vez que o *crescimento* e ascensão do médium dentro da Casa está vinculado a estas mudanças. Existem diversos momentos na história dos Irmãos da Luz para se analisar esta relação de poder e entender como ela se constitui hoje.

O primeiro momento é o início da Casa. Logo do surgimento e da constituição dos Irmãos como Centro, haviam três diferentes tipos de faixa que caracterizavam três distintas

---

posições hierárquicas: a do médium-chefe, a de Thais, única mãe-pequena e todos os restantes que eram médiuns com faixa. Thais não fazia parte do grupo fundador, mas tinha uma vivência na Umbanda que lhe conferiria posição destacada dentro do terreiro e do *trabalho*, segundo Marcos:

*A Umbanda, ela tem sempre uma questão hierárquica bem definida, de respeito pela senioridade, ou seja, pela experiência que o médium adquiriu na lida, no trabalho, mais do que na questão intelectual, então ela (Thais) naturalmente, eu vejo que ela assumiu, num primeiro momento essa função. Mas o estabelecimento das funções de comando só foi feita anos mais tarde, quando foi realmente estabelecido um ritual de preparação daqueles que seriam os pais e as mães-pequenas.*

Aqui faz-se referência a relação de poder institucionalizada: a iniciação é necessária para o reconhecimento da função. Há também uma adaptação da função. Marcos diz que antes ela apenas *era respeitada*, mas seu *estabelecimento* como mãe-pequena só se dá anos mais tarde quando outros médiuns, muito mais novos na Umbanda, são iniciados e elevados ao cargo de pais ou mães-pequenos, incluindo o próprio Marcos. Este é o segundo momento da Casa: o *estabelecimento* de funções através de iniciações com *escolhidos pela sua dedicação e crescimento no caminho espiritual*. A questão da institucionalização da Casa será vista no próximo tópico.

O terceiro momento é o surgimento da Ordem. Inicialmente poucos médiuns foram convidados a entrar na mesma, sendo que esta era de caráter *secreto*. Os membros não poderiam dar conhecimento de sua existência, o que inferia que os médiuns que não eram membros da Ordem não sabiam que esta existia:

*Eu sei algo que você não sabe, você só vai entender quando souber o que eu sei. Isso é muita relação de poder, cara. (Sócrates)*

A condição de se saber algo que outros não sabem, é condição de poder que se estabelece na formação de um sub-grupo *escolhido*. Após um certo período da existência da Ordem, esta

---

<sup>32</sup> George Orwell em *A Revolução dos Bichos*.



passou a ser conhecida por todos os médiuns, fossem estes parte ou não de mesma. Hoje a Ordem é citada abertamente dentro de todo o grupo, mas para se entrar na Ordem é necessário um convite,

*...pessoas são convidadas a participar do trabalho da Ordem, né, participar dos estudos da Ordem... Ele é convidado a entrar. Se ele pedir, ele pode pedir. Mas aí vai ser avaliado se ele teria condições de realmente participar das nossas reuniões, dos nossos estudos e sobretudo, teria condições de assumir os votos. (Líder)*

Os votos da Ordem são novos comportamentos e atitudes que modificam o “*modus vivendi*” dos médiuns. As pessoas da Ordem que julgam se o candidato tem condição ou não de ser admitido na mesma vão observar, justamente, se a pessoa tem capacidade de modificar seu “*modus vivendi*” (“*condições de assumir os votos*”):

*Quem está na Ordem vivencia muito mais os valores dos Irmãos, né, e tem um maior compromisso de vivenciar esses valores com maior profundidade, tanto que os três pilares dos Irmãos é: estudo, serviço e meditação, só que isso é vivenciado, muito mais, dentro da Ordem. Os compromissos das pessoas que se filiam à Ordem são muito superiores aos compromissos da pessoa que está somente servindo aos Irmãos. (Líder)*

A forma de saber se a pessoa tem capacidade de modificar ou não o “*modus vivendi*” é a forma como a pessoa tem se dedicado a Casa (“*ao caminho espiritual*”), o quanto o “*modus operandi*” é denotado no médium, o quanto o “*modus vivendi*” já deu sinal de assimilação da doutrina.

O sentimento de não pertencer à Ordem por não haver sido convidado, por não estar sendo considerado *pronto para assumir esse passo* gera desconfiança nos médiuns por um lado e vontade de dedicar-se mais e de ser aceito pelo grupo que usa “*kunti*” pelo outro:

*Antes de eu entrar pra Ordem eu questionava. Eu não era parte da Ordem, eu questionava isso. Eu achava que, no fundo eu me sentia discriminada, e ao mesmo tempo era um conflito para mim, porque ao mesmo tempo eu não me sentia preparada para assumir esse compromisso. (Eduarda)*

Thaís, a mãe-pequena já citada, nunca foi convidada para fazer parte da Ordem. Ela nunca se interessou em aprofundar-se nos estudos de outras religiões, pois se interessava apenas no

*trabalho* da Umbanda. A identificação do médium com a doutrina *universalista* também é condição “*sine qua non*” para que possa haver um convite para adentrar no sub-grupo.

Os diferentes graus da Ordem eram e são marcados através de ornamentos na vestimenta que os diferenciariam . O primeiro grau, como já foi dito, utiliza “*kunti*” de uma volta, o segundo mantos de cores, “*kunti*” de duas voltas e recebe um nome iniciático em sanscrito, o terceiro usa “*kunti*” de três voltas e assim por diante. Todos os ornamentos tem *funções energéticas* específicas explicadas e justificadas pela doutrina. O uso do ornamento teria, então, uma função dentro da doutrina e não seria, para os médiums ou membros da Ordem, apenas um diferenciador hierárquico. Verificamos que a doutrina justifica o “*modus operandi*” também dentro da Ordem.

O quarto momento seria o momento atual. Existem hoje oito diferenciações hierárquicas dentro do terreiro, quatro na Classe de médiuns, e quatro para os médiuns de faixa, todas citadas anteriormente. Existem procedimentos e posições no terreiro que estão vinculados a hierarquia, por exemplo: os médiuns mais antigos tocam o *congá* para a prece de abertura, onde um círculo é formado pelos médiuns de mãos dadas. Os pais-pequenos e os ajudantes de coroa mais perto do *congá*, depois os médiuns de faixa e, se houver lugar, os médiuns sem faixa da Classe de médiuns, caso o círculo esteja muito grande, estes se posicionam atrás.

As iniciações se dão por tempo, mas fundamentalmente por *evolução* do médium no *caminho espiritual* que fica denotada pela dedicação ao *estudo*, ao *trabalho* e à Casa. Sócrates se retirou da Casa em função da institucionalização e expõe sua visão da organização hierárquica do Centro. Para ele, as relações de poder se constituíam de forma marcante:

*Eu acho que tem uma relação de poder neste, por exemplo, quando você fala, Grupo da Ordem, Grupo dos Irmãos da Luz, eu via que existia várias, várias coisas assim que era relação de poder, tipo, aquela velha história do cara que tem, que fecha a mão e fala eu tenho algo aqui pra você e você pela sua curiosidade você..., eu quero isso, eu quero, eu quero, e aí ele dita as regras pra você. Nos Irmãos da Luz tinha muito isso, sabe? Essa coisa, tipo, aí tinha um grupo que era o grupo que se vinculava com o pessoal da Rosa Cruz, tinha um grupo que era da Ordem, tinha um grupo que ficava, que era o grupo de Terreiro, mas tudo isso muito velado, não era nada falado, entendeu, pra mim simplesmente uma relação de poder no grupo.*

Os sub-grupos que existem dentro dos Irmãos co-existem, aparentemente, harmonicamente.

As relações de poder são aceitas por todos no *entendimento* da doutrina, ou seja, é natural que haja uma *organização para que o trabalho possa acontecer*. É natural, para o grupo de médiuns, que os que se dedicam mais aos *pilares* da Casa (*serviço, estudo e meditação*) sejam organizadores ou facilitadores dos *trabalhos*, que tenham, portanto, uma hierarquia maior.

Em contraparte, a doutrina de igualdade, *de desenvolvimento dentro do caminho espiritual*, parece se contradizer as relações de poder instituídas,

*A relação de poder, para o espiritual, é uma coisa que é completamente desnecessária, porque o poder espiritual vem da humildade, vem do contato, entendeu? (Sócrates)*

O livre arbítrio, que se constitui em uma das bases da doutrina da Casa choca-se diretamente com a postura de poder da institucionalização da mesma (falaremos da institucionalização do Centro no próximo tópico). Ao mesmo tempo, é a própria doutrina que justifica, como falamos anteriormente, a hierarquização e a conseqüente relação de poder.

Não apenas a hierarquia da Casa, mas a diferença entre o grupo e a Ordem faz com que haja um sentimento de diferença de poder. O uso de “*kunti*”, o chamar membros da Ordem pelo nome iniciático em sanscrito na frente de todo o grupo, as reuniões fechadas, tudo isto acentua a diferença hierárquica dentro da Casa. Todos os ajudantes de coroa e todos os pais-pequenos fazem parte da Ordem o que ratifica a diferença hierárquica destes

em relação aos outros médiuns. Todos usam “*kunti*”, o crescimento dentro da Ordem vincula-se ao crescimento na hierarquia do terreiro (“*o caminho espiritual é um só*”). Ao mesmo tempo que a relação de poder pode incutir um sentimento de afastamento, esta promove um desejo de vínculo com o restante do grupo e de *aprofundamento* na doutrina, a fim de ser membro de um grupo seletivo:

*Claro, sem dúvida, éhh, aqui... volto a falar com você, que era a questão do, do poder, cara, você desejar, desejar ser aceito, desejar um poder. E que você acaba com isso se comportando, por exemplo, você vira vegetariano, você, lê as mesmas coisas que as pessoas estão lendo, os seus conceitos são os mesmos.*  
(Sócrates)

A vontade de aceitação e dedicação fortalece o “*modus operandi*” desejado ou esperado pelo grupo. A necessidade de uma identidade, já analisada no tópico anterior, vai modificando o “*modus vivendi*” e a visão de mundo do médium.

A hierarquização e as relações de poder ficam mais acentuadas nos círculos mais elevados da Casa. Os pais-pequenos e os ajudantes de coroa, estes promovem o “*modus operandi*” e exigem este “*modus*” dos médiuns, o líder se caracteriza por ser uma pessoa mais flexível, porém é menos acessível em função da organização institucionalizada do Centro:

*O bom rei senta à mesa, sabe, então e o que acontece, dentro dos Irmãos da Luz, o líder ééé..., tinha um discurso, mas os súditos, né, por isso que eu falei até de órbita, aquelas estrelas, aqueles planetinhas que estavam mais perto dele (pais e mães-pequenos), né, engrandeciam demais esse sol, engrandeciam demais esse líder e aqueles planetas que estavam mais afastados (os médiuns de faixa e da Classe de médiuns), acabavam recebendo pouca luz, pouca, é, pouco calor desse líder, né. Então sempre existia uma tentativa desses planetas que estavam mais afastados, se aproximar desse ...Você tem uma lua cheia, a lua não tem luz, né, mas a lua cheia clareia? Clareia, porque ela é um reflexo dessa luz. Então, o que acontece, éhhhh, e essa lua cheia, né, por exemplo, essas pessoas que tavam mais próximo desse líder (mães e pais-pequenos), acabavam iluminando aquilo que eles queriam e mexiam, e fermentavam essa questão dessas paixões, fazia elevar essas, por exemplo existe uma hierarquia, pra você chegar ao líder você tem que passar por, por mim porque ‘eu estou abaixo, eu estou recebendo essa luz direta’.*

A institucionalização da Casa potencializou a relação de poder e afastou o líder dos médiuns de menor grau. Ao mesmo tempo, esta distância mistifica a figura do líder e fortalece sua *palavra*. Seu exemplo passa a ser exemplo não apenas de “*modus operandi*”, mas de “*modus vivendi*” (esta questão será discutida no último tópico deste capítulo).

A coordenação dos trabalhos é de exclusividade do *médium-chefe*, a menos que ele não esteja presente ou esteja fazendo alguma tarefa específica fora da *gira*. A coordenação funcional do Centro, como instituição, é de exclusividade dos pais e mães-pequenos. Isto fortalece a hierarquia e mitifica mais o líder, ao mesmo tempo que distribui poder funcional ao segundo nível de liderança (pais e mães-pequenos). A liderança formal se desloca entre os dois maiores níveis da casa. O primeiro, o líder, com liderança espiritual, os segundo com liderança formal que se aplica também na *gira* e na coordenação dos trabalhos específicos (cura, palestras, etc).

O tipo de liderança do *médium-chefe* é participativa e quando incorporado, inquestionável por ser a palavra do *guia*, hierofania. O tipo de liderança dos pais e mães-pequenos é mais do estilo autoritário por estar baseada em normas e regras institucionais o que implementa uma hierarquia estratificada também nos níveis de baixo.

O crescimento se torna lento dentro da hierarquia da Casa. Em 1994 um médium que entrava na Casa era considerado médium formado em, mais ou menos, um mês. Hoje o médium leva, pelo menos, um ano para terminar a Classe de médiuns e mais um ano de amassis<sup>33</sup> para ser considerado médium formado. O fortalecimento das relações de poder com o crescimento e institucionalização da Casa e o lento crescimento dentro da hierarquia desmotiva alguns médiuns que começam a questionar pontos da doutrina. É o início do fenômeno da pulverização (ALVES VELHO, 1975).

---

<sup>33</sup> Iniciações na Umbanda que *fortalecem a coroa e desenvolvem a mediunidade*.

A vontade tolida de crescimento do médium, ou a necessidade de expansão e desenvolvimento de seus atributos de liderança, levam o mesmo a optar expandir seu campo de atuação, saindo do grupo e indo para outros Centros, ou formando seu próprio grupo como foi o caso de Sócrates:

*Eu vi várias pessoas chegando, várias pessoas saindo, eu me afastava um pouco, ééé...., sabe e tudo isso assim no calor da fé, e tudo isso no calor da fé, até que chegou um ponto, que eu, eu já não cabia mais, dentro dos Irmãos da Luz, é, as coisas que estavam, vamos dizer assim, a instituição dos Irmãos da Luz, ééé...., conseguiu abafar o meu espiritual, né, ( pequena pausa) e aí foi tanto que até mesmo, ééé...., conduzido pelos meus guias e mentores espirituais, foi o momento da minha saída, da minha retirada. (Sócrates)*

Os questionamentos da doutrina começam a enfraquecer os elos de vínculo com o grupo, e é uma nova visão da doutrina que justifica a própria pulverização. A história de vida do líder mostra que em um momento de discordância com a doutrina, este se afastou do Candomblé, uma de suas primeiras escolas religiosas e dedicou-se a Rosa Cruz:

*Mas, mesmo assim dentro do Candomblé ainda tinha muitos conflitos, né? Com a questão de matança de animais e eu não concordava com a matança de animais. Embora comesse carne, né? Então, daí também veio um outro, uma outra discordância, né?. Se eu comia carne não podia discordar da matança de animais, né? Porque na verdade dentro do Candomblé você faz matança de animal, mas as pessoas comem os animais depois. É,... mas eu discordava, alguns meses depois eu me filiei a ordem Rosa Cruz, né? ...E comecei a, através das minhas pesquisas e de estudos, comecei a perceber que houve grandes deturpações dentro do culto afro que a matança de animais não é uma coisa necessária, mesmo porque depois eu me tornei vegetariano, né e há mais de 10 anos que eu sou, que eu não me alimento de carne, sou contra o sacrifício de animais, né ehhhh, tanto que a filosofia da nossa Casa é uma filosofia onde se trabalha a misericórdia para com todos os seres ehhh pela preservação da vida, né. (pequena pausa). Descobri então que a matança de animal não é realmente necessária e que nós temos várias formas de substituir essa matança de animais que são as oferendas. (Líder)*

Alcançando um grande grau na Rosa Cruz, o líder dos Irmãos forma um novo grupo retornando a origem religiosa afro, os Irmãos da Luz, mas atuando na Umbanda, o que permitia maior flexibilidade doutrinária uma vez que o Candomblé é raiz<sup>34</sup>. Observa-se, neste trecho, que a doutrina novamente vai justificar o “modus operandi” e justifica a

mudança do mesmo. A discordância da doutrina dilui o vínculo do indivíduo com o grupo, a doutrina funciona, portanto, como fator de vínculo grupal (este ponto é analisado no último tópico deste capítulo).

A pulverização pode levar o indivíduo a criar seu próprio grupo com uma adaptação da doutrina original, esta adaptação vai se justificar na própria doutrina ou “nova” doutrina. Citamos como exemplo a declaração de Sócrates sobre sua visão da doutrina que é um retorno ao Candomblé em contraparte da doutrina dos Irmão citada pelo Líder:

*É, o Candomblé, que vamos dizer assim, que se pratica e se praticou há tempos atrás, que é o que? Não cultivar os eguns, quem são os eguns? São os preto velhos, são as entidades que baixam lá pra fazer a desobsessão. Não se cultivar a isso, não se dá, então num lugar, onde que recebe preto velho eguns, coisas assim, (pequena pausa) não se coloca, não se chama essa energia. Eu não sei o que que aconteceu com ele, se ele perdeu o vudum<sup>35</sup> dele.*

A perda de fé no Líder complementa o afastamento da doutrina dos Irmãos. O questionamento da doutrina necessita de um suporte no sagrado do médium, este questionamento não pode ser infundado, ele necessita de um fundamento na *tradição*, no caso de Sócrates, este utiliza-se, em seu sagrado, do Candomblé:

*Eu tenho o meu Orixá de cabeça, não é compatível com o Orixá de cabeça do responsável da Casa, então pra qualquer obrigação que eu tivesse que fazer, se ele fosse fazer pra mim, isso me acarretaria problemas. Como por exemplo; o Orixá de cabeça dele ééé..., visa uma energia, uma energia ééé..., deletérica, uma energia telúrica<sup>36</sup>, o meu Orixá é uma energia mais aeólica<sup>37</sup>, uma energia de ar, né, então, fogo e terra, né, vida e morte, então qualquer trabalho que fosse feito e ele fazendo para mim, né, dariam algumas complicações, teria que ter algumas ressalvas, tanto pra mim, tanto quanto pra ele.*

Não há uma consideração, por parte do médium, que a doutrina do Candomblé e da Umbanda são diferentes. Esta consideração não existe em função da doutrina ser hierofania do sagrado, ou seja, *palavra de verdade*. O questionamento retira o caráter de verdadeiro da doutrina, *se esta não é verdadeira, não é correta* e leva o médium a *busca da verdade no*

---

<sup>34</sup> Mantém a tradição africana da religião, apesar de certas diferenças (DE LIMA, 1997).

<sup>35</sup> Poder, capacidade espiritual.

<sup>36</sup> Energia ligada ao elemento fogo.

*caminho espiritual* em outro lugar ou outra doutrina. Mas a própria perda de fé no trabalho do líder tem de justificar-se doutrinariamente, neste caso, pelas diferentes *energias*, a *energia telúrica* e a *energia aeólica*.

Uma vez que os laços de vínculo se enfraquecem, a fim de não se perder a identidade religiosa nem a visão de mundo transcendente que justifica a realidade, troca-se a doutrina ou adapta-se para uma nova,

*Como primeira escola iniciática eu ainda me sinto vinculado a ela (os Irmãos), mas só que já tenho, adquiri uma éé..., uma maioria, agora eu caminho sozinho. (Sócrates)*

A pulverização é uma representação da relação de poder. Uma vez que não mais se deseja fazer parte de uma relação de poder de um grupo, muda-se para outro ou cria-se um novo grupo que re-estabelecerá novas relações.

As relações de poder influenciam no vínculo grupal, fortalecendo-o ou diluindo-o de acordo com a ligação do médium com o Centro. Estas relações justificam-se pela doutrina. Elas reforçam o “*modus operandi*” e reforçam a modificação tanto da visão de mundo como do “*modus vivendi*” . A doutrina atua, então, fator de vínculo grupal. As relações de poder são fortalecidas e ratificadas também pela institucionalização do Centro, o que será analisado no tópico a seguir.

---

<sup>37</sup> Energia ligada ao elemento ar.



### 3.3.4 Adaptação da doutrina e institucionalização do grupo

*Nenhum animal dormirá em cama...*

*...com lençóis.*<sup>38</sup>

Esta questão reforça a idéia de que a doutrina influencia na mudança ou no *novo entendimento* da visão de mundo do grupo. Com a necessidade de novos procedimentos que, muitas vezes, vão em direção oposta a procedimentos anteriores, estes passam a ser justificados pela doutrina, acrescentam-se novos detalhes ao discurso religioso, novas explicações, novas necessidades, relacionando o novo “*modus operandi*” com o sagrado e tornando-o, então, válido (por exemplo: a extratificação da hierarquia da Casa discutida no tópico anterior).

A doutrina é a hierofania do sagrado dentro da Casa. A doutrina é a representação do sagrado nos Irmãos, trazida pelas palavras dos *guias* e repetida pelos diversos círculos hierárquicos da Casa: o médium-chefe, os pais-pequenos, os médiuns de faixa. Esta doutrina é repassada aos novos médiuns através da Classe de médiuns, onde a explicação do “*modus operandi*” da Casa vai se dando. O não comer carne ou beber, por exemplo, nos *dias de trabalhos* mantém a *harmonia e o equilíbrio energético* dos médiuns. O parar de comer carne ou beber nos *dias de trabalhos* é justificado pela existência do próprio *trabalho*. Vendo de outra direção: a necessidade *energética* para um *trabalho de passe, cura, incorporação* ou outro qualquer é de uma *energia purificada* a fim de que o *trabalho* seja eficaz. Para se ter essa *energia purificada* é necessário que o *cavalo*, o médium, esteja *purificado*, então não pode ingerir certos tipos de alimentos ou bebidas que *desarmonizariam a energia* do mesmo, logo não se deve comer nos dias de trabalho. A doutrina explica e justifica o “*modus operandi*”, os procedimentos do Centro,

*Então a cada reunião dessas nós tínhamos cento e tantas pessoas ali, para que nós pudéssemos atender. E nós começamos então a fazer esses, é...,esses, dar continuidade aos trabalhos, reorganizando a casa, procurando dar uma organização como é..., como instituição, já que o grupo já estava aumentando, muito, né, e nós tínhamos vários trabalhos na casa, não só os trabalhos de Umbanda, mas também tínhamos o que era os trabalhos de Umbanda, junto com atendimento, né. (Marcos)*

Com o crescimento dos médiuns existe a necessidade de uma normatização de procedimentos e uma divisão de funções a fim de que o *trabalho* possa ser eficiente e eficaz, uma vez que a própria *assistência* também teve um aumento exponencial. Esta normatização institucionaliza os procedimentos, por exemplo: para se *dar o passe* é necessário um médium (antigamente eram dois) e um procedimento específico, já para a *cura* o procedimento é outro, com mais médiuns envolvidos.

A institucionalização também aparece no âmbito administrativo da Casa. Existem as *comissões* cujos membros organizam, aplicam e fiscalizam procedimentos, por exemplo: *comissão* de limpeza, se ocupa de administrar o material de limpeza, elaborar a escala dos médiuns que limparão o Centro e fiscalizar o cumprimento da mesma. Os procedimentos dos Irmãos passam então a serem aplicados e institucionalizados, uma vez que normatizados.

Para os médiuns mais antigos uma das principais diferenças é organização atual e como o Centro se organizava no começo. A doutrina não teria sido modificada, mas os procedimentos sim:

*E como eu vejo, eu vejo que a diferença entre o grupo inicial e o grupo que tá hoje é simplesmente uma diferença de organização na estrutura, porque fundamentalmente o ideal continua o mesmo daquele primeiro momento da primeira reunião.*

Marcos afirma que o ideal continua o mesmo, mas em outra parte da entrevista afirma que sobre um ponto de vista que estava *fechado*, se traz novos pontos de vista:

---

<sup>38</sup> George Orwell em *A Revolução dos Bichos*.

*As vezes eu não entendo num primeiro momento, mas é diferente de discordar. O guia traz uma nova diretriz de trabalho, um novo ponto de vista sobre uma questão que antigamente tava fechada. Então, naquele momento eu não entendo a questão, mas, eu procuro, eu tenho por hábito em todos os momentos da minha vida, não formular pré-conceitos, então eu analiso aquilo, e aí geralmente aquilo depois, éhh, acaba sendo incorporado e a coisa flui, então há momentos de não entendimento.*

O novo procedimento ou questão acaba sendo *incorporado e a coisa flui*. Os novos procedimentos são incorporados uma vez que tem fundamento na doutrina. A doutrina, como hierofania do sagrado, como verdade por ser ligada ao transcendente, é re-incorporada, levando um tempo de assimilação. Os procedimentos que já justificaram o “*modus operandi*” podem ser modificados e já não o justificar mais, ao mesmo tempo que passa a justificar um novo “*modus*” em função da necessidade da Casa de re-organização.

As mudanças necessárias podem ser feitas porque a doutrina pode ser modificada:

*Ah, o constante crescimento, ou seja, a Casa pra mim, ela não está completamente acabada e definida. Ou seja, hoje os Irmãos é assim, mas amanhã, portas se abrem novas e novas formas de ver o trabalho e de prestar auxílio, de compreensão de si mesmo e do mundo também surgem. Então, essa coisa, ela como ela me motiva constantemente, ou seja, pode ser que numa sessão quando se menos espera surge um outro procedimento, uma outra forma de ver, uma outra perspectiva e aí, aquilo gera motivação pra buscar, pra estudar, pra ir adiante, então, isso pra mim, é o que, é o que mais me motiva.*

O novo procedimento traz consigo, segundo Marcos, uma nova forma de *compreensão e de ver o mundo*. Modifica-se a visão de mundo, além do “*modus operandi*” em função da modificação da doutrina.

Esta modificação é reforçada pela liderança secundária que exige dos indivíduos do grupo que o novo “*modus operandi*” seja seguido. Liderança envolve uma distribuição desigual de poder entre os líderes e os demais membros do grupo. A partir de um suposto saber velado ou de um maior conhecimento da doutrina a liderança pode influenciar de vários modos os seguidores (BASS, 2007). O caminho individual não pode se afastar da doutrina, pois esta é hierofania e, portanto direção para onde este caminho deve seguir.

Como exemplo de adaptação das necessidades da Casa em relação à doutrina podemos citar as medidas punitivas que são efetivadas para a manutenção da organização, como *suspender* o médium que falta um número determinado de vezes. As medidas punitivas contrariam a doutrina da Casa do *livre arbítrio*, justificando as mesmas através da *necessidade do serviço* e da *responsabilidade com o Centro e a espiritualidade*. Um dos membros fundadores da Casa passou por um procedimento punitivo que é descrito por Sócrates:

*Um irmão do Irmãos da Luz, que já teve muito perto dessa órbita (do Líder), que, deu muita coisa pros Irmãos da Luz, (pequena pausa) eu vejo assim, que até assim uma ação assim de humilhar, né. Mesmo, pra ele ter humildade, colocam e tiram a faixa dele, né, em qualquer escola iniciática, não existe isso, uma involução. Até mesmo se eu tivesse que ficar dez dias enterrado, vinte noites tomando banho disso e aquilo, banho de aquilo outro pra me purificar, pra voltar pros trabalhos, perfeito, (pequena pausa), mas, ter um processo de involução, isso significa o que? Significa que tá fortalecendo o ego daqueles que tão lá na frente. Não está fortalecendo, vamo dizer assim, você não tá dando humildade pra aquele. Porque no fundo, no fundo, a humildade nasce da onde? Da compaixão (pequena pausa). Se eu não tenho compaixão pra você, se no teu primeiro, na tua primeira tentativa de voltar pra um bom caminho, eu te humilho (pequena pausa), como que é isso?*

O médium que foi punido e continua na Casa se afastou por um longo tempo do Centro e retornou tendo que deixar sua posição de pai-pequeno para ser da Classe de médiuns. Um dos motivos que explicaram esta punição, mas que não foi comentado na comunidade abertamente, foi de ele ter sido pastor evangélico e pregado contra a Umbanda. Denota-se que o afastamento da doutrina leva a ações punitivas ou coersivas mais fortes.

Segundo Foucault (2004), o poder é exercido em qualquer tempo e espaço, articulando-se, transitando entre os sujeitos, sobretudo pelas vias da produção discursiva, neste caso pelo conhecimento da doutrina ou da “nova” doutrina. As relações de comunicação e de suposto saber e a “vontade” de espiritualidade dos indivíduos fortalecem as relações de poder que, ao serem estabelecidas e implementadas se mascaram em um sistema de signos ou um meio simbólico religioso. As relações de poder estão

inevitavelmente relacionadas à instância do saber que partem da autoridade do conhecimento do discurso verdadeiro (Foucault, 2004), a doutrina. Segundo Noara Lacerda:

O valor de verdade, desempenha o papel de suporte para os efeitos nas relações de poder. As instâncias de autoridade que defendem esse código impõem sua aprendizagem e obediência. Essas instâncias são responsáveis pelas ratificações das infrações cometidas (Lacerda, 2008,pg. 75).

As relações de poder são fortalecidas ou justificadas pela doutrina e vão ratificar sua adaptação ou modificação à uma nova realidade ou necessidade do grupo.

A institucionalização do grupo em função de seu crescimento, através da normatização de procedimentos, inclusive ritualísticos, não parece ter grande relação com as questões desta dissertação. O ponto de relevância se encontra em que estes novos procedimentos necessitam ganhar validade e credibilidade entre o grupo e para isso este novo “*modus operandi*” deve ter relação com o sagrado, com o transcendente para que se torne válido e inquestionável. Esta relação se dá quando se explica o novo procedimento através da doutrina, a doutrina justifica, novamente, o “*modus operandi*” e a compreensão deste novo “*modus*” “reajusta” a visão de mundo à luz da doutrina. A doutrina influencia a visão de mundo, mas é influenciada, ao mesmo tempo, pela necessidade da realidade.

### **3.3.5 A doutrina e o líder, fatores de vínculo grupal**

A primeira vista, a doutrina dos Irmãos parece direcionar-se para uma doutrina individualista onde o *caminho espiritual é de cada um* e o médium *caminha sempre sozinho em sua evolução espiritual*. No entanto, esta aparece no discurso dos entrevistados como fator de vínculo grupal. A doutrina é o sentido da visão de mundo dos Irmãos e, ao justificar o “*modus operandi*” e o “*modus vivendi*”, como já foi discutido, esta passa a ser a ligação do simbólico do médium com o sagrado.

A doutrina como hierofania é o *ideal a ser seguido e alcançado*. O *caminho espiritual* e a forma de *proceder nesse caminho* são explicados pela doutrina. Os médiuns tem, então, um ideal comum que faz com que o Centro se constitua em uma unidade,

*Grupo é uma união de pessoas. Não necessariamente em volta de um objetivo. Por isso que o nome daqui não é grupo é centro, acabou mudando. Começou como grupo e se tornou um centro, isso é muito significativo. Porque um centro pressupõe um ponto central no qual tá focalizado e o direcionamento daquele, daquele conjunto de almas que estão ali trabalhando. (pequena pausa) Então hoje, começou como um grupo os Irmãos e hoje eu vejo os Irmãos como um centro. (Marcos)*

O grupo é unificado ao redor de um sentido de vida, uma visão de mundo compartilhada, uma identificação reforçada pelo “*modus operandi*” dentro do Centro.

A possibilidade de dividir as dificuldades do caminho com os médiuns da Casa de maior grau hierárquico, a fim de consultar-se, dá um sentimento de acolhimento e de pertencer a uma *egrégora*<sup>39</sup> que é conhecida na Casa por *Egrégora dos Irmãos*,

*Se ela busca dividir aquelas angústias, ela vai encontrar pessoas que estão com as mesmas angústias, elas vão encontrar pessoas, assim, que tão sentindo a mesma coisa, que tão tendo experiências místicas parecidas ou experiências assim, de, de dificuldade, de sofrimento parecidas. (Eduarda)*

O compartilhar fortalece a idéia de que a busca é de todos, que o *caminho espiritual*, apesar de ser *individual*, só será trilhado com os *irmãos e irmãs* ao lado. Quanto maior o envolvimento com o grupo, quanto maior se investir uma carga de afeto no grupo, maior é o sentimento de pertencer à *egrégora*.

Este investimento de afeto no grupo, na Casa, vai diferenciando a mesma dos grupos do cotidiano (grupo do trabalho, família) e vai tornando os Irmãos um lugar, um momento e um grupo diferenciado, com carga de afeto diferenciada. Esta diferenciação permite a

---

<sup>39</sup> Conjunto de almas ligadas por um objetivo espiritual.

quebra, a ruptura do profano e constituição de um espaço sagrado (PENDZIK, 1994 e ELIADE, 1992).

O compartilhar as angústias e dificuldades do dia a dia é incentivado pela doutrina. E estas dificuldades são, em sua maioria, colocar no profano o “*modus operandi*” dos Irmãos, inserir o “*modus operandi*” no “*modus vivendi*”. Por exemplo, *gritei com o trocador do ônibus hoje, mas ao chegar em casa procurei me harmonizar; este fim de semana fui a um churrasco e não pude evitar de tomar umazinha*. Segundo o líder:

*Tá baseado (o grupo) na confiança, na amizade, na... (pequena pausa), na..., na sinceridade, né, e principalmente do grupo principal, né, que irradia para os demais e sobretudo muito amor entre as pessoas, né, eu vejo assim, o afeto, ele é muito importante e a marca dos Irmãos é que as pessoas são muito afetuosas, elas gostam de se abraçar, beijam-se umas às outras, né, então tem uma, uma, uma hospitalidade muito grande, né.*

A doutrina promove que um irmão deve auxiliar o outro na *caminhada*. O compartilhar gera um sentimento de união.

Quanto maior a dedicação à Casa e à doutrina, maior o sentimento de união, de vínculo grupal. A Ordem, por ser um sub-grupo onde o envolvimento com a doutrina é maior, reflete maior vínculo grupal, segundo os próprios médiuns,

*Os membros da Ordem estão muito mais integrados, em face da..., das práticas conjuntas que são realizadas, né, então os membros da Ordem formam um grupo mais coeso, né, mais integrado que o grupo dos Irmãos. (Líder)*

As práticas conjuntas e as iniciações, bem como os votos, exigem do médium da Ordem que seu “*modus vivendi*” seja modificado para uma melhor vivência da doutrina no dia a dia, como já foi analisado anteriormente. A *Ordem aprofunda mais essa relação com a espiritualidade* (Eduarda), a doutrina é, então, muito mais forte no sub-grupo da Ordem que é, conseqüentemente, mais agregado.

A implicação de envolvimento com a doutrina é um maior envolvimento com o “*modus operandi*” da Casa. Quanto maior a influência da doutrina e do “*modus operandi*”

no “*modus vivendi*”, maior o sentimento de vínculo com o grupo. Médiuns que se afastaram dos Irmãos declaram que *não saíram da Casa, que não se sentem fora do grupo, que apenas não frequentam mais*, o próprio Sócrates, em processo de pulverização declara:

*Cara, primeiro eu acho que eu tenho que afirmar pra você que eu não acho que eu tenha saído dos Irmãos da Luz, cara, e tenha saído da Ordem, eu acho sim, que a minha visão é espiritual, tipo, eu ainda me considero ligado aos Irmãos da Luz de uma forma espiritual, eu só não participo dos ritos materiais que são feito lá, né...Mas aquele lugar ainda, ééé...., emocionalmente ééé..., traz ainda lembranças, traz toda uma carga emotiva, então para mim, a minha espiritualidade né, sabe, a espiritualidade está ali dentro dos Irmãos da Luz.*

A *espiritualidade*, a doutrina mantém os médiuns ligados, em maior ou menor grau, ao grupo, mesmo com críticas ao mesmo. Quanto maior a crítica, menor o sentimento de vínculo, quanto menor a crítica, mais o médium se sente, ainda, parte do grupo.

O líder é também fator de vínculo grupal. Existe um grande respeito ao discurso do líder.

*Eu acho ele uma pessoa muito assim, que tem um caráter. Uma pessoa que eu confio, pra começar daí, confio muito. Eu ontem estava pensando nisso: Ele é uma pessoa que..., ele é assim, ele tem uma certa leveza, então uma pessoa que pra coisas bobas (falando e rindo), de cotidiano, eu não confiaria, como por exemplo, dar um recado, ligar para lá e dar um recado pra uma pessoa. Mas é uma pessoa que eu confio para as questões profundas. Como hoje, pra botar a mão na minha cabeça e fazer um trabalho, entendeu, na minha coroa... é uma pessoa que eu confio plenamente pras questões espirituais, porque eu sei que leva uma vida, entendeu, com retidão, uma vida moralmente legal. O líder é aquele que não carrega as pessoas para realizarem a sua vontade, mas que auxilia o grupo a fazer. Ele é o, digamos, seria um organizador das idéias do grupo e um catalisador dentro do grupo pra que o objetivo seja concretizado, mas um objetivo do grupo, não o objetivo do líder, mas o líder tem que ter o mesmo objetivo do grupo. (Eduarda)*

O respeito pelo líder, segundo Eduarda, se dá por levar uma vida de retidão,

*Então ele tem que se limitar a muitas coisas, né. Então, eu acho que ele é uma pessoa responsável de fato. (Zenilde)*

Observa-se que o líder ganha seu respeito pelo exemplo. O “*modus vivendi*” do líder é exemplo a ser seguido.



O "*modus operandis*" da Casa se confunde com o "*modus vivendi*" do líder. Para ele não há diferenciação entre o "*modus operandis*" e o "*modus vivendi*". Segundo o próprio líder declara,

*Então eu procuro viver também, não me privo de ir a festas, né, vou a festas, tenho uma vida natural, né, mas sempre dentro daquilo que eu acredito. Vou às festas e não como carne, né, vou às festas e não bebo bebida alcóolica, né porque é uma opção e não uma proibição... se eu vou falar de alguma coisa numa palestra, primeiro eu procuro realizar aquilo na minha vida, né, experimento aquilo e depois eu falo sobre aquilo ... talvez se eu fosse uma pessoa ehhh, uma pessoa que fosse voltada pra esbórnia, ou tivesse um outro tipo de comportamento, talvez as pessoas não acreditassem tanto nas coisas que eu falo, né eh, em alguns momentos eu percebo sim, algumas pessoas que as vezes se espelham né, na ,na conduta, ou em coisas que falo, ou em palestras, ou no comportamento... Bem, o grupo me influência no sentido de que ele, ele tá sempre, ehh, eu estando no papel de orientador, de dirigente do grupo, ah, a responsabilidade, né, de estar dirigindo o grupo faz com que eu esteja sempre vigilante em relação aos meus atos, né, em relação a, a minha conduta na vida, né... Bem, eu acho que eu influencio de muitas formas, né, eu vejo que em, muitos momentos, né, as coisas que eu falo tem um grande peso, né, dentro da casa, então, em alguns momentos quando há alguma desorganização, algum problema, ehh, até aquele momento não me posicionei e eu me posiciono num determinado momento e as pessoas acatam aquele meu posicionamento, né. A, a ahhh, e, e, e no contrário também, quando eu me torno muito displicente, né, muito largado, a Casa também, as pessoas começam a ficar completamente largadas, displicente, éhh, e eu vejo que isso reflete muito no comportamento deles, né, e, e se eu, nos momentos em que eu estou mais, éhh, estressado, e parece que o grupo parece que fica mais estressado, então o grupo reflete muito meu comportamento, né, então, eu tenho que tá sempre me equilibrando (leve riso) para que o grupo não sofra muito com isso, né, eu vejo que o grupo acompanha muito meu ritmo. (Líder)*

O líder declara haver uma forte identificação entre o estado de humor dele com o do grupo.

Os Irmãos demonstram a influência de sua liderança e reagem de acordo às manifestações do médium-chefe.

A liderança não se concentra apenas nas mãos deste, existe um deslocamento de acordo com a tarefa ou com o momento. O médium-chefe lidera todas as giras e as práticas ritualísticas mais complexas (iniciações, amassis, reuniões da Ordem), enquanto a liderança secundária exercida pelos pais e mães-pequenos, normalmente, vai se ocupar das tarefas institucionais, das aulas, das práticas mais corriqueiras e simples. Esta liderança secundária

tem, também, a função de observar o “modus operandi” e em alguns casos (como nos médiums da classe de médiuns) avaliá-lo. Isto dá um carácter espiritualizado à liderança do médium-chefe, que não trata dos assuntos corriqueiros profanos e reforça sua autoridade por não haver um desgaste com outros médiums. Os problemas são resolvidos pela liderança secundária, a autoridade do médium-chefe não é exposta. Só há um questionamento de sua liderança quando há uma diversão na percepção ou no entendimento da doutrina, isto já é o início de um processo de pulverização.

A doutrina é o principal fator de vínculo do grupo, quanto maior o envolvimento do médium com a mesma, maior o sentimento que terá de estar coeso com os Irmãos. O líder é fator de vínculo grupal, mas porque reflete a doutrina, ele é *exemplo vivo da palavra*. O “*modus vivendi*” do líder, que se confunde com o “*modus operandi*” dos Irmãos, é a *prova de que se é capaz de viver voltado para o caminho espiritual* e torna a doutrina mais próxima da realidade, possibilitando a sacralização do “*modus vivendi*”. O exemplo vivo da doutrina espelhada no líder, motiva e agrega os indivíduos em torno da mesma buscando a *evolução no caminho espiritual*. O “*modus operandi*” vai sendo assimilado pelo “*modus vivendi*” dos médiums, transportando para o mundo dessacralizado e profano o sentimento de sagrado.

## Capítulo 4 : Conclusão – Liderança e doutrina e suas influências na comunidade e no indivíduo

*“Risca ponto faz mironga  
Que é longa a caminhada  
Quem tem fé tem tudo  
Quem não tem fé não tem nada”.*<sup>40</sup>

Apresentamos a idéia que a doutrina é o principal fator de vínculo no grupo religioso que foi estudado e que o líder é considerado, nesta comunidade, um exemplo vivo da doutrina tornando-a verdade capaz de ser realizável e fortalecendo, então, sua influência no vínculo supracitado. Apresentamos, também a idéia que a visão de mundo e o "*modus vivendi*" do indivíduo da comunidade são modificados pela doutrina. Isto se dá na força da doutrina e no exemplo do líder o que fortalece o "*modus operandi*" do grupo. O "*modus operandi*" passa a se confundir com o "*modus vivendi*" quanto maior for o vínculo do indivíduo com o grupo. O "*modus vivendi*" vai assimilando comportamentos e atitudes do "*modus operandi*" e a doutrina, justificando o "*modus operandi*", vai influenciando a visão de mundo com novas explicações para a realidade, para os acontecimentos positivos ou infortúnios. A relação entre a liderança, a doutrina e o grupo permite vislumbrar as motivações para os indivíduos entrarem para o Centro e permanecerem ou se afastarem do mesmo: busca de uma identidade, dar conta da realidade, valorização individual.

A realidade dessacralizada apenas acentua a sensação de isolamento individual e o sentimento de impotência em um mundo de valores aparentemente competitivos. Os Irmãos tiveram um crescimento exponencial desde sua criação. O número de médiuns e a assistência multiplicaram-se de forma a ter mais de uma centena de pessoas envolvidas em

---

uma seção normal. A busca pela Casa normalmente se dá na busca de resolver um problema, de ordem moral, de saúde, ou de relacionamento. O aumento dessa busca e o direcionamento do mesmo para uma Casa *espiritual* denota a incapacidade do cotidiano de dar conta dos problemas individuais.

O sagrado, em sua ligação com o transcendente, pode dar conta daquilo que o profano não poderia. A doutrina da Umbanda dos Irmãos explica o infortúnio como *momento de aprendizado e indiscutível* degrau de *evolução espiritual*, sem tirar a responsabilidade de estarmos neste momento por nossa própria escolha, pelo *livre arbítrio de nossos espíritos*. Se não atende ao desejo de resolução, pelo menos oferece esperança de melhora, além dos *tratamentos de cura, passes e desobsessões* que ofereceriam um resultado palpável aos problemas físicos, mentais e afetivos que são, na *maioria das vezes, de ordem espiritual*.

Uma vez fazendo parte da *assistência* e tendo contato com a doutrina e o grupo, em alguns aparece o desejo de *aprofundar-se no estudo* e na doutrina direcionando-se a entrar na Casa, na Classe de médiuns. Este desejo se concretiza quando há um momento de crise, esta crise pode ser uma ruptura na realidade que se vive, como a perda de um ente querido, como pode ser um momento de busca de sentido. A solidão que advém da ruptura contrabalançada pela possibilidade de acolhimento dentro do grupo potencializa a vontade de participação.

Há um desejo de *crescimento e de trabalho espiritual, vontade de servir*, que torna um *assistente* em um Irmão. O indivíduo alcança outro nível na comunidade, faz parte efetiva do grupo e se encontra do outro lado do *véu* que separa um *assistente* de um médium. Este novo nível de contato com a doutrina também traz imbutido um novo "*modus*

---

<sup>40</sup> Ponto de preto velho (DP).

*operandi*" que é necessário para os trabalhos e para o estudo. Um "*modus operandi*" que se justifica pela doutrina, poderosa, transcendente e universalista, portanto completa, e que vai influenciando no "*modus vivendi*" do indivíduo e na visão de mundo que fica permeada pela mesma, pois ambos "*modus*" tem um servir afetivo e de identidade.

Este "*modus vivendi*" e esta visão de mundo direcionada pela doutrina é reforçada pelo grupo uma vez que, quanto mais antigo na Casa, maior é a interação entre o "*modus operandi*" e o "*modus vivendi*", entre a visão de mundo do médium e a doutrina. É a doutrina que justifica este novo "*modus vivendi*" que reforça a sensação de estar cumprindo seu "*dharma*", seu dever no *caminho espiritual*. Há, então, uma sensação de dever cumprido e de bem-estar.

O crescimento do número de médiuns cria um novo problema na Casa: a manutenção da ordem. É necessário começar a normatizar procedimentos para que o grupo não se dilua ou se perca em "o que fazer?". Organizações hierárquicas, divisão e atribuição de funções, definição do que *é permitido* e do que *não é aconselhável* para o trabalho, procedimentos que se tornam rígidos para manter a organização da Casa e do trabalho. A maioria destes procedimentos, à exceção dos administrativos, são justificados pela doutrina: as definições das funções dos médiuns que ainda estão na Classe de médiuns em seus diferentes módulos, a distribuição das diferentes faixas, o comportamento e as atitudes dentro da Casa (não necessariamente dentro do terreiro), a posição dos médiuns no terreiro, o *bater cabeça*<sup>41</sup> para alguns médiuns de posição mais elevada e tantos outros procedimentos que normatizam atitudes e comportamentos, ou seja, o "*modus operandi*" dentro da Casa e que tem como base a doutrina, mesmo que algumas vezes seja

---

<sup>41</sup> Reverência que se faz ajoelhando-se e encostando a testa no chão perante o congá, um *guia* ou o médium-chefe.

contraditória com procedimentos anteriores que também eram justificados por essa mesma doutrina.

A normatização leva à institucionalização da Casa e modifica as relações sociais dentro do grupo e, de forma inerente, as relações de poder. Fortalece-se a hierarquia e imprime um maior afastamento entre os diversos níveis hierárquicos dentro da Casa, cada um carrega consigo um ornamento que denota em qual nível da estrutura hierárquica o médium se encontra: o primeiro módulo da Classe de médiuns usa uma tarja vermelha, o segundo uma tarja verde, o médium formado uma faixa violeta, o pai-pequeno uma faixa violeta com verde, por exemplos. A relação de poder caminha junto com o conhecimento e a prática da doutrina, a entrega ao *desenvolvimento espiritual, o estudo e a prática ilumina, traz mais luz, a alma* do médium e torna *mais sutil sua energia* ascendendo-o na hierarquia da *espiritualidade* e, conseqüentemente, na hierarquia da Casa.

A constituição de um sub-grupo dentro dos Irmãos (a Ordem) reforça as relações de poder. Os ornamentos hierárquicos são mais marcantes, o uso do "*kunti*", nomes iniciáticos em sanscrito usados perante todo o grupo, reuniões fechadas em que apenas os iniciados podem comparecer. Esta relação de poder cria, por um lado, sentimentos de *marginalização*, mas por outro cria a vontade de conquistar estas posições levando o médium a envolver-se mais no estudo e na prática. Um *maior compromisso* com a doutrina é exigido, uma *maior entrega ao caminho espiritual* e, conseqüentemente, ao grupo. As relações de poder não são sutis, são expressas abertamente na hierarquia da Casa e *fundamentadas* na doutrina, sendo, então, aceitas por todos, por estarem baseadas na doutrina e serem *expressão* da espiritualidade.

Porém, ascender na hierarquia não constitui apenas nova posição social, mas traz consigo novas *responsabilidades espirituais* o que reforça a identidade perante o grupo, mas que exige, também, maior dedicação à Casa, mais horários, mais sessões, mais *trabalho*.

As relações de poder podem levar a pulverização do grupo. Médiuns se afastam e podem ir para outros grupos ou criar seus próprios grupos justificando-se nas falhas ou incompleituras da doutrina da Casa e acreditando estarem exercendo em seu novo grupo a doutrina “correta”. Isso se dá porque as visões de mundo individuais nunca serão completamente iguais pelas diferentes histórias de vida dos indivíduos. A doutrina está permeada pela visão de mundo que, por sua vez, é permeada pela doutrina em um processo dinâmico.

A doutrina é o fator de vínculo do grupo, o que justifica o *"modus operandi"*, o *"modus vivendi"* e a visão de mundo do mesmo. O líder constitui o fator principal de agregação, mas fundamentalmente porque funciona como *exemplo vivo* da doutrina, tornando-a verossímil e possível de ser experienciada e vivenciada. A figura do líder e seu exemplo de *"modus vivendi"* imprime confiança e motivação aos médiuns e sua imagem perante o grupo mantém-se através de uma liderança secundária que assume as tarefas profanas e a “supervisão” do *"modus operandi"*.

O encontro com a doutrina modifica o *"modus vivendi"* e a visão de mundo dando um sentido a realidade fria do profano cotidiano através de um “dar conta” *espiritual*. Isto é corroborado pelo discurso tanto do líder como dos próprios médiuns. A segunda questão da dissertação (a visão de mundo e o *"modus vivendi"* do indivíduo da comunidade é influenciada pela doutrina) é afirmada pelo posicionamento dos médiuns em relação ao momento antes da entrada na Casa e após a entrada, quando se tornam membros da

comunidade (médiuns da Casa). A diferença entre esses dois momentos, o antes: quando não se queria aceitar a *responsabilidade, o trabalho ou a verdade espiritual* e o depois: quando se entende o *porque dos momentos vividos e a verdadeira natureza do caminho espiritual*, marca a mudança no "*modus operandi*" e o início da influência deste no "*modus vivendi*" e na visão de mundo.

O novo sentido dado ao viver pela visão de mundo impregnada da doutrina poderia ser considerada uma alienação da realidade angustiante sartriana ou heideggeriana, mas pode ser visto, também, como um novo sentido que motiva, que impulsiona a estender ou, ao menos, modificar limites e conceitos. Ambas posições são julgamentos de valor, ambas são visões de mundo individuais de quem julga. Para a comunidade, não é isso que importa.

*“Eis que o Semeador, saiu a semear...”*.



## Referências Bibliográficas

☞ ALMEIDA, JOÃO FERREIRA DE; PINTO, JOSÉ MADUREIRA. *A Investigação nas ciências Sociais*. São Paulo. Ed. Presença, 1995.

☞ ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 1979.

☞ ALVES, R. *O que é religião*. São Paulo. Círculo do Livro, 1981.

☞ ALVES VELHO, YVONNE M. *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro. Zahar Ed., 1975.

☞ BARROS, MARI FERRARI DE; SANTOS, ROMILDA CORDIOLI. *A busca de significados nos movimentos religiosos em Revista de Psicologia Social e Institucional v.1, nº. 1*. Londrina. UELO, 1999.

☞ BASTIÁN, JEAN-PIERRE. *Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del estado de Chiapas*. *Revista Sociedad y Religión* n.14/15. Buenos Aires, Argentina. Universidad de Buenos Aires, 1996.

☞ BASS, BERNARD. *Concepts of Leadership*, em *Understanding the Dynamics of Power and Influence in Organizations*. Paris. University of Notre Dame Press, 2007.

☞ BERGER, PETER. *A dessecularização do mundo: uma visão global em Religião & Sociedade, vol.21 nº1*. Rio de Janeiro. Ed. UERJ, 1999. p 9-23.

☞ BOURDIEU, P. *Coisas Ditas*. Brasília. Ed. Brasiliense, 1990

☞ BRAWER, -PETER-A; HANDAL, -PAUL-J; FABRICATORE, -ANTHONY-N; ROBERTS, -RAFAEL; WAJDA-JOHNSTON, -VALERIE-A. *Training and education in religion/spirituality within APA-accredited clinical psychology programs em Professional-Psychology: -Research-and-Practice Vol 33*. 2002.

☞ BRELICH, .A. *Prolégomènes à une Histoire des Religions* em *Encyclopedie de la Pléiade - vol.I*. Paris, França. Editora Gallimard, 1994.

☞ CAMPBELL, JOSEPH; MOYERS, BILL. *O poder do mito*, São Paulo. Editora Palas Athena, 1990.

☞ CARTWRIGHT; ZANDER. *Dinâmica de grupo, pesquisa e teoria*. São Paulo. Ed. Herder, 1984.

☞ COOPER, CATHERINE R.; DENNER, JILL. *Theories linking culture and psychology : Universal and community-specific processes* em *Annual Review of Psychology*, 49. Palo Alto, Estados Unidos. Annual Reviews, 1998. p 559 – 584.

☞ DE LIMA, BENTTO. *Malungo: Decodificação da Umbanda*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1997.

☞ DURKHEIM, EMILE. *The elementary forms of religious life*. Nova York, Estados Unidos. Ed. Harcourt, 1965.

☞ ELIADE, MIRCEA. *O sagrado e o profano*, São Paulo. Editora Martins Fontes, 1992.

☞ ELIADE, MIRCEA; COULIANO, IOAN P. *Diccionario de las religiones*. Barcelona, Espanha. Ediciones Paidós, 1994.

☞ EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro. Ed. Campus, 1978.

☞ FOUCAULT, MICHEL. *A ética do cuidado de si como prática de liberdade* em *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro. Ed. Forense Universitária, 2004.

☞ GAMBETTA, D. *Trust: Making and breaking cooperative relations*. New York. Blackwell, 1988.

☞ GEERTZ, CLIFFORD. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 1989.

☞ GOLDENBERG, M. *A arte de pesquisar. Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro. Ed. Record, 1999.

☞ GORSUCH, R. L. *Psychology of religion* em *Annual Review of Psychology*, 38. Palo Alto, Estados Unidos. Annual Reviews, 1988. p 201-221.

☞ GRUSON, A. *La religiosidad popular em Venezuela*. Caracas. CISOR, 1970.

☞ GUMUCIO, CRISTIÁN P. *Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural* em *Religião & Sociedade*, vol.20 n°1. Rio de Janeiro. Ed. UERJ, 1999. p 9-38.

- ☞ HERRERA, SONIA REYES. *Os estudos de religião no diretório de grupos de pesquisa do CNPq, 1997 em Religião & Sociedade, vol.20 n°1*. Rio de Janeiro. Ed. UERJ, 1999. p 109-128.
- ☞ HUSSERL, E. *Fenomenologia de la Consciência del Tiempo Imanente*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Paidós, 1959.
- ☞ JUNG, CARL G. *Psicologia y religion*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Paidós, 1955.
- ☞ LAMBERT, YVES. *Formes religieuses caractéristiques de l'ultramodernité: France, Pays-Bas, États Unis, Japon, Analyses globales em Archives de Sciences Sociales de Religion n.109*. Paris, França. Centre National de la Recherche Scientifique, 2000. p. 5-9.
- ☞ LAMBERT, YVES. *Religion modernité, ultramodernité: Une analyse en terme de "tournant axial" em Archives de Sciences Sociales de Religion n.109*. Paris, França. Centre National de la Recherche Scientifique, 2000. p. 87-116.
- ☞ LEVI-STRAUSS. *Le sorcier et sa magie*. Em *Les temps modernes* n.41, ano 4. Paris, França. 1949. p 3-24.
- ☞ \_\_\_\_\_. *L'efficacité symbolique*. Em *Revue des l'histoires des religions* n.1. Paris, França. 1949. p 5-27.
- ☞ \_\_\_\_\_. *Anthropologie Structurale Deux*. Paris, França. Librairie Plon, 1973.
- ☞ LEWIS, H.S., *Manual Rosacruz*. Curitiba. Biblioteca Rosacruz, 1988.
- ☞ LEWIS, SPENCE. *Introducción a la mitologia*. Madrid, Espanha. Studio Editions, 1996.
- ☞ LUCKMANN, THOMAS. *Secularization and religion : The persisting tension (Conference Internationale de Sociologie des Religions)*. Lausanne. 1987.
- ☞ MACKAY, CHARLES. *Ilusões populares e a loucura das massas*. São Paulo. Ediouro, 2001.
- ☞ MARIZ, CECÍLIA. *Secularização e dessecularização : comentários a um texto de Peter Berger em Religião & Sociedade, vol.21 n°1*. Rio de Janeiro. Ed. UERJ, 1999. p 25-39.
- ☞ MAROSTICA, MATT. *La iglesia evangelica em Argentina como nuevo movimiento social, Revista sociedad y Religion, n° 12*. Buenos Aires. UBA, 1994. p 3-16.

- ☞ MARX, K.; ENGELS F. *Ideologia Alemã*. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 1989.
- ☞ MARZAL, MANUEL M. *El sincretismo iberoamericano*. Lima, Peru. UC, 1985.
- ☞ MELLO E SOUZA, CECÍLIA. *Ritual and social change: an analysis of womem in an afro-brazilian cult*. 1983. Tese para graduação em Antropologia – Departamento de Antropologia. Bates College. Maine, Estados Unidos.
- ☞ MINAYO, M.C.S. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis. Ed. Vozes, 2001.
- ☞ MOSCOVICI, S. *Representação Social da Psicanálise*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 1978.
- ☞ MYERS, DAVID G. *Social Psychology*. New York, Estados Unidos. McGraw-Hill, 1999.
- ☞ NIELSEN,-MICHAEL-E. *Religion's role in the terrorists attack of September 11, 2001 em North-American-Journal-of-Psychology Vol 3*. Estados Unidos. 2001.
- ☞ NISBET, ROBERT. *The sociological Tradition*. Londres, Inglaterra. Ed. Heinemann, 1970.
- ☞ NOARA PEDROSA LACERDA. *Igreja universal do reino de deus – Relações de poder e jogos de verdade em Revista Interdisciplinar v. 6, nº. 6*. Itabaiana, SE. Edições de Letras, 2008.
- ☞ NOGUEIRA, ORACY. *Pesquisa Social. Introdução à suas técnicas*. São Paulo. Ed. Nacional, 1973.
- ☞ OLSON, JAMES; ZANNA, MARK. *Attitudes and Attitude Change em Annual Review of Psychology,44*. Palo Alto, Estados Unidos. Annual Reviews, 1993. p 117-154.
- ☞ ORWELL, GEORGE. *A Revolução dos Bichos*. Rio de Janeiro. Ed. Globo, 1984.
- ☞ OTTO, R. *Lo Santo en lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Espanha. Revista de Occidente, 1925.

- ☞ PASA, SELDA F., KABASAKAL, HAYAT; BODUR, MUZAFFER. *Society, organizations and leadership in Turkey* em *Applied Psychology: International review*, 50. Oxford, Inglaterra. IAAP, 2001. p 559-589.
- ☞ PENDZIK, SUZANA. *The theatre stage and the sacred space : a comparison*. Em *The arts in psychotherapy*, Vol. 21 n.1. Estados Unidos. Editora Elsevier Science Ltd, 1994.
- ☞ PIN, EMILE. *Elementos para uma sociologia del catolicismo latinoamericano*. Fribourg, Alemanha. Editora Freres, 1963.
- ☞ POLLAK-ELTZ, ANGELINA. *La religiosidad popular em Venezuela* em *Antrophos Venezuela*, Vol.1. Caracas, Venezuela. Libreria Editorial Salesiana, 1991. p 75-117.
- ☞ PRANDI, REGINALDO. *Construccion de espacios pulicos de expresion em religiones populares*, *Revista sociedad y Religion*, n° 9. Buenos Aires. UBA, 1992. p 4-13.
- ☞ PORTELLI, ALESSANDRO; CANALES, MANUEL; GARCES, MARIO; MILOS, PEDRO e Vários. *Memória histórica e Sujeto Popular*. Santiago, Chile. Ed. Jorge Andrés Bravo, 1987.
- ☞ PROENÇA, WANDER DE LARA. *Contribuições do Método da Observação Participante para pesquisas no campo religioso brasileiro* em *Revista Antropos – Volume 2, Ano 1*, 2008.
- ☞ RODRIGUEZ, ANDRÉA S. *A Abordagem Existencial no Trabalho Comunitário: Uma Análise das Trajetórias de Vida de Líderes Comunitários de Populações de Baixa Renda*. 2001. Dissertação de Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social – EICOS / IP. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro
- ☞ SCHEDER, R.; LEVINE, R. *Culture theory : Essays on mind, self and emotion*. Cambridge, Inglaterra. Cambridge University Press, 1985.
- ☞ SEMINÉRIO, FRANCO LO P. *Psicologia e história das religiões*. Ms. 1999.
- ☞ SINDIMA,-HARVEY-J. *Liberalism and African Culture* em *Journal-of-Black-Studies* n° 21. 1990.
- ☞ VALERA, SERGIE; POL, ENRIC. *El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la psicologia social y la psicologia ambiental* em *Anuário de Psicologia*, 62. Barcelona, Espanha. Faculdade de Psicologia, Universitat de Barcelona, 1994. p 5-24.

☞ VAN DER LEEW, G. *La Religion dans son essence et dans ses manifestations: Phénoménologie de la Religion*. Paris, França. Editora Payot, 1955.

☞ WEBER, MAX. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo. Livraria Pioneira Editora, 1967.

☞ WHYTE, WILLIAM FOOTE. *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2005.

☞ WILKIE, JAMES W.; IN BÁLAM, JORGE. *Las Historias de Vida em Ciencias Sociais; Teoria e Técnica*. Buenos Aires. Ed. Nueva Vision, 1974.

☞ WOOD, WENDY. *Attitude change* em *Annual Review of Psychology*, 51. Palo Alto, Estados Unidos. Annual Reviews, 2000.

☞ YOUNISS,-JAMES; MCLELLAN,-JEFFREY-A; YATES,-MIRANDA. *Religion, community service, and identity in American youth* em *Journal-of-Adolescence Vol 22*. Inglaterra. Academic Press Ltd, 1999.

## Anexo 1

### Termo de consentimento informado

Pelo presente termo, cedo ao Programa de Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, os direitos de uso do conteúdo das gravações em fita magnética e transcrição literal da mesma, em entrevista concedida por mim, \_\_\_\_\_, para fins de estudo e pesquisa acadêmica com o aluno do referido programa, Antonio Augusto Cuesta de Queiroga.

Declaro também que, pela natureza do trabalho apresentado, o conteúdo das gravações pode ser consultado por pessoas qualificadas e devidamente creditadas, a partir desta data.

Outrossim, dou autorização ao próprio Programa para reproduzir o conteúdo das gravações, sem alterar sua essência, e com finalidade de que as reproduções que se efetuarem sejam somente usadas pelo entrevistador a que se faz referência.

\_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2002.

\_\_\_\_\_  
entrevistado e doador

\_\_\_\_\_  
entrevistador