

Doc. 26.120/83

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

MUSEU NACIONAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MÁRCIA DE VASCONCELOS CONTINS GONÇALVES

O CASO DA POMBA-GIRA:

REFLEXÕES SOBRE CRIME, POSSESSÃO E IMAGEM FEMININA

RIO DE JANEIRO

1983

MARCIA CONTINS

O CASO DA POMBA-GIRA:

REFLEXÕES SOBRE CRIME, POSSESSÃO E IMAGEM FEMININA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RIO DE JANEIRO
1983

A memória de meu pai

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar o problema da possessão nos cultos afro-brasileiros e as diversas concepções de pessoa aí atualizadas. É meu objetivo também analisar que tipo de imagem feminina está relacionada ao transe. Essas questões são analisadas através da descrição e análise de um drama ("O Caso da Pomba-Gira") onde os atores envolvidos não são somente aqueles que mantêm relações familiares com aqueles referidos cultos; mas também outros cuja relação define-se pelo estranhamento em relação a esses últimos. Em seu conjunto todos os atores estarão discutindo o mesmo problema: a possessão.

AGRADECIMENTOS

Na realização deste trabalho inúmeras foram as pessoas e instituições que de algum modo vieram a contribuir para sua viabilização.

Gostaria inicialmente de agradecer ao CNPq, que concedeu-me durante os anos de 1975 e 1977, uma bolsa de aperfeiçoamento e durante o período de 1978 à 1980, uma bolsa de mestrado. À ANPOCS que através do financiamento à esta pesquisa tornou possível a realização e conclusão da mesma. Ao ISER, onde iniciei este estudo durante os anos de 1980 e 1981.

À Profa. Yvonne Maggie, pela sua amizade e estímulo intelectual sendo grandemente responsável pela minha formação. Tendo participado ativamente de todas as fases de minha carreira, através dela aprendi muito do que hoje sei sobre Umbanda e trabalho de campo. Repartiu comigo não só os problemas intelectuais quanto os problemas emocionais de quem faz uma pesquisa. A ela agradeço especialmente.

Ao Prof. Gilberto Velho, meu orientador de tese, que muito me influenciou para o estudo da Antropologia ainda como sua aluna na Graduação do IFCS da UFRJ. Através do interesse que sempre demonstrou pelo meu trabalho, a amizade sincera e a paciência com que discutiu esta pesquisa a ele sou profundamente grata.

Aos professores e alunos do PPGAS com quem pude em diversos momentos discutir meus interesses específicos e portanto esta pesquisa. Em especial queria agradecer aos professores Roberto Da Matta, Anthony Seeger, Rubem Cesar Fernandes e Eduardo Viveiros de Castro que através de seus cursos muito contribuíram para minha formação acadêmica. Agradeço ao Prof. Eduardo Viveiros de Castro

que durante algum tempo, foi meu orientador de curso e de tese, as críticas e sugestões. As funcionárias da Secretaria do PPGAS que sempre foram muito atenciosas durante o período que lá estive. Agradeço especialmente as bibliotecárias Isabel e Marisa, com quem estive trabalhando em 1979. Marisa com muita paciência datilografou meus originais.

Ao Reginaldo pelo apoio intelectual ao discutir comigo alguns problemas desta pesquisa e também pela ajuda emocional e carinhosa sem a qual este trabalho não se realizaria.

Meus agradecimentos também vão para os meus amigos, Silvana e Ricardo Araújo, Sandra e Paulo Carneiro, Dora Pires do Prado, Ilana Strozemberg e Sandra Camarão que muito me incentivaram em diversos momentos, na realização deste trabalho.

Minha gratidão se estende ainda à minha mãe pelo apoio emocional e material que sempre tive. Às minhas filhas, Isadora, Renata e Mariana pela paciência e compreensão que tiveram comigo durante este trabalho.

Aos Terreiros e aos médiuns com os quais tive contato durante toda a fase de pesquisas de campo, pois eles possibilitaram a realização desta pesquisa.

SUMÁRIO

CAPÍTULO I:

A EXPERIÊNCIA SOCIAL DA POSSESSÃO:

Ethos e visão de mundo	1
1.1. Trabalho de Campo	3
1.2. Teorias da Possessão	7

CAPÍTULO II:

O CASO DA POMBA-GIRA	23
- O Drama interpretado através dos Jornais "O Globo" e "O Dia"	27

CAPÍTULO III:

O DRAMA ATRAVÉS DOS "AUTOS DO PROCESSO"	70
3.1. Interrogatório e julgamento	72
3.2. Testemunha de acusação	87
3.3. Defesa de Celina e Sílvia	90
3.4. Laudos Médico-Psiquiátricos	95
3.5. Sentenças	100

CAPÍTULO IV:

ANÁLISE E CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
4.1. Umbanda e crime: Acusações	101
4.2. O transe, a Possessão e a Noção de Pessoa na Umbanda	115
4.3. Pomba-Gira e Imagem feminina	135
4.4. Considerações finais	138

BIBLIOGRAFIA	142
--------------------	-----

CAPÍTULO I

A EXPERIÊNCIA SOCIAL DA POSSESSÃO:

ethos e visão de mundo

O objetivo inicial desta pesquisa era o de analisar o fenômeno da possessão no âmbito restrito dos cultos afro-brasileiros⁽¹⁾. Através dessa análise era minha intenção focalizar as diferentes concepções de pessoa que se atualizam nesse universo. Os sujeitos da pesquisa seriam nesse caso categorias, grupos e indivíduos que mantivessem relações de "familiaridade" com esse mundo religioso. No entanto, o projeto adquiriu maior amplitude na medida em que adotei um determinado tipo de tratamento em relação ao material etnográfico, descrevendo o desenrolar de um drama onde os atores envolvidos são não somente aqueles que mantêm relações de familiaridade com aqueles referidos cultos mas outros cuja relação define-se pelo estranhamento em relação a estes últimos. Embora o foco da minha discussão permaneça - o problema da possessão nos cultos afro-brasileiros e as diversas concepções de pessoa aí atualizados - pretendo incluir em minha análise o ponto de vista desses atores que podem ser definidos como "estranhos" em relação ao universo desses cultos.

Em seu conjunto, todos esses atores estão discutindo um mesmo problema: a possessão. Este pode ser considerado um problema estratégico na medida em que sua discussão funciona como um catalisador em relação às diferentes "visões de mundo" e "ethos"⁽²⁾ que

(1) Neste trabalho vou utilizar a denominação "cultos afro-brasileiros com o sentido puramente descritivo, sem com isso significar uma homogeneidade com relação aos vários cultos. Para uma crítica desse fenômeno visto enquanto sincretismo religioso ver parte II, cap. I.

(2) Sigo a definição de C. Geertz para esses conceitos. Para este autor: "ethos"

se expressam através do discurso verbal e das ações desses atores.

Considero assim a discussão do fenômeno da possessão uma das estradas principais para a compreensão dos cultos afro-brasileiros e da sua inserção em diferentes segmentos da sociedade brasileira.

Em um estudo realizado anteriormente⁽³⁾ num terreiro de Umbanda e Candomblé na periferia do Rio de Janeiro tornou-se perceptível para mim o forte vínculo existente entre a prática dessas religiões e o cotidiano dos seus adeptos. A experiência social da possessão podia aí ser vista como a dramatização de um determinado "ethos" e "visão de mundo", um instrumento simbólico por meio do qual elaborava-se uma interpretação desse cotidiano.

Mais recentemente, em um outro estudo⁽⁴⁾, foi possível visualizar o problema das acusações sofridas por esses cultos por parte de determinados segmentos da sociedade brasileira. Essas religiões podem ser acusadas de "mistificadoras", e propiciadoras da criminalidade entre outros atributos negativos. No drama que pretendo focalizar é notável a associação entre esses cultos e criminalidade, razão pela qual me pareceu necessária uma discussão específica a respeito desse problema. Este parece ser um caminho fértil para se tornar inteligível uma das modalidades de inserção sócio-cultural dessas religiões na sociedade brasileira.

cont.

são os aspectos morais e estéticos de uma cultura, ou seja, o tom, o caráter, a qualidade de vida, disposição, atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao mundo; e "visão de mundo" são os aspectos cognitivos, existenciais de uma determinada cultura (Geertz, 1978).

(3) Maggie, Y. & Contins, M. 1980: 77-93.

(4) Maggie, Y.; Contins, M.; Monte-Mór, P. 1979. (Xerox).

O conjunto dos problemas acima referidos - as concepções de pessoa nos cultos afro-brasileiros, o problema da possessão e sua importância para a compreensão desses cultos e sua inserção na sociedade brasileira - serão discutidos através da apresentação e da análise de um caso policial ocorrido na cidade do Rio de Janeiro em 1979 e amplamente noticiado pelos jornais. Entre os acusados - pois tratava-se de um caso de homicídio - encontravam-se pessoas diretamente ligadas à Umbanda e para quem a experiência da possessão apresentava um forte significado cultural.

Conforme já disse anteriormente, minha intenção é tratar esse caso como um drama social, usando como material as notícias veiculadas por dois jornais cariocas; os autos do processo referente ao caso e entrevistas com alguns dos atores participantes desse drama.

1.1 - Trabalho de Campo

A apresentação e análise desse drama - na verdade o foco do presente estudo - podem ser compreendidas como uma sequência dentro de um conjunto de estudos que venho realizando nos últimos anos.

Enquanto bolsista do CNPq de 1976 a 78 realizei, junto com Yvonne Maggie, uma pesquisa na periferia do Rio de Janeiro onde analisávamos as relações entre um determinado Terreiro com o cotidiano do bairro onde este se situava. Percebemos, então que todas as atividades que se relacionavam a vida cotidiana, dos médiuns, clientes, vizinhos e parentes eram expressados, também, por um "universo simbólico que é criado no Terreiro" (Maggie & Contins ,

1980). Em visitas constantes que fizemos a esse Terreiro pudemos constatar outros aspectos que também nos interessavam: um deles dizia respeito ao transe e ao modo particular pelo qual era vivido e interpretado pelos médiuns, especialmente pela Mãe-de-Santo do Terreiro. Ao elaborarmos a "história de vida" desta última foi possível perceber o modo como teve seu primeiro contato com suas entidades: segundo D. Conceição esta foi uma experiência inconsciente e desde então é assim que define seu transe. Segundo ela, não sabe de nada do que se passa quando incorporada (Maggie, 1982). Em uma ocasião posterior realizei algumas visitas a um Terreiro em Jacarepaguá (o de "Mãe Nininha") com o objetivo de perceber as diferenças que haviam entre este e o de "Mãe Conceição". O que chamou a atenção foi o total controle que os médiuns tinham de suas entidades. No Terreiro de Nova Iguaçu "tudo podia acontecer", isto é, havia uma gama imensa de possibilidades em uma sessão. Por exemplo: houve um dia que o "Exu Tomba Morro" de "Mãe Conceição" "baixou" e ocorreu uma enorme "briga" entre ele e a entidade que estava incorporada na irmã desta Mãe-de-Santo. A "briga" estendeu-se para o lado de fora do Terreiro e não se sabia como controlar o inesperado evento. Só bem mais tarde, na manhã seguinte, a situação se definiu. Cabe lembrar que neste Terreiro as sessões são muito longas; podendo começar de tardinha e acabar na manhã do dia seguinte, sem contar o tempo antes gasto preparando tudo para o ritual.

No Terreiro de Jacarepaguá, no entanto, as sessões acabavam mais cedo e pouco pude perceber de conflitos que não pudessem ser resolvidos com a interferência da Mãe-de-Santo. Geralmente seu "Exu" tinha, no princípio das sessões, a incumbência de resolver todos os problemas pendentes do Terreiro, referentes àquele dia,

assumindo assim uma função normalizadora dos conflitos internos ao grupo. Todos esses dados são analisados no contexto deste trabalho, com o propósito de revelar as diferenças entre os grupos umbandistas e suas concepções acerca do transe e da mediunidade.

Em 1979 recebemos um financiamento da FUNARTE para discutir a relação entre Umbanda e Estado (Maggie; Contins; Monte-Mór, 1979). Esta pesquisa tratou das perseguições policiais aos Terreiros nas décadas de 30 a 60. A partir dos jornais da época pudemos ver de que modo essas "crenças" eram tratadas por grupos sociais não religiosos ou que pertenciam a camadas sociais diferentes daquelas a que pertenciam os que costumavam frequentar Terreiros. Geralmente as acusações eram no sentido de unir todas essas crenças (Umbanda, Candomblé, Macumba, Quimbanda e também às vezes o Espiritismo) sob o rótulo de "Magia Negra". A "Magia Negra" por seu lado ligava-se a criminalidade, "feitiçaria", "violência" etc. Junto ao levantamento dos jornais da época fizemos também, com o objetivo de perceber a relação da Arte nos cultos afro-brasileiros e o Estado, uma análise de uma coleção de objetos desses cultos ligados aos Terreiros Xangôs de Alagoas, que se encontra no Museu do Instituto Histórico e Geográfico desse Estado. Essa coleção foi apreendida na repressão aos Terreiros na década de 30. Analisamos também, contrastivamente, a coleção de objetos apreendidos pela polícia nos Terreiros do Rio de Janeiro. Essa coleção se encontra no Museu da Academia de Polícia Militar do Rio de Janeiro. Na primeira coleção os objetos tinham claramente um sentido de serem arrumados enquanto objetos "museáveis". Eram, na sua maioria, objetos africanos e portanto com valor histórico. Na segunda coleção, do Museu da Polícia, os objetos estavam arranjados na mesma posição que são vistos e definidos num Terreiro (por exemplo: há

um Exu na entrada da exposição, do mesmo modo que se encontra na entrada dos Terreiros a casinha do Exu). Cabe observar que nos dois casos as exposições foram organizadas por pessoas ligadas aos cultos afro-brasileiros.

Mais recentemente, nos anos de 1980 e 81, foram realizadas diversas reuniões do grupo de estudo de religiões afro-brasileiras do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER). Aí foram organizados vários subgrupos cujo trabalho deveria se concentrar em casos que evocassem, de algum modo, o tema geral das relações entre "Umbanda e Violência". Tendo como inspiração o trabalho que citei acima sobre as perseguições policiais aos Terreiros, decidi mos escolher como foco de análise o chamado "Caso da Pomba-Gira". Não apenas por sua repercussão popular o escolhemos, como principalmente pela multiplicidade de discursos que levantou em torno de si e da Umbanda em geral (Contins & Goldman, 1982). Analisamos, enfim, os vários discursos que se formam a partir da discussão deste crime. Resolvi, então, prosseguir este trabalho, analisando o referido caso enquanto uma discussão sobre Pomba-Gira, possessão e a relação entre Umbanda e criminalidade.

No presente estudo retomei os jornais da época tendo em vista o aspecto "histórico" do acontecimento. Além disso, fiz uso de entrevistas abertas. Desse modo vou primeiramente analisar o noticiário relativo ao caso veiculado por dois diferentes jornais - "O Dia" e "O Globo", cobrindo assim dois órgãos inequivocamente destinados a camadas sociais diferentes. Em seguida, vou trabalhar com a totalidade dos "Autos do Processo", que envolvem o inquérito policial, laudos médico-psiquiátricos, o julgamento propriamente dito e as apelações. Entrevistei também um Pai-de-Santo que participou do inquérito como apoio de defesa e posteriormente

como protetor de uma das acusadas. Esse caso é importante porque através dele tomamos conhecimento das várias visões a respeito da Umbanda (visões externas e internas à Umbanda). Finalmente, das diversas concepções de pessoa.

Concluindo é possível dizer que o "trabalho de campo" desta pesquisa consiste na articulação de um conjunto de experiências que obtive na realização de estudos sobre Umbanda no Rio de Janeiro, e também na apresentação e análise do "caso da Pomba-Gira".

1.2 - Teorias da Possessão

Algumas formulações teóricas sobre a possessão encontram-se embutidas em teorias mais gerais sobre as chamadas "religiões afro-brasileiras". Deste modo, discutirei estas últimas com o objetivo de especificar a contribuição desses estudos para a compreensão dos fenômenos da possessão nesse universo religioso, assim como das relações entre indivíduo e sociedade.

Basicamente, como vários autores já apontaram, as religiões "afro-brasileiras" sempre foram interpretadas como fenômeno de sincretismo religioso, definido como a junção de vários "traços"; católicos ou europeus, indígenas e africanos. Há então uma hierarquia em torno desses "traços", como bem colocou Y.Velho (1975), os traços africanos associados à traços primitivos, emocionais, não racionais, enquanto os traços espíritas, porque ocidentais, identificam-se a traços mais civilizados⁽⁵⁾. A preocupação expressa nesses trabalhos (Rodrigues, Nina, 1935, 45; Ramos, Arthur, 1962)

(5) Para esta discussão ver também Birman, 1980.

era com a busca da origem, que explicaria "traços", "pedaços" e símbolos dos rituais praticados no Brasil. Concomitantemente havia a preocupação com o aspecto "africano" da religião, valorizado pelo seu lado "exótico", "distante" e "puro". Há então uma hierarquia das regiões no Brasil onde a "influência" "africana" era maior e menos "misturada" com outras religiões. Assim, se de um lado o Candomblé da Bahia, era valorizado pelo seu lado "puro", conservando até hoje seus rituais vindos da distante África; ele também era considerado por ser mais "emocional", "primitivo" etc. Na Umbanda no Rio de Janeiro e São Paulo principalmente há a predominância do lado "racional" com influências do Espiritismo europeu. R. Bastide fala também em Macumba urbana, ligada às cidades como Rio, São Paulo e Espírito Santo. Segundo Bastide, no Rio de Janeiro a Macumba está localizada nas periferias e tem como entidades principais os Exus e os Caboclos (Bastide, 1971). Há enfim, essa oposição rural-urbano, e a Umbanda se encontra neste último polo, junto com o moderno, etc. Segundo Yvonne Velho em "Guerra de Orixá": "Dentro dessa linha foi desenvolvida uma classificação desses cultos", a qual seguia o mesmo raciocínio evolucionista. Assim, teríamos na Bahia o Candomblé, com forte influência africana; no Rio, São Paulo e estados do Sul, teríamos a Macumba, ainda próxima de suas origens africanas, e a Umbanda, onde predominam as características "espíritas". A Bahia era colocada no polo mais tradicional, sendo uma sociedade menos urbanizada. Rio e São Paulo eram colocados no polo mais moderno e urbanizado" (Velho, Y., 1975: 12).

Sem me prolongar nessa questão, que muito já foi discutida, gostaria de chamar atenção para alguns aspectos desse debate justamente aqueles que os autores, a partir da década de 60 e 70 vão

ressaltar. Trata-se de repensar esses trabalhos acima referidos a partir de novos problemas (ver Fry, P., 1974; Fry & Howe, 1975; Luz & Lapassade, 1972; Guedes, S.L., 1974; Velho, Y., 1975). Em primeiro lugar têm a preocupação fundamental de perceber como o universo pesquisado pensa e interpreta seus cultos. Em segundo lugar não importa muito a origem nem a pureza do culto mas sim as relações internas às representações vividas. Dentro desta linha de pesquisa há o trabalho de P. Fry que analisa a Umbanda em grandes centros urbanos, como Rio e São Paulo, e a caracteriza primeiramente quanto aos aspectos propriamente simbólicos (Fry & Howe, 1975). Segundo esses autores, a Umbanda possui uma "divindade unitária distante", um "universo visto como sendo governado menos por regras fixas e mais pela manipulação mágica", com "múltiplos espíritos menores e forças" como exus e caboclos. Esses autores enfatizam também a diversidade interna à Umbanda, pois seus rituais são diferentes de Terreiro para Terreiro, "cada grupo desenvolvendo o seu próprio ritual sobre temas constantes" possuindo "alta magicidade" em cada centro" (Fry & Howe, 1975: 79). Porém essa tese vai ser definida num segundo momento deste estudo de Fry e Howe, quando eles comparam a diferença entre esses cultos e uma outra crença das chamadas "classes populares", o Pentecostalismo. Desenvolvem assim as diferenças marcantes entre essas duas religiões. Enquanto a Umbanda se liga à pessoa cuja experiência social está voltada à uma vida diária estruturada "na base da manipulação constante de pessoas e que tem pouca experiência do modo "burocrático" de ordenar relações sociais ou que acham tal sistema inconveniente; as Igrejas pentecostais são mais procuradas por pessoas que tiveram alguma experiência de relações sociais "burocráticas", "impessoais" e que acham tal modo de ordenar a vida so

cial satisfatório" (Fry & Howe, 1975: 90).

Em um trabalho onde se pretende perceber o específico da Umbanda em relação às outras "religiões afro-brasileiras" a especificidade de um Terreiro em relação à outro no Rio de Janeiro, Y. Velho (1975) analisa o modo como o universo pesquisado representa a si mesmo e à sociedade que o envolve. Neste trabalho, seguindo a análise de drama social desenvolvida por V. Turner esta autora descobre no Terreiro que estudou dois códigos: o "código do santo" e o "código burocrático". Estes dois códigos em alguns momentos se opõem, sendo o primeiro representado pelo "Pai-de-Santo" e o outro pelo Presidente do Terreiro. Assim, o "código do santo" representa para aqueles que o atualizam uma "visão de mundo mais intuitiva, tendo por base a possessão; uma ruptura entre a vida de fora e a vida no Terreiro; uma visão da sociedade mais ampla com uma sociedade estratificada, sendo a hierarquia do Terreiro a inversão dessa hierarquia social" (...) "O código burocrático é um prolongamento da vida de fora para a vida no Terreiro; controle racional através de um estatuto; visão de mundo mais racional e menos intuitiva; visão estratificada da sociedade mais ampla, mas a hierarquia do Terreiro não seria a inversão dessa hierarquia social e sim um prolongamento (Velho, Y., 1975: 152). Esse ponto de vista trata assim o fenômeno religioso da Umbanda também nos seus aspectos de inversão da hierarquia social.

No livro de Luz e Lapassade (1972) eles analisam a Macumba também de um ponto de vista interno à essas crenças, tentando caracterizar os aspectos específicos (rituais, códigos, simbologia) da Macumba no Rio de Janeiro.

A Umbanda foi estudada, também nesta década de 70, pelo seu aspecto integrador de valores das "classes dominantes" da so-

cidade. Desta forma, Renato Ortiz (1977) analisa em que medida a Umbanda retém os valores dominantes da sociedade global ao propor um "embranquecimento" da cultura negra nessas religiões. Sendo a Umbanda, basicamente, a religião da "moderna sociedade brasileira" em contraposição ao Candomblé ("que mantém viva a memória coletiva africana") seus valores são os da sociedade urbana industrial e portanto valores de classes, especificamente, os da classe média. D. Brown (1977) desenvolve a tese da grande participação das classes médias na Umbanda não só enquanto clientes mas também como líderes e médiuns. Desenvolvendo esta idéia, a partir do estudo histórico da Umbanda no Brasil, esta autora aponta para a forte influência da chamada "Umbanda Branca" nos cultos afro-brasileiros. O que, basicamente, diferenciava a Umbanda de classe média das outras era um controle absoluto da possessão, isto é, somente se usava a "magia branca", em detrimento da "negra". Grupos políticos da década de 30 vão se filiar aos terreiros de "Umbanda Branca" de classe média, assumindo posições importantes na sociedade. Com a fundação das Federações Umbandistas, outros cultos afro-brasileiros que também se filiam a elas vão sofrer a influência da "Umbanda Branca". Segundo Diana Brown: "Os terreiros afro-brasileiros de classe baixa que entraram nas alianças foram, muitas vezes, pressionados a se sujeitarem à Umbanda Branca, a seus rituais, à sua ênfase moral na caridade e à sua proibição da Magia Negra. Embora muitos resistissem a esta pressão, alguns sujeitaram-se e muitos outros foram, em alguma medida, influenciados por ela" (Brown, 1977: 39).

Um aspecto que gostaria de discutir, e que já algum tempo não é novidade para os antropólogos e cientistas sociais que têm se dedicado ao assunto, é o caráter extremamente ambíguo que re-

veste a posição da Umbanda (e dos chamados cultos afro-brasileiros em geral) no contexto da sociedade brasileira (ver Roger Bastide, 1971, 73; Ortiz, 1979; Gonçalves Fernandes, 1941). A Umbanda foi incorporada como elemento de auto-definição de uma certa "identidade nacional" ao mesmo tempo que sofreu constantes acusações de estar relacionada à certos problemas sociais ("selvageria", "atraso", "primitivismo" etc). Esteve relacionada também à problemas individuais (problemas de distúrbios mentais, psico-sociais, etc.). Porém esse tema, a ambiguidade fundamental da Umbanda, não constituiu objeto de pesquisa específico. Há, no entanto alguns trabalhos que procuram dar conta desta questão, não mais como um dado implícito e aceito por aqueles que a estudam, mas problematizando-o.

Peter Fry (1982), por exemplo em "Feijoada e soul food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais" sustenta que a utilização desses cultos como elementos definidores da "identidade nacional" é uma espécie de neutralização dos perigos simbólicos representados por esses cultos marginais. Em outros termos, a ambiguidade da Umbanda estaria sendo neutralizada gradativamente. No entanto, o caráter ambíguo da Umbanda se caracterize principalmente pelos prismas através dos quais ela pode ser visualizada: um prisma positivo e outro prisma negativo pode ser representado pela visão da diferenciação interna à Umbanda, sua ausência de unidade e controle central. Como elementos "perigosos", "propiciadores da criminalidade"; enquanto que o prisma positivo põe em relevo os aspectos inversos: homogeneidade, símbolo nacional etc. Em um estudo anteriormente realizado, sistemas de força (de um lado acentuando as diferenças e de outro centralizando-as), ultrapassam o que se convencionou chamar de "campo religioso".

"Assim, certos discursos difundidos pela sociedade associam à Umbanda toda e qualquer manifestação "sobrenatural", contribuindo assim para expandir o sistema em várias direções; por outro lado, discursos codificadores - entre os quais se coloca na linha de frente o próprio discurso dos antropólogos - tendem a produzir e, conseqüentemente, encontrar uma unidade através de definições restritivas e cortes marcantes". (Contins, M. & Goldman, M., 1982: 20). As acusações que a Umbanda sofre vem então não só de fora do próprio culto, como também se produzem internamente (Maggie, Y. ; Monte-Mór; Contins, 1979). Para R. Bastide (1971) a "Macumba" no Rio de Janeiro é um fator de desagregação social e cultural, levando a uma individualização do transe (o macumbeiro é o único a receber o espírito de um caboclo ou de um africano em uma cerimônia privada, de consulta mágica) podendo excitar os instintos, eróticos ou criminosos, do homem que a ela se entrega" (Bastide, 1971: 413).

Assim essas acusações estão quase sempre presentes quando se fazem referências a essas crenças religiosas, principalmente, a idéia de que a Umbanda estaria ligada à criminalidade quando "falçada", "mistificada" ou "deturpada" (Gonçalves Fernandes, 1941; Bastide, 1973; Ortiz, R., 1979). Internamente a esses cultos também há acusações: só seriam legitimados os grupos ou os aspectos definidos como provenientes do ritual africano "puro", da tradição Gege-Nagô. O que não é acusa-se de "magia negra", "coisa de grente alienada" etc. (Maggie, Y.; Monte-Mór; Contins, 1979) ⁽⁶⁾.

(6) Segundo Cavalcanti, M.L. (1983) em sua dissertação sobre Espiritismo, os espíritas tentam se disassociar de um rótulo estigmatizante que os ligava à Umbanda e ao Candomblé. "Os jornais os associavam a crimes, e os espíritas distinguiam-se das religiões onde se adota "ritual", "fazem sacrifícios", "onde há Pais-de-Santo", "cambonos", dos "cultos fetichistas", da "magia negra" ou da "macumba". Porém essa diferença não é sempre enfatizada, a mediunidade, por exemplo, as aproxima, diferenciando no entanto a maneira com que cada uma vai se efetivar".

Passemos agora a um plano mais específico de nossa discussão, focalizando alguns pontos de vista teóricos a respeito do fenômeno da possessão.

Alguns autores relacionam possessão a patologia social e a psicologia. Um dos mais representativos desta posição, ou seja, da possessão enquanto fenômeno psicológico, é Nina Rodrigues. Em "O animismo fetichista dos negros bahianos" este autor desenvolve a idéia de que o indivíduo ao receber o "santo" perde a sua personalidade terrestre e humana para adquirir, com todas as honras a que tem direito, a do deus que nele se revela. (Rodrigues, 1935 : 100). Segundo o autor, "A manifestação da possessão do santo varia muito de grau, ou de intensidade. Desde o delírio maníaco furioso e prolongado, desde perturbações delirantes de forma de possessão mais ou menos incoerente, mais ou menos sistematizada, desde o verdadeiro estado de santo sob a forma clássica de oráculos, essas manifestações podem ir até ligeiros acidentes de ataques histericos frustrados, ou mesmo a simples excitação ou atordoamento passageiro provocado pela fadiga e em particular pela dança" (Ibid. p. 108). Nina Rodrigues centraliza a sua tese, enfim, num discurso médico-psiquiátrico ao analisar a possessão como "estados de sonambulismo provocado com desdobramentos e substituição de personalidade" (1935:109). Esses "estados de sonambulismo" são alcançados através de um processo contínuo do batuque dos tambores e da dança no ritual do Candomblé que pode provocar a "hipnose" pela "fadiga da atenção". Em um trabalho recente sobre o candomblé ketu de Salvador, Claude Lepine elabora a "queda no santo" também a partir de categorias psicológicas. Esta autora remonta um "sistema de classificação de tipos psicológicos no Candomblé", ou seja, "todo ser humano apresenta o mesmo tipo psicológico que seu Orixá, e

deve-lhe inclusive certas categorias psicológicas" (...) "Os deuses, quando chamados ritualmente consentem em abandonar momentaneamente o mundo sobrenatural para encarnar-se no corpo das iniciadas" (...) "O deus pode desde logo apoderar-se do corpo de sua filha, cuja personalidade desaparece momentaneamente para ser substituída pela personalidade do orixá individual" (Lepine, 1978:98). Claude Lepine enfatiza, enfim, a criação, a partir da iniciação do médium na "casa de culto", de uma "nova personalidade". Ao referir-se à noção de pessoa que se cria a partir da iniciação no Candomblé ketu, esta autora fala de uma individualização do médium - "O Candomblé nos oferece pois uma concepção do homem que valoriza o indivíduo". (Ibid., p.362). Para esta autora a noção de pessoa no sistema cultural ketu, é criada, por etapas e se completa somente com a iniciação. Com a identificação do iniciado com seu orixá, este reforça e até modifica sua identidade pessoal. Neste contexto Lepine sugere a formação de uma segunda personalidade no médium. A partir daí o indivíduo se define diante do universo.

Um outro modo de encarar a possessão está ligado a pergunta fundamental, feita pelos antropólogos, sobre de que maneira se pode relacionar o estado mediúnico e estrutura social. Algumas abordagens pensam identificar "estados alterados de consciência" enquanto um reflexo da estrutura social. Para isto Raymond Firth identificou, no seu estudo sobre espírito mediúnico em Tikopia, três tipos de "estados alterados de consciência" provocado pelo "espírito invasor": primeiro, há uma pequena perda do controle para o espírito dominador - neste caso geralmente o espírito é mantido embora; numa segunda categoria se inclui o espírito mediúnico, no qual o espírito invasor fala através do possesso e o grupo tenta tirar informações ocultas e poder dele; o terceiro tipo de

possessão é o xamanismo, no qual o espírito é domesticado e faz o desejo do hospedeiro e se torna meramente um veículo de manipulação deste último (Firth, 1968). Firth foi quem primeiro chamou a atenção para a hipótese de que a mediunidade e a possessão podem oferecer alguma compensação pela desigualdade e permitir a expressão de sentimentos que não podem ser desenvolvidos no sistema social oficial. Mas é com Ioan Lewis que esta tese se desenvolve.

Ioan Lewis preocupa-se em fundar uma "sociologia do êxtase" no qual relaciona experiência espiritual às condições sociais nas quais ocorre. Segundo este autor, "... está aberto para o antropólogo social o estudo de como as diferentes sociedades e culturas conceituam e tratam o êxtase. Está também aberta a exploração de como o uso que é feito da experiência extática varia de acordo com as várias condições sociais em que ocorre" (Lewis, 1977: 14-15). Lewis ao estudar um grupo de pastores nômades da Somália, notou a preponderância de mulheres nos grupos de cultos, principalmente naqueles que experimentam a possessão. Para este autor, enfim, as mulheres e as pessoas que possuem uma situação marginal na sociedade, ligam-se a cultos de possessão, no sentido político de protesto contra os seus opressores. Desta forma, nota-se a ênfase de Lewis em considerar os cultos mediúnicos enquanto inversão da estrutura social, cultos estes que denomina de "periféricos". Segundo o mesmo autor, "Por não desempenharem nenhum papel na sustentação do código moral das sociedades de que recebem tantas atenções, chamo esses espíritos de "periféricos" (...) "Tais cultos periféricos (...) também abarcam comumente categorias oprimidas de homens que estão sujeitas a fortes discriminações em sociedades rigidamente estratificadas" (...) "É onde os homens de baixa posi -

ção social estão envolvidos apesar de existirem ostensivamente apenas para curar doenças, tais cultos expressam os protestos dos politicamente impotentes" (Lewis, I., 1977:33). As circunstâncias que encorajam a resposta extática são precisamente aquelas em que os homens se sentem constantemente ameaçados por pressões que não sabem combater, exceto através do êxtase e da tentativa de se igualar aos deuses (Lewis, I., 1977:36).

Uma outra noção de possessão se acha no trabalho de Mary Douglas, especialmente em "Natural Symbols" (1970). Enquanto Lewis vê a possessão como expressão da ação social, Douglas trabalha a possessão enquanto representação simbólica da ordem social. Retomando as três definições do transe propostas por R.Firth, esta autora faz uma quarta distinção em que coloca um estado em que se perde a consciência, mas que não é considerado indesejado ou perigoso. Os espectadores não tentam controlá-lo e tratam de usá-lo, sendo o transe um canal de poder benigno. É o que ela denomina de "culto positivo". Sua hipótese é pensada a partir da discussão das diferenças culturais através do uso de símbolos naturais e físicos, como o corpo. O corpo humano, enquanto um meio simbólico, expressa como determinada sociedade ou cultura classifica suas diferentes experiências sociais.

Através do uso do corpo, da postura da cabeça e dos braços, imagens do puro e do impuro e contaminação são usadas para expressar diferenças sociais. Para esta autora as idéias sobre o corpo humano, sua fragilidade e potência que são encontradas em "tipos sociais particulares", correspondem às idéias correntes sobre a potência e a fragilidade da sociedade. Mary Douglas define essa relação entre representação simbólica do corpo e ordem social a partir de dois critérios: grid, regras que relacionam uma pessoa

à outra numa base egocentrada; e group, a experiência de uma unidade social limitada (Douglas, 1970:pref.). Nos contextos sociais onde o group é forte e o grid é fraco, verifica-se uma ênfase no uso do corpo humano como instrumento simbólico. Onde o grid é forte temos o contrário, o corpo não é enfatizado enquanto meio simbólico.

No que diz respeito ao problema central de nossa discussão, qual seja a atualização de diferentes concepções de pessoa no universo dos cultos afro-brasileiros, essas noções de grid e group nos permitem perceber uma maior ou menor individualização nessas concepções. Eles nos permitem também perceber de que modo essas concepções de pessoa são dramatizadas através do uso do corpo no fenômeno da possessão.

O fenômeno da possessão no âmbito dos cultos afro-brasileiros, tem sido frequentemente associado às camadas sociais que ocupam posições inferiores na estrutura social. É possível demonstrar no entanto que este não é um fenômeno cuja importância cultural e social esteja restrita a essas camadas. Segundo G. Velho: "a crença na possessão não diz respeito somente às religiões mediúnicas como a Umbanda ou o Espiritismo, mas penso que dentro da sociedade brasileira existe uma ordem de significados que gira em torno da crença em espíritos" (Velho, G., 1982).

No contexto interno da Umbanda, as fronteiras não demarcadas por modalidades de transe que nos podem revelar a existência de ethos e visões de mundo diferenciados. Alguns contextos legitimam mais determinados tipos de transe que outros. Temos então, umbandistas que também vão à Igreja Católica e vice-versa, como temos pentecostais que já foram umbandistas e estes que vão para Assem-

bléia de Deus ⁽⁷⁾. Esse trânsito de um à outro contexto é tornado possível através da crença comum em espíritos, Yvonne Maggie, por exemplo, discute a possessão na Umbanda em dois diferentes casos. No primeiro, o médium supervaloriza o indivíduo mantendo um forte controle sobre si e sobre a entidade, separando níveis como o social, o psicológico e o religioso. Neste caso o médium além de Pai-de-Santo é bacharel em Ciências Sociais. No segundo, onde a Mãe-de-Santo é empregada doméstica, aparentemente não há distinção de espaço ou domínios. Segundo esta autora: "nessa visão, o mundo é habitado por seres mágicos que andam nas ruas, falam com os passageiros dos ônibus" (...) "Tudo pode ser mágico e o interesse das pessoas parece localizar-se na elaborada discussão desse mundo magicamente concebido, sobretudo da essência do transe, seu caráter e qualidades" (Maggie, 1982). Comparando as duas experiências e concepções relativas ao transe Maggie faz a distinção entre uma concepção mais individualizada de pessoa e outra menos individualizada. Retomarei esta questão no capítulo IV.

As formulações contidas nesta dissertação mantêm um diálogo com os trabalhos já produzidos sobre a possessão nos chamados "cultos afro-brasileiros" e em outras religiões mediúnicas, como o Espiritismo. Cabe lembrar que esta problemática de individualização e desindividualização da pessoa através da possessão encontra-se presente nesses estudos, embora formulada em outros termos.

Tradicionalmente os estudos deste fenômeno ligavam-no à pro

(7) Em uma pesquisa num Terreiro de Nova Iguaçu, periferia do Rio, Yvonne Maggie e eu constatamos através da história de vida do Terreiro e da Mãe-de-Santo dele, os vários casos que leva uma pessoa a sair da Umbanda e ir para uma Igreja Protestante e vice-versa. Inclusive isso aconteceu com a Mãe de sangue desta Mãe-de-Santo, que foi da Umbanda por trinta anos, depois então se convertendo à Igreja Pentecostal (Maggie, Y.; Contins, M., 1980).

blemática da patologia social e da psicologia. Nina Rodrigues (1935) considerou a possessão nos Candomblés da Bahia como um fenômeno de sonambulismo, isto é, tomou emprestado essa noção à medicina para uma análise sociológica. No entanto, o fenômeno da possessão tem esses dois lados: o social e o individual, o que permite que seja analisado por diversos autores levando-se em conta um lado ou outro. Segundo Roger Bastide, "a possessão se inscreve no cruzamento de uma necessidade dupla, de uma necessidade externa, sociológica, que ordena que o personagem desempenhado seja a revivência exata do personagem mítico, apresentando precisamente o caráter, as atitudes, o temperamento do deus da tradição - e, por outro lado, de uma necessidade interna, psicológica" (Bastide, 1973: 299). Yvonne Maggie (1975) vai mais além nessa discussão, quando diz que a possessão permite perceber o encontro do coletivo com o individual, pois ela valoriza a participação individual do médium no ritual. Segundo esta autora "a possessão é um fenômeno coletivo já que é um processo socialmente aceito, no qual as "entidades" que "incorporam" no médium fazem parte da mitologia e do sistema de representação do grupo. Mas ela é, ao mesmo tempo, a "individualização" desse coletivo, pois cada médium personifica uma ou várias dessas "entidades", dando a elas uma elaboração pessoal. Nos rituais de Umbanda essa individualização é reforçada, já que os "Orixás" que habitam o corpo do médium são "seus orixás" (Velho, Y., 1975:94). Dentro deste ponto de vista a problemática da individualidade na Umbanda é bastante complexa e ambígua. Os indivíduos com capacidade mediúnica tem seus santos e guias a quem recorrem. Quem fala neste momento e age não é o sujeito psicológico mas o agente empírico através do qual falam, dançam e se comunicam as diferentes entidades (Velho, G., 1982).

No entanto as entidades incorporadas são só dele, do indivíduo enquanto sujeito psicológico. É preciso ressaltar a complexidade desse problema. Assim, é possível encontrar mesmo dentro da Umbanda contextos onde essa individualização não é tão marcada. Por exemplo: em um estudo realizado na periferia do Rio, foi possível perceber através da história de vida da Mãe-de-Santo que esta possuía um "guia" o "Exu Tomba Morro", que era uma entidade não somente dela, mas também de sua mãe de sangue e de suas irmãs. Era assim uma entidade herdada e compartilhada por vários indivíduos. Nota-se que as discussões das categorias pessoa e indivíduo são essenciais na análise do transe na Umbanda.

Marcel Mauss (1974) nos indica que esta categoria não é algo natural, dado, mas sim construído socialmente em cada sociedade. Desde este estudo clássico numerosos antropólogos tem dedicado atenção a esse problema. É o caso de Louis Dumont que em seu Estudo sobre o sistema de castas indiano (1979) revela que a noção ocidental de pessoa (indivíduo) é uma construção particular, histórica e não universal como se poderia supor. Este autor faz a distinção básica entre o indivíduo enquanto agente empírico existente em qualquer sociedade humana e o indivíduo enquanto elaboração social e histórica própria das sociedades que sofreram o que ele chamou de "revolução moderna" (Dumont, Louis, 1977; 1979). Evidentemente essa variação não se dá apenas no tempo. É necessário ver essas noções não de modo substantivo, mas de modo relacional. Desse modo as duas noções estão presentes em qualquer sociedade. Resta ver o significado de cada uma delas; se ocupa o primeiro plano, ou se é algo secundário. Trata-se assim de verificar sua variação sincrônica (Matta, R., 1979). Deste modo a noção de pessoa é importante no sentido em que se refere às diferentes ma-

neiras pelas quais culturas e sociedades diversas representam o indivíduo, agente empírico. Em "From the native point of view", Geertz referindo-se ao trabalho do antropólogo diz que "O conceito de pessoa é, na verdade, um excelente veículo para se examinar toda a questão de como se investigar a mente do outro povo. Em primeiro lugar porque existe um certo tipo de conceito dessa natureza em todos os grupos sociais" (...) "as concepções reais variam às vezes de maneira muito gritante, de um grupo para outro. A concepção ocidental de pessoa como um universo cognitivo delimitado, único, mais ou menos integrado, centro dinâmico de conhecimentos, emoções" (...) "uma idéia bastante singular dentro do contexto das culturas universais. Em vez de colocar a experiência dos outros dentro do arcabouço dessa concepção" (...) "devemos por de lado aquela concepção e encarar a experiência deles dentro do seu ponto de vista a respeito da própria identidade" (8).

Essas formulações nos permitem problematizar a dicotomia indivíduo/sociedade presente na reflexão daqueles autores já mencionados a respeito do fenômeno da possessão.

No capítulo seguinte discutiremos essas questões através de apresentação e análise do "Caso da Pomba-Gira".

(8) "The concept of person is, in fact, an excellent vehicle by which to examine this whole question of how to go about poking into another people's turn of mind. In first place, some sort of concept of this kind, one feels reasonably safe in saying, exist in recognizable form within all social groups". (...) "the actual conceptions involved vary, often quite sharply, from one group to the next. The Western conception of the person as a bounded, unique, more or less integrated motivational and cognitive universe, a dynamic center of awareness, emotion" (...) "a rather peculiar idea within the context of the world's cultures. Rather than attempt to place the experience of others within the framework of such a conception (...) we must, if we are to achieve understanding, set that conception aside and view their experience within the framework of their own idea of what selfhood is". (Geertz, 1977: 483).

CAPÍTULO II

O CASO DA POMBA-GIRA

O que poderia ter sido rotineiramente noticiado como mais um crime de morte nesta cidade do Rio de Janeiro veio no entanto a ganhar um amplo espaço no noticiário jornalístico sendo sugestivamente conhecido como "O Caso da Pomba-Gira". O assassinato de um homem (um comerciante de nome Álvaro) na periferia do Rio de Janeiro no ano de 1979 por si só não mereceria tanto espaço noticiário. Afinal, quantos assassinatos não ocorrem diariamente nesta cidade? Nem mesmo o fato de que a principal acusada tenha sido sua própria esposa. Um outro fato parece ter repercutido mais sensivelmente na consciência coletiva garantindo assim o interesse despertado pelo acontecimento: segundo os jornais da época os acusados teriam agido supostamente sob inspiração sobrenatural. Em outras palavras: uma das principais acusadas, uma médium de nome Celina, que habitualmente "recebia" uma entidade de Umbanda conhecida pelo nome de "Maria Padilha", teria sido veículo por meio do qual se realizara aquela inspiração.

Meu objetivo neste capítulo é narrar e descrever esse acontecimento na forma de um drama social. Este conceito, simultaneamente um instrumento de análise e de descrição etnográfica, me parece particularmente adequado para o tratamento deste caso. Segundo Turner: "Quando os interesses e atitudes de grupos e indivíduos colocam-se em evidente oposição, os dramas sociais parecem constituir-se para mim em unidades do processo social isoláveis e minuciosamente descritíveis"⁽¹⁾. Um drama social surge em situa

(1) "When the interest and attitudes of groups and individuals stood in obvious opposition, social dramas did seem to me to constitute isolable and minute le describable units of social process" (Turner, 1978:33).

ções de conflito. "O desenrolar de um drama nos permite ter acesso a sua forma processual, onde se verifica um momento de ruptura das normas vigentes, um momento consequente de crise, um outro momento se desenvolvem ações no sentido de reajustar as relações que foram rompidas a um quarto e último momento onde se verifica ou a reintegração das relações ou o reconhecimento e a legitimação da mudança que se tenha processado" (Turner, 1978:38). Desta forma, a partir de um conflito, é possível visualizar as modalidades de mecanismos corretivos acionados para lidar com ele. As várias posições definidas durante a crise e as fontes de iniciativa para finalizar as crises (todos manifestos no drama social) fornecem pistas sobre o caráter do sistema social (Turner, 1978).

O foco de nossa discussão, conforme ficou evidenciado no capítulo anterior, é o problema da possessão visualizada como meio de acesso à compreensão de diferentes ethos e visões de mundo. O caso que agora apresentarei configura-se como uma situação social privilegiada, onde a possessão, usualmente associada aos espaços sagrados, vem ocupar um espaço "profano", "cotidiano" sendo portanto o alvo de uma controvérsia de que participam representantes de diferentes segmentos e categorias sociais.

O que é importante ressaltar é exatamente essa participação de diferentes segmentos e categorias sociais nessa controvérsia: todos os atores nesse drama discutem a possessão. Atores como delegados de polícia, juizes, psiquiatras discutem o fenômeno às vezes com o mesmo vocabulário daqueles diretamente ligados ao mundo religioso da Umbanda. Certamente essa discussão se processa através de códigos sócio-culturais diferenciados: o código jurídico, o código médico (associados a uma visão racional-legal do mundo); os códigos internos à Umbanda (em parte associados a uma vi-

são mágica do mundo). No entanto, o que é notável é o papel central que a possessão vem a desempenhar para os atores. Se todos a discutem, é certo que ela está sendo usada como um canal de expressão do ethos e da visão de mundo de cada uma das categorias e segmentos sociais a que pertencem esses atores.

Através dessas diferentes perspectivas através das quais é visualizada a possessão é nosso objetivo desenhar as diversas concepções de pessoa que se atualizam nessas perspectivas. Em outras palavras, essas diversas concepções de pessoa estão embutidas nas diferentes visões do transe.

Mas esse drama que irei narrar nos oferece ainda um outro ponto de extremo interesse: nele tem papel de destaque, enquanto acusadas, mulheres, todas elas de algum modo ligadas à Umbanda. Desse modo, além do fenômeno da possessão, discute-se também diferentes imagens através das quais se atualiza a identidade feminina. Cabe ressaltar que uma dessas acusadas é uma médium que recebe uma entidade de Umbanda conhecida pelo nome de "Maria Padilha". Essa entidade é ambigualmente classificada: por um lado é vista positivamente (capaz de fazer o bem); por outro negativamente (também capaz de fazer o mal) ⁽²⁾.

Este ponto nos parece de extrema importância porque nos permite articular essa discussão sobre identidade feminina com um outro problema a que já havíamos aludido, qual seja o das relações

(2) A entidade "Pomba-Gira" possui características específicas, variando de acordo com suas várias denominações: se é uma Pomba-Gira Maria Padilha, se é a Cigana etc. Segundo Maggie esta entidade Pomba-Gira, é geralmente descrita pelos umbandistas como "a mulher de Exu" (...) "e representa uma "mulher de vida fácil", "mulher de sete maridos", que faz o bem e o mal, diz palavrões e faz gestos obscenos. Sua imagem de cerâmica representa uma mulher com muitas jóias, algumas vezes vestida de cigana, outras vezes com o corpo pintado de uma cor avermelhada" (Velho, Yvonne M., 1975: p. 166).

entre Umbanda e criminalidade. Isto porque as ações classificadas como criminosas e que levaram ao assassinato do comerciante teriam sido inspiradas por essa entidade.

O que nos remete ao problema dos processos de acusação tanto externos quanto internos à própria Umbanda.

O material que iremos utilizar para análise é de fonte indireta, como dissemos anteriormente. Descreveremos o caso a partir de dois jornais cariocas que o relatam dia após dia. A seguir, obteremos ainda através dessa fonte a opinião que pessoas de diversos níveis sociais e profissionais têm acerca do caso. Posteriormente apresentaremos as versões do crime que são encontradas nos "Autos do Processo" do chamado "Caso da Pomba-Gira". Neste capítulo também serão analisadas algumas entrevistas que fizemos com pessoas que de alguma forma tiveram participação nas apurações do crime. Passemos agora à apresentação do crime.

Os Personagens do Drama:

1. Álvaro, comerciante em Duque de Caxias, RJ - morador de Brás de Pina, carioca, RJ, esposo de Sílvia - morto com um tiro no peito em sua casa quando estava dormindo em 20 de agosto de 1979, dois filhos.
2. Wanderlei, 25 anos - natural de João Pessoa - solteiro - foi servente de edifício e depois padeiro - trabalhou como faxineiro no edifício e também no apartamento de Álvaro/Sílvia - conheceu-os quando tinha apenas 12 para 13 anos.
3. Maria Luiza, 26 anos - na época do crime; natural do Espírito Santo, empregada doméstica, moradora de Duque de Caxias -

vive com seu companheiro (com quem teve 2 filhos) e com a mãe deste Celina outra acusada de participar do crime).

4. Sílvia, 35 anos na época do crime - carioca, viúva de Álvaro - moradora de Brás de Pina, RJ - profissão Prendas domésticas - 2 filhos.
5. Celina, 35 anos, viúva - natural do Espírito Santo - faxineira de uma funerária em Duque de Caxias - moradora de Caxias, RJ mora com seu filho e sua companheira Maria Luiza - é "mêdium" porém não frequenta Terreiros de Umbanda.
6. Vanda, 37 anos, solteira, irmã de Sílvia e cunhada de Álvaro - profissão prendas doméstica (trabalhou numa clínica médica durante o tempo em que Álvaro foi morto), moradora de Vila Cosmo, RJ.

O Drama interpretado através dos Jornais

"O Globo" e "O Dia"

No dia 20 de agosto de 1979 morre com um tiro no peito, em sua residência em Brás de Pina (subúrbio carioca), um comerciante de nome Álvaro. Os jornais cariocas "O Globo" e "O Dia" noticiam o caso 21 dias após o acontecimento, ou seja, no dia 21 de setembro. Nesta data os jornais relatam a história do assassinato em todos os seus detalhes e o crime já se apresenta aparentemente esclarecido e desvendado nos seus principais detalhes. Os principais envolvidos no assassinato já tinham se acusado em depoimento à polícia, como autores e co-autores deste crime. Este drama teria terminado aqui e não ouviríamos mais notícias sobre ele se outros fatos que se seguiram não o levassem a seguir outros rumos

bem diferentes. Num primeiro momento os jornais O Globo e O Dia⁽³⁾ relatam o crime como resultante de motivos passionais. Trata-se, segundo esses matutinos, de uma mulher que mandou matar o marido. Neste primeiro momento, todos os acusados confessam-se responsáveis pelo assassinato do comerciante. No entanto, este crime, não teve um desfecho tão simples: de um lado pela própria cobertura da imprensa carioca (que ora nos propomos a apresentar); de outro pelas declarações subseqüentes das pessoas envolvidas.

Apresentarei as versões dos jornais O Dia e O Globo na tentativa de abranger dois meios de comunicação que se destinam a públicos diversos. Os leitores do primeiro estão em sua maioria situados nos níveis inferiores da estratificação social; diariamente ele é vendido em maior número nos subúrbios e periferia da cidade do Rio de Janeiro. Já "O Globo" destina-se principalmente às camadas médias altas da zona norte e sul desta cidade. No entanto, é muito difícil delimitar o nível de abrangência desses jornais. Numa sociedade urbana e complexa encontramos uma variedade enorme de estilos de vida e visões de mundo (ver Velho, G., 1981) que são expressos também através dos meios de comunicação, como os jornais, televisão etc. Não me cabe, neste trabalho, falar dos públicos destes jornais, mas sim de que forma eles trataram o drama. O crime é noticiado pelos jornais a partir das declarações dos envolvidos e que podem ser não apenas as opiniões dos incriminados como também as do delegado, advogados, pais-de-santo, psiquiatras, repórteres etc.

A maneira com que vou descrever o drama segue as notícias dos dois jornais. Isto é, acompanharei os acontecimentos diários

(3) O Globo e O Dia, 11/09/79.

tentando percebê-los de uma forma processual e entender sua lógica. Registrarei dia-a-dia as notícias sobre o crime interpretando as várias versões sobre ele e acompanhando a seqüência com que os atores no drama aparecem nos jornais.

11/09/79 - O Globo e O Dia

Primeiras versões sobre o crime

As primeiras versões sobre o crime foram dadas por Sílvia (mulher da vítima), Wanderlei (pessoalmente ligado à vítima e sua esposa), e Maria Luisa. Sílvia foi chamada a depor na delegacia, segundo O Globo, porque foi considerada "suspeita" pela polícia pois "brigava muito com o marido e até dormiam em quartos separados". Outro motivo para a polícia ter suspeitado do envolvimento de Sílvia com a morte de seu marido foi o fato de que este estava para receber uma herança muito grande de seu pai (já falecido) pois era seu único herdeiro.

Wanderlei foi o primeiro a depor na Polícia. Nesta declaração contou que era quase que um filho para Sílvia e Álvaro e que portanto fazia tudo que aquela lhe pedisse. Ela teria contado a Wanderlei que se dava muito mal com o marido e que este tinha um problema de "impotência sexual". Sílvia, então, teria lhe oferecido 100 mil cruzeiros para matar o marido: segundo Wanderlei, por três vezes ele tentou, mas não conseguiu.

Na primeira tentativa usou como arma uma barra de ferro mas faltou-lhe coragem. Na segunda vez, ele próprio faz barulho no quarto e Álvaro acordou; Wanderlei conseguiu apenas machucá-lo na cabeça. Na terceira e última tentativa, na primeira semana de a-

gosto, chegou a tomar alguns goles de cachaça para tomar coragem, mas também desta vez não conseguiu. Com as tentativas frustradas de assassinar Álvaro, Wanderlei contratou, a pedido de Sílvia, Maria Luisa. Esta última iria ganhar metade do dinheiro (100 mil cruzeiros) que Sílvia prometeu à Wanderlei no caso dele conseguir eliminar o marido. Maria Luisa, segundo Wanderlei, morava com Ronaldo, filho de sua "mulher" Celina. Todos viviam na mesma casa em Caxias.

Com este novo plano em andamento, Wanderlei comprou um revólver, à pedido e com o dinheiro de Sílvia, para que Maria Luisa matasse o comerciante. No dia 20 de agosto de 1979, às duas e trinta da tarde, Maria Luisa chegou à casa de Sílvia, levada por Wanderlei e que teria permanecido na portaria do prédio. Neste dia o comerciante iria ser morto por Maria Luisa com as participações de Wanderlei e Sílvia. Sílvia, então, abriu-lhe a porta do apartamento e mostrou-lhe todos os aposentos. Maria Luisa ficou num quarto de hóspedes, escondida até a hora do crime. Sílvia deu-lhe um copo de uisque para que esta tivesse coragem de cometer o crime. Quando bem tarde Maria Luisa saiu na sacada do quarto de hóspede onde se encontrava, viu lá embaixo, na portaria, Wanderlei, que acenava para ela: era meia noite portanto, já poderia ir para o quarto onde Álvaro se encontrava. Este se encontrava dormindo. Maria Luisa apontou-lhe o revólver, mas, não teve coragem de dispará-lo. Saiu do quarto e Sílvia, novamente deu-lhe outra dose da bebida. Maria Luisa voltou ao quarto do casal, ficou com raiva, apontou o revólver para o peito do homem e disparou o tiro.

Maria Luisa saiu pela porta da frente do apartamento (porque não quis pular a varanda como Sílvia havia planejado) e encontrou Wanderlei embaixo; juntos foram para Caxias.

No dia 11 de setembro, os dois jornais acima mencionados já relatam o crime em seus pormenores. Segundo os jornais:

- A polícia já desconfiava do envolvimento de Sílvia no assassinato do marido. Sílvia teria negado à princípio a autoria do crime à polícia, pois, segundo ela, gostava do marido, mas não pode sustentar por muito tempo essa versão.

- Wanderlei também teria negado, a princípio, sua participação no crime. Quatro dias depois apresentou-se espontaneamente a polícia e confessou.

- Maria Luisa, ao depor na polícia pela primeira vez, contou que matara o comerciante numa cena de ciúme (Maria Luisa sustentou à princípio que era "amante" de Álvaro e que havia tido uma briga com ele). Esta também não foi a sua versão derradeira; contou depois à polícia que só aceitou cometer o crime por dinheiro, pois seu marido tinha um salário muito baixo e não dava para as despesas com ela e sua filha de 4 anos.

12/09/79

Versão do Crime segundo Sílvia (mulher da vítima)

O Globo

Maria Luisa e Wanderlei já se encontravam presos nesta data. Sílvia depôs e envolveu sua irmã, afirmando que ela a teria aconselhado a matar seu marido. Sua irmã teria dito: "Esse homem merece morrer" (referindo-se à "impotência sexual" do cunhado).

O crime até o momento justifica-se, segundo Sílvia, pelos problemas que o comerciante tinha em "ser homem". Assim, a justificativa para o crime, segundo Sílvia, era a de "legítima defesa

da honra". No jornal O Globo de 12 de setembro ela conta a forma com que o marido a tratava e como ele batia nos filhos. Sílvia também relata as três tentativas frustradas de Wanderlei, sendo que, segundo ela, em sua última tentativa ele teria dormido, não podendo assim finalizar o crime. Em seu depoimento ela disse que Wanderlei era um "frouxo"; que teria pedido este que arranjasse uma pessoa com mais coragem que ele. Em agosto, Wanderlei teria telefonado para ela dizendo que tinha conseguido uma mulher para fazer o serviço. Sílvia relatou detalhadamente o crime para o delegado, acrescentando ainda a versão anterior, segundo o qual Maria Luisa teria feito duas coisas erradas: deixara de levar jóias e valores do quarto do casal para simular roubo; e saíra pela porta da frente em vez de pular pela janela.

O delegado Faria, depois de ouvir parentes e amigos da vítima informou que o motivo que Sílvia alegava era um argumento mentiroso, isto é, a justificativa da "impotência sexual" de Álvaro não podia ser sustentada. Para este, o que ela realmente pretendia era ficar com a herança de seu marido: herança esta que o pai de Álvaro havia deixado. Neste sentido o delegado declarou que as razões do crime encontravam-se ligadas a interesses estritamente econômico. Os bens do comerciante, segundo os jornais eram: 20 milhões de cruzeiros só em imóveis (entre prédios em Caxias, casas e terrenos); cinco milhões em investimentos em mercado de capitais.

A partir deste dia 12 de setembro, Sílvia desapareceu, não tendo comparecido à Delegacia para novo depoimento. O delegado pediu então a prisão preventiva dos acusados, Wanderlei e Maria Luisa já se encontravam presos.

13 de setembro de 1979

Nesse dia, O Globo noticiou que Vanda, irmã de Sílvia, havia negado ter induzido sua irmã a matar o marido. Ela teria afirmado: "(Sílvia) deve estar louca para inventar uma história dessas".

O jornal O Dia acrescentou à participação da irmã no caso, o fato de que Vanda teria elogiado o cunhado. Vanda teria dito: "Sílvia deve estar com alguma coisa grave. Desde seus partos cesárianos ela começou a manifestar exagerada excitação nervosa. No enterro do marido ela (Sílvia) teve uma crise nervosa violenta, na missa de 79 dia até desmaiou, chorava sem parar. É impossível que ela esteja apenas representando. Tem algo estranho nisso tudo".

14 de setembro de 1979

Segundo O Globo "a estória se complica": entrou em cena, neste dia, Celina, "amante" de Wanderlei. Esta sabia que Wanderlei encontrava-se preso e procurara Sílvia para que esta interviesse em favor de seu "amante". Celina lembrava-se que, no dia do crime, Wanderlei voltara de madrugada para casa com Maria Luisa, dizendo que a acompanhara para que "fizesse uns docinhos" para Sílvia. Posteriormente, veio a saber da morte do comerciante através de sua nora Maria Luisa, que teria lhe confessado o crime. Celina então foi à 22^a DP para denunciar Maria Luisa, com o objetivo em inocentar Wanderlei (segundo O Globo).

15 de setembro de 1979

Neste dia apareceu a 2ª versão do crime. As manchetes dos jornais não se concentravam apenas no crime da "mulher que mandou matar o marido". Outro fato foi acrescentado ao drama: "crime foi tramado em terreiro". O motivo do crime passava a ter um outro elemento: "influência de culto da magia negra". Segundo O Globo, "A morte de Álvaro foi tramada por sua mulher, Sílvia, entre adeptos da magia negra num Terreiro de Candomblé de Caxias".

Mudava, então, de feição o assassinato de um comerciante "a mando de sua mulher". Continuava sendo um crime onde a mulher da vítima estava seriamente implicada (não conseguia convencer ninguém de seus motivos pessoais para o assassinato do marido); porém esta 2ª versão do drama afirmava que Sílvia antes de se decidir pelo assassinato do marido teria tentado eliminá-lo "pela via espiritual", num ritual de Candomblé a pedido da "Pomba-Gira Maria Padilha" (entidade que Celina costumava "incorporar"). Segundo esta versão, a "Pomba-Gira" de Celina pedira a Sílvia para levar em sua casa 7 retratos do marido, uma sunga, uma camisa e um par de meias suadas, além de bonecos que representassem o comerciante.

Segundo os jornais O Globo e O Dia, "Maria Padilha" garantia "sem pressa" que faria com que Álvaro ficasse, primeiro, impotente sexualmente (comparar com a versão de Sílvia em que dizia que ele já era impotente e que por isso queria eliminá-lo); depois faria com que ele sofresse um enfarte (como o que sofrera o pai de Álvaro). Os jornais afirmavam que Sílvia acreditava que seu sogro morreria devido também à sua "magia" (porém sofrera um enfarte, conforme relataram seus familiares). Nesta 2ª versão, Sílvia "vivia há anos frequentando Terreiros de Candomblé" sem sucesso. Então

passara a se consultar no Terreiro de Celina, exigindo pressa para resolver o problema. Os jornais informavam que Celina/Maria Padilha teria dito a Sílvia que as dificuldades em provocar um enfarte em Álvaro se deviam a que este "tinha o corpo fechado", com "proteção do além". Sílvia, então, decidira que a morte teria que ser violenta, ou ela procuraria outro Terreiro. A Pomba-Gira pediu então ao seu "cambono"⁽⁴⁾ Wanderlei que assassinasse Álvaro; por três vezes ele tentou, sem sucesso. A cada tentativa frustrada marcava-se uma nova sessão no Terreiro. A própria Pomba - Gira teria transferido o encargo do crime para Maria Luisa, já que Wanderlei não conseguia eliminá-lo.

Outro fato sobre o qual os jornais chamaram a atenção era a exigência do "ritual de Magia Negra" para que Sílvia colocasse junto ao caixão do morto os objetos solicitados pela Pomba-Gira. A própria Maria Luisa teria levado os objetos do Terreiro de Caxias para a casa de Sílvia, a pedido de Vanda.

Em nova versão fôra conseguida, segundo o jornal O Globo, pelos seus repórteres. Ao entrevistarem Vilma, esta teria deixado escapar que fôra à casa de Wanderlei "por três vezes com Sílvia para pedir proteção da Pomba-Gira". Os repórteres do jornal, sabendo disso, entrevistaram Maria Luisa citando o nome da Pomba-Gira e dizendo que já sabiam de tudo (referindo-se ao crime ter sido tramado em um terreiro). Maria Luisa então relatou uma terceira versão do crime com todos os detalhes referidos acima. Enquanto Maria Luisa era ouvida em cartório, outro repórter do jornal esteve com Wanderlei, tendo dito a este que já sabia de tudo em

(4) Cambono - "na Umbanda significa médium auxiliar da Mãe ou Pai Pequeno. Esse posto da hierarquia espiritual que organiza o terreiro tem como função auxiliar os médiuns incorporados nas consultas" (Velho, Y., 1975: 159).

relação a Pomba-Gira: "Wanderlei teve uma crise de nervos e contou a estória em tudo igual à de Maria Luisa".

Segundo O Globo, na confissão de Wanderlei este dissera que morava com Celina há 7 anos e que Sílvia há vários anos vinha tentando matar seu marido: "Ela frequentou de tudo, até quimbanda, em todo o lugar era explorada. Gastou muito dinheiro e deu muitas jóias. Até que um dia, há uns três anos, eu lhe disse que minha mulher recebia uma entidade forte, a Maria Padilha. Ela então pediu que eu a levasse ao Terreiro. A partir daí, dona Sílvia passou a frequentar o terreiro de Celina pelo menos duas vezes por mês acompanhada de dona Vanda". Segundo o jornal, Wanderlei neste depoimento tentou proteger muito a sua companheira Celina: "Celina é uma pessoa totalmente diferente de Maria Padilha", teria dito ele ao delegado Faria. A opinião de Wanderlei era de que o crime não dera certo por "via espiritual" porque Sílvia "tinha muita pressa", "ela chegou a gritar com a entidade e isso não se faz". ... "Até que a Maria Padilha disse que teria que ser eu a matar o Álvaro, me deu uma barra de ferro e me mandou fazer o serviço - porque Álvaro tinha o corpo fechado". "Como todas as vezes que eu tentei matá-lo deu errado foi então convocada outra sessão no terreiro. Sílvia estava muito brava nesta reunião e "Maria Padilha" também, sendo que esta não queria que se matasse Álvaro com arma de fogo e nem que fosse eliminado na rua". Wanderlei apontou esses fatos como os motivos para que tudo desse errado quanto ao crime, pois, as ordens da "Pomba-Gira" teriam sido desobedecidas. No entanto, Sílvia, segundo disse Wanderlei ao O Globo, insistia e dera o dinheiro a ele para que comprasse a arma. Desta vez também, Wanderlei não consegue atirar no comerciante. Desse modo, Sílvia quase desistia de obter ajuda no "Terreiro" de Celina quan

do então a própria "Pomba-Gira", "Maria Padilha" determinou que o crime teria que ser praticado por Maria Luisa.

No depoimento de Maria Luisa na delegacia esta disse que "Maria Padilha" não concordava com a utilização de arma de fogo na eliminação do comerciante, no entanto, mesmo assim, ela prometeu que a "guiaria" no momento necessário. Segundo Maria Luisa, "uma força estranha me empurrou para aquele quarto (onde Álvaro estava). Quando dei por mim, tinha apertado o gatilho". Esta declaração foi dada por Maria Luisa quando entrevistada pela televisão. Esta acusada, segundo o jornal O Globo, tentara minimizar a participação de Celina (como Wanderlei já havia feito) na trama do crime. Segundo Maria Luisa, Sílvia nunca fôra explorada no "Terreiro de Celina" e "pagava apenas consultas de cem cruzeiros e às vezes as duas (Sílvia e Vanda) levavam cachaças, cigarros e velas, além de algumas pinturas de maquiagem porque M. Padilha é muito vaidosa". No final de sua declaração, Maria Luisa disse que "tem muito medo é de M. Padilha e não da cadeia". Revelou ainda que cometeu o crime porque precisava dos cinquenta mil e receberia a "proteção dos espíritos" (5).

Os envolvidos nesta segunda versão do crime do comerciante eram: a) Sílvia (mulher da vítima) que continuava desaparecida de o seu primeiro depoimento à polícia, quando declarou-se "culpada" e alegou para defender-se "a vida ruim que tinha com o marido desde que se casou (ainda menina), pois ele era impotente sexualmente. No dia seguinte o advogado desta acusada desmente a 1^a

(5) Através desse depoimento de Maria Luisa, "Maria Padilha" aparece enquanto fazendo parte da trama, ou seja, enquanto personagem no assassinato de Álvaro. A Pomba-Gira foi considerada uma das mandantes do crime através de Maria Luisa. Celina, no entanto, segundo essa versão, não teria participado do assassinato do comerciante.

declaração de sua cliente (que diz ser a mandante do crime) na 22ª DP, onde Sílvia teria sido coagida a confessar; b) Wanderlei, que havia sido faxineiro do casal Álvaro/Sílvia desde os 12 anos e nesta 2ª versão revelava que era "cambono" da Mãe-de-Santo (que também é sua "mulher") do Terreiro de Caxias onde teria sido tramado o crime; c) Celina, que até então havia aparecido como a pessoa que tentava defender Wanderlei e que por isso conseguira levar Maria Luisa até a delegacia para confessar seu crime nesta 2ª versão aparecia enquanto "Mãe-de-Santo" e dona do Terreiro onde o crime fora tramado; d) Maria Luisa, nora da "Mãe-de-Santo" e acusada de ter atirado em Álvaro; e) Vanda, irmã de Sílvia e citada aqui como a pessoa que fôra ao "Terreiro" para se consultar com a "Pomba-Gira" juntamente com sua irmã; f) Pai de Álvaro, mencionado nos jornais como tendo sido "provavelmente envenenado" por sua nora Sílvia há 3 anos.

16 de setembro de 1979

O Jornal O Dia acrescentou a esta 2ª versão do crime alguns aspectos interessantes chamando-os de "detalhes sensacionais e surpreendentes" no desvendamento do crime do comerciante. Chamava a atenção para a existência de "um plano diabólico" no sentido de se apoderarem da herança de Álvaro, que era de vinte milhões. Esse "plano diabólico", segundo as declarações de Maria Luisa e Wanderlei, teria sido tramado por Sílvia e sua irmã no "terreiro de Celina", através da intervenção da Pomba-Gira "Maria Padilha".

Celina, depois dessas declarações, desapareceu. Líderes umbandistas foram entrevistados pelos repórteres e esclareceram aspectos do caso. Segundo esses umbandistas, a imagem da "Maria Pa-

dilha" teria sido usada em manobra de mistificação e falsidade⁽⁶⁾. O problema da "legitimidade" da mãe-de-santo começava a tomar espaço nos jornais, onde mais tarde várias discussões seriam mantidas acerca da "mediunidade de Celina".

O dado novo que este jornal acrescentava dizia respeito a um certo "pó de matança", isto é, um pó contendo veneno que faria parte da "orientação da Pomba-Gira". Segundo este jornal, Maria Padilha recebia pedidos de Sílvia e de Vanda para envenenar Álvaro e teria usado "todos os recursos de seu estranho ritual com despachos de todos os gêneros". O mesmo jornal acrescenta mais adiante: "como não obtivesse êxito (com o pó), Maria Padilha acabou atendendo às exigências de Sílvia para apressar o desfecho do caso e optou pelo crime direto, ordenando que ele fosse executado por Wanderlei, que além de seu amante era também o seu cambono". Como Wanderlei não conseguira ir até o fim nas suas tentativas de matar Álvaro, Maria Luisa, então, o fez.

Este jornal revelou ainda que "Maria Padilha teria entregue um "pózinho branco" após as sessões para Sílvia e Vanda! "Esse pózinho era chamado de "Pó da matança" pois continha formicida, rapa de osso de defunto, pimenta da Costa, fragmentos de terra de sepultura, pele de cobra triturada, além de outros ingredientes altamente tóxicos". O jornal O Globo deste mesmo dia informava também que fôra Wanderlei quem apanhara no cemitério a terra, pedaços de ossos e as ervas para o fabrico do "pó de matança" ou "pó de cemitério". Acrescentava ainda: "Maria Padilha foi quem

(6) Na Umbanda, os conflitos entre Terreiros e também entre seus médiuns possibilitam as acusações de "falsidade" e "mistificação". Isto quer dizer, por exemplo, a acusação de um médium a outro, ou de um terreiro para outro quanto a legitimidade de suas "entidades" ou "guias". Para esta discussão ver Velho, 1975; Maggie, Contins e Monte-Mór, 1979.

fez uma mistura desses ingredientes, triturou-os, torrou na frigideira e entregou tudo a Sílvia". Segundo O Dia, Wanderlei havia declarado em seu depoimento à polícia que Sílvia teria usado este "pó" durante um mês, primeiro no jantar do marido e depois no almoço. Álvaro, segundo os jornais, em decorrência do "pó da matança", "altamente tóxico", "sentira-se mal, com paralisia nos braços e nas pernas, além de desmaios". O pai da vítima, acrescenta os jornais, também tivera esses mesmos sintomas antes de morrer. "Maria Padilha" teria receitado um segundo "pó", quando o primeiro não surtiu resultado algum. Mais tarde, "partiu-se para o crime direto".

Para o desfecho do "ritual da matança", o jornal O Dia mencionava, também, "que os objetos que foram usados durante a magia" teriam que ser colocados no caixão do morto"; segundo o jornal "para completar o ritual". Esses objetos eram justamente aqueles já mencionados e que faziam parte do "ritual para a eliminação de Álvaro": meias, sunga etc. O Dia afirmava que esses objetos deveriam ser recolhidos por Vanda no Terreiro para que fossem depois colocados no caixão. Como esta declarasse que não o faria pois alguém poderia vê-la fazendo isto durante o enterro do cunhado, a própria "Maria Padilha" concordou que esses objetos (de magia) fossem colocados na encruzilhada, num despacho.

Finalizando as notícias deste dia sobre o "caso da Pomba-Gira" o jornal O Dia abria um espaço para uma nota de "líderes espíritas" e especialistas em "ciências ocultas". Faziam estes esclarecimentos no sentido de defender a imagem da "Pomba-Gira". Segundo eles, "tudo não passa de falsidade e grossa mistificação...", "que, à luz da ciência e da tradição, Pomba-Gira Maria Padilha é um "orixá" de muita luz, que não bebe, não fuma e somente transmi

te paz, prosperidade e tranquilidade. Ela é considerada a "célula mater", a Rainha de todas as Pombas-Gira". ... "É sempre cordata e caridosa, sem causar transtornos a quem quer que seja, sem provocar separação e sem propiciar maldades. Ela é reverenciada por todas as outras "Pombas-Gira". Sua identificação torna-se fácil pelo seu semblante, que transmite rara beleza. É muito vaidosa, gosta de roupas caras e bonitas, jamais bebe cachaça, preferindo champagne e vinhos finos, não fuma charuto, cachimbo, etc, não faz trejeitos violentos para não violentar a figura esbelta de seu cavalo." Segundo esses espíritas, eles admitem que alguns espíritos obsessivos, que estão nas trevas, incorporam em alguns médiuns e até em pessoas de mediunidade não desenvolvida e se anunciam como Pomba-Gira Maria Padilha, mas não é a verdadeira Rainha das Pombas-Gira" (7).

18 de setembro de 1979

"Pomba-Gira na Delegacia"

O Globo deste dia trazia a seguinte manchete: "Mãe-de-Santo só depõe em transe". Segundo este jornal, no dia anterior (17), depois de seis horas de tentativas, o delegado Faria (da 22ª DP) não conseguira fazer com que Celina, a "Mãe-de-Santo" que dizia encarnar a entidade Maria Padilha, assinasse o depoimento que prestara "em transe" e no qual voltava a acusar Sílvia. Celina, quando "voltava a si", dizia que não se lembrava de nada e negava ter feito qualquer acusação. O delegado Faria chegou mesmo a man-

(7) A imagem da Pomba-Gira, como dissemos anteriormente, é ambígua: podendo ser negativa ou positiva. Neste contexto específico, os "líderes espíritas", defendem uma visão positiva dessa entidade e portanto negam a existência da Pomba-Gira de Celina.

dar buscar um amigo seu, Pai-de-Santo, mas de nada adiantou o auxílio. O delegado marcou novo depoimento desta acusada para aquele mesmo dia (18) à tarde.

Segundo O Globo, no dia anterior (17) o Dr. Faria decidira fazer a acareação de Celina, Maria Luisa e Wanderlei já que a primeira recusara-se a assinar o depoimento supostamente ditado pela entidade. Mas nem assim o delegado obteve resultado pois "quando chegava a entidade Maria Padilha, havia um consenso entre os três, e ninguém dizia nada posteriormente a respeito dessas declarações. No entanto, Wanderlei e Maria Luisa disseram que Vanda e Sílvia prometeram à Maria Padilha que montariam um Terreiro de Can domblê para Celina se Álvaro morresse".

O jornal O Globo publicou as declarações de "Celina/Maria Padilha" na delegacia. Celina "incorporada", dissera que Vanda, irmã de Sílvia, estava também envolvida no crime e que ela foi quem "instigou a irmã a matar o marido". Segundo "Maria Padilha", a Vanda era apaixonada pelo cunhado, mas este preferiu Sílvia e a primeira quis vingar-se. O delegado após marcar para o dia seguinte novo depoimento de Celina, afirmou que se essa segunda tentativa fracassasse iria "registrar o depoimento de Celina ou de Maria Padilha, enviando-o sem assinatura à justiça, junto com o inquérito". Afirmou ainda o seguinte: "Se o juiz duvidar ou quiser novos esclarecimentos, não precisará devolver o inquérito à delegacia para novas investigações, bastara convocar Celina, que "baixará" em seu gabinete" (8).

O jornal O Dia trazia a seguinte manchete em sua primeira

(8) As discussões a partir desse momento vão girar em torno das várias versões sobre a incorporação de Celina. Se esta era ou não a própria Pomba-Gira.

página: "Pomba-Gira na Polícia", justamente com uma foto de Celina "incorporada" (9). Segundo este jornal a "Pomba-Gira Maria Padilha" dissera que sabia mais do caso do que seu "cavalo". Na página 11, a matéria tem o seguinte título: "Pomba-Gira baixa e depõe na Polícia". As características pessoais de "Maria Padilha" eram descritas: soltando muitas gargalhadas e exigindo sua bebida preferida (champagne), a Pomba-Gira fez sérias revelações..." O delegado na conversa que manteve com a Pomba-Gira teria perguntado a ela quem era, tendo a mesma respondido: "Eu sou a Pomba-Gira, você tem que falar comigo, porque Celina não sabe de nada, e eu conheço tudo" (10).

Nesse impasse, o delegado chamou às pressas o "Babalorixá Ari" (muito conhecido em Jacarepaguá, segundo O Dia) que após ter dado uns "passes", cumprimentado a entidade e conversado com ela, veio a confirmar que realmente quem estava ali na delegacia era a "Maria Padilha". Na "declaração da Pomba-Gira, a respeito do pedido das irmãs (Sílvia e Vanda) para que ela providenciasse a morte de Álvaro, Maria Padilha respondeu: "acontece que eu não tenho autorização para matar ninguém e resolvi brincar com as duas mulheres". Prosseguindo, a Pomba-Gira declarou: "receitei um "pô fatal", que de matança somente tinha o nome e mandei que elas misturassem à comida de Álvaro. Sílvia e Vanda ficaram cada vez mais

(9) A denominação "incorporada" é uma categoria que vai acompanhar todos os discursos sobre Celina e sua entidade. É enfim a categoria chave, central nos discursos das pessoas que analisam o crime. Segundo Y. Velho: "Incorporar - entrar em estado de possessão - O Orixá incorporou no médium". Cavalo - O médium enquanto veículo dos Orixás" (Velho, Y., 1975).

(10) Através desse discurso da Pomba-Gira na delegacia, esta se diferencia de seu "cavalo", de Celina. Segundo a mesma Pomba-Gira Celina "não sabe de nada, e eu conheço tudo" - trata-se de um caso onde o médium é inconsciente não sabe o que se passa quando incorporada.

furiosas percebendo que nada de anormal acontecia com ele. Vinham aqui, às vezes, e me xingavam muito até que resolveram matar o comerciante por processos menos espirituais". Maria Padilha declarou ainda que Wanderlei fôra contratado mas que depois foi Maria Luisa quem finalmente o matou. Segundo este jornal, depois das declarações da Pomba-Gira o "Babalorixã" que lá se encontrava teve que se retirar da delegacia mas antes disse que o delegado se tranquilizasse pois iria conversar com a entidade e pedir para ela "subir". Assim, as feições de Celina voltaram ao "normal" e, segundo o mesmo jornal, o Pai-de-Santo "firmou um ponto" para que tudo ficasse bem na delegacia.

O delegado Faria, depois desses acontecimentos, achou indispensável para o depoimento do dia seguinte assessorar-se de um Pai-de-Santo, um parapsicólogo e um psiquiatra para que tivesse certeza de que não se tratava de uma "farsa"⁽¹¹⁾.

19 de setembro de 1979

Nova versão de Sílvia para o caso

O Globo e O Dia noticiaram neste dia uma nova versão para o "Crime da Pomba-Gira": a de Sílvia, mulher da vítima. Segundo O Dia, esta versão fora dada aos jornais pelo advogado desta implicada. O advogado sustentava que Sílvia, que continuava desaparecida, recuperava-se de "problemas psicológicos" para depois que tudo esfriasse pudesse dizer como fôra realmente o caso, com "menos paixão e mais justiça". Sílvia teria dito ao seu advogado, segundo

(11) As categorias "farsa", "falsidade", "mistificação" são usadas pelos jornais, delegado, espíritas e pelos próprios umbandistas que falam ao jornal, como uma possibilidade para o caso de Celina. Essas categorias não são usadas pelos acusados.

este último que procurara "a magia negra para tentar reconciliar-se com o marido", nunca pensara em "matá-lo realmente", ele é que "não queria o desquite". Disse nesta versão que o envolvimento de Sílvia com a Pomba-Gira fôra tão grande que depois não pudera mais livrar-se dela. O crime, então, fôra cometido a partir do "conselho da Pomba-Gira", a "entidade de magia negra" que a Mãe-de-Santo Celina dizia encarnar. O advogado de Sílvia afirmou que ela não pedira para o marido morrer, pedira apenas para que ele fosse bom com ela e que voltasse a ser homem. O envolvimento de Sílvia com a Pomba-Gira começara quando, aconselhada por Wanderlei, levou sua irmã (Vanda), que estava desempregada, a se consultar com Maria Padilha. Segundo Sílvia, Celina era mulher de Wanderlei e era quem "recebia" a Pomba-Gira. Na primeira sessão no Terreiro de Celina, Maria Padilha "baixara" e havia prometido à Vanda que ela arranjaría um emprego em uma semana e isso de facto veio a ocorrer tendo a consulente conseguido um emprego num hospital.

O advogado da mulher do comerciante comentou ainda que sua cliente sofrera "ameaças da entidade quando tentou desistir do "trabalho" que encomendara para o marido". Há ainda que acrescentar nesta versão, que a Pomba-Gira teria pedido à Sílvia a importância de 50 mil cruzeiros destinados a construir o "centro do Santo" em troca do "trabalho" que ela pedira para o marido. Segundo esta versão de Sílvia, o "trabalho" destinava-se a tratar da impotência sexual do marido, mas que depois de algum tempo indo ao Terreiro, ela "se deixou levar e não criou mais obstáculos e começou a ser fortemente induzida pela Pomba-Gira no sentido de matar seu marido".

No dia 21 de setembro, esta nova versão dada ao caso foi

mais esclarecida pelo jornal O Dia. O então advogado de Sílvia (pois quando esta deu o primeiro depoimento na polícia seus advogados eram os de seu marido e portanto não estavam interessados em descobrir se ela era inocente ou não) deu uma entrevista coletiva aos repórteres em seu escritório. Na última hora, Sílvia lá apareceu "como num filme policial", indo embora sem que ninguém soubesse como. Além de relatar a vida difícil que mantinha com o marido (este já teria procurado vários médicos e tomado muitos remédios na tentativa de cura de sua impotência sexual), Sílvia comentou o caso de seu "envolvimento" com a Pomba-Gira e de como chegara ao Terreiro de Celina. Quando Vanda resolveu seu problema de emprego, Sílvia a procurou no sentido de resolver seu problema pessoal e teria pago por esta consulta 100 cruzeiros. Sílvia, disse, na entrevista coletiva, que pedira à Maria Padilha para ajudá-la a reconciliar-se com Álvaro. Neste mesmo dia a Pomba-Gira teria pedido a sua consulente uma garrafa de mel, uma de Cinzano, um maço de Hollywood além de Cr\$ 1.777,77 cruzeiros para custear o material do despacho. Essa mesma quantia foi novamente dada à Pomba-Gira por um período de dois anos. Sílvia ainda relatou, no escritório de seu advogado, que sempre que ia no Terreiro de Celina conversava amistosamente com esta antes da sessão. Em uma das sessões, Maria Padilha deu-lhe um vidrinho com um pó cor-de-rosa para que misturasse na comida de Álvaro. Sílvia no entanto, disse que o jogou fora, ocultando esse detalhe da Pomba-Gira. Como não houvesse melhora, Maria Padilha, então, receitou um outro vidrinho, contendo um pó preto. Novamente ela não deu ao marido e na sessão seguinte pediu à Maria Padilha que desfizesse o "trabalho". A Pomba-Gira respondeu que não era mais possível retroceder no "trabalho". Mesmo assim Sílvia tentou convencê-la do contrário

dando a ela cinco mil cruzeiros numa vã tentativa de fazer com que Maria Padilha voltasse atrás. Finalmente, Sílvia acusou Maria Padilha de ter agredido seu marido com uma barra de ferro (segundo declarações anteriores dos acusados teria sido Wanderlei que, a mando de Sílvia, agredira a vítima com a tal barra de ferro). A cusou também Celinha qual em seu "estado normal", a teria chantagado exigindo-lhe certa quantia em dinheiro. Esta última teria dito que fôra Maria Padilha a responsável pela morte de seu marido e que portanto Sílvia deveria entender-se com a Pomba-Gira. Segundo Sílvia, a Pomba-Gira era perversa e fizera chantagem com ela.

19 de setembro de 1979

"Delegado foi ao Pai-de-Santo para pedir para
segurar a Pomba-Gira"

O Dia noticiou, nesta data, que o delegado, preocupado com a possessão de Celina no primeiro depoimento que dera a polícia "provou saber de tudo o que relacionava-se com a entidade espiritual. Ficou ciente de que Maria Padilha gosta de aniz, sô fuma cigarros Minister. Informou-se também que nos meios de Umbanda ' ela é identificada como a mulher de Lúcifer, o "Rei dos Diabos", o mais respeitado de todos os Exus, sendo ela então chamada a "Comadre Real" (12).

(12) Nesta versão o delegado, segundo O Dia, estava preocupado em definir aquela entidade. Identificou-a com objetos "finos e caros"; tendo também se informado que ela é muito respeitada. Os exus são chamados de "compadres". Ver para essa discussão Velho, Y., 1975 e Trindade, L., 1982 .

Segundo este mesmo jornal, o delegado "tratara de assessorar-se com dois poderosos "Pais-de-Santo" na tentativa de que a entidade voltasse a baixar⁽¹³⁾. Marcou para o dia de sexta-feira, segundo conselhos desses Pais-de-Santo, porque representava dia da "gira de Exu"⁽¹⁴⁾ e este poderia ser melhor controlado" (...) "Os Pais-de-Santo estarão presentes e garantiram ao delegado que, desta vez, a Pomba-Gira não vai descer, porque na véspera, em sessão especial que farão em um Terreiro de Umbanda, com a presença de vários médiuns e Babalaorixás trabalhando em corrente" (...) "farão o que eles chamam de "amarração" (para "trabalhar" a entidade presa sem condição de se libertar e baixar a terra"). Segundo o delegado da 22^a DP, através do mesmo jornal, se a Maria Padilha voltasse a manifestar-se e ele se visse impedido de saber o depoimento de Celina (que é a figura jurídica "legal"), determinaria, então, a tomada verbal do depoimento da entidade espiritual e enviaria esse depoimento anexado aos autos do processo, deixando a solução para a esfera do Poder Judiciário.

A opinião do jornal "O Dia" neste momento era a de que "teremos um caso inédito na história da criminologia brasileira, pois não se conhece qualquer registro em que uma entidade espiritual tenha dado depoimento perante uma autoridade terrena e que este depoimento tenha tomado a forma de documento oficial"⁽¹⁵⁾.

(13) O delegado distinguira Pais-de-Santo poderosos de outros não poderosos, ou seja, para ele existem os médiuns "verdadeiros" e os "falsos". Porém, neste caso, todos (delegado e Pais-de-Santo) acreditaram na existência da Pomba-Gira.

(14) Dia da semana consagrado aos exus.

(15) Recentemente, em 1982, numa telenovela brasileira a personagem central do drama foi uma mulher que era "possuída" pelo espírito de um morto. Se discutira na época (no enredo da novela) a veracidade ou não da possessão da personagem. No final do drama houve um julgamento e a médium incorporou o morto no Tribunal de Justiça.

Retomando a situação dos quatro implicados neste chamado "Caso da Pomba-Gira" temos: Sílvia, que concederá uma entrevista pública no escritório de seu advogado, mas encontrava-se foragida e com prisão preventiva decretada pelo juiz a pedido do delegado; Wanderlei e Maria Luisa encontram-se livres devido a um habeas corpus impetrado pelo advogado de Sílvia (que segundo o advogado dos dois primeiros teria sido "um golpe" para que Maria Luisa e Wanderlei pudessem ficar vulneráveis às possíveis agressões daquelas que supostamente os estavam seguindo); Vilma, também com prisão preventiva decretada, não fôra encontrada em lugar nenhum pelos policiais. Celina, até agora, não sofrera nenhuma acusação mais concreta por parte do delegado e sua prisão não fôra decretada. Segundo os jornais seu caso era ainda "controvertido" e deveria ser "examinado" mais detalhadamente.

20 de setembro de 1979

Ainda às vésperas do segundo depoimento de Celina na delegacia, os jornais davam à matéria os seguintes títulos: "Magia Negra na delegacia" (O Dia); "Exorcista vai à 22^a DP ver "Mãe-de-Santo" depor" (O Globo).

O delegado, segundo "O Globo", já tinha os nomes das pessoas que participariam do 2º depoimento de Celina na Delegacia: "Um exorcista, um psiquiatra e um parapsicólogo, além do presidente da Federação Nacional de Umbanda e dois "Pais-de-Santo" de um Terreiro de Candomblé de Jacarepaguá vão assistir amanhã à tarde, na 22^a DP, ao depoimento da Mãe-de-Santo Celina sobre o assassinato de Álvaro".

Segundo este mesmo jornal, esses especialistas que deveriam

assistir ao "transe" eram: 1) um "exorcista" - o pastor Josias , "com longa prática na expulsão do demônio do corpo das pessoas" , usando para isto um "óleo sagrado" com o qual vai untar o corpo de Celina. O óleo vai impedir a libertação de qualquer demônio ou mal espírito que quizer dominá-la"; este pastor pertencia à "Cruzada Mundial dos Sinais e Prodígios" da Igreja Pentecostal. Para ele, não havia dúvida que Celina incorporava um demônio. Ele usaria para tentar exorcisar o "demônio" de Celina uma túnica branca, cruxifícos e uma Bíblia. Segundo o noticiário, a participação deste exorcista teria sido "espontânea", visto que ninguém o havia convidado a ir à delegacia; 2) o Presidente da Federação Nacional de Umbanda, Jerônimo de Sousa, foi convidado pelo advogado de Celina, para testar a mediunidade de sua cliente. Segundo o jornal este "Pai-de-Santo" iria fornecer "certidão de qualquer conclusão a que venha a chegar sobre sua condição de espiritualidade"; 3) um psiquiatra e um parapsicólogo convidados pelo delegado Faria. "O Dia" informou que esses dois especialistas iriam trazer "recursos científicos para o caso". O delegado Faria, segundo o jornal O Globo, queria "saber se a "Mãe-de-Santo" realmente incorpora a entidade Maria Padilha ou se o transe é uma mistificação"; 4) dois Pais-de-Santo segundo o jornal, "para segurar a barra na delegacia, caso a mulher tenha realmente poderes sobrenaturais".

Repercussões do caso do "transe" de Celina na delegacia

"O DIA"

O Jornal "O Dia" comenta que "o inédito da situação desper-

tou o noticiário jornalístico e atraiu a curiosidade pública com comentários que vão do irônico até o ridículo". O delegado estava preocupado com o que pudesse acontecer, pois esses fatos poderiam tirar a seriedade de seu trabalho.

Este mesmo jornal conseguiu entrevistar Celina no escritório de seu advogado (que era também o de Wanderlei e de Maria Luisa). Esta dispôs-se, dada a grande repercussão de seu caso, relatar sua iniciação no ritual da Umbanda assim como suas primeiras manifestações de mediunidade. Suas declarações aos repórteres foram as seguintes:

"aos 7 anos de idade, em sua cidade, no interior do Espírito Santo aconteceu algo fora do normal. Ela iniciou sentindo impulsos estranhos e depois veio a saber por seus pais, que tinha ficado desaparecida por três dias. Seus pais lhe contam que quando a viram atuada ficaram desesperados, pois eram crentes evangélicos e não acreditavam em manifestações por espíritos. Levaram-na a um pastor, que praticou cerimônias de exorcismo mas, mesmo assim, esses espíritos não a abandonaram - levaram-na (a partir de um conselho do pastor) a um centro espírita. Nesse Terreiro, após os testes das entidades, o chefe disse à família que a menina tinha importante missão a cumprir na terra e que a deixassem livre, pois ela reaparecia em três dias, completamente normal. Nesse período ela estaria protegida por poderosas entidades, ficaria no meio da mata, mas estaria solidamente guardada. Efetivamente tal ocorreu e após três dias ela voltou para casa, com o corpo coberto de mato, mas estranhamente, embora não se tivesse alimentado, apresentava-se bem disposta, sem qualquer sintoma de debilidade, como se nada de anormal lhe tivesse ocorrido" ... " Depois desta fase foi levada de volta ao "Terreiro" e, como era muito jo

vem para desenvolver sua mediunidade espiritual, os chefes do ter-reiro decidiram fazer um trabalho para prender seus guias. Esse trabalho deveria se repetir de 7 em 7 anos, até que ela tivesse condições de se desenvolver normalmente. Celina informa que aos 14 anos ainda voltou ao centro espírita e todas as cerimônias foram repetidas. Depois, perdeu contato com aqueles religiosos e nunca mais procurou qualquer organização, jamais se desenvolveu".

Segundo "O Dia", "Maria Padilha/Celina" continuou a sua narrativa dizendo que "suas manifestações espirituais reapareceram quando ela tinha 21 anos e daí em diante, passara a receber várias entidades, principalmente a "Maria Padilha". Nunca filiou-se a qualquer centro espírita, limitando-se a atender em sua casa às poucas pessoas que a procuram por necessidade. Ela confessou que não lhe agrada essa situação e que gostaria de se livrar de suas entidades. Gostaria de ser uma criatura normal, pois, quase sempre, toda vez que termina uma manifestação, sente-se envergonhada, pois desconhece o que fez e não tem idéia de sua postura e de suas palavras e decisões. Celina reafirma que em seu estado normal não lembra de nada do que acontece quando está incorporada. No caso da morte de Álvaro, ela jamais ouviu, como Celina, qualquer palavra de Sílvia contra o marido - mas jamais recebeu qualquer dinheiro para construção de um centro espírita".

22 de setembro de 1979

"Exorcista levou a pior"

Esta manchete de O Dia vem com esta frase impressa abaixo

de uma foto de Celina incorporada com sua Pomba-Gira. Segundo este jornal, "uma mulher incorporada, com manifestações da Pomba-Gira, resistindo ao pastor que cantava e a besuntava de óleo, enquanto um psiquiatra cuidava de fazer cócegas nos pés de médium, eis o quadro que se desenrolava ante um delegado, já descrente de ver "espantado o demônio" para poder tomar o depoimento da testemunha. Pouco se conseguiu para dar andamento ao inquérito sobre o comerciante morto num complô armado pela própria esposa".

Este jornal afirma que a 22^a DP em Brás de Pina "viveu ontem (dia 21) um dia de muita agitação e inédito nos anais da criminalidade". No seu primeiro depoimento Celina manteve-se "incorporada" durante todo o tempo e depois recusou-se a assiná-lo. Existiam porém muitas dúvidas porque, segundo os jornais, em seu "estado normal", Celina dizia não saber de nada. O delegado quis certificar-se deste "estado" da acusada chamando para este novo depoimento pessoas "especializadas" nas áreas de psicologia, psiquiatria e umbandistas.

O jornal O Dia destacava o clima de expectativa que se criava antes do depoimento de Celina. Para atestar a sua "mediunidade" estariam presentes o já referido pastor, o psiquiatra P. Rebouças (solicitado pelo delegado) e Pai Jerônimo, da Federação Nacional das Sociedades Religiosas de Umbanda (acompanhado de 2 advogados e de sua filha que também é advogada). O grande número de curiosos superlotavam todas as dependências da delegacia.

"Primeira incorporação"

Segundo este jornal, "às 15 horas deu-se a primeira incorporação de Celina na Pomba-Gira Maria Padilha. O delegado perdeu o

controle da situação e multidão de curiosos invadem o gabinete. A Pomba-Gira dava gargalhadas e o ambiente era de completo tumulto. O pastor evangélico começou a entoar cantos religiosos e tudo parecia que ia degenerar. Os policiais conseguiram restabelecer a ordem (retirando do recinto os curiosos) e se iniciaram os testes e as conclusões do psiquiatra e do dirigente umbandista que são as mais conflitantes". A seguir as conclusões dos "especialistas" que estiveram com a médium:

1) Pai Jerônimo - atesta a espiritualidade de Celina. Segundo os jornais, este Pai-de-Santo era possuidor de vasta cultura religiosa. Ele teria citado, nesta ocasião, fatos para atestar sua conclusão de que o transe de Celina era autêntico. Deu como exemplo "para se saber se uma entidade está na terra" a compressão dos olhos e do útero da possuída. Se a entidade não fosse verdadeira, ela imediatamente voltaria ao normal. Pai Jerônimo relatou então que Maria Padilha resistiu a todos esses testes e depois esta entidade teria identificado a filha de sangue deste Pai-de-Santo. Esta, além de advogada tem uma função no terreiro de seu pai, a de guardiã das Pombas-Giras.

2) Paulo Rebouças (psiquiatra) - "atestou que a incorporação é inautêntica, pois a paciente respondeu positivamente aos testes de sensibilidade e estava em seu estado normal. Ela sentiu cócegas na planta dos pés e respondia positivamente aos sinais que fazia. Ele acredita numa farsa, mal encenada, embora na psicopatologia dela, admite que Celina possa acreditar que realmente receba uma entidade espiritual. Sob o ponto de vista psiquiátrico, as pessoas que lidam com esse tipo de misticismo geralmente são dotadas de desequilíbrio e ele arriscaria um diagnóstico baseado numa estatística de 90% de possibilidade de que Celina possui esse dese

quilíbrio" (16).

3) Pastor Josias - "Entrou na sala quando Maria Padilha ainda estava em transe. A entidade saudou-o com uma gargalhada e logo expulsou-o da sala. Quando tudo acabou e Celina (em seu estado normal) foi levada para o primeiro andar da Delegacia, houve uma batalha e só terminou com a intervenção dramática de um policial. O pastor se aproximou de Celina e essa novamente incorporou a Pomba-Gira e foi soltando logo uma gargalhada. Quando ele fez menção de passar o "Óleo sagrado" que disse que expulsava qualquer demônio, ela ofereceu seu corpo, deixou que o untasse à vontade, para depois voltar a se manifestar agressivamente, proferindo palavras de baixo calão e quase agredindo o pastor. O pastor segurava a Pomba-Gira pelos braços, a agredia violentamente e ela, sem parar de rir, reagia, e voltava aos xingamentos, cada vez mais violentos. Um policial interveio e pediu para o Pastor ir embora. Este depois explicou seu fracasso. Ela possuía um demônio muito violento e precisaria de outros irmãos e um local mais apropriado para retirá-lo de seu corpo".

Depoimento de Celina

Logo que voltou ao normal e foi iniciada a tomada de depoimento, Celina disse que desconhecia qualquer detalhe do crime e que somente sua Pomba-Gira conhecia os episódios. Wanderlei e Maria Luisa, que se encontravam presentes, confirmaram que em seu

(16) Em outra ocasião o Pai-de-Santo Jerônimo protestou contra esta declaração, dizendo que este psiquiatra desconhecia o assunto e teria insultado a comunidade espírita. Para Pai Jerônimo o útero e os olhos são sinais da presença da entidade, no entanto, para o psiquiatra Celina e Maria Padilha são a mesma pessoa, trata-se de uma farsa.

"estado normal", Celina jamais conversara sobre este assunto. Segundo O Dia "O delegado registrou tudo e resolveu tomar a termo todas as declarações. Ele deixou ao encargo do juiz indicar ou não Celina como mentora do crime. Para ele a "figura" a ser autuada seria de Celina que, em última análise, é a responsável pela personalidade da Pomba-Gira. Entretanto, não sabe se essa incorporação lhe trás o estado de inconsciência e nesse caso, não haveria forma de indiciá-la, mas de enviá-la a tratamento médico" (17).

"● advogado de Celina assistiu a todos esses fatos ocorridos na delegacia, e, solicitará uma certidão das declarações de Pai Jerônimo atestando a mediunidade de sua cliente para anexá-la aos autos do processo e basear nesse atestado a defesa de sua constituinte que considera "inocente em seu estado normal" (18).

25 de setembro de 1979

O jornal "O Globo" deste dia trazia a notícia segundo a qual, a pedido do delegado Faria, "será exumado o corpo da vítima esta semana com a autorização do primeiro Tribunal do Juri". (...) "O objetivo da exumação é determinar até onde vai a culpa de Sílvia e da "mãe-de-santo" Celina, em cujo terreiro foi tramado o assassinato do comerciante. O exame de vísceras revelará se Sílvia vinha ou não colocando pequenas doses de veneno na comida do marido, a conselho da Mãe-de-Santo".

(17) Segundo este ponto de vista, Celina e a Pomba-Gira são a mesma pessoa. Para o delegado a primeira é responsável pela "personalidade" da Maria Padilha. Desta maneira o problema colocado, para o delegado, foi o de escolher se este caso deveria ser encaminhado à justiça (pois tratou-se de uma "farsa"), ou se foi um caso para a medicina (Celina incorporada perdeu a "consciência" e não respondia pelos seus atos).

(18) Este advogado de Celina não foi o que a defendeu durante o Julgamento. Para ele sua cliente e a Pomba-Gira são duas pessoas e portanto a primeira não poderia responder pelos atos da segunda.

O jornal "O Dia" informava a situação dos implicados no crime: "1. Sílvia está desaparecida e com prisão preventiva, porém seu advogado baseando-se na chamada Lei Freury fez ontem um pedido de relaxamento da prisão. Disse ainda que ela se encontra "em uma casa de saúde, submetida a severos tratamentos e que seu estado inspira muitos cuidados e exige vigilância porque apresenta tendências de auto-eliminação e já teria tentado o suicídio".

"2. Celina, segundo seu advogado, foi recolhida a um templo espírita para tratamento espiritual, em face dos últimos acontecimentos. Neste templo também será submetida a testes para comprovar a autenticidade de sua incorporação. Segundo O Dia, o "patrono da Pomba-Gira deu a entender que baseará sua defesa na tese de isenção completa de sentido, que é quase inédita na nossa história judicial".

26 de setembro de 1979

"Esposa que mandou matar o marido localizada
no hospital"

O Dia informava neste número o paradeiro de Sílvia que se encontrava na Casa de Saúde Dr. Eiras. "Os policiais foram ao hospital e levaram o mandato de prisão, porém ela continuou internada por recomendação dos médicos. Neste mesmo dia este jornal informava ainda a localização de Celina que "está recolhida na Tenda Espírita do Pai-de-Santo Jerônimo" (...) "Ela está sendo cuidada pessoalmente pelo chefe do Terreiro, que está dando toda a assistência espiritual ...". Segundo O Dia, Pai Jerônimo "não escondia sua satisfação por terem as autoridades policiais, pela primeira vez em nosso país, respeitado o direito de um médium

em seu transe e permitirem que lhe fosse dada assistência espiritual" (...) "Se o psiquiatra, diz o pai-de-santo, acha que tudo não passou de um circo a opinião é dele. A polícia manteve a cabeça fria, o contrário do que sempre acontece"quando um médium incorporado e geralmente, ele é espancado".

27 de setembro de 1979

O jornal O Globo comentava, neste dia, a intenção do delegado Faria de ir buscar Celina na Tenda Espírita de P. Jerônimo. No entanto, segundo o jornal, "se isso significa infringir algum dispositivo constitucional referente à liberdade de culto, ela não o fará". Segundo este matutino, Celina encontrava-se no Terreiro "para um tratamento que é conhecido entre os adeptos de Candomblé como "deitar o santo", isto é, uma espécie de purificação por meio de um ritual que inclui o isolamento total e a raspagem dos cabelos". O Pai-de-Santo fez uma declaração ao Globo afirmando que Celina era "uma médium poderosa mas ainda não foi desenvolvida". Este mesmo Pai-de-Santo declarou ainda que ela estaria sendo submetida a uma "limpeza espiritual" e que a libertaria na próxima terça-feira para que pudesse atender aos pedidos do Delegado Faria e comparecer à delegacia para sua qualificação.

Finalmente O Globo informava que para o delegado Faria, Celina entrara no inquérito como ela mesma e não como "o espírito de Maria Padilha", que ela dizia receber.

30 de setembro de 1979

O Dia: "Incomunicáveis a Pomba-Gira e a mulher
que mandou matar o marido"

Na Tenda Espírita, Celina estaria "internada", sem contato com o exterior, sem que nem mesmo seu advogado pudesse falar-lhe. Pai Jerônimo explicou que ela estaria "recolhida ao roncô" (espécie de local sagrado) e que deveria ficar totalmente inviolável ' de acordo com as tradições e mandamentos religiosos.

Segundo noticia este jornal teria sido descoberta uma "pedra lisa" de cachoeira dentro do caixão e sobre o coração de Álva ro. O Pai-de-Santo Jerônimo disse que "a Umbanda e o Candomblé não usam esse processo de despachos dentro de caixões" (...) "O culto só é usado por espécies de bruxos, mas que trabalham com elementos da natureza, sem fins religiosos". Segundo ainda este Pai-de-Santo, Celina "apesar de ser uma médium de alto potencial, não possui qualquer conhecimento doutrinário e não saberia usar esse recurso. Agora, só, ela está recebendo as primeiras orientações para o desenvolvimento de sua mediunidade, até então inconsciente, pois era dominada por sua entidade, ao contrário de dominá-la como é o correto".

2 de outubro de 1979

Segundo O Dia, Sílvia fôra removida da Casa de Saúde Dr. Ei ras para o Hospital Psiquiátrico pertencente ao Desipe e sem o conhecimento do advogado dela.

Encerrava-se nesse dia a fase policial do Inquérito com a apresentação de Celina, pelo seu advogado, ao delegado Faria. Não se sabia ao certo a data em que seria iniciado o sumário do crime.

6 de outubro de 1979

O Globo trazia a seguinte manchete: "O delegado do caso da Magia Negra vai ser substituído".

Com este título este jornal publica uma pequena nota sobre essa substituição: "O delegado Faria, que permitiu a realização de sessões de Umbanda em seu gabinete, durante as investigações do assassinato do comerciante, chegando à ouvir uma "Mãe-de-Santo" supostamente em transe, será substituído no cargo de titular da 22ª DP nesta segunda-feira". O delegado, dizia o jornal, teve que dar declarações e explicações sobre a realização de sessões espí-ritas na delegacia ao Secretário de Segurança.

15 de outubro de 1979

O Globo: "Juiz marca interrogatório sobre a morte
do comerciante"

Seriam interrogados no primeiro Tribunal do Juri os seguintes acusados: Celina, Sílvia, Vanda, Maria Luisa e Wanderlei.

20 de outubro de 1979

O Globo traz como título de sua matéria sobre o crime o seguinte: "Juiz impede Mãe-de-Santo de repetir no tribunal o "show" que deu na polícia".

No dia 19 de outubro houve o primeiro depoimento dos acusados no 1º Tribunal do Juri. Celina, segundo este jornal, "compareceu ao depoimento vestida de branco e com colar da mesma cor (segundo recomendação do Pai-de-Santo).

"Ontem ela não "incorporou" a Pomba-Gira como fez há um mês na delegacia". Segundo este jornal, o Juiz Ricardo Chiletto teria

dito nesta ocasião: "sabe muito bem o que vai acontecer se repetir o show".

Desse modo, Celina ficou quieta e controlada durante todo o tempo do depoimento que prestou junto com os outros acusados. Segundo o jornal seu advogado atual é Ederbal de Figueiredo (e não mais o Dr. Braz que a defendeu durante os depoimentos na delegacia). Segundo o novo advogado, sua cliente jamais teria visto Álvaro e nada teria a ver com o crime. Este advogado alegava que Celina "incorporou a Pomba-Gira na polícia para evitar maus tratos - o que tinha ocorrido com Maria Luisa e Wanderlei - e que o "Pai-de-Santo" Jerônimo já está desenvolvendo uma doutrina para que ela se controle".

O Juiz chegou ao tribunal por volta das duas e trinta e imediatamente proibiu que se tirassem fotografias de Celina "para que essa moça não tenha platéia e não se repita o show. Seria desmoralizar a Justiça". Até esse momento, somente Celina e Vanda estavam no Tribunal, pois as duas, entre os cinco acusados, eram as únicas em liberdade. Logo depois chegaram escoltados Maria Luisa e Wanderlei, seguidos de Sílvia (que estava chorando no momento). Segundo "O Globo", todos os quatro estavam denunciados por "homicídio duplamente qualificado, com motivo torpe, porque houve promessa de pagamento e surpresa pois a vítima dormia". Segundo o Promotor J. Augusto A. Neto, os acusados eram os seguintes: Maria Luisa, que dera o tiro em Álvaro a mando de Wanderlei (que lhe oferecia 50.000,00). O dinheiro seria dado pela mulher do comerciante Álvaro, a qual já havia mandado matá-lo por três vezes. Vanda (irmã de Sílvia) fôra incluída na acusação como solidária no planejamento do crime. E Celina também fôra acusada porque fizera "trabalhos em sessões espíritas, abusando da credence dos outros

denunciados".

Neste dia também foi interrogado em primeiro lugar como testemunha o delegado Faria porque havia presidido o inquérito da 22^a DP. Este mesmo delegado (segundo o Globo) já havia sido afastado do caso, aparentemente por motivo de grande envolvimento com o mesmo, chegando até mesmo a tomar nota do depoimento de Celina em transe.

No dia 24, foi feito o sumário do processo destes quatro acusados.

1 de Agosto de 1981

O Globo - Manchete: "Juiz condena quatro no crime da Pomba-Gira"

"Sílvia, acusada de planejar a morte do marido, o comerciante Álvaro (assassinado com um tiro em agosto de 79) em episódio que envolveu a Pomba-Gira Celina e mais dois cúmplices, foi condenada a dezoito anos de prisão e mais dois por medida de segurança".

Com essa frase inicial o jornal O Globo de 1 de agosto de 1981, dois anos portanto depois da morte de Álvaro, relatava as sentenças em que os acusados haviam sido condenados. O total das penas somaram 72 anos de prisão. Celina que, segundo o jornal, aconselhara Sílvia a matar o marido, foi condenada a 12 anos; Maria Luisa, que o matou, após ser contratada por Sílvia, cumpriria pena de dezoito anos. O faxineiro Wanderlei, confidente de Sílvia, e que comprara a arma do crime, foi condenado a dezesseis anos. Os três, assim como Sílvia, receberam mais dois anos de pena por medida de segurança. Vanda ainda seria julgada neste mesmo mês por solidarizar-se com conduta criminosa.

Basicamente este jornal ressaltava a participação de Sílvia (como mulher do morto e mandante do crime) e também a participação de Celina, que a teria aconselhado a matar o marido.

Várias Versões Sobre o Caso da Pomba-Gira

No dia 23 de setembro de 79, O Dia dedicou duas páginas inteiras para comentar o ocorrido na véspera, ou seja, o transe de Celina na Delegacia através das opiniões de pessoas ligadas a Umbanda ou especialistas em psicologia e psicanálise e até mesmo a opinião do criador de um método de "transe-terapia". Todos discutiram a mediunidade de Celina.

1) Os Umbandistas:

Segundo o Jornal O Globo, a maioria das pessoas ouvidas pelos seus repórteres diziam o seguinte: "se houve realmente indução ao crime, esta veio da parte da médium Celina e não da entidade espiritual Maria Padilha".

Uns diziam que "isto não é umbanda e sim quimbanda ou mistificação".

- Benjamim Figueiredo (Presidente da Tenda Espírita Mirim): "Lamento, mas este fato não foi praticado pela Umbanda, que condena a matança de qualquer ser vivo. Jamais uma entidade de Umbanda mandaria fazer isso. O que o médium pratica é Quimbanda, seita negativa".

- J. Paulino (do Centro Espírita Ogum Iara, Bangu): "A Umbanda é um culto por demais sublime para se admitir que em nome de uma entidade esclarecida, como Maria Padilha, seja determinado

um procedimento criminoso como este. Cremos que a médium, cujos antecedentes morais, segundo se divulgou, deixam a desejar, influenciou decisivamente no ato. Sem qualquer participação da entidade. Há muita mistificação em tudo isso".

Outros dizem que a entidade "Maria Padilha" é muito perigosa e capaz de fazer o que quizer sem precisar de ser humano para isto:

- M. Helena Farelli (Presidente do Círculo de Escritores e Jornalista de Umbanda do Brasil): Maria Padilha é entidade de alta magia, muito perigosa, e quem se consulta deve ter cuidado ao executar uma ordem. Além disso, o médium não é inconsciente. Quanto ao "cliente", deve usar seu raciocínio antes de fazer algo que lhe é recomendado. Magia é coisa séria, perigosa, e não se deve praticá-la a grosso modo. Deve-se usar entidades dessa faixa vintória (como a Maria Padilha) cuidadosamente, e não para baixo, para o mal. A verdadeira Umbanda repele coisas como a que está se passando, caso criminoso e de baixo astral".

- Claudina ("Médium do Centro Espírita Caboclo Jaguari"): "entidade não necessitaria de lançar mão de uma pessoa para assassinar pois sendo entidade de baixo astral, teria muitos recursos para eliminar um ser humano. Creio mais ter havido uma forte indução por parte do astral sobre a esposa da vítima, a qual transferiu para outra pessoa, com problemas mentais, e que talvez cometendo este ato, estivesse manifestando sua revolta, além de satisfazer interesses econômicos. "Maria Padilha", que no seu plano tem luz e conhecimento de magia, nada tem a ver com isso".

Responsabilidade da médium e não da entidade:

- Dr. H. Rodrigues (do Centro Espírita Cabana do Pai Xangô): "Quando uma entidade quer fazer alguma coisa, ela o faz no plano

astral, e não utilizando-se do corpo de terceiros. Nesse caso, considero o médium, e não Maria Padilha, como o único responsável".

- Nilze Gonçalves (do Abaça de Oxum, Pavuna): "não concordo que uma entidade como "Maria Padilha" precise de uma pessoa para matar quem quer que seja, principalmente usando uma arma. A mis-são dos Exus é fazer o que lhes é pedido. Quem pede o bem ou o mal é que é o único responsável pelo que pode acontecer".

- Áurea Rocha (da Tenda Espírita Nossa Senhora da Lapa): "não acredito que uma entidade usasse esse recurso, Maria Padilha é um espírito que está na faixa dos "empregados". Logo estaria subordinada a uma outra entidade superior, que não permitiria que se perpetrasse o crime".

- Dulcinéia Pessanha (da Tenda Espírita Pai Felipe, Ramos): "Acho que deveriam fazer todos os testes possíveis, até que se prove que a médium estava inconsciente. Uma entidade faz o bem e o mal dependendo daqueles que pedem o bem e o mal. Os responsáveis são sempre aqueles que fazem".

Pessoas de categorias sociais são entrevistadas acerca do assunto:

2) Um Psiquiatra:

Formulou a mesma opinião que seu colega Paulo Rebouças, que participara mais de perto do caso. Dr. David Hestein (que tem um método baseado em transe rituais para curar distúrbios mentais) afirma: "ninguém, seja em transe hipnótico, seja em transe mediúnico, cometerá ou poderá induzir uma pessoa a cometer um ato criminoso, ou moral, se esta pessoa já não estiver culturalmente e socialmente preparada para cometer o crime" (...) "tudo é uma farsa" (...) "a mulher da vítima só seguiria tais orienta -

ções se estivesse de acordo com seus desejos e convicções morais" (...). "Pessoas com tendências criminosas já estão prontas" (...). "Por a culpa no médium ou na Pomba-Gira ou na Umbanda é bobagem , pura palhaçada" (...). "A médium foi quem participou do crime diretamente. Em estado de mediunidade pode cometer ou compactuar de um crime, se antes, em seu estado normal, não tiver pensado bem".

3) Um Criminalista:

G. Tavares, autor de teses sobre o fanatismo homicida disse o seguinte: "Sílvia poderá se livrar da pena de homicídio, caso os exames psiquiátricos comprovem o delírio paranóico daqueles que matam ou cometem violência, induzidos pelo fanatismo. O livramento da pena está baseado no artigo 22 do Código Penal, que isenta de pena aqueles que não tem capacidade de ação consciente". Segundo este criminalista, "O fanatismo pode levar as criaturas a situações violentas em que a vontade fica reduzida, havendo cegueira total" (...). "É um estado como o do ébrio, ou como o toxicômano, e que, no delírio da ação os fanáticos ficam tão cegos como se estivessem movimentados pelo álcool ou pelos tóxicos" (...). "Pelo caminho da Psiquiatria, a paranóia poderia dar o livramento da pena ao réu que matou motivado por fanatismo religioso. Pelo lado da Psicanálise, o termo que se dá a este estado é o de animismo (a superposição de uma personalidade sobre a outra). Este criminalista citou P. Vergara, autor de um livro intitulado "Fanatismo-Homicida", segundo o qual, "O espiritismo, ou melhor, o baixo-espiritismo, de que participam pessoas de origem e impulsos levados pelo fanatismo religioso, tem levado a prática de muitos delitos de sangue, sem falar nos homicídios indiretos ou nos casos de suicídio".

4) Outro Criminalista:

A.M. Andrade Silva disse que em primeiro lugar se deveria ' fazer um exame de sanidade mental na ré. Tal perícia informaria sobre a existência ou não da simulação de loucura (se é portadora de doença mental ou de desenvolvimento mental retardado). Se fosse comprovada a sua insanidade ela deveria cumprir pena de até 6 anos no manicômio judiciário.

5) Um Advogado:

H.T. já teria enfrentado um caso semelhante: "um homem foi conduzido ao recinto do Juri e lá entrou em transe. O julgamento foi interrompido, porque ficou constatada a insanidade mental do infeliz" (...) "a farsa e a loucura às vezes se confundem". (...) "Ao direito penal, interessa apenas a capacidade de autodeterminação dessas criaturas".

Todos esses acima mencionados (o psiquiatra, o criminalista e o advogado) estavam preocupados com a consciência da médium.

6) Um Umbandista:

Segundo o Pai Jerônimo, da Federação Nacional de Umbanda , "somente nós, os Umbandistas, temos possibilidade de analisar o assunto dentro da realidade que se apresenta". "Seja qual for a entidade incorporada no médium, a intenção assassina sempre partirá da pessoa possuída", do médium."A Pomba-Gira jamais mandaria ' alguém cometer um crime, ou assumir sua autoria. Para a Umbanda uma entidade é invocada para a proteção das pessoas. A Pomba-Gira é muito chamada para conseguir emprego, assegurar a realização de uma boa viagem, enfim, dar proteção à alguém na conquista de um objetivo, principalmente em problema de saúde e desunião" (...).

"Culpá-la seria manchar o nome da Umbanda como religião". (...) "Para um umbandista de fé, não seria sequer preciso recorrer a uma violência física para fazer mal a uma pessoa, bastando apenas pensar e desejar intensamente, sem o auxílio de entidades". Este umbandista ressaltava ainda que "para um médium incorporado, quando não é suficientemente desenvolvido na religião, pode, no entanto exteriorizar os aspectos negativos de sua personalidade ao entrar em transe. Os possuídos apresentam uma certa dualidade psíquica que, de acordo com o preparo religioso da pessoa, é mais ou menos controlado. Em transe (inconsciente) o médium pode dizer coisas ou fazer coisas que não correspondem à doutrina da entidade que incorpora. Daí a nossa preocupação na Umbanda de "trabalhar" e desenvolver o médium para que ele atue dentro da linha da entidade, que é sempre positiva. A influência de um "espírito mau" pode levar uma pessoa a cometer um ato de que viria mais tarde a se arrepender. Mas, mesmo assim, responsabilizar esses espíritos por um crime seria uma atitude errada (de acordo com a filosofia da Umbanda)". Quanto à Celina, este Pai-de-Santo disse que ela não estava mentindo: "ela é mesmo uma médium de incorporação extra-sensorial, só que sem qualquer preparo. Ela estava comunicada mesmo, saiu de seu estado normal, assumindo as características da personalidade da entidade".

CAPÍTULO III

O DRAMA ATRAVÉS DOS "AUTOS DO PROCESSO"

Os dados que aqui seleciono foram os que considereirei como os mais importantes dos Autos do Processo para analisar o chamado "Caso da Pomba-Gira". Eles compõem uma versão diferente daquela que os jornais apresentaram. Os jornais (O Globo e O Dia) procuraram mostrar aos seus leitores uma visão do crime em que se ressaltava, principalmente, a mulher da vítima como mentora intelectual do assassinato. Ela estaria totalmente "dominada" pela Pomba-Gira Maria Padilha de Celina durante os acontecimentos que terminaram na morte do comerciante. Daí em diante, os jornais comentavam diariamente (ver Capítulo II) a possibilidade de uma "entidade espiritual" estar ligada diretamente ao crime. Nos Autos, esses dados estão como que embutidos nos depoimentos dos réus. Mas são de uma certa forma ignorados pelos juizes, pelos promotores, alguns advogados e psiquiatras que participaram das apurações do crime. O juiz de Direito não considerou e portanto anulou as perguntas sobre a "mediunidade" de Celina. Em nenhum momento do julgamento dos réus, foi chamado a depor um "Pai-de-Santo" (como havia acontecido durante a fase do inquérito policial). No entanto, os atestados de sanidade mental fornecidos pelos psiquiatras sobre os acusados são obviamente parte importante para a análise e julgamento dos réus.

O delegado Faria que participou do inquérito na 22^a DP foi chamado a depor como testemunha de acusação. Neste seu depoimento não aparece o fato (que tanto chamou a atenção da imprensa na época) do transe de Celina na sua delegacia durante as apurações.

A partir dos Autos é possível interpretar o drama de várias

maneiras, segundo o ponto de vista dos agentes. Uma possibilidade é tomar como referência o desfecho do processo, as sentenças; é possível também explorar o fato dos psiquiatras terem considerado Sílvia e Celina "incapazes de responderem sobre seus atos". A Justiça viu o drama de uma forma enquanto os jornais e a opinião pública de outra. Esse drama pode ainda ser interpretado de um terceiro ponto de vista, que é o do pesquisador. Ao elaborar minha interpretação, selecionei alguns trechos do processo onde se manifestam as concepções dos réus, do Pai-de-Santo, do advogado de defesa, do promotor, do juiz, das testemunhas de acusação etc., sobre "mediunidade", "transe", a Umbanda e a Pomba-Gira.

Apresentarei os Autos da seguinte forma:

- 1) Interrogatório e julgamento: comparo a versão dos implicados no crime nesse momento com a versão que deram anteriormente, durante o inquérito policial, através dos jornais.
- 2) Testemunha de acusação: nova versão do crime apresentada pelo delegado Faria, agora não como delegado da 22^a DP, mas como testemunha de acusação⁽¹⁾.
- 3) Defesa de Celina e Sílvia.
- 4) Laudos Médico-Psiquiátricos.
- 5) Sentenças.

(1) O delegado, na realidade, responsabilizou Celina pelos atos que ela atribuiu a sua Pomba-Gira, utilizando-se dos conhecimentos dos "especialistas" para a sua condenação (ver caso semelhante, Fry, 1983).

1. Interrogatório: os personagens e suas versões

1.1. WANDERLEI

a) Interrogatório feito pelo Juiz Carlos Chiletto, em 10/10/1979, na sala de audiências do Juízo de Direito.

Wanderlei declarou ao Juiz ter conhecido a viúva do comerciante Álvaro quando tinha apenas doze ou treze anos de idade, portanto havia cerca de dez anos. Nesta época Wanderlei trabalhava como faxineiro no prédio ao lado daquele onde moravam Álvaro e Sílvia. Declarou também que costumava fazer faxina no apartamento do casal assim como no prédio em que este morava. Segundo o acusado, até os seus vinte anos de idade, ele dava-se muito bem com o casal, quando então Álvaro começa a suspeitar de algum relacionamento mais íntimo entre ele e sua esposa. Segundo Wanderlei, Álvaro tinha motivos para suspeitar desse tipo de relação que, segundo o acusado, de fato mantinha com Sílvia há uns dois anos antes da morte do comerciante. Segundo o que declarou, Sílvia foi quem tomou a iniciativa do relacionamento sexual entre ambos (e que teria ocorrido apenas uma única vez). Wanderlei afirmou que gostava de Sílvia em termos de amor, mas que Sílvia nunca disse que o amava. Logo depois relatou sua relação de intimidade com a viúva. Disse que "cobiçava o corpo de Sílvia" e que esta, na única vez em que se despiu na sua presença, teria dito que só continuaria mantendo relações sexuais com ele caso viesse a concordar em matar seu marido. Segundo Wanderlei, ela pretendia eliminá-lo pelas seguintes razões: 1) alegava que brigavam muito e que Álvaro batia nos filhos, do que ela não gostava; 2) que Sílvia se sentia muito presa e queria ser uma mulher livre (o desquite não a interessa -

va); 3) Sílvia argumentava que o marido era sexualmente impotente e que dormiam em camas separadas há mais de sete anos. Segundo o acusado, durante um ano e meio, Sílvia insistiu para que ele matasse o marido, mas que nunca aceitou tal idéia. Nesse meio tempo Sílvia começou a frequentar a casa de Celina (o que aconteceu exatamente cinco meses após o falecimento do pai do comerciante). Ela costumava ir acompanhada de Vilma, sua irmã. Esta teria ido à casa de Celina com o propósito de arranjar um emprego pois estava desempregada nessa época. Sílvia teria procurado Celina para se reconciliar com o marido. Segundo Wanderlei ele aconselhara Sílvia a procurar Celina porque ela era espírita e dava conselhos através de uma Pomba-Gira. Wanderlei afirmou ainda (contrariando o que dissera no início do seu depoimento) que Sílvia não teria pedido a Celina nenhum tipo de "trabalho" com a intenção de matar seu marido. Declarou também que jamais fôra "cambono" de Celina (embora tenha afirmado perante a autoridade policial, e registrado nas folhas 83 e 84, que havia sido). No entanto, segundo ele próprio, essa sua declaração havia sido obtida sob coação da polícia.

Wanderlei atestou neste interrogatório sua culpa mas não explicou os motivos que teria ele para matar Álvaro, justificando-se apenas através de sua "relação íntima" com Sílvia. Em nenhum momento acusou Celina e sua Pomba-Gira de serem as responsáveis pela morte de Álvaro. Suas acusações focalizam os aspectos morais de Sílvia como mulher casada e sua "amante".

Wanderlei declarou ainda que terminou por aceitar matar o marido de Sílvia e que para isto realizou quatro tentativas: primeiramente com uma barra de ferro (segundo ele fornecida pela própria Sílvia), entrando no apartamento do casal e escondendo-se no

banheiro. Falhou, pois foi surpreendido por Álvaro. Sílvia teria lhe dado as chaves da portaria e também da garagem do edifício (chaves estas apreendidas pela polícia). Depois tentou por duas vezes matá-lo entrando no apartamento pela garagem mas desistiu pois lhe faltou coragem. Finalmente, armado com um revólver, foi introduzido no apartamento por Sílvia e se escondeu num dos quartos da casa, mas, como das duas vezes anteriores, faltou-lhe coragem para matá-lo. Segundo Wanderlei, nessa época ele não tinha em prego regular e trabalhava como biscateiro numa padaria.

Wanderlei declarou também que não teria contratado Maria Luisa para matar Álvaro e negou ter-lhe oferecido Cr\$ 50.000,00 para este fim. Após esta última tentativa, Wanderlei teria retornado com Maria Luisa para devolver a arma que pertencia a Sílvia. Isto teria ocorrido às sete horas da noite. Maria Luisa teria subido ao apartamento do casal para entregar a arma a Sílvia. A uma hora da manhã, segundo Wanderlei, Maria Luisa descera com a arma embrulhada em um papel. Não teria dito nada a respeito do que ocorrera nesse meio tempo. Disse apenas que Sílvia lhe oferecera uma bebida. O acusado, durante a ausência de Maria Luisa, telefonou para Sílvia e lhe perguntou se tudo estava bem, tendo ela respondido afirmativamente. Um rapaz o viu telefonando.

b) Julgamento de Wanderlei (dia 22 de maio de 1981, 1ª Tribunal do Júri).

Nesta fase do processo, Wanderlei fez inúmeras declarações que contradizem as que prestou no interrogatório de 10/10/1979:

- declarou que acompanhou Maria Luisa até a casa de Sílvia para que preparasse alguns salgadinhos;

- afirmou também que comprou o revólver a pedido de Sílvia;
- disse que Álvaro não suspeitava do que estava para acontecer com ele;

- declarou ainda que assistiu às reuniões espíritas na casa de Celina, onde ela recebia a "Pomba-Gira", tendo esta recomendado a Sílvia pó de cemitério (que o próprio Wanderlei apanhava) como remédio a ser ministrado a seu marido durante um mês;

- Wanderlei não incriminou Celina: disse apenas que juntos prepararam o "pó" que serviria em princípio para curar a impotência de Álvaro;

- disse que nas reuniões na casa de Celina estavam presentes ele próprio, Sílvia, Vanda e Maria Luisa;

- em uma das reuniões em que Celina recebeu a "Pomba-Gira" Wanderlei logo se retirou pois tinha o que fazer e portanto nada ouviu;

- afirmou ainda que não deu o revólver a Maria Luisa e também não participou do ajuste entre Maria Luisa e Sílvia, apenas que foi buscar Maria Luisa a uma hora da manhã na casa de Sílvia, voltando do cinema (e ele não teria recebido nenhuma arma);

- disse que não sabia o que ia acontecer no apartamento de Sílvia no dia do crime porque a arma, que ele havia comprado para esta, fôra entregue a ela antes do crime;

- que não sabia porque Sílvia contratou Maria Luisa para fazer salgados, no dia do crime;

- afirmou por último que não havia dado com a barra de ferro na cabeça de Álvaro, sendo tudo isso inventado no interrogatório na Delegacia.

1.2. MARIA LUISA

a) Maria Luisa é interrogada pelo Juiz Carlos Chiletto na sala de audiências da 1ª Vara Criminal - 10 de outubro de 1979.

A acusada declarou ao Juiz que era nora de Celina, pois vivia maritalmente com o filho desta há aproximadamente sete anos, tendo dois filhos com ele: um menino, que havia morrido, e uma menina de um ano e cinco meses. Sempre morou com a sogra.

Durante o processo esta acusada referiu-se por diversas vezes a Celina e sua "Pomba-Gira", tentando tirar-lhe qualquer responsabilidade no assassinato de Álvaro. Segundo ela, Celina não possuía terreiro de umbanda em sua casa e também não frequentava nenhum centro espírita, mas tinha mediunidade e "recebia" alguns "espíritos" (em sua própria casa) quando procurada por alguma pessoa que pretendesse consultar-se. Ela não cobrava as consultas mas as consulentes que a procuravam eventualmente deixavam algum dinheiro para ela comprar o que precisasse.

Maria Luisa declarou ainda que sua sogra quando dava consultas só prescrevia banhos e nunca a viu fazer "despachos".

Segundo Maria Luisa, Wanderlei vivia maritalmente com Celina há dois anos e pouco e costumava estar presente durante as sessões espíritas servindo ce "cambono".

As pessoas que mais procuravam Celina enquanto Pomba-Gira eram Sílvia e Vanda; havia outras pessoas mas raramente iam se consultar.

Nas visitas à casa de Celina, Sílvia e Vanda tinham a finalidade específica de obter favores através de consultas espíritas. Elas lá chegaram através de Wanderlei (há um ano e meio) que as apresentou a Celina, passando então as duas a se consultar com

seu guia, a "Pomba-Gira" Maria Padilha.

Mais adiante declarou que não sabia o motivo exato das consultas pois não costumava ficar por perto. Mas ouviu dizer que Vanda procurou Celina para conseguir emprego mas quanto a Sílvia não sabia dizer o motivo das consultas à Pomba-Gira. Disse ainda que as duas iam regularmente à procura de Celina (uma vez por mês) e que Sílvia deixava sempre a quantia de Cr\$ 100,00 pela consulta.

Maria Luisa não soube dizer se alguma vez levaram à casa de Celina algum material de "despacho" (a fotografia de Álvaro, por exemplo).

Em uma das consultas ouviu Sílvia perguntar à entidade "Maria Padilha" se esta podia fazer um trabalho para matar alguém. A entidade respondeu que só "trabalhava" para o bem e não para o mal. Mas Sílvia queria a morte do marido e insistia para que Celina fizesse um "trabalho" nesse sentido.

Nesse meio tempo Vanda havia conseguido um emprego através da Pomba-Gira.

Maria Luisa foi a acusada que mais procurou retirar a culpa de Celina/Pomba-Gira; ela mesma por diversas vezes se incriminou.

Especificamente quanto ao crime Maria Luisa colocou que não conheceu a vítima antes do dia 20 de agosto. Nesse dia fôra a casa de Sílvia acompanhada por Wanderlei com o objetivo de entregar a ela uma arma. Wanderlei adquiriu a arma a mando de Sílvia que havia dito que a queria por uma questão de defesa pessoal. Ela fôra à casa de Sílvia só para entregar a arma; ela a chamou até à cozinha e lhe ofereceu bebidas ficando, depois disto, muito tonta. Segundo Maria Luisa, Sílvia fez isto com o propósito de lançar sobre seus ombros a culpa pela morte do marido.

Maria Luisa acusou Wanderlei de já ter planejado tudo junto

com Sílvia, inclusive telefonando para esta última nesse mesmo dia dizendo para embebedá-la. Maria Luisa não soube dizer que interesse tinha Wanderlei em matar Álvaro.

Do momento do crime, não se recordava de nada, só se lembrando que estava dormindo quando foi despertada por um tiro (ocasião em que Sílvia a botou para fora de casa). Foi quando veio a encontrar-se com Wanderlei, na portaria do prédio, e os dois foram para casa juntos.

Apesar de ter sido pública e notória sua declaração anterior (inclusive num programa da TV Globo) de que tinha disparado a arma movida por uma força estranha, Maria Luisa também aqui procurou tirar a culpa de Celina/Maria Padilha, e afirmou que isto não acontecera. E que na verdade fôra Sílvia quem pôs a arma em sua mão depois dela mesma já a ter disparado contra o próprio marido. Maria Luisa então teria entregue a arma a Wanderlei e este a vendeu.

Ainda segundo Maria Luisa, ela nunca soube de nenhum caso amoroso entre Wanderlei e Sílvia.

b) Julgamento de Maria Luisa na 1ª Vara Criminal no dia 21 de maio de 1981.

Maria Luisa é natural do Espírito Santo e nasceu a 23 de dezembro de 1953. É solteira e sabe ler e escrever.

No julgamento Maria Luisa declarou-se culpada, contrariando a sua declaração anterior (ao Juiz); mas confirmou o que disse na 22ª DP em setembro de 1979.

Disse que praticou o crime porque foi envolvida numa trama elaborada por Wanderlei e Sílvia. Wanderlei a levou à casa de Sílvia

via para trabalhar como empregada doméstica mas não acertou isto com ela.

Segundo Maria Luisa ela fôra tratar do emprego por volta das quatro horas da tarde mas não conseguiu acertá-lo e tão pouco Sílvia a deixou sair de lá, trancando a porta de saída. Quando chegou à casa de Sílvia, o marido dela não estava: chegou muito depois numa hora em que ela não viu. Maria Luisa declarou ainda que Sílvia lhe entregou um revólver para que ela o matasse em troca de Cr\$ 100.000,00. Quando atirou em Álvaro, ele estava dormindo e Sílvia foi quem a levou até ao quarto, apontando o lugar onde ele estava. Ele se encontrava na cama de casal, dormindo, sozinho, e com a luz apagada.

Após o crime, foi para casa de ônibus com Wanderlei. Este ia receber o dinheiro de Sílvia e em seguida daria a parte dela, que era a metade do que ele iria receber.

No interrogatório Maria Luisa disse ser nora de Celina e que Wanderlei ia às vezes na sua casa pois tinha muita amizade com eles. Disse que realmente era Celina quem "recebia" a Pomba-Gira, mas que Celina nunca a estimulou a praticar este crime e que também que nunca assistiu a nenhuma conversa entre Celina e Sílvia.

Maria Luisa confirmou no julgamento a inocência de Celina/Pomba-Gira. É provável que a posição dessa testemunha neste processo repercutisse suas fortes ligações afetivas com a acusada. Cabe ainda ressaltar o fato das duas mulheres partilharem o mesmo código religioso.

1.3. SÍLVIA

a) Interrogatório de Sílvia na sala da 1ª Vara Criminal no dia 10/10/1979.

Na delegacia Sílvia prestou três depoimentos sempre acompanhada dos advogados do marido.

No primeiro ressaltou sua condição de simples informante que ali estava com o objetivo de fornecer à autoridade policial elementos para as investigações.

No segundo, ela foi intimada em razão de suspeitas que sobre ela pairavam. Nesta época já tinha sido acusada por terceiros (Wanderlei e Maria Luisa).

O último foi por ocasião de uma acareação levada a efeito com dois dos implicados (Maria Luisa e Wanderlei).

Durante o depoimento, Sílvia disse que mantinha um bom relacionamento com o marido e que Wanderlei era para ela "como um filho", sendo portanto injustas todas as acusações contra ela.

No primeiro depoimento afirmou que vivia muito bem com o marido e que havia ganho recentemente dele um carro. Conheceu Wanderlei quando este tinha doze anos e era faxineiro do prédio e do seu apartamento. Mantinha com ele uma relação de mãe e filho, inclusive orientando-o na vida para que não andasse em más companhias. Sílvia pretendia neste depoimento marcar bem a culpa de Celina e também de sua Pomba-Gira na autoria do crime. Esta iria ser a estratégia de Sílvia: culpar principalmente Celina.

Declarou ainda que quando Wanderlei ficou mais rapaz teria ido trabalhar numa padaria em frente à sua casa vindo a concubinar-se com Celina (há mais ou menos três anos). Através dele conheceu Celina. Este sempre lhe pareceu um menino muito bom e não

entendia como ele a envolvera neste processo.

Neste primeiro depoimento Sílvia disse que Wanderlei lhe havia contado que sua companheira Celina recebia uma entidade espiritual muito forte de nome Maria Padilha. Como sua irmã, de nome Vanda, estivesse precisando de emprego e ela mesma desejasse solucionar um problema de impotência sexual que afligia seu marido, procurou aconselhar-se com Celina, indo à sua casa pela primeira vez em janeiro de 1978. Celina lhe havia dito que o problema de Vanda ia ser solucionado em uma semana e assim aconteceu.

Celina, incorporada com Maria Padilha, disse que o problema de impotência sexual de seu marido ia ter cura.

Na segunda vez que foi a casa de Celina, esta lhe deu um vidrinho contendo um pó cor de rosa que deveria ser colocado na comida do seu marido. O "pó", segundo Celina, resolveria o caso de impotência sexual de Álvaro. Mas não surtiu o efeito desejado, tendo ela adicionado o pó por três vezes à comida do seu marido. Sílvia em nenhum momento pensou que o pó pudesse fazer mal a seu marido e acreditava que pudesse vir a curá-lo de sua doença.

Em junho Celina lhe telefonou marcando um encontro com ela na Penha e Sílvia deveria levar a importância de cinco mil cruzeiros para que dispensasse seus serviços. Com esses cinco mil cruzeiros Sílvia tencionava desfazer o trabalho que Celina vinha fazendo. Nessa mesma ocasião Celina lhe teria entregue um outro vidrinho contendo um pó preto que também deveria ser adicionado à comida de Álvaro. Sílvia tinha prometido Cr\$ 50.000,00 caso curasse o marido de sua impotência. Segundo Sílvia, com o dinheiro Celina pretendia construir uma tenda espírita. Celina, contou Sílvia, fez-lhe uma única ameaça velada: que ela iria se arrepender muito se não continuasse dando os pós ao marido. Celina nunca foi

ã casa de Sílvia; somente Maria Luisa lá esteve no dia 20 de agosto, portanto, no dia do assassinato do seu marido. Maria Luisa, segundo Sílvia, chegou à sua casa neste dia dizendo que fôra lá a mando da entidade Maria Padilha a fim de espantar os "maus espíritos". Maria Luisa entrou nos quartos pronunciando "palavras ininteligíveis" e depois foi embora. Sílvia permitiu que Maria Luisa entrasse em sua casa apesar de ter descartado os serviços de Celina, porque encontrava-se inteiramente dominada por ela, sendo "um verdadeiro robô em suas mãos".

Nota-se com esta última afirmativa que Sílvia colocou a culpa pelo crime e também por todos os fatos que até então vinham ocorrendo em Celina/Maria Padilha. O que aconteceu com Sílvia foi justamente colocar-se totalmente à mercê de outra pessoa (ou de sua entidade), o que acontece em alguns casos de possessão.

Sílvia declarou não saber quem havia matado seu marido nem quem mandou matar. Por ocasião da agressão que seu marido sofrera, Sílvia recebeu no dia seguinte um telefonema de Celina, contando-lhe quem atingira seu marido com um pedaço de pau (teria sido Maria Padilha). Acreditou nisto pois estava totalmente dominada por Celina, tendo sua vida se transformado num verdadeiro inferno nesses últimos tempos. Sílvia informou que nada sabia acerca de uma pedra que fôra colocada sobre o corpo de seu marido. Sílvia declarou no interrogatório que na sexta-feira da semana da morte do marido, Celina esteve na casa de sua mãe e ali declarou que quem matara Álvaro tinha sido "Maria Padilha" e exigiu-lhe dinheiro para que não envolvesse sua filha no processo. Sílvia então empenhou jóias na Caixa Econômica (Cr\$ 13.000,00) e pediu para dona Tereza (uma vizinha sua) entregar a Celina mas não soube dizer se esta recebeu o dinheiro. Na semana seguinte Celina pediu mais dinheiro

e Sílvia novamente lhe mandou dez mil cruzeiros mas da terceira vez não lhe deu nada e disse que se quizesse podia envolvê-la no crime pois não tinha mais dinheiro.

b) Julgamento de Sílvia no 1º Tribunal do Juri - dia 22 de maio de 1981.

No julgamento Sílvia também dirigiu sua acusação basicamente contra Celina e a entidade espiritual que esta "recebia". No entanto, admitiu que queria a "morte espiritual" do marido, mas que não aceitaria a "morte violenta"⁽²⁾ como Maria Padilha depois veio a exigir em face da primeira tentativa não ter dado certo.

Sílvia declarou no julgamento que conheceu Celina através de Wanderlei e que esteve com ela umas oito vezes. Sílvia o procurou em face do sofrimento que tinha que suportar no relacionamento afetivo e sexual com seu marido. Celina, sabendo do drama da acusada, procurou "eliminar espiritualmente" o seu marido. Sílvia concordou primeiramente com essa ação espiritual mas não autorizou a prática do homicídio, isto é, a morte violenta de seu marido por ação humana. Celina telefonou-lhe diversas vezes pedindo Cr\$ 50.000,00 para realizar esse "serviço espiritual". Wanderlei, segundo a acusada, também sabia desse serviço espiritual e foi ele quem levou Maria Luisa a sua casa no dia do fato, dizendo que Celina a havia mandado realizar uma "preparação do serviço espiritual". Maria Luisa levou apenas defumador e esta falou muito pouco com ela mas o suficiente para Sílvia desconfiar que Maria Lui-

(2) Essa oposição "morte espiritual" e "morte violenta" aparecera em seu discurso significando que desejou a morte do marido mas através de meios que não implicassem uso de arma de fogo etc., que ela considerava violentos. Desta maneira Sílvia também incriminou-se.

sa tinha a incumbência de matar Álvaro a mando de Celina. Declarou também que nunca foi amante de Wanderlei e que Maria Luisa não foi sua empregada. Sílvia desmentiu a versão de que ela teria oferecido cem mil cruzeiros a Maria Luisa para que matasse seu marido, além de ter dado o dinheiro para comprar o revólver que o matou.

1.4. CELINA

a) Interrogatório de Celina na sala da 1ª Vara Criminal no dia 10/10/1979.

Celina declarou, nesta ocasião, que conheceu Sílvia através de Wanderlei, da qual ele dizia ser uma grande amiga sua e que o tratava como a um filho. Sílvia teria ido à sua casa a fim de se informar a respeito de um Terreiro espírita pois queria fazer uma consulta juntamente com sua irmã. Celina respondeu que não era desenvolvida mediunicamente e que nada entendia de Macumba. No entanto, recebia uma "coisa" que era uma mulher e isso ela não podia evitar. Celina afirmou que, através de seu advogado, foi encaminhada a um centro espírita (o de Pai Jerônimo) a fim de se educar na doutrina umbandista, o que foi muito bom para ela. Celina passou uma semana no Terreiro de Pai Jerônimo logo após o acontecimento do "transe na delegacia". A "entidade" ou a "mulher" que Celina "recebia" era para ela um fato consumado com que teria que lidar durante o resto de sua vida.

Vanda, segundo Celina, procurou-a para conseguir um emprego que efetivamente conseguiu depois de sete dias. Havia pedido tam-

bém para que a sua mãe ficasse boa de uma doença na perna, o que também aconteceu. Em relação à doença de Álvaro, Celina declarou nada saber e também que nada recebia por suas consultas (apenas uns "trocados" para comprar seus cigarros). Recebeu de Vanda e Sílvia apenas um muito obrigado pela graça.

Celina afirmou no interrogatório que Wanderlei era só seu amigo e não seu amante. Quanto à acusação (de Sílvia) de que ela teria mandado Maria Luisa benzer seu apartamento, diz Celina também não ser verdadeira. Também negou que tivesse prescrito um pozinho que deveria ser dado à vítima e disse não saber por que estava metida nisso.

Afirmou finalmente que Maria Luisa matou Álvaro a mando de Wanderlei e Sílvia.

b) Julgamento de Celina, dia 22/05/1981.

Confirmou em parte a primeira versão dada ao Juiz no interrogatório. A acusada declarou que não praticou o fato narrado pois a Pomba-Gira que ela recebia não recomendara nenhum pozinho de cemitério como remédio para a vítima. Tampouco ela declarou que a Maria Padilha ou mesmo a Pomba-Gira tivessem interferido no sentido de estimular Sílvia a eliminar seu marido. Disse que esta e sua irmã estiveram em sua casa para conseguir emprego e que nunca se falou na eliminação do marido de Sílvia. Celina declarou ainda que sempre atuava no sentido de fazer o bem e que sua atuação espiritual era exercida sem o propósito de ganhar dinheiro pois tinha o seu próprio trabalho. Nesta fase do julgamento e mesmo no primeiro interrogatório Celina em nenhum momento colocou a possibilidade de ter estado em transe e, portanto, inconsciente

(que é o tipo de possessão que ela experimenta). Este mesmo motivo (o estado de inconsciência) também não foi alegado - estranhamente - por seu advogado e que poderia inocentá-la. Celina apenas negou o caso do "pô fatal" que durante o depoimento na polícia (como Pomba-Gira) ela disse ter receitado "para brincar com as duas mulheres".

1.5. VANDA

Interrogatório e julgamento no 1º Tribunal do Juri , 1979 e 22 de maio de 1981.

Declarou ter ido junto com sua irmã (Sílvia) à casa de Celina para resolver um problema de emprego, pois estava na época desempregada. Através de Wanderlei souberam que a mulher deste costumava "receber" uma entidade espiritual muito forte denominada "Pomba-Gira" Maria Padilha. E foi através de Celina que Vanda arranhou emprego no sétimo dia depois que lá esteve. Nada lhe foi cobrado por esta consulta. Dias depois presenteou Celina com uma saia e foi tudo o que lhe deu, nunca mais aparecendo em sua casa. Vanda declarou que conheceu Maria Luisa na casa de Celina mas esta não participava dos "trabalhos" pois ficava fazendo os trabalhos domésticos. Wanderlei, no entanto, ficava ao lado de Celina acompanhando os "trabalhos" feitos por ela na qualidade de "cambono". Finalmente a acusada afirmou que não participou de maneira alguma na trama e que nada sabia a respeito do assassinato do cunhado.

2. Testemunha de Acusação

- Versão do crime segundo o Delegado Faria

Segundo o delegado Faria, em visita ao local do crime, verificou-se que tudo estava em ordem e afastou-se a idéia de suicídio ou latrocínio. Primeiramente ele ouviu várias pessoas (entre as quais a viúva), um tio da vítima e um indivíduo de apelido "Pulguinha" (Wanderlei) mas que nada declararam nesta ocasião que pudesse esclarecer o crime.

A viúva dissera ao delegado que vivia em perfeita harmonia com o marido, "em uma eterna Lua de Mel". Mas esta versão foi contestada pelo acusado Wanderlei que havia declarado ao delegado que Sílvia não vivia bem com o marido, havendo inclusive brigas constantes entre os dois. Wanderlei sabia de tudo isso justamente porque, segundo ele, havia sido criado por Sílvia como um filho. Através da grande ascendência que Sílvia exercia sobre Wanderlei, este último tentou matar o comerciante algumas vezes. O delegado logo suspeitou dos dois (Sílvia e Wanderlei) porque descobrira em suas investigações que Wanderlei tinha sido proibido pela vítima de frequentar sua casa (o que causou estranheza à polícia). Este acusado declarou posteriormente que foi proibido porque Álvaro suspeitava de algum relacionamento amoroso entre ele e sua mulher. Mas, segundo o delegado, Wanderlei confessou mais tarde (na 22^a DP) que a razão do crime estaria ligada a um atentado que a vítima sofrera em sua própria casa. Neste dia, Álvaro teria reconhecido Wanderlei pelo seu tipo físico, embora este usasse uma máscara. Este acusado declarou ao delegado Faria que fizera isso a mando de Sílvia.

Segundo o delegado Faria, Wanderlei confessou-lhe que tentara matar Álvaro por três vezes. Após a segunda tentativa Wanderlei teria dito a Sílvia que não seria capaz de matar alguém que o havia criado. Foi nesta época, então, que Wanderlei indicou um Terreiro de macumba à Sílvia com o propósito de poder ajudá-la. Wanderlei, segundo o delegado, era cambono de Celina e também seu companheiro. Wanderlei também dissera, por esta época, que Celina incorporava uma entidade denominada Maria Padilha. Recebia as pessoas que a procuravam para uma consulta com sua Pomba-Gira (embora não tivesse um Terreiro) em sua casa e elas pagavam de alguma maneira para serem recebidas.

A versão do delegado sobre a trama para matar Álvaro era a de que na casa de Celina fôra preparado um pó que devia ser colocado na comida de Álvaro. Este pó era feito com terra de cemitério, ossos moídos de defunto, formicida e outros ingredientes (mesmo assim a vítima não morreu envenenado). Depois de fracassada essa tentativa, declarou o delegado, Sílvia comprou uma arma pois queria apressar a morte de seu marido. Wanderlei, então, deveria arranjar alguém para fazê-lo já que ele não tinha coragem. Foi quando Wanderlei contratou os serviços de Maria Luisa mediante promessa de recompensa de cinquenta mil cruzeiros para que pudesse comprar um barraco em Caxias.

O ponto de vista do delegado Faria acerca da execução do assassinato foi o de que Maria Luisa aceitou a proposta de Wanderlei e de Sílvia e compareceu à casa da segunda no dia do crime e ali mesmo combinou a execução de Álvaro. Mais tarde, Maria Luisa voltou a casa de Sílvia, sendo por esta introduzida e escondida num quarto; esta lhe serviu bebida para ter coragem. A primeira bebeu mas não ficou inconsciente e quando a vítima dormia Sílvia

chamou-a para que executasse o crime. E o fez disparando um único tiro no coração de Álvaro. Segundo o delegado, fôra Wanderlei o responsável pela compra da arma a mando de Sílvia; posteriormente revendeu-a, sendo depois apreendida pela polícia. O próprio Wanderlei apontou quem havia comprado dele a arma.

No dia seguinte ao crime, o dono de um aviário próximo à casa de Sílvia foi à polícia e narrou que, sendo amigo e conhecido da vítima, ouvira de uma extensão de seu telefone uma conversa estranha naquele dia, na qual uma voz masculina dizia: "Está tudo certo para hoje, só falta o bagulho. Cuidado com as crianças. Um beijo meu amor". Reconheceu depois esta voz com a de Wanderlei.

Segundo o delegado Faria a participação de Vanda, irmã de Sílvia, teria sido o de instigar a irmã a matar o marido dizendo que ele tinha que morrer e acompanhando-a à casa de Celina. A participação de Celina, segundo ele, restringiu-se ao Terreiro, quando teria receitado os pães.

Após o crime, segundo delegado, todos os acusados compareceram à delegacia com seus advogados e suas declarações foram espontâneas e na presença deles. Wanderlei por exemplo, quando compareceu à delegacia pela segunda vez, ali contou fatos de seu envolvimento no crime, dizendo que o restante dos acontecimentos poderia ser esclarecido pela própria Sílvia. Sílvia, no entanto, negava qualquer participação no crime e através de seu advogado protestara contra um policial daquela delegacia que a havia tratado com uma certa intimidade quando lá esteve para prestar depoimento. O delegado Faria declarou que não ocorreu na delegacia nada semelhante ao fato de um policial haver passado a mão no rosto da acusada. Maria Luisa somente compareceu à delegacia quando Celina (aquela que Wanderlei dizia ser sua companheira) levou-a a prestar

declarações juntamente com um advogado (que se tornou advogado posteriormente de Celina, de Wanderlei e de Maria Luisa). Celina, nesta época, não havia sido acusada de participação na trama, por isso apresentou Maria Luisa com a intenção de inocentar Wanderlei pois sabia do envolvimento da primeira no assassinato do comerciante.

Os mandatos de prisão foram cumpridos contra Wanderlei e Maria Luisa (que já haviam confessado o crime) quando estes foram à delegacia. O de Sílvia não foi cumprido de imediato pois esta estava numa Casa de Saúde por indicação do Juiz.

Neste depoimento, o delegado Faria não fez menção à mediunidade de Celina e nem mesmo ao fato de que em sua delegacia esta "incorporou a entidade Maria Padilha" e que ele teria mandado registrar seu depoimento em transe. Ele foi indagado se o tiro disparado em Álvaro teria partido de uma pessoa física ou se de um ser imaterial. O juiz indeferiu a pergunta considerando que o crime é coisa material e não espiritual. O delegado somente respondeu que não poderia culpar Celina de participação no crime.

3. Defesas das acusadas: Celina e de Sílvia

A defesa de Celina, durante o julgamento no 1º Tribunal do Juri, não focalizou o problema de sua mediunidade. Seu primeiro advogado, Dr. L. Brás, ainda da fase do inquérito policial, comentou que basearia sua defesa (caso continuasse a defendê-la) na impossibilidade de sua cliente saber o que realmente acontecia quando entrava num estado de inconsciência. Para isto ele teria que pedir o auxílio de psiquiatras e de umbandistas para a comprovação deste estado de "ausência de consciência" de sua cliente.

O Dr. Brás enviou uma carta ao juiz do 1º Tribunal do Juri solicitando que se anexasse aos Autos do Processo uma declaração do Presidente Nacional das Sociedades de Umbanda (Pai Jerônimo), onde este confirmara a mediunidade de sua cliente:

"Celina (...) vem, por seu advogado requerer a V. Excia. que se digne determinar juntada aos autos da declaração em anexo do Presidente da Federação Nacional das Sociedades Religiosas de Umbanda (...) com o fito de dirimir e aclarar as divergências oriundas do farto noticiário de imprensa escrita, falada e televisada e posteriormente da opinião pública, com referência à incorporação da "Pomba-Gira", "Maria Padilha" na pessoa física da ora acusada, pretende-se com isto provar a autenticidade e veracidade da mediunidade questionada" (10/10/79).

Em anexo a esta carta, o advogado de Celina incluiu a declaração de Pai Jerônimo (de outubro de 1979) que atestava que tipo de mediunidade ela possuía:

"Passo a dar resposta à carta de V. Excia. (...) a fim de tratar e certificar da incorporação da médium Celina, incorporando a entidade Maria Padilha. A incorporação efetuada torna a médium inconsciente, isto é, a médium não tem consciência das perguntas dos consulentes e das respostas da entidade. A médium Celina não tem conhecimento de ritual e nem da doutrina religiosa umbandista, pois frequentou outra religião, da qual se afastou quando das suas primeiras manifestações mediúnicas. A médium Celina é analfabeta, nunca frequentou Terreiro, Centro ou Roça, não sendo doutrinada para o controle do seu transe mediúnico total, com as características de Pomba-Gira e de Maria Padilha. É o tipo de mediunidade procurada por consulentes, que por motivos óbvios, desejam segredos de suas consultas. Quando em Terreiro, os médiuns são assistidos por auxiliares (cambonos), para proteção dos médiuns, o que não ocorria com a médium Celina. Recolhemos na segunda-feira, dia 24/09/1979, em recinto religioso, a médium Celina, a pedido da mesma, após o transe na Delegacia, mantendo-a para sua orientação e controle do seu estado de transe, recebendo repouso e orientação religiosa, até o dia 2/10/79. Durante este período teve comportamento normal".

Jerônimo de Souza - Diretor Presidente da Federação Nacional das Sociedades Religiosas de Umbanda.

Este documento que poderia tornar-se parte da defesa de Celina não foi utilizado. Nesta carta Pai Jerônimo caracteriza a mediunidade de Celina como "inconsciente", isto é, a médium quando incorporada não tem controle sobre sua entidade. Segundo ele, entre as consequências do "transe inconsciente" para um médium (sobretudo quando não está sob a proteção de um Terreiro ou assistido por auxiliares) inclui-se a sua vulnerabilidade aos consulentes. Estes o procuram porque seus segredos não serão descobertos, já que o médium não se lembra de nada do que ocorre durante a consulta.

Durante o julgamento, Celina manteve-se calada, só respondendo às perguntas que lhe eram dirigidas. Em nenhum momento falou sobre o seu envolvimento enquanto médium. Celina não tocou nesse assunto, dizendo apenas que de nada sabia sobre o assassinato (no interrogatório da polícia ela havia declarado que apenas sua Pomba-Gira sabia de tudo, ela não). Quando Celina esteve no Terreiro de Pai Jerônimo alguns jornais comentaram que ele havia "prendido seu santo". Isto queria dizer que durante algum tempo a entidade não poderia manifestar-se na médium. Desta maneira, Celina teria ficado sem proteção do seu "guia"⁽³⁾. Quando na polícia a entidade Maria Padilha acompanhou seu "cavalo" e respondeu ao interrogatório do delegado em seu lugar. No julgamento, a médium já

(3) Segundo Y.M.Velho, para as pessoas do Terreiro envolvidas em "demanda", "o maior perigo era que os Orixás de uma delas conseguissem "prender as linhas" de algum Orixá da outra. Para isso era necessário que o médium conhecesse as linhas dos Orixás do oponente para poder fazer "trabalhos" com o objetivo de prendê-las. A linha, como já foi dito, marca como um Orixá "deve trabalhar", é a sua "origem". Prendendo a linha de um Orixá, este não podia mais "trabalhar" para proteger seu cavalo" (Velho, Y., 1975:50).

tinha sido advertida pelo juiz para que "não repetisse o show da delegacia". Empregariam a força física e ela não mais poderia se defender.

A atitude do Pai-de-Santo foi no sentido de que Celina viesse a receber proteção e orientação religiosas no seu Terreiro. Mas também foi uma atitude que tinha como meta mostrar à sociedade um outro lado da Umbanda - o lado centralizador e controlador. Para o Pai-de-Santo, o que Celina precisava era desenvolver sua capacidade mediúnica, sobre a qual dispunha até então de pouco controle. O que a doutrina umbandista poderia fazer, segundo este Pai-de-Santo, era desenvolver a médium a ponto dela poder dominar seu "guia". Na relação médium-entidade, a identidade do médium se faz através desse relacionamento. Para o médium a relação com seu Orixá pode ser dominante na sua vida. As entidades de um médium, ao ficarem presas, fazem com que este último também perca a sua identidade enquanto pessoa. Esta identidade é construída a partir dessa relação. No capítulo IV, tratarei especificamente desta discussão, dentro da Umbanda, a respeito do que eles chamam de "transe mediúnico total" e "transe controlado".

O ponto de vista do advogado de defesa de Celina

A defesa de Celina se fez com base na acusação à Sílvia (que teria tramado todo o crime). Para este advogado tudo o que Sílvia disse no Tribunal contra Celina não passava de uma trama para incriminar Celina. Segundo o advogado da médium, quando Wanderlei foi preso pela primeira vez em 27 de agosto de 1979, Celina procurou Sílvia que lhe deu treze mil cruzeiros para pagar a defesa dele. Depois dessa data, Maria Luisa, sentindo-se culpada com a pri

são de Wanderlei, conta tudo sobre o assassinato e sua sogra (Celina). Esta última, foi então ao escritório de um advogado e contou o que havia acontecido (pensando em defender Wanderlei). No dia 6 de setembro de 1979 Celina volta a este escritório acompanhada de Maria Luisa e o advogado as leva a delegacia de polícia. Na delegacia, segundo o advogado, Maria Luisa foi espancada por um policial. No dia 10 deste mesmo mês, houve uma acareação entre Sílvia, Wanderlei e Maria Luisa (ver capítulo II, jornais do dia 11/09/1979). Os três declararam-se culpados. No entanto, segundo o advogado de Celina, "o motivo verdadeiro do crime não ficou esclarecido". No dia 11 de setembro, Sílvia usou como defesa o envolvimento com uma entidade espiritual. Sílvia declarou que na época do crime estava totalmente dominada pela "Pomba-Gira" de Celina. Isto no entanto, de acordo com o advogado, não era justificativa possível num Tribunal.

No dia 13 deste mês Celina prestou depoimento e esclareceu a forma pela qual tomou conhecimento do crime (através de Maria Luisa). No dia 14, Maria Luisa e Wanderlei prestaram depoimento e mencionaram a entidade espiritual de Celina. Segundo o advogado desta última, isso veio a confirmar a defesa de Sílvia que se fez a partir deste ponto, ou seja, através do seu envolvimento com a entidade da médium Celina. No dia 17 deste mesmo mês, a entidade espiritual de Celina a teria defendido, pois ela estava sendo ameaçada de agressão por quatro policiais. Neste momento ela "entrou" em transe. Segundo seu advogado foi só a partir daí que Celina veio a ser respeitada na Delegacia. O depoimento da Pomba-Gira foi anotado, mas Celina não quis assiná-lo. Disse ela que não o assinou por desconhecer o assunto narrado. No dia 18 este último fato foi noticiário de primeira página de jornal e da televisão.

Para o advogado de Celina, esta não tem participação direta no crime. Segundo ele, tudo não passou de uma trama armada por Sílvia para inocentar-se e incriminar Celina. Esta última, segundo ele, é "livre para ter a doutrina que quizer". Sua defesa não se baseou na possível mediunidade de sua cliente.

O ponto de vista do advogado de defesa de Sílvia

Segundo este advogado, Sílvia fôra envolvida pela "família" de criminosos composta de Celina, seu "marido" (Wanderlei) e sua nora Maria Luisa. Defendeu-a argumentando que a personalidade de sua cliente (casada virgem aos 18 anos) era facilmente sugestionável. Este advogado apontou que o laudo do psiquiatra que a tratou "demonstra a necessidade de tratamento psíquico, sendo a personalidade da defendente influenciada pelo fanatismo religioso de que era imbuída". Segundo o mesmo advogado, "a formação católica de Sílvia comprova eficazmente que não tinha como saber ser a co-ré Celina pessoa inabilitada e despreparada para dar consultas e conselhos mediúnicos...".

4. Laudos Médico-Psiquiátricos

O Ponto de vista dos psiquiatras

Laudo de Exame de Sanidade Mental de Celina

Segundo os médicos que a examinaram, ela teria contado a história de sua vida e, em seguida, a de seu envolvimento com a Macumba. Disse ela aos psiquiatras que "esse negócio de macum-

ba⁽⁴⁾ que andam dizendo por aí de mim é tudo mentira porque eu não acredito em nada disto; eu tive uma coisa qualquer quando estava dentro da Delegacia e a televisão filmou tudo e depois um senhor religioso me levou para a casa dele e fiquei lá uns 15 dias e me dei bem porque fui bem tratada; lá eu fiquei num quarto em repouso e eles me tiravam para fora e me jogavam pipoca em cima e sacudimento de comida seca, tudo que fosse de comer, eles me botavam de vestido branco no centro de uma roda com um pano forrando o chão, eu ficava no meio e eles davam passes em mim; eu não en-tendo nada disso mas me senti bem".

Depois os psiquiatras perguntaram a ela sobre o que constava do processo, isto é, se Celina "exercia regularmente as práticas do passe". Resposta: "eu não acredito nisso mas recebia o dinheiro quando as pessoas deixavam 180 cruzeiros para eu comprar cigarros; eu dava passes porque é um negócio que me pega mas não acredito em nada disso; eu não sei nada disso de centros de macumba mas eu não pedia dinheiro à ninguém; quando eu dava conta de mim já estava o dinheiro lá que as pessoas tinham deixado em cima da mesa, sem mesmo eu pedir, mas eu digo ao senhor que eu não acreditava em nada disso porque eu sou católica e quando tenho tempo eu vou até a missa na Igreja de Santo Antonio lá em Caxias, isso que estão dizendo aí que fui eu que mandei a mulher matar o homem eu continuo dizendo que não tenho nada a ver com isso que eu não ia mandar matar ninguém".

Celina em seu depoimento aos psiquiatras afirmou então que não acreditava no que as pessoas estavam dizendo sobre ela, que "teve qualquer coisa na delegacia" mas não sabia dizer o quê. Dis

(4) ver capítulo IV.

se ainda que não acreditava em macumba e também que nada entendia sobre isso. As pessoas que a procuravam eram as que acreditavam nela e pediam passes, porém tudo isso fugia ao seu controle. Este seu depoimento aos psiquiatras vinha de encontro à carta do Pai-de-Santo Jerônimo. Para este Celina realmente não sabia de nada do que lhe acontecia, pois possuía um tipo de "transe" que a tornava "inconsciente".

Os psiquiatras, no entanto, afirmaram o seguinte: "a paciente apresenta um comportamento típico dos portadores de estrutura anormal da personalidade". Segundo eles, "seria a personalidade psicopática clássica, de feitio predominantemente histérico" (...) "como única maneira de se relacionar com os outros". Os psiquiatras argumentaram em favor desse diagnóstico que Celina se contradizia o tempo todo: "diz, por exemplo, que nasceu em 1941, havia dito na delegacia que tinha 35 anos (1945), depois afirma que não sabe ao certo sua idade nem o ano de seu nascimento ... tentando manipular o examinador". Afirmaram ainda que a paciente era "mitômana" pois os tratava com muita intimidade chamando seus entrevistadores de "meu filho", "meu querido" e "meu santo".

Os psiquiatras prosseguiram: "Todo esse funcionamento se cumprindo dentro de uma atitude que discrepa, em muito, daquela que seria de se esperar de quem estivesse sob a expectativa de condenação" (...) "parece que nada lhe ameaça nem lhe diminui a altura do pedestal em que se julga estar; olímpica, confiante, intrusiva, falastrona, mentindo a cada frase, sobressai nestes painéis de anormalidade do caráter, a onipotência infantil do pensamento que é, por certo, a raiz da conduta anômala".

Quanto ao "aspecto religioso" de Celina, disseram os psiquiatras: "mantém um conluio com a Divindade da qual ninguém mais

participa e as forças cósmicas, ou espíritos, ou o que lá que sejam, são seus perenes convidados e parceiros de engodo está pronta a empurrar para cima dos crédulos" (...) "dispõe-se a prometer a cura de doenças que nem sabe quais sejam e cicatrizar feridas em pernas que nunca viu". E os médicos ainda mencionaram: "A falência da auto-crítica, ainda uma vez, é tão exuberante que atinge o ridículo: a paciente não consegue distinguir ou estabelecer a diferença entre o médico psiquiatra e os crédulos que constituem a sua clientela: "deixa comigo que tudo vai correr bem para o senhor", teria dito Celina ao psiquiatra que a estava examinando. Conclui então seu exame, com a frase: "A mistificação e as atitudes histéricas, a onipotência levada ao extremo e a falência consequente da auto-crítica, o comportamento anormal, enfim, tem a sua origem no radical psicopático" (...) "não tem condições de reflexão suficiente para se conduzir adequadamente". Desta forma os psiquiatras viram a paciente e a relação que ela mantinha com a "macumba" ou com sua "Divindade" enquanto uma "mistificação", isto é, a capacidade que Celina apresentava para "enganar" os crédulos, o que se ligava a sua "personalidade histórica" e seu "comportamento anormal".

No entanto, com relação aos "Quesitos", i.é., as perguntas feitas durante o julgamento de Celina sobre ser ela considerada doente mentalmente, ou não, os psiquiatras responderam: "... a acusada Celina tinha condições de entender o caráter criminoso do fato" (...) "porém permanecem os distúrbios de comportamento, de natureza histeróide".

Laudo de Exame de Sanidade Mental de Sílvia

Sílvia relatou aos psiquiatras sua vida de casada com Álvaro

ro. Disse que casou-se dois anos depois que terminou o ginásio, quando ainda tinha 18 anos. Segundo ela: "já na noite do casamento começaram as dificuldades". Disse que procurou vários médicos sobre a "impotência sexual" do marido, mas nada adiantou. E ainda: "Depois disto tudo, como a medicina não estava resolvendo nada, resolvi procurar a tal Celina que o Wanderlei disse que tinha ajudado muita gente; ela me atendia no quarto dela; na segunda vez me deu um p^o dizendo que era para tratar o meu marido, e, como a coisa não se resolvia, eu já tinha ido lá, diversas vezes " (...) "depois de um ano me garantiu que por 23 mil cruzeiros eu não teria problema nenhum"⁽⁵⁾.

Sobre seu depoimento, os médicos disseram que a "paciente é livre de enfermidade mental" (...) "houve o planejamento lúcido e a participação inteligente na execução do crime". Assim, afirmaram esses psiquiatras que Sílvia jamais sofrera qualquer perturbação mental, e que as alegações do seu advogado de defesa eram sem razão. Durante os quesitos, esses psiquiatras disseram que: "a estrutura mental da examinada não é de molde a torná-la docilmente passiva ante à ação sugestiva de terceiros" (...) "portanto não apresenta sugestionabilidade patológica".

Assim, verificamos que Sílvia em seu depoimento aos médicos deu ênfase a sua vida íntima com Álvaro, tentando mostrar que seu marido a humilhava muito, e ressaltando que fôra sugestionada pela "entidade" de Celina.

(5) Ver parte relativa aos jornais.

5. Sentenças

Na manhã do dia 22 de maio de 1981, às nove horas e cinquenta minutos, o juiz presidente do 1º Tribunal do Juri leu as sentenças dos réus:

- Wanderlei foi condenado a 18 anos de prisão; Maria Luisa à 15 anos de reclusão; Celina à 12 anos. Todos receberam um adicional de dois anos por medida de segurança. No dia 31 de julho, Sílvia, mulher de Álvaro, foi condenada à 18 anos de reclusão com mais dois anos por medida de segurança. Em 10 de agosto deste mesmo ano o advogado de Sílvia entrou com uma apelação em seu favor, confirmando mais uma vez a coação moral, física e irresistível que sua cliente sofreu por parte de Celina. Em 1982 os "Autos do Processo" do chamado "Caso da Pomba-Gira" foram desarquivados, pois houve por parte do advogado de Celina um pedido de revisão do processo e portanto de apelação em seu favor.

CAPÍTULO IV

ANÁLISE E CONSIDERAÇÕES FINAIS4.1. Umbanda e Crime: Acusações

No capítulo I já havia chamado a atenção para o caráter ambíguo da Umbanda, ou seja, a incorporação desta crença como elemento auto-definidor de uma "identidade nacional", ao mesmo tempo que sofre acusações de estar relacionada tanto à distúrbios mentais (no caso de problemas individuais) quanto as acusações de "selvageria", "atraso" etc. (no caso de problemas sociais). O chamado "caso da Pomba-Gira" visto através dos jornais e dos Autos do Processo por si só constitui um veículo através do qual se processam vários níveis de acusações à Umbanda ou às crenças a ela vinculadas. Na primeira parte deste capítulo pretendo analisar essas acusações dentro do drama descrito e compará-las com outros casos de acusação (como por exemplo a análise feita em jornais sobre as perseguições policiais à Terreiros na década de 30 à 60, por Yvonne Maggie, Patrícia Monte-Mór e M. Contins, 1979).

O primeiro problema que vou discutir é o do termo "Macumba" (e também "macumbeiro") enquanto categoria de acusação. Vimos durante a descrição do "caso da Pomba-Gira" que esse termo "Macumba" aparece em diversos momentos e mencionado por pessoas diferentes tanto socialmente quanto a nível de crença religiosa.

Roger Bastide define a "Macumba" como essencialmente urbana, pois, segundo ele, "a macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos senti-

mentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa" (Bastide, 1971:407). Desta maneira a macumba, para este autor, é essencialmente urbana e individualista - "a macumba, que já não é retida por uma memória coletiva estruturada, embora permanecendo em grupo, se individualiza", (Bastide, 1971:408). Com isto, Bastide quer dizer que cada Pai-de-Santo inventa novas formas de ritual ou de novos espíritos, o que torna muito difícil uma definição precisa da macumba. Seguindo este autor na sua definição de macumba, ele diz que a Umbanda num determinado momento expulsou a macumba dos subúrbios cariocas e então estas crenças vieram localizar-se na periferia da cidade. Logo depois, Bastide enfatiza a relação da macumba com o fato desta crença "curar" doenças e males do corpo e da alma dos que a procuram. Desta maneira faz referência à "comercialização da macumba" ("macumba turística"), que tem por objetivos enriquecer quem a faz em detrimento do seu caráter religioso. Por outro lado, esta crença estaria ligada à "pura magia negra". Segundo este autor, "a macumba do Rio se desnatura, por conseguinte, cada vez mais : acaba perdendo todo caráter religioso, para terminar em espetáculos ou se prolongar em pura "magia negra". (...) "Pelo seu caráter de sincretismo, possui as características de "magia negra", onde ela utiliza principalmente os Exus e os caboclos (deuses africanos e ameríndios), o primeiro "presidindo" as "atividades mágicas" e o segundo as obras de caridade, vale dizer, as consultas dos doentes e dos infelizes, que vão ali resolver seus problemas pessoais" (Bastide, 1971:411). Desta forma, Bastide pretende mostrar que essas formas religiosas (durante uma época perseguidas pela polícia) ⁽¹⁾, foram depois substituídas pelo "baixo espiritismo

(1) Ver Maggie; Monte-Mór; Contins, 1979.

mo". Mas, para ele, a macumba não desapareceu por completo das grandes cidades: "O macumbeiro, isolado, sinistro, temido como um formidável feiticeiro, substitui, hoje, a macumba organizada" (op. cit., p. 412). As denominações que ele utiliza para os que praticam a macumba isolada vai desde de "macumbeiro" passando por "feiticeiros" e "curandeiros". As realizações dessas consultas segundo Bastide se dão em sessões de caráter mágico, a um tempo, nos trabalhos pedidos e no ritual empregado. Por não serem controlados por um grupo, os transes dos médiuns na entidade Exu tendem para a "histeria". Para Bastide essa "individualização", "não pode senão excitar os instintos, eróticos ou criminosos, do homem que a ela se entrega" (op. cit., p. 413). Na obra de Gonçalves Fernandes obtemos essa mesma ligação da macumba com a criminalidade, na medida em que se intensifica nas formas individuais em detrimento das formas coletivas (Gonçalves Fernandes, 1941:121-27). Desta forma, para Bastide o candomblé, por um lado "era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão"; a macumba ⁽²⁾, por outro lado "resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afroxamento das tendências imorais, desde o estupro até o assassinato" (op. cit., p. 414).

Esta análise de Bastide sobre o que ele denominou "macumba urbana" ou "macumba isolada", é de grande similariedade com as categorias de acusação encontradas para analisar o "caso da Pomba-Gira". Grifei as palavras acima que correspondiam com as inter-

(2) Na análise das categorias definidoras dessas práticas, a Macumba significa em alguns momentos uma expressão negativa e ora uma expressão positiva. A Macumba enquanto expressão positiva, somente quando referida a situações que a relacionavam a sua origem gegê-nagô, portanto mais civilizada (Maggie; Contins; Monte-Môr, 1979).

pretações acerca do drama pelas pessoas que tiveram contato com o caso ou que falaram nos jornais sobre o crime. Ao retomar essas afirmações de Bastide sobre macumba é interessante verificar de que maneira ela corresponde com as acusações feitas à prática da médium que encarnava a Pomba-Gira. Essas acusações partem tanto de dentro da própria Umbanda (a médium não era desenvolvida), quanto de fora, ligando a prática da médium a "magia negra".

As acusações que partem de dentro da própria umbanda tendem a focalizar basicamente a pessoa da médium e a valorizar a entidade (ver Capítulo II). Para alguns "líderes umbandistas" que deram entrevistas ao jornal O Dia (16 de setembro), "tudo não passa de falsidade e grossa mistificação", pois a Pomba-Gira Maria Padilha "é um orixá de muita luz" (...) "porém existem espíritos obsessivos que estão nas trevas, incorporam em alguns médiuns e até em pessoas de mediunidade não desenvolvida e se anunciam como Pomba-Gira Maria Padilha, mas não é a verdadeira...". Neste sentido o caráter isolado da médium Celina que incorpora a Pomba-Gira propicia a acusação (por parte da Umbanda) de mistificação e falsificação. No entanto Wanderlei e Maria Luisa descrevem a Pomba-Gira Maria Padilha como sendo uma entidade muito "forte" que pode resolver os problemas das pessoas que a consultam.

Outra relação que se faz é com a possível "loucura" da médium. Dizem os psiquiatras sobre a médium Celina: "A mistificação e as atitudes histéricas, a onipotência levada ao extremo e a falência da auto-crítica, o comportamento anormal, enfim, tem a sua origem no radical psicopático" (...) "não tem condições de reflexão suficiente para se conduzir adequadamente". Assim, os psiquiatras encaram esta paciente e a relação que ela mantém com a "Macumba" ou com sua "Divindade" enquanto "mistificação". Isto é, en

tendem como mistificação a capacidade que Celina tem para "enganar" os crêdulos e isso estaria ligado a sua "personalidade histérica" e seu "comportamento anormal".

A relação Umbanda e loucura já foi estudada antes por Guedes, no qual afirma (a partir do depoimento de um informante) que os próprios umbandistas separam casos que são destinados à medicina e doenças que não são - "cerca de 90% não são doença" (...) "A maioria das manifestações de ordem nervosa correm por conta de Exu e dos Eguns" (Guedes, 1974:92). Mais adiante diz que, segundo um outro informante, "o encosto de um espírito na vítima, a mediunidade não desenvolvida ou paralizada provoca perturbações mentais" (op.cit., p. 93)⁽³⁾. Caberia, então aos Pais-de-Santo distinguir cada tipo de doença.

A acusação interna a Umbanda afirma-se também a nível da prática desta crença, situando-a enquanto uma prática perigosa e portanto possuidora de poderes (Douglas, 1976). Um umbandista que falou sobre o "caso da Pomba-Gira" disse que: "Maria Padilha é entidade de alta magia, muito perigosa, e quem se consulta deve ter cuidado ao executar uma ordem" (...) "Magia é coisa séria, perigosa, e não se deve praticá-la a grosso modo. Deve-se usar entidades dessa faixa vinatória cuidadosamente, e não para baixo, para o mal. A verdadeira Umbanda repele coisas como esta que está se passando, caso criminoso e de baixo astral" (ver Capítulo III). Outros entrevistados afirmam também que a entidade "Maria Padilha é muito perigosa e capaz de fazer o que quizer sem precisar de ser humano para isto" - neste sentido referindo-se aos poderes que esta entidade possui para eliminar alguém através de sua magia ,

(3) Ver também para esta discussão, Fry, 1982a.

sem precisar de intermediários⁽⁴⁾.

O presidente da Federação Nacional de Umbanda, Pai Jerônimo, ao ser entrevistado sobre o "caso da Pomba-Gira", ressaltou que a questão se apresentava como não "desenvolvimento" da médium na religião Umbandista: "para um médium incorporado, quando não é suficientemente desenvolvido na religião, pode, no entanto exteriorizar os aspectos negativos de sua personalidade ao entrar em transe. Os possuídos apresentam uma certa dualidade psíquica que, de acordo com o preparo religioso da pessoa, é mais ou menos controlado. Em transe (inconsciente) o médium pode dizer coisas ou fazer coisas que não correspondem à doutrina da entidade que incorpora. Daí a nossa preocupação na Umbanda de "trabalhar" e desenvolver o médium para que ele atue dentro da linha da entidade, que é sempre positiva. A influência de um "espírito mau" pode levar uma pessoa a cometer um ato de que viria mais tarde a se arrepender".

Dentro desse ponto de vista afirma-se em primeiro lugar que a médium deveria "desenvolver-se" para que estivesse ligada a entidade que diz incorporar, ou seja, dentro da linha da entidade que seria sempre "positiva". Em segundo lugar o "transe inconsciente", como não é controlado, é uma forma de poder. Pode levar o médium a cometer atos que este não tem nenhum controle sobre eles, levado por um "espírito mau" (segundo o Pai-de-Santo).

Volto, então, a chamar a atenção para a relação "Umbanda e

(4) Evans-Pritchard (1978) ao estudar os Azande coloca que do ponto de vista desta comunidade geralmente eles encaram a bruxaria como uma característica individual, e acreditam que certas pessoas são bruxas e que podem fazer-lhe mal em virtude de uma qualidade intrínseca. Segundo este autor, a bruxaria para os Azande é um pano de fundo indispensável para as demais crenças.

loucura, no contexto da acusação⁽⁵⁾. A perspectiva umbandista, através da pessoa do Pai-de-Santo, teme as repercussões negativas do "caso da Pomba-Gira" para a Umbanda. Pai Jerônimo atesta a mediunidade de Celina, mas por outro lado nega sua religiosidade⁽⁶⁾. Leva-a até seu Terreiro e controla sua mediunidade e impede a incorporação de sua Pomba-Gira no Tribunal. Quando analisamos os diversos discursos acerca do drama ocorrido (Contins & Goldman, 1982) verificamos que o Pai-de-Santo tinha uma posição "para fora" do culto - para jornais, juizes, tribunais, que não corresponde exatamente à sua posição "para dentro" do culto que comanda. No entanto, as duas não são excludentes; por exemplo, a explicação interna à Umbanda diz que Celina pode ser uma médium possuidora de uma Pomba-Gira Maria Padilha e que estaria sendo castigada por esta entidade por não ter seguido a iniciação na Umbanda, não tendo montado um Terreiro para sua entidade, embora tivesse condições

(5) Segundo um informante de Guedes: "A mediunidade não desenvolvida ou paralizada provoca perturbações mentais. Os médiuns do Terreiro já retiraram, com autorização dos médicos, pessoas internadas para desenvolver-se no Terreiro e estes ficaram curados quando foi retirado o encosto" (Guedes, 1971 : 93).

(6) Segundo o Pai Jerônimo o transe é um fenômeno que pode ser controlado e explicado pela "ciência", assim como fisicamente localizável no nosso cérebro. Segundo ele: "toda pessoa é formada fisicamente para receber determinadas energias, como acontece com as ondas de um rádio transmissor, e o nosso corpo seria como o rádio que capta essas ondas. Depende então do físico dessas pessoas - umas tem maior potência que as outras e assim por diante". Essas energias são captadas, numa parte do cérebro correspondente ao "consciente" do indivíduo. Para este Pai-de-Santo, é possível delimitar no cérebro de uma pessoa uma parte correspondente ao "consciente" e outra relativa ao "inconsciente". As energias (ou entidades) são então captadas pela parte "consciente" do cérebro. Para Pai Jerônimo "quando a energia é captada e não é trabalhada" - fica só o inconsciente funcionando e desta maneira o consciente é anulado". E, então, o que ele chama de "transe total" (Celina é um exemplo disso, não se lembra de nada o que lhe acontece quando em transe). Religiosidade por outro lado, diz respeito ao aprendizado da crença umbandista - ou seja - a maneira pela qual o médium dentro de um determinado Terreiro (com a ajuda do Pai-de-Santo e do cambono) organiza aquela energia (que nada mais é do que uma entidade na sua forma primeira). O grau de conhecimento de um médium acerca da crença religiosa, possibilita a ele dominar sua entidade.

para tanto. A explicação "para fora", para a sociedade, tenta "defender" a Umbanda ao isolá-la de outras manifestações de transe onde ela não estaria presente, o transe manifestando-se de maneira selvagem, incontrolada e inconsciente (a Umbanda daria então ordem e significado para a possessão). A explicação "para dentro", interna aos participantes do culto, na qual se afirma a existência de um espaço independente da vontade dos homens e no qual apenas os deuses tem voz. Espaço que serve para as explicações não "científicas" dos fatos, ou seja, aquelas que invocam "santos", "entidades", explicações derivadas de uma lógica mágica.

Fazendo parte desta explicação interna a Umbanda cabe ressaltar que os personagens do drama Wanderlei e Maria Luiza convivem diariamente com essas práticas umbandistas, moram num "quase Terreiro" e participam dos rituais, o primeiro enquanto "cambono" (auxiliar místico) da Mãe-de-Santo Celina e a segunda como sua "nora" e convivendo diariamente com ela. Recorrer à Umbanda faz parte, para eles, de seu cotidiano. Seu discurso é de defesa da acusação de "trabalhar pro mal" e não de defesa do crime praticado. Defendem a Umbanda.

Como havíamos apontado no trabalho já citado sobre as perseguições policiais aos Terreiros (Maggie; Contins; Monte-Mór, 1979) acusa-se e reprime-se não o que é o "africano puro" ou "espírita estrangeiro", reprime-se e acusa-se o cotidiano vivido. Neste sentido, o "vivido" que é acusado tem o sentido que Evans-Pritchard' dá a bruxaria. Ela é onipresente, desempenha um papel importante na vida dos Azande. Como na Bruxaria dos Azande, as crenças que nos referimos se baseiam num sistema de causalidade ultradeterminístico, quando acontece algum infortúnio com alguém logo se procura uma explicação para este acontecimento, que deverá ser resolu

vido através da acusação de "demanda" (ver Velho, Y., 1975). Segundo Peter Fry, "Os centros de culto são permeados por uma forte concorrência entre seus membros. Isso se expressa em acusações mútuas de "mistificação" ou de ataque místico. Todos os centros tomam preocupações cuidadosas para se defenderem de tais ataques" (Fry, 1982b:57).

As acusações internas as essas crenças destinam-se, principalmente, em marcar as fronteiras de cada grupo. As acusações veiculadas através dos jornais, referente ao caso da Pomba-Gira vinham, por exemplo, dos umbandistas que diziam que o que a médium fazia era "Quimbanda" e não tinha nada a ver com Umbanda. "Curandeirismo" assim como "mistificação" e "farsa", estavam incluídos entre as categorias de acusação dos crentes que se manifestaram sobre o caso. Há inclusive ataques, por parte de conhecedores dessas crenças, ao caráter perigoso desta entidade (Maria Padilha), por ser um espírito de "baixo astral" e saber lidar com magia (ver Capítulo II). A própria Celina se defendeu dizendo não saber nada de magia.

Tomar as acusações a esses cultos é também se referir aos mesmos praticantes enquanto "marginais" e "desviantes". Segundo H. Becker: "Todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em alguns momentos e em algumas circunstâncias, fazer com que elas sejam seguidas. Regras sociais definem situações sociais e os tipos de comportamento apropriados a elas, especificando algumas ações como "certas" e proibindo outras como "erradas". Quando uma regra é imposta, a pessoa que se supõe tê-la transgredido pode ser vista como um tipo especial de pessoa, alguém que não se espera que viva segundo as regras com as quais o grupo concorda. Ela é vista como marginal ou desviante" (Becker, 1977:54). No "caso da Pomba-

-Gira" a médium Celina se viu acusada como participante e co-autora de um crime de morte (segundo Becker, crimes como o assassinato, violação, ou traição levam-no a encarar o violador como um verdadeiro marginal) porém enquanto "cavalo" de sua entidade. Através de sua Pomba-Gira Maria Padilha a médium teria (segundo algumas versões) feito um "pô da matança", contendo veneno que provocaria a morte do comerciante. Como não obtivesse êxito, a Pomba-Gira atendeu ao pedido de Sílvia (mulher da vítima) autorizando o "crime direto" (Maria Luisa mata o comerciante com um tiro de revólver). A acusação se dá, então, em dois níveis. No primeiro momento ela é acusada de praticar "magia negra"; e a seguir, de ter sido a mandante do crime junto com a mulher do comerciante. As acusações externas à umbanda, da sociedade abrangente, no caso referido anteriormente, vêm assim: "Umbanda e crime" (a Umbanda como propiciadora da criminalidade, na medida em que se intensificam as formas individuais em detrimento das formas coletivas (Gonçalves Fernandes, 1941); "Umbanda e Magia Negra" (como duas maneiras de se falar da mesma crença); "Pomba-Gira" e Umbanda como "farsa" (por parte dos juizes, psiquiatras, psicólogos, advogados).

Antes de me deter nesses três níveis de acusação externa a Umbanda, devo assinalar que a partir dessas acusações é possível dizer que os cultos de possessão podem ser definidos como formas de comportamentos desviantes em relação aos valores dominantes brasileiros (Fry, 1982). De acordo com Mary Douglas, "a desordem ... simboliza tanto o perigo quanto poder" (...). "O ritual reconhece a potência da desordem". Assim, podemos perceber que ser definido pela sociedade como sujo e perigoso e geralmente uma vantagem positiva para aqueles que exercem seus poderes mágicos. Com o abandono do controle racional por algum tempo, o que acontece nas re-

ligiões mediúnicas, chega-se além dos limites da sociedade. Segundo Douglas: "O homem que retorna dessas regiões inacessíveis traz consigo um poder inacessível àqueles que tenham permanecido sob o controle de si mesmos e da sociedade" (Douglas, 1976: 118). Assim, "ter estado nas margens é ter estado em contato com o perigo, é ter ido a fonte do poder" (po.cit., p. 120), (...) "A sujeira, obscenidade e ilegalidade são tão simbolicamente relevantes para os ritos de reclusão como outras expressões rituais de sua condição" (op. cit.). Desta forma verificamos que se uma pessoa não tem lugar num sistema social, sendo portanto, marginal, toda a preocupação contra o perigo deve partir dos outros (Douglas, 1976).

A primeira das acusações à Umbanda (Umbanda e Crime), (ver Bastide, 1971) liga-se ao fato dos jornais, ao publicarem notícias sobre Terreiros (vistos enquanto "coisa de gente ignorante" e "propiciadoras de crimes") situarem essas notícias nas páginas policiais. Quando as notícias se referem aos aspectos definidores de sua "tradição africana", "gegê", "nagô" etc., localizam-se junto com as matérias culturais (Maggie; Monte-Môr; Contins, 1979). Assim o título das matérias dos jornais que noticiaram o chamado "caso da Pomba-Gira" já contém em si mesmos visões acusatórias à Umbanda. Dos títulos que mais chamam a atenção pelo fato de relacionar crime e umbanda, destaco: "Mulher que mandou matar marido: crime foi tramado em "terreiro" (Globo - 15/set/79); "Mãe-de-Santo só depõe em transe" (Globo - 18/set/79); "Crime da magia negra" (19/set/79); "Exorcista vai à 22ª DP ver Mãe-de-Santo depor" (20/set/79); "Delegado foi ao Pai-de-Santo pedir para segurar Pomba-Gira" (O Dia - 19/set/79); "Pomba-Gira baixa e depõe na Polícia" (18/set/79). O jornal O Globo dedicou inclusive, num setor do jornal não reservado a casos policiais, algumas páginas de anã

lise de casos como este da "Pomba-Gira". Por exemplo no dia 30 de setembro de 1979, a matéria recebeu o seguinte título: "A religião violenta - quando a mão do além arma o braço dos comuns mortais". Neste artigo há uma tentativa de relacionar os vários casos de "violência" (como por exemplo o chamado "Crime de Cantagalo"). No dia 28 de outubro, "O Globo" volta a dar espaço para essas análises de especialistas de várias áreas (advogados, criminalistas e até antropólogos), o título da matéria é o seguinte: "Magia negra. Feitiçaria. Bruxaria. Messianismo". Este artigo coloca de que forma essas "seitas exóticas" podem ser controladas e por quem: "Nos últimos anos tem se registrado o aparecimento de estranhas seitas religiosas, em que a violência, o terror e os sacrifícios - até mesmo humanos - são uma constante".

Um criminalista que foi entrevistado para falar sobre o caso, diz que este caso está relacionado ao que ele denomina de "fanatismo homicida". Com isto ele quer dizer que, induzidos pelo fanatismo, podem as pessoas cometer crimes ou violências. Segundo este criminalista: "O fanatismo pode levar as criaturas a situações violentas em que a vontade fica reduzida, havendo cegueira total" (...) "É um estado como o do êbrio, ou como o do toxicômano, e que, no delírio da ação os fanáticos ficam tão cegos como se estivessem movimentados pelo álcool ou pelos tóxicos" (...) "O espiritismo, ou melhor, o baixo espiritismo, de que participam pessoas de origem humildes e impulsos levados pelo fanatismo religioso, tem levado a prática de muitos delitos de sangue, sem falar nos homicídios indiretos ou nos casos de suicídio".

A Umbanda se vista negativamente é acusada de "magia negra" e diz respeito a uma realidade próxima, mas pobre e fora das regras. Essa realidade pode levar, segundo essas interpretações a

tudo que é falso, ilegal. Por parte dos advogados, juizes, delegados, psiquiatras a acusação se dá a nível de considerar essas pessoas ou grupos de pessoas que praticam tais crenças, como "falsificadoras" e "curandeiras".

Desta forma, os campos de acusação externos a Umbanda mantêm interpretações diversas sobre essas crenças. É possível destacar as seguintes agências:

1. O Estado que é representado pelo delegado de polícia, os médicos, o juiz e os advogados. Estes apresentam discursos não uniformes sobre o drama. O delegado tem uma posição ambígua. Ele crê firmemente na culpa dos envolvidos, mas crê também na participação da Pomba-Gira, pois permite sua incorporação na presença de testemunhas, convoca "especialistas", registra seus depoimentos mesmo sem saber se poderão ser utilizados durante o julgamento. Desta forma o delegado participa da visão de mundo dos que acreditam que essas crenças possuem uma eficácia real.

Os médicos (psiquiatras e psicólogos) dão laudos incertos (ver Capítulo III). Apenas Celina, que "recebe" a Pomba-Gira, de todos os acusados, é sumariamente diagnosticada como possuidora de uma "personalidade psicopática clássica", "mitômana", "histérica", "com falência de auto-crítica". Para a medicina legal parece não haver dúvidas: o transe de Celina não passa da realização de certos desajustes psíquicos que revelam tratar-se de uma fraude, ainda que esta fraude escape ao controle da "doente" já que seus motivos estariam alojados no seu inconsciente. Mas quando no Tribunal do Juri pergunta-se sobre a sanidade mental de Celina na época do crime, os mesmos psiquiatras encarregados do laudo médico afirmam, então, sua plena sanidade. Concluíram os psiquiatras então que Celina gozava de plena capacidade mental, consciente de

tudo o que estava acontecendo. A "loucura" da acusada não era suficiente para evitar sua condenação.

O juiz tenta ignorar tudo que diz respeito a suposta entidade que a acusada Celina diz "encarnar". Trata-se, para ele, de uma mistificação consciente (um "show") que tenta encobrir um crime de morte. Enfim, todas as declarações sobre o possível envolvimento de uma crença (a Umbanda especificamente) nos acontecimentos que findaram com o crime do comerciante foram abandonadas. Mesmo o advogado de Celina, que preza muito a liberdade de culto, defende-a sem no entanto falar sobre a possível mediunidade de sua cliente. O delegado que permitiu a "possessão" da acusada na delegacia é afastada durante a fase ainda do inquérito policial. Embora a mediunidade e a possessão de Celina não sejam considerados relevantes para o juiz, advogados etc., indiretamente elas vão aparecer no depoimento dos acusados, nas cartas do primeiro advogado de Celina, na de seu "protetor" o Pai Jerônimo, e mesmo na própria sentença.

As pessoas que encontram-se envolvidas no assassinato (Wanderlei, Maria Luisa, Sílvia e Vanda), crêem na Umbanda. As duas últimas, desconfiam dessas estranhas práticas "inferiores", mas a procuram quando precisam. A crença na possessão é uma possibilidade, mesmo para aqueles que não se dizem umbandistas, candomblezeiros etc.

O próximo item deste capítulo vai tratar da noção de transe na Umbanda a partir do caso da Pomba-Gira. Pois, o que está em jogo a todo momento, com relação as acusações (internas e externas) feitas a Umbanda, é a crença ou não na mediunidade ou na possessão. Desta maneira é muito importante ressaltar as várias interpretações sobre o transe. Já que a crença em "espíritos" e na sua

manifestação através de indivíduos, é uma das características fundamentais para uma boa parcela da população⁽⁷⁾.

4.2. O transe, a possessão e a noção de pessoa na Umbanda

Todas as sociedades desenvolveram estruturas simbólicas nas quais as pessoas são percebidas, não enquanto agentes empíricos, mas como representantes de certas categorias distintas de pessoas, tipos específicos de indivíduos (Geertz, 1978). O enfoque que proponho nesta dissertação é de perceber a noção de pessoa na Umbanda através do transe, da possessão, da mediunidade que são categorias abstratas que são expressas no ritual, isto é, são tornadas tangíveis num acontecimento (O "caso da Pomba-Gira"). A partir desse drama (ver Capítulo II e III) várias interpretações se sucederam, no sentido de explicá-lo. Neste momento, várias noções de transe dadas por umbandistas e por não pertencentes a essas crenças, foram aparecendo. No ponto anterior deste capítulo descrevi as acusações feitas a Umbanda. Uma delas certamente é a acusação de "farsa" ou "mistificação" por parte da médium Celina. Assim, o que está em jogo são as diversas percepções de transe que remetem a uma visão de mundo particular.

(7) Ver Velho, G., 1982.

Concepções de transe:

"Transe controlado" e "Transe inconsciente"

No decorrer do drama, percebi que uma das oposições sempre presentes no discurso dos informantes umbandistas entrevistados pelos jornais (depois eu mesma entrevistei o Pai Jerônimo) era o seguinte: existe um tipo de incorporação por um médium onde este não possui consciência dos seus atos quando "possuído", o transe o torna inconsciente; por outro lado quando o médium recebe conhecimento e é "desenvolvido" na doutrina umbandista, ele então vai possuir conhecimento e consciência sobre seus atos quando incorporado em sua entidade. O Pai Jerônimo falando sobre a médium Celina (numa carta que foi anexada aos autos, e que teve a intenção por parte do advogado da médium, de atestar a mediunidade de sua cliente) diz o seguinte: "A incorporação efetuada torna a médium inconsciente, isto é, a médium não tem consciência das perguntas dos consulentes e das respostas da entidade. A médium Celina não tem conhecimento de ritual e nem da doutrina umbandista, pois frequentou outra religião, da qual se afastou quando das suas primeiras manifestações mediúnicas" (...) "não sendo doutrinada para o controle do seu transe mediúnicos total, com características de Pomba-Gira e de Maria Padilha. É o tipo de mediunidade procurada por consulentes, que por motivos óbvios, desejam segredos de suas consultas. Quando em terreiros, os médiuns são assistidos por auxiliares (camponos), para proteção dos médiuns, o que não ocorria com a médium Celina" (nota-se uma acusação à Celina por parte do Pai-de-Santo). Desse modo, as fronteiras internas às crenças umbandistas são demarcadas por essa oposição ("transe controlado x transe inconsciente"). No entanto o que pretendo aqui é justamen-

te discutir essa oposição no sentido de que, não pretendo tomar o transe enquanto tipos opostos ou fazendo uma tipologia do transe (ver Camargo, 1961:64). Nem mesmo relacionar o transe à formas inarticuladas da organização social que ganham expressão na dissociação do corpo (ver Mary Douglas, 1970). Penso, no entanto em relacionar o transe, que as pessoas definem como "inconsciente" ou "controlado", a partir do ethos e da visão de mundo dessas pessoas ou grupos sociais.

No "caso da Pomba-Gira" quem recebeu a acusação de "mistificação" e de "farsa" ou mesmo de "curandeirismo" foi a médium Celina, individualmente. Indivíduos usam a acusação de "bruxaria" (no sentido que Evans-Prichard determinou) como uma arma de ataque, onde as relações são ambíguas. Essas relações são normalmente competitivas e irregulares (Douglas, 1970). Essas acusações são então uma forma de ataque entre grupos rivais ou facções com pontos de vistas diversos. A acusação de "bruxo" sempre se dá a nível individual. A crença em "bruxaria" significa essencialmente esclarecer a afirmar definições sociais (Douglas, 1970). Segundo Douglas o "bruxo" é quem ataca e é o "mistificador". Ele usa o que é impuro e poderoso para ferir o que é puro e desamparado. Porém esses símbolos vão variar de acordo com os padrões de significado de acordo com as variações na estrutura social (Douglas, op. cit. : xxvi). Evans-Pritchard (1978) diz que em algumas culturas tipos distintos de bruxaria estão localizados em diferentes setores da sociedade. Este autor relaciona (segundo o ponto de vista dos Azande) "feitiçaria" à "magia negra" e "bruxaria" a uma ato psíquico que tem poderes que podem ser usados para prejudicar outros. No caso da médium Celina, quando "incorporada", ela era acusada de fazer "magia negra" e ter a capacidade de prejudicar alguém, já

já que era uma médium "inconsciente", sem nenhum controle sobre sua entidade. As pessoas que a consultavam (ã sua Pomba-Gira) se aproveitando deste fato, a usavam no sentido de tirarem poder disso. Neste caso, da médium Celina, a sua mediunidade é um fato intrínseco a sua personalidade, a sua "natureza". Por isso mesmo perigoso e poderoso.

A mediunidade de Celina é descrita como perigosa justamente porque, a sua entidade Pomba-Gira, Maria Padilha, é um guia "muito perigoso e capaz de fazer o que quizer sem precisar de ser humano para isto" (ver Capítulo III). Tratando-se de Celina, que aparece nos jornais, ora como ela mesma ora como "Maria Padilha" porém sempre juntas, podemos dizer que para a Umbanda o que é perigoso e sem controle e portanto poderoso, é o fato dessa pessoa, Celina, não se distinguir (ou não saber se distinguir) de sua entidade. Voltarei a essa discussão mais adiante. Aqui desejo apenas enfatizar porque a acusam de fazer "magia negra" ou "feitiçaria". Penso que uma das razões resida justamente na sua "independência" com relação às crenças oficializadas com o sentido de uma definição 'de Umbanda "para fora", para a sociedade. E, mais ainda, à relação que ela mantém com sua entidade. A partir dessa relação, tão estreita (que ela mesma não sabe distinguir) ela (Celina) se coloca no mundo. Sua noção de pessoa estava assim diretamente ligada a relação que ela mantinha com sua entidade Maria Padilha⁽⁸⁾.

I. Lewis (1970) relaciona "bruxaria" e "feitiçaria" à posseção por espíritos malévolos, que vão servir para a explicação de doença e aflição. Mais exatamente, ele trata do que chamou de "espíritos periféricos" ou "posseção periférica" e sua relação

(8) Ver Lepine, C. para essa discussão da relação médium-entidade.

com o conflito. Segundo Lewis, os espíritos presentes na "possessão periférica", "não têm responsabilidade moral direta e são bem distintos de outros espíritos que podem ser evocados como guardiões da moralidade corrente" (...) "de fato estes espíritos são frequentemente mobilizados em contextos sociais particulares que podem ser mapeados e especificados com tanta clareza e previsibilidade quanto no caso de acusações de feitiçaria"⁽⁹⁾ (Lewis, 1970: 294). A seguir, este autor também especifica que essa possessão se dá (em sua grande maioria) em pessoas do sexo feminino e homens de "camadas baixas" da população. Esse tipo de relação se dá, segundo Lewis, não a partir do aspecto biológico de que está possuído mas sim de um denominador comum encontrado nas mulheres e em alguns homens - a frustração, o descontentamento e a privação (Lewis, 1970). Segundo este autor, a possessão tem muito que oferecer como uma resposta a aflição, cujo tratamento se dá, mesmo que temporariamente, do realce da posição e do status. Em suas próprias palavras: "... onde, na maioria das vezes, acusações de feitiçaria são acionadas por um inferior contra um superior" (...) "a intenção é tirar o superior de seu pedestal e estabelecer a igualdade" (...) "em conflitos entre marido e esposa, a última tende a recorrer à possessão por espíritos, enquanto o primeiro acusa a esposa de feitiçaria"⁽¹⁰⁾ (Lewis, 1970:300). Neste sentido, feitiçaria e possessão não são excludentes, podendo fazer parte

(9) "have no direct moral responsibility and are quite separate from others spirits which may be invoked as the guardians of customary morality"(...) "these spirits are in fact often mobilized in particular social contexts which can be charted and specified with at least as much clarity and predictability as in the case of witchcraft accusations" (Lewis, 1970:294).

(10) "... Where, moreover witchcraft accusations are levelled by an inferior against a superior" (...) "the intention is to cast the superior down from his pedestal and to assert equality" (...) "in conflict between husband and wife the latter tends to resort to spirit-possession, while the former may accuse his wife of witchcraft" (Lewis, 1970:300).

de um mesmo contexto cultural. Mas quando um "espírito periférico" é domesticado, ou seja, quando está controlado e sob controle do médium, este deixa de ser considerado um "feiticeiro".

Após essa discussão a respeito do problema de acusação, focalizaremos agora a sua relação com o problema das concepções de transe (especificamente o "transe controlado" e o "transe inconsciente").

Essas concepções foram explicitadas a partir do que os próprios atores dizem a respeito do transe. Antes, no entanto, discuti este problema com base nos autores que o estudaram.

Hoskins (1975) analisa três fenômenos diferentes da seguinte maneira: 1. mediunidade, que é a comunicação entre os homens e espíritos, e não se confunde com a possessão; 2. transe, que se refere a alterações orgânicas e fisiológicas no estado corporal tido como normal; 3. possessão, estado de consciência "alterada" no qual o indivíduo experimenta no próprio corpo a manifestação dos seres em cuja existência acredita. Há assim transe sem possessão e possessão sem transe embora o mais frequente seja a associação dos dois. Para R. Bastide (1972) e Firth (1968) há que se colocar também o transe místico, que engloba casos como o xamanismo, que se caracteriza pelo fato de que o xamã não é possuído pelos espíritos: estes permanecem exteriores a ele. Para M. Douglas (1970), que adota a distinção de Firth, existem três tipos de transe, que vão do máximo controle do homem sobre o espírito ao mínimo de controle. Assim: 1. possessão - estado no qual o homem passivamente perde controle para o espírito. Uma pessoa perde consciência sem que isso implique uma visão do estado como indesejável ou perigoso - é o culto positivo do transe; 2. mediunidade - o espírito fala através da pessoa possuída e o grupo tenta obter dele informa-

ções ocultas e poder; 3. xamanismo - o espírito é domesticado e faz a vontade do anfitrião humano.

Lewis e Mary Douglas têm como problemática central a questão da relação existente entre a possessão e a ordem social. Montam então uma tipologia da possessão e suas formulações correlatas. Lewis distingue dois tipos básicos de possessão - periférica e central. Mary Douglas complexifica mais esse esquema de Lewis, relacionando "tipos de estruturas simbólicas e variáveis sociais previsíveis" (Douglas, 1970). Sendo assim, distinguem-se duas dimensões sociais nas quais os indivíduos interagem: 1. o eixo da ordem, da classificação, do sistema simbólico (grid); 2. o eixo das pressões do controle social (group). Desta forma a partir do grid e do group formam-se quatro tipos sociais que geram cosmologias distintas. O uso do corpo é sempre modificado pelas categorias sociais, sustentando uma visão particular de sociedade. O controle do corpo no ritual é expressão de controle social por parte da estrutura social e o abandono responde às exigências da experiência social. A ênfase na consciência e a visão de transe como algo perigoso, correspondem a uma estrutura social que exige o controle do comportamento individual. A inarticulação da organização social ganha expressão na dissociação do corpo. O transe, enfim, relaciona-se com a fraca estruturação da sociedade (Douglas, 1970). Esta autora faz uma tipologia do transe e atitudes a ele relacionadas que variam conforme a maior ou menor articulação social, maior ou menor controle do comportamento individual.

"Transe Controlado" e "Transe Inconsciente": exemplos

Do ponto de vista da Umbanda o "transe controlado" é quando

um médium controla suas entidades, seus guias, seus "santos". Para se obter isso é necessário se "desenvolver" na doutrina umbandista, participando de seus rituais de desenvolvimento que ensinam a "cair no santo", a "entrar em transe" de acordo com as características de cada entidade.

No caso da possessão no "Batuque" de Belém, os Leacock (1972) afirmam que essa crença (ligada as religiões afro-brasileiras) valoriza o comportamento do possuído que se assemelha mais com o "estado normal" quando não está em transe. Com isto eles querem dizer que quanto menos agitada for a "queda no santo" mais validade se vai dar à presença do "encantado" ("santo", "entidade"). A presença do encantado é verdadeira, se a "giração" que o médium desempenhar for bem calma. O que importa, neste caso, é o que o encantado diz e faz, e não a força de sua giração. Os encantados estão muito perto da condição humana, e espera-se que o comportamento de quem os recebe se pareça muito com o comportamento humano. Se um médium deseja que sua possessão seja aceita como genuína ele tem que estar de acordo com as regras e com um conjunto de comportamentos associados com a sua posição no sistema social. Há assim, para o Batuque, uma oposição com relação ao comportamento da possessão. De um lado, na possessão o comportamento se assemelha ao comportamento humano, com pouca "giração", pouca expressão corporal, e controle de si mesmo para se comportar como um encantado. Para se ter essa habilidade, é necessário que o médium passe pelo "desenvolvimento". Se não é "desenvolvido" e tem muita "giração", e muita expressão corporal os crentes consideram sua possessão "falsa".

Esse "desenvolvimento" é aprendido em duas sessões por semana, quando se pratica o transe. Na primeira vez é esperado que o

médium caía no chão, cambaleie e não consiga cantar (Leacock, 1972: cap. vi). Quando o médium está desenvolvido, ela ganha controle e está apto para dançar, cantar e falar como um encantado. Há enfim regras que os médiuns seguem para provar que estão possuídos. Essas regras são dramatizadas através de comportamentos associados a uma posição particular no sistema social, posição esta que é o de estar possuído pelo ser sobrenatural. As regras para se ser possuído por um encantado são duas: 1. gerais - são regras aprendidas por todos que estão possuídos; 2. sub regras - relativas a encantados particulares ou categorias de encantados. Essa diferença é fundamental, segundo Leacock, porque alguns indivíduos só conseguem desenvolver as regras gerais e são incapazes de desenvolver os encantados específicos. No entanto, os médiuns desejam serem possuídos por diferentes categorias de encantados. Há dois tipos de encantados: senhores de status altos (sérios); e os caboclos (brincalhões). Os médiuns devem atuar de acordo com as características de cada um desses encantados. Os médiuns geralmente "recebem" esses dois tipos de encantados. Quem não se identifica com esses dois tipos de encantados, só conhece as regras gerais sobre possessão. Quando o médium está possuído por um desses dois encantados, somente quem o conhece muito é que percebe que ele está possuído e também qual encantado o médium encarnou. Além desses dois tipos de encantados que um médium pode receber no Batuque, existem categorias especiais: Delfim (que dança de uma maneira); Exu (que dança freneticamente, com olhos abertos e com faces contorcidas), (Leacock, 1972:177). Mas não há para a maioria dos encantados ações ou costumes especiais que o identifiquem.

Esse exemplo do Batuque de Belém foi mostrado para compará-

-lo com outras crenças religiosas ligadas à religiões afro-brasileiras (como a Umbanda). Ao mesmo tempo que é um caso específico ou extremo de "controle do transe", o Batuque deixa um lugar no ritual para as "categorias especiais de encantados": exus e del-fim. Essa "categoria especial de encantado" vincula-se então a um tipo de transe menos controlado, com livre movimento do corpo.

Outro exemplo que quero apresentar é o de um Terreiro de Umbanda e Candomblé localizado na Baixada Fluminense (ver Maggie & Contins, 1980). Esse Terreiro (de dona Conceição - a Mãe-de-Santo do Terreiro) mantém dois tipos de rituais, definidos pelo grupo como: "Tocar Umbanda" e "Bater Candomblé". Segundo artigo citado, "A Umbanda ou os rituais de Umbanda são mais antigos e ligados à família de origem de D. Conceição". Assim, "a Umbanda, que tem uma história mais antiga no terreiro e na vida de D. Conceição, caracteriza-se por uma herança matrilinear". (...) "Os guias, já conhecidos no local, eram os mesmos de sua mãe" (...) "As sessões de Umbanda são dedicadas, basicamente, ao culto dos "Exus", "Caboclos" e "Pretos Velhos" e é através deles que a "Mãe-de-Santo" atende os consulentes" (Maggie & Contins, 1980:82-83). A Mãe-de-Santo, D. Conceição, define seu transe, como "inconsciente", dizendo que não sabe de nada do que se passa (ver Maggie, 1982). O Candomblé foi introduzido neste terreiro mais recentemente que a Umbanda, depois que a Mãe-de-Santo passou pelo ritual de iniciação em um Terreiro de Candomblé. Há assim nesses rituais de Candomblé uma outra forma de transe, outras músicas e danças e um vocabulário restrito de palavras nagôs. Assim, num mesmo Terreiro obtemos dois rituais distintos com visões de transe também diferentes. Um mais contido e ligado ao Candomblé (Nação) e outro onde é frequente as pessoas possuídas caírem no chão, ferindo o corpo, e com du

ração de 12 a 16 horas consecutivas. Neste Terreiro, especificamente, a Umbanda (como eles a concebiam) é vista muito familiarmente e a "noção de transe" não se coloca em separado da vida da aquelas pessoas, é uma experiência cotidiana.

A experiência social do transe nesse Terreiro da Baixada Fluminense assemelha-se muito com a noção de transe dramatizada pela médium Celina do "caso da Pomba-Gira".

Antes de desenvolver essa comparação cabe chamar atenção para algumas concepções sobre exus e pombas-giras.

Segundo Pressel (1974) a "Pomba-Gira" é o lado feminino do "exu". Na Umbanda existem cinco principais tipos de "espíritos maiores" que regularmente aparecem nas sessões. São eles: caboclos, pretos-velhos, exus e pombas-giras, crianças, orixás (linha de oxalá, yemanjá, linha do oriente, oxoce, xangô, linha africana). Geralmente o Exu e as Pombas-Giras são espíritos de pessoas que foram ruins, tem caráter anti-social, adoram exhibir-se e têm péssimas maneiras. Tem "exus maus" que se caracterizam por praticar atos anti-sociais como quebrar casamentos; e os "bons exus", que estão mais envolvidos espiritualmente e quebram a mágica ruim dos "maus exus". Estes últimos aparecem nas sessões de Umbanda uma vez por mês. Ao contrário dos outros espíritos que tem luz, os exus são considerados espíritos "sem luz". Os suicidas, por exemplo, tornam-se imediatamente exus. Esse tipo de entidade permanece muito tempo nos cemitérios que é um lugar perigoso para médiuns sem habilidades espirituais desenvolvidas. A maioria dos umbandistas dizem que não trabalham com esse tipo de entidade; alguns Terreiros não tem sessões públicas para esta entidade, mas apenas sessões privadas. Não se fala abertamente sobre a existência desses rituais, justamente pela "má reputação ligada ao exu".

Muitos umbandistas fazem diferença entre o "seu exu" mais controlado "espiritualmente" e o "exu" da Quimbanda⁽¹¹⁾. Para atingir um "alto plano espiritual e ser reconhecido como pertencente a um Terreiro de Umbanda, o exu deste Terreiro tem que praticar um grande número de bons "trabalhos" para quebrar a magia dos exus da Quimbanda. Mas, o que pode ser "magia branca" para uns, pode ser "magia negra" para outros⁽¹²⁾. Segundo Pressel, "os exus se diferenciam das outras entidades quando solicitam uma espécie de pagamento, ou em dinheiro ou em espécies antes de executarem um serviço ao cliente. Por exemplo, uma garrafa de rum para Exu, e um perfume caro para a Pomba-Gira" (Pressel, 1974).

A entidade Maria Padilha é vista diferentemente pelos médiuns que a "recebem". No artigo de Liana Trindade (1982), um de seus informantes define a Pomba-Gira do seguinte modo: "Pomba-Gira era prostituta de muito baixo nível e sem cultura. Ela não pertence à classe de Maria Padilha, que era uma professora, tinha conhecimentos, pessoa elegante. Ela vai transmitir prá outra Pomba-Gira fazer aquele serviço que pediram prá ela, ela mesmo não precisa fazer. Como um encarregado da firma não precisa pôr a mão no serviço, tem quem faça por ele" (Trindade, 1982:32). Mais adiante esta autora afirma: "Os exus preferidos pelo entrevistado ocupam posições de mando. O privilégio que lhe confere tal situação os exime de encargos de produção dos bens espirituais, os quais deverão ser desempenhados pelos subordinados. A soberba, a riqueza i-

(11) Ver Luz e Lapassade, 1972.

(12) Fontenelle definindo a Pomba-Gira diz: "a Pomba-Gira encarrega-se da vingança pactuando com as mulheres feiticeiras contra as suas inimigas. Todos os trabalhos inerentes a caso de amor, nos quais a mulher se sente prejudicada, ou então pretende realizar qualquer união, são entregues a Pomba-Gira, e os seus resultados são de fato surpreendentes, pelo fato de possuir essa entidade grande poder" (Fontenelle, s.d.: 141).

lícita, a vaidade, a prostituição impedem a evolução cósmica dos exus" (op. cit.: 33). Mais adiante diz que, os exus são entidades que se caracterizam por sua posição de liminariedade. Os informantes geralmente citam atributos que definem essa posição: "Exu é um espírito que não teve luz suficiente para subir - como um cabo clo ou um preto velho-, ficou no meio; eles existem "nas trevas " ou entre a "luz" e a "sombra", sendo "considerados crianças que nada sabem", "espíritos que morrem e continuam ligados aos vivos" (op. cit.: 33). No entanto, a diversidade de pontos de vista sobre exus vai se tornar evidente de terreiro para terreiro.

Num Terreiro de Candomblé e Umbanda que visitei em Jacarepaguá, o Exu da "mãe-de-santo" tinha um papel importantíssimo de controle moral do grupo ligado ao Terreiro de "Mãe Nininha". Pelo menos duas vezes por mês o Exu desta Mãe-de-Santo vinha para organizar as festas que o Terreiro iria comemorar. Então chamava, um por um, os membros do terreiro (com um jeito bem humorado, falando alto, rindo e fazendo brincadeiras com todos os presentes) e pedia (ou mesmo exigia) suas contribuições em dinheiro (que eram bem altas). Esta entidade, o exu (que a ele tudo é permitido, até falar palavrão) dizia para as pessoas se elas estavam agindo bem ou mal, se precisavam melhorar, tratar mais de seu santo etc. De um modo geral, este exu apresentava características semelhantes às dos exus antes descritos (falar palavrão, dar gargalhada, etc.) . No entanto o papel dele neste Terreiro era para o "lado da ordem", da moralidade e mesmo da burocracia (na medida em que intervinha nas finanças do terreiro) ⁽¹³⁾ .

(13) Esse terreiro de Jacarepaguá, em contraste com o da Baixada, é frequentado por pessoas de "classe média" ou mesmo de "classe média alta" da Zona Norte e subúrbios do Rio de Janeiro. Essas pessoas dispõem de alto poder econômico e político e sustentavam o terreiro economicamente.

Descriverei a seguir o exemplo de "transe inconsciente" de Celina. Para isto citarei a própria Celina (através da sua história de vida relatada a um jornalista do jornal O Dia); seus depoimentos na delegacia de Polícia e no Julgamento sobre o acontecimento de 1979 que resultou no assassinato do comerciante; e o ponto de vista de "Maria Padilha", entidade que incorporou a médium na delegacia:

a) História de vida de Celina:

Apresentarei apenas algumas passagens, já que no Cap. II reproduzi a história de vida desta médium, integralmente. Já aos 7 anos, Celina veio a sentir "impulsos estranhos" (depois soube que desapareceu por três dias de casa). Foi levada por seus pais a um exorcista, pois eles acreditavam que ela estava possuída por espíritos (são crentes evangélicos). Como não surgiu efeito algum, levaram-na a um centro espírita. Sendo muito jovem para desenvolver sua mediunidade espiritual, os chefes do terreiro resolveram fazer um trabalho "para prender seus guias". Aos 14 anos voltou a este Terreiro e todos os rituais "de prender seu santo" foram novamente realizados. A partir de então, nunca mais voltou a frequentar um centro espírita. Aos 21 anos, reapareceram suas "manifestações espirituais", principalmente as da entidade "Maria Padilha". Embora nunca tenha se filiado a qualquer Terreiro, atendia pessoas em casa, dando consultas através da sua "Maria Padilha". Celina disse ainda (como já havia dito na delegacia), que no seu estado "normal", não se lembrava de nada do que fazia ou falava quando incorporada. Sentia-se então envergonhada, pois desconhece o que fez quando possuída pela Maria Padilha.

Durante a fase do julgamento de Celina, ela foi examinada

por psiquiatras com a finalidade de elaborarem um laudo médico. Nesta ocasião, Celina declarou aos psiquiatras que "este negócio de macumba que andam dizendo por aí é tudo mentira porque eu não acredito em nada disso". Logo depois disse que durante a fase policial das investigações sobre o crime, "teve qualquer coisa na delegacia e depois um senhor religioso me levou para a casa dele' e eu fiquei lá por uns 15 dias e fui muito bem tratada" (...) "fizeram sacudimento, me botaram vestido branco e fui para o centro de uma roda e eles deram passes em mim. Eu não entendo nada disso mas me senti muito bem". Com relação a prática das consultas e dos passes, Celina respondeu: "eu não sei anda disso de centros de macumba e não peço dinheiro à ninguém que vai se consultar com a Maria Padilha. As pessoas que vão lá é que deixam o dinheiro, sem eu pedir" (...) "elas é que acreditam em mim, dizem que a Pomba-Gira curou elas".

No dia 20 de outubro de 1979, o jornal O Globo dá a notícia sobre o depoimento que Celina iria dar no Tribunal do Juri. Segundo o jornal, o juiz já havia mandado um "recado" para a acusada : que ela não repetisse o "show" que dera na polícia (referindo-se, naturalmente, à sua "incorporação" na delegacia). Para o juiz a "incorporação de Celina não passava de uma "farsa". Quando ela foi depor no 1º Tribunal do Juri, compareceu toda vestida de branco e com colar da mesma cor (segundo recomendação do Pai-de-Santo). Não incorporou sua Pomba-Gira, como fizera na delegacia. Ficou quieta e controlada todo o tempo que passou no tribunal. Segundo seu advogado nesta época, Celina havia incorporado a Maria Padilha na delegacia para evitar "maus tratos".

Neste interrogatório ela declarou que Sílvia e Vanda a procuraram para resolver seus problemas através de sua Pomba-Gira. Ce

lina teria dito a estas que nada entendia de macumba e que não era desenvolvida mediunicamente. Apenas recebia uma "coisa" que era uma mulher e isso ela não podia evitar. Declarou ainda que , através de seu advogado, foi encaminhada a um centro espírita (o do Pai Jerônimo) afim de educar-se na doutrina umbandista, o que foi muito bom para ela. Celina ainda disse que a "mulher" que "recebe" é um fato consumado com que terá de lidar durante resto da vida. Quanto ao caso do "pô da matança" declarou que não é certo que teria prescrito um pozinho que deveria ser dado à vítima e não sabia porque está metida nisso. Segundo Celina, a "Maria Padilha" não teria interferido no sentido de estimular Sílvia a eliminar o marido desta, ela sempre atuava para fazer o bem e sua atuação espiritual não tinha o propósito de ganhar dinheiro (uma das acusações à médium).

b) A Pomba-Gira Maria Padilha:

Esta entidade, através de Celina, teria dito ao delegado(quando este tentava registrar o depoimento da médium): Sobre a acusação de Sílvia que ela (Maria Padilha) teria realizado ou providenciado a morte de Álvaro - "acontece que eu não tenho autorização' para matar ninguém e resolvi brincar com as duas mulheres" (...) "Receitei o "pô fatal", que de matança somente tinha o nome, e mandei que misturassem à comida de Álvaro. Declarou ainda que a Celina não sabia de nada, que só ela, a Maria Padilha, é que sabe de tudo que se passou". Essas declarações são confirmadas pelo Pai Jerônimo, quando diz que ela não se lembra de nada.

A relação de Celina com sua Pomba-Gira é portanto bastante diferente de qualquer outro médium que recebe essa mesma entidade. Tem toda uma história de vida, desde sua relação com a religião

de seus pais até mesmo os vários momentos críticos que a levaram aos centros e Terreiros (quando ainda menina e depois ao terreiro de Pai Jerônimo) que trataram de "prender seus guias". Seu relacionamento com sua Pomba-Gira apresentava momentos de grande proximidade, ela não sabia de nada do que acontecia com ela quando incorporada ("virava" no santo) e era confundida (nos jornais etc) com sua Maria Padilha. As pessoas que a consultavam acreditavam na sua entidade, que era "muito forte". Neste sentido fica patente a relação que ela mantém com sua entidade. "De um lado Celina é uma pessoa "totalmente apagada" e que não sabe de nada do que lhe acontece quando incorporada, mas quando sua Maria Padilha "baixa" ela sabe usar bem dos poderes que ligam-se a essa entidade". No entanto acho que isso não se apresenta assim como oposições, mas só fazem sentido na relação que Celina mantém com sua entidade. A médium Celina sempre conviveu com sua entidade de uma maneira única e particular, ou seja, não procurou "desenvolver-se" mas mesmo assim era considerada uma médium muito "forte" e com bastante "poderes", segundo o Pai Jerônimo. Embora tenha sido levada por outros à Terreiros, nunca assumiu essa opção como sua. Vinda de uma família ligada a uma seita protestante (onde conheceu a experiência de mediunidade), Celina sempre viveu de seu próprio trabalho (na época do crime era faxineira em um Cemitério em Caxias, R.J.). Ela havia declarado anteriormente (aos psiquiatras) que gostaria de ser uma pessoa "normal" e não ter que viver assim (com a "Pomba-Gira"). No entanto essa declaração parece ser bem frequente entre os médiuns que se dizem "inconscientes". D. Conceição do Terreiro da Baixada Fluminense, por exemplo, definiu a vida no santo da seguinte forma: "tem dia que eu acho que santo não existe, que tudo isso é mentira. Aí me dá vontade de quebrar tudo. Aí

vem fulano e diz que meu guia curou ele, sicrano diz que conseguiu o emprego e eu então acho que está certo mesmo" (em Maggie, Y., 1982). O mesmo se dá com Celina: sua legitimação enquanto possuidora de uma boa "entidade" (e mesmo se está naquele momento em transe), parte basicamente da confirmação das outras pessoas, ou seja, de seus consulentes⁽¹⁴⁾. Quando Celina viu-se envolvida no crime do comerciante, quem a legitimou enquanto uma "Mãe-de-Santo" (e que recebia uma entidade que tinha "poderes") foram justamente as pessoas que já a conheciam e que já tinham sido seus consulentes. Sílvia e Vanda, acusavam sua entidade de ter "robotizado" a primeira; Wanderlei e Maria Luisa defendiam Celina e também a Maria Padilha que só fazia o "bem" (apesar de Wanderlei ter antes declarado a participação da Maria Padilha na feitura do "pó de manança").

Assim, apesar de Celina declarar que não sabe nada de "macumba", ela sempre conviveu com práticas relacionadas à essas crenças (aos 7 anos de idade teve seu primeiro sintoma de "possessão"). Sua Pomba-Gira Maria Padilha em muito se parece com outras pombas-gira (gosta de perfume, cigarro minister etc), dá consultas e dá "passes" quase que diariamente em sua casa. Sua "casa" funciona (segundo os jornais) "como Terreiro". Apesar dela afirmar que não sabe de nada do que se passou quando veio aquela "mulher", ela declara no julgamento que sua Pomba-Gira só trabalha para o "bem" e que não se ligou ao crime. Portanto ela mantém um conhecimento muito grande de sua entidade, e que se caracteriza não pela "consciência" e controle que mantém de sua Pomba-Gira mas sim pelo fato de quando incorporada, tornar-se uma só, Celina e Maria

(14) No caso do Batuque de Belém, ao contrário, a confirmação se dá através do desenvolvimento do médium, do aprendizado.

Padilha.

O Pai Jerônimo foi entrevistado por nós (Goldman & Contins, 1982) em seu Terreiro, o mesmo em que Celina foi "recolhida" depois da "queda de sua Pomba-Gira" na delegacia. Nesta entrevista, ele disse que Celina tem um tipo de mediunidade que é muito procurada pelas pessoas que querem fazer seus pedidos em segredo, justamente porque os médiuns não tem consciência do que ouvirem quando estão incorporados. Esse Pai-de-Santo disse ainda que quando Celina esteve em seu Terreiro, ele procurou afastar (por uns tempos apenas) essa capacidade de Celina ficar com o "consciente anulado e o inconsciente totalmente disponível e sugestionável às energias ou as entidades". Depois de uma explicação sobre a possessão, de um ponto de vista "científico", ele disse que o "papel do Pai-de-Santo, seria fazer com que as pessoas pudessem controlar esse seu inconsciente e não anulá-lo totalmente⁽¹⁵⁾. Liana Trindade afirma que "os representantes teóricos da umbanda passam a admitir em seu culto as entidades espirituais pertencentes ao domínio da quimbanda, desde que sejam doutrinadas, denominando-as "exus batizados" ou "exus de lei". (...) "Renegam os que negam a aceitação doutrinária, considerando-os como exus pagãos ou quiumbas. Estes últimos caracterizam-se pela atuação de marginalidade' espiritual, submetidos às formas sociais de repressão infligidas ao comportamento social marginalizado. A umbanda oficial estabele

(15) Pai Jerônimo afirmou a importância de "prender o santo" de Celina. Quando esteve no Tribunal, Celina estava "sem a proteção de seu santo", e foi condenada. Afirmou também a importância do "desenvolvimento" na Umbanda. Quando falamos com um "Obá" do Terreiro de Candomblé do Pai Jerônimo ele disse que a mediunidade de Celina não era falsa e que ela de fato "recebia" a Pomba-Gira Maria Padilha. Comentou inclusive que o envolvimento de Celina no drama se deu justamente porque a médium se recusava a vários anos "desenvolver-se" e montar um Terreiro para sua Pomba-Gira. Seria uma espécie de castigo que sua Maria Padilha havia feito com Celina.

ce meios de doutrinar e, implicitamente, de domesticar os exus. Para isto utilizam o modelo social de repressão" (Trindade, 1982: 34). Mais adiante essa autora diz o seguinte: "Enquanto "válvulas de escape" fornecidas pelo sistema, os agentes sociais encontram na magia dos exus soluções para seus conflitos" (...). "A doutrina estabelece os limites para as práticas mágicas impedindo a utilização exclusiva de sua magia proibitiva" (op.cit.: 35). No entanto, como essa mesma autora reitera, "mesmo nos locais onde existe essa prática de doutrinação, persiste a utilização dos exus não doutrinados, contradizendo os princípios da doutrinação para o atendimento de sua clientela" (op. cit.). No entanto, essas "práticas mágicas" utilizadas por algumas crenças religiosas (Macumba, Quimbanda e Magia Negra) negadas por outras (Umbanda, Candomblé ' etc.) marcam suas fronteiras através dessas diferenciações. Ver por exemplo essa discussão acima: "exu batizada" (Umbanda) versus "exus pagãos" (Quimbanda). No contexto cotidiano dessas crenças e dos seus respectivos Terreiros, essas diferenças entre os tipos de transe (transe inconsciente e transe controlado) são menos enfatizados e de certa maneira são considerados complementares. Tomando como exemplo o "caso da Pomba-Gira" a ênfase pode estar numa visão da Umbanda "para fora" para a sociedade (Pai Jerônimo) , por outro lado no dia a dia dos Terreiros o chamado "transe inconsciente" é possível e até desejável.

4.3. Pomba-Gira e Imagem Feminina

A ambiguidade parece constituir o eixo a partir do qual é dramatizada a imagem feminina no desenrolar do drama.

Em primeiro lugar é notável a associação entre os acusados (particularmente as mulheres) e uma entidade feminina: a Pomba-Gira Maria Padilha. Na imagem desta última o que ressalta é exatamente a ambiguidade: ela é considerada uma entidade espiritual capaz de fazer o bem; ao mesmo tempo que pode agir para o mal. A sua representação é elaborada a partir de atributos femininos tais como: a sedução, a sensualidade, a vaidade etc. Estes são os seus poderes. A figura da Pomba-Gira enfatiza precisamente aqueles atributos femininos considerados "perigosos" porque dificilmente controláveis pela sociedade. Ela torna explícita simbolicamente a "outra face" da mulher visualizada pelo prisma mais conservador. A Pomba-Gira de certo modo é a "anti-esposa", a negação da "mãe de família" na medida em que sua imagem é definida de forma não complementar aos homens (maridos, filhos etc.). A sua sexualidade, por exemplo, não está a serviço da reprodução. Assim como a prostituta, a "mulher de vida fácil", a "mulher da vida", ela usa a sua sexualidade em seu próprio benefício. Os poderes e perigos que fluem de sua imagem estão certamente associados a essa liminaridade⁽¹⁶⁾.

Na apresentação do drama vimos que essa entidade se faz presente através de uma médium cujos atributos sociais e religiosos são também marcados pela liminaridade - além do fato de ser mulher, ela é pobre e a sua relação com a entidade não se realiza

(16) Para essa discussão ver Da Matta, 1979.

pela mediação institucional de um terreiro de Umbanda. Além disso, seu transe é definido por um pai-de-santo como "inconsciente" e sobre ele não dispõe de nenhum controle. É por seu intermédio que os demais envolvidos na série de acontecimentos que resultaram na morte do comerciante mantinham uma relação de dependência com aquela entidade. A fonte do seu poder estava exatamente na entidade que ela recebia e que era considerada "muito forte". Sua presença lhe garantia proteção. Enquanto sua ausência tornava-a uma pessoa comum sujeita a todas as limitações que sua condição de classe lhe impunha. Desse modo, ela foi protegida pela Pomba-Gira quando na delegacia foi ameaçada de agressão física pelos policiais. Quando do julgamento ela não pôde contar com essa proteção: um pai-de-santo havia "amarrado" seu santo para que ele não se manifestasse. Assim o lado "forte" da médium não reside em sua pessoa individual mas na sua condição de "cavalo" daquela entidade. Em tais momentos a médium só se pensa enquanto pessoa através da experiência da incorporação. É quando ela recebe a "sua" Pomba-Gira. Nos momentos em que não estava incorporada ela dizia apenas - referindo-se a Pomba-Gira - que "aquela mulher vem e eu não posso fazer nada"; ou "ela é quem sabe de tudo" (referindo-se ao crime), "eu não sei nada".

A principal acusada e esposa da vítima também mantinha determinado tipo de relação com esta entidade. E, de certo modo, também atualizava alguns de seus atributos. Ela teria procurado a Pomba-Gira para que "curasse" o marido, pois este, segundo ela, sofria de impotência sexual. Em seu depoimento ela tornou público esse fato. Além disso ela foi também acusada de ser amante de um dos acusados e de com ele tramar a morte do marido. Desse modo, seu comportamento não se enquadra de modo preciso naquele conjun-

to de valores e regras que norteia o espaço doméstico e familiar; ela efetivamente não realiza de modo pleno o ideal de uma "boa esposa" e "mãe de família", estando seu comportamento predominantemente referenciado aos seus interesses e desejos individuais.

É possível também perceber alguns atributos semelhantes de liminaridade na imagem daquela que foi acusada de ter realizado o ato que resultou na morte do comerciante. Esta sua liminaridade expressa-se socialmente: ela, dentre todos os personagens do drama, é a que parece ocupar o nível mais inferior na hierarquia social. Mas também a nível religioso já que ela própria reconhece uma relação muito intensa com a Pomba-Gira mantendo um contato diário com ela. Ela chegou a declarar que quando atirou no comerciante sentiu-se "movidada por uma força estranha". Esta relação para ela era motivo de temor: teria dito que temia mais a Pomba - Gira do que a Justiça.

A Pomba-Gira parece fornecer um paradigma simbólico onde se desenham esses atributos femininos classificados como "negativos" e "perigosos". Em contraste com essa dimensão, o outro personagem feminino do drama (e que significativamente não foi condenada) encarna aspectos "positivos" e legitimados da imagem feminina: consideram-na uma boa irmã, boa cunhada, "nunca se interessou por homem nenhum" etc.

Um outro contraste a ser assinalado é aquele dramatizado pela presença dos personagens masculinos: um deles é a vítima; o outro é um homem aparentemente manipulado pelas mulheres com as quais estava envolvido. Eles não desempenham papéis importantes já que nesse quadro simbólico definido pela Pomba-Gira não há lugar para "homens fortes". As mulheres é que ocupam posição predominante.

A Pomba-Gira dramatiza simbolicamente uma concepção fortemente individualista de pessoa feminina. Esta não é visualizada de forma dependente e complementar em relação aos homens, é independente e usa os seus poderes em seu próprio benefício. É daí que advêm os seus poderes e perigos. Ela parece representar uma imagem invertida da concepção que situa o espaço doméstico como o espaço feminino por excelência e onde os recursos femininos estão definidos complementarmente aos personagens masculinos. A Pomba-Gira, ao contrário, é percebida como uma ameaça a esse espaço doméstico e às relações aí legitimadas.

O drama, em seus vários momentos, pode ser interpretado como uma reflexão sobre a imagem feminina na medida em que focaliza - e pune - os aspectos invertidos dessa imagem. Ele é de certa forma uma polêmica em torno do como ser ou não ser mulher.

Acredito que o código da possessão é particularmente adequado à elaboração simbólica desses atributos a que estamos nos referindo. A possessão permite o acesso àquelas qualidades da imagem feminina mais "individuais" e que estão situadas fora do controle consciente.

4.4. Considerações Finais

Um problema que merece ser ressaltado é o fato dos atores envolvidos no drama, independentemente de identidade social ou ideológica (ou especificamente religiosa), reconhecerem a possessão como terreno comum de discussão. Assim é que policiais, advogados, juizes de direito, psiquiatras, pais-de-santo, pastores protestantes e, mais extensivamente, o público leitor dos jornais que

noticiaram o caso, não parecem tão preocupados com o crime propriamente dito quanto com a discussão a respeito da mediunidade de uma das acusadas. Desse modo, a possessão, enquanto modelo cultural, parece mais abrangente do que nos fazem crer aqueles estudos que restringem o fenômeno a determinadas camadas sociais. Uma perspectiva estritamente sociológica não nos leva muito longe na compreensão desse fenômeno e de sua importância na sociedade brasileira. Pensar a possessão enquanto modelo cultural significa entendê-la enquanto um código através do qual diversos grupos, camadas e categorias sociais refletem sobre problemas relevantes do seu cotidiano. O que estamos dizendo já foi assinalado por Gilberto Velho, segundo o qual "na sociedade brasileira a crença em espíritos e sua manifestação mais ou menos frequente, constitui tema básico na rede de significados (...) que a percorre" (Velho, G., 1982).

Ao discutirem e se posicionarem frente ao fenômeno da possessão, os atores do drama estão implicitamente discutindo (através de suas palavras e de suas ações) as concepções de pessoa que norteiam seus pensamentos e suas práticas. Essas concepções desenham-se num continuum cujos extremos são marcados por uma lado pelas formas mais individualizadas; por outro pelas formas menos individualizadas. No desenrolar do drama as primeiras são atualizadas pelo juiz de direito, pelos advogados e psiquiatras. Esses atores sustentam seu discurso e suas ações numa concepção individualista da pessoa. Mais precisamente, é a noção de indivíduo (no sentido moderno, ocidental) de sujeito psicológico e unidade básica da vida social. É por esta razão que o transe para eles não passa de "mistificação", "farsa", "mitomania" etc.

Outros atores como Pai-de-Santo, Pastor, os próprios acusa-

dos expressam uma concepção menos individualizada da pessoa. É para eles perfeitamente plausível que o indivíduo (enquanto agente empírico) possa incorporar um espírito, um santo, uma entidade etc. No entanto é preciso que fique claro que não pretendo aqui fazer uma tipologia das concepções de pessoa. Desse modo, é possível perceber que concepções diferentes podem coexistir no pensamento e na ação de um mesmo ator. Esta ambiguidade é flagrante no caso do delegado de polícia que, como se viu anteriormente, registrou o depoimento de uma das acusadas quando possuída pela Pomba-Gira Maria Padilha; ao mesmo tempo ele declara que a única responsável no crime é a própria acusada. Esta mesma ambiguidade é também perceptível através das declarações do Pai-de-Santo. Este faz uma distinção entre o que chama de "transe controlado" e "transe inconsciente", repercutindo uma ambiguidade existente no próprio interior da Umbanda. Conforme já tivemos oportunidade de assinalar essa ambiguidade é significativa do próprio lugar da Umbanda na sociedade brasileira: por um lado identificada com a criminalidade; por outro associada a poderes especiais.

Este problema da ambiguidade é importante. Conforme já vimos anteriormente, ele também se revela através das imagens de mulher que são atualizadas no drama. A entidade Pomba-Gira é a dramatização de uma imagem feminina construída a partir de poderes tais como: sedução, sensualidade, destruição etc. Em outras palavras, essa é a imagem da mulher associada à "rua", "prostituição" etc. Enfim a uma esfera que escapa do controle social. Essa imagem é a contraface de uma outra, aquela da mulher associada à casa, a família, as esferas mais controladas socialmente. Há portanto uma homologia entre os lugares reservados à Umbanda e à mulher na sociedade brasileira.

Acredito que a apresentação e análise do "Caso da Pomba-Gira" venha a representar uma contribuição para a discussão desses problemas.

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, Roger

1971 - As duas desagregações (o Candomblé rural e a Macumba urbana). In: *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira. v.2. p. 393.

1972 - *La rêve, la transe et la folie*. Paris, Flammarion.

1973 - Cavalos dos santos; em esboço de uma sociologia do transe místico. In: *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva. p. 293-323.

BECKER, Howard

1977 - *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro, Zahar.

BIRMAN, Patrícia

1980 - *Feitiço, carregó e olho grande, os males do Brasil são*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS (mimeo.)

BROWN, Diana

1977 - O papel histórico da classe média na Umbanda. In: *Religião e sociedade*. (1):31-42.

CAMARGO, Cândido Procópio

1961 - *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Pioneira.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro

1983 - *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar.

CONTINS, Márcia & GOLDMAN, Márcio

1983 - *Religião e violência; uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e violência "O caso da Pomba-Gira"*. ISER (xerox).

DA MATTA, Roberto

1979 - *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar.

DOUGLAS, Mary

1976 - *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva.

1970 - *Natural symbols: explorations in cosmology*. Londres, Barrie & Rockliff.

DUMONT, Louis

1977 - *Homo aequalis*. Paris, Gallimard.

DUMONT, Louis

1979 - *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard.

EVANS-PRITCHARD, E.

1978 - *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar.

FIRTH, Raymond

1968 - *Tikopia ritual and belief*. Boston, Beacon Press.

FONTENELLE.

s.d. - *Exu*. Rio de Janeiro, Ed. Espiritualista.

FRY, Peter

1974 - Reflexões sobre o crescimento da conversão à Umbanda. In: *Cadernos do ISER*. Tempo e Presença.

1982 - Feijoada e soul food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: *Para inglês ver*. Rio de Janeiro, Zahar. p. 47-51.

1982a- Febrônio Índio no Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei. In: *Caminhos cruzados*. São Paulo Brasiliense. p. 65-80.

1982b- Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. In: *Para inglês ver*. Rio de Janeiro, Zahar.

FRY, P. & HOWE

1975 - Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo. In: *Debate e Crítica*, (6):74-93.

GEERTZ, Clifford

1977 - *From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding*. New York, Columbia Univ. p.480-492.

1978 - *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.

GONÇALVES FERNANDES.

1941 - *Sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba, Ed. Guaiba.

GUEDES, Simone

1974 - Umbanda e loucura. In: VELHO, Gilberto. *Desvio e divergência*. Rio de Janeiro, Zahar. p. 82-98.

HOSKINS, J.

1975 - *Patterns of trance and social order*. Senior thesis (mimeo.)

LEACOCK, S. & R.

1972 - *Spirits of the deep*. New York, Doubleday.

LEPINE, Claude

1978 - *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé de Salvador*. São Paulo, Tese de Doutorado pela FFCH da U.S.P.

LEWIS, Ioan

1970 - A structural approach to witchcraft and spirit possession. In: *Witchcraft confessions & accusations*. London, Tavistock.

1977 - *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo, Perspectiva.

LUZ, Marco Aurélio & LAPASSADE, Geogre

1972 - *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

MAGGIE, Yvonne

1982 - *Viver^{KAR} no Santo: notas sobre a idéia de transe e a identidade religiosa nos cultos afro-brasileiros*. (xerox).

MAGGIE, Yvonne & CONTINS, Márcia

1980 - Gueto cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense. In: VELHO, G. *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro, Campus.p. 77-92.

MAGGIE, Yvonne; CONTINS, Márcia; MONTE-MÓR, Patrícia

1979 - *Arte ou magia negra? Uma análise das relações entre a arte nos cultos afro-brasileiros e o Estado*. Rio de Janeiro, FUNARTE.

MAUSS, Marcel

1974 - Uma categoria do espírito humano: a noção de "pessoa", a noção do "eu". In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU. p. 207-242.

ORTIZ, Renato

1977 - A morte branca do feiticeiro negro. In: *Religião e Sociedade*. (1):43-50.

1979 - *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes.

PRESSEL, Esther

1974 - Umbanda, trance and possession in São Paulo, Brazil. In:

Trance, healing and hallucination. London, N.York, J. Willey. p. 113-225.

RAMOS, Arthur

1962 - *Introdução à antropologia brasileira.* Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil.

RODRIGUES, Nina

1935 - *O animismo fetichista dos negros baianos.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

1945 - *Os africanos no Brasil.* Rio de Janeiro, Brasiliana.

TRINDADE, Liana

1982 - Exu: reinterpretação individualizada de um mito. In: *Religião e Sociedade.* (8):29-36.

TURNER, Victor

1964 - *Dramas, fields, and metaphors.* London, Cornell Univ.

VELHO, Gilberto

1981 - Visão de mundo e estilo de vida em camadas médias urbanas. In: *Individualismo e cultura.* Rio de Janeiro, Zahar. p. 103-109.

1982 - *Indivíduo e religião na cultura brasileira: questões pre*liminares. (xerox).

VELHO, Yvonne Maggie

1975 - *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito.* Rio de Janeiro, Zahar.