
INCORPORAÇÃO: QUANDO O CORPO É O TEMPLO*



Gisele Cristina Laranjeira**, Ana Maria Galrão Rios***

Resumo: *o fenômeno da incorporação é um evento recorrente em diversas religiões, e consagrado nas religiões espíritas como uma forma legítima de conexão entre o mundo material e o plano espiritual. Este artigo busca discutir o papel simbólico do corpo do médium incorporante nesse processo, que transporta o divino (e também seu oposto) para a materialidade da dimensão humana.*

Palavras-chave: *Incorporação. Transe. Corpo. Símbolo. Psicologia.*

A pesar da espiritualidade se pautar na presença da alma na vida humana, não há vida humana sem também a presença de um corpo que a habite. O terror da finitude material desse corpo é acalentado diante da imortalidade da alma e suas possibilidades *a posteriori*, desenhadas de acordo com a doutrina de cada religião. Em especial nas doutrinas espiritualistas, os sofrimentos gerados pela exposição às intempéries do plano físico como cansaço, fome, sono, doenças e a velhice são contornados pela crença de que, apesar de todo desconforto, tais aspectos são tão somente consequências de um processo de aprendizado desse espírito em constante evolução. O corpo não é visto como um lugar de castigo (gerador de culpa) ou do acaso (ausente de significado). Cada situação física é significativa ao corpo que, visto como templo do espírito que o habita, se atrela ao significado do indivíduo com sua própria religiosidade. A partir dessa comunhão, o corpo pode então ser compreendido como potencialidade de evolução, e

* Recebido em: 09.10.2018. Aprovado em: 19.12.2018.

** Mestranda em Ciências da Religião (PUC-SP). Especialista em Psicoterapia Junguiana (UNIP). Psicóloga (Faculdade de Guarulhos/SP). E-mail: gicrila@gmail.com

*** Doutora e Mestre em Psicologia Clínica (PUC-SP). Docente no Instituto Sedes Sapientiae/Brasil. E-mail: anamariagrios@uol.com.br

não como estado de prisão e martírio para o espírito. Consideramos essa reflexão de extrema importância, possibilitando ao indivíduo aproveitar e reconhecer a natureza do corpo material como parte da manifestação do que é Divino e ao mesmo tempo, do Si-mesmo (Self).

Na psicologia analítica, descreve-se que um ego está tomado ou possuído por um complexo quando se identifica totalmente com aquela imagem arquetípica, passando a se comportar totalmente de acordo com o tom imagético e não mais de acordo com as expressões do ego (JUNG, 2013, §198). Dessa forma, o ego, ao permitir a expressão simbólica no processo de incorporação, pode correr tanto o risco da possessão (a inflação do ego em seu papel na experiência numinosa) quanto pode se fortalecer diante do tema arquetípico, desenvolvendo o autocohecimento em torno de suas próprias manifestações graduais que envolvem a experiência da incorporação. A diferença supõe-se que esteja no amadurecimento e no fortalecimento desse ego para a experiência simbólica como um processo de *religare*, seja ao Deus religioso como ao Deus que habita em si mesmo (JUNG, 2012, §6).

Este artigo busca abordar a simbologia do corpo dentro do cenário das religiões espiritualistas, através do olhar da psicologia analítica de Carl Gustav Jung e da fala sobre corpo e modernidade de David Le Breton. Abrimos um diálogo entre o corpo religioso, experiência religiosa e as possibilidades de alinhamento simbólico com a estrutura psíquica. Em seguida, apresentamos um breve panorama histórico, que acreditamos ter contribuído para a formação do pensamento popular acerca dos fenômenos de transe religioso, principalmente nas religiões espiritualistas. Em contraponto, citamos autores mais atuais que têm contribuído para a formação de novos processos culturais, mais abrangentes e congruentes a diversidade religiosa brasileira. Na terceira parte, discutimos sobre quem é esse médium que incorpora, e o corpo do médium como resultado histórico da soma das religiosidades de um país construído numa base miscigenada. Por fim, discutimos o corpo religioso como manifestação dessa religiosidade que transita pelos espaços sagrados da mesma forma como transita entre as diversas culturas nacionais.

O CORPO: UMA OBRA DIVINA

O princípio da fisiologia humana está contido na cosmologia. O corpo humano é, nas tradições populares, o vetor de uma inclusão, não o motivo de uma exclusão (no sentido de que o corpo vai definir o indivíduo e o separar dos outros, mas também do mundo); ele é o vinculador do homem a todas as energias visíveis e invisíveis que percorrem o mundo. O corpo não é um universo independente, fechado em si mesmo, à imagem do modelo anatômico, dos códigos

de saber-viver ou do modelo mecanicista. O homem, bem em carne (no sentido simbólico), é um campo de força em poder de ação sobre o mundo, e sempre a ponto de ser influenciado por ele (BRETON, 2013, p. 50).

Religiões espiritualistas como o Kardecismo, o Candomblé e a Umbanda, são fundamentadas na crença de que o espírito é imortal e está em constante evolução através de processos reencarnatórios, o que concede uma interpretação singular sobre o papel do corpo humano nesse processo. Se o corpo é considerado a morada do espírito, e nesse espírito habita um pedaço desprendido de Deus (que pode ser uma fagulha, uma energia essencial, etc.) que é responsável em dar vida a cada ser, então a presença de Deus habita o corpo humano tanto quanto uma igreja ou um terreiro. O corpo humano é considerado, por si só, um veículo de manifestação divina.

A tradição judaico-cristã se baseia na representatividade do corpo humano à semelhança divina, evidenciando em seu conteúdo simbólico a presença do “território do sagrado” no corpo humano. Como “instrumento da nossa felicidade, é sempre apresentado como um edifício construído sobre a rocha dos arquétipos da identidade divina de cada um” – o corpo, portanto, se torna um espelho por onde o que é Divino se apresenta e passa a ser vivenciado na possibilidade do contato material (MIRANDA, 2000, p. 11-17).

A concepção de um corpo divinizado é antiga, encontrada em tribos primitivas ou em sociedades com maior ênfase na coletividade. Para essas sociedades o próprio conceito de ser humano, enquanto integrante da natureza e do meio ambiente que vive, se traduz numa visão do corpo como extensão do corpo sagrado da Mãe Terra e como irmão dos animais e das plantas desse mesmo ambiente. “Nas sociedades tradicionais, de composição holista, comunitária, nas quais o indivíduo é indiscernível, o corpo não é objeto de uma cisão, e o homem está misturado ao cosmos, à natureza, à comunidade” (BRETON, 2013, p. 31). Dentro dessa cosmovisão, o corpo é divino porque foi criado pela Divindade, porque ainda é habitado por Ela através do espírito e compartilha com a natureza a mesma Grande Mãe. Profanar o corpo seria, assim, o mesmo que profanar a terra e os animais, uma condição inaceitável para as tradições baseadas na comunhão homem-divindade. “O corpo não é isolável do homem ou do mundo: ele é o homem e é, na devida proporção, o cosmos” (BRETON, 2013 p. 72).

Miranda (2000, p. 18) afirma que “o corpo é uma via de experiências autênticas do si mesmo, onde a fé e a razão purificam-se, aprofundam-se e realizam-se mutuamente, num encontro de imensidades”. Trazendo sua afirmação ao olhar da teoria de Jung, na qual o Si Mesmo (Self) é a imagem arquetípica de Deus (e vice versa), podemos vislumbrar que o Eu (ego) é capaz de estabelecer um elo

de comunicação com o Divino, e o resultado dessa comunicação é a construção de um Homem bilateral, que é tanto animal quanto espiritual, ao mesmo tempo que é elevado em seu pólo divino, é também concreto e denso em seu pólo material. Ainda enquanto uma construção psicológica e simbólica, podemos compreender o corpo como uma ponte de diálogo entre Self e ego, e não uma trava que ausentaria ou dificultaria essa comunicação no sistema psíquico.

Na língua hebraica, todas as partes do corpo humano são “hipostasiadas”, ou seja, carregam uma espécie de *persona*, um significado particular, físico, psíquico e espiritual – e portanto, “cada parte do corpo humano leva em si mesma uma consciência do verdadeiro Eu e de sua unidade” (MIRANDA, 2000 p. 11), tendo sido o Homem criado para um propósito, que é em si religiosamente divino, conhecido somente por Deus. Essa linguagem em muito se assemelha a um segmento da teoria da Psicologia Analítica, que propõe haver na dinâmica psíquica uma pré-programação do Self (a completude do psiquismo) para o ego (a representação do eu no psiquismo) e, conseqüentemente, para o corpo, que é seu veículo. É através do corpo que o ego se realiza e se reconhece como Eu; portanto, é também através do corpo que o ego materializa as determinações do Self.

A partir do momento em que a sacralização do corpo é violada ou negada, os conteúdos arquetípicos que poderiam ser canalizados e experimentados no corpo saudável retornam ao inconsciente e são projetados, da melhor maneira possível, em corpos externos, em pessoas ou objetos de valor afetivo ao indivíduo. Para Jung “a matéria foi totalmente privada de alma”, o que causou um endeusamento da matéria em detrimento do espírito. O homem moderno se tornou um produto de uma inflação dos valores materiais que deprimem os valores espirituais da condição humana (JUNG, 2014, p. 113).

Há uma constante indagação que cerca a ligação entre corpo e espírito, enfatizada pela necessidade imediata de termos uma máquina funcional e estética. O corpo serve para que? O que ele é capaz de (re)produzir, em termos materiais? A resposta moderna sobre a funcionalidade do corpo está em produzir beleza, produzir conteúdo cultural, produzir resultados no trabalho, nos estudos, no próprio lazer, e, claro, tudo sendo incessantemente divulgado nas redes sociais para a aprovação social do corpo que existe, produz e evidencia sua capacidade orgânica. A realização do Eu não tem mais um cunho espiritual, do espírito que evolui a cada encarnação. A realização do Eu demanda atingir a potência máxima da máquina que habita. Um corpo que não produz não é um corpo funcional e, portanto, é um corpo defeituoso e que precisa ser readequado. Nesse panorama, a capacidade simbólica do corpo de ser elo entre homem-matéria e homem-Deus é desconectada da realidade psíquica do indivíduo:

Finalmente, os corpos também perderam sua sacralidade, exaltados em ideais hedonistas, condenados como fonte de corrupção e pecado pelas visões religiosas dualistas, explorados como fonte de riqueza, esquecidos como uma espécie de resíduo. Ganhou espaço a retórica dos direitos humanos, da anomia social e de um discurso político elaborado e racional, que terminou por emudecer o falar simbólico corporal numa cacofonia feita de cosmética, sexo, saúde, academias de ginástica, propaganda e sedimentação semântica (MIRANDA, 2000, p. 13).

Essa constante tentativa em ressignificar o corpo como algo a ser diluído do Homem Espiritual evidencia uma constante tormenta do Homem Material: o terror da finitude corporal, o fim da existência do ego. Ao perder o contexto simbólico no campo espiritual, o corpo mecânico transfigura a personalidade mecânica do homem, que existe enquanto máquina funcional e não enquanto espírito transcendental ao tempo e à matéria. Essa carência simbólica da religiosidade do corpo na nossa cultura evidencia e alimenta o medo da morte, o medo do envelhecer, o medo da doença, o medo da limitação e/ou deficiência física. Nas palavras de Breton (2013, p. 125): “Hoje outra faceta revela-se sempre mais evidente: a luta contra o corpo desvela sua estrutura oculta, o reprimido que a sustentava: o medo da morte. [...] O corpo, lugar da morte do homem”. O medo do envelhecer, o medo da perda da beleza e da funcionalidade, o medo de perder seu próprio papel enquanto indivíduo social: todos esses dissabores da vida material são traduzidos de forma característica nas religiões que crêem no corpo como o local de penúria do espírito, no qual o indivíduo sofrerá tentações e provações, a fim de galgar os alívios e as recompensas na vida após a morte – ou seja, a vida sem corpo.

INCORPORAÇÃO: FENÔMENO FÍSICO E PSÍQUICO

Afinal, a incorporação é um fenômeno de ordem física, mítica ou psicológica? Pouco se sabe de fato, mas muito se fala a respeito do processo de incorporação. A crença popular reveste o fenômeno de preconceitos e medo, traduzindo a incorporação mediúnica como um sintoma patológico - seja de origem mental ou espiritual. Zacharias (1998, p. 56-7) afirma a este respeito: “[...] Ou o transe é compreendido como expressão diabólica, ou é considerado um fenômeno paranormal, ou é uma fraude, ou é um processo patológico que conduzirá o praticante à loucura”.

Em meados de 1930-40, o sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974), rompeu com os estereótipos científicos da época e passou a descrever o transe (em especial, as manifestações religiosas no candomblé baiano) como “fenômeno no contexto religioso e como prática cultural” (PUTTINI, 2008). Um novo olhar

se lança no cenário que, até então, havia registrado as manifestações de incorporação como sintomas psiquiátricos; o transe religioso passa a ser definido como um aspecto fundamental de uma cultura religiosa, aplicado àquele contexto e com o entorno de um acontecimento sagrado. Por se tratar de uma experiência pessoal entre o indivíduo e a sua imagem do Divino, não poderia ser traduzido diretamente como um processo patológico.

Porém, entre 1900 a 1950, havia uma forte pressão tanto da comunidade médica psiquiátrica quanto das autoridades política e policial, para que os cultos espíritas não prosseguissem a atuar, sob a acusação de que infetariam a sociedade com loucura e falsas curas. Em consequência, a opinião de estudiosos e cientistas brasileiros acerca dos processos de transe em contextos religiosos foi fortemente marcada “por disputas sociais e ideológicas referentes ao lugar que se deveria dar às formas de religiosidade das classes médias e de segmentos pobres da população” (ALMEIDA; DALGALARRONDO; ODA, 2007). Além da consideração de que determinados aspectos psicopatológicos eram indissociáveis da prática mediúnica, havia uma tensão recorrente entre as próprias religiões, que debatiam incansavelmente sobre qual seria a forma mais saudável da manifestação da religiosidade no indivíduo. Nesse enquadre, não apenas o olhar clínico da Medicina Psiquiátrica se inclinava a observar a incorporação como algo danoso, como também as religiões não-espíritas promoviam essa manifestação como um atentado aos valores cristãos e à própria sacralidade do Espírito Santo (ALMEIDA et al., 2007; ALMEIDA; LOTUFO NETO, 2004; BENEDITO, 2005). As marcas desse período são sentidas até hoje, não somente na composição da tela acadêmica brasileira, como no imaginário popular.

Nas últimas décadas uma extraordinária ascensão do movimento neo-pentecostal também não favoreceu a visão sociocultural das manifestações de transe nas religiões espiritualistas. Muitas igrejas fundamentaram em sua doutrina uma verdadeira guerra espiritual, em especial contra as religiões afro-brasileiras, evidenciando que os espíritos baixados em terreiros são demônios e servos do Diabo. Agora, o malefício não está focado na manifestação do transe religioso – que também ocorre nas igrejas pentecostais – mas na evidência de que somente nelas esse fenômeno se dá em caráter positivo ou para salvação do indivíduo, enquanto que nos terreiros de Umbanda e Candomblé a espiritualidade é contextualizada no mito Diabólico, que traz toda forma de infortúnio (MARIANO, 2014).

Desde então tem sido de vital importância o trabalho de novos pesquisadores e estudiosos que buscam desvendar e redesenhar novas faces do fenômeno do transe – sociais, culturais e, principalmente, simbólicas. Dessa nova geração, destaco a obra da antropóloga Bettina E. Schmidt “*Spirits and Trance in Brazil: An*

Anthropology of Religious Experience” (2016), que busca, na fala dos protagonistas do cenário religioso brasileiro, a sua fonte de informação sobre o que é o transe, suas cores, suas formas e sua importância para essas pessoas.

É imprescindível citarmos a historiadora Maria Antonieta Martines Antonacci e sua obra “*Memórias ancoradas em corpos negros*” (2013), que descreve a importância do corpo na composição da identidade resistente da população negra baseada na memória viva de suas religiosidades e das comunicações corporais, diante do cenário da escravidão e suas duradouras consequências.

No campo da Psicologia, o analista brasileiro José Jorge de Moraes Zacharias tem um importante trabalho com a aproximação do fenômeno do transe religioso e suas interfaces psíquicas. Seu trabalho visa desconstruir estereótipos patologizantes que, a seu ver, desvalorizam a experiência religiosa e, por isso, não são capazes de apreender em si a complexa significância psicológica que a imersão nos símbolos e nos mitos proporciona ao indivíduo. Sua obra demonstra a necessidade em se dar maior atenção ao acervo mítico que compõe a religião que evidenciar ou não a veracidade da experiência mediúnica como experiência espiritual ou paranormal (ZACHARIAS, 1998).

Ao olhar da Ciência da Religião, a veracidade que cabe em nosso objeto de estudo é que exemplos de transe religioso sempre estiveram presentes na História da Humanidade, das mais variadas formas.

A atividade religiosa é observada como uma ação natural do ser humano, capaz de conceber a realidade psíquica de tal forma que as teorias científicas não eram capazes tampouco suficientes – dada a natureza racional da ciência, enquanto que a religião (“o dogma religioso”) era substancialmente irracional. O transe, enquanto fenômeno religioso, é também considerado como uma expressão natural do inconsciente, que busca se defender do que Jung chamou de “experiências imediatas”, o contato bruto do psiquismo com imagens arquetípicas, sem a lapidação das análises racionalistas. Para o autor, o transe ainda é uma forma de proteção da psique contra essas imagens, ainda que em diversos contextos, para que possam ser compreendidas pela consciência sem que a mesma seja subjugada ou corrompida pela carga de energia psíquica que o arquétipo traz à tona (JUNG, 2012, p. 63-64).

A religião e as experiências religiosas constroem um entorno compreensível da apresentação do conteúdo arquetípico, suspendendo em maior ou menor grau o impacto das experiências imediatas. Por isso, promover essa aproximação da imagem arquetípica a uma forma de manifestação mítica, física e espiritual, possui relevância enquanto facilitador do contato da consciência com conteúdos inconscientes acoplados em torno do arquétipo manifestado pelo Orixá, entidade, guia ou espírito. Para Zacharias (1998, p. 49), o fato de alguém frequentar uma religião onde há o fenômeno da incorporação “não promoverá a

integração destes elementos inconscientes, mas uma elaboração profunda sobre estas imagens pode contribuir tanto quanto os mitos gregos ou europeus”.

O MÉDIUM E A VIVÊNCIA DO CORPO COMPARTILHADO

O amor pelo transe enquanto forma aceitável de experiência religiosa emana de extensos segmentos da população brasileira, encontrando-se particularmente atuante nas práticas religiosas indígenas e africanas. Ao conjunto de considerações sociológicas que identificam a Umbanda aos deslocamentos vividos por setores da população em decorrência de transformações sócio-econômicas, o ethos brasileiro parece vincular-se de modo especial ao êxtase e ao corpo enquanto suporte do sagrado (ALVES JÚNIOR, 2007 p. 124).

Para que haja incorporação e a presença de entidades espirituais “em terra” (quando o espírito está incorporado em uma pessoa), é preciso que haja um médium disposto a servir seu corpo de instrumento para a incorporação. O médium é sacerdote e templo ao mesmo tempo, ao se dedicar religiosamente na manifestação da entidade espiritual através de seu corpo.

Almeida (2004) propôs, em sua tese de Doutorado em Psiquiatria pela USP, uma pesquisa com o objetivo de “definir o perfil sociodemográfico e a saúde mental em médiuns espíritas, bem como a fenomenologia e o histórico de suas experiências mediúnicas”. Nessa pesquisa, aplicou-se a 115 médiuns da cidade de São Paulo questionários sociodemográficos e instrumentos de verificação de prováveis psicopatologias. Em sua conclusão, o autor afirma:

Os médiuns estudados evidenciaram alto nível socioeducacional, baixa prevalência de transtornos psiquiátricos menores e razoável adequação social. A mediunidade provavelmente se constitui numa vivência diferente do transtorno de identidade dissociativa. A maioria teve o início de suas manifestações mediúnicas na infância, e estas, atualmente, se caracterizam por vivências de influência ou alucinatórias, que não necessariamente implicam num diagnóstico de esquizofrenia (ALMEIDA, 2004).

Ao visualizar esse perfil sociológico, é possível contestar o foco patológico da experiência mítica, e abrir ainda mais espaço para a diversidade simbólica que esse perfil carrega. Atualmente, não é mais possível considerar que a Umbanda e o Candomblé são exclusivamente religiões negras – tampouco, o Espiritismo de Kardec não é mais totalmente branco, elitizado e europeu. Nessa imensa colcha de retalhos que é o Brasil, as religiões se encontraram e se misturaram, criando diversas Umbandas, Candomblés e Centros Espíritas, com seus

médiuns mesclados como a própria religiosidade brasileira, que costura em si mesma uma diversidade de crenças e coexistências, como o católico que frequenta terreiro, como o umbandista que lê o Livro dos Espíritos. O médium de hoje pode ser qualquer cidadão brasileiro, que traz consigo essa mistura religiosa impregnada na alma tal como trazemos na pele a mistura das cores que aqui desembarcaram na construção da nossa nação.

Esse corpo material, diverso em suas cores e formas, é instrumento fundamental para que haja o fenômeno de incorporação, pois sem o corpo não há elo entre espírito e matéria. Da mesma forma, psicologicamente, sem corpo não há elo entre imagens do arquétipo e a própria consciência. As incorporações possuem representações singulares, tanto na maneira em que ocorre a incorporação quanto no uso de roupas e adereços. Visão, audição, tato, paladar e olfato são mergulhados na expressão simbólica através do uso de roupas, das ervas que defumam, das indumentárias que utilizam, dos fumos, das comidas e bebidas que consomem. Toda a caracterização da personalidade arquetípica representada por cada entidade espiritual que é incorporada transborda além do gestual sutil, no uso de componentes rústicos, de realidade bruta e passível ao toque do indivíduo.

A partir dessa caracterização, o indivíduo deixa de ser apenas eu e se torna um eu em comunhão com o divino, inspirado e inundado pelo aspecto arquetípico ali representado pela entidade. “A imagem do corpo é a representação que o sujeito faz de seu corpo; a maneira pela qual ele aparece mais ou menos conscientemente a partir de um contexto social e cultural particularizado por sua história pessoal” (BRETON, 2013, p. 230-231). Por isso, o uso de toda indumentária se faz necessária à passagem de um contexto do corpo cotidiano e comum para o corpo agora sacralizado pela incorporação. Nas palavras de Benedito (2005, p. 239):

Ao som, cadenciado e quase hipnótico, dos atabaques os médiuns vão se deixando levar pela «presença» de suas entidades. Dançando e bamboleando o corpo ao ritmo dos pontos, os médiuns começam a reduzir a velocidade da ação; contrariando o ritmo dos pontos cantados, que avançam cada vez mais rápidos, provocando um certo frenesi na platéia. Então, quando menos se espera e de forma bastante abrupta a entidade incorpora seu médium que, a partir daí irá assumir posturas bastante diferenciadas. Enquanto que o transe dos pretos velhos é lento e quase tranquilo, o transe do Exu é violento, vigoroso e mesmo assustador.

“Sentir na pele a bondade e a paciência do Preto-Velho, a força do Caboclo, perceber-se Criança outra vez e se permitir viver estas experiências além do ego é algo

transformador para nossas vidas” (CUMINO, 2016, p. 27). Na visão do pai-de-santo e cientista da religião Alexandre Cumino, a vivência do médium ao incorporar essas figuras não teria apenas benefícios espirituais, mas também possibilitaria ao médium entrar em contato com a essência que esses personagens carregam, isto é, sua imagem arquetípica.

A transformação visual do médium na identificação com os as entidades que incorpora promove de maneira mais profunda a experiência simbólica. Numa gira de Umbanda com as entidades chamadas *Erês*, que se apresentam como crianças, é comum que os médiuns ao incorporarem essas entidades se sentem no chão, brinquem com carrinhos e bonecas, usem laços no cabelo, comam doces, cantem e batam palmas. Nesse momento observamos que o médium tem a oportunidade de vivenciar a imagem arquetípica da Criança Divina em si mesmo, assim como é possível conciliar a vivência das imagens do Velho Sábio ou do Herói, nas giras de preto-velho e caboclos, respectivamente.

“O tema básico do ritual é a vinculação do indivíduo a uma estrutura morfológica maior que a do seu próprio corpo físico” (CAMPBELL; MOYERS, 1990, p. 86). A crença ritualística serve de ponte entre indivíduo cotidiano e sua imagem Divina – a ligação que na psicologia chamamos de eixo Ego-Self. No processo de transe de incorporação, o médium pressupõe que naquele trabalho realizado não há apenas seu corpo presente, mas há também uma presença espiritual (que é divina, santificada) e que representa uma ordem espiritual-religiosa (o “dogma religioso”) que os organiza nessa experiência. Assim, podemos considerar que o ritual que envolve os processos de incorporação tem, por fundamento, dar o suporte estrutural para que a psique individual conceba a possibilidade de uma experiência além de si mesma, que a reconectará às suas próprias imagens míticas e inconscientes.

Para Cumino (2016, p. 38), a incorporação “é um fenômeno de transe mediúnico no qual o médium fica em estado alterado de consciência para dar a devida passividade a outro ser que lhe toma o controle de suas ações”. Os níveis de alteração de consciência são variados, dentro de uma escala que define uma consciência parcial (quando o médium se recorda do que fez e possui determinado controle durante o fenômeno), até o grau de total inconsciência, quando o médium não se recorda de nada durante o transe. O equilíbrio emocional é extremamente importante para a mediunidade e suas manifestações, enquanto que uma mente tensa ou desequilibrada vai encontrar diversas formas de dificuldade para incorporação. A dificuldade do médium em reconhecer se está incorporado ou não está intimamente ligada à qualidade do seu autoconhecimento. Quanto menor o autoconhecimento, maior a dificuldade que o médium terá de reconhecer a incorporação ou manter a consciência sobre o fenômeno (CUMINO, 2016).

Mas nem sempre o rebaixamento de consciência é um processo fácil, e por isso requer o auxílio de instrumentos adequados ou sacralizados, de uso específico para esse fim. Xamãs siberianos, lapões, benin e haidas costumam induzir o fenômeno da incorporação pelo uso de substâncias psicotrópicas, junto ao som de tambores e o movimento específico de danças ritualísticas. Chás, incensos, fumos, danças e canções são alguns dos instrumentos de indução a diversas formas de transe, incluindo a incorporação. Na Grécia Antiga, o Oráculo de Delfos, consagrado ao deus grego Apolo, ficou bastante famoso pelas profecias proferidas pela *pítia*, a sacerdotisa do templo (WILKINSON, 2010).

Na Umbanda e no Candomblé o som dos atabaques e os giros das danças ritualísticas auxiliam o rebaixamento de consciência, como uma forma de afastar o ego do comando e permitir com maior facilidade a experiência mística e mítica. “A música influencia o corpo físico, induzindo-lhe alterações que de um lado afetam os níveis de consciência e de outro proporcionam movimentos” (ZACHARIAS, 1998, p. 116). Esse movimento ritualístico da dança promove uma integração entre mente e corpo, e mais precisamente nos ritos de incorporação, permitem a integração de conteúdos inconscientes, com o viés limitador do entorno religioso e o ritual que o precede, que possui começo, meio e fim.

Os pontos cantados possuem grande influência na música popular, e “têm também a função de transmitir uma rica herança simbólica e histórica para as gerações mais novas, além de incorporar também sutis elementos de institucionalização comportamental” (BENEDITO, 2005, p. 244). Os pontos são canções tradicionais nos terreiros de Umbanda e Candomblé, que podem ser cantadas junto ao som de instrumentos ou com o bater de palmas. São cantadas para saudar, para chamar e para se despedir das entidades espirituais, determinando que há um momento certo para a manifestação da entidade espiritual, e há uma ordenação quanto ao seu tempo de duração e término. Esse procedimento, que circunda o rito, é estruturante para o ego que identifica nesses limites os momentos de diálogo com os conteúdos arquetípicos na imagem refletida pela entidade espiritual, e os momentos em que tal interação já não é mais possível ou segura, pois sua durabilidade deve ser sempre restrita ao ritual do terreiro.

No contexto das religiões espiritualistas, observamos que o autoconhecimento e o autocontrole ego têm papéis fundamentais. Cumino (2016) ressalta em sua obra que o fenômeno de transe de incorporação não é uma possessão, pois há ali uma decisão consciente do ego em permitir a manifestação espiritual. A possessão ocorre quando não há decisão consciente para que outro ser se manifeste através do corpo do médium, e o ato de incorporação é justamente o contrário, um ato consciente e permissivo. É o indivíduo quem escolhe entrar no transe, estabelecer uma comunicação e ser incorporado pela entidade espiritual. Tanto na Umbanda quanto no Candomblé e no Espiritismo, o médium passa

por diversas etapas de desenvolvimento, que visam amadurecer esse indivíduo em sua mediunidade, de forma que as manifestações do transe sejam, sempre, conduzidas pela sua vontade de aceitar servir como corpo-instrumento, o intermediário entre espírito e matéria.

CONCLUSÃO

Durante nossa pesquisa pudemos visualizar que as experiências religiosas se entrelaçam aos fenômenos de transe, como a incorporação, desde que a religião passou a ser registrada no mundo. A visão exclusivamente biológica ou racionalista não bastaria para compreender essas manifestações em seus contextos sociais, culturais e simbólicos, como expressão singular do campo religioso.

Contextualizamos nesse recorte o aspecto do corpo por ser o veículo que traz a manifestação do símbolo religioso não só à consciência do médium, mas à consciência do outro e a comunhão com seu cenário. O corpo é o palco e o ator do rito religioso, e só pode ser compreendido em toda sua complexidade histórica, em parâmetros sociais e individuais. O corpo aborda a mensagem da experiência religiosa dentro da própria materialidade – é a expressão sensível aos nossos limitados sentidos antropológicos. As propriedades dos sentidos e da razão são convocadas a participar desse diálogo entre indivíduo e o Divino, matéria e espírito, que são tomadas de características emotivas e inconscientes. Esses conteúdos, míticos, arquetípicos e, por isso mesmo, coletivos, traduzem não apenas a expressão do Eu-ego, mas do Eu-parte-do-todo, parte dessa comunidade religiosa, dessa localidade física, desse contexto histórico. Ao traduzir a experiência religiosa em gestos, cheiros, movimentos e sons, o médium-Eu se reconecta à malha de imagens arquetípicas que compõe sua própria identidade individual e coletiva, e por isso, fortalece sua potencialidade de encontrar a Si Mesmo (o Self).

Na psicologia analítica, descreve-se que um ego está tomado ou possuído por um complexo quando se identifica totalmente com aquela imagem arquetípica, passando a se comportar totalmente de acordo com o tom imagético e não mais de acordo com as expressões do ego. Dessa forma, o ego, ao permitir a expressão simbólica no processo de incorporação, pode correr tanto o risco da posse (a inflação do ego em seu papel na experiência numinosa) quanto pode se fortalecer diante do tema arquetípico, desenvolvendo o autoconhecimento em torno de suas próprias manifestações graduais que envolvem a experiência da incorporação. A diferença supõe-se que esteja no amadurecimento e no fortalecimento desse ego para a experiência simbólica como um processo de *religere*, seja ao Deus religioso como ao Deus que habita em si mesmo.

Se fortalecer sua própria identidade é a premissa de toda psique, buscamos também, enquanto nação, fortalecer nossa identidade coletiva. Mas a religiosidade bra-

sileira se mistura às mais diversas tradições, dogmas e crenças, junto as quais ilustram as mais diversas manifestações de transe – como incorporação, possessão, glossolalia, psicografia – e cada qual resguarda em si nossos símbolos culturais, sociais e suas imagéticas. Resgatar com maior profundidade a simbologia dos fenômenos de transe religioso em seus aspectos sociais, psicológicos, culturais e físicos é trazer à tona a própria essência da religiosidade brasileira, a vitalidade de um povo que manifesta em cores, ritmos e palavras a profunda identidade mítica de nossa terra.

INCORPORATION: WHEN THE BODY IS THE TEMPLE

Abstract: The incorporation phenomenon is a recurrent event at various religions, and it is consecrated in spiritualist religions as a legitim connection between material world and spiritual world. This article intends to discuss the symbolic role of the medium of incorporation's body in this process, which takes the divine (and its opposite) to a material and human dimension.

Keywords: Incorporation. Trance. Body. Symbol. Psychology.

Referências

ALMEIDA, Angélica A. Silva de; DALGALARRONDO, Paulo; ODA, Ana Maria G. R. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Rev. psiquiatr. clín.*, São Paulo, v. 34 suppl. 1, p. 34-41, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 16 out. 2018.

ALMEIDA, Alexander Moreira de. *Fenomenologia das Experiências Mediúnicas, Perfil e Psicopatologia de Médiuns Espíritas*. Tese (Doutorado em Psiquiatria) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/5/5142/tde-12042005-160501/pt-br.php>>. Acesso em: 16 out. 2018.

ALMEIDA, Alexander Moreira de; LOTUFO NETO, Francisco. A mediunidade vista por alguns pioneiros da área mental. *Rev. psiquiatr. clín.*, São Paulo, v. 31, n. 3, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832004000300003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 16 out. 2018.

ALVES JÚNIOR, Antonio Marques. *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/2045/1/Antonio%20Marques%20Alves%20Junior.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2018.

ANTONACCI, Maria Antonieta Martines. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2013.

BENEDITO, Julio Cezar. *Religiões e religiosidades populares: o conflito religioso e a simbiose*

de ritos e performances entre neopentecostais e afro-brasileiros. *Universitas Humanística*, n. 6, p. 231-253, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n61/n61a11.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2018.

BRETON, David Le. *Antropologia do corpo e modernidade*. 3. ed. Tradução: Fábio dos Santos Creder Lopes. Petrópolis: Vozes, 2013.

CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. Os Primeiros Contadores de Histórias. In: CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. *O poder do mito*. Organização de Betty Sue Flowers. Tradução: Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990. p. 82-103.

CUMINO, Alexandre. *Médium: incorporação não é possessão*. São Paulo: Madras, 2016.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. Tradução: Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. *A Natureza da Psique*. Tradução: Mateus Ramalho Rocha. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução: Maria Luiza Appy; Dora Mariana R Ferreira da Silva. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

MARIANO, Ricardo. *Neo Pentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Corpo: Território do Sagrado*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

PUTTINI, Rodolfo Franco. Curandeirismo e o campo da saúde no Brasil. *Interface*, Botucatu, v. 12, n. 24, p. 87-1s06, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-32832008000100008&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 16 out. 2018.

SCHMIDT, Bettina. *Spirits and Trance in Brazil: anthropology of religious experiences*. London: Bloomsbury, 2016.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.

WILKINSON, Philip. *Mitos e Lendas*. Tradução: Angela Maria Moreira Dias; Jefferson Luiz Camargo; Simone Campos. São Paulo: Martins Fontes, 2010.