



Torrentes de sentidos: o simbolismo das águas no contexto umbandista

Torrents of senses: the symbolism of water on the Umbanda context

Marina Rachel Graminha
José Francisco Miguel Henriques Bairrão
Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

Esta pesquisa objetivou averiguar a possível existência de uma concepção de emoção intrínseca aos sentidos das águas na umbanda. Para tanto, examinou-se o simbolismo das águas presente em letras de músicas rituais da umbanda (*pontos cantados*). Foram coletados aproximadamente 1200 pontos e selecionados 155 que aludem à água. Averiguaram-se correlações entre qualidades de água e elementos significantes correlatos (rio, mar, cachoeira, areia, barco etc.) e os seus significados expressos no contexto das letras. As categorias de significados das águas encontradas foram: maternidade, segredo, *nutriência*, luz, batismo, vida e morte, balanço, limpeza e variações e nuances do tônus afetivo. Nos pontos, estes sentidos são fluidos e permeiam uns aos outros. Conclui-se que na umbanda o simbolismo das águas comporta uma concepção que lhe é peculiar de emoções, porém permeada de nuances de sentido que ultrapassam o âmbito psicológico e assumem conotações éticas e ontológicas.

Palavras-chave: emoções; simbolismo; etnopsicologia; umbanda; psicologia da religião.

Abstract

This research aims at verifying the possible existence of a conception about emotion intrinsic to the senses of water in *Umbanda*. In order to do so, the symbolism of water present on the lyrics of *Umbanda's* ritual music (*pontos cantados*) has been analysed. Twelve hundred lyrics were collected and 155 were selected, because they allude to water. It has been found correlations between qualities of water and significant correlate elements (river, sea, waterfalls, sand, boat etc) and their meanings expressed in the lyrics. The categories of meanings of water found were: maternity, secret (mystery), *nutrience*, light, baptism, life and death, swinging, cleanliness and also variations and nuances of affective tonus. In the lyrics, these senses are fluid, and permeate each other. Thus, in *Umbanda*, the symbolism of water has a conception that is peculiar concerning emotions, although permeated of nuances of senses that go beyond the psychological field and undertake ethical and ontological connotations.

Keywords: emotions; symbolism; ethnopsychology; *umbanda*; psychology of religion.

Introdução

A umbanda é uma religião afro-brasileira que inclui ritos de possessão por espíritos mais ou menos associados a aspectos da natureza. Entre estes, existe o chamado "povo das águas", em que se incluem espíritos de marinheiros, caboclas e outros. Durante os rituais, os médiuns em transe utilizam-se da água de diversas maneiras: recomendam banhos e chás aos chamados consulentes e podem ser feitos com diversas ervas, flores e sal.

A água aparece também nos pontos cantados (músicas rituais) que evocam diversos modos deste elemento surgir na natureza em suas letras, revelando os seus usos nas giras (rituais de possessão) e o seu simbolismo no culto.

O enfoque nas músicas rituais não é inédito. Segundo Carvalho (1997, p. 96), estes textos pertencem à esfera do sagrado e tratam de uma intrínseca rede poético-discursiva, sobre a qual muito ainda falta saber:



trata-se de pequenos cânticos, carregados de valor ritual, no momento em que foram gerados no contexto específico de uma tradição religiosa (...). Compostos predominantemente no modo lírico, esses fragmentos se vinculam a um rico universo mítico que não é necessariamente descrito por eles; pelo contrário, a mitopoética desses cantos existe para modificar e expandir esse mesmo universo de origem.

O autor acrescenta:

E na medida em que formam uma tradição eminentemente oral, não são "petrificados pela escrita", como é o caso das escrituras sagradas a que as reflexões da maioria dos filósofos se referem, mas são fixados (ou melhor, contidos) pelo verso, pelas melodias a eles associadas e pelas várias condições rituais a que se submete a sua criação (Idem, p. 97).

Vale ressaltar que os pontos não têm datação, pois se trata de tradição oral. Muitos recebem influência de músicas populares brasileiras, enquanto outros são criados e só circulam dentro de um terreiro, o que torna impossível datar ou determinar a sua autoria.

Estudiosos da possessão têm defendido que esta funcionaria como uma espécie de linguagem capaz de expressar diferentes vivências pessoais e sociais (Crapanzano & Garrison, 1977; Lambek, 1988). No caso específico da umbanda e em particular do manejo das águas, ritual e simbólico, não raramente umbandistas experientes costumam assinalar a sua vinculação a aspectos da vida emocional humana.

Fica, no entanto, por esclarecer o que no contexto umbandista se compreenderia como emoção e mesmo se o estudo do simbolismo das águas poderia prestar-se à investigação de uma concepção de emoção umbandista.

Este estudo nasceu da tentativa de sanar essa lacuna do saber etnopsicológico sobre a cultura religiosa brasileira. Objetiva averiguar a possível existência de uma concepção das emoções intrínseca aos sentidos das águas nas práticas religiosas umbandistas através da análise das letras de pontos cantados (músicas rituais).

É muito importante sublinhar que a umbanda não é uma religião isolada, dada a sua permeabilidade e maleabilidade ao imaginário brasileiro, e, ao estudar a possível existência de uma concepção de emoções intrínseca às suas práticas, no fundo o que se investiga é algo que provavelmente vai além do contexto estritamente umbandista, alcançando decodificar a linguagem comum à espiritualidade popular brasileira sumarizada pela umbanda.

Por outro lado é importante não perder de vista que a proposta de uma etnopsicologia não pode se desenvolver sem tomar como contraponto as elaborações científicas desenvolvidas a respeito do tema estudado. adiante averiguadas.

O simbolismo das águas

Foi realizado um levantamento sobre o simbolismo das águas na literatura internacional e brasileira a fim de realizar um diálogo com os dados encontrados no simbolismo das águas na umbanda.

Posto que a umbanda tem-se mostrado capaz de acolher e elaborar a memória coletiva de experiências históricas muito significativas e de unir e recriar concepções religiosas provenientes dos diversos segmentos étnicos que se miscigenaram para compor o povo brasileiro, na prática e na vivência religiosa dos seus adeptos, havendo um amplo trânsito de adeptos e sendo difícil estabelecer fronteiras rígidas entre esta religião e outros cultos brasileiros que em larga medida com ela se interpenetram e com ela compartilham o mesmo imaginário, tais como o candomblé, a barquinha e o daime, a literatura disponível sobre o significado das águas nestes contextos foi igualmente considerada, na qualidade de apoio e eventualmente de contraponto.



Há diferentes maneiras de se estudar o simbolismo das águas. Em muitos dos autores estudados, pode-se observar que a água está ligada à vida, à fertilidade e, principalmente, à maternidade, podendo esta última ser considerada a principal significação desse elemento.

Araújo (1999) pesquisou o simbolismo das águas no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, casa esta que segue a religião da Barquinha (um dos cultos de origem amazônica ligados à ingestão da ayahuasca). Nesse trabalho, ele apresenta as concepções dos participantes sobre o significado das águas naquele ritual. Um dos participantes afirma que:

(...) podemos dizer que a água é luz, vida e fonte de rica energia positiva do divino. O Daime é um dos meios de conexão com o sagrado, um dos elementos condutores da troca vertical entre os homens e os seres divinos (p. 81).

E ainda, segundo o autor, há uma equivalência entre o daime e o mar para os praticantes. Araújo (1999) ressalta a importância ritual do daime e da água, destacando que essa não é considerada uma água qualquer, mas sim aquela utilizada com um objetivo específico, sagrado, de cura.

Cirlot (1984) fala sobre o simbolismo das águas de uma maneira geral, e o associa à temática da vida e da criação. Cirlot (1984, p. 62) ressalta também a característica feminina das águas nas mais diversas culturas. Afirma:

nos Vedas, as águas recebem o apelido de *mâtritamâh* (as mais maternas), pois, a princípio, tudo era como um mar sem luz. Em geral, na Índia, considera-se esse elemento como o mantenedor da vida que circula através de toda a natureza, em forma de chuva, seiva, leite, sangue. Ilimitadas e imortais, as águas são o princípio e o fim de todas as coisas da terra.

Desta forma, pode-se observar a associação da água com a criação. Joseph Campbell (www.context.org/campbell.html), a partir de sua leitura do Antigo Testamento, no qual é afirmado que Deus criou tudo menos a água, afirma que:

a água é a deusa. O que aconteceu no Antigo Testamento é que o princípio masculino permaneceu personificado e o princípio feminino é reduzido a um elemento. O primeiro verso diz que quando Deus criou, o sopro de Deus ressoou sobre as águas. E a água é a deusa.

A temática da criação na literatura não se esgota. No contexto do candomblé entendido estritamente como um culto brasileiro que se apóia sobre contribuições religiosas africanas, sem quaisquer preocupações de aferir a sua fidelidade ao que supostamente teria sido o seu significado anterior à sua recepção e reelaboração no Brasil (o que para efeito deste estudo seria irrelevante), Vallado (2002), ao falar sobre os mitos de criação dos orixás, afirma que Olodumaré criou Iemanjá para ajudar na criação do mundo, para não se sentir só. Olodumaré é um orixá masculino responsável pela criação do mundo e que jorrou as águas, segundo o mito, e criou Iemanjá, orixá feminino que ficou responsável por todas as cabeças que pensam e pela casa (que seria o mundo como um todo).

Iemanjá é um orixá que, no Brasil, está ligada às águas salgadas. Desta maneira, podemos observar um estreitamento entre os dois mitos de criação e a constante associação da água com o elemento feminino, também responsável pela vida.

Ademais, Cirlot (1984) fala da maternidade das águas e de sua associação com o inconsciente, como algo imerso. Afirma: "interpretado pela psicologia atual como símbolo do inconsciente, quer dizer, da parte informal, dinâmica, causante, feminina do espírito. Das águas e do inconsciente universal surge tudo o que é vivente, como da mãe" (p. 62).

Araújo (1999, p. 82) afirma algo semelhante, ainda na trilha da água como vida e fecundidade. Diz:



é preciso afirmar que o homem, ao tomar contato com a água, se regenera e, portanto, nasce novamente. Reintegra-se e com isso executa um gesto primordial. (...) Com isso, podemos deduzir que a água é um símbolo de vida e fecundidade. Nela há um reordenamento cíclico.

Cirlot (1984, p. 62) ilustra essa simbologia através do ritual de batismo. Ele mostra essa característica cíclica da água e o porquê de sua utilização num ritual de batismo. Afirma que:

as águas superiores e inferiores se encontram em comunicação, mediante o processo da chuva (involução) e da evaporação (evolução). Intervêm aqui o elemento fogo como modificador das águas e por isso o sol (espírito) faz que a água do mar se evapore (sublima a vida). A água se condensa em nuvens e retorna à terra em forma de chuva fecundadora, cuja dupla virtude deriva de seu caráter aquático e celeste. (...) Em suma, as águas simbolizam a união universal de virtualidades, *fons et origo*, que se encontram na precedência de toda forma ou criação. A imersão nas águas significa o retorno ao pré-formal, com seu duplo sentido de morte e dissolução, mas também de renascimento e nova circulação, pois a imersão multiplica o potencial da vida.

O mesmo autor afirma que o simbolismo do batismo está estreitamente relacionado com o das águas. Segundo ele, "representa a morte e a sepultura, a vida e a ressurreição... quando mergulhamos nossa cabeça na água, como num sepulcro, o homem velho fica imerso, enterrado inteiramente. Quando saímos da água, o homem novo aparece subitamente" (Idem, p. 63).

A água como elemento transitório, também foi algo comentado por Bachelard (1942/1989). Segundo ele,

a água é realmente o elemento transitório. É a metamorfose ontológica essencial entre o fogo e a terra. O ser voltado à água é um ser em vertigem (...) a morte cotidiana é a morte da água (...) a morte da água é mais sonhadora que a morte da terra: o sofrimento da água é infinito (p. 7).

Quanto à associação comum entre maternidade e água, Bachelard (1942/1989) explorou-a relacionando natureza, água e maternidade. Em primeiro lugar, afirma que "a natureza é uma projeção da mãe" (p. 120). Posteriormente, afirma que "primeiro, todo líquido é uma água; em seguida toda água é um leite" (p. 121).

Bachelard (1942/1989, p. 6) começa dizendo que a água é um elemento "mais feminino e mais uniforme que o fogo, (...) mais constante que simboliza as forças humanas mais escondidas, mais simples, mais simplificantes". Completa que:

quando tivermos compreendido que toda a combinação dos elementos naturais é, para o inconsciente, um casamento, poderemos perceber o caráter quase sempre feminino atribuído à água pela imaginação ingênua e pela imaginação poética. Veremos também a profunda maternidade das águas (...) a fonte é um nascimento irresistível, um nascimento contínuo (p. 15).



Ademais, Bachelard (1942/1989) diz que, sendo a água um alimento completo, ela também representaria a volúpia feminina, justamente devido a essa associação com o leite e, conseqüentemente, com o seio, símbolo do feminino. Assim, ele acrescenta que "a água tomou a propriedade da substância feminina dissolvida" (p. 131). Diz ainda que o movimento das águas também é característico da representação do feminino, pois a água "embala como uma mãe" (p. 137).

Durand (1997) aproxima-se destas afirmações de Bachelard (1942/1989) ao afirmar que: "(...) eterno feminino e sentimento de natureza caminham lado a lado na literatura" (p. 233). O mar seria para ele o elemento embalador.

Cirlot (1984, p. 64) também fala da maternidade e do feminino. Cita as grandes mães que são sempre associadas às águas. Diz:

Segundo Evola, em *La Tradizione Ermetica*, "Sem a água divina, nada existe, disse Zózimo. De outra parte, entre os símbolos do princípio feminino figuram os que aparecem como origem das águas (mãe, vida), assim, terra mãe, mãe das águas, pedra, caverna, casa da mãe, noite, casa da profundidade, casa da força, casa da sabedoria, selva, etc. A palavra divina não deve induzir ao erro. A água simboliza a vida terrestre, a vida natural, nunca a vida metafísica".

Percebe-se aqui, num autor vinculado às concepções religiosas que derivam do monoteísmo abrahâmico (judaísmo, cristianismo e islamismo) um misto de admisão do simbolismo da água como feminino e vida combinado a um viés patriarcal, que rejeita a associação do feminino ao sagrado.

Em contrapartida, Durand (1997, p. 200) cita culturas que adoram divindades femininas ligadas às águas. Para ele, a água:

(...) liga a idéia de riquezas, a noção de plural, a figuras femininas da fecundidade, da profundidade aquática ou telúrica. É o que acontece com os Açvinos ligados a Pûshan, deus da vida, "doador de riquezas", "massa divina", que se concentram na figura feminina de Sarasvati, deusa das águas mães. Doadora de vida e posteridade, portadora do alimento do leite, do grão e do mel, abrigo à prova de tudo, inviolável refúgio.

Durand (1997) indica outros casos de povos que relacionam as águas ao culto de divindades consideradas grandes deusas e mães. Entre eles, destaca o culto chileno e peruano à baleia e refere que, entre os bambaras, o deus Faro, grande deus do Níger, frequentemente adquiria forma feminina e seu corpo terminava numa cauda de peixe, com barbatanas nas orelhas. Durand (1997, p. 226) também se reporta a Przulski, dizendo que este "reduz os nomes semíticos da Grande Deusa, a Astarte síria, a Asthar árabe, a Ishtar babilônica, a Tanit cartaginesa, a uma forma "Tanais" estreitamente ligada a "Nanai", que seria um antigo nome da água e do rio".

Arthur Ramos (1940, p. 305) fala sobre a simbologia de Iemanjá no candomblé, afirmando que "Iemanjá é a imago materna e no rico simbolismo do seu culto representa a mãe d'água, a mãe peixe". Diz ainda que "a imago materna torna-se mais evidente com o sincretismo católico, onde Iemanjá se torna Nossa Senhora do Rosário" (p. 307). Ramos (1940, p. 314) também faz um paralelo entre Iemanjá e deusas de outras crenças. Afirma que:

as crenças ligadas às águas têm uma difusão universal. Verificou Sebillot que as águas, nos vários folclores, influem sobre a fecundidade, a abundância do leite etc. Isso tem a sua imediata explicação psicanalítica, quando se sabe a significação simbólica da água. Quase todas as fantasias infantis concernentes à água, como já vimos para os sonhos, exprimem símbolos de nascimento.



Ramos (1940) refere também a representação de Iemanjá como uma mulher e seu lado sedutor e voluptuoso. Assim, afirma que Iemanjá “é representada comumente nos candomblés sob a forma de uma figura feminina de grandes seios que simbolizam a fecundidade. (...) Há sempre um curioso simbolismo de amparo e proteção” (p. 309).

Ramos (1940) comenta a concepção de um desejo incestuoso perante essa representação de mãe. Deste modo, afirma que:

a mãe d'água é, evidentemente, a imago materna. A atração das águas, (...) o “canto da sereia”, o feitiço de Yara e de Iemanjá, nada mais exprimem do que a atração incestuosa, o desejo inconsciente de volta ao regaço materno. Mas como o incesto é tabu, é punido terrivelmente com a morte (p. 317).

Completa: “o motivo da punição ocorre freqüentemente, mas de maneira disfarçada e simbólica, nas superstições, lendas e contos populares do Brasil. A mãe d'água pune aquele que dela se aproximar. A benção transforma-se em maldição” (p. 320).

E ainda: “a Yara que se torna aqui masculino, é a resultante de uma condensação do pai temível que castiga o filho incestuoso. (...) A mãe fálica torna-se perversa e cruel. Pune e devora os filhos, como está em vários mitos e contos populares” (p. 329).

Ramos (1940) comenta Jung ao falar sobre essa representação da mãe fálica. Afirma que:

Jung insistiu sobre essa longa série de monstros marinhos, símbolos da mãe terrível. (...) Entre inúmeras notas, lembra ainda Jung que o radical mar significa morrer. (...) A fantasia da mãe fálica explica a transformação de Iemanjá e da Yara em entidades masculinas e demoníacas, o que vinha intrigando os folcloristas (p. 330).

Na umbanda, assim como no candomblé, os orixás femininos e ligados às águas mais freqüentes são Iemanjá e Oxum, que se diferenciam pelo fato de Iemanjá estar ligada às águas salgadas e Oxum às águas doces. Assim, Iemanjá e Oxum, além de serem consideradas donas dos domínios das águas, também estão muito ligadas aos sentimentos humanos, tanto ao amor quanto ao ódio. Estas relações simbólicas das emoções podem estar relacionadas aos movimentos das águas, que são instáveis (Vallado, 2002). Iemanjá estaria mais associada ao papel de mãe, já que, como está mais ligada às águas do mar aqui no Brasil, o seu “humor” também estaria mais propenso a oscilar (relação simbólica com o movimento das ondas). Já Oxum, como estaria mais ligada às águas doces, teria como papel guardar os sentimentos humanos, por isso seria mais “doce”. Assim, são consideradas mães, porque protegem e defendem, assim como punem.

Também Iansã e Nana são orixás “femininos” de grande importância e, no Brasil, ligadas respectivamente aos ventos e tempestades e à água pantanosa, parada. Seus “humores” também são associados a qualidades das águas e seus movimentos (Iansã é tempestuosa; Nanã é associada à figura de uma velha, a “avó”, calma e sábia).

É importante ressaltar a diversidade da forma como a água aparece na natureza. Essa diversidade acaba por contribuir para as diferentes nuances com relação ao simbolismo das águas, apesar dos aspectos em comum, como citado acima, em relação aos orixás. Assim, Cirlot (1984) fala das diferentes manifestações simbólicas aquáticas. São elas: a chuva, o mar, o rio e as nuvens.

Quanto à chuva, Cirlot (1984) destaca o seu caráter feminino, de fertilidade, porém também destaca seu caráter intermediário. Deste modo, afirma que:



a chuva tem um primeiro e evidente sentido de fertilização, relacionado com a vida e com o simbolismo geral das águas. Além disso, e pela mesma conexão, apresenta um significado de purificação, não só pelo valor da água como "substância universal", agente mediador entre o informal (gasoso) e o formal (sólido), admitido por todas as tradições, mas sim pelo fato de que as águas da chuva provêm do céu. Por esta razão, tem parentesco com a luz (p. 159).

René Guénon (1993) também destaca a relação da chuva com o sol e com a luz. Assim, ao falar dos símbolos escritos em uma tábula síria, Guénon (1993, p. 320) afirma que:

(...) as águas estão figuradas por uma série de linhas onduladas totalmente semelhantes àquelas que se vê nos raios do Sol. A verdade é que, em virtude do que já explicamos, não existe nisso qualquer contradição: a chuva, que naturalmente se liga ao símbolo geral da água, pode na realidade ser considerada como proveniente do Sol. Além disso, como ela é um efeito do calor solar, sua representação pode legitimamente confundir-se com a do próprio calor. (...) A propósito dessa questão, é necessário notar ainda que o fogo e a água são dois elementos opostos, oposição esta que, no entanto, consiste apenas na aparência exterior de um complementarismo.

Cirlot (1984) afirma que as nuvens, assim como a chuva, são intermediárias entre o formal e o informal e também associadas à fertilidade. Por isso, o simbolismo das nuvens e da chuva se aproxima, porém com uma diferença: a chuva está mais ligada à luz, e as nuvens à metamorfose. Assim, assevera que:

as nuvens apresentam dois aspectos principais: de um lado, se relacionam com a névoa, com o mundo intermediário entre o formal e o informal; de outro, constituem o oceano das "águas superiores", o reino do antigo Netuno. No primeiro aspecto, a nuvem simboliza fenômenos e aparências, sempre em metamorfose, que escondem a identidade perene da verdade superior. No segundo caso, as nuvens são progenitoras de fertilidade e podem relacionar-se analogicamente com tudo aquilo cujo destino seja dar fecundidade (p. 419).

Já ao falar das águas manifestadas na terra, como o rio e o mar, Cirlot (1969/1984) destaca também a simbologia da fertilidade. Porém, essas duas qualidades da água possuem simbologias próprias. O mar estaria ligado à vida, à fecundidade, porém também estaria relacionado à morte. Desta maneira, Cirlot (1969/1984, p. 372) afirma que:

seu sentido simbólico corresponde ao do "oceano inferior", ao das águas em movimento, agente transitivo e mediador entre o informal (ar, gases) e o formal (terra, sólido) e, analogicamente, entre a vida e a morte. O mar, os oceanos, são considerados assim como a fonte da vida e o final da mesma. "Voltar ao mar" é como "retornar à mãe", morrer.

Já o simbolismo do rio estaria mais ligado ao transcorrer do tempo. O autor afirma que o rio "é um símbolo ambivalente por corresponder à força criadora da natureza e do tempo. Por um lado, simboliza a fertilidade e a progressiva irrigação da terra; por outro, o transcurso irreversível e, em consequência, o abandono e o esquecimento" (p. 499).



Vallado (2002), em seu estudo sobre Iemanjá no candomblé, afirma que os diferentes "tipos" de água fazem com que haja também variações na representação dos orixás femininos. É o caso das diferentes qualidades de Iemanjá, que são representadas por diferentes nuances das águas. Por exemplo, Iemanjá Aoiô seria mais feminina, mais calma e ligada à família e estaria representada pelo alto-mar e lagoas, que são águas mais paradas. Já Iemanjá Sessu está associada às profundezas das águas. Tem como característica ser metódica e ciumenta e, segundo Vallado, apazigua Ogum com suas águas frias.

Bachelard (1942/1989) também trata das diferentes qualidades das águas. Quando discorre sobre a água marinha, aponta o aspecto violento que por vezes é simbolizado por esta. Assim, diz que "a água violenta é logo em seguida a água que violentamos. Um duelo de maldade tem início entre o homem e as ondas. A água assume um rancor, muda de sexo. Tornando-se má, torna-se masculina" (p. 16).

Bachelard (1942/1989) afirma que a água salgada está mais ligada ao masculino. Está também ligada ao nado, robusto. Completa que há uma supremacia das águas doces na imaginação poética em relação às águas salgadas. Destaca que o mar fabula o distante e por isso é preso a contos e fabulações. Afirma que: "o inconsciente marítimo é, portanto, um inconsciente falado, um inconsciente que se dispersa em narrativas de aventuras, num inconsciente que não dorme. Perde assim, imediatamente, suas forças oníricas" (p. 159).

A água é também um grande símbolo de limpeza. Segundo Bachelard (1942/1989), o grande ideal de pureza é a água clara. Por isso, ele ressalta a supremacia da água doce com relação à água salgada. Afirma que "a água doce é a verdadeira água mítica" (p. 158). Destaca-se também que a figura da água traz uma idéia de pureza e seu uso implica a limpeza do material e do inconsciente.

Embora o simbolismo das águas pareça estar muito ligado à limpeza, Durand (1997, p. 222) destaca diferentes apropriações quanto ao uso das águas. Assim, afirma que:

a própria água, cuja intenção primeira parece ser se lavar, inverte-se sob a influência das constelações noturnas da imaginação: torna-se veículo por excelência da tinta (...) Ao mesmo tempo que perde a limpidez, a água "espessa-se", oferece à vista "todas as variedades da púrpura, como cintilações e reflexos de seda furta-cores". (...) Essa água espessa, colorida e próxima do sangue está ligada no poeta americano à recordação da mãe desaparecida. Esta água geográfica, que só é pensável em vastas extensões oceânicas, esta água quase orgânica à força de ser espessa, a meio caminho entre o horror e o amor que inspira, é o próprio tipo de substância de uma imaginação noturna. Mas também aí o eufemismo deixa transparecer a feminilidade.

Através da leitura da passagem acima, podemos observar a multiplicidade de significados e inversões que o simbolismo das águas pode nos trazer. Essas variações e dicotomias são características da própria água, segundo Durand (1997), que reflete o mundo à sua volta ao mesmo tempo em que apela para que se submerja dentro dela.

Bachelard (1942/1989) utiliza-se da obra de Edgar Poe para falar, de uma maneira poética, dos paradoxos intrínsecos à natureza da água. Durand (1997, p. 208) comenta-o, afirmando que:

Bachelard mostra em Poe inversões constantes a propósito das metáforas aquáticas: a água duplica, desdobra, redobra o mundo e os seres. O reflexo é naturalmente fator de redobrimento, o fundo do lago torna-se o céu, os peixes são os pássaros. Há nesta perspectiva uma revalorização do espelho e do duplo.



Ao investigar o simbolismo das águas, percebe-se que a água pode ser encarada tanto como continente quanto como contido. Ao mesmo tempo em que a água é utilizada como beberagem, também é instrumento de navegação.

Araújo (1999) fala dessa dualidade. Quando fala do ritual da Barquinha, fala da água de duas maneiras: aquela usada ritualmente, dentro do cálice sagrado, que simbolizaria o seio materno que produz o leite. Por outro lado, fala do simbolismo do daime como mar sagrado, na qual seus participantes devem prosseguir durante a viagem da vida.

Durand (1997) também fala do simbolismo dessa dualidade. Sobre as beberagens sagradas, afirma que:

a virtude dessas beberagens é ao mesmo tempo criar uma ligação mística entre os participantes e transformar a condição triste do homem. A beberagem embriagante tem por missão abolir a condição cotidiana da existência e permitir a reintegração orgiástica e mítica (p. 261).

Depois, sobre a água e a navegação, Durand (1997, p. 251) fala sobre a continência da água e sobre o simbolismo da barca. Desta maneira, segundo o autor,

a alegria de navegar é sempre ameaçada pelo medo de "soçobrar", mas são os valores da intimidade que triunfam e "salvam" Moisés das vicissitudes da viagem. (...) Por que a constelação que vimos estudando este capítulo é a do continente, e esse aspecto dominante importa mais do que a fixidez ou a mobilidade do utensílio. A tecnologia apenas se serve da diferença entre os continentes fixos (cisternas, lagos, cubas, etc.) e continentes móveis (cestos, barcos de todas as espécies, etc.) como de simples artifício taxonômico. Na noção de continente, nota o tecnólogo, vêm fundir-se três atividades: transporte, transbordamento e coleção. (...) O barco pode, na verdade, ser símbolo de partida, mas é mais profundamente cifra de fechamento. O gosto pelo navio é sempre alegria em fechar-se perfeitamente. (...) O navio é um fato de habitat antes de ser meio de transporte. (...) A barca, mesmo que seja mortuária, participa assim, na sua essência, do grande tema de embalador materno. A barca romântica liga-se à íntima segurança de carga.

Araújo (1999) explora muito a temática da viagem em seu estudo. Afirma que, para os integrantes do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus da Fonte de Luz a barca possui um papel fundante. O autor diz que:

a barca, para seus integrantes, tem dois significados: o primeiro é o de que representa a própria missão deixada por Daniel [*fundador da casa*]; e o segundo, expressa a viagem de cada um. Essa barca é a viagem de suas vidas, em resumo, a viagem dentro de uma grande viagem (Idem, p. 76).

Mais adiante, o autor traz a idéia de que, naquele centro:

a viagem nada mais é do que uma provação, onde a água agitada reflete as tentações do mundo de ordem mundana. A água se agita porque a sociedade humana quebrou determinadas regras divinas. As águas marítimas exprimem o sentimento descontrolado dos seres humanos e o desgosto do criador (Idem, p. 13).

Desta forma, podemos observar a extrema importância da água e da barca nesse culto. O autor ressalta algumas concepções que foram trazidas pelos participantes. Assim,



nessa entrevista, o Daime é considerado uma luz. A luz associa-se à revelação, a uma ampliação de conhecimentos, e aqueles que navegam sobre as ondas do mar sagrado gradativamente vão adquirindo conhecimentos para si e uma sensibilidade de enxergar o outro (Idem, p. 83).

Araújo (1999) destaca a relação da barquinha com a umbanda, justificando as semelhanças entre as duas religiões. Segundo ele,

se a base doutrinal da Barquinha é cristã, a Umbanda tem a sua participação efetiva na construção dessa religião, tendo em vista que, através de vários depoimentos de informantes, apurou-se que mestre Daniel, que era maranhense, apreciava esse tipo de prática religiosa (Idem, p. 86).

Apesar do parentesco entre os cultos e do provável compartilhamento de sentidos no atinente ao significado das águas, assegurado pela comum pertença ao solo do imaginário brasileiro, há diferenças no emprego de alguns termos e especificamente no caso do uso da palavra "marinheiro". Na barquinha são chamados de marinheiros os participantes do ritual. Assim, segundo o autor (1999, p. 80):

quando assumem os trabalhos da Barquinha, os fardados são chamados de marinheiro, pois desempenham tarefas básicas para alcançar um maior grau de luz quando desencarnarem. Se houver uma preparação aguçada por parte dos fiéis, dizem-lhes que estão promovidos a oficiais e não mais marinheiros do mar sagrado, uma vez que ocupam, dentro da sua hierarquia religiosa, uma posição mais elevada.

Na umbanda os marinheiros constituem-se numa classe de entidades espirituais habitualmente subordinada a Iemanjá, muitas vezes entendida como constituída por espíritos de pessoas que teriam tido uma vida ligada ao mar ou morrido afogadas. São muitas vezes considerados especialistas em trazer equilíbrio, especialmente para as emoções. No âmbito do chamado povo das águas, são a categoria mais falante, quando não a única (exceto algumas caboclas, outras classes, como sereias e "santas", apenas dançam e às vezes emitem sons lingüisticamente inarticulados).

Muitas classes de entidades espirituais femininas se expressam na vivência do ritual umbandista com movimentos que remetem ao movimento das águas, como se estivessem banhando o corpo dos médiuns e chorando. Nos rituais de umbanda a idéia de limpeza parece estar relacionada à água principalmente nos pontos cantados (músicas rituais). A água é sempre referida à limpeza do ambiente ou da pessoa que participa da gira (do ritual). O orixá Oxum também parece estar muito relacionado com a idéia de limpeza, visto que a cachoeira é um local sempre referido a esse orixá e é muito utilizado para se efetuar a "limpeza espiritual" de seus praticantes.

Enfim, pode-se observar que os autores, em geral, convergem no que diz respeito ao simbolismo desse elemento. Pode-se ressaltar que, apesar da multiplicidade, várias significações foram comuns como a relação entre água e feminino, maternidade, fecundidade, vida, limpeza, morada, pureza, nascimento e morte, nutriência e ciclo da vida. Deste modo, parece que os estudiosos sobre o simbolismo das águas encaminham-se para uma convergência. Um dado a ser destacado é que a literatura sobre simbolismo é bem difundida e, em geral, os autores consultam fontes semelhantes. Assim, deve-se estar atento também para essa convergência.

No entanto, não obstante a multiplicidade e proliferação de significados das águas, em momento algum, nem tangencialmente, os mesmos autores estabeleceram associações entre o simbolismo das águas e a codificação de emoções. Caso isto ocorra no contexto umbandista, efetivamente se constituirá numa novidade.



O estudo científico das emoções

Ainda há muitas controvérsias no estudo das emoções. Os autores dividem-se em várias concepções de como as emoções podem ser estudadas e encaradas, o que faz com que haja uma pluralidade de discursos.

A própria conceituação sobre o que é emoção mostra divergências entre os estudiosos. Segundo Frijda (2000, p. 59):

um primeiro e maior problema está em como definir nosso campo de estudo. O que é emoção? Emoções não são uma categoria natural. Então por que esse conceito emerge? Deve-se ter algum fenômeno que traga as emoções e demande uma designação e explicação. Este fenômeno inclui sentimentos, mudança no controle do comportamento e pensamento, de involuntários e impulsivos comportamentos, a emergência ou tenacidade de opiniões, mudanças na relação do indivíduo com o ambiente e mudanças fisiológicas que não foram causadas por condições físicas.

Já para Ekman (2003, p. 10):

emoção é um processo, um tipo particular de avaliação automática influenciada pelo nosso passado evolutivo e pessoal, no qual sentimos que algo importante para o nosso bem-estar está ocorrendo e uma série de mudanças fisiológicas e comportamentos emocionais começam a lidar com a situação.

Ambos os autores ressaltam a necessidade de alterações fisiológicas para que haja a manifestação das emoções. Ambos também falam do ambiente como fator importante para o desencadeamento das emoções. Frijda (2000, p. 59) fala da forma como se dá essa relação. Para ele,

a relação do indivíduo com o ambiente é dinâmica. Assim, a mudança do significado de algum aspecto do ambiente altera da mesma forma que uma mudança física. As emoções relacionam o indivíduo com o meio ambiente. Elas envolvem padrões de comportamentos que geram respostas semelhantes. Por exemplo, sorrir implica na expectativa de uma relação amistosa, chorar para pedir ajuda etc.

No entanto, o autor complementa dizendo que essa concepção foi criticada porque nem sempre alguns comportamentos despertavam as mesmas reações, o que faz com que se busque um estudo mais aprofundado sobre o assunto.

Johnson-Laird e Oatley (2000), além da relação entre as alterações biológicas e o ambiente cultural, atentam para a questão da individualidade. Afirmam que:

(...) as emoções carregam cognições, mudanças somáticas, sentimentos subjetivos, expressões faciais e comportamentos. (...) As emoções dependem de uma experiência social e do crescimento da sensibilidade individual. Nem todo mundo é capaz de experimentar cada emoção. Inclusive, há épocas e culturas que determinam certas emoções. (...) nem todas as emoções determinam o mesmo tipo de reações para os indivíduos. Assim, há diferenças individuais, apesar dos valores serem partilhados cultural e socialmente (p. 459).



Ademais, os autores destacam que, além da importância da individualidade na manifestação das emoções, a cultura também tem um papel que vai além do de desencadeador das emoções. Para eles "a cultura não afeta simplesmente a intensidade das emoções. Ela dá suporte para qualificar diferentes emoções" (Johnson-Laird & Oatley, 2000, p. 459).

Lutz e White (1986) vão além destes autores no que concerne à relação entre emoções e cultura, questionando como as emoções têm sido tratadas. Os autores dizem que as emoções geralmente são consideradas como coisas materiais, constituídas biologicamente como movimentos dos músculos faciais, aumento da pressão sanguínea, processos hormonais e neuroquímicos, enfim, instintos que surgem de uma psique genérica humana. Geralmente a cultura é apenas conceituada nessa visão, não adquirindo muita importância. A relação entre o corpo e as emoções é usualmente ignorada ou tratada como uma conexão metafórica com ramificações culturais. Ademais, afirmam que o papel da cultura é maior: é ela que valida ou renegocia os julgamentos emocionais. Desta forma, a cultura e os processos sociais têm de ser induídos nessa discussão.

Em um outro momento, Lutz (1988, p. 6) afirma que "falar de emoções é falar simultaneamente de sociedade - sobre poder e política, sobre aceitação e casamento, sobre normal e desviante". E ainda, diz que:

se é assumido que uma emoção é simplesmente um evento psicobiológico e que cada emoção é universal e ligada a uma expressão facial (ainda que um processo cuidadoso e intencional leve a conclusões sem erros), o processo de entendimento emocional se torna apenas a leitura de faces ou olhar apenas a superfície da piscina que é a experiência emocional. Se, no entanto, a emoção é encarada como meio de acesso a sistemas culturais de significado e de interação social complexos, então o problema de tradução se agrava (p. 8).

Lutz (1988, p. 10) ainda afirma que:

para entender o significado de uma palavra emocional é necessário visar (e talvez se achar disponível para participar de) uma complicada cena com atores, ações, relações interpessoais (..), pontos de vistas morais, expressões faciais, aspectos pessoais e globais e a seqüência dos eventos.

Geertz (2001, p. 181) também tem uma concepção parecida. Para ele, o fato de o cérebro e a cultura terem evoluído juntos, numa dependência recíproca para a sua própria realização, tornou insustentável a concepção do funcionamento mental humano como um processo intracerebral intrinsecamente determinado. (...) Constituindo uns aos outros e reciprocamente construídos, eles devem ser tratados como tais - como complementos e não níveis; como aspectos, não entidades; como paisagens, não domínios .

Outro autor que faz uma crítica semelhante é Rey (1999). Ressalta a dificuldade que há na psicologia em tratar as emoções graças à necessidade de se obter um conhecimento objetivo, necessidade esta que ficou marcada durante o desenvolvimento dessa ciência. Rey (1999) completa que "as emoções... não são efeitos de realidades ou sistemas externos a elas". O autor também critica a ênfase na especificidade das emoções, que por muitas vezes são encaradas como algo fragmentado e não como realidades em si mesmas. Acrescenta que as emoções têm sido tratadas de uma maneira que há uma "resistência em considerar a singularidade do estudado, influenciada pela tendência à estandardização, à medição, à comparação e à predição" (p. 38).



Engelmann (1978) relaciona "emoção", em português, com o verbo latino *exmovere*, que significa pôr em movimento. Para ele, "emotion, enquanto turbulência, passa a ser usado não apenas para indicar uma agitação da alma, mas também uma agitação popular, uma revolta". (p.26). O autor ainda afirma que ambos os sentidos aparecem também na palavra correspondente em português.

Outra questão que surge quando o assunto é emoção se relaciona com a universalidade das emoções. Afinal, as emoções são universais ou culturalmente aprendidas? Foram selecionadas evolutivamente ou são fruto de um aprendizado?

Segundo Lutz e White (1986), a maneira como um pesquisador conduz a sua pesquisa neste campo depende de como ele encara as respostas a estas perguntas. Eles dizem que existe uma dicotomia presente neste campo de estudo, que é caracterizada pela investigação dos processos fisiológicos das emoções e pela concepção de sentimentos como algo culturalmente determinado. Essas duas visões fazem com que haja um contraste no estudo das emoções entre o positivismo e o interpretativismo (termos dos autores).

Para Lutz e White (1986), o positivismo tem uma idéia universalista de emoção, acreditando que esta seja uma habilidade pan-humana ou um processo invariável em sua essência. Desta maneira, o estudo das emoções é rígido e considerado fácil, visto que se limita à observação rigorosa do comportamento (justificando que, com isso, observa-se também a cultura).

Já o interpretativismo tem interesse pelo significado cultural das emoções, através das relações entre as pessoas (inclusive pesquisador e entrevistado). Dá ênfase à negociação do significado das emoções. Os teóricos culturais, que buscam esse tipo de abordagem, tendem a definir emoção mais como um julgamento socialmente validado do que como um estado interno.

Um dos pesquisadores que concebe as emoções como sendo universais é Ekman (2003). Para ele, as diferentes manifestações emocionais, além de serem influenciadas por nossa experiência pessoal, são também fruto de nosso passado evolutivo.

Ekman segue a mesma metodologia de que Darwin se utilizou no estudo das emoções, que seria a observação de expressões faciais. Ekman conceitua seis emoções como sendo básicas: surpresa, medo, tristeza, alegria, nojo e raiva. Todavia, estas não são as únicas. Ekman diz que, segundo os seus experimentos, já encontrou 10.000 expressões diferentes e que, apesar da grande quantidade, não dá para se ter uma noção precisa de todas as alterações fisiológicas que as emoções estabelecem. Ekman (2003) afirma que mesmo não nos dando conta das alterações que ocorrem durante uma emoção, elas acontecem através de mecanismos automáticos que ele denomina de *autoappraisers*. Ele ainda afirma que "as emoções preparam a gente para lidar com eventos importantes sem termos que pensar sobre o que fazer" (p. 19). Para justificar essa afirmação, Ekman (2003) explica que são necessários apenas 10 mili-segundos para iniciar uma emoção e de 10 a 15 segundos para normalizar o nosso corpo. Justifica também que quando uma emoção é muito abrupta, nós não nos lembramos exatamente do episódio depois, justamente graças a esses mecanismos automáticos.

Uma constatação feita pelas suas pesquisas foi a de que, em culturas não-letradas, há uma confusão entre as expressões de medo e surpresa, o que não ocorre com as culturas letradas. Por isso, Ekman (2003) reconhece a importância da cultura na expressão das emoções. Por consequência, Ekman propõe a idéia de "regas de exibição" (*display rules*):

(...) regras sobre o controle da expressão, sobre quem pode mostrar cada emoção para quem e quando eles podem fazer isso. Essa regra pode ditar o que diminuir, exagerar, esconder completamente ou mascarar na expressão que estamos sentindo (p. 20).

Lutz e White (1986), quando falam sobre Ekman e autores de outros estudos acerca das expressões faciais, dizem: "Uma questão que vem sendo negligenciada é a de como padrões de expressões faciais vêm sendo incorporados em amplos sistemas de sinais culturais e lingüísticos" (p. 411).



Outra autora também vai ao encontro de teorias culturais voltadas para o estudo das emoções é Wierzbicka (1986). Questiona o etnocentrismo das pesquisas no campo das emoções, dizendo que alguns pesquisadores catalogaram emoções básicas que, por vezes, não têm traduções em algumas línguas do mundo.

A autora afirma que:

termos em inglês sobre as emoções constituem uma taxonomia cultural, e não uma estrutura objetiva culturalmente não influenciada. Então, obviamente, não podemos pressupor que palavras em inglês como *disgust* (nojo), *fear* (medo) e *shame* (vergonha) sejam idéias para concepções humanas universais ou para realidades psicológicas básicas (p. 585).

Wierzbicka (1986) chama a atenção para quatro aspectos que julga fundamental para o estudo das emoções e de sua universalidade. Seriam eles:

(1) Se queremos situar emoções humanas universais, precisamos identificá-las em termos de uma metalinguagem semântica independente, não apenas em termos de palavras populares inglesas para as emoções (ou em termos de expressões científicas em inglês (...)). (2) Diferenciações lexicais na área das emoções (assim como em outros campos semânticos) mostram importantes idéias para a conceituação dos que falam esta língua. (3) O estudo do entre jogo entre o que é universal e o que é culturalmente específico dos aspectos emocionais deve ser visto como uma tarefa interdisciplinar que requer a colaboração da Psicologia, da Antropologia e da Lingüística. (4) Um estudo considerável de coleções lexicais e uma séria análise semântica são necessários antes de qualquer hipótese plausível sobre o que é universal na área conceitual das emoções (p. 585).

Wierzbicka (1986) acredita que os termos usados para as emoções são importantes para se ter uma idéia da importância de cada emoção numa cultura.

Lutz (1988) endossa a importância de uma orientação metodológica no estudo das emoções que privilegie um enfoque interpretativo, lingüístico e cultural, mas com uma importante ressalva:

o processo de entendimento das emoções de pessoas de duas diferentes culturas pode ser visto principalmente como um problema de tradução. O que precisa ser traduzido são os significados das palavras "emocionais" ditas no dia a dia, do choro e outros gestos e a reação da platéia a uma performance emocional (p. 8).

E acrescenta:

a tarefa interpretativa então, não é primariamente algum tipo de fantasma do tipo "o que você está sentindo" por dentro (termo de Geertz [...]), ao invés de traduzir a comunicação emocional para um idioma, contexto, linguagem ou um modo sócio-histórico de entender um ao outro (p. 8).

Ekman (2003) critica a abordagem lingüística de Wierzbicka e rebate algumas críticas feitas a seu trabalho:



esta crítica presume que as emoções são palavras, o que, é claro, não são. Palavras são representações de emoções, não as emoções em si mesmas. (...) Palavras são um caminho para lidar com as emoções e nós usamos palavras quando nos emocionamos, mas não podemos reduzir as emoções a palavras (p. 13).

A esta idéia, e sublinhando a profunda divergência entre perspectivas do estudo das emoções que vêm sendo expostas, se contrapõe Geertz (2001) que a respeito de como se deve proceder ao estudo das emoções, defende:

uma abordagem essencialmente semiótica das emoções
- uma abordagem que as vê em termos dos instrumentos de significação e das práticas de construção através dos quais elas recebem forma, sentido e circulação. As palavras, imagens, gestos, marcas corporais e terminologias, assim como as histórias, ritos, costumes, sermões, melodias e conversas, não são meros veículos de sentimentos alojados noutro lugar, como um punhado de reflexos, sintomas e transpirações. São o locus e a maquinaria da coisa em si (p. 183).

Para tentar superar a dicotomia entre o biológico e o semiótico no estudo das emoções, alguns autores buscam saídas para a resolução desse impasse. Frijda (2000) afirma que "as explicações das emoções estão baseadas em três termos: a estrutura do indivíduo, as informações armazenadas (memória) e a interação dinâmica com o ambiente. Esses três elementos podem ter uma incrível variância" (p. 70).

Neste sentido, Delgado (1971, p. 16) define emoção de uma maneira semelhante. Afirma que:

as emoções são despertadas por estimulações sensoriais ou pela recordação de experiências previamente acumuladas, que podem ser reconhecidas pessoalmente, por meio da introspecção, ou objetivamente, pela observação de manifestações externas, devido à repetição de padrões típicos de respostas.

Johnson-Laird e Oatley (2000) propõem uma saída que também leva os aspectos biológicos e culturais em consideração. Chegam à seguinte conclusão: a cultura determina o que elicia a emoção, assim como as normas sociais também influenciam na expressão das emoções. E ainda: elas também criam algumas situações que estimulam as emoções, apesar de existirem emoções básicas e reações fisiológicas que são comuns a todos.

Delgado (1971, p. 23) descreve como a emoção é importante na comunicação social entre os indivíduos. Afirma que:

a expressão emocional tem um valor social na comunicação de sentimentos, que dispensa o uso de palavras. Gestos e posturas têm um significado simbólico, que pode despertar uma emoção similar no observador, criando mais uma forma de estimulação em estilo *feedback*, porque, vendo nossa própria emoção refletida no outro indivíduo, reforçamos nossa experiência emocional individual.

Johnson-Laird e Oatley (2000, p. 462) acrescentam dizendo que "emoções são como uma linguagem natural: existe uma base inata para a linguagem nos seres humanos, mas a linguagem possui seu próprio vocabulário e sintaxe".



Em se tratando de linguagem, convém, como o faz Bruner (1997, p. 120), apontar a necessidade de se lembrar que o ser humano é um ser social: "(...) as emoções alcançam seu caráter qualitativo ao serem contextualizadas na realidade social que as produz".

Lutz (1988, p. 210) afirma algo semelhante quando diz que:

cada conceito de emoção é, como vimos, um índice de um mundo de premissas culturais e de cenários de interação social, cada um é um sistema de significação que inclui acesso verbal, idéias reflexivas e implícitas. Uma emoção discreta tem um grupo de imagens e proposições.

E ainda:

as cenas que cada conceito emocional evoca são tipicamente cenas sociais envolvendo relações entre dois ou mais indivíduos. As emoções podem ser vistas como um aprendizado sociocultural em um sentido fundamental que caracteriza e cria uma relação entre indivíduos e grupos (p. 211).

Enfim, pode-se notar que a conceituação acerca do que são as emoções e de como se manifestam ainda está em aberto. Engelmann (1978) fez um vasto levantamento bibliográfico acerca do que seriam emoções, afetos, sentimentos em diversas línguas, entre teóricos diferentes e chega a conclusão de que não existe propriamente um consenso a respeito dos aspectos fundamentais das emoções, afetos ou sentimentos. Segundo ele, "as divergências não se referem a atributos secundários, mas importam em oposições radicais quanto a pontos básicos" (p. 57).

Todos os autores citados dissertam sobre a relação entre indivíduo (biológico) e meio (cultural). A complexidade do assunto e as divergências quanto à conceituação das emoções faz com que as metodologias dos pesquisadores diverjam. Frijda (2000) ressalta a importância de haver uma interlocução entre os autores de diferentes abordagens, a fim de se construir um conhecimento sólido:

pesquisadores experimentais usualmente sabem pouco sobre a psicologia cultural e social das emoções, e vice-versa. (...) Estudantes de neuropsicologia das emoções freqüentemente sabem pouco sobre a psicologia contemporânea das emoções, e usualmente escrevem como se o paradigma do que causa as emoções fossem os choques elétricos (...) Não há uma razão real para continuarmos assim (p. 73).

Mas, em última análise, vale ressaltar que não há unanimidade sobre a natureza e a conceituação das emoções, o que de certa forma, é preciso admiti-lo, nos leva a constatar a persistência de uma certa obscuridade a seu respeito, no âmbito científico. O assunto e o debate estão longe de se esgotarem e a busca por novos aportes que possam subsidiar a discussão pode ser útil.

De qualquer modo, para a realização desta pesquisa, uma vez que o âmbito da sua realização é um específico contexto sócio-cultural, por razões estritamente metodológicas considerou-se necessário tomar partido pela concepção semiótica de emoções, advogada por autores como Geertz e Lutz.

Segundo Geertz (1989), "as forças culturais podem ser tratadas como textos, como obras imaginativas construídas a partir de materiais sociais" (p. 317). Para o autor, os fenômenos culturais são textos manifestos, que em si expressam o seu significado e que o pesquisador deve se encarregar de ler, levando em consideração sua complexidade.

Método

Considerando a complexidade do assunto, em primeiro lugar foi realizado um levantamento bibliográfico em duas vertentes: uma relacionada ao simbolismo das águas na literatura acadêmica e a outra relacionada à conceituação de emoções.



Em seguida foram coletados pontos cantados de umbanda. A escolha por trabalhar com pontos foi decidida para que fosse possível apreender todas as nuances simbólicas das águas e examinada a sua hipotética vinculação à expressão de emoções dentro do ritual. Foram considerados aproximadamente 1200 pontos, que foram obtidos mediante a cedência de apostilas de terreiros, recolhidos de páginas de terreiros da internet, ou que já integravam o acervo documental do Laboratório de Etnopsicologia. O único critério de exigência para a inclusão na análise foi o de que, obrigatoriamente, os pontos teriam de ter eficácia ritual, ou seja, serem utilizados em terreiros.

Destes 1200, 155 pontos foram escolhidos para análise. O critério foi que os pontos deveriam fazer uma alusão a qualquer qualidade de água. Buscou-se, através da leitura dos versos dos pontos cantados, observar o simbolismo das águas presentes na umbanda, verificando se as músicas vinham complementar, discordar ou concordar com a literatura acadêmica, e ainda observar se efetivamente se relacionavam ou não a emoções, ou se poderiam codificar alguma concepção das mesmas.

Para esse efeito, através de leituras acuradas dos pontos cantados, buscou-se observar o que as águas metaforizavam em cada um deles, a fim de que se pudesse chegar às principais significações atribuídas às águas na umbanda. Tentou-se identificar versos que fossem paráfrases de significados simbólicos de qualidades das águas. Quando isso foi possível, substituiu-se esse sentido a ocorrências do termo que as cifrasse e verificou-se se desta forma se obtinham construções com sentido. Além disso, levou-se em conta a possibilidade das mesmas qualidades codificarem mais de um significado, compatíveis entre si, abrindo para múltiplas camadas de sentido. Posteriormente, cruzaram-se entre si os resultados obtidos nesta etapa, tentando, desta maneira, perceber as nuances simbólicas dos dados.

Em seguida, com base nos significados atribuídos às águas na literatura sobre simbolismo, em intersecção com os resultados da análise acima descrita, foram construídas categorias que pudessem descrever os sentidos rituais e simbólicos das águas na umbanda.

Finalmente, com base nesta construção de categorias, avaliou-se e discutiu-se a hipótese inicial sobre a eventual existência de uma etnoteoria de emoções no contexto umbandista.

Desta maneira, o trabalho tratou do simbolismo das águas encontrado nas letras das músicas rituais e não da ligação destas com as entidades que poderiam estar relacionadas; para tanto, seria cabível em um estudo distinto, com uma metodologia outra, levando-se em consideração que esta ligação varia para cada terreiro.

Não se aplicou nenhuma teoria prévia à análise dos dados (versos dos pontos cantados). O que se tentou foi compreender sua significação a partir do ponto de vista umbandista.

Partiu-se do princípio de que boa parte do saber etnopsicológico possa ser inconsciente, na acepção de que não possa ser imediatamente acessado ou reconhecido por informantes individuais. Um saber coletivo pode se saber sem que se saiba sabido. Foi por isso que se tentou identificá-lo através de músicas rituais e não através de entrevistas particulares com informantes, por maior que fosse o conhecimento destes sobre a umbanda.

Resultados e Discussão

Nos 155 pontos selecionados para a análise, foram encontradas palavras designativas das seguintes qualidades de água: rio, mar, alto mar, beira mar, fundo do mar, ondas, cachoeira, lagoa, fonte, água (em si mesma), sereno, orvalho, lágrimas, chuva e nevoeiro. Também foram considerados termos que referem realidades que no mundo e nos versos aparecem em contigüidade com qualidades das águas, tais como areia, barco, navio, jangada, canoa e veleiro.

A leitura dos versos permitiu decifrar os principais sentidos ligados às águas encontrados na análise dos pontos, nos próprios termos em que eles se formulam. Encontraram-se: maternidade, batismo, luz, segredo, nutriência, limpeza, variações e nuances do tônus afetivo, balanço e vida e morte (ciclo vital). Vale ressaltar que muitos pontos satisfizeram



mais de um sentido, bem como ocorreram os que referem mais de uma qualidade de água. Ademais, as categorias se interrelacionam.

Alguns dos pontos cantados repetiram-se entre os terreiros. Quando estes eram exatamente iguais, foram considerados como sendo o mesmo. Quando a letra variava, foram considerados pontos diferentes. Verificou-se posteriormente, contudo, que simbolicamente apresentavam os mesmos significados, ainda que houvessem alterações na letra.

As categorias acima listadas que também apareceram no levantamento bibliográfico sobre o simbolismo das águas, nos pontos cantados apareceram com outros coloridos, nuances e sentidos.

A maternidade, por exemplo, significado que mais apareceu no levantamento bibliográfico realizado, aparece nos pontos associada às grandes mães, principalmente ligada aos orixás Iemanjá e Oxum. Porém, na umbanda, muitas entidades e orixás são chamadas de pai e mãe, o que não se torna algo específico da linha das águas. A organização do culto estrutura-se na forma de famílias-de-santo, que são formas de estabelecer vínculos e identificações entre os seus adeptos, resgatando um sentido de pertença a uma comunidade e a um destino comuns, ressignificados conforme condições sociais concretas.

Outras categorias que aparecem na literatura e nos pontos cantados surgiram em alguns pontos, como batismo, luz e segredo.

O batismo apareceu simbolizado em pontos em que se cita o rio Jordão:

Oh Rio Verde, oh Rio de Jordão
São João *batizou* Cristo
Cristo *batizou* São João
E os dois foram *batizados*
No Rio Jordão

Outro sentido que foi encontrada na literatura, mas que apareceu em poucos pontos foi o de luz. Na literatura, tanto Cirlot (1969/1984) quanto Guénon (1962/1993) relacionam a chuva com a luz (portanto, com as divindades femininas Iansã ou Oxum, respectivamente relacionadas à chuva forte e à miúda). Porém, no contexto umbandista uma referência parece ser outro aspecto do sagrado feminino, a deusa Nanã Buruquê (terra molhada: lama, areia úmida, ou olho d'água, conforme as nuances interpretativas dos terreiros):

Ê Nanaê, Nanaê o Nanã Buruque, Nanaê
Ê Nanaê, *água pura é a luz do viver*

Contudo, noutro ponto, o mar aparece refletindo a luz, que simboliza Oxalá. Assim, o mar não é a luz, ele a reflete:

Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
Vem do reino de Oxalá
Onde há paz e amor
Luz que refletiu na Terra
Luz que refletiu no mar

É como se de alguma forma a transparência, claridade da água, pudesse espelhar ou ser assimilada à luz divina.

O vínculo entre as águas e a temática do espelhamento e do duplo, apontado na literatura (Durand, 1997; Bachelard, 1942/1989) manifesta-se com nitidez em pontos relativos à luz ou a simbolizações da mesma que ocorrem na umbanda, como estrela:

O Céu tem estrela
O Céu tem o Mar
Ó salve a *Estrela do Céu*
Ó salve a *Estrela do Mar*

Nem sempre este dinamismo reflexivo aparece puramente especular, duplicador do refletido. Por vezes ocorre por meio de uma inversão (Durand, 1992/1997). É o caso do sentido da água como vida, freqüente na umbanda e na literatura, com a peculiaridade de, na primeira, no atinente ao mar, poder assumir igualmente o significado de cemitério



(morte). No caso específico da luz celestial, o seu par invertido, sem nenhuma conotação moral negativa, parece ser o segredo (no fundo do mar).

A categoria segredo aparece em três pontos. Em todos eles, o fundo do mar aparece como um lugar misterioso, com um segredo escondido, inacessível:

Onde está o seu segredo
Ninguém chega lá
Num ranchinho de pedra
No fundo do mar

Em dois pontos é afirmado: "tem mironga no fundo do mar", o que traz a conotação de haver "magia" e mistério no fundo do mar.

Outra oposição pertinente ao simbolismo das águas é a dualidade continente contido ou dentro e fora (Durand, 1997; Araújo, 1999). Ao circularem por fora do corpo as águas banham, limpam. Por dentro, saciam e alimentam (nutrem). Quando transbordam, vazam como choro.

Nutriência foi uma categoria de sentido, encontrada no levantamento bibliográfico (Araújo, 1999; Durand, 1997), que surgiu dezesseis vezes.

Na maioria das vezes, a nutriência apareceu simbolizada pela água em si mesma, ou seja, não como mar, cachoeira, rio, como mostra o trecho abaixo, caso único entre todas as categorias de sentido:

Ai ei eu mamãe Oxum
Ai ei eu Oxum Apara
Ai ei eu mamãe Oxum
Na cachoeira de Oxalá
Ai ei eu mamãe Oxum

Dai-me água pra beber

Teu carinho é meu caminho
Que me dá paz e saber

Em outro ponto, aparece ligada às águas doces, como continente e como contida:

Minha Mãe Oxum
Em seus rios e cachoeiras
Eu quero beber
Quero me banhar

Neste ponto, aparece a nutriência combinada com o sentido de limpeza, como um banhar-se por dentro. Não raramente os chás e banhos prescritos nos rituais têm parcial ou na íntegra a mesma composição.

A dualidade continente/contido apareceu em vários autores. Araújo (1999) fala dessa dualidade. Quando fala do ritual da Barquinha, fala da água de duas maneiras: aquela usada ritualmente, dentro do cálice sagrado, que simbolizaria o seio materno que produz o leite; e o simbolismo do Daimé como mar sagrado, no qual seus participantes devem prosseguir durante a viagem da vida. A categoria de sentido relativa à água como continente, na acepção acima (banhar-se, limpeza), aparece algumas vezes em correlação com qualidades da água como simbolização de variações e nuances do tônus afetivo:

Oxum leva minha dor, Oxum
Leva minha dor Oxum
Leva minha dor,
Que eu preciso trabalhar
Esta água que lava o meu corpo
Lá no rio vai parar
O rio que tudo carrega
Carrega a minha dor pro mar
Oi oi me leva e leva e levará
Oi oi mamãe Oxum
Leva pra beira do mar, mamãe
Mamãe Oxum me levará



Geralmente é a água doce (rio, cachoeira) que limpa e leva o que é visto como ruim para o mar e frequentemente esta limpeza se associa a uma modificação do tônus afetivo na direção de um alívio.

A limpeza alivia o coração, como no seguinte ponto:

Oxum *lava* os meus olhos
Oxum, minha emoção
Oxum flor das águas
Lava o meu coração

Aponte-se, de passagem, que este é o único ponto em que apareceu, explicitamente, a palavra "emoção", identificada com uma interpretação, por assim dizer, "psicológica", do orixá Oxum.

Mais comumente Oxum e a água doce aparecem referidas na forma de santos católicos que, no universo umbandista, lhe estão associados, como no exemplo abaixo:

Baixai... Baixai...,
Ó Virgem da Conceição,
Maria Imaculada,
Pra tirar a perturbação;
Se tiveres mágoa de alguém,
desde já seja retirada,
levando pro mar adentro,
pras ondas do mar sagrado

Neste caso, como em muitos outros, a idéia de limpeza inclui o sentido de uma depuração ética. A limpeza comporta a idéia de limpeza e purificação ritual, mas também é limpeza da dor, das mágoas e do mal:

Na cachoeira de mamãe Oxum
Corre água cristalina
Do reino de Olorum
Eu vou pedir
Permissão a Oxalá
Pra banhar na cachoeira
E pra todo mal levar

Parece, portanto, haver uma conotação ética para a idéia de limpeza (como purificação não apenas ritual e afetiva, mas também moral). Parece, assim, que a água doce dissolve e transporta para o mar e que este recepta.

O destino mais comum desta sujeira polissêmica é o fundo do mar:

Sereia minha Sereia
Minha Sereia do mar
Todo mal desses filhos, ô Sereia
Leva pro fundo do mar, mar, mar

No próximo ponto aparece a água simbolizando o perdão.

Que panorama tão lindo e tão belo
Que Zambi nos mandou Nanã
Que chova perdão em minha alma
Como chove flores neste gongá

Assim, quando trata da chuva, a limpeza parece ser num sentido diferente: o perdão, associado a idéia de luz, diferente da limpeza, ele traz um sentimento novo (e considerado nobre). Assim, as diferentes qualidades de águas simbolizariam diferentes estados afetivos. Na literatura a chuva, como as nuvens, são consideradas intermediárias ao ar e a água (Cirlot, 1984) e simbolicamente torna-se associado a ambos os elementos.

A limpeza apareceu na literatura em diversos autores (Durand, 1997; Cirlot, 1984; Bachelard, 1942/1989). Contudo, nos pontos aparece especialmente com um sentido de limpeza e transformação do tônus afetivo (empregamos esta expressão à falta de melhor para referir o inefável dos estados e processos emocionais, aludidos no ritual umbandista de maneira poética e evocativa).



Nos rituais, a água é sempre referida no processo de purificação do ambiente e das pessoas que deles participam. Para Vallado (2002), o orixá Oxum também parece estar muito relacionado com a idéia de limpeza, visto que a cachoeira é um local sempre referido a esse orixá e é muito utilizado para se efetuar a "limpeza espiritual" dos praticantes, embora nem esta nem nenhuma divindade possam reduzir-se a uma função:

Oxum é remanso manso
Do rio, Oxum
Oxum é o espelho do brilho
Do sol, Oxum
Oxum é a beleza da flor
É o amor que aperta o coração
Oxum é a força do canto e da dor, Oxum

Já segundo Bachelard (1942/1989), o grande ideal de pureza é a água clara. O autor também faz uma associação da limpeza e pureza com as águas doces. Afirma que "a água doce é a verdadeira água mítica" (p. 158).

Bachelard (1942/1989) também destaca que a figura da água comporta uma idéia de pureza e seu uso implica a limpeza do material e do inconsciente. Entretanto, nos dados analisados, apesar de a idéia de limpeza estar associada às águas doces, essa limpeza vai além: é a idéia de um tônus afetivo "leve", flutuante.

Já foi visto que a água não apenas envolve e limpa, como pode ser ingerida e contida. O movimento inverso pode igualmente ocorrer. A água "de dentro" pode verter para fora.

Neste caso aparece como choro e em todos os pontos ligada à água salgada, Iemanjá:

Mãe D'água rainha das ondas
Sereia do mar
Mãe D'água seu canto é bonito
Quando tem o luar
Como é lindo o canto de Iemanjá
Faz até o pescador chorar
Vai com ela pro fundo do mar
Iemanjá
I ê, Iemanjá
Iê, Iemanjá
Rainha das ondas
Sereia do mar
Como é lindo o canto de Iemanjá...

Às vezes o choro não é mencionado explicitamente, apenas aludido por uma qualidade de tônus afetivo a ele associada e supostamente suscitada pelas águas salgadas:

Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá
É dona Janaína que vem
Iemanjá, Iemanjá
É toda a tristeza que vem

Portanto, o mar e Iemanjá aparecem associados à água salgada corporal, que se externaliza como choro, e às nuances do tônus afetivo a ele associadas. O choro não deixa de ser um "transbordamento" da água corporal. Note-se ainda a ausência nos pontos de referências a outros líquidos corporais salgados, como o suor e o sangue, talvez por o choro estar habitualmente associado à intensificação de emoções, já que estas tratam de estados afetivos (Engelmann, 1978; Delgado, 1971).

Iemanjá é no universo afro-brasileiro, na umbanda inclusive, a mãe por excelência e segundo Bachelard (1942/1989) a relação com o choro é a relação com a mãe:

O mar-realidade, por si só, não bastaria para fascinar, como o faz, os seres humanos. O mar canta para eles um canto de duas pautas, das quais a mais alta, a mais superficial, não é a mais encantatória. É o canto profundo... que, em todos os tempos, atraiu os homens para o mar. Este canto profundo é a voz maternal, a voz da mãe (p. 120).



Segundo Vallado (2002), Iemanjá estaria mais associada ao papel de mãe do que Oxum. O seu "humor" também estaria mais propenso a oscilar (relação simbólica com o movimento das ondas). Já Oxum, como estaria mais ligada às águas doces, teria como papel guardar os sentimentos humanos, por isso seria mais "doce".

Vallado igualmente lista diferentes qualidades de Iemanjá como distintos cenários marítimos e pode-se supor que as diferenças encontradas nos pontos relativos a diferentes partes do mar (ondas, beira, alto e fundo do mar) podem estar associadas a diferentes qualidades de Iemanjá.

Nos pontos, predominantemente, as ondas apareceram relacionadas ao balanço, o alto mar ao deslocamento e o fundo do mar à morte.

As ondas aparecem em conexão com o balanço. Esta categoria de sentido foi encontrada apenas nos pontos cantados e não no simbolismo. O balanço foi encontrado muito relacionado ao marinheiro, classe de espíritos que na umbanda integra o chamado "povo das águas", como o trecho abaixo ilustra:

Ô marinheiro, ô marinheiro
Quem te ensinou a nadar
Marinheiro só
Ou foi o tombo do navio
ou foi o balanço do mar

O balanço apareceu também, como vaivém, em alguns pontos ligado ao vento:

Nas ondas do mar que vai
Levando nevoeiro
Nas ondas do mar que vem
Trazendo o Marinheiro
Ô Marinheiro, o Marinheiro
Nevoeiro vai e vem
Trazendo o Marinheiro
Quando eu voltar do mar
É ver aquele veleiro
E também o Marinheiro
Ô Marinheiro, o Marinheiro
Nevoeiro vai e vem
Trazendo o Marinheiro

Desta maneira, pode-se pensar que esta categoria está relacionada a uma intersecção simbólica entre água e o ar, exemplificada na relação ondas e vento.

O balanço que aparece nos pontos, como acontece em todas as categorias de sentido, é polissêmico. Pode aparecer com um provável sentido de justiça, no sentido de fazer um balanço, analisar, quando se fala em balanço de ouro (mensuração do valioso):

É que eu tenho um balanço, eu tenho um balanço
Eu tenho um balanço na terra
É que eu tenho um balanço, eu tenho um balanço
De ouro no fundo do mar
O balanço também pode ser do corpo:
Oi Zé, tá na mira da lagoa
toma cuidado com o balanço da canoa
Oi Zé, mas com tudo o que fizer,
toma cuidado com o balanço da mulher

Neste ponto fica clara a equivalência simbólica entre canoa e mulher, o que pode ser interpretado como o balanço da relação sexual.

O balanço do corpo também fica claro através da observação de rituais umbandistas, já que quando os médiuns incorporam entidades espirituais da linha dos marinheiros o corpo balança para frente e para trás, num vaivém, em alusão ao balanço das águas e do navio. O balanço do corpo é também o balanço do transe e o corpo um navio em que se navega a vida.

Neste tópico o entendimento da umbanda parece original. Na literatura o balanço é uma categoria que está ligada ao embalar da mãe (Bachelard, 1942/1989; Cirlot, 1984;



Durand, 1997). Mas o balanço não aparece com destaque. Já nos dados analisados o balanço apareceu ligado, principalmente, aos marinheiros. Apareceu ligado às ondas do mar e também ao vento e embora tenha aparecido com diversos sentidos, tais como o balanço do corpo, justiça e até como o balanço da relação sexual e do transe, não apareceu ligado ao embalar maternal, diferentemente do que afirma Bachelard (1942/1989): "o movimento das águas também é característico da representação do feminino, pois a água "embala como uma mãe" (p. 137).

Uma outra significação associada à água é a de vida e, especialmente vinculada ao mar, o seu contraponto como morte. Assim como o balanço expressa o movimento do corpo, do barco, esta categoria mostra o movimento da vida, simbolicamente, pela trajetória das águas na natureza. De certa forma, no atinente ao simbolismo das águas, é como se aspectos dinâmicos da natureza espelhassem o processos corporais.

Nos pontos, as diversas qualidades de água aparecem como um ciclo das águas, que são a metáfora do viver:

Ê Nanaê, Nanaê o Nanã Buruqe, Nanaê
É Nanaê, dessa fonte queremos beber
Ê Nanaê, Nanaê o Nanã Buruque, Nanaê
Ê Nanaê, água pura é a luz do viver
Abençoe os filhos de Nanã
Que levaram as suas águas
Para a beira do rio
Desaguando no mar azul
Espelho do sol, coração do peji

E em outro ponto:

Bebo da água cristalina
Que corre daquela fonte
Da pedreira, do rio, da mata
Que deságua no mar
E e ê, E e á

Recorde-se que, segundo a literatura sobre o simbolismo das águas, o mar em que deságua a água pode simbolizar o nascimento e a renovação, também a morte; o rio o transcurso da existência; e a fonte o seu princípio.

Assim, a água metaforiza a vida. Nos pontos, o ciclo das águas, envolvendo diversas qualidades desta, aparece simbolicamente como o ciclo vital, a existência.

Araújo (1999) também afirma algo parecido: "Com isso, podemos deduzir que a água é um símbolo de vida e fecundidade. Nela há um reordenamento cíclico" (p. 82). A água aparece como caminho, como algo que leva e traz, como meio de deslocamento e de navegação:

A sua terra é longe
E eles vão embora
E vão beirando o rio azul
Adeus Umbanda, que os caboclos
Vão embora, e vão beirando o rio azul

Neste ponto o rio aparece como uma ligação entre o mundo "carnal" e o mundo espiritual, já que se trata de um ponto de desincorporação de caboclos, uma classe de entidades espirituais umbandista.

No ponto abaixo, a água adquire dois significados distintos, relacionados ao deslocar-se:

Navio Negroiro, na beira do mar, trazendo os Pretos
Velhos para trabalhar
Vamos trabalhar, povo de Congo, traz a sua gira em
qualquer lugar
O navio negroiro chegou, carregado de Preto é de Nagô
Navio virou, no fundo do mar, quem me salvou foi a
Mãe Iemanjá
No fundo do mar tem três panelas, não tem nesse
mundo quem possa com elas



No primeiro parágrafo, o navio traz a linha das entidades “preto velhos”, muito comum na umbanda, para “trabalhar”. Pode-se perceber que navio aí pode estar metaforizando o corpo do médium que vai “incorporar” e, assim, a água estaria relacionada ao meio espiritual por onde transitam esses espíritos.

Em um outro momento, é dito que o navio afunda e Iemanjá é quem salva. Neste sentido, o afundar para o fundo do mar pode simbolizar a morte, que pode ser interpretada de duas formas: como o fim da vida material (morte do corpo) ou como a morte da consciência do médium (transe inconsciente). Desta maneira, a existência espiritual aparece no ponto como uma forma de navegação, o que faz com que o mar, e, conseqüentemente, a água, simbolize tanto a vida quanto a morte.

Cirlot (1984) afirma que “a expressão mítica “surgido das ondas” ou “salvo das águas” simboliza a fecundidade e é uma imagem metafórica do parto” (p. 64). No ponto cantado aparece o sentido oposto (morte), no trecho “Navio virou, no fundo do mar, quem me salvou foi a Mãe Iemanjá”.

No ponto, o “salvar”, de maneira oposta, não parece referir-se ao nascimento, mas, pelo contrário, eufemisticamente à morte (por afogamento). Iemanjá recolhe os mortos no seu recinto (mar), que aliás parece ser o ponto final de todas as existências (o mar é pensado nas religiões afro-brasileiras, por razões históricas – o tráfico negreiro – e simbólicas, como um grande cemitério). Iemanjá também salva os vivos enviando uma linha de pretos velhos ligados ao mar, espíritos de “mortos” que trabalham na sua linha. Esta associação entre mar e morte não está ausente da literatura sobre simbolismo das águas. O próprio Cirlot (1984) afirma que “o mar, os oceanos são considerados como a fonte da vida e o final da mesma. “Voltar ao mar” é como “retornar à mãe”, morrer” (p. 372), algo que se afina com os dados analisados.

Durand (1997) também afirma algo semelhante quando diz que “o navio é um fato de habitat antes de ser meio de transporte. (...) A barca, mesmo que seja mortuária, participa assim, na sua essência, do grande tema de embalador materno”. (p. 251).

Voltar à mãe também pode significar voltar à natureza, morrer, no sentido de misturar-se com a substância vital do mundo. Deste modo, a água seria o caminho da vida e ao mesmo tempo o lugar em que a substância vital é diluída, dissolvida no universo, na imensidão.

Araújo (1999), em seu estudo sobre a Barquinha, encontrou algo semelhante: “Essa barca é a viagem de suas vidas, em resumo, a viagem dentro de uma grande viagem”. (p 76). Em entrevista com os participantes do culto da Barquinha, Araújo (idem) conta que os participantes afirmam que “as águas sagradas que nós visamos é a luz, o Daime. Chama-se as águas sagradas que nos levam em preparação aos pés de Jesus. Esta é a Barquinha, a Barquinha navegando a nossa vida neste plano” (pp. 82-83).

Morrer é o destino da conclusão de um ciclo vital, o retorno ao mundo espiritual, e não um castigo que se sobrepõe a uma união com a mãe, como refere Ramos (1940). Ele afirma que o canto da sereia seria a expressão de uma atração incestuosa, já que Iemanjá é a grande mãe no candomblé. Porém, não há nada nos dados analisados que aponte para este cunho punitivo do retorno ao mar. Pelo contrário, o mar pode assumir uma forma antropomórfica e, a par de ter uma polissêmica função de limpeza, aparecer como um guia no caminho da vida:

E vem, e vem, e vem
E vem beirando o mar
E vem a Mãe Sereia
Pra todo mal levar
Eu sou aquela pequenina
Que mora em alto mar
Eu sou quem guia os navios
Sou a Sereia Guiomar

O ponto mostra que as águas não são apenas a estrada da vida. O seu colorido afetivo, o seu toque, pode antropomorfizar-se na forma de guias que conduzem pelos caminhos da existência. Guia num sentido ético, no qual o mal não se encontra, o que pode-se inferir que diz do caminho a ser seguido pela umbanda.



A sereia pode estar em alto mar, dirigindo os navios, ou fazer-se transportar dentro deles:

Lá no mar tem uma canoinha,
carregadinha de flores,
dentro dela tem mamãe sereia,
para nos livrar das dores

Temos aqui, uma boa ilustração do cunho especular e inversivo do imaginário das águas na umbanda. Se o navio é o corpo e uma pessoa viva, as águas do mar que são mãe e morte, mas também guia espiritual, podem estar dentro ou fora do corpo e de certa forma o (corpo) vivo já navega nas ondas da morte (mundo espiritual).

O oposto da vida, a morte, apenas aparentemente lhe é antagônico, uma vez que a morte é concebida como um recomeço ou continuação, "noutro plano", da vida.

A inversão é muitas vezes redundante, ou seja, dois significados antagônicos não subtraem um ao outro, mas se somam. Por exemplo, o oposto de luz, não são as trevas, mas o mistério. E em última instância a luz é misteriosa.

Há igualmente espelhamento entre corpo e mundo, águas de dentro e de fora, e um interjogo entre as águas que entram no corpo como alimento e as que o contêm como limpeza

Lutz (1988) faz uma consideração sobre como as emoções são interpretadas de acordo com o ambiente cultural:

a idéia de que a experiência emocional é construída culturalmente não é simplesmente a idéia de que as emoções são experiências universais que adquirem uma particularidade na cultura através da variação das situações que as eliciam.(...) A situação da pessoa é sempre interpretada pela emoção (p. 210).

Se as águas simbolizam emoções, não é apenas porque as codificam e as expressam, mas porque de alguma forma o emocional pode comportar uma luminosidade que oriente espiritualmente os fiéis: as águas que "limpam" mágoas, refletem a luz e, como vida, se tornam caminhos que conduzem aos fins últimos da existência humana.

Conclusão

Vale sublinhar que a concepção etnopsicológica de emoções que emerge da análise dos pontos relativos à engenharia ritual das águas na umbanda não parece encaixar-se em nenhuma das duas orientações acadêmicas a respeito do conceito "emoções" que se encontram na literatura científica. Por um lado, é fato que pelo menos metodologicamente seria impossível haver procedido a este estudo sem nos apoiarmos na tese de que as emoções são culturalmente construídas e de certa forma dependem constitutivamente de codificações lingüísticas. Mas por outro, a poesia dos textos umbandistas parece aludir a uma certa inefabilidade do emocional que o torna irreduzível ao textual, embora possa ser mobilizado e até manipulado ritualmente. Certamente por isso, para enunciar as emoções não bastam textos e são insuficientes palavras, sendo necessário recorrer ao corpo e a sentidos sensoriais, posto que o dinamismo simbolizado pelas águas espelhou-se no dinamismo do próprio símbolo, fluido, interpenetrando-se e sendo mutuamente permeáveis os seus sentidos, o que tornaria praticamente impossível resumi-los a significados verbais e lineares.

Ao investigar-se o simbolismo das águas na umbanda é inegável que em alguma medida o seu manejo ritual e simbólico implica manifestações da ordem do emocional, tal como psicologicamente e no senso comum a noção é entendida. No entanto, o simbolismo das águas, na umbanda, não se reduz a isso, pelo que não se pode estabelecer uma equivalência direta entre uma etnoteoría umbandista das emoções e o manejo religioso das águas e do seu simbolismo.

Se de fato as águas podem codificar simbolicamente e na prática ritual variações e nuances do tônus afetivo, deve-se dizer que isso ocorre mais como um efeito de superfície, uma decorrência da vivência de processos psicológicos que em verdade se fundam em concepções ontológicas elaboradas mitopoeticamente. O choro, por exemplo,



não é apenas uma manifestação afetiva, mas também a presentificação, no corpo humano, da divindade Iemanjá, mãe primordial e regaço da morte.

É claro que sempre será possível entender estas concepções como fantasias que admitirão tradução num vocabulário psicológico, que daria conta da sua verdade. Mas desta forma se negaria ao pensamento umbandista uma dignidade epistêmica própria, o que não seria um bom caminho para a construção de um saber etnopsicológico que leve em conta e a sério o saber do outro.

Caso se opte por esta via, não se trata de validar ou invalidar nenhuma etnoteoría, mas de simplesmente entendê-la e interpelá-la nos próprios termos e conceitos em que ela se formula e, como resultado deste trabalho, encontra-se que na análise dos pontos cantados a água apareceu ligada a transformações do estado afetivo, com um sentido de movimento. Portanto, a relação entre a água e emoções não é uma relação com estados emocionais, mas sim com processos dinâmicos, mais afins da etimologia da palavra emoção (*exmoveo*, mover para fora). É como se um significado mais antigo do termo reaparecesse ritualmente. A água aparece como movimento e balanço, ligados aos deslocamentos e oscilações do viver e, nesta acepção, ao dinamismo emocional. Na umbanda a água está relacionada às emoções entendidas (também) como gestualidade expressiva, movimento do corpo e do espírito. Porém, não se trata apenas disso. A água relaciona-se com o movimento e transformação pessoal, norteados por valores morais e religiosos. As emoções são implicitamente concebidas e vivenciadas como (parte de uma) linguagem, enunciável por meios rituais, cujo quadro de referência não é exclusivamente psicológico, mas também ontológico e até ético.

Referências

- Araújo, W. S. (1999). *Navegando nas ondas do Santo Daime: a barquinha e sua viagem*. São Paulo: EDUSP.
- Bachelard, G. (1989). *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria* (A. P. Danesi, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1942)
- Bruner, J. (1997). *Realidade mental, mundos possíveis*. (M.A.G. Domingues, trad.). Porto Alegre: Artes Médicas. (Original publicado em 1987)
- Carvalho, J. J. (1997). A tradição mística afro-brasileira. *Religião e sociedade*, 18 (2), 93-122.
- Cirlot, J. E. (1984). *Dicionário de símbolos* (R. E. Ferreira-Frias, Trad.). São Paulo: Editora Moraes. (Original publicado em 1969)
- Crapanzano, V., & Garrison, V. (Orgs.). (1977). *Case studies in spirit possession*. New York: Wiley.
- Delgado, J. M. R. (1971). *Emoções*. (V. R. D'Urso, R. Trentin, trad.s). Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora. (Original publicado em 1969).
- Durand, G. (1997). *As estruturas antropológicas do imaginário* (H. Godinho, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1992)
- Ekman, P. (2003). *Emotions revealed: recognizing faces and feelings to improve communication and emotional life*. New York: Life.
- Engelmann, A. (1978). *Os estados subjetivos: uma tentativa de classificação de seus relatos verbais*. São Paulo: Ática.
- Evola, J. (1931). *La tradizione ermetica*. Bari: Laterza.



- Frijda, N. (2000). The psychologists' point of view. Em M. Lewis & J. Haviland-Jones (Orgs.), *The handbook of emotions*. (pp. 59-74). New York: Guilford Press.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas* (F. Wrobel, Trad.). Rio de Janeiro: LTC (Original publicado em 1973)
- Geertz, C. (2001). *Nova luz sobre a antropologia* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1996)
- Guénon, R. (1993). *Os símbolos da ciência sagrada* (C. K. Riemma, Trad.). São Paulo: Pensamento. (Original publicado em 1962)
- Johnson-Laird, P. N., & Oatley, K. (2000). Cognitive and social construction in emotions. Em M. Lewis & J. Haviland-Jones (Orgs.), *The handbook of emotions*. (pp. 173-191). New York: Guilford Press.
- Lambek, M. (1988). Spirit possession/ spirit succession: aspects of social continuity among malagasy speakers in mayotte. *American Ethnologist*, 15(4), 710-731.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural emotions: everyday sentiments on a micronesia atoll and the challenge to western theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lutz, C., & White, G. (1986). The anthropology of emotions. *Annual review of anthropology*, 15, 405-436.
- Ramos, A. (1940). *O negro brasileiro*. São Paulo: Cultrix.
- Rey, F. G. (1999). O emocional na constituição da subjetividade. Em S.T.M. Lane; Y. Araujo (Orgs.), *Arqueologia das emoções*. (pp. 48-59). Petrópolis: Vozes.
- Vallado, A. (2002). *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Wierzbicka, A. (1986). Human emotions: universal or culture specific? *American anthropologist new series*, 88(3), 584-594.

Nota sobre autores

Marina Rachel Graminha: Graduada em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo e aprimoranda do Curso de Aprimoramento em Psicologia Hospitalar em Hospital Geral do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. Contato: marinagraminha@yahoo.com.br.

José Francisco Miguel Henriques Bairrão: Graduado em Psicologia e Filosofia, doutor em Filosofia pela Universidade de Campinas (UNICAMP), docente e pesquisador do Departamento de Psicologia e Educação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, onde coordena o Laboratório de Etnopsicologia. Contato: jfbairrao@ffclrp.usp.br.

Data de recebimento: 26/07/2007
Data de aceite: 20/10/2008