

CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA BIOECOLÓGICA PARA OS ESTUDOS SOBRE MEDIUNIDADE NO BRASIL

Contributions of Bioecological Theory to Studies on Mediumship in Brazil

Contribuciones de la Teoría Bioecológica para los Estudios sobre Mediumidad en Brasil

Contributions de la Théorie Bioécologique à l'étude de la médiumnité au Brésil

 10.5020/23590777.rs.v23iEsp. 1.e12516

Fabio Scorsolini-Comin  

Psicólogo, Doutor e Mestre em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). Professor Associado, Departamento de Enfermagem Psiquiátrica e Ciências Humanas da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (EERP-USP).

Resumo

Na literatura científica nem sempre a mediunidade e suas diferentes expressões foram consideradas categorias culturais e religiosas, predominando posicionamentos que as associavam ao adoecimento psíquico. A psicologia do desenvolvimento, nesse sentido, pode contribuir para a emergência de posicionamentos que não mais promovam estigmatizações e intolerância em relação às pessoas que manifestam a mediunidade. O objetivo desta investigação é destacar as principais contribuições da teoria bioecológica do desenvolvimento para os estudos sobre a mediunidade no Brasil. Foram entrevistados 61 médiuns de diferentes centros religiosos da umbanda, do candomblé e do espiritismo kardecista, localizados em três cidades do interior dos estados de São Paulo e Minas Gerais. Foram identificadas nas narrativas dos médiuns elementos da teoria bioecológica – pessoa, processo, contexto e tempo – bem como discutidas as noções de transição ecológica para a compreensão das trajetórias de vida e a de inserção ecológica para refletir sobre o papel do pesquisador nesse contexto de investigação. Os dados deste estudo revelam a necessidade de revisões e aprimoramentos do referencial, sobretudo em termos da inserção ecológica, para permitir o acesso ao campo e aos interlocutores em uma exploração sistêmica do fenômeno da mediunidade. A dimensão pessoa também pode ser revista para abarcar não apenas as demandas, os recursos e as disposições do(a) médium, mas das entidades/orixás por eles(as) incorporados durante o transe de possessão, elementos que se cravam na descrição de quem é esse(a) médium em termos de suas características bioecológicas. Para além dessas recomendações, destaca-se que a teoria bioecológica tem contribuído para uma investigação da mediunidade do ponto de vista desenvolvimental, com foco em processos de mudança e permitindo a emergência de uma inteligibilidade comprometida com o cotejamento desse fenômeno em resposta aos posicionamentos racistas, preconceituosos e intolerantes que tradicionalmente marcaram o estudo da mediunidade no contexto brasileiro e também o cuidado a esses médiuns.

Palavras-chave: mediunidade de incorporação, umbanda, candomblé, espiritismo, psicologia do desenvolvimento.

Abstract

In scientific literature, mediumship and its different expressions were not always considered cultural and religious categories, with positions associated them with psychic illness predominating. In this sense, developmental psychology can contribute to the emergence of positions that no longer promote stigmatization and intolerance towards people who manifest mediumship. This investigation aims to highlight the main

contributions of the bioecological theory of development to studies on mediumship in Brazil. 61 mediums were interviewed from different religious centers of Umbanda, Candomblé, and Kardecista Spiritualism, located in three cities in the inland of São Paulo and Minas Gerais States. Bioecological theory elements were identified in the mediums' narratives - person, process, context, and time - as discussed, the notions of ecological transition to understand life trajectories and ecological insertion to reflect on the role of the researcher in this research context. The data from this study reveal the need for revisions and improvements to the framework, especially in terms of ecological insertion, to allow access to the field and interlocutors in a systemic exploration of the phenomenon of mediumship. The person dimension can also be revised to encompass not only the demands, resources, and dispositions of the medium but also the entities/orixás incorporated by them during the possession trance, elements that are embedded in the description of who this medium is in terms of its bioecological characteristics. In addition to these recommendations, it is noteworthy that bioecological theory has contributed to an investigation of mediumship from a developmental point of view, focusing on processes of change and allowing the emergence of intelligibility committed to the comparison of this phenomenon in response to racist positions, prejudiced and intolerant that have traditionally marked the study of mediumship in the Brazilian context and also the care given to these mediums.

Keywords: incorporation mediumship, umbanda, candomblé, spiritualism, developmental psychology.

Resumen

En la literatura científica la mediumnidad y sus diferentes expresiones no siempre fueron consideradas categorías culturales y religiosas, predominando posicionamientos que las asociaban a la enfermedad psíquica. La psicología del desarrollo, en este sentido, puede contribuir para la emergencia de posicionamientos que no más prueban estigmatizaciones e intolerancia en relación a las personas que manifiestan la mediumnidad. El objetivo de esta investigación es enfocar las principales contribuciones de la teoría Bioecológica del desarrollo para los estudios sobre la mediumnidad en Brasil. Fueron entrevistados 61 médiums de diferentes centros religiosos de umbanda, de candomblé y del espiritismo kardecista, ubicados en tres ciudades del interior de São Paulo y Minas Gerais. Fueron identificadas en las narrativas de los médiums elementos de la teoría bioecológica – persona, proceso, contexto y tiempo – como también discutidas las nociones de transición ecológica para la comprensión de las trayectorias de vida y la de inserción ecológica para reflexionar sobre la función del investigador en este contexto de investigación. Los datos de este estudio revelan la necesidad de revisiones y perfeccionamientos del referencial, sobretudo en términos de la inserción ecológica, para permitir el acceso al campo y a los interlocutores en una explotación sistémica del fenómeno de la mediumnidad. La dimensión persona también puede ser revista para envolver no solo las demandas, los recursos y las disposiciones del médium, pero de las entidades/orixás por ellos incorporados mientras dure el transe de posesión, elementos que se clavan en la descripción de quien es este o esta médium en términos de sus características bioecológicas. Para allá de estas recomendaciones, se enfocan que la teoría bioecológica está contribuyendo para una investigación de mediumnidad del punto de vista de desarrollo, con enfoque en procesos de cambio y permitiendo la emergencia de una inteligibilidad comprometida con el cotejamiento de este fenómeno en respuesta a los posicionamiento racistas, prejuiciosos e intolerantes que tradicionalmente marcaron el estudio de la mediumnidad en el contexto brasileño y también el cuidado con estos médiums.

Palabras clave: mediumnidad de incorporación, umbanda, candomblé, espiritismo, psicología del desarrollo.

Résumé

Dans la littérature scientifique, la médiumnité et ses différentes expressions n'ont pas toujours été considérées comme des catégories culturelles et religieuses, prédominant des positions qui les associaient à la maladie psychique. La psychologie du développement, dans ce sens, peut contribuer à l'émergence de positions qui ne favorisent plus la stigmatisation et l'intolérance envers les personnes qui manifestent la médiumnité. L'objectif de cette recherche est de mettre en évidence les principales contributions de la théorie bioécologique du développement aux études sur la médiumnité au Brésil. Soixante et un médiums de différents centres religieux de l'umbanda, du candomblé et du spiritisme kardeciste, situés dans trois villes de l'intérieur des États de São Paulo et de Minas Gerais, ont été interviewés. Des éléments de la théorie bioécologique - personne, processus, contexte et temps - ont été identifiés dans les récits des médiums, ainsi que les notions de transition écologique pour comprendre les trajectoires de vie et d'insertion écologique pour réfléchir au rôle du chercheur dans ce contexte d'enquête. Les données de cette étude révèlent la nécessité de révisions et d'améliorations du référentiel, notamment en ce qui concerne l'insertion écologique, afin de permettre l'accès au champ et aux interlocuteurs dans une exploration systémique du phénomène de la médiumnité. La dimension de la personne peut également être révisée pour englober non seulement les demandes, les ressources et les dispositions du/de la médium, mais aussi des entités/orixás incorporées pendant la transe de possession, des éléments qui s'inscrivent dans la description de qui est ce(tte) médium en termes de ses caractéristiques bioécologiques. En plus de ces recommandations, il convient de souligner que la théorie bioécologique a contribué à une enquête sur la médiumnité du point de vue développemental, en mettant l'accent sur les processus de changement et en permettant l'émergence

d'une compréhension engagée envers ce phénomène en réponse aux positions racistes, préjudiciables et intolérantes qui ont traditionnellement marqué l'étude de la médiumnité dans le contexte brésilien ainsi que les soins apportés à ces médiums.

Mots-clés : médiumnité d'incorporation, umbanda, candomblé, spiritisme, psychologie du développement.

Por muito tempo a mediunidade e todas as suas expressões, como a comunicação com os mortos e as incorporações de espíritos, por exemplo, foram investigadas como um sintoma psicopatológico, como uma manifestação de adoecimento psíquico. Sobre as pessoas que manifestavam tais comportamentos recaíam julgamentos morais que ora as descreviam como pessoas adoecidas, ora como impostoras e, através da história da humanidade, como pessoas ligadas às forças ocultas (Fernandes & Zanello, 2020; Laplantine & Aubrée, 1990; Mantovani & Bairrão, 2009; Scalon et al., 2020). Com a popularização dos estudos da psiquiatria no século XIX e início do século XX, tais expressões passaram a ser narradas em termos de delírios, como sintomas de esquizofrenia, de dissociação, de histeria, cravando sobre essas pessoas estigmas importantes (Bastide, 2016; Maraldi & Zangari, 2015; Moreira-Almeida, 2013).

É com a contribuição da antropologia da saúde, no século XX, que boa parte desse discurso para a ser repensado, permitindo a emergência de novas inteligibilidades sobre os fenômenos mediúnicos (Kleinman, 1980; Laplantine, 2010). Assim, ainda que predomine até hoje o interesse pela compreensão dos médiuns em uma perspectiva psiquiátrica e, por vezes, tradicionalmente biomédica, também passam a ser produzidos estudos que apresentam o fenômeno da mediunidade e as suas diversas expressões dentro de um campo específico de significação, como o das religiões, das religiosidades e das espiritualidades.

Embora a mediunidade seja descrita em diferentes religiões, há um predomínio dessas expressões em religiões como o espiritismo kardecista, a umbanda e o candomblé brasileiro (Gaia et al., 2021; Suzuki & Scorsolini-Comin, 2021). Há que se destacar, no entanto, que a mediunidade não constitui uma categoria uniforme dentro dessas religiões, nem mesmo pode ser descrita de modo unívoco. Assim, as manifestações mediúnicas recobrem uma ampla gama de possibilidades dentro dessas religiões. Entre essas possibilidades de expressão encontramos a comunicação com os mortos por meio da escrita (psicografia), da audição de vozes, dos pressentimentos, das visualizações, da incorporação de espíritos de pessoas/entidades mortas e a comunicação com as mesmas mediadas pela figura do médium, que empresta o seu corpo para a manifestação desse espírito/entidade, entre outros (Laplantine & Aubrée, 1990; Scorsolini-Comin et al., 2020).

A partir do prisma cultural e, sobretudo, religioso, essas manifestações não são compreendidas como sintomas, mas como comportamentos naturalizados, esperados e que permitem a corporificação dessa religiosidade, a conexão entre os diferentes membros da comunidade e a realização de rituais e cerimônias. Em centros espíritas kardecistas, por exemplo, os passes mediúnicos e os trabalhos de desobsessão são mediados pela comunicação com o chamado mundo dos espíritos (Laplantine & Aubrée, 1990). Na umbanda as consultas com as entidades espirituais ocorrem a partir da incorporação desses espíritos pelos médiuns (Macedo, 2015; Silva & Scorsolini-Comin, 2020). No candomblé a reverência aos orixás nos diversos rituais também ocorre por meio do transe, em que um iniciado na religião manifesta corporalmente os atributos desses orixás (Rabelo, 2014; Scorsolini-Comin et al., 2020). Na interlocução entre candomblé e umbanda, movimento frequente no cenário brasileiro, também encontramos em terreiros de candomblé as consultas mediúnicas com espíritos tradicionalmente presentes na umbanda (Camargo et al., 2018).

Esse rol de exemplos nos revelam, portanto, que a mediunidade é um elemento central para a vivência religiosa-espiritual, sendo que suas manifestações ocorrem em determinadas cerimônias que são acompanhadas por adeptos que reconhecem e validam tais expressões, significando a mediunidade no campo do sagrado, do cultural, e não como sinônimo de desajuste, de fragmentação do ser, de algo sobre o qual se deve intervir. A partir dessa significação, o universo religioso passa a ser considerado também um local de acolhimento às pessoas que manifestam a sua mediunidade, desmistificando esses comportamentos em termos de suas associações com o adoecimento mental e permitindo um endereçamento dessas características a um campo de pertencimento e de construção de uma inteligibilidade religiosa (Montero, 1985).

Ainda que o Brasil seja considerado um país eminentemente católico, com ampla ascensão das religiões neopentecostais nas últimas décadas, a frequência a centros espíritas e terreiros de candomblé e umbanda fazem parte da cultura nacional (Silva, 2015). Esse fenômeno ocorre em meio ao que se tem definido como porosidade religiosa, ou seja, de que as pessoas podem se filiar e, sobretudo, frequentar diferentes religiões, em uma convivência harmônica entre as mesmas. Ainda que as pessoas possam se declarar socialmente como católicas ou evangélicas, por exemplo, isso não exclui a possibilidade de frequentarem outras religiões e rituais, sobretudo quando se tratam de religiosidades tidas como periféricas, como o espiritismo e a umbanda (Augras, 2012). Essa porosidade fortemente presente no Brasil permite que a mediunidade seja uma categoria que circule nas representações sociais sobre as religiosidades e espiritualidades, possuindo uma concretude dentro desse universo de contato com o sagrado.

Assim como a mediunidade não é uma categoria apartada do universo simbólico brasileiro, a figura do(a) médium também emerge de modo alinhado a esse campo de representações e de experiências culturais. O médium, em linhas gerais, é a pessoa que possui a faculdade de entrar em contato com o mundo espiritual, quer seja ouvindo, conversando ou recebendo em seu corpo a energia de entidades e pessoas já falecidas. Devido ao histórico psiquiátrico que associou a mediunidade ao adoecimento psíquico, também essas pessoas foram descritas, ao longo do tempo, como adoecidas, perturbadas, dissociadas e históricas (McCarthy-Jones *et al.*, 2014; Moreira-Almeida, 2013). É relativamente comum, inclusive, encontrar entre os médiuns que atuam em terreiros de umbanda, por exemplo, relatos de que essas pessoas foram buscar ajuda nesses espaços por terem sido taxadas como doentes mentais, como loucos. Nesse sentido, o terreiro funcionou como um espaço de acolhimento dessas experiências de estigma social, interpretando-as não mais como loucas, como no senso comum, mas como médiuns.

Essa nova descrição de si, encontrando na instituição religiosa um espaço para a livre expressão de comportamentos que anteriormente eram associados ao adoecimento, pode promover mudanças importantes no sujeito. Se fora desse espaço essa pessoa era interpretada em termos de um desajuste, dentro da instituição passa a ser considerada como alguém que possui uma faculdade especial, que é dotada da capacidade de entrar em contato com o mundo espiritual e que, além disso, pode ajudar outras pessoas a partirem de um trabalho social específico, como as consultas mediúnicas realizadas em cerimônias da umbanda, em que os médiuns incorporados por espíritos permitem a comunicação entre entidades e consulentes (Godoy & Bairrão, 2014; Macedo, 2015); algo que em religiões como a umbanda e o espiritismo é conhecido como “caridade”, ou seja, a prestação de um serviço de orientação e acolhimento à comunidade. Assim, observa-se nessas pessoas uma redescricao identitária: do adoecimento psíquico ao contato com o sagrado.

Ainda que a figura do médium atravessa as religiosidades e espiritualidades brasileiras, a maioria dos estudos científicos conduzidos com esse público teve por objetivo investigar elementos associados à saúde mental (Alminhana & Menezes, 2016; Delmonte *et al.*, 2016; Maraldi & Zangari, 2015; Moreira-Almeida, 2013). Nesse paradigma emergem estudos sobre as faculdades mentais dessas pessoas e de exploração de possíveis sintomas indicativos de psicopatologias, reforçando as tradições de caráter racista e eugenista que compuseram o estudo da mediunidade nos séculos passados. No Brasil, essa tendência é representada pela produção de psiquiatras como Arthur Ramos e Nina Rodrigues, que desenvolveram seus estudos em uma perspectiva elitizada, branca, eurocentrada e apartada da audiência dos adeptos do candomblé, veiculando inteligibilidades não apenas equivocadas acerca dos adeptos de religiões de matriz africana como o candomblé, como reafirmando uma ciência de base racista que, por vezes, predominou nos estudos sobre essas religiões e no fetichismo sobre esse universo (Bastide, 2016; Gaia *et al.*, 2021; Montero, 1985; Ortiz, 1999; Scorsolini-Comin *et al.*, 2020). Mas como compreender as experiências de médiuns e, sobretudo, suas trajetórias de vida permeada por esses diversos elementos?

É nesse ponto que a psicologia do desenvolvimento passa a ser uma disciplina interessada nesses percursos. Como essas pessoas se tornaram ou se reconheceram como médiuns? Como as diversas transições experienciadas pelos mesmos permitiram a construção de uma identidade? Como podemos conhecer melhor o fenômeno da mediunidade a partir das experiências dessas pessoas? Para tentar construir uma inteligibilidade que se afastasse dos estigmas e preconceitos perpetuados pelas investigações no campo da saúde mental, a teoria bioecológica do desenvolvimento (Bronfenbrenner, 2002, 2011; Koller, 2011) foi escolhida não apenas como uma lente compreensiva, mas como um arcabouço capaz de interligar as experiências de vida dessas pessoas às de suas coletividades, permitindo uma investigação tanto de elementos individuais e subjetivos tradicionalmente estudados na ciência psicológica, como permitindo um diálogo com elementos macrossociais e coletivos que se cravam na experiência de si. Isso significa que a teoria bioecológica permite uma compreensão da trajetória desenvolvimental não apenas como um percurso individual do sujeito, mas também como uma experiência coletiva.

A mediunidade não constitui uma dimensão tradicional nos estudos da psicologia do desenvolvimento. Assim, mesmo quando consideramos as religiosidades e espiritualidades, essas parecem ser vértices sobre os quais a ciência do desenvolvimento pouco se debruçou ao longo do tempo, sendo temáticas mais presentes em estudos como os da psicologia social ou mesmo da psicologia da religião (Godoy & Bairrão, 2014). Considerando o cenário cultural brasileiro e a necessidade de uma psicologia do desenvolvimento eminentemente preocupada e debruçada sobre problemáticas nacionais, podendo oferecer respostas e enfrentamentos a diversas questões, é mister que os fenômenos religiosos e espirituais possam ser contemplados nessas investigações. Isso tem ocorrido não apenas pela possibilidade de construção de novas inteligibilidades sobre o tema, mas tem respondido a um duplo desafio: primeiramente o de reforçar o combate a perspectivas psicopatologizantes sobre as manifestações religiosas-espirituais, desconsiderando seus pertencimentos culturais e ancestrais e, em segundo, o de enfrentamento à crescente intolerância religiosa no Brasil, manifestada, sobretudo, por meio de ataques, preconceitos e violências a instituições religiosas de matrizes africanas, como no caso da umbanda e do candomblé, fenômeno este estendido aos seus adeptos (Silva, 2015).

Assim, avança-se que a leitura bioecológica da mediunidade pode repercutir em novas formas de compreensão e de produção de uma cultura de respeito e de tolerância, o que se direciona não apenas para o desenvolvimento individual dos médiuns, mas também para as coletividades nas quais estão inseridos. Isso reforça também o compromisso social que deve ser cada vez mais assumido por uma psicologia do desenvolvimento nacional, crítica e realmente comprometida com as transformações micro

e macrosociais corporificadas em nosso contexto de referência, recusando-se a uma importação de problemáticas sociais internacionais (Pessoa & Scorsolini-Comin, 2020). A partir desse panorama, o objetivo deste estudo é destacar as principais contribuições da teoria bioecológica do desenvolvimento para os estudos sobre a mediunidade no Brasil.

Método

Para a composição deste estudo serão recuperados dados de um projeto de pesquisa realizado desde 2012 com médiuns da umbanda ($n = 24$), do candomblé ($n = 28$) e do espiritismo ($n = 9$), provenientes de diferentes terreiros e centros espíritas das cidades de Ribeirão Preto e Ituverava, no interior do estado de São Paulo, e na cidade de Uberaba, no estado de Minas Gerais. Esses locais foram frequentados por uma equipe de pesquisadores composta por um docente da área de psicologia e por estudantes de mestrado e de iniciação científica, estabelecendo vínculos com as instituições nas quais foram identificados os médiuns potenciais e onde ocorreram as entrevistas. Primeiramente, era estabelecido contato com o(a) dirigente da comunidade – pai/mãe de santo, babalorixá-yalorixá – e solicitada a possibilidade de frequência à comunidade, participação nas cerimônias públicas para a realização de observações e contato com os médiuns, bem como espaço para a realização das entrevistas in loco. A coleta de dados presencial ocorreu entre os anos de 2012 e 2019.

Esses estudos foram conduzidos junto a médiuns em diferentes momentos de suas trajetórias religiosas. Nos estudos com adeptos do candomblé, por exemplo, os mesmos foram acessados em dois momentos: quando completaram um ano da feitura de santo e após as obrigações dos sete anos de iniciação (Rabelo, 2014). Os médiuns da umbanda foram acessados tanto no momento de preparação para o desenvolvimento do trabalho mediúnico como após o início da atuação como médiuns de incorporação, passando a atender aos consulentes da comunidade nas cerimônias públicas (giras) (Macedo, 2015). Os médiuns espíritas não foram selecionados a partir desses marcadores de desenvolvimento, haja vista que não foram identificados, nesses participantes, tais cerimônias rituais, mas a aquisição de novas competências e responsabilidades dentro da casa espírita à medida que se dedicavam ao trabalho espiritual e ao exercício da caridade, conforme descrito em Laplantine e Aubrée (1990).

Todos esses participantes foram entrevistados a partir de uma pergunta norteadora acerca da história de vida do médium. A partir dessa narrativa, outros questionamentos eram realizados com vistas a conhecer o modo como a mediunidade se apresentava em seu ciclo vital, as experiências em diferentes microsistemas, como o terreiro, a casa, o trabalho e a escola, as diferentes relações estabelecidas e as transições ecológicas vivenciadas por esses sujeitos. Essas entrevistas foram transcritas na íntegra e literalmente. Para a análise do presente estudo considerou-se a identificação dos principais conceitos da teoria bioecológica a partir das narrativas dos médiuns. Desse modo, serão exploradas as noções de inserção ecológica, transição ecológica e dos vértices que compõem o modelo PPCT (Pessoa, Processo, Contexto e Tempo) (Bronfenbrenner, 2002, 2011; Koller, 2011; Koller *et al.*, 2016).

Em relação às exigências éticas para as pesquisas envolvendo seres humanos, este conjunto de estudos foi aprovado inicialmente pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (Protocolo 2011/2164), tendo como referência a Resolução nº 466 de 12/12/2012 do Conselho Nacional de Saúde e, posteriormente, pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (CEP-EERP-USP, CAAE 88314518.8.0000.5393), tendo como norte a Resolução nº 510, de 17/04/2016, do Conselho Nacional de Saúde, que trata das especificidades das pesquisas nas áreas de ciências humanas e sociais. Todo o processo de inserção na comunidade, planejamento e coleta de dados pautou-se nas orientações éticas para a condução de estudos nesses contextos religiosos (Scorsolini-Comin *et al.*, 2017; Scorsolini-Comin & Macedo, 2021).

Resultados e Discussão

O trabalho de campo e a noção de inserção ecológica

A pesquisa sobre mediunidade frequentemente nos convida à necessidade de contato próximo com o campo. Em perspectivas teóricas mais alinhadas à antropologia (Bastide, 2016; Favret-Saada, 2005; Kleinman, 1980; Laplantine, 2010) esta proximidade é essencial, haja vista a possibilidade de que o(a) pesquisador(a) possa não apenas observar realidades, relações e comportamentos, mas também apresentar-se como um outro em relação. A sua presença em campo não apenas é uma necessidade, mas também um elemento central para que se possa acessar o fenômeno – no caso, a mediunidade – a partir de uma perspectiva nativa e que possibilite a emergência de uma inteligibilidade que não tenha como premissa o estudo de um outro externo ao(a) pesquisador(a), distante das suas referências, mas justamente que permita a escuta de um outro que pode constituir-lo(a) em campo.

É nesse sentido que as pesquisas com médiuns nem sempre podem ser conduzidas a partir de um afastamento – físico, psíquico e epistemológico –, mas considerando a potência do(a) pesquisador(a) em campo com os seus sentidos suficientemente abertos à experiência e com uma postura condizente com os princípios éticos envolvendo essas comunidades (Scorsolini-Comin et al., 2017; Scorsolini-Comin & Macedo, 2021). Essa recomendação não se restringe apenas aos modelos teóricos alinhados ou derivados da antropologia, mas também àqueles que se debruçam em uma compreensão da pessoa na interação direta com o seu microssistema, como é o caso dos estudos bioecológicos. Assim, é por essa razão que a inserção do pesquisador em campo passa a ser um dos elementos fundamentais nessa perspectiva teórica.

Embora o conceito de inserção ecológica esteja fundamentado na teoria dos sistemas ecológicos e se diferencie das estratégias etnográficas no campo da antropologia, pode-se compreender esse conceito em sua íntima relação com a noção de campo. Na teoria bioecológica, no entanto, o contato com este campo não se dá em termos da afetação do pesquisador, como é pressuposto nas pesquisas mais tradicionais em antropologia, mas na atenção constante a determinados elementos que compõem esse ambiente ecológico: os processos proximais, a pessoa, o contexto e o tempo.

Este método permite a pesquisa-no-contexto, ou seja, no ambiente em que ocorrem os processos proximais, possibilitando acesso às interações nesse ambiente e em resposta a esse ambiente. Na teoria bioecológica esses processos proximais são considerados os motores do desenvolvimento (Bronfenbrenner, 2011; Koller, 2011). Em termos metodológicos a inserção ecológica faz uso de diferentes estratégias, como entrevistas com os membros da comunidade, anotações das percepções sobre o campo e sobre os participantes, bem como o cotejamento da dimensão temporal, possibilitando uma investigação aprofundada (Koller et al., 2016).

Nesse contexto de referência, é importante considerar alguns elementos necessários para discutirmos a inserção ecológica. A inserção ecológica não se trata de um conceito construído automaticamente a partir da presença do(a) pesquisador(a) em campo. Como discutido em toda a obra de Bronfenbrenner (2002, 2011), é importante que esse conceito seja apreendido em termos de sua validade. Para que essa validade seja verificada neste contexto de investigação composto por terreiros de umbanda e de candomblé e por centros espíritas é fundamental que essa frequência ao campo não seja breve ou arbitrária. É preciso que essa presença e que as observações em campo possam ser construídas por um determinado período de tempo, possibilitando que determinados processos de mudança possam ser acessíveis e passíveis de apreensão por parte daquele(a) que se apresenta em campo. Essa recomendação é condizente com as perspectivas antropológicas (Favret-Saada, 2005; Laplantine, 2010; Laplantine & Aubrée, 1990) que recomendam que a etnografia possa se assentar não em observações fortuitas, mas em um denso processo que requer a presença e a afetação por parte do(a) pesquisador(a). Do ponto de vista bioecológico, essa passagem do tempo pode permitir o acesso a movimentos e mudanças que dificilmente seriam acessíveis em processos mais breves ou pontuais de observação.

Além disso, a inserção ecológica compreende a necessidade de que esse(a) pesquisador(a) em campo possa se apresentar à comunidade e aos seus interlocutores. No contexto das pesquisas em terreiros e centros espíritas, essa possibilidade de frequência a esses espaços como pesquisador(a) deve ser consentida pelo(a) dirigente da instituição (Scalon et al., 2020). É fundamental que o(a) pesquisador(a) possa se apresentar, destacar os objetivos do seu estudo, bem como o processo de coleta de dados, quais estratégias serão empregadas e como os registros poderão ser realizados em campo.

Como podemos observar em diversos estudos conduzidos com essas comunidades (Godoy & Bairrão, 2014; Mantovani & Bairrão, 2009; Scalon et al., 2020; Scorsolini-Comin et al., 2017; Scorsolini-Comin & Macedo, 2021; Silva & Scorsolini-Comin, 2020), esse pedido de autorização nem sempre acontece de modo formal ou como sendo o primeiro passo. É esperado, muitas vezes, que a frequência do(a) pesquisador(a) em campo comece como adepto/fiel ou como consultante (Macedo, 2015). Isso não pressupõe a conversão do(a) pesquisador(a), mas a possibilidade de que este(a) reconheça aquele espaço, o modo como os rituais são realizados e como as diversas dinâmicas se processam. Assim, quando pensamos a inserção ecológica nesse contexto, isso também é importante para que o(a) pesquisador(a) não realize um trabalho que corporifique pré-concepções ou conhecimentos prévios acerca do que se desenvolve dentro dessas comunidades, mas que consiga realizar um trânsito pelos espaços rituais de modo mais confortável e adaptado.

O consentimento do(a) dirigente para a realização da pesquisa também nem sempre segue os itinerários apregoados tradicionalmente pelos comitês de ética em pesquisas das instituições de origem dos(as) pesquisadores(as). É por essa razão que se recomenda o estabelecimento de um vínculo entre o(a) pesquisador(a) e a comunidade na qual será realizado o estudo, a fim de que esse consentimento possa se dar em termos da confiança, aspecto este que é frequentemente evocado por esses(as) dirigentes (Scorsolini-Comin et al., 2017) e que tem sido considerado, aos poucos, pelos comitês de ética, sobretudo a partir da Resolução nº 510/2017 que trata das pesquisas no campo das ciências humanas e sociais. O estabelecimento dessa relação, para além de um contrato centralizado em pressupostos biomédicos e positivistas, permite a construção de uma relação de proximidade entre pesquisador(a) e pesquisado(a), o que não significa qualquer ruptura em termos éticos, nem mesmo a necessidade de afastamento do campo empírico para a realização do percurso analítico.

No estudo em tela podemos mencionar a vinculação estabelecida com um pai de santo de um terreiro de umbanda localizado na cidade de Ribeirão Preto. A partir da frequência do pesquisador em campo, apresentou-se a necessidade, à época, da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido por parte do dirigente. Esse pai de santo, então, destacou que a sua palavra era a sua assinatura e que o fato de o terreiro ter se aberto ao pesquisador desde o início já revelava o seu consentimento. Em outra coleta realizada em um terreiro da cidade de Uberaba, o babalorixá, que é advogado, não apresentou qualquer objeção em relação à assinatura do termo. Essas coletas aqui narradas foram realizadas antes do ano de 2017, sob a vigência da Resolução nº 466/2012, que exigia o registro do consentimento por escrito.

A inserção ecológica do pesquisador, em ambos os casos, permitiu o acesso a duas formas distintas de se posicionar diante da apresentação formal da pesquisa. Embora no primeiro terreiro fosse maior a frequência de pesquisadores de diferentes laboratórios, a assinatura formal fora substituída por um contrato entre pai de santo e pesquisador que tramitava no terreno da confiança, do estabelecimento do respeito, da consideração e do vínculo. No segundo caso esses termos não foram aventados por se compreender que os mesmos estavam descritos no documento assinado pelo babalorixá. O acesso a essas diferentes inteligibilidades, portanto, só foi possível em campo, em meio a diferentes marcadores e a partir de uma inserção que não pode ser normatizada, mas justamente vivenciada.

Os estudos realizados em diferentes comunidades de terreiro, entre os anos de 2012 e 2017, têm possibilitado importantes discussões em termos da inserção ecológica do(a) pesquisador(a). Todas as comunidades visitadas mostraram-se abertas à realização dos estudos, não impondo quaisquer restrições para a circulação de pesquisadores(as) nos espaços rituais nem em termos dos médiuns convidados para as entrevistas ou das formas de registro – entrevistas, fotografias, audiografações e vídeos produzidos durante os rituais, por exemplo.

A possibilidade de circulação dos(as) pesquisadores(as) nas comunidades permitiu o acesso a diferentes interlocutores, bem como a compreensão de como essas instituições funcionam para além dos espaços rituais normalmente abertos ao público, mas como casas nas quais esses médiuns desempenham diferentes funções e assumem posicionamentos não apenas religiosos, mas também de cooperação, de apoio e de conflito nos relacionamentos interpessoais nesse microssistema. As relações do terreiro com outros microssistemas, como as casas dos médiuns, por exemplo, foram salientadas, sobretudo, nas investigações com adeptos do candomblé, revelando uma sociabilidade que não ocorre dissociada do espaço sagrado (Camargo *et al.*, 2018; Rabelo, 2014).

Assim, os terreiros investigados puderam ser narrados como espaços de acolhimento e promoção de saúde, sobretudo quando se abrem ao atendimento a pessoas que enfrentam processos e adoecimento (Silva & Scorsolini-Comin, 2020), bem como espaços nos quais diferentes relações interpessoais são construídas, revelando movimentos de apoio, de disputa, de conflito, de respeito à hierarquia e de manutenção das tradições e da ancestralidade. Todos esses movimentos centralizados no microssistema “terreiro-centro espírita” puderam ser observados em campo e também questionados durante as entrevistas em termos de suas ressonâncias em outros microssistemas. É nesse sentido que a inserção ecológica permitiu acesso a uma conexão de sistemas dos quais esses médiuns fazem parte, promovendo o diálogo entre diferentes fontes de evidência para a compreensão do fenômeno mais amplo da mediunidade

As dimensões da pessoa, do processo, do contexto e do tempo nos estudos com médiuns

Ao explorarmos a dimensão pessoa dentro do modelo PPCT, é importante considerar tanto as características do médium como as das entidades por ele incorporadas, como no caso da umbanda, e dos orixás responsáveis pela atribuição de determinadas características aos seus iniciados, como no caso do candomblé. Esse aspecto nos leva à consideração de um duplo na constituição da identidade, sendo complexa a tentativa de separar quem a pessoa é das entidades ou orixás por ela incorporados ou que a orientam (Augras, 1983).

No caso dos médiuns da umbanda, os estudos da área destacam que nem sempre é possível separar e diferenciar as características que são do médium daquelas que são expressas pelas entidades durante a incorporação, haja vista que a díade médium-entidade seria um dentro-e-fora, vértices de um mesmo eu (Godoy & Bairrão, 2014; Macedo, 2015). É por essa razão que a menção a esses guias é tão frequente nas entrevistas de história de vida, haja vista que essas entidades, a partir do momento que passam a ser incorporadas pelos médiuns, também orientam essa pessoa em termos das suas decisões, atribuindo-lhe determinadas características. Assim, é frequente a aproximação das características pessoais dos médiuns com as das entidades ou dos orixás, como no caso da coragem/bravura dos caboclos, apenas para citar um exemplo presente na umbanda. Também no momento da consulta mediúnica, por exemplo, médium e entidade formam uma só dimensão, habitando um mesmo corpo e tornando complexa a tarefa de separá-los.

Para os iniciados no candomblé esse processo é narrado em termos da identificação do participante com seus orixás protetores. Os orixás possuem determinadas características e essas promovem um duplo efeito: tanto influenciam como a

pessoa é e se relaciona com o mundo quanto explicam ao mundo quem e como é essa pessoa (Rabelo, 2014). Uma investigação bioecológica da dimensão pessoa, portanto, deve considerar esse elemento identitário nesses médiuns (Scorsolini-Comin et al., 2020). Esses aspectos não foram narrados pelos médiuns espíritas, nos quais as distinções entre a pessoa e as entidades espirituais parecem mais claras, inclusive não demandando qualquer proximidade em termos de características ou personalidade entre o médium e os espíritos incorporados ou que auxiliam no trabalho de caridade desenvolvido no centro espírita.

Nessa perspectiva, investigar a dimensão da pessoa a partir da teoria bioecológica junto a esses médiuns é considerar que os elementos que podem definir uma pessoa não passam apenas pelo acesso aos seus marcadores em termos de disposições, recursos e demandas (Bronfenbrenner, 2002, 2011), mas considerando a integração desses elementos a outros atribuídos ao universo do sagrado e relacionados a entidades e orixás, por exemplo. Esse panteão representado por orixás e entidades como pretos-velhos, exus, pombagiras e caboclos, por exemplo, emerge de modo unânime nas entrevistas com adeptos da umbanda e do candomblé.

Em relação à dimensão contexto destacamos a importância do microsistema, que contém a pessoa em desenvolvimento, bem como do mesossistema, que envolve todos os microsistemas dos quais a pessoa faz parte ou no qual estabelece relações. Quando pensamos o desenvolvimento mediúnico, este ocorre sobremaneira dentro do espaço sagrado. Assim, os terreiros e os centros espíritas são microsistemas diretamente relacionados à emergência da mediunidade e ao seu desenvolvimento ao longo do tempo (Scorsolini-Comin & Campos, 2017); bem como as relações estabelecidas em casa e em outros espaços de socialização, como no trabalho e na escola, são mencionadas pelos participantes da pesquisa.

Nos centros espíritas kardecistas e terreiros de umbanda investigados, os médiuns destacam a importância do microsistema sagrado composto pelo terreiro e pelo centro espírita. Mas a frequência a esses espaços ocorre em função dos rituais e das cerimônias abertas ao público. Assim, a maioria dos médiuns da umbanda entrevistados frequentam o terreiro apenas à noite, nos dias dedicados às giras e aos demais trabalhos espirituais, como as consultas à comunidade. O mesmo é relatado pelos médiuns dos centros espíritas kardecistas. Nestes, embora normalmente haja trabalhos de caridade como doação de alimentos, por exemplo, a frequência dos médiuns ocorre apenas quando algum tipo de trabalho é desenvolvido, quer seja de ordem espiritual ou de prestação de serviços à comunidade.

No caso dos terreiros de candomblé essa socialização não parece centralizada nos rituais e cerimônias públicos, mas em uma frequência que ocorre no cotidiano. As atividades desenvolvidas pelos participantes não são exclusivas do espaço do ritual, mas abrangem o cotidiano, como o cuidado com a casa, o tratamento de animais que serão empregados em rituais, na orientação de pessoas que geralmente procuram os babalorixás e as yalorixás para o jogo de búzios e a realização de determinados procedimentos espirituais, enfim, envolvem uma movimentação típica que não se circunscreve às giras e festas. Essa socialização revela o terreiro, para os adeptos do candomblé, como um microsistema significativo, tão importante quanto a própria casa, assim como descrito no estudo de Rabelo (2014). Nos relatos de alguns participantes é frequente a menção ao terreiro como uma segunda casa e, para uns em específico, como a primeira casa. Tanto em termos religiosos como materiais, os terreiros como microsistemas permitem a construção de relacionamentos, o estabelecimento de papéis e a manutenção desse espaço, em uma associação direta com a hierarquia (Scorsolini-Comin et al., 2020).

A dimensão temporal, quarto elemento do modelo PPCT, deve abarcar, nesses participantes, as referências temporais que nem sempre são passíveis de uma inteligibilidade apartada desse universo simbólico. Assim, a passagem do tempo nem sempre é narrada em termos cronológicos conhecidos, mas em alusão a um tempo da espiritualidade e da ancestralidade que nem sempre pode ser acessado. Esses tempos seriam relevantes para a nossa vida, para as nossas decisões e para os eventos que ocorrem em nossos ciclos de vida, tal como verbalizado nas consultas da umbanda. A menção à passagem do tempo a partir de metáforas cíclicas da natureza ou mesmo a referência a um tempo imaterial, que não pode ser apreendido, pois é típico das entidades e da espiritualidade, aparece frequentemente na umbanda, por exemplo (Macedo, 2015). Quando narram sobre os seus percursos de vida, a menção a esse tempo que não pode ser mensurado também aparece, permitindo não uma cisão, mas justamente uma integração entre um tempo “terreno” e um tempo “divino”.

Mas esses dois tempos estariam influenciando o sujeito em suas escolhas e em seu destino, motivo pelo qual poderiam ser recuperados para uma exploração dessa dimensão dentro do modelo PPCT. Assim, recusar-se ao cotejamento de uma dimensão temporal que nem sempre é acessível ao(a) pesquisador(a) em termos mais tradicionais ou das suas inteligibilidades é não empregar, de fato, o modelo PPCT na compreensão das trajetórias de vida desses médiuns, sobretudo os da umbanda e do candomblé.

Por fim, há que se recuperar uma crítica frequentemente endereçada aos estudos que se propõem a trabalhar com o modelo PPCT. Não basta definirmos cada um desses vértices e nos aprofundarmos na compreensão de cada um deles. A proposta do modelo pressupõe a integração dessas dimensões, haja vista que Bronfenbrenner (2011) é um autor sistêmico. A mera identificação dessas esferas de influência sobre os comportamentos e percursos de vida não é capaz de explicar a complexidade do processo desenvolvimental. É por essa razão que, nas narrativas de vida dos médiuns aqui entrevistados essas dimensões devem ser interpretadas de modo dinâmico.

A identificação desses vértices cumpre uma função didática importante, mas nos apresenta a necessidade de explorarmos esse sujeito em uma perspectiva integral, também em um movimento de recusa à fragmentação da pessoa, aspecto este bastante criticado por Bronfenbrenner (2002). Uma pesquisa válida do ponto de vista desenvolvimental, nesse sentido, deve se dedicar à complexa integração desses sistemas, o que, de certa forma, parece ser sugerido nas histórias de vida dos participantes justamente ao apresentarem a mediunidade não como um fenômeno em si, isolado, mas justamente integrador das diversas experiências acumuladas ao longo do tempo.

A transição ecológica como resultado e como motivação para o desenvolvimento da mediunidade

Segundo a teoria bioecológica, a transição ecológica ocorre sempre que existe uma mudança de ambiente, de papel ou de ambas, sendo um conceito útil tanto para evidenciar a ocorrência do processo de desenvolvimento como para instigar outros processos decorrentes dessa transição. Assim, essa noção é capaz de capturar o desenvolvimento em sua ocorrência concreta para indicar ou possibilitar a ocorrência de novos processos de desenvolvimento decorrentes das repercussões dessas mudanças – tanto de ambiente quanto de papel (Bronfenbrenner, 2002, 2011; Koller, 2011).

Nos estudos da mediunidade essa transição ecológica tem sido investigada em relação às trajetórias de vida que envolvem os percursos religiosos. Encontramos, junto aos participantes, diferentes trajetórias de vida. Os iniciados do candomblé, em sua maioria, revelam pertencer a uma família de santo desde a infância, de modo que o terreiro sempre foi um espaço de socialização e de vivência religiosa. Diversos médiuns da umbanda narram o trânsito entre diversas religiões até a localização de um terreiro no qual puderam se desenvolver do ponto de vista mediúnico. Esse trânsito deve-se ao fato de que pertenciam a uma determinada religião anteriormente e que, ao começarem a expressar a mediunidade, acabaram sendo incompreendidos nesses espaços, muitas vezes sendo taxados de loucos, associando a mediunidade ao adoecimento psíquico. Ao começarem a frequentar a umbanda passaram a compreender que a mediunidade era uma característica que deveria ser desenvolvida e amadurecida a partir de estudos, de orientação, de participação em rituais e também da atuação como cambonos.

Os cambonos são ajudantes nas cerimônias da umbanda e geralmente são médiuns em processo de desenvolvimento. Estar ao lado de médiuns mais experientes e ajudar nas cerimônias rituais e nas consultas ao público são formas, segundo os entrevistados, de também desenvolver a mediunidade. Em um dos terreiros de umbanda investigado, na cidade de Ribeirão Preto, os cambonos participam ativamente de todos os rituais e nas giras realizadas às sextas-feiras podem desenvolver a mediunidade a partir da incorporação de entidades espirituais. Nessas cerimônias de desenvolvimento mediúnico são os médiuns mais experientes que ocupam a função de ajudantes, auxiliando para que ninguém se machuque durante a incorporação e para que esses cambonos recebam orientações de seus guias e do mundo espiritual, para que um dia se tornem médiuns e atendam ao público.

A passagem do posto de cambono para o de médium que pode atender ao público é considerada uma transição ecológica importante, em que um novo papel passa a ser vivenciado. Também a transição de adepto que frequenta o terreiro para um membro da comunidade – inicialmente como cambono e depois como médium – é um processo desenvolvimental significativo não apenas pela mudança de papel, mas pela possibilidade de proporcionar uma leitura da mediunidade para além do adoecimento psíquico e possibilitando uma redescritção de si – de uma pessoa adoecida para uma pessoa dotada de uma capacidade especial e que pode se colocar a serviço de ajudar outras pessoas.

No contexto do candomblé, as diferentes iniciações (como as realizadas com um, três e sete anos de feitura) vão proporcionando a esse adepto novas funções dentro do terreiro, assumindo posições de maior responsabilidade e mais relacionadas à preservação da tradição e ao respeito à ancestralidade. Após os sete anos de feitura esse adepto, a partir do jogo de búzios, pode receber a revelação de que possui “caminho” para se tornar babalorixá/yalorixá, podendo ser dirigente de um terreiro (Camargo *et al.*, 2018; Rabelo, 2014). Assim, essa passagem de nível pressupõe mudanças significativas que habilitam esses sujeitos à assunção de responsabilidades crescentes dentro da hierarquia. Essas transições ecológicas permitem a esses sujeitos a manifestação de determinados comportamentos esperados para cada um dos postos ocupados, o que não ocorre de modo dissociado da estrutura do terreiro, da sua organização, havendo um papel significativo tanto desse microsistema no qual essas pessoas se desenvolvem e se relacionam como em termos das relações estabelecidas com outros terreiros, como é o caso daqueles dos quais são originários (Scorsolini-Comin *et al.*, 2020).

Com os médiuns espíritas essa hierarquia também pode ser observada, mas apresenta-se de modo mais fluido. A partir das narrativas dos participantes pode-se compreender que essa mudança de um posto a outro, como no caso do candomblé, não é algo perseguido pelos médiuns, mas que pode ocorrer de modo natural a partir de demandas institucionais e mesmo do chamado grau de evolução espiritual desse médium. É comum nesses centros espíritas que seus adeptos que desejam contribuir com o trabalho realizado comecem por funções consideradas mais simples, como a distribuição de fichas para passes e a recepção das pessoas na comunidade (Laplantine & Aubrée, 1990). Mas algumas pessoas podem se iniciar já

atuando como médiuns e oferecendo passes e participando de determinados atendimentos considerados mais complexos, a depender da evolução que possuem, dos seus conhecimentos e da sua experiência. Assim, a transição ecológica parece ser narrada de modo menos expressivo quando comparada às religiões de matriz africana aqui investigadas.

A partir dos relatos podemos compreender que a transição ecológica é um conceito de especial importância para evidenciar a ocorrência do desenvolvimento como para instigar que novos processos desenvolvimentais ocorram, assim como postulado na teoria bioecológica (Bronfenbrenner, 2002). As mudanças de ambiente referem-se, em grande parte, ao trânsito existente entre diferentes religiões e entre diferentes terreiros e casas espíritas dentro de uma mesma religião ou na interface entre religiosidades. Esse trânsito é frequentemente narrado pelos médiuns, sobretudo os da umbanda. As mudanças de papéis referem-se à transição de postos dentro da hierarquia de cada instituição, sempre havendo a passagem de uma posição considerada mais simples para uma mais complexa, de uma posição de aprendiz para quem pode ensinar, de atribuição de maiores responsabilidades em relação à comunidade da qual fazem parte. Assumir um novo posto é uma mudança não apenas individual, mas também perante à comunidade, podendo ser acompanhada de mais poder e prestígio, bem como de um maior compromisso em relação à orientação das pessoas que estão ingressando na religião ou que estão iniciando o seu percurso de desenvolvimento religioso dentro da estrutura do terreiro.

Considerações finais

Esta investigação teve por objetivo destacar as principais contribuições da teoria bioecológica do desenvolvimento para os estudos sobre a mediunidade no Brasil. Na dimensão da pessoa recomenda-se a necessidade de incorporar ao modelo não apenas as disposições, os recursos e as demandas dos médiuns, como tradicionalmente analisado do ponto de vista bioecológico, mas a consideração de uma constituição dupla que abarque também as características e, portanto, disposições, recursos e demandas representadas pelas entidades/guias incorporados e pelos orixás de referência desses médiuns, em um cotejamento da pessoa como um duplo integrado e que não é passível de fragmentação.

Embora esse cotejamento possa ser considerado inovador e, por vezes, inusitado do ponto de vista de uma ciência mais tradicional, há que se considerar que essa integração já é apresentada pelos(as) médiuns em suas narrativas de vida, de modo que tais características emergem em seus discursos de modo bastante fluido e sem que qualquer tipo de fragmentação possa ser aventado ou inferido. A partir disso, problematiza-se neste estudo e em seu conjunto de entrevistas o caráter duplo da dimensão pessoa a partir da leitura da mediunidade, uma duplicidade que não tem por objetivo cindir o sujeito, mas justamente apresentá-lo como um todo, integrando-o, em consonância com o que é perseguido pela teoria bioecológica. Retomando a figura das bonecas russas encaixadas umas nas outras, metáfora bastante recorrente em termos didáticos para tratar dos ambientes ecológicos, apregoa-se que a dimensão pessoa também possa ser descrita de modo semelhante a partir dos achados deste estudo, sendo que os diferentes componentes da dimensão pessoa seriam formados também pelas entidades/guias/espíritos/orixás incorporados – no caso dos(as) médiuns que experienciam o transe de possessão – e todas essas “camadas” ou “vértices” comporiam, de fato, a pessoa.

Em relação à inserção ecológica do(a) pesquisador(a) em campo, o contexto que envolve o estudo da mediunidade revelou a necessidade de atenção e observação aos diferentes vértices do modelo – pessoa, processo, contexto e tempo. Mas essa recomendação mais formal e alinhada ao modelo não deve excluir a possibilidade de afetação do(a) pesquisador(a) em campo, aspecto este que pode e deve ser melhor discutido dentro da teoria bioecológica, representando esse cenário da mediunidade como uma evidente contribuição para o aprimoramento dessa perspectiva.

Uma limitação do presente estudo foi acessar alguns médiuns por meio de entrevistas em apenas um momento, não permitindo o acompanhamento dos mesmos em todas as comunidades em que a pesquisa ocorreu. Esse acompanhamento longitudinal poderia trazer mais elementos para a discussão dos efeitos da passagem do tempo nesses médiuns. No entanto, a possibilidade de entrevistá-los dentro do microsistema terreiro-centro espírita permitiu a realização de um estudo válido do ponto de vista desenvolvimental, como sugerido pela teoria bioecológica.

O conceito de transição ecológica revelou-se oportuno para cotejar não apenas o trânsito religioso comum a determinadas religiosidades em nosso contexto, em um fenômeno compreendido como porosidade religiosa, mas também para acompanhar as trajetórias de médiuns e suas ressignificações identitárias – de pessoa adocida para médium, por exemplo – o que se corporifica nas (des)continuidades por entre diferentes espaços religiosos e dentro de uma mesa instituição. Pode-se apreender como tais transições evidenciam que o desenvolvimento ocorreu quanto instigam outros processos desenvolvimentais.

Por fim, destaca-se que a teoria bioecológica tem contribuído para uma investigação da mediunidade do ponto de vista desenvolvimental, com foco em processos de mudança e permitindo a emergência de uma inteligibilidade comprometida com o cotejamento desse fenômeno em resposta aos posicionamentos racistas, preconceituosos e intolerantes que tradicionalmente marcaram o estudo da mediunidade no contexto brasileiro e também o cuidado a esses médiuns. A corporificação desse modelo

teórico na compreensão da mediunidade tem possibilitado também uma aproximação da psicologia do desenvolvimento com o campo da saúde mental. Ao possibilitar uma leitura sistêmica acerca das trajetórias construídas ao longo do ciclo vital por parte desses médiuns, abarcando movimentos de ruptura e de continuidade, destaca-se a emergência de uma psicologia do desenvolvimento, inovadora e cada vez mais comprometida social e culturalmente, ampliando o foco em determinadas etapas classicamente investigadas ou reforçando determinadas perspectivas e, de fato, consolidando uma disciplina dedicada a se engajar em problemáticas nacionais e em contextos desenvolvimentais ainda marginalizados nos meios acadêmicos.

Referências

- Alminhana, L. O., & Menezes, A. Júnior. (2016). Experiências religiosas/espirituais: Dissociação saudável ou patológica? *Horizonte*, 14(41), 122-143. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2016v14n41p122>
- Augras, M. (1983). *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Vozes.
- Augras, M. (2012). *A segunda-feira é das almas*. Pallas, PUC/RJ.
- Bastide, R. (2016). *O sonho, o transe e a loucura*. Três Estrelas.
- Bronfenbrenner, U. (2002). *A ecologia do desenvolvimento humano: Experimentos naturais e planejados*. Artmed. (Originalmente publicado em 1979).
- Bronfenbrenner, U. (2011). *Bioecologia do desenvolvimento humano: Tornando os seres humanos mais humanos*. Artmed.
- Camargo, A. F. G., Scorsolini-Comin, F., & Santos, M. A. (2018). A feitura do santo: Percursos desenvolvimentais de médiuns em iniciação no candomblé. *Psicologia & Sociedade*, 30, e189741. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30189741>
- Delmonte, R., Lucchetti, G., Moreira-Almeida, A., & Farias, M. (2016). Can the DSM-5 differentiate between nonpathological possession and dissociative identity disorder? A case study from an Afro-Brazilian religion. *Journal of Trauma & Dissociation*, 17(3), 322-337. <https://doi.org/10.1080/15299732.2015.1103351>
- Favret-Saada, J. (2005). Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13, 155-161.
- Fernandes, H. C. D., & Zanello, V. (2020). Escutar (as) vozes: Da qualificação da experiência à possibilidade de cuidado. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 36, e3643. <https://doi.org/10.1590/0102.3772e3643>
- Gaia, R. S. P., Bairrão, J. F. M. H., & Scorsolini-Comin, F. (2021). Tambor-de-mina na matriz religiosa afro-brasileira: estudo de caso em um terreiro de Uberaba/MG. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, 21(2), 133-147. <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2021vol21i2a9>
- Godoy, D. B. O. A., & Bairrão, J. F. M. H. (2014). A psicanálise aplicada à pesquisa social: A estrutura moebiana da alteridade na possessão. *Psicologia Clínica*, 26, 47-68. <https://doi.org/10.1590/S0103-56652014000100005>
- Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture*. University of California Press.
- Koller, S. H. (Org.). (2011). *Ecologia do desenvolvimento humano: Pesquisa e intervenção no Brasil*. 2ª ed. Casa do Psicólogo.
- Koller, S. H., Morais, N. A., & Paludo, S. S. (Eds.). (2016). *Inserção ecológica: Um método de estudo em desenvolvimento humano*. Casa do Psicólogo.
- Laplantine, F. (2010). *Antropologia da doença* (4ª ed). Martins Fontes.
- Laplantine, F., & Aubrée, M. (1990). *La table, livre et les esprits: Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. J. C. Lattès.

- Macedo, A. C. (2015). *Encruzilhadas da interpretação na umbanda* [Tese de Doutorado]. Universidade de São Paulo.
- Mantovani, A., & Bairrão, J. F. M. H. (2009). Saúde e doença como categorias éticas na umbanda: Estudo de caso em um terreiro de Ribeirão Preto - SP. In M. V. Cunha, S. R. Pasian, & G. Romanelli (Orgs.), *Pesquisas em psicologia: Múltiplas abordagens* (pp. 265-288). Vetor.
- Maraldi, E. O., & Zangari, W. (2015). “Em transe”: um estudo quali-quantitativo sobre o papel das experiências dissociativas e somatoformes nas crenças e rituais religiosos. *Boletim - Academia Paulista de Psicologia*, 35, 382-408.
- McCarthy-Jones, S., Thomas, N., Strauss, C., Dogdson, G., Jones, N., Woods, A., Brewin, C. R., Hayward, M., Stephane, M., Barton, J., Kingdom, D., & Sommer, I. E. (2014). Better than mermaids and stray dogs? Subtyping auditory verbal hallucinations and its implications for research and practice. *Schizophrenia Bulletin*, 40(4), S275-S284. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbu018>
- Montero, P. (1985). *Da doença à desordem: A magia na umbanda*. Graal.
- Moreira-Almeida, A. (2013). Pesquisa em mediunidade e relação mente-cérebro: Revisão das evidências. *Revista Psiquiatria Clínica*, 40(6), 233-240. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832013000600005>
- Ortiz, R. (1999). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. Brasiliense.
- Pessoa, A. S. G., & Scorsolini-Comin, F. (2020). Pesquisas com crianças, adolescentes e jovens em situação de vulnerabilidade social no Brasil: Debates inacabados e novos dilemas. *Revista da SPAGESP*, 21(1), 1-5.
- Rabelo, M. C. (2014). *Enredos, feituuras e modos de cuidado: Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. EDUFBA.
- Scalon, E. F., Scorsolini-Comin, F., & Macedo, A. C. (2020). A compreensão dos processos de saúde-doença em médiuns de incorporação da umbanda. *Subjetividades*, 20(2), e10003. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v20i2.e10003>
- Scorsolini-Comin, F., Bairrão, J. F. M. H., & Santos, M. A. (2017). Com a licença de Oxalá: A ética na pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosas. *Revista da SPAGESP*, 18(2), 86-99.
- Scorsolini-Comin, F., & Campos, M. T. A. (2017). Narrativas desenvolvimentais de médiuns da umbanda à luz do modelo bioecológico. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 17(1), 364-385. <https://doi.org/10.12957/epp.2017.35213>
- Scorsolini-Comin, F., Godoy, H. V., & Gaia, R. S. P. (2020). Sentidos sobre a mediunidade nos candomblés Ketu e Efón. *Cultura & Religião*, 14(2), 36-55.
- Scorsolini-Comin, F., & Macedo, A. C. (2021). O terreiro e a universidade: Estudo de caso etnopsicológico em um terreiro de umbanda de Ribeirão Preto-SP. *Diálogos*, 25(3), 183-207. <https://doi.org/10.4025/dialogos.v25i3.60114>
- Scorsolini-Comin, F., Ribeiro, A. C. S., & Gaia, R. S. P. (2020). Tradição e socialização nos terreiros de candomblé de Uberaba-MG: Análise bioecológica dos percursos religiosos. *Psicologia & Sociedade*, 32, e223042. <http://doi.org/10.1590/1807-0310/2020v32223042>
- Silva, L. M. F., & Scorsolini-Comin, F. (2020). Na sala de espera do terreiro: Uma investigação com adeptos da umbanda com queixas de adoecimento. *Saúde e Sociedade*, 29(1), e190378. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902020190378>
- Silva, V. G. (Org.) (2015). *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. EDUSP.
- Suzuki, S. M., & Scorsolini-Comin, F. (2021). Mediunidade e desenvolvimento humano: Uma investigação com médiuns espíritas de Uberaba-MG, Brasil. *Memorandum*, 38, 1-23. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2021.20549>

Como Citar:

Scorsolini-Comin, F. (2023). Contribuições da Teoria Bioecológica para os Estudos sobre Mediunidade no Brasil. *Revista Subjetividades*, 23(2), e12516. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v23iEsp.1.e12516>

Endereço para correspondência

Fabio Scorsolini-Comin
fabioscorsolini@gmail.com



Recebido: 26.04.2021

Revisado: 30.12.2021

Aceito: 07.07.2022

Publicado: 12.05.2023