

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O CORPO COMO EXPRESSÃO SIMBÓLICA
NOS RITUAIS DO CANDOMBLÉ: INICIAÇÃO,
TRANSE E DANÇA DOS ORIXÁS**

Joelma Cristina Gomes

GOIÂNIA
2003

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O CORPO COMO EXPRESSÃO SIMBÓLICA
NOS RITUAIS DO CANDOMBLÉ: INICIAÇÃO,
TRANSE E DANÇA DOS ORIXÁS**

JOELMA CRISTINA GOMES

ORIENTADORA

Profª Drª Irene Dias Oliveira

Dissertação apresentada ao curso
de mestrado em Ciências da
Religião como requisito para
obtenção do grau de Mestre

GOIÂNIA
2003

O CORPO COM EXPRESSÃO SIMBÓLICA NOS RITUAIS DO
CANDOMBLÉ: INICIAÇÃO, TRANSE E DANÇA DOS ORIXÁS

Joelma Cristina Gomes

Dissertação defendida e aprovada, com a nota: _____ (_____)
Em 16, de dezembro de 2003.
Pela banca examinadora.

1) Prof^a. Dr^a. Irene Dias de Oliveira (Presidente)

2) Prof^a. Dr^a. Zilda Fernandes Ribeiro (Membro)

3) Prof^o. Dr^o. Sergio Figueiredo Ferretti (Membro)

DEDICATÓRIA

À comunidade do terreiro Pai Kênio que me propiciou instantes de intensa magia.

Ao babalorixá Pai Elmo pelas conversas e aprendizado.

Às minhas alunas por juntas construirmos o caminho da saberia gestual consciente onde, através da percepção sensível se dispuseram a ouvir o que o corpo diz.

Aos meus pais que são motivo, orgulho e parceiros de todas as minhas conquistas.

Obrigada por acreditarem em mim!

AGRADECIMENTOS

Muitas seriam as pessoas a quem agradecer e, certamente, não me recordaria de todas se me propusesse a fazê-lo aqui. Por esse motivo optei por tentar identificá-las por meio de algumas das suas expressões verbais e gestuais, perceptíveis nas cenas de nosso cotidiano.

A você:

que me incentivou,

que ao nos encontrarmos perguntava do meu trabalho,

que esteve disponível,

que me deu sugestões, que me orientou,

que me ofereceu ajuda,

que não perdeu a paciência com meu papo de “horas e horas” sobre a dissertação,

que compreendeu os momentos em que tive que falar não,

que não se chateou quando não atendi seus telefonemas, e o pior , não retornei,

que se preocupava com meus sumiços,

que dizia sentir saudades de mim,

que ao encontrar um artigo, um texto ou uma discussão relacionado com meu objeto de estudo dizia: “pensei em você” ou “trouxe um artigo do qual vai gostar”,

que ria comigo das piadas que eu mesma fazia das situações de mestranda: “estou anti social e assexuada”,

que analisou e discutiu comigo o trabalho,

que esteve atento às minhas dúvidas

que me alertava pelo fato de eu só pensar “naquilo”,

que de alguma forma se envolveu com meu trabalho.

Se você se identifica com algum ou algumas dessas “manifestações” aproveite sua leitura para dizer-lhe formalmente que você de alguma maneira contribuiu para que este trabalho se realizasse. Se você não se percebe entre elas, engano seu.

É sim, porque neste momento estou reconhecendo-o no fato de meu trabalho ser motivo de sua atenção. Afinal, ele não terminou, está apenas em curso.

De qualquer modo, fica a certeza de que estarei sempre atenta a vocês que me ajudaram a crescer e a viver com esse “corpo” de forma menos alienada, na busca de uma compreensão de um ser total. Ajudando-me a construir um olhar diferente sobre o universo gestual mimético e sensível.

Obrigada à Prof^a. Dr.^a Irene Dias pelo direcionamento, indicação e seleção dos conteúdos a serem utilizados neste trabalho.

À minha grande amiga Hélyda Di Oliveira por sua interminável paciência e amorosa companhia nos momentos difíceis na confecção deste trabalho.

RESUMO

GOMES, Joelma Cristina. *O corpo como expressão simbólica nos rituais do candomblé: iniciação, transe e dança dos orixás. Goiânia: universidade católica de Goiás, 2003.*

O objeto da presente dissertação é o corpo como espaço e possibilidade de manifestação religiosa dentro da cosmovisão do candomblé. A imensa importância, legitimidade e alteridade do universo corporal é vista como linguagem simbólica pautada nas práticas ritualísticas do candomblé, sendo a iniciação, o transe e a dança dos orixás, os momentos específicos utilizados para nossa análise, compreendendo o corpo como espaço de manifestação do sagrado.

O estudo está pautado na antropologia cultural estabelecendo parâmetros que justificam função, intenção e significado de atos e comportamentos gestuais. Através de conceitos proporcionados pelas ciências sociais como cultura, símbolo, rito, mito, dança, tradição e religião, estes nos auxiliam na compreensão da construção do ser humano como artefato social.

Palavras chaves: Corpo. Cultura. Símbolo. Religião. Candomblé.

ABSTRACT

Gomes, Joelma Cristina. The body as symbolic expression in rituals of the candomblé: initiation, trance and dancy of orixas. Goiânia: universidade católica de goiás, 2003.

The objective of this paper is to show the body as an area and possibility of a religious manifestation inside the conception of the world of candomblé. The importance of the body universe, its legitimacy and alterity as a symbolic language ruled in ritual performances of candomblé: initiation, anguish and orixá dance, retaking the involvement of body inside of sacred areas.

The study is ruled in a cultural anthropology that settles parameters that justify function, intention and meaning of acts and gestual behaviours. Through concepts proportioned by social sciences as culture, symbol, rite, myth, dance, tradition and religion, help us in the comprehension of building of human being as a social product.

Word-key: Body. Culture. Symbol. Religion. Candonblé.

SUMÁRIO

RESUMO.....	09
ABSTRACT.....	10
INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I – O CORPO.....	18
1. O corpo e a história – construções e concepções filosóficas.....	18
1.1. Corpo, símbolo e religião: materialidade expressada por meio de uma linguagem especial.....	29
CAPÍTULO II – O CANDOMBLÉ.....	54
2.1. África – panorama cultural e religião tradicional: construção identitária de um povo que comunga através da dança.....	54
2.2. Religião africana e afro-brasileira: a manutenção de um <i>ethos</i> dentro de uma outra conformidade cultural.....	58
2.3. Histórico do candomblé: retomada do pensamento religioso para a compreensão da importância do corpo dentro dos rituais.....	60
2.3.1. Estrutura religiosa do candomblé e sua relação com o universo corporal.....	62
2.3.2. Cosmologia religiosa e a estruturação da idéia de um cosmo sagrado.....	65
2.3.3. Cosmovisão religiosa: concepções a respeito do universo e da dinâmica da vida humana.....	67
2.3.3.1. Orum e Aiyê: dois mundos interdependentes que sintetizam a idéia relacional entre corpo e alma.....	69
2.3.3.2. Olorum ou Orumilá: representação religiosa suprema.....	71

2.3.3.3. O terreiro corporificação do espaço ritual.....	73
2.3.3.4. O culto: a magia e a apropriação corporal sobem no palco da vida.....	76
2.3.3.5. Sacrifício: o princípio da restituição – o dar e o receber - transcendendo as colocações verbais.....	79
2.3.3.6 Os orixás: corporificação dos princípios primordiais - natureza e humanidade numa só representação mítica.....	81
CAPÍTULO III – CORPO E CANDOMBLÉ.....	85
3.1. A religiosidade como sistema simbólico – o papel do mito e do rito dentro da cosmovisão do candomblé – representações simbólicas de um universo mítico.....	85
3.2. Mito, rito e sociedade: a manutenção dos princípios cosmológicos perpetuados nas relações humanas.....	100
3.3. Estruturas rituais do candomblé: a iniciação, o transe e a dança dos orixás – a construção da identidade mítica através do corpo.....	118
3.4. O corpo no candomblé: representações simbólicas de um universo mítico.....	142
CONCLUSÃO.....	170
REFERÊNCIAS.....	174

INTRODUÇÃO

Investigar o papel do corpo, sua relevância e significado dentro dos rituais do candomblé tornou-se motivo de pesquisa devido a minha prática pedagógica como educadora corporal.

Ainda na graduação, quando começamos a pesquisar o tema, investigações filosóficas levaram-nos a perceber que através do helenismo platônico incorporado pelo cristianismo propagou-se a idéia dicotomizada do ser. Corpo e alma passaram a ser concebidos em universos distintos e foram atribuídos a eles valores específicos que denotam suas especificidades.

Dois mundos opostos foram criados onde os habitantes desses mundos (material/corpo e sobrenatural/alma), incorporaram suas características e foram moldados conforme a dimensão que possuía esses mundos.

E assim, durante o processo de evolução histórico, o corpo e suas expressões gestuais foram interpretados de forma pejorativa.

A dança que antes era tomada como instrumento de ligação com o sagrado, foi tomada como ritual satânico e associada muitas vezes, a atitudes pecaminosas caracterizando assim o corpo como veículo de manifestação do mal. Os gestos e os

movimentos corporais, que em sua essência expressam a intensidade da vida, através da interação comunitária e criativa foram tomados como necessidades supérfluas.

Essas dimensões corporais são as representações do “estar” e do “ser” criatura divina no mundo real e material, pois o humano é resultado de uma intenção cósmica, e portanto sagrado.

Passamos pela modernidade com uma inversão de valores. Essa nova concepção resultou numa negação corporal que encontramos hoje introjetadas nas relações da humanidade e que associa ao corpo uma excessiva carga de trabalho e nenhum tempo para o lazer e relações interpessoais.

Na atualidade há um novo repensar sobre o tratamento que estamos dando ao corpo, algumas concepções estão sendo reelaboradas com o intuito de melhor dialogar com as contingências do presente momento histórico.

Uma enorme variedade de práticas corporais estão tomando conta dos espaços onde se dão essas atividades.

Nos espaços religiosos há também uma retomada da presença corporal em suas liturgias. A própria renovação carismática da igreja católica, e as mais variadas correntes do neopentecostalismo, utilizam a dança e seus cânticos de louvor com ritmos contagiantes levando os fiéis a uma calorosa efervescência religiosa.

Uma quantidade de variações sobre o mesmo tema invade as produções científicas acadêmicas. Nunca na história se falou tanto das concepções, do papel social e da importância do universo corporal nas relações humanas.

Há uma retomada do pensamento holístico¹ onde ser humano, natureza e sociedade caminham juntos para um futuro de maior inteireza, estabelecendo assim estreita ligação entre criatura e divindade através da lógica do amor universal.

Tomando a religião como unidade social fornecedora e legitimadora de sentido, onde através dos mitos e ritos estabelecem padrões e comportamento de criatividade e divindade, torna-se necessária uma maior compreensão a respeito de suas construções. Para podermos abstrair as concepções de um determinado grupo cultural é importante conhecermos sua visão de mundo que estrutura-se na cosmovisão religiosa.

E então, por que o candomblé?

Encontramos nesse contexto religioso uma contraposição a essa lógica de negação da corporeidade.

No sistema religioso do candomblé buscaremos evidenciar a importância que tem o corpo e o significado de suas expressões gestuais no cotidiano da vida religiosa. Através dessa experiência integral de interrelação, o corpo exerce papel fundante dentro da vida religiosa, esse sistema não separa a substância da estrutura, abstraindo da realidade a forma física negando-a do contato e, privando-a como forma de ligação com o sagrado.

Como educadora, devemos retomar as questões de ordem científicas para que nossa investigação possa contribuir para o despertar de uma consciência corporal

¹ - Holístico. Do inglês *Holism*, por sua vez do grego *holos*, "todo". Indica, em filosofia da ciência, uma concepção entre o todo e as partes que alimentou diversas teorias científicas e das quais passou a uma metodologia nas ciências sociais. É a tese segundo a qual o todo, ou alguns conjuntos representam mais que a soma de suas partes. Não é um somatório de conhecimentos, informações ou convicções, mas um sistema interligado que se adapta como um todo aos dados da experiência (Rios In Silva, 1986, p. 558).

integrada com suas reais necessidades. Segundo Geertz (1989) a religião é um elemento estruturante do comportamento humano, pois dá um *ethos* estabelecendo assim uma visão de mundo. Acreditando nesta concepção, que a religião fixa padrões comportamentais, buscamos compreender o imaginário simbólico do candomblé na tentativa de verificar como até a atualidade ele conseguiu manter sua essência original e não negociou com a modernidade à questão da negação corporal, sustentando assim a unidade e participação ativa do corpo durante seus cultos.

O eixo teórico desta pesquisa versará sobre o corpo como representação simbólica e como possibilidade de manifestação do sagrado através de gestos, movimentos, vestuários, composições estéticas, enfim, pela corporeidade do adepto dentro dos espaços rituais do candomblé.

No capítulo I, buscamos entender como se deu a construção da idéia dicotômica do ser através de uma investigação histórico-filosófica, pois para nós ocidentais quase todas as concepções e conceitos estão pautadas na divisão que remete à valorização da oposição entre as partes. Para se falar de corpo tornou-se necessário mergulhar no universo do simbolismo. Cada um é a síntese de elaborações culturais coletivamente construídas, que através de sanções compartilhadas, dialogam com valores tanto individuais quanto coletivos. Esse diálogo se dá por meio de uma linguagem simbólica que carrega características próprias desse determinado grupo social.

No capítulo II, tentamos perceber o corpo como espaço e possibilidade de contato com o sagrado através da análise da cosmovisão e cosmologia religiosa buscamos verificar porque o candomblé mantém o corpo como elemento estruturante dos rituais religiosos. Por meio dos aspectos culturais e históricos, procuramos compreender as concepções de mundo e de ser para verificar os conteúdos simbólicos

que estão impressos em seus rituais. Para entender o corpo dentro desse sistema religioso e seus símbolos, é necessário compreender a dimensão religiosa no âmbito mais abrangente de suas construções para depois podermos partir para o campo da significação.

No capítulo III, O corpo no candomblé, investigamos a amplitude, o papel, a função e o significado das três partes do ritual religioso: iniciação, transe e dança dos orixás. O corpo como reelaboração simbólica ocupa espaço de considerável significância. Na construção da identidade mítica ao corpo é verificada uma busca da alteridade, dando-lhe expressividade gestual e um aprendizado pautado no respeito e na sabedoria específica do candomblé. Através do mito e do rito, essas construções são dadas, compreendidas e rotinizadas no intuito de “tornar-se um deles”. A iniciação, o transe e a dança dos orixás são espaços litúrgicos de grande remodelação da linguagem corporal. Os gestos, as vestimentas, os adereços e as expressões são carregados de intencionalidades. Ao utilizarmos a linguagem simbólica religiosa temos como objetivo perceber o porquê e como é dada a corporeidade dos afrodescendentes especialmente a dos filhos de santo do candomblé. Sua autenticidade vivificada através de arquétipos corporais nos encanta e fascina por serem dotados de tanta alteridade gestual.

Torna-se necessário à compreensão do corpo como representação material de comunicação com o transcendente, pois através dele podemos compreender a visão de mundo que o grupo possui.

A identidade de cada grupo é construída historicamente de acordo com suas necessidades, valores e concepções. Tentar decifrar a multiplicidade de uma cultura, é

percorrer através de suas danças, mitos, ritos, símbolos, costumes e crenças, a constituição do ser religioso no aspecto coletivo e também individual.

Foi realizada pesquisa bibliográfica, análise e sistematização do conteúdo pesquisado, e também pesquisa de campo com o objetivo de constatação da hipótese via observação dos elementos simbólicos que se davam nas expressões gestuais dos filhos de santo do terreiro do pai Elmo em Senador Canêdo e Pai Kênio em Goiânia.

O método de nossa pesquisa foi qualitativo, pois o intuito era de verificar o simbolismo dos elementos gestuais, estéticos e musicais que são, dentro do candomblé dotados de grande significação. Fomos ao terreiro em dia de festa, onde ocorre a saída de santo que é quando os orixás dançam, cantam e comemoram, ao redor do poste central o dia de um orixá específico. Geralmente esse dia corresponde ao dia de um santo católico devido ao sincretismo religioso. Já no final de nossa pesquisa fomos autorizados a participar de uma cerimônia fechada ao público que foi a saída de um iaô (recém iniciado) no qual fomos agraciados por Pai Kênio por podermos filmar algumas partes deste ritual. Esse momento foi de intensa beleza, pois através dessa cerimônia relacionamos e sintetizamos nossas referências teóricas que já haviam sido feitas em nosso trabalho dissertativo.

Não é necessário fazer nenhum esforço para conseguir compreender a intenção deste trabalho, pois não há aqui nenhuma novidade. O que trago, esta aí... No seu CORPO. O intuito deste capítulo, é que ele lhe proporcione a sensação de percorrer o caminho de volta para CASA.

CAPÍTULO I

O CORPO

1. Corpo e história – construções e concepções filosóficas.

A intenção dessa breve investigação filosófica vem permeada da idéia de se organizar o pensamento a respeito da dualidade entre corpo e alma dentro de uma ordem filosófica e cronológica. Trata-se de uma investigação teórica de nomes que se sobressaíram dentro da filosofia e discutiram esta dicotomia. Não temos a intenção de trazer um tratado filosófico, que vise analisar com profundidade cada filósofo e seus postulados quanto a problemática da humanidade como um todo. Vamos priorizar apenas o caráter eminentemente corporal de seus trabalhos

O nosso maior interesse é dissertar sobre a cultura do corpo de acordo com a evolução da humanidade. As interpretações psico-sócio-cultural relativas e absolutas sobre a humanidade, estão intimamente ligadas ao percurso de nossa existência. Entendemos o humano como um ser antropológico; e que encontra-se envolvido em padrões, valores e pensamentos de uma determinada época.

A forma de ver e perceber certo fato ou acontecimento, a ação e crença em uma específica linha de pensamento filosófico não estão desvinculados de uma construção

histórica que norteia toda a formação pessoal e profissional do indivíduo. Os pressupostos filosóficos perpassam uma idéia específica de mundo, e isto por sua vez está ligado à relação homem-natureza de uma determinada época.

O pensamento filosófico não pode ser analisado isoladamente de seu contexto, pois ele é produto de uma dinâmica social e “obedece” interesses e intenções no ato de sua elaboração, ou seja, o que os determinam são as reflexões decorrentes de situações experienciadas dentro de uma determinada época histórica.

“... a concepção de corpo está intrinsecamente ligada à própria visão de homem vigente em um determinado período histórico. Naturalmente, é preciso conhecer esta visão para que se possa vislumbrar como este corpo foi se constituindo num dado ambiente social” (Vilar, 1999, p.13).

O interesse maior gira em torno da discussão da cultura do corpo de acordo com a problemática do homem e sua corporalidade termo utilizado por Santo Agostinho, ou corporeidade utilizado por Merleau Ponty sendo motivo de estudo ao longo de toda sua evolução seja na concepção científica, empírica ou religiosa. O fato é que o homem busca incessantemente definir-se e estabelecer relações entre pensamento, comportamento e ação.

Portanto, torna-se necessário compreender como se construiu as diversas concepções sobre corpo na história da humanidade, e como se deu a instauração da dicotomia entre corpo e alma, e a que esta idéia estava ligada.

“Historicamente o pensamento filosófico, a problemática do homem e do seu mundo oscilou sempre entre dois pólos: o corpo e a alma, o conhecimento sensível e o conhecimento inteligível, o mundo da matéria e o mundo do espírito, a vida terrena e a vida ultra-terrena”(Gonçalves,1994, p.41).

Para fazermos esta investigação teremos como referencial teórico Gonçalves (1994) que através de uma linguagem clara e objetiva, estabelece essa ligação entre corporeidade e filosofia.

O rompimento entre esses mundos corpo e alma, ocorreu quando o pensamento filosófico na Antiguidade Grega atingiu sua maturidade. Sendo assim, o homem passou a não mais preocupar-se primordialmente com o seu corpo. A problematização de sua própria realidade tornou-se objeto de estudo.

De acordo com Gonçalves (1994) na Grécia, o indivíduo era considerado eminentemente social; todas as suas “funções” estavam voltadas para a manutenção da ordem e vida em comunidade. A idéia de alma estava ligada a algo exterior, fora da prática cotidiana do mundo grego. Sócrates considerava que o homem deveria ser dotado de razão, pensamento racional, para que este transcendesse as “condições exteriores” e encontrasse o verdadeiro sentido das coisas. Nota-se que surgiu a idéia de supremacia da alma em detrimento do corpo, citado como condições exteriores.

Segundo a autora Platão, ocorreu uma profunda ruptura entre os dois universos. Ao corpo estava sempre ligada a idéia de impureza, impureza esta ocasionada pelas impulsivas paixões da carne. A verdade estava na alma; a ela estava reservada a bondade, a inteligência, a consistência do ser.

“... mas, tendo que encarnar por algum motivo- necessidade natural ou expiação de culpa- a alma se degrada, pois o corpo é como uma prisão. Enquanto a alma intelectual é superior, o corpo tem também uma alma irracional, de natureza inferior dividida em duas partes: uma irascível, impulsiva, localizada no peito, outra concupiscível, localizada no ventre e voltada para os desejos de bens materiais e apetite sexual” (Aranha, 1986, p.342).

Em sua obra "A República" (1965) em seus últimos relatos, nota-se que Platão não mais atribui ao corpo um papel tão negativo. Aqui ele admite que o exercício pode e deve ser praticado, mas sua fundamentação *a priori*, continua sendo a alma. Ele diz que essa prática proporciona a alma, equilíbrio e saúde.

A partir de uma concepção antropológica atual, poderíamos contextualizar essa relação de uma forma genérica como sendo o corpo o recipiente e a alma o conteúdo. O exercício é considerado como prática educativa importantíssima no controle dos impulsos, visando à aquisição de virtudes e comportamentos, constituindo assim uma cidadania orientada pelos bons costumes.

Wilhelm Windelband (*apud* Gonçalves, 1994, p. 43) diz que Aristóteles considera o corpo como extensão da alma, alma está presente como a forma e o corpo, como a matéria "A alma é a forma do corpo, a causa final de sua conformação orgânica e o princípio do seu movimento, constituindo-se em sua força diretriz e motora" (p. 43). De acordo com o pensamento Aristotélico, o homem é um ser pensante, e por este motivo deve conduzir sua vida sempre pela razão. A prática corporal é também considerada como em Platão uma forma de se adquirir "valores de bem" e controle dos impulsos. Segundo Ortega y Gasset (*apud* Gonçalves 1994, p.46). "A alma humana não era considerada como algo de interiorização espiritual, mas como "princípio cósmico da vitalidade corporal, do movimento e da mudança".

O trabalho físico é tido como negação da própria natureza humana, pois este vê o homem como um ser essencialmente contemplativo. Segundo Gonçalves (1994), o caráter eminentemente metafísico do pensamento da Antigüidade Grega vê na forma a verdadeira realidade das coisas a única possibilidade do conhecimento,

impossibilitando assim pensar as relações do homem com seu corpo em sua concretude.

Na passagem do mundo greco-romano para a Idade Média, Santo Agostinho e sua filosofia surgem com fortes influências de Platão. Ele considera o homem uma mescla desses dois universos: o corpóreo e o espiritual. É claro que considerações de nobreza são referidas à alma como: 'a alma tem o primado sobre o corpo tendo funções ativas em relação a este'. Nota-se aqui o surgimento do pensamento filosófico que considera a alma como instrumento de interioridade, espiritualidade; elo de ligação entre homem e o sagrado, ao contrário do pensamento grego que desconhecia este regulador de atitudes, sentimentos e ações. Isso é perfeitamente coerente com a concepção de homem na organização da *pólis* (cidades gregas).

Sendo assim, Santo Agostinho lançou a semente da filosofia moderna que mais tarde se estabeleceria com o firme propósito de subjetividade espiritual, inicialmente proposta por René Descartes, onde o cristão buscaria o encontro com o transcendente através da obediência de alguns dogmas instituídos antecipadamente. Sua alma seria o protótipo divino para se estabelecer como ser que pensa, age e sente. "Um corpo penetrado pela alma, que não só anima o corpo, mas o torna sensível ao mundo exterior conforme sua interioridade" (Gonçalves, 1994, p.45).

Na Idade Média, inúmeras concepções antropológicas surgiram. Cada uma com sua peculiaridade, mas compartilhando de uma mesma raiz: o Cristianismo. Neste, a vida era concebida dentro de uma perspectiva transcendente, por meio de um dogma o ser humano e o mundo passaram a ser uma criação do sagrado. O elo de ligação entre ser humano e divindade, ultrapassa a vida terrena. Nessa época ao homem foi dado

emoção e sentimento, e dotado de individualidade senhor de seu destino, mas tendo a “iluminação divina” como o fundamento e a possibilidade da verdade.

Acreditando na filosofia cristã, conforme Gonçalves (1994) São Tomás de Aquino inspira-se em Aristóteles e consegue superar a cisão platônica entre o mundo sensível e mundo inteligível. Ele une o mundo do espírito e o mundo do corpo como partes que formam o todo, a unidade. Assim entende que as faculdades intelectivas de nada valem sem as operações corporais-fisiológicas; não há pensamento sem ação.

A questão do trabalho físico ainda continua relegada a segundo plano sofrendo discriminações embora o Cristianismo em muito, tenha enobrecido o trabalho humano. O que ocorreu foi a super valorização da contemplação em detrimento da ação. Na prática social, havia a exploração do trabalho físico ligado a pessoas que estavam à margem do sistema (os pobres) devido às desigualdades sociais.

Percebe-se que esta realidade apenas se agravou ao longo do percurso da relação homem-trabalho. O surgimento da propriedade privada trouxe as discrepâncias econômicas colocando à margem da sociedade uma maioria de pessoas em condições sub humanas.

Na Idade Média pôde-se vislumbrar como realidade que ao corpo estava sempre ligada a idéia de pecado, e à alma a idéia de essência e purificação. Durante o Renascimento inicia-se um novo tempo da condição humana. Nota-se através da multiplicidade das artes uma nova característica de homem. Através de interpretações feitas por Nietzsche, filósofo alemão crítico da filosofia sistêmica ocidental, uma das formas de concepção da realidade no Renascimento foi à expressão artística. A pintura foi uma das principais atividades de percepção do mundo, do homem e do saber.

Na pintura daquela época, percebe-se uma atuação de forças que vêm do interior do homem e não mais a atuação de uma força sobrenatural sobre ele. A isso perpassa a idéia de autonomia, valorização da vontade do indivíduo em detrimento de um suposto destino pré-determinado.

Nas artes, outra característica relevante a ser notada é que se obteve como fonte de instrumentalização a beleza, a proporção das formas que buscavam um padrão de homem universal. A celebração do corpo e a intuição sensível transmitida através de quadros da época deixam claro que aqui houve uma ênfase na questão estética, que por sua vez, mostra uma tendência mais narcisista do homem demonstrada através de obras que valorizam uma constituição corporal que expressasse o belo e o surgimento do pensamento autônomo, desvinculado da religiosidade, dando a ele uma forma diferente de encarar algumas atividades em sociedade.

Gonçalves (1994) afirma que dentro da corrente empirista, endossada por Bacon e seus seguidores Locke, Hume e Hobbes, o principal mérito está na abertura da valorização da intuição juntamente com a razão dentro das reais condições de vida tanto individual quanto social.

A união entre ciência, sentimento, corporeidade e espírito deu uma nova dimensão às reflexões das práticas do homem na natureza. A alma perde seu conceito como força vital que dá vida e movimento ao corpo, e o corpo torna-se uma máquina que age em função de estímulos externos.

René Descartes foi muito mal compreendido pelos pensadores posteriores a seu tempo em relação a dicotomia e a importância do corpo e da alma. Geralmente a herança de Descartes para o saber, é encarada parcialmente. Consideraram e ainda o fazem às vezes, somente a primeira parte do seu pensamento, justamente o momento

teórico da divisão entre corpo e alma esquecendo-se de que Descartes, posteriormente, faz relação entre eles.

Colocando a mente como centro e suporte de toda a realidade, na primeira parte de seu pensamento, ele nega qualquer evidência que atribui ao corpo alguma veracidade.

“O eu não parecerá de modo algum estranho a quem, sabendo quão diversos *autômatos*, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem empregar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande multidão de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo como uma máquina...” (Descartes, 1996, p.111).

Fica claro que, Descartes faz uma analogia entre corpo e máquina, dotando ao corpo função e especificidade mecânica. “Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver a qual eu designava pelo nome de corpo” (Descartes, 1996, p. 267-8).

No segundo momento de seu pensamento filosófico, ele considera a unicidade entre corpo e alma, unindo ao corpo às emoções provenientes dos contatos interpessoais.

“Depois de ter dado as definições do amor, do ódio, do desejo, da alegria, da tristeza, e tratado de todos os movimentos corporais que as causam ou as acompanham, só nos resta considerar aqui o seu uso. No tocante a isso, cumpre observar que, segundo o que a natureza institui, elas se relacionam todas ao corpo e são dadas à alma apenas na medida em que a ele está unida...” (Descartes, 1996, p. 200-1).

O "Eu", termo utilizado num primeiro momento de seu pensamento para definir a unidade de homem racional, era considerado apenas como ser pensante, desprovido de sentimentos. Nota-se a separação categoricamente cartesiana entre corpo e alma,

ficando claro o momento da história em que houve a dissociação entre fatos psíquicos e fisiológicos. Os estudos passaram a ser desenvolvidos de forma distinta. As ciências humanas e biológicas foram definidas cada uma com um determinado objeto de estudo. Passou a ser ignorada a globalidade e a comunicação entre corpo e alma (mente).

O Iluminismo do século XVIII herdou este cartesianismo do pensamento científico que foi a cada momento se fortificando e estabelecendo a dicotomia. Ao corpo, foi destinado a organização puramente mecânica de sensações, e a alma, espírito ou mente, um resultado da atividade cerebral.

Neste período, houve o crescimento das indústrias da ciência e da técnica, conseqüentemente as péssimas condições de trabalho foram se tornando alvo de críticas dos pensadores da época.

De acordo com Gonçalves (1994) essa deformação da condição humana trouxe grande insatisfação por parte dos filósofos. Com tudo isso, insignes representantes deste mesmo século como Rousseau, Kant e posteriormente Hegel, apropriaram-se de idéias muito semelhantes acerca da condição humana e a relação entre corpo e mente.

Gonçalves (1994) ainda ressalta que, divergências são claramente observadas em seus trabalhos, mas dentro de uma lógica cronológica e pelo fato de compartilharem de uma época bastante próxima, considerações em comum são compartilhada, e ainda, Rousseau acreditava que quanto mais o homem se distanciava de seu estado de natureza menos paz e saúde ele adquiriria.

“Não sendo, por natureza um ser social, mas necessitando, por sua fragilidade corporal, da assistência dos seus semelhantes, o homem foi com a convivência, ao mesmo tempo, aperfeiçoando sua razão e transformando seus sentimentos de amor de si e piedade em egoísmo e indiferença para com seus semelhantes, criando tanto os vínculos como as virtudes e quando a desigualdade social” (Jean-Jacques Rousseau *apud* Gonçalves, 1994, p. 53).

O problema para Rousseau não estava na vida social, e sim, na sociedade que aos poucos foi estabelecendo injustiça e desumanidade. Fica claro para ele que, "o corpo é o componente desde sempre integrado no homem, origem de sentimento no qual ressoa e vive a clarividência do espírito" (Gonçalves, p. 54). O principal foco de conflito está entre o homem e o cidadão.

Em Kant, Gonçalves (1994) destaca como aspecto mais relevante são as considerações sobre educação moral e a disciplina. Ele vê na disciplina um instrumento transformador da "animalidade" em humanidade, quer dizer, a disciplina era o meio que poderia humanizar os comportamentos e atitudes. A disciplina impediria que o homem fosse desgarrado do contexto por suas paixões animais de sua destinação, isto é, de sua humanidade, para ele o corpo não é concebido como máquina. Ao entrar em contato com o mundo, este se relaciona através de uma linguagem subjetiva e de certa forma se interage com ele.

A autora ainda ressalta que, Hegel em seus escritos, faz a todo o momento relações entre trabalho, corpo e espírito. Ao se contextualizar Rousseau, Kant e Hegel observamos semelhanças e considerações a respeito da humanização das atitudes do homem.

"Após Hegel, a filosofia adquire uma nova feição, e novas dimensões da realidade-foram esquecidas por serem marcadas pela finitude-passaram a ser alvo do pensamento filosófico, voltando-se para o homem com um ser real, vivendo em um mundo concreto, que condiciona suas ações. Surgiram, então, pensadores como Marx, no século passado e Merleau-Ponty, na época contemporânea, cujas idéias nos apontam caminhos para pensar o homem em sua concretude, também como sensível e corpóreo" (Gonçalves, 1994 , p. 57).

Essa separação entre psíquico e somático fez com que nos dias atuais, tanto em nossa prática pedagógica, quanto nas cadeiras que compõem o sistema educacional brasileiro, houvesse um rompimento da intercomunicação entre ciências tecnológicas e humanas.

Cada área do conhecimento: o esporte, a dança, a ginástica, compactuaram com o projeto positivista e capitalista onde o “mito da natureza competitiva humana” a todo momento reforça e exalta e ser humano puramente por sua constituição biológica, dando um caráter eugênico as capacidades humanas de exercer suas funções sociais desconsiderando suas possibilidades sensíveis. Este mito é o alicerce de todas as concepções que valorizam a produção em detrimento da sensação de prazer, ignorando assim, a possibilidade de se praticar uma atividade que concedera a globalidade do ser humano.

Este encontra-se hoje perdido dentro de tantas especificidades onde a ciência moderna conseguiu com muita primazia absorver na íntegra o pensamento cartesiano que se fortaleceu principalmente no continente ocidental.

“Temos sido modelados para a especialização e o especialista fechado é a pessoa que perdeu o olhar aberto, simples e natural. É alguém com a nuca rígida a “cerviz dura”, que perdeu a flexibilidade de olhar para os lados, para cima, para baixo e para trás. É alguém com uma viseira, cujos cacoetes adquiriram *status*. Neste olhar estreito e minimizado, o inusitado nos escapa. Perdemos o deslumbramento, o espanto essencial. No caminho viciado e repetitivo, a estagnação assassina o milagre do servir. Escapa-nos o poder inocente do arquétipo da Criança Divina. Na tumba do desconhecido padecemos; já não renascemos mais para “a eterna novidade do mundo” (Leloup, 1998, p. 10).

A ciência positivista se baseia no poder e nas verdades da matemática negando tudo o que pode pertencer ao mundo das abstrações. Acreditamos na incapacidade da ciência em abranger e dar sentido a todas as experiências humanas, pois seu processo

se dá pelo afastamento, objetivação, explicação e categorização dos fenômenos. A abstração, sentimentos, envolvimento e contato são classificados como formas inapropriadas de fazer ciência.

Através do dismantelamento lento e processual, ao qual à humanidade se vê submersa a falsas necessidades que a modernidade instituiu, o corpo universo simbólico, expressivo e expansivo perde seu potencial criador de comunicação que ultrapassa o canal verbal. Essas linguagens não verbais são mais sintéticas, pois os símbolos desempenham um papel de aglutinador de idéias que por meio da abstração e da imaginação exteriorizam uma forma de pensar, ser e estar no mundo. Essa condição de existência passa invariavelmente pela presença corporal que por meio de uma linguagem gestual denotam símbolos que por vez são carregados de conteúdos culturais coletivamente construídos.

1.1. Corpo, símbolo e religião: a materialidade expressada por meio de uma linguagem especial.

Entendendo o corpo como constituição real e passível de interpretações simbólicas, é que, o tomaremos como objeto² de análise no intuito de verificar de que forma dentro dos rituais do candomblé, ele desenvolve papel fundamental de ligação com o mundo sagrado.

“A dança executada por Xangô, neste ritmo, apresenta algumas singularidades. Os pés avançam devagar e os calcanhares marcam, com uma batida mais forte, os gestos que as mãos executam, à altura do rosto do dançarino. Os punhos fechados, com exceção dos indicadores, giram em torno de si mesmos, e repetidamente, lançam-se, ora à direita, ora à esquerda, e para cima, como quem lança algo” (Valla, 2001, p. 105).

² Algo que pode ser percebido pelos sentidos, e considerado pela inteligência.

A religião é a expressão mais profunda de todas as civilizações. É nela e através dela, que podemos entender a função, possibilidades, organização e estruturação simbólica de cada grupo. Seus rituais e crenças esboçam o conjunto de signos e símbolos que dão ao grupo uma identidade. A religião é que dá suporte para pensar e construir a realidade social e comunitária.

“O homem religioso é sedento do ser. Somente a experiência religiosa transforma o caos em cosmos, a ilusão em consistência, a precariedade em permanência, e dá um sentido ao mundo e à vida religiosa. O homem religioso sente a necessidade de mergulhar no tempo sagrado para reencontrar ali a exata dimensão da vida e experimentar a santidade da existência” (Eliade, 1992, p. 82).

O corpo, nada mais é que, a possibilidade real de expressão simbólica, a ligação entre ser humano e divindade. Ele é a categoria primeira de comprovação existencial. Partindo dessa idéia, podemos afirmar categoricamente que eu sou meu corpo e não eu tenho um corpo, onde o símbolo é forma de mediação, que através de imagens e comportamentos, se materializa o significado.

O símbolo é uma linguagem necessariamente imersa em um contexto cultural, o qual lhe dá sentido permitindo assim transcender a experiência.

Não podemos falar de símbolo sem o situar dentro de uma estrutura social e cultural. A cultura é determinada e determinante por meio de uma relação dialética, onde tanto nos espaços individuais quanto nos coletivos as concepções são construídas.

“A cultura é o processo pelo qual a pessoa produz, faz e acumula experiência e a converte em idéias e em símbolos as imagens, as lembranças, a princípio colocadas às realidades concretas e sensíveis. Por isso o resultado é que a pessoa não se encontra

mais num mundo natural, mas num mundo transformado e adaptado às suas necessidades” (Oliveira, 2003 b, p. 1).

A capacidade de criar símbolos é característica humana, é o fator que nos diferencia dos outros animais. De acordo com Guerreiro (2002, p. 97-8).

“... é importante o processo de simbolização para compreender a constituição do ser humano. Responsável por tudo aquilo que denominamos humanidade e pela nossa diferenciação frente aos demais animais, a simbolização também nos coloca frente à enigmática diferença entre os povos”.

A essa possibilidade de simbolização, está ligada a nossa capacidade de transcender a experiências vividas, que através da linguagem falada e expressada, conseguimos dar significado a algo que represente um valor específico e determinado do objeto, situação ou fato. Aranha & Martins (*apud* Oliveira, 2003 a, p. 2) diz que: “O nome é símbolo dos objetos que existem no mundo natural e das entidades abstratas que só têm existência no nosso pensamento (por exemplo: ações, estados ou qualidades como tristeza, beleza, liberdade)”.

É por e através dos símbolos que são instituídos e legitimados os padrões e valores dentro da vida real e social do grupo. Isto acontece através de uma concordância ou pacto social, fazendo com que o universo ideal torne-se realidade.

“... os símbolos servem para ligar os actores sociais entre si, por intermédio dos diversos meios de comunicação que põem ao seu serviço; servem igualmente para ligar os modelos aos valores, de que são a expressão mais completa e mais directamente observável; por último os símbolos recriam incessantemente a participação e a identificação das pessoas e dos grupos as colectividades e estabelecem constantemente as solidariedades necessárias à vida social” (Malinowski, 1988, p. 181).

O ser humano utiliza o símbolo como forma de mediação, onde através de imagens e comportamentos, há a materialização de um significado.

É no interior de uma determinada cultura que um símbolo tem sentido e significado, passando de simples objeto profano para um elemento que represente um valor sagrado. De acordo com Eliade (1986), quando o sagrado se revela (hierofanias) torna-se algo que não pertence ao nosso cotidiano. Este ato misterioso pertence a uma atmosfera de ordem sobrenatural. Essas realidades sagradas fazem parte da história desde as primeiras civilizações.

“Poder-se-ia dizer que a história das religiões - desde as mais primitivas às mais elaboradas - é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania - por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore...” (Eliade, 1986, p. 17).

As normas e as condutas culturais não são imutáveis. De acordo com as necessidades do coletivo elas são submetidas a re-elaborações, isso ocorre devido as variantes relacionadas às condições históricas e sociais que sofrem metamorfoses estruturais. Essas mudanças também ocorrem no universo simbólico.

De acordo com essas mudanças, o sentido pode variar em número e grau de importância dentro de uma sociedade. Segundo Oliveira (2003 a, p. 7) "... a cultura, os sistemas simbólicos e a religião acabam permitindo a elaboração de um mapa sócio-cultural que define campos de significações e demarca identidades”.

Isso tudo constitui um conjunto de sistema que se auto-regulariza e modifica-se de acordo com as contingências sociais advindas da própria dinâmica do grupo. Toda essa totalidade de re-construções influencia diretamente o campo do significado. Ele, assim como as artes, a economia, a ciência, as relações de trabalho, a política e a religião sofrem mudanças, pois é dirigido de acordo com esses elementos que compõe

a esfera das relações sociais. De acordo com Geertz (1989, p. 58) o campo simbólico “não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela - a principal base de sua especificidade”.

Sendo assim, o ser humano torna-se capaz de produzir e também ser produto da cultura, ou seja, ao mesmo tempo em que cria sofre influência de sua própria criação. Criatura e produto são dialeticamente concebidos.

“É essa especificidade que faz o homem ser ao mesmo tempo produto e produtor de mecanismos simbólicos que condicionam seu comportamento cultural, ou seja, os padrões culturais-símbolos significantes-presentes nas posturas corporais, nas apropriações artísticas, tecnológicas; nas relações econômicas políticas, ideológicas; nas vivências religiosas, nos gestos; na convivência social” (Oliveira, 2003 a, p. 7).

No símbolo, tanto seu significado quanto seus significantes podem sugerir vários valores e interpretações. O que vai definir é a estrutura cosmológica e a organização social do grupo constituindo assim a visão de mundo e suas interpretações dos acontecimentos materiais e espirituais.

“Um único símbolo, de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco e não unívoco, seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos de experiência social e de avaliação ética” (Tuner *apud* Oliveira, 2003 a, p. 7).

Esses acontecimentos materiais e espirituais se apóiam na crença religiosa que o grupo estrutura através dos mitos e ritos, assim sendo, tudo que ocorre dentro das relações desse determinado grupo terá sempre uma interpretação simbólica que se pautará no universo sagrado como explicação plausível de aceitação.

“A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se

emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica” (Geertz, 1978, p. 144).

A expressão simbólica reforça modelos que são valores num determinado grupo social. O símbolo é um dos principais fundamentos na construção do *ethos* pois através dele o ser humano sente-se componente do grupo e nessa relação faz-se necessário conhecer o código para entender o seu significado.

Na relação do homem como animal simbólico, a capacidade de representar as coisas de maneira simbólica pelas palavras e conceitos, atribuiu-lhe poder e também permite constituir a vida social de maneira mais organizada, mais complexa e dinâmica.

O símbolo tem duas funções de acordo com Rocher (1971): a de comunicação e a de participação. Qualquer forma de interação social exige da pessoa a emissão e a recepção de mensagens. Uma forma de comunicação é a linguagem e o pensamento. As linguagens podem ser orais, escritas, telegráficas, gestuais, entre outras. O conceito pode ser pessoal e ou social. A consciência do simbolismo e seu poder permitem ao homem se ver enquanto ser social que compartilha código, modelo e valor.

Tornar visíveis e tangíveis as realidades abstratas, mentais ou morais da sociedade contribuindo para manter sentimentos de pertença do grupo é o que caracteriza para Rocher (1971), a função participação. Os símbolos para ele servem para tornar reais os valores da sociedade, por vincular as pessoas num grupo social através da codificação simbólica de normas, valores e de solidariedade.

“Pela primeira, o simbolismo serve para a transmissão de mensagens entre dois sujeitos ou uma pluralidade de sujeitos. Pela segunda favorece ou apela o sentimento de pertença a grupos ou a colectividades, serve também para exprimir modos de pertença ou finalmente, concretizar certos caracteres da organização dos grupos ou das colectividades em proveito dos que nelas participam e por vezes também daqueles que têm relações com esses grupos ou colectividades” (Rocher, 1971, p. 160).

A constituição lingüística seja ela falada ou expressa corporalmente, reflete a ideologia e as abstrações do pensamento humano. A tentativa de simbolização humana advém da necessidade de compreender o mundo exterior ao ser, e principalmente os fatos que se originam na esfera do sagrado. De acordo com Rudolf Otto, (1985) o sagrado em sua compreensão envolve o “*mysterium tremendum fascinas*” o que é exclusivamente do domínio do sagrado. Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana, é que utilizamos os símbolos como forma de interlocução e expressão sintética das intenções humanas, pois todo símbolo nos remete a um significado (variando, é claro de acordo com o contexto, e grupo cultural ao qual ele está inserido).

Essas representações conceituais (os símbolos) que formulamos no nível material advém da inapropriação humana do universo sagrado em sua inteireza. Esta é uma das razões por que todas as religiões empregam a linguagem simbólica, e se expressam através dela. Ela é a mediação para que possamos visualizá-lo de alguma forma.

“O mistério é percebido no nível da mediação; o sagrado, enquanto realidade transcendente, mostra-se (hierofania) e, ao mostrar-se, limita-se. Mas, dessa maneira, ao revestir um objeto ou uma pessoa de sacralidade, torna possível ao ser humano comunicar-se com o transcendente, o sagrado em absoluta, o divino. O *símbolo* religioso está localizado, em primeiro lugar,”entre “o totalmente Outro e o sujeito humano que o experimenta” (Croatto, 2001, p. 83).

Partimos aqui da suposição de que o humano necessita da vivência e da relação com o transcendente e que o símbolo é elemento fundamental dessa mediação.

Linguagem primeira da experiência religiosa, a simbolização nos dá a noção estrutural cosmológica dos sistemas religiosos. Estes por sua vez são constituídos pelos mitos e ritos; que dentro das cerimônias religiosas exercem papéis bastante distintos. O mito é em suma uma narrativa que conta a saga de um acontecimento sagrado que geralmente diz respeito a uma atividade criadora. E o rito é a tentativa de manutenção da experiência mítica.

“Os mitos e ritos dramatizados nos diferentes rituais criam possibilidades de reinterpretações em domínios diferenciados da existência daqueles que participam do culto aos Orixás, em cujos corpos incidem inscrições ou” marcam “das divindades que delimitam identidades” (Moura, 1989, p. 46).

Símbolo é a materialização do sagrado. Nele estão impressas as concepções e apropriações, tanto do mundo profano como do mundo sagrado, pois o símbolo é isto, dualidade em si mesmo. Segundo Geertz, (1989, p.143) os símbolos sagrados funcionam para “sintetizar o *ethos* de um povo – seu estilo, suas disposições morais e estéticas formando sua visão de mundo”.

Através dos padrões culturais, e da importância primordial que expressa o corpo por meio de suas fontes extrínsecas de representações simbólicas, dentro do candomblé conseguiremos constatar a importância social, cognitiva e sagrada, que tanto tem sido negada dentro dos espaços religiosos superando a idéia de que o corpo é veículo de manifestação do mal, e por isso tão martirizado por diversas concepções religiosas.

Queremos aqui resgatar a importância do corpo e que devido à extrema mecanização das relações humanas possibilitou-o de ser o único meio de ligação com o mundo sagrado. Foi automatizado e castrado de suas possibilidades mais libertárias.

Os gestos e as expressões tornam-se a cada dia mais estereotipadas, obedecendo a uma lógica de mecanização na sociedade moderna. Esse estereótipo não está ligado há um significado amplo e identitário como acontece, por exemplo, nos rituais religiosos. A repetição de gestos dá significado a existência material do fiel contam histórias míticas de seus deuses. Acreditamos sim estamos num processo de estabelecimento de padrões fixos e inalteráveis que concatenam com a idéia imediatista de consumo, e não com uma expressão corporal ligada a plenitude do ser. O corpo, esse território múltiplo, polissêmico e idiossincrático parece que perde a cada dia sua suposta inteireza. Ele não é mais um veículo de experiência, e sim, um campo de segmentos heterogênicos de diferentes expressões desconectadas ao seu contexto cultural. Lugar de exploração máxima dos limites humanos e perceptivos, primeiro território a ser tocado, o laboratório de todas as experiências.

O processo de secularização que se afirma na modernidade traz como uma de suas implicações a desvinculação da idéia de totalidade. No contexto do liberalismo e da economia de mercado, observamos um reforço ao individualismo e a não relação do indivíduo com sua dimensão corporal, pois bem constatamos que a cada dia o corpo vai sofrendo um processo de automação. A atividade física está obedecendo a lógica de mercado da modernidade, onde a preocupação central está quase sempre centrada na cultuação das belas formas.

A preocupação com uma prática que tem como objetivo a busca de uma saúde que abranja as três esferas da dimensão humana corporal, psíquica e espiritual, não é tão facilmente observada.

É ligada a esta preocupação de perda de sentido do universo corpo, que retomamos ao significado e importância que ele tem dentro da expressão religiosa.

Através deste viés de análise histórico-cultural do corpo dentro do pensamento filosófico, e posteriormente seu papel dentro da religião afro brasileira, o candomblé que esta investigação tem como propósito denotar qual é o papel, e que relevância cabe à corporeidade dentro dos rituais deste sistema religioso.

A constante rejeição à utilização, importância e participação corporal nos cultos e celebrações religiosas, é que estimularam o tema desta pesquisa. Historicamente estas participações foram gradativamente perdendo espaço nas celebrações e rituais, ficando a margem da dimensão religiosa, e passando a absorver concepções que quase sempre dão conotações maléficas a sua participação.

“Sim, é uma história de séculos que trouxe conseqüências negativas para o desenvolvimento integral da pessoa. O corpo era um estorvo para alma: este era o enunciado do pensamento grego que se infiltrou na cultura cristã. O bem da alma consistia em livrar-se do corpo. Em vez de ser um instrumento do espírito, o corpo era um obstáculo a ser neutralizado” (Sciadini, s/d, p. 18).

Neste momento da história, estamos vivendo uma retomada da participação do corpo dentro dos espaços religiosos. A oração cristã está redescobrando a primazia do gesto como elemento de contemplação do sagrado.

Nossas experiências espirituais se dão em primeira instância na dimensão corporal. Estamos presenciando um momento singular da maturidade cristã, onde podemos observar uma remodelação em seus cultos, no que se refere à oração gestual expressiva. Isto está distinguindo-a qualitativamente, ocasionando uma volta de antigos e a conquista de novos fiéis fazendo com que esta nova postura, com bastante sutileza, estirpe obsoletas negações que foram absorvidas de outras culturas que não a judaica.

Nossa época vem marcada de uma intensa redescoberta da interação entre corpo e alma. A salvação vem através de uma entrega espiritual que se dá por cânticos de

louvor que ultrapassam a linguagem oral. Notamos a energia de um carisma envolvente espalhar-se entre as pessoas no momento em que estas exprimem sua fé, através de canções que são entoadas também pela linguagem corporal, transcendendo assim qualquer tipo de relação apenas extrínseca.

Os neopentecostais já descobriram as possíveis contribuições que trazem o corpo dentro dos espaços sagrados que, desde sua concepção a adotou como elemento estrutural e fundante.

“Nos grupos de oração neopentecostais, o corpo ocupa geralmente lugar central. A oração não é concebida de modo cerebral ou intelectual, mas entusiasma e traz consigo a participação de todo o ser. As mãos tomam posse do ritmo para realçar o canto, os membros se soltam, a oração em línguas brota espontaneamente. O corpo inteiro, feito para a comunicação interpessoal, vive com intensidade este seu destino original” (Sciadini, s/d, p. 48).

O que nos despertou interesse à investigação do sistema religioso candomblé, é que ele deteve essa característica de inter-relação entre corpo e alma ao longo de sua existência. Desde tempos imemoráveis da tradicional religião africana³ até os dias atuais, a preservação da participação do corpo é algo que o torna peculiar sendo um caso altamente antagônico a essa linha de pensamento e comportamento que insiste em manter a ausência da expressividade corporal como parte integrante dos ritos. No candomblé, percebemos uma oposição a essa negação corporal. A convivência entre devoto e orixá, possibilita um intenso diálogo corporal onde podemos perceber um nascer de alegria que através da dança estabelece ligação e entusiasmo nos rituais sagrados.

³ No continente africano não existe a denominação candomblé, e sim religiões tradicionais africanas. Esta nomenclatura candomblé é de origem brasileira devido à necessidade de uma reestruturação da cosmologia religiosa com o advento da escravidão.

“... e ao redor do poste central que dançam as filhas-de-santo ao som dos atabaques sagrados ... nota-se que as filhas-de-santo realizam suas danças descalças e que o chão do terreiro, pelo menos segundo algumas concepções, deve ser de terra batida. A possessão consiste assim, numa ligação entre Orum e Aiyê ... o que a terra tem de ‘divino’ é sua dimensão cósmica, ademais, dançando ao redor do poste central as yaô passam pelos quatro cantos do mundo, numa unificação ritual do cosmo” (Woortmann, 1973, p. 11).

A partir de um determinado momento histórico onde o corpo foi dividido em duas metades opostas, passamos a adotar uma concepção ideológica que permeia muitas de nossas inferências e práticas cotidianas no que diz respeito ao corpo e suas vivências.

Para uma melhor compreensão, torna-se necessário à análise dos conceitos e formulações que se deu ao corpo dentro dos processos históricos, onde filosofia e religião moldaram as concepções que sedimentaram nossa ideologia, e que permanecem enraizadas em nossa sociedade.

“Ao longo da história humana, o homem apresenta inúmeras variações e na concepção e no tratamento de seu corpo, bem como nas formas de comportar - se corporalmente que revelam as relações do corpo com um determinado contexto social” (Gonçalves, 1994, p. 14).

Filhos de um cristianismo dogmático e legitimador de conceitos e comportamentos que buscam realidades transcendentais desvinculadas de uma material experiência, nossa sociedade ocidental herdou uma visão de prática religiosa puramente espiritualista e mercadológica. Durante muito tempo, compactuou com uma lógica de aliança com o estado, o que impediu que sua verdadeira função, a religiosa, fosse exercida com inteireza. Isso fez com que se estabelecesse uma doutrina que pregasse o purismo e o sacrifício como forma de ligação com o sagrado (em se tratando de elementos estruturais da religião).

No ocidente, o cerne desta questão que envolve religião e estado está na herança advinda de um catolicismo europeu que se instalou no Brasil e veio altamente organizado. Trazendo a lógica da estrutura feudal européia, onde a igreja, objetiva e subjetivamente era portadora de uma ideologia dominante; de acordo com Maduro (1983), esta chegou na América Latina a partir do século XVI com expedições financiadas pela coroa espanhola e portuguesa trazendo um sistema que estava consolidado.

Clero e estado, através de uma aliança duradoura, trouxeram a tradição de uma religião monopolizadora e centralizadora que principalmente traçou uma divisão entre atividade religiosa e atividade social, dando à prática religiosa um elevado grau de burocratização, um discurso complexo e sistematizado.

Nota-se que aqui vida religiosa e realidade social tornaram-se categorias estanques, onde as relações não se dão de forma integrada, contrapondo as práticas das sociedades pré-colombianas.

“Até onde se pôde pesquisar a questão, tudo indica que as comunidades indígenas latino-americanas tiveram – cada uma – *um só sistema religioso*. É mister, destacar, no entanto que em tais comunidades a religião não aparece como instituição diferenciada, separada das outras dimensões da vida coletiva (por exemplo, as dimensões econômicas, políticas, militar, de parentesco, etc.); ao contrário, a religião aparece inextricavelmente [sic!] entrelaçada com essas dimensões. Isto equivale a dizer que, nessas comunidades, há *um grau mínimo (ou nulo) de diferenciação social da atividade religiosa*, isto é, que ali todas as atividades, que espontaneamente veríamos como “religiosas”, têm um caráter diretamente econômico, político, educativo etc., e vice-versa” (Maduro, 1983, p. 83-84).

Sendo assim podemos perceber que enquanto latino-americanos, somos herdeiros de um sistema religioso que rompeu com uma forma de pensar e ser religioso que entendia organização social e experiência religiosa como sendo partes justa-postas.

O distanciamento entre homem e a natureza desapropriou a primazia humana de entender seu corpo como unidade de relação com o sagrado.

Para que se possa retomar essa discussão de corpo e religião não podemos deixar de percorrer o desenvolvimento do pensamento filosófico como permeador e produto de uma época histórica. Geralmente quando estamos imersos em um contexto cultural não conseguimos perceber alguns elementos que formam nossas concepções. Foi com este intuito e esforço que se deu primeiramente estudo do corpo e história – construção e concepções filosóficas na tentativa de sistematizar o desenrolar do pensamento ocidental a respeito de sua corporeidade.

Os movimentos mais atuantes e criativos da cultura moderna expressam sua busca na retomada do tema corpo, agora com um interesse de resgatar o que se rompeu ao longo da história. O próprio cristianismo (é claro, as correntes mais progressistas) já publica artigos e obras a respeito do corpo retomando sua importância.

A recuperação da dimensão corporal como possibilidade sagrada, ainda está em processo para eles. Avançaram no aspecto de algumas considerações feitas quanto a uma melhor utilização do universo corporal reconhecendo-o como criação divina, mas ainda percebemos um lento despertar no que tange à questões mais progressistas.

“Um aspecto singular da oração cristã de nossos dias é a redescoberta do corpo. É o que demonstram as experiências espirituais, que provavelmente foram consideradas marginais no panorama geral do fato cristão. Mas nem por isso são menos típicas, realmente, tanto a oração para obter a cura, quanto a meditação corpórea mostram o cunho inconfundível que distingue nossa época” (Sciadini, s/d, p. 47).

Podemos perceber uma cisão entre as produções cristãs; alguns conseguem reconhecer a importância do corpo enquanto realidade sagrada, mas outros ainda estão

numa concepção utilitarista do corpo; o vê como meio para se atingir um determinado fim. De qualquer forma, eles estão lentamente rompendo com o referencial clerical de que o corpo é fonte de pecado e desvio para a salvação.

Vale ressaltar que esta corrente progressista, geralmente encontra-se fora dos espaços religiosos, e que estas reformulações se dão através do contato com outras referências bibliográficas: a antropologia, filosofia e a sociologia. Outra característica importante é que, geralmente essas pessoas não estão institucionalmente ligadas a hierarquia clerical. A grande maioria do clero cristão ainda encontra-se inserido no pensamento dualista.

“A nossa cultura atual, a Igreja nela inserida, continua dualista em seu comportamento e em seu discurso. Prova concreta é ela não ter conseguido ainda superar um linguajar comprovadamente dual em seu último Catecismo, que continua mostrando as distorções e os equívocos de interpretação dos conceitos de corpo. A confusão de identidade caracteriza a maioria das pessoas em nossa cultura” (Ribeiro, 1998, p. 22-3).

Para nós latino-americanos, não podemos falar de religião sem nos situarmos dentro de uma forte influência das concepções cristãs a respeito do mundo. É por isso que achamos interessante citarmos o progresso das produções advindas desse sistema religioso o que invoca uma considerável mudança de comportamento ainda que sutil, nas relações entre ser e cultura corporal.

“Nossa cultura ocidental é ainda profundamente marcada pelo dualismo antropológico, que define o humano em corpo e espírito, em material e espiritual como dimensões irreconciliáveis de um mesmo ser acarretando problemas para a sua identidade. A queixa das pessoas refere-se à perda de sensação de si próprio, como uma perda de contato com algum aspecto vital da existência capaz de proporcionar sentido à vida” (Ribeiro, 1998, p. 22).

A mudança de comportamento se dá por meio de uma dialética entre experiência empírica e sistematização do pensamento através dos postulados teóricos produzidos nas comunidades científicas.

A volta do tema corpo, soa aos ouvidos de nossa civilização com a urgente reivindicação da retomada a uma existência concreta qualitativa, e indivisa. Esse delicado e saboroso trabalho de redescoberta do corpo, nos traz também angústias. O que fazer com tanta liberdade e plenitude?

Em minha experiência individual (e depois compartilhada com o coletivo) como docente de práticas corporais, percebi que este despertar tem que ser vivenciado em doses homeopáticas, com eternos minutos de degustação e com luz e temperatura apropriada.

O corpo quer mais! Ele nos mostra a cada experiência que seu cunho sagrado aflora de forma insaciável no qual o ser se define como ser inteiro. Este minucioso trabalho nos exige em primeiro lugar, a primazia da entrega total. Compromisso comigo e com o outro, pois é na relação e dentro de um clima de comunhão que somos reconectados com nossas sensações mais profundas.

“Durante o exercício, durante a dança, ele deve apropriar-se inteiramente dele, preencher todos os seus recantos. O *colloquium internum* leva a si mesmo, assim como à fusão com o objeto: calor, circulação e suor produzem um despertar interior, flexibilidade e solução. A inspiração e a expiração são mais profundas, a tensão e o relaxamento são, mais intensos, a correção do equilíbrio interno e externo é repetidamente treinada. O aumento do suor leva a uma eliminação de resíduos. No todo este processo é cada vez, um passo para a descoberta” (Wosien, 2000, p.29).

Hoje sabemos o quanto nos desviou da saúde integral essa concepção dicotomizada de corpo/alma. Perdemos a noção e a percepção de nosso próprio existir.

A vida passou a ser estanque da capacidade de sentir prazer. A ciência não nos deu conforto ao descobrir nossas constituições fisiológicas. Sua contribuição foi significativa no âmbito das especificidades, mas seus efeitos colaterais de legitimação dos fatos, nos tornaram dependentes dela.

A fragmentação epistemológica também se refletiu no indivíduo e na sociedade. O distanciamento entre ser e natureza só serviram para enfatizar fronteira e estimular conflitos.

É necessário que se permita essa caminhada de volta para casa antes que venhamos a padecer de falta de sentido. Há de se cuidar do corpo para que ele possa ser fonte de relações prazerosas. Entendemos que para se atingir essa inteireza, torna antes de qualquer coisa compreender o corpo como universo simbólico. Ele se comunica a todo instante por meio dos esquemas corporais que são os códigos dessa intenção universal de apropriação.

Ao tomarmos como verdade a concepção do corpo como símbolo, precisamos ressaltar a idéia inicial de onde partimos que: o ser humano enquanto ´ser material` é representado neste ´mundo real`, através de uma estrutura concreta dotada de possibilidades, vivências e formas estéticas. Estas por sua vez, são assimiladas pelo convívio social que se dá através da relação.

“A pessoa experiêcia a realidade do mundo somente por meio do seu corpo. O meio ambiente exterior lhe provoca impressões porque se manifesta sobre seu corpo e afeta seus sentidos. Em troca, a pessoa reage à estimulação agindo sobre o meio ambiente”
(Lowen, 1910, p. 19).

Cada grupo institui através de sanções compartilhadas, sua concepção de corpo na qual dentro desse conjunto de significados, este possa ser construído e reconhecido

como elemento da cultura. Essa noção ultrapassa o fenômeno físico alcançando o nível da abstração e do pensamento. “A corporalidade é própria do humano que ultrapassa o fenômeno, não se identificando com sua dimensão física. O ser humano possui uma interioridade” (Ribeiro, 1998, p. 21).

Quando falamos para um ocidental o que ele entende por corpo, provavelmente se remeterá às ciências biologicistas para nos dar a resposta: é um complexo orgânico, onde cada sistema tem uma função específica...

Quando indagamos para um oriental o que ele entende por corpo, certamente não compartilhará da mesma idéia, pois eles possuem uma outra lógica de pensar o mundo. Rumo a uma perspectiva tematizada pela unidade corpóreo espiritual, eles compreendem o corpo dentro de outro contexto sendo o humano uma unidade. Segundo Sciadini (s/d, p. 2) “A educação do corpo para oração sempre esteve muito presente no oriente, onde com o hesicasmo se tentou harmonizar o corpo com o espírito”. Este termo é de origem grega *hesychia* que significa paz, silêncio. É uma tradição milenar que ensina a arte das artes isto é, a meditação e a adoração no cristianismo, desde os padres do deserto até os nossos dias.

Nós ocidentais, filhos de uma concepção pragmática e utilitarista sentimos dificuldades na compreensão de um discurso holístico. O holismo é para nós um ´bicho de sete cabeças` que, com grande facilidade associamos ao obscurantismo.

Em nossa grande maioria, devido a nossa ingenuidade e ignorância a respeito do conteúdo, descartamos qualquer atividade que por ventura venha a ser intitulado por este termo.

Para os orientais o contato com seu universo corporal se dá de forma natural dentro de seu cotidiano. O gesto é o ser, o ser é o universo, e o universo está nele.

Nós, ao contrário, nos perdemos nas palavras. Em explicações exaustivas e com muita freqüência, ficamos na superficialidade deixando de nos aprofundarmos na verdadeira essência das coisas.

O automatismo, os esquemas, a mecanização enfim, todo pensamento cartesiano que herdamos de Descartes tomaram conta não só da economia como também de nós. Vivemos um período de pobreza dos sentidos, ausência de sentimentos e esquecimento de nosso eu criativo.

“Nós, homens e mulheres do Ocidente, não valorizamos ou esquecemos muitos dos serviços que o corpo poderia prestar-nos. A vida moderna não permite que nos expressemos fora de esquemas convencionais fortemente ligados à era das máquinas. Vítimas do pragmatismo, buscamos o rápido, o breve, o eficaz, inclusive ao expressar-nos. Talvez também por isso padeçamos de uma tremenda pobreza de gestos. E, apesar de tudo, nosso corpo é um maravilhoso teclado de gestos dispostos para expressar as riquezas do nosso mundo interior” (Sciadini, s/d, p . 29).

A afirmação de que nós, os ocidentais, não utilizamos o gesto dentro de uma perspectiva de linguagem natural, está pautada na referência quanto a nossa dificuldade de apreender a nível perceptivo e sensorial o significado e sentido de nossas ações. Os fazemos sim, mas nossas percepções se perdem no nível simbólico do gesto. Não temos consciência da amplitude de seus significados e da importância que os envolvem.

“Não que atualmente não gesticulemos; claro que o fazemos e até excessivamente; porém nossos gestos são frios computadorizados, autômatos, vazios... o gesto que perdemos, o gesto que temos de encontrar, é aquele que provém de um mundo e de uma vivência interior. O gesto gratuito, inédito, criativo” (Sciadini, s/d, p. 29).

De acordo com Weil (1986, p. 23), “Símbolos, ferramentas da mente – um símbolo antigo dá-nos a estrutura psicossomática dos homens e da linguagem do nosso corpo é a essa estrutura psicossomática que não conseguimos apropriarmos”.

Concebemos um mundo (e também o corpo) dentro de caixinhas estanques uma das outras. Sentimos dificuldades imensas em fazer inter-relações. O corpo sente e faz a interconexões entre mundo social e mundo cultural. Ele é o ator e espectador dessa dinâmica e, portanto, assim como outras realidades (econômica, filosófica e psicológicas), comungam com o norteamento do pensamento ocidental, onde racionalidade e ciência estabelecem as normas de condutas que são toleráveis em nosso sistema social.

O corpo pode explicitar as novas implicações paradigmáticas que estamos adotando como verdadeiras. Os discursos quase sempre se baseiam na questão estética. Os padrões de beleza, medidas e o alto índice de intervenções cirúrgicas lideram o *ranking* dos temas relacionados ao universo corporal.

“A insatisfação leva a intervenções drásticas sobre o corpo, como as cirurgias plásticas, as mais variadas dietas, as diferentes ginásticas cada vez mais especializadas em modelar milimetricamente o corpo humano, além da ingestão de medicamentos e produtos químicos com essa finalidade” (Silva, 2001, p. 3).

O funcionalismo, a gratuidade e a beleza, tomaram conta do ser moderno transformando-o em produto, objeto da mídia que dita regras utópicas. Ditadura estética que aos poucos transforma natureza exótica racial em vestígio étnico. Podemos perceber isso com muita clareza ao notarmos um enorme crescimento de intervenções tanto superficiais (alçamento permanentes de cabelos e lentes de contato coloridas) quanto intervenções cirúrgicas drásticas (implantação de silicone nos lábios, seios, bumbum, etc até mudança no formato das pálpebras).

O cuidado com o corpo não é por nós taxado de forma pejorativa. As formas com que são dadas essas exigências na modernidade, é que atropelam toda autenticidade da criação divina.

Para se ter uma idéia dessa padronização da beleza, que sobre tudo é ocidental; no mundo globalizado onde o planeta tende a ser cada vez mais conectado, segundo Silva, (2001, p.3) a comunicação de massa leva ao rompimento das tradições culturais alterando características raciais.

“O mesmo programa citado acima apontava dados estatísticos sobre o aumento de cirurgias plásticas realizadas no Japão com a finalidade de diminuir o tamanho das pálpebras “ocidentalizando” o rosto daquelas mulheres a partir da justificativa de as tornarem mais “ belas “ ; a esse dado foi acrescida a estatística do crescente consumo de lentes de contato descartáveis para alterar a cor dos olhos, tornando-os claros, fato absolutamente incomum naquela raiz étnica”.

A radicalização desses padrões quanto ao tamanho, cor, textura e volume, causam grande angústia para humanidade, pois não são todos que podem usufruir das ‘maravilhosas` intervenções científicas.

Esses indivíduos se sentem à margem das relações privando-se muitas vezes do convívio social, mergulhando num processo psicológico de negação, onde o organismo como um todo começa a apresentar um quadro de desequilíbrio harmônico.

A ausência de relação com o corpo promove um estado de falta de identidade ocasionando uma posterior relação fragmentada com o mundo real de acordo com Lowen (1910, p. 15).

”A sua queixa referia-se a uma perda da sensação de si próprio e perda de contato com algum aspecto vital da existência capaz de proporcionar sentido à vida. Este elemento ausente era uma identificação com o corpo, que constitui a fundação sobre a qual erige uma vida pessoal”.

Assim nos encontramos, fragmentados e sem consciência de nossa plenitude, a necessidade de reavaliar nosso comportamento torna-se cada dia mais urgente. Compactuando com essa preocupação no meio científico onde as práticas relacionadas à corporeidade se dão há um interesse cada vez maior e uma crescente procura quanto aos benefícios proporcionados pelas práticas orientais como: massagens terapêuticas, Reiki, Shiatsu, uso de florais, e danças que transcendem a estética, levando o indivíduo a uma prática que pode proporcionar-lhe uma provável retomada da qualidade de vida.

Os indivíduos que buscam essas práticas, geralmente encontram-se desiludidos com os métodos racionais da medicina alopáticas. Buscam na cultura oriental essa inteireza, procurando dar soluções aos problemas somatizados por seus corpos.

Nosso corpo físico reflete nosso estado interno. Nossas dimensões intrínsecas se revelam através de nossas posturas e gestos, que estão ou não, conectados às situações cotidianas. As expressões faciais, a postura gestual se comunica com o meio externo na tentativa de estabelecer relação.

Os símbolos são ilimitados, através deles estão introjetados o significado de nossas intenções. Suas expressões são direcionadas a seus objetivos.

“O olhar, a expressão do rosto, a posição da cabeça, a postura do corpo, a cor da pele, o tônus dos músculos, o timbre da voz, a estância das pernas, a motilidade da pelve, a espontaneidade do gesto – este e muitos outros indícios si somam no quadro geral que estamos buscando. Quando este quadro geral é uno, integrado e autocomandado, encaramos a pessoa como estando ‘toda aí’, de posse total de suas faculdades emocionalmente sadia” (Lowen, 1910, p. 78).

O corpo nos fala através dos gestos (que são as palavras dentro da lingüística corporal) onde por meio delas dizemos muito de nós e também interpretamos o que os

outros querem dizer. Essa linguagem corporal assim como a verbal é composta por padrões culturais. Esses por sua vez, criam um sistema comunicativo que é composto por códigos próprios da cultura e por códigos que são legados universais. Esses padrões culturais são as organizações dos grupos que compartilham de um mesmo espaço físico territorial, costumes e tradições.

“No que concerne aos padrões culturais, isto é, o sistema ou complexos de símbolos, o traço genérico de primordial importância para nós, aqui, é que eles representam fontes extrínsecas de informações (...) eles estão fora dos limites do organismo do indivíduo (...) os padrões culturais fornecem tais programas para a instituição dos processos social e psicológico que modela o comportamento público” (Geertz, 1989, p. 106).

Os grupos socialmente constituídos criam sistemas comunicativos que são compostos por códigos próprios da cultura (interpretam conteúdos locais) e códigos que são universais (estes são reconhecidos em qualquer grupo). Jung designou a essa maravilhosa capacidade humana de sintetizar conteúdos, que em sua essência constitui os arquétipos⁴, sendo os resíduos arcaicos “formas mentais cuja presença não encontra explicação alguma na vida do indivíduo, e que parecem, antes formas primitivas e inatas, representando uma herança do espírito humano” (Jung, 1995 p. 67).

Desta forma cada povo, cada grupo, cada sociedade constrói uma própria corporeidade que acreditamos ser a síntese arquetípica que trás suas particulares impressa no corpo, social quanto individual.

Por “corporeidade” entendemos o sujeito humano em sua integralidade este conceito designa de fato o sujeito como corpo individual aonde vêm articular-se simbolicamente

⁴ Possibilidades herdadas para representar imagens similares são formas instintivas de imaginar. São matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma. Jung compara o arquétipo ao sistema axial dos cristais que determina a estrutura cristalina na solução saturada sem possuir, contudo a existência própria. (Silveira, 1981, p. 77).

(symbolè= "articulação"), de maneira tão singular para cada um como singular é a história de seu desejo, um corpo ancestral de tradição, um corpo social de cultura e um corpo cósmico de natureza. É na medida é assim tecido de maneira original, desde sua mais tenra infância, até mesmo desde sua formação no seio materno, que é, como sabemos tanto cultural quanto biológico, por este triplo corpo de história, de sociedade e de mundo, que o sujeito advêm no que ele é demais "espiritual" "(Chauvet, 1995, p. 7).

Então é esta corporeidade que constitui o sujeito religioso e suas apropriações culturais são expressas através de gestos que demonstram a intenções simbólicas compostas por um conjunto de significantes.

O candomblé, em síntese, é a religião de um povo que sabe que para rezar, não é preciso abandonar a CASA.

CAPÍTULO II

CANDOMBLÉ

2. 1. África - panorama cultural e religião tradicional: construção identitária de um povo que comunga através da dança.

Concebemos o povo africano e sua diversidade cultural de forma genérica e cinematográfica. A visão de mundo que temos da África, é de um paraíso natural com lugares pitorescos e uma cultura exótica (é só nos lembrarmos dos filmes americanos que ressaltam a idéia de primitividade, onde as aventuras em savanas e safáris evidenciam a exuberância da fauna local). Por situar-se entre trópicos, sua diversidade ecológica é bastante exuberante e encantadora.

“Uma das mais marcantes características do continente africano é sua diversidade, a qual pode ser verificada desde a observação da sua geografia física, com vastos maciços montanhosos, como a Adamawa (próximo ao Camarões) e o Drakensberg (na África do sul), densas florestas equatoriais (na região central) e amplos desertos (Saara, Kalahari), grandes lagos (Nyassa, Vitória, Tchad) e rios imensos, sendo os principais o Nilo, o Zaire, o Zambeze e o Níger” (Moreira, 2003, p. 3).

Nos meios de comunicação, as catástrofes sociais advindas das intensas guerras civis e étnicas, nos lembram os resquícios da colonização europeia que ali deixaram semeadas diferenças e discórdia entre os mais diferentes grupos étnicos. Há

também a África dos etnólogos conservadores que preservam a idéia de um continente primitivo e estático que tenta resistir contra o avanço da modernidade e das influências de um mundo cada vez mais globalizado; e por último a concepção de mercado, que foi perpetuada inicialmente pelos grandes negociantes da época da escravidão e que até os dias atuais estimula o interesse pelas riquezas da região numa exploração indiscriminada.

O continente africano é constituído por cinqüenta e quatro países, onde em cada um deles podemos encontrar peculiaridades e diferenças significativas. Ao estudarmos a África podemos dividi-la em duas grandes partes: uma ao norte e outra ao sul, sendo que a região norte foi de colonização islâmica e o sul de colonização portuguesa e européia. Na região norte (Marrocos), encontra-se o povo de descendência hamita, na região do Egito e países vizinhos os semitas. Na região centro-sul, estão os sudaneses que são uma das principais etnias que foram trazidas para o Brasil, suas influências estão em nossos costumes e práticas culturais. Ao sul encontramos os bantos que formam dois terços da constituição da língua africana, sendo a base cultural do código lingüístico da população.

A importância de se conceber a África como um continente de diversidade cultural contribui para que possamos compreender que cada sistema cultural traz suas raízes, tradições, produções, valores, símbolos, costumes e crenças e que toda essa construção é específica, o que dá a cada grupo uma identidade e alteridade perante os outros grupos.

Apesar das características semelhantes que possam existir entre os povos africanos entre elas as diferenças são significativas, pois a cada grupo é dada uma

visão de mundo que é constituída coletivamente, seus costumes podem variar assim como sua organização.

Por termos relegado durante séculos na história do Brasil as significativas contribuições da cultura africana, sua alteridade e respeito por ser uma das matrizes formadoras da vasta formação étnica⁵ brasileira, continuamos a reproduzir comportamentos europeus que negam essa valorosa contribuição cultural. De maneira cômoda, quando nos referimos ao povo africano sempre os relacionamos apenas como um povo cuja identidade é ter sido escravo. Da mesma forma, quando nos referimos ao continente África, também o consideramos desprovido de identidade.

“A ocultação sistemática da história africana é uma das faces da discriminação a que foi submetido o negro, na Idade Moderna. Os europeus, que impuseram aos africanos processos sucessivos de espoliação precisaram justificar seu comportamento e o fizeram caracterizando os negros como “inferiores”, como “povos bárbaros”, como “crianças que ainda tem que crescer” e que necessitavam ser governadas por outros” (Tedesco, 2003, p. 1).

Não é fácil para nós imaginarmos um continente com povos diferentes com uma diversidade cultural variada e costumes pitorescos. Essas diferenças foram causadas por fatores naturais (clima, vegetação e disponibilidade de alimentos) que obrigava o povo africano a uma constante adaptação.

“Também do ponto de vista étnico e cultural a diversidade é a tônica em África, berço da humanidade. Khoi-Khoi, san, tua, guineense, bantu, etiópico, uolof, fulani, dogon, mossí, malinké, bambara, zulu, xhosa, peules, papel, hauçá, yorubá, e muitos outros. Esta diversidade étnica, em particular, deriva dentre outros fatores, de uma característica cultural extremamente importante no continente africano: a mobilidade das populações, numa adaptação singular à realidade climática continental” (Moreira, 2003, p. 3).

Os pilares da civilização africana estão na religiosidade do povo que se baseia fundamentalmente no culto aos antepassados e respeito aos anciões.

A religião tradicional africana está baseada no culto aos antepassados que foram os fundadores e os primeiros a se fixarem na terra. A terra para o africano é elemento estrutural da identidade e, contudo sagrado. São os espíritos dos antepassados que sustentam a vida e a força da tribo ou clã. Toda a cultura e relações sociais estão centradas no respeito aos mais velhos.

“A religião tradicional está fundamentada no passado e o regresso ao passado não é apenas intelectual. Tocar no antepassado é tocar em todo o sistema social, moral e espiritual. Basta que o antepassado seja ofendido para que as coisas não corram bem. O sistema religioso é uma fonte de onde toda a vida depende e lhe confere um significado extremamente importante. As decisões são tomadas dentro deste sistema. É interessante notar que esta referência ao passado é tão forte que uma pessoa ao se identificar não o faz com o seu nome pessoal o faz com o nome clânico. Isto é, usa o nome do antepassado. A pessoa não é consistente sem se referir ao passado” (Oliveira, 2003 b, p. 6).

O poder está centrado no chefe e no conselho que é constituído por anciões e seus irmãos mais velhos. Ao chefe é dada a responsabilidade da organização dos rituais, onde o mais velho faz a ligação com os antepassados e através dos rituais, une antepassados e seres materiais, o que propicia e assegura a produção e reprodução da tribo, clã, família ou aldeia.

“Toda a cultura esta centrada nos mais velhos e antepassados. Eles são considerados os donos da terra e os protetores do grupo porque foram eles quem primeiro plantaram e eles são os responsáveis pelo que acontece na comunidade. Deste jeito crença e organização social estão intimamente ligados e ambas derivam dos antepassados, isto é, daqueles que mesmo mortos são concebidos como atores sociais dentro do grupo,

⁵ Pois bem se sabe a formação étnica do Brasil é constituída principalmente por três grandes matrizes: a portuguesa, a espanhola e a africana.

participam da vida do grupo e a influenciam. É o antepassado quem dita as regras e normas de conduta; é o antepassado quem manda a chuva, fecunda a terra e as mulheres”(Oliveira, 2003 b, p. 3-4).

Sendo assim a base de toda a religiosidade africana esta imersa dentro da cosmovisão da religião tradicional africana. Os antepassados míticos são as referências sagradas, é o aspecto que dá unidade e identidade para o povo africano estabelecendo o *ethos* do cada grupo socialmente constituído.

“A prática religiosa tradicional africana integra de maneira feliz o social, o político, o econômico e o religioso. Existe uma interação entre a dimensão religiosa e todas as outras dimensões da vida, como é normal na tradicional percepção e holística do universo” (Chauvet, 1995, p. 98).

A religião penetra todos os aspectos da vida e por esse motivo a vida para o africano se define em realidade sagrada. Indivíduo e religião tornam-se um ciclo, onde a globalidade das ações está pautada na normatização e integração entre ser e mundo externo.

2.2. Religião africana e afro-brasileira: a manutenção de um ethos dentro de uma outra conformidade cultural.

A religião tradicional africana está estritamente ligada à família, à linhagem ou aos clãs, cultuam os ancestrais familiares e é o pai da família que exerce o sacerdócio.

A terra é elemento estrutural e tem primordial importância na vida das comunidades. As mulheres são possuídas durante as cerimônias pelos mortos de suas famílias.

As religiões africanas que podiam teoricamente implantar-se no Brasil eram tão numerosas quanto as etnias para aqui transportadas. A África enviou para o Brasil negros criadores e agricultores, homens da floresta e da savana, portadores de civilizações de casas redondas e de outras de casas retangulares, de civilizações totêmicas, matrilineares e patrilineares. O negro em território brasileiro afirmou sua disposição em seguir um caminho próprio na constituição e resistência religiosa. Recriou para seu uso uma “nova forma de religiosidade” resignificando esteticamente seus símbolos e rituais compactuando com uma necessidade de camuflagem onde, dentro de uma alógica de ajuste social em solo brasileiro suas matrizes ideológicas se fundam nas raízes da antiga pátria africana.

Foram quatro os grandes centros de exportação de escravos para o Brasil de acordo com Piazza (1991):

- Cacheu e Cabo Verde
- São Tomé (Guiné e Camerum)
- Luanda (Congo e Angola)
- Contra-Costa (Moçambique)

Piazza (1991) considera como sendo o quadro de civilizações que tiveram grande representatividade na América Portuguesa como sendo as civilizações sudanesas representadas especialmente pelos yorubá (nagô, ijexá, agbá, Ketu), pelos dahomeanos do grupo gegê (ewe, fon) e pelo grupo fanti-axanti chamado na época colonial de Mina, enfim pelos grupos menores krinas, agni, zema, timini. As civilizações islamizadas foram representadas, sobretudo pelos pehuls, pelos mandingas, pelos

haussá e em menor número pelos tapa, bornu, gurunsi. As civilizações banto do grupo Angola-congolês por sua vez encontraram representatividade nos ambundas de Angola (cassangues, bangalas, inbangalas, dembos), os congos ou cabindas do estuário do Zaire e os benguelas. As civilizações, banto da contra-costa foram representados pelos moçambiques (macuas e angicos).

Dos milhares de negros trazidos para o Brasil, os grupos de maior representação numérica de membros pertence aos sudaneses, que tem nos yorubá e dahomeanos, os mais numerosos. Desses dois grupos, os yorubá apresentam o maior número de negros trazidos para o Brasil.

“A região africana do povo yorubá é um dos lugares mais importantes de origem de escravos trazidos para ao Brasil... A escravização dos yorubá em grandes e regulares contingentes ocorreu, acentuadamente, no final do séc. XVIII e início do séc. XIX. Cuba e Brasil foram os que mais receberam escravos yorubá” (Berkenbrock, 1997, p. 176).

A idéia fundamental do sistema religioso yorubá é a concepção segundo a qual, todo homem descende de uma divindade, todos os membros de uma família descendem da mesma.

É preciso esclarecer que existem duas categorias de poderes divinos evocados entre os yorubás: um é o ancestral propriamente dito, conhecido tanto na África como no Brasil com o nome de Egun; outro é o ancestral divinizado, conhecido como orixá. A diferença reside basicamente na ligação material consangüínea entre os eguns e os seres humanos materializados.

2.3. Histórico do candomblé: uma retomada do pensamento religioso para compreensão da importância do corpo dentro dos rituais litúrgicos.

Não se sabe exatamente quando foram trazidos os primeiros escravos de tradição yorubá ao Brasil. Sabe-se que a escravização terminou acentuadamente no final do século XVIII e início do XIX.

No Brasil, Salvador foi o porto que mais recebeu escravos de tradição yorubá, vindos da África.

Os negros de língua yorubá foram aqui chamados de Nagô. A cultura yorubá foi a mais importante das culturas negras transladas para o Brasil.

Com a tradição yorubá, também chegou aqui à religião dos orixás. Esta é sem dúvida a religião africana que mais influencia a formação das religiões afro-brasileiras.

A religião afro-brasileira nascida da religião dos yorubá é conhecida hoje em Pernambuco sob o nome de xangô e na Bahia sob o nome de candomblé.

Não existiu uma tradição continuada na religião dos escravos em centros de culto religioso desde o início da escravidão até hoje. As manifestações religiosas dos escravos eram sustentadas por grupos inconstantes que não tinham longa vida. A existência destes grupos não foi garantida pela tradição da religião, mas sim, reforçada com a vinda de novos escravos.

A atual organização do candomblé na Bahia tem seu início no começo do século XIX, e a referência mais antiga a essas casas de culto desta tradição africana na Bahia são boletins de ocorrências policiais. Estas casas se caracterizaram por estarem ligadas à organização de resistência dos negros contra a escravidão.

De acordo com Berkenbrock, (1997) em 1826 foi a data mais antiga que se tem notificado sobre a utilização da palavra candomblé, que era uma casa localizada no Quilombo do Urubu. Em 1830 foi fundada a Casa Branca, em Salvador, que pode ser considerada quase que a casa-mãe desde então no Brasil.

A fundação e organização de terreiros só foram possíveis quando um número suficiente de negros havia adquirido a liberdade.

Os elementos básicos da teologia do candomblé, especificamente o papel dos orixás, são originários da tradição yorubá, com alto grau de conservação principalmente religioso.

“Os elementos básicos da teologia do candomblé são originários da tradição do yorubá. Quando se tem em mente as condições sob as quais esta tradição chegou ao Brasil, não se pode deixar de ficar admirado como seu alto grau de conservação... A influência desta tradição foi tão grande na Bahia, que a língua yorubá chegou a ser num período a língua cotidiana entre os negros” (Berkenbrock, 1997, p. 1997).

A religião do candomblé é uma síntese de diferentes cultos africanos. A tradição yorubá, porém, é a que se destaca nesta síntese.

2.3.1. Estrutura religiosa do candomblé e sua relação com o universo corporal.

A religião revela o *ethos* de um povo, os símbolos e as representações sociais dão suporte aos seus valores. Ela representa uma comunidade, define comportamentos, construindo assim uma identidade cultural, especificando cada grupo com suas determinadas tradições.

“Os estudos mais recentes sobre identidade cultural em sociedade multiétnicas, têm apontado algumas importantes características sobre as manipulações das tradições culturais, quando inter-relacionadas, mostrando-as não como instâncias determinantes, mas principalmente como um patrimônio de traços a ser manipulado segundo novos fins: religiosos, econômicos, políticos, etc” (Cohen *apud* Silva, 1995, p. 119).

Numa definição sucinta, o candomblé é o culto aos orixás. Sendo que a palavra é o termo genérico atribuído às diversas correntes derivadas do culto aos deuses africanos trazidos pelos negros escravizados que começaram a chegar neste continente no século XVI.

Suas diferentes raças e origens (gege, yorubá, angola, ketu, malê, efam, congo entre outras) explicam a multiplicidade de suas manifestações no território brasileiro, o que faz o candomblé da Bahia ter características distintas do candomblé praticado no Rio de Janeiro e São Paulo, devido a fatores políticos e históricos que a escravidão imprimiu em nossa história.

“Não foi, portanto um acaso, se a memória coletiva negra resistiu melhor ao impacto do mundo branco nas grandes metrópoles nordestinas que receberam um afluxo considerável de mão - de - obra escrava. Salvador e Recife são, ainda hoje, centros onde os cultos africanos sobrevivem, encontrado sua possibilidade de expressão nos candomblés e xangôs tradicionais” (Ortiz, 1999, p. 26).

Ele se mantém fragmentado em várias nações, conservando, entretanto uma unidade em torno da sua essência original, que tenta remontar os mitos de criação.

“Não existiu uma tradição continuada da religião dos escravos em centros de culto do início da escravidão até hoje. O que se pode imaginar, é que as manifestações religiosas dos escravos eram sustentadas por grupos inconstantes que não tinham longa vida – como seus membros. A existência destes grupos não foi garantida pela tradição da religião, mas sim pela chegada de novos escravos” (Berkenbrock, 1999, p. 177).

Na cosmologia africana, o mundo começa com a proposição da cabeça igbá-odu; dividida em duas metades ligadas e simbolizando a esfera do mundo terreno e o mundo supraterrâneo.

“Oduduwa é a mulher de Orishela. Ela é a Terra e é casada com o Céu. Eles se assemelham a duas grandes meias cabaças, que uma vez fechadas não podem nunca

mais ser abertas. A de cima é o firmamento e a de baixo a Terra. Elas se unem no horizonte que corresponde ao mar” (Parrinder *apud* Woortmann, 1973, p. 33).

Para o adepto do candomblé, o corpo é o principal veículo à manifestação dos orixás, é o elemento que auxilia a diminuir a distância entre o invisível e o visível. Ele está diretamente relacionado a uma divindade e, conseqüentemente a um dos elementos naturais primordiais (terra, fogo, água, ar).

A intensa relação com a natureza e seu significado dá ao candomblé um imenso diferencial em relação à cosmologia das religiões cristãs, onde não podemos notar com tanta clareza essa ligação e interdependência. No terreiro Pai Kênio, onde desenvolvemos nossa pesquisa, percebemos que esta ligação entre filho de santo e natureza abrange toda a vida ritual do terreiro. Ao redor do poste central estão colocadas plantas que juntamente com o padê de Exu estabelece e mantém a ligação entre orum e aiyê.

O corpo é entendido como uma manifestação da ação sobrenatural. Segundo José Flávio e Maria Lima Teixeira (*apud* Craciano, 2000, p. 35) “As representações de sintomas e doenças congregam um inter-relacionamento simbólico que associa e une as diferentes partes do corpo aos orixás, seus mitos e histórias, assim como os princípios da organização social”.

O corpo dentro dos rituais do candomblé é a representação de um resgate da unidade perdida propagada pelo dualismo cristão. Esse querer intenso na busca da harmonia dos complementares (corpo/alma) é que dá aos rituais uma beleza adversa.

“É como se o processo de construção simbólica do corpo do iniciado e do assentamento de cada um dos deuses do enredo no lugar que lhe cabe atendesse a duas exigências

contraditórias: de um lado, preparar o adepto para a manifestação da síntese entre o corpo do homem e a divindade que possui; de outro, armar um dispositivo que, de modo concreto, afirma a multiplicidade, a fragmentação” (Augras e Guimarães, 1990, p. 132).

Exalando em suas danças e bailados profunda relação entre ser e divindade, mostrando que a ligação com o sagrado é celebrada com símbolos corporais que significam vida. Desta forma, as celebrações com seus sons e movimentos dão sentido as reuniões religiosas.

“Ora a linguagem é um meio de comunicação, é o móvel que permite às almas fechadas transpor as fronteiras de seu isolamento para entrar em contato umas com as outras, compreender-se, comunicar-se pelos mesmos símbolos, e agir em harmonia” (Bastide, 1971, p. 184).

É na efervescência do contato com o grupo social que as relações entre os indivíduos que possuem um mesmo credo confirmam sua crença.

É importante ressaltar que o candomblé no Brasil dialogou com nosso universo social e religioso e sofrendo influências significativas, o que revela aspectos diferentes nos cultos e ritos da África e até mesmo dentro das regiões brasileiras.

2.3.2. Cosmologia religiosa e a estruturação da idéia de cosmo sagrado.

São vários os mitos de criação trazidos do continente africano, mas em todos eles podemos denotar características que os aproximam dando um caráter de universalidade ao ato primordial. Segundo Woortmann (1973, p. 12) “... por sob a

variabilidade imposta pela história, podemos isolar certos componentes estruturais básicos imutáveis, comuns ao universo ideológico de todos os segmentos”.

Esses mitos de criação estão relacionados a diferentes ideologias políticas e projetos de dominação, legitimando a dominação de um reino sobre os demais.

“As variações das versões mitológicas tornam-se importantes quando se considera que direitos de governança baseiam-se em pretensões de descendência direta do Criador ou dos Òrissà originais... Por outro lado“o narrador reclama maior senioridade para sua própria divindade... Sendo que algumas versões referem-se a outras divindades que não Odùà como o criador da Terra “(Woortmann, 1973, p. 21).

O candomblé caracteriza-se, por entre outras coisas, por ser uma religião iniciática e de transe extremamente ritualizada. Os terreiros se estruturam da seguinte forma: em tempo, conduta, hierarquia, cargos, nomeação e panteão. Constitui-se de dois momentos bem distintos que são as principais modalidades da expressão religiosa: cerimônias privadas (associadas à iniciação) e cerimônias públicas que são as festas onde todos podem participar.

A sustentação social e religiosa do candomblé depende do fluxo renovado de iniciados que dão parte de seu tempo e seu trabalho para garantir a integração do terreiro e do conjunto de práticas que somadas, constituem a organização religiosa do culto.

“No terreiro, tudo é feito dentro da comunidade, por ela e para ela. A possessão pelo orixá é essencialmente um fenômeno de comunicação, aspecto que não foi ainda suficientemente enfatizado talvez. A manifestação do deus no corpo do iniciado, pela aprendizagem que implica, pelo domínio do código gestual, pela intensidade das trocas afetivas e emocionais que ocorrem durante a festa, não se pode traduzir à simples descrição de fenômenos “intrapésíquicos”. Quando isoladas de seu contexto perdem seu significado” (Augras e Guimarães, 1990, p. 133).

2.3.3. Cosmvisão religiosa: concepções a respeito do universo e da dinâmica da vida humana.

A religião dos orixás não deve ser entendida como uma assembléia politeísta de deuses à maneira dos egípcios, dos assírio-babilônicos, dos gregos ou dos romanos. O termo panteão deve ser compreendido como um conjunto de entidades supraterestre invocadas através de ritos e danças, onde os tranSES, que em suma, são o contato com o sagrado estabelecido por meio do corpo do filho e santo.

A religião dos orixás como muitas outras dos povos africanos, que não conhecem a escrita, apresenta-se como uma religião monoteísta e de tradição oral.

Admitem a existência de um Deus supremo que criou todas as coisas e que reside no cosmo, donde ordena e comanda o mundo material e espiritual. A cosmvisão do candomblé é fortemente influenciada pela visão de mundo da tradição yorubá, que é muito complexa e não uniforme.

Esta visão de mundo é a compreensão e interpretação que diz respeito à realidade global do mesmo. Abrangem o conjunto de valores, idéias de opções e práticas pelas quais uma pessoa ou uma coletividade afirma uma crença.

“A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica” (Geertz, 1978, p. 144).

No transporte da religião dos yorubá para o Brasil, no contexto escravocrata, foram perdidos muitos elementos; alguns foram transformados e outros surgiram de acordo com as necessidades, mas estas transformações não alteraram o esquema religioso básico. O quadro representativo da cosmovisão do candomblé, em síntese, se dá da seguinte forma, segundo Berkenbrock (1997):

- Olurum – Deus supremo inatingível.
- Orum – Mundo sobrenatural.
- Ara-orum (orixás) – seres divinos e espirituais, tem origem no universo.
- Ara-orum (eguns) – antepassados naturais das pessoas que moram no orum e são restritos da família.
- Aiyê (mundo material).
- Ara-aiye – são as pessoas materializadas e que estão na terra vivificadas.

A concepção de mundo da tradição yorubá influenciou fortemente a formação dos cultos afro-brasileiros, porém podemos encontrar muitas diferenças entre os terreiros que sofreram esta influência. Pelo fato da própria tradição yorubá não ser uniforme e bastante complexa, estas mudanças podem ser verificadas no contato com os terreiros brasileiros.

“As modificações que a tradição yorubá sofreu em seu transplante para o Brasil seja modificações no sentido de perda de elementos ou surgimento de novos elementos não alteram o esquema religioso básico. Se houve elementos religiosos que ganharam aqui mais importância ou que perderam importância, isso já é uma outra discussão” (Berkenbrock, 1997, p. 180).

Dentro da cosmovisão yorubá as três forças, iwa, abá e axé é que mantêm o universo, e seu início e posse são de Olurum, que é quem determina o uso dessas

energias. Elas são intermediadas pelos orixás, que são as entidades intermediárias (que fazem o contato) entre mundo material e sobrenatural. Cabe aos humanos reforçar estas energias ou princípios vitais de manutenção da vida terrena, por meio das práticas religiosas onde eles a liberam e a reforçam.

“Olorum é tanto o princípio de todas as coisas, aquele que distribuiu as responsabilidades aos Orixás, como também o possibilitador da existência, de sua dinâmica e seu objetivo. Olorum é a origem das três forças ou princípios do universo” (Berkenbrock, 1997, p. 187).

2.3.3.1. Orum e aiyê: dois mundos interdependentes que sintetizam a idéia relacional entre corpo e alma.

Na concepção do candomblé da tradição yorubá, o universo só pode existir dentro destes níveis: orum e aiyê que são duas únicas possibilidades de existência.

- **ORUM** – é o nível sobrenatural, é ilimitado, imaterial. É um sobremundo, um mundo que engloba o aiyê. Os ara-orum são os habitantes do orum. Dentre os habitantes do orum se destacam os orixás e os eguns. Tudo o que existe no orum, tem uma representação material no aiyê, que é governado através dos orixás. Os orixás são seres divinos e espirituais que têm sua origem com a origem do universo. São os antepassados divinos e espirituais. São entendidos como inter e trans-familiares. Os eguns são os antepassados naturais e humanos das pessoas que moraram no aiyê. São restritas as famílias e tem ligação consangüínea.
- **AIYÊ** – é a própria matéria, é um nível limitado, é o mundo material. Tudo que pode ser apalpado, tocado. É o útero limitado dentro de um corpo sem limites. Os ara-aiyê são os habitantes do aiyê. Tudo o que existe só pode estar dentro destes níveis, ou nos dois ao mesmo tempo. São duas possibilidades de existência e não são

concebidas em oposição, ao contrário são mundos que co-existem paralelamente. Não podem ser igualados entre si, aiyê e orum relacionam-se mutuamente numa perspectiva estreita de harmonia, e deste relacionamento é que depende a harmonia da existência como um todo.

O que caracteriza este relacionamento é a troca, o dar e o receber, oferta e restituição, isto é o que vivifica este relacionamento é também e o responsável pela permanência da ordem no universo.

“Aiyê e Orum formam uma unidade que consiste no equilíbrio. Deste equilíbrio entre os dois níveis depende tanto a harmonia do universo da vida no Aiyê com também a harmonia na vida pessoal dos indivíduos. A manutenção do equilíbrio entre Aiyê e Orum ou a busca de equilíbrio é – no fundo – o objetivo de toda atividade religiosa no candomblé” (Berkenbrock, 1997, p. 188).

A religião é em si um esforço permanente por recompor a unidade inicial perdida por causa do erro humano. O culto, a iniciação, as oferendas e os sacrifícios devem conduzir o ser humano e o mundo à harmonia, que é a religação entre orum e aiyê.

A idéia de que os seres humanos têm uma ascendência é muito importante para o sistema religioso, pois a vida das pessoas precisa se orientar e organizar, tendo como referência esta ascendência. Um aspecto interessante dentro do candomblé, e que está relacionado com essa ascendência religiosa ou parentesco ancestral divinizado, é que as pessoas de diferentes classes sociais convivem harmonicamente dentro dos terreiros devido a essa relação de parentesco.

“É sempre bom lembrar que atualmente as comunidades de Candomblé reúnem indivíduos de todas as cores, níveis sócio-econômicos e até estrangeiros. A nosso ver, são esses laços de parentesco que permitem a convivência de pessoas de posições sociais e níveis de instrução diversificados. A iniciação faz com que os participantes de um grupo de culto se tratem como “irmãos”, “tios”, “sobrinhos”, “filhos” etc. isto quer dizer

que compartilham uma “família”, opiniões e rituais; melhor dizendo, possuem bens simbólicos comuns “(Barros e Teixeira, 1989, p. 38-9).

As atividades religiosas carregam a responsabilidade pela ordem do mundo, pela manutenção da ligação e do equilíbrio entre orum e aiyê. Servem para reanimar, reforçar e atualizar o sistema, o axé. Existem dois tipos de atividades religiosas do candomblé: a manutenção normal da dinâmica do sistema (axé), e a restauração do equilíbrio desfeito entre orum e aiyê.

2.3.3.2. Olorum ou Orumilá: representação religiosa suprema.

Chamam de Olorum o senhor ou dono do céu, ou segundo outros, Olodumaré, termo também utilizado pelos nigerianos. Ele criou o mundo e a terra em quatro dias, os quatro da semana africana. Depois de estabelecer uma aliança com os humanos, expressada pelo arco-íris, recolheu-se nas alturas entregando o governo do mundo aos seres intermediários, que por ele também foram criados. São os ministros seus administradores.

“Olorum se apresenta, pois como um deus distante, ou, como dizem alguns etnólogos, um *deus otiosus*, análogo ao de outros povos primitivos, que, em seus cultos, preferem lidar com divindades mais próximas, mais acessíveis aos homens. Por isso, Olorum não é cultuado nos terreiros da Bahia e do Brasil; é mesmo desconhecido. Raríssimo são as referências ao seu nome” (Cintra, 1985, p. 40).

É o ser supremo, condensa toda a existência. A grandeza ilimitada é o seu atributo mais característico. A figura de Olorum é única e não existe nenhuma outra que pudesse ser colocada no mesmo nível. A Olorum, não é feito nenhum culto regular, a ele não é dedicada casas de culto, nenhum tipo de sacerdócio está a seu serviço. Ele é

um Deus que não é objeto ou objetivo de ações cultuais e dele não há representação por alguma figura.

Olorum é a origem das três forças ou princípios do universo: iwá, axé e abá, de acordo com Berkenbrock (1997).

- IWÁ – é o princípio ou a força da existência em geral. Através de iwá, é dada a coisa a possibilidade de existência. É o veículo da atmosfera capaz de fazer brotar a existência.
- ABÁ – sustentam e possibilitam o sistema orum aiyê. Abá acompanha o axé e dá à dinâmica uma direção, um objetivo.
- AXÉ – é um dos objetivos principais de muitas atividades religiosas no candomblé. É energia, força vital que constitui e mantém dinamicamente a ordem cósmica. Relaciona-se tanto com o indivíduo quanto com a comunidade e a natureza. Através das atividades rituais, o axé é liberado. É objetivo e resultado da ligação entre seres humanos e orixás, entre orum e aiyê. O terreiro é o lugar que concentra o axé e a partir do qual é partilhado. O axé é uma tarefa comum e comunitária e é tarefa da comunidade conservá-lo e reforçá-lo. Há em cada terreiro três pontos através dos quais o axé é reforçado e trocado: o pegi, o ialorixá, a babalorixá e os eguns.

No pegi de cada orixá concentra-se o axé deste orixá. Pegi é o altar no qual são colocadas as oferendas, lá acontecem as atividades rituais em que o axé do pegi é fortalecido e distribuído, no esquema de oferta e devolução desta determinada religião.

Cada membro do terreiro é portador de axé, que é interpretado em primeiro lugar como força e dinâmica individual revificado e fortalecido através das obrigações regulares de um iniciado na comunidade. A comunidade é o local de facilitação da

ligação entre pessoa e orixá. O responsável pela organização do terreiro é o ialorixá (mulher) ou babalorixá (homem) que é a autoridade máxima de um terreiro e dirigente do culto do candomblé, também chamada de mãe-de-santo ou pai-de-santo. Estes são portadores de um axé mais forte.

Os antepassados humanos - eguns – do terreiro são o terceiro ponto de concentração do axé. Com a morte de um membro é reforçado o axé da comunidade. A morte é uma devolução da vida e tem o significado de uma oferta. O culto aos eguns tem o mesmo objetivo que o culto aos orixás: proporcionar a troca, a liberação e a obtenção do axé. Quanto mais axé for trocado, maior é a dinâmica da vida. Olorum delega poderes aos orixás, termo que significa aqueles que escolhem ou selecionam a cabeça.

“O axé e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de um complexo código de símbolos, em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante” (Joaquim, 2001, p. 79).

2.3.3.3. O terreiro: corporificação do espaço ritual.

É o palco central das atividades litúrgicas do candomblé, local onde a comunidade se reúne. Uma pequena reconstrução da África no Brasil, de uma África mítica. São como ilhas africanas isoladas, onde todo o universo (Orum e Aiyê) está reunido. São unidades completas e fechadas, cada terreiro é independente.

“O candomblé situa-se num local chamado terreiro ou roça, espaço sagrado. Assim uma roça de candomblé tem, ao redor do barracão, os pejis (altares ou assentamentos) dos Orixás e suas árvores e fontes sagradas, onde tudo tem um sentido e é sagrado” (Joaquim, 2001, p. 91).

Uma diferença clara entre os terreiros aqui e os da África, é que na África cada terreiro dedica-se ao culto de apenas um orixá, enquanto no Brasil são cultuados diversos orixás em cada terreiro. O terreiro é composto normalmente por mais casas ou diversos espaços formando uma unidade, há também a existência de dois ambientes que cumprem funções diferentes:

1. Espaço das pessoas: o civilizado é o espaço urbano.
2. Espaço não civilizado: não destinado às pessoas, não é por elas freqüentado e não controlado. É o espaço do mato, onde estão plantas consideradas sagradas, que representam uma mata africana. Joaquim (2001, p. 91) diz que: “Da mesma forma que o espaço, para o homem religioso, o tempo não é homogêneo nem contínuo, mas reversível, no sentido de que é um tempo mítico primordial tornado presente”.

Por esta primeira divisão já se pode perceber que o terreiro representa a totalidade: o espaço habitado e o não habitado, o conhecido e o desconhecido.

Dentro do terreiro, há espaços destinados a moradia (normalmente da ialorixá ou babalorixá); há o barracão, local utilizado para a dança, platéia e pessoas de destaque; há o espaço da cozinha ritual e outro local onde são guardadas as vestes e indumentárias usadas no culto.

O ilê-axé é o espaço para o tempo do recolhimento da iniciação. O ilê-orixás são os pontos centrais de um terreiro. Ali estão os assentos dos orixás.

O pegi, altar individual de cada orixá, é local onde são colocadas as oferendas, normalmente alimento em que acontece a troca sagrada (dar/receber). O que se deve ofertar e como deve ser feita a oferenda é definido pela tradição e varia de orixá para orixá.

Em cada terreiro existem pegis para todos os orixás que têm filhos naquele terreiro. Somente para Exu há pegi em todos os terreiros, embora no candomblé não se costume falar que existam filhos de Exu, que é o mensageiro, o orixá dos caminhos.

No terreiro há sempre um espaço para assentamento dos mortos, que é colocado exatamente no meio dos dois.

Há também terreiros dedicados especialmente ao culto dos mortos, terreiros de Eguns, e nestes, apenas os homens são iniciados. O terreiro é o espaço ritual de intensa rotinização tudo é desenvolvido de acordo com os mitos e ritos da religião é o babalorixá que conduz as cerimônias, pois cabe a responsabilidade de transmitir os conhecimentos e postulados do candomblé.

É na terra que estão os antepassados e esta morada deve ser respeitada e também reverenciada, dela emanam poderes advindos dessas ancestralidades místicas. De acordo com a tradição africana danças são desenvolvidas com os pés no chão e o terreiro deve ser de chão batido. A necessidade de algumas adequações quanto às condições físicas para a manutenção, existência e permanência da religião, leva a consideráveis remodelações estruturais e ritualísticas. Nos terreiros de Goiânia verificamos uma variante nesta tradição. Em ambos terreiros no momento que se dá o xirê, ao redor do poste central, tanto babalorixá quanto alguns filhos-de-santo encontram-se calçados, geralmente com sandálias de salto alto combinando com a cor da vestimenta sagrada. Segundo Pai Elmo esta variante se dá pelo fato histórico de desconexão com a mãe África, pois sabemos que a terra é considerada sagrada justamente pelo fato de comportar esses ancestrais e aqui eles não estão presentes. É evidente que esta variação vem carregada de subjetivamente e que, talvez para eles não seja tratada com tanta clareza. De acordo com Elmo do terreiro de Senador Canêdo,

esta característica é percebida no centro-oeste devido a descendência dos terreiros obedecerem a uma outra necessidade de resignificação religiosa. Devido a distância geográfica da Bahia, no centro-oeste especificamente em Goiânia houve maior proliferação da umbanda e não do candomblé. No seu terreiro, por exemplo, encontramos os rituais de candomblé somente em momentos específicos onde ocorrem determinadas obrigações como festas de santo ou iniciações. O terreiro do Pai Elmo localiza no quintal de sua própria casa sendo o piso de cimento e notamos ausência do poste central.

No terreiro do Pai Kênio o espaço ritual é de ardósia e de acordo com esse sacerdote algumas filhas de santo, as ebomins, dançam calçadas por adquirirem após sete anos de iniciação esta concessão.

Encontramos bastantes semelhanças entre o terreiro de Pai Kênio e o terreiro de Pai Euclides localizado no Maranhão onde é desenvolvida a religião Tambor de Mina de matriz também africana. De acordo com Ferretti (1995, p. 14), “A Casa das Minas foi organizada na primeira metade do século XIX por negros de origem daomeana, constituindo o principal grupo de culto, fora da África, de ancestrais divinizados da família real do Abomé”

2.3.3.4 O culto: a magia e a apropriação corporal sobem no palco da vida.

Tem um papel central no relacionamento entre orixá e filho de santo este no culto, é tomado por seu orixá e através do seu corpo, o orixá tem a possibilidade de participar do aiyê e desfrutar da companhia das pessoas.

Durante o culto o terreiro é a própria África aqui presente através dos orixás, para com eles festejar e dançar. Os orixás são os mediadores e doadores desta força. Na troca entre orum e aiyê, o axé é expresso de forma latente no culto, que permite acontecer a dinâmica da vida.

No culto, é através dos ritos que reaviva todo processo da existência. Nos cultos comuns e públicos, a festa, há a possibilidade do terreiro como comunidade, entrar em contato com os orixás cultuados na casa. A regularidade e a forma dos cultos são realizadas de maneira diferenciada de terreiro para terreiro.

O culto inicia-se com uma matança feita pela pessoa (axogum). Trata-se sempre da matança de um animal, e a escolha deste depende sempre do orixá ao qual ele é feito. Normalmente se usam animais pequenos: galo, galinha, pombo, bode ou cabrito. A matança é feita na presença de poucos iniciados e acontece geralmente pela manhã.

Na verdade, toda atividade religiosa no candomblé inicia-se com uma saudação a Exu. Depois da oferenda a Exu é que é permitido fazer a oferenda ao orixá.

A cozinheira prepara o alimento para o ritual e certas partes do animal sacrificado são reservadas aos orixás. Há também outras comidas rituais que são colocadas em vasilhas apropriadas e oferecidas diante dos pegis. Isto acontece no período da tarde. O restante da comida ritual é servida aos participantes do culto. Em Joaquim (2001, p. 91) ela diz a respeito dessa sacralidade que abrange o ato de preparo dos alimentos: “Outro lugar eminentemente sagrado é a cozinha dos orixás, pois nela são preparadas as comidas, de vital importância para a religião. Sem comida não há festa. Comida é alegria e sinal de esperança”.

A cerimônia aberta ao público começa depois do cair do sol e entra pela noite adentro, se inicia com um padê (reunião) de Exu, que tem a finalidade de levar aos deuses da África o chamado de seus filhos no Brasil.

Na seqüência do ritual do padê de Exu, são realizadas danças e cantos e posteriormente um júbilo de presentes a Exu, simbolizando que a oferta foi aceita e permitindo que o culto seja realizado.

Agora os orixás podem ser chamados e isto ocorre através da música, dança e canto.

“Aprender a cantar corretamente, dançar bem e pronunciar com precisão as diferentes saudações dirigidas aos mais velhos e aos Orixás è o trabalho a que se submetem os que pretendem conhecer e vivenciar a religião dos deuses africanos” (Valla, 2001, p. 96).

Numa festa, os instrumentos utilizados são: três atabaques, que chamam os Orixás do orum ao aiyê, seqüencialmente. Os atabaques são utilizados do maior ao menor – rum, rumpi e lê. Outro instrumento é o agogô, um instrumento metálico em forma de pequeno sino que é tocado com uma vareta.

“Os instrumentos musicais ocupam um lugar especial nesse local, destinado a eles por sua importância. Encontram-se, geralmente, separados do espaço destinado às danças e a assistência, por pequenas muretas ou, mais raramente, por cordas. É, particularmente, um espaço sagrado. Cumprimentado pelos visitantes, quando chegam, e por orixás e iniciados, em muitos momentos no xirê” (Valla, 2001, p. 94).

A ordem de chamamento dos orixás (xirê) varia de terreiro para terreiro, mas termina sempre com o chamamento do orixá Oxalá. Na mesma ordem em que são chamados, são também despedidos.

Normalmente são dedicadas três músicas para cada orixá: primeira para chamamento, segunda para honrar a presença e terceira para a despedida. Cada orixá

tem sua música, seu ritmo, seus próprios passos de dança. No momento da descida do orixá no corpo do seu filho, o fiel entra em transe e neste momento há pessoas responsáveis para tirar o casaco dos homens, a cobertura da cabeça das mulheres e o calçado que tem um gesto simbólico fortíssimo. Os que entram em transe são levados aos pegis e revestidos com as roupas específicas do seu orixá.

As mulheres grávidas, menstruadas e de luto não entram em transe. Exu não é incorporado no candomblé e quando isso ocorre o chefe imediatamente cuida de despachá-lo.

A cerimônia tem a força de recompor a unidade originária entre orum e aiyê, que é uma das principais funções litúrgicas no candomblé, fazer com que os antepassados divinos (orixás) ou humanos (eguns) sejam presença.

Após o momento do transe, cada orixá é despedido em ordem seqüencial e a última música é cantada diante do pegi.

A cerimônia termina com uma refeição da qual tomam parte todas as pessoas que estavam presentes no culto, que reforça os laços de solidariedade do grupo, pois através da refeição, forma-se a unidade orixás, filhos-de-santo e espectadores. O culto é um sinal de garantia do equilíbrio da ordem universal, através da qual são buscadas a dinâmica e a continuidade da existência.

2.3.3.5. Sacrifício: os pressupostos da restituição – o dar e o receber – transcendendo as colocações verbais.

O sacrifício é fato que ativa e possibilita a troca entre o dar e o receber a manutenção do equilíbrio.

A oferenda ou o sacrifício tem por objetivo proporcionar a restituição e a redistribuição do axé. É a ponte entre orum e aiyê.

Da oferta (ebó) depende toda a dinâmica do sistema do candomblé, que por sua vez depende do relacionamento e do equilíbrio entre os dois níveis da existência.

O ser humano e a comunidade não são vistos de forma isolada, o equilíbrio diz respeito a todos os elementos com os quais o ser humano está em contato: água, floresta, natureza, o mundo todo, os antepassados e as futuras gerações.

A harmonia do indivíduo, da comunidade e do universo ocorre através do ebó.

Existem dois tipos de ebós: os que se fazem regularmente e os em situação de crise. Os ebós regulares são obrigações de todos membros iniciados dentro do terreiro, e têm por objetivo manter a harmonia geral do sistema. Os ebós em situação de crise acontecem quando ocorre um desequilíbrio e podem estar relacionado com uma pessoa, com um grupo, comunidade ou toda a região onde se encontra a casa de candomblé.

São três os critérios observados na escolha do animal de acordo com Berkenbrock (1997):

- Sexo: o mesmo do orixá
- Cor: atribuída pelo orixá
- Espécie: bichos de quatro pés, dois pés, depois peixes, cobras e insetos.

O conhecimento íntimo entre filho de santo e orixá possibilita e reforça a relação onde o dar e o oferecer, ao orixá estabelecem mais axé tanto para ele quanto para o terreiro.

2.3.3.6. Orixás: corporificação dos princípios primordiais – natureza e humanidade numa só representação.

O termo orixá significa aqueles que escolhem ou selecionam a cabeça, isto é, os que podem dominar os homens. Nas cerimônias de iniciação o filho de santo é dominado pelo seu orixá tornando-se seu instrumento.

São associados a fenômenos da natureza, pois a cada um dos orixás está contida uma idéia que remete à origem sagrada, cabendo assim uma representatividade quanto a essa ordem cosmológica de elementos naturais como: rios, trovão, chuva, pedras, folhas, o arco-íris, a água doce e a água salgada.

Os orixás governam à sua descrição, a vida e o destino dos humanos, ama e odeiam, beneficiam ou castigam, curam ou perseguem conforme as circunstâncias e o comportamento dos humanos.

Têm suas insígnias, ou seja, seus sinais de poder e comando que os associam a determinadas particularidades. Cada um tem suas especificidades. A eles se deve respeito e obediência cega.

Os orixás foram em vida, seres excepcionais, que detinham um poderoso axé e não morreram simplesmente, na verdade transmutaram a condição mortal de seres humanos para a condição imortal de orixá.

Esta força pura e vital do orixá ou próprio Deus retorna a terra para saudar seus descendentes e receber as devidas homenagens por meio do transe, quando toma o corpo de um de seus fiéis, dança e rememora suas histórias através dos cânticos e oriquis que são entoados.

“Tudo tem um significado para o Orixá. A dança, o ritmo, as ferramentas, o enredo pertencem a determinado Orixá. O Orixá usou em sua terra, dançou, gosta, aplaude,

como se diz fica feliz. O Ogum traz a espada porque o homem corta. Então, cada, indumentária ou ferramenta tem um porquê, viu” (Mãe pastora *apud* Joaquim, 2001, p.97).

Denota-se que a comunidade religiosa desfruta de uma intensa corporeidade, onde a música e a dança dão um caráter festivo às cerimônias religiosas. Há um forte contato interpessoal entre os filhos de santo onde a relação de família é reforçada através das obrigações comunitárias. Essa estreita ligação entre indivíduos de uma mesma família, tribo ou clã foi desestruturada com o advento da escravidão, pois bem sabiam os portugueses que ali concentrava um forte poder de coesão social e que por esse motivo trataram logo de reorganizar os grupos misturando as diversas tribos dificultando a comunicação (cada tribo possuía um dialeto próprio). Impedindo assim possíveis revoltas organizadas

A escravidão separava a mãe dos filhos, marido da mulher, dispersava nas regiões mais afastadas do Brasil os membros de uma mesma linha ou de um mesmo clã, que poderiam ser escravizados em conjunto.

A escravidão não somente separou, como também uniu o que separou. No Brasil ela uniu as civilizações africanas arrancadas de suas infra-estruturas culturas e costumes. Mutilou por essa separação diversos grupos, que provocou transformações nessas civilizações recriando sub-culturas de classes.

“Baseada na ordenação social criou-se no candomblé uma representação coletiva da qual o homem derivou-se da potência transcendental, o Orixá, e sentiu-se dependente dela. O candomblé surgiu quando a dependência do homem ao transcendental se tornou consciente. É então estabelecida uma relação mística do homem com a natureza e o Orixá. Isto significa que as pessoas necessitam dos Orixás para preservarem suas identidades, suas personalidades e o sentido da vida. As pessoas explicitam traços dos Orixá em suas formas de viver” (Joaquim, 2001, p.84).

A casa-grande dos senhores brancos aparta-se da senzala onde os escravos vivem com suas nostalgias, suas músicas e seus deuses. Cantos e danças eram permitidos no intuito de amenizar o sofrimento que a realidade lhes empuham. A maioria desses cantos era de cunho religioso, pois de acordo com a ideologia africana isso dava força e coragem para que uma resistência cultural continuasse existindo preservando assim suas raízes.

“A maioria desses cantos eram religiosos. Para os portugueses era difícil distinguir os cantos profanos dos cantos sagrados. Assim, realizavam-se verdadeiras cerimônias religiosa sob o disfarce de folguedos ou divertimentos festivos” (Cintra, 1915, p. 38).

Os orixás são alvos e as figuras centrais das ações de culto; eles são o eixo em torno do qual gira a vida religiosa no candomblé. De acordo com Mãe Stella (*apud* Joaquim 2001) “Os ancestrais é que são nossos conselheiros, eu me aconselho espiritualmente, mentalmente, mais com certa modéstia para que a gente esteja numa condição espiritual, numa relação regular para se comunicar com os ancestrais”.

No candomblé os orixás se comunicam com seus membros através do transe, que é uma atividade normativa dos terreiros onde através dos orixás é que são dadas todas as regras e fundamentos dos cultos. Toda a ação dos participantes advém deste contado mítico que é a possibilidade real de comunicação entre mundo terreno e sagrado.

*Que o movimento possa representar nossa capacidade de viver e não apenas a
presença no mundo através do mero existir.*

*Que nossa CASA possa ser templo de representações sagradas
emanando alteridade e comunhão entre os seres.*

CAPÍTULO III

CORPO E CANDOMBLÉ

3.1. Mito, rito e corporeidade no candomblé: os gestos exprimindo no corpo inteiro, os fundamentos de sua sacralidade.

O candomblé é uma religião extremamente ritualizada, juntamente com a tradição tece uma teia de grande conformidade onde o corpo como elemento estruturante, é mediador e representante desta cosmovisão.

Todas expressões corporais são aprendidas ao longo da vida religiosa e este legado baseia-se nas sagas mitológicas dos deuses.

A cada aspecto gestual é dado valor e significado, possui uma função determinada dentro do ritual litúrgico. Para podermos compreender a importância e significado do mito e do rito dentro do candomblé, é necessário primeiro perceber que ambos são sistemas operacionais que mantêm viva a tradição e a cultura.

O candomblé utiliza estas operações para organizar sua liturgia e expressa por meio desta linguagem a idéia e concepção de mundo. Sendo assim, torna-se necessário evidenciar que se pretendemos confirmar nossa hipótese de que o corpo é possibilidade de mediação entre mundo sagrado e profano, entender a função do mito e

do rito e sua construção de valores dentro da comunidade 'povo de santo' é de fundamental importância, pois é através do corpo ritualisticamente preparado que são vividos os mitos do candomblé. Aqui é estabelecida uma relação simbiótica onde um não sobrevive sem o outro. Não há ritual sem atitudes e nem mesmo atitudes sem rituais. Os gestos ou expressões corporais são advindos da mitologia africana, onde cada orixá possui uma saga-heróica de intervenção, muitas vezes criativa na gênese do mundo.

O rito é atividade humana-motora e exprime por meio de particulares oficiais e institucionalizadas a execução de uma função que é previamente determinada, portanto tem objetivo específico.

Se tratando de cultura ocidental, ao pretendermos discutir elementos referentes ao mundo do sagrado historicamente denotamos uma resistência em conceber uma influência dos mitos e dos ritos em nossos valores e padrões morais, filosóficos e estéticos. É com essa preocupação que trouxemos no início deste capítulo uma reflexão a respeito destes elementos que de forma escamoteada subilinar estão presentes mesmo em sociedades ocidentais e que de certa forma secularizada.

Entender o papel do mito e do rito e sua relação com as histórias das sociedades, nos dão a oportunidade de evidenciar que não somente no candomblé, com sua visão de mundo peculiar, mas toda a sociedade possui mitos e ritos e se vale deles para instituir padrões corporais e comportamentais.

Compreender o quanto é estruturante esta forma de praticar a religião via ritual, facilita a percepção quanto a visualização de um ritual de iniciação onde o indivíduo é tomado por uma série de circunstâncias bastante atípicas para nossa visão de mundo e de ser religioso. Tomar banho de sangue, sofrer dores por meio de inscrições corporais,

passar por abstinências alimentares e sexuais, tudo isso é carregado de grande carga simbólica que remete a um significado específico. Cada etapa é revestida de conteúdo sintético da evolução espiritual e reflete uma hierarquia sacerdotal que é seriamente seguida dentro do terreiro.

O candomblé é alvo de muitas interpretações pejorativas devido a estas peculiaridades identitárias que pertencem a uma outra forma de ser e estar no mundo. Estas se resumem na observância das oferendas aos orixás que são feitas na rua ou na natureza. É que há determinados orixás que pertencem a natureza e por esse motivo têm que ser feitas em cachoeiras, árvores, pedras, enfim na natureza.

Não queremos negar a existência de rituais que têm como objetivo prejudicar a ordem da vida de outrem, isso ocorre principalmente entre aquelas pessoas que são clientes do terreiro, ou seja, não são pessoas iniciadas no candomblé. O povo de santo diz que os orixás são criaturas tão boas que atendem quaisquer pedidos feitos. A maldade está no coração de quem faz tal pedido e não na religião, e complementa dizendo: mas é sempre bom lembrar no princípio da restituição tudo que se faz de bem ou de mau a outra pessoa volta para você na mesma medida. São os princípios da religião mais uma vez estabelecendo comportamentos e ditando regras entre as relações coletivas. Para tanto compreender os dogmas, costumes e valores do candomblé, é necessário perceber o quanto rito e mito são importantes para esta cosmovisão, senão, nos perdemos no caminho da simbologia e passamos a designar adjetivos inadequados à forma específica desse grupo religioso conceber o mundo e o corpo.

Faremos uma discussão sobre estas duas estruturas, suas influências na história da humanidade e sua presença na sociedade moderna para percebermos que os mitos

e os ritos são continuamente reestruturados, mas nunca estirpados da relação do ser humano e mundo, tanto profano quanto sagrado.

Uma das teorias mais claras e coerentes sobre a estrutura dos mitos foi desenvolvida por Durkheim, da escola sociológica francesa no que diz respeito à primeira tese desenvolvida que faz uma relação entre mito e sociedade, onde as construções coletivas são dadas através desta estreita relação, que por meio das dinâmicas sociais são determinadas todas as construções e concepções de mundo. Quanto a segunda, discordamos de seus postulados, pois coloca que: toda mentalidade primitiva seja necessariamente pré-lógica ou mítica, indo assim em contradição com as evidências antropológicas e etnológicas. Para eles, ao tentarmos compreender o mito, é necessário que se entenda como se dá a sociedade, e não supostamente a natureza como fizeram alguns pesquisadores.

O mito é resultado de uma interpretação do mundo e de seus fenômenos naturais. Todos os motivos fundamentais são projeções da vida social do homem. Através destas projeções a natureza torna-se a imagem do mundo social refletindo todos seus aspectos fundamentais como estrutura, organização e divisão.

O mito desempenha papel importante nas sociedades primitivas, pois ele dá a descrição de uma realidade vivida e que continua a influenciar os costumes, práticas humanas e também controla e define a conduta social. Através de sua interpretação da vida, tem o objetivo de lidar com as contingências, impotências e incertezas que o mundo oferece. Não é possível a compreensão de um mito sem entender a dinâmica social na qual ele está inserido.

“Não há nenhum fenômeno natural, e nenhum fenômeno da vida humana, que não seja passível de uma interpretação. Todas as tentativas das diversas escolas de mitologia

comparativa no sentido de unificar as idéias mitológicas reduzi-las a um certo tipo uniforme, estavam destinadas a acabar em um complexo fracasso” (Cassirer, 1994, p. 123).

No presente trabalho, consideramos a religião como produto social, coletivamente construída e aceita, portanto o mito é uma das construções primárias das referências históricas de um grupo não podendo ter outro sentido se não o de reforçar a identidade.

As representações míticas não são extraídas de um mundo onde o ser humano povoa nem mesmo são meros produtos da fantasia. Ela também não está depreendida da realidade empírica para se elevar sobre ela. Elas são antes de tudo a consciência primitiva, as representações da totalidade do ser. O mundo mítico está em um estágio muito mais fluído que o nosso mundo teórico de classificação e categorias.

A percepção mítica está sempre impregnada de qualidades emocionais. Tudo o que é concebido e sentido está rodeado por uma atmosfera especial.

Dentro da estrutura mitológica tudo tem seu lugar e sentido, e carrega em si, precisamente um ato de crença; pois sem a crença na realidade de seu objeto, o mito perderia seu fundamento.

É sempre difícil para nós modernos compreendermos a amplitude dos significados e sentimentos que um mito evoca, pois com nosso pensamento cartesiano segmentamos aquilo, que para ser compreendido tem que ser entendido em sua totalidade. Aqui está a diferença fundante. A característica da mentalidade primitiva não é sua lógica, mas seu sentimento geral da vida.

“Uma *teoria* do mito, porém, está carregada [sic!] de dificuldades desde o início, o mito é não-teórico em seu próprio sentido e essência. Ele desafia e enfrenta as nossas categorias fundamentais de pensamento sua lógica - se é que tem alguma lógica - não

pode ser medida por nenhuma de nossas concepções de verdade empírica ou científica” (Cassirer, 1994, p. 123-24).

O homem religioso não olha a vida com olhos de investigação científica que logo quando vê o objeto automaticamente inicia uma infundável lógica classificatória no intuito de satisfazer sua curiosidade intelectual. Ele simplesmente vê o fato em uma atmosfera de inteireza entre ser humano, natureza e cultura.

Há um vínculo real que está presente e que liga todas as existências ancestrais, físicas e sociais que interage com a natureza, dando assim, o fechamento ao ciclo que dá a concepção identitária de cada grupo.

Nos textos de Eliade (1972) e Malinowski (1998), o mito é abordado em ambos aspectos: estrutura e a função na vida do homem. Para Eliade (1972), há um constante desejo do homem em viver o mais próximo possível dos deuses, e o mito conta sempre uma história sagrada de deuses ou heróis civilizadores.

Quando o mito é revelado, por si só deve ser compreendido, não necessitando de explicações, e assim torna-se revelado um acontecimento primordial através da história narrativa de uma realidade carregada de acontecimentos sagrados.

Tudo o que os mitos contam, dizem respeito à atividade criadora, pertencente à esfera do sagrado e por conseqüência participa do ser. Em contrapartida, o que os homens fazem por própria iniciativa, sem modelo mítico, pertence à esfera do profano.

A função mais importante do mito para Eliade (1972) é fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação, etc. O homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, tanto numa simples função fisiológica como a alimentação, quanto numa atividade social, econômica, cultural, militar.

Tendo esta postura de imitar os deuses, o homem mantém-se na esfera do sagrado, na realidade e com este comportamento religioso contribui para manter a santidade do mundo.

Segundo Malinowski (1998), o mito desempenha uma função indispensável na cultura primitiva: exprime, enaltece e codifica a crença, salvaguarda e impõe a moralidade, comprova a eficácia do ritual e contém normas práticas para orientação do homem. É um ingrediente vital da civilização humana.

Não é apenas história contada, mas uma realidade vivida que influencia o mundo os destinos humanos o ritual religioso determina a moral e institui princípio sociológico.

Nos mitos de origem o relato de uma história acontecida só tem significado e valor se houver vivência no contexto social inserido. Para entender um mito de origem tem que estar bem familiarizado com o grupo ao qual ele faz parte para captar seu aspecto tradicional de organização hierárquica e social. Por exemplo, não iríamos compreender por que se pinta o corpo do iniciado no candomblé com pintas brancas se não temos o conhecimento do mito de criação do primeiro animal que foi a galinha de angola. Perderíamos toda a conotação mitológica que remete a idéia de primogenidade que é representada via estética corporal através destas marcas de giz.

Os antepassados que estão debaixo da terra exercem influência na vida individual e coletiva, dão força e vigor proporcionando perfeição física para o grupo oferecendo um estado natural de harmonia que só pode ser afetado ou perturbado por um acidente ou desagrado as forças sobrenaturais.

A doença e a morte rápida são trazidas como aviso de que alguma coisa não anda sendo cumprida. As epidemias são atribuídas à ação direta dos espíritos do mal.

No candomblé essas fatalidades são interpretadas como uma anunciação, de que as oferendas ou comportamento dos fiéis não estão sendo de todo correto. Há o princípio da restituição que já foi colocado no capítulo anterior e que consiste basicamente nessa obrigatoriedade entre fiel e orixá. É por meio dos ritos que as ações são constituídas e realizadas. Na maioria das vezes este ritual é composto por oferendas: cigarros , carne, pingas, cerveja, velas, pipocas, ovos, canjica (tudo depende da preferência do orixá ao qual se pretende reverenciar). Tanto os alimentos, gestos corporais, quanto os cânticos e súplicas entoadas, geralmente em dialetos africanos, correspondem a saga mitológica deste determinado orixá ao qual se pede interferência.

Neste contexto de abalo sentimental e certa tensão emocional diante da morte, da doença e de outros distúrbios do cotidiano, a magia torna-se o aspecto mais importante e misterioso da atitude pragmática do homem primitivo em relação à realidade.

A magia é um elemento ativo na organização do trabalho, sempre que houver o elemento perigo por perto envolvido num contexto de tensão emocional ela estará lá para poder controlar a ira do sagrado. Sua função cultural é preencher as lacunas e as imperfeições das principais atividades que o homem ainda não domina em absoluto.

No candomblé o rito é este elemento que possibilita ao corpo poder retomar sua essência sagrada, nesta cosmovisão não há outro caminho senão pela materialidade do corpo e dos objetos, reverenciar a presença dos orixás. Sua influência na vida do fiel se dá por meio desta troca intensa, seja ela através de padês (oferendas), danças ou cantos.

O rito tem sempre finalidade prática e em qualquer ato de controle ou interferência , centra-se na maneira de proferir a fórmula mágica que está relacionada

com o saber tradicional e mais especificamente com a mitologia.

É um dos fenômenos centrais da vida religiosa. Como tudo o que é social, é ao mesmo tempo simples e complexo. É importante estudá-lo não apenas por fatores externos, mas também pela enorme importância à vida religiosa que este impõem.

É ponto de convergência, pois, participa ao mesmo tempo da natureza da crença do fiel quanto da estrutura mitológica. Ele consiste em movimentos materiais que visam um resultado. É um ato de crença porque exprime sempre idéias e imagens e como fenômeno central da vida religiosa, denota o estado de progresso de uma religião que sofreu uma dupla evolução: uma no sentido que favorece a consciência e outra quanto a individualização da religião. Os rituais podem ser individuais ou coletivos.

É um fenômeno coletivo na medida que conduz os participantes a compartilharem de rituais adotados por uma sociedade religiosa, organizada por um dogma. É um fragmento da expressão religiosa, um sistema orgânico de noções e práticas coletivas.

Isto não nega seu caráter individual, ao contrário, o aspecto individual é ainda assim social, pois se utiliza frases, comportamentos, gestos e indumentárias consagradas, de cunho religioso e, portanto social porque é construída coletivamente ao longo do percurso histórico. Nada e nenhum ritual é feito sem o intermédio do babalorixá ou ialorixá. Apenas eles possuem permissão para viabilizar o contato com os orixás.

Outro caráter que o qualifica como social é em relação à autoridade sacerdotal. Existe uma hierarquia na condução e nas relações interpessoais com os fatos sociais interligando os conteúdos ritualísticos e as práticas dentro do terreiro. Em nossa

pesquisa de campo pudemos verificar que esta hierarquia é bastante presente dentro da rotina dos terreiros. As grandes decisões, condução e solução de problemas são sempre tomadas pelo babalorixá Elmo e por Pai Kênio, cada um em seus respectivos terreiros. O respeito à figura do sacerdote é também corporificada dentro da rotina do terreiro, quando Pai Kênio ia proferir uma fala, e este sentavam-se em sua cadeira sacerdotal, todas as filhas e filhos de santo sentavam-se ao seu redor no chão.

Os rituais estão vinculados ao meio social ao qual seu objeto de estudo tem uma matéria passível de definição, observação, mas quanto a sua explicação no que concerne à estrutura empírica da atuação sobrenatural acreditamos que não é de todo possível verificar a vivência do fiel, pois somente ao crente é possível sentir em plenitude a essência do contato com o sagrado. No estudo do rito é importante a definição que permita quase de primeira vista reconhecer tudo o que ele remete. A observação é feita através de pesquisa em documentos históricos ou etnográficos. Onde as explicações devem estabelecer uma ordem racional, e que portanto não abrangem totalmente as emoções e sentimentos que eles evocam pois ultrapassam a categoria do pensar.

Enfim, o meio social é o promotor de modificações que repercutem na prática dos ritos o intuito de se ajustar às contingências próprias as épocas e culturas nas quais encontra-se inseridas.

“O período deste recolhimento tradicionalmente varia de três a sete dias. Em São Paulo, porém, pode ser realizado em até um dia, dependendo da disponibilidade de tempo do borizado e do pai-de-santo, que geralmente devem conciliar o trabalho no emprego ou outros compromissos com as atividades da religião. Os boris costumam ocorrer nos fins-de-semana ou em feriados prolongados” (Silva,1995, p. 124).

Os ritos são atos religiosos adotados pela coletividade realizados por uma autoridade reconhecida que em geral é quem conduz a ritualística da religião. Tem verdadeira eficácia material e é regra de conduta.

A distinção do rito em relação a outras práticas consiste na maneira com que a eficácia é concebida e este domina diretamente as coisas. Basta-se a si mesmo, pois contém uma espécie de virtude espiritual. São atos tradicionais eficazes que se relacionam com coisas consideradas sagradas.

Isto significa dizer, que as ações não sofrem alterações em sua prática, mas como já foi dito, há uma intenção no candomblé de negociar com a modernidade. Como é o caso do bori em São Paulo: ele é realizado com a mesma intenção de uma iniciação, mas o tempo dos rituais é drasticamente reduzido. Os banhos, as roupas, os sacrifícios, as marcas corporais, os chás e ungüentos permanecem na estrutura ritualística da iniciação, mas não é necessário faltar ao trabalho, raspar a cabeça ou mesmo vestir-se de branco todos os dias.

Todo rito é um ato tradicional que visa produzir certos efeitos, mesmo em silêncio desprovido de gesto é uma atitude da alma podendo ser oral e ou corporal e está sempre diretamente relacionado com as coisas sagradas.

Em síntese suas características consistem em ser atos tradicionais. Eles provêm da cultura, onde os elementos naturais remetem uma idéia de sacralidade e que encontra dentro destas relações culturais um conjunto de símbolos que sintetizam a visão de mundo e de criatura, dando ao fiel uma rede de significações que estabelecerá o elo de sua vida com os outros e com o mundo. São realizados de acordo com uma forma adotada pela coletividade ou por uma autoridade reconhecida. É considerada parte integrante na cerimônia religiosa devendo ocorrer num momento

determinado e que tem como premícia um meio para atingir um fim, uma eficácia.

“Entre os atos da vida religiosa há os que são tradicionais, quer dizer, realizados segundo uma forma adotada pela coletividade ou por uma autoridade reconhecida. Outros, ao contrário, por exemplo as práticas individuais do ascetismo, são rigorosamente pessoais; não são repetidas, não estão submetidas a qualquer regulamentação. Os fatos que se designam correntemente sob o nome de ritos cabem evidentemente na primeira categoria. Mas quando deixam o máximo de lugar à individualidade, há sempre neles algo de regulamentado” (Mauss, 1979, p. 137).

De acordo com o relato de uma das filhas de santo de pai Kênio antes de qualquer cerimônia, a tarde, é feita o padê de Exu, pois a ele se deve esta obrigação no intuito de que ele possa manter a harmonia dentro das atividades religiosas que serão desenvolvidas. Quando chegávamos ao terreiro a noite, havia sempre uma seta no chão feita com farinha de milho e mandioca apontando para a direção da porta do terreiro. O símbolo da seta traz a idéia de direção, caminho a ser seguido demonstrando esteticamente a intenção religiosa da possível condução da divindade afro-brasileira a um ritual sagrado.

Nem todos os atos tradicionais são ritos. De acordo com Mauss (1979) é necessário se distinguir o uso das cortesias dos ritos religiosos. Para ele as coisas são facilmente confundidas pelo fato do uso repetitivo e ininterrupto de fenômenos que se entremeiam em nossa vida cotidiana.

O que é costume para uma sociedade pode ser rito para outra e vice-versa, mas o costume se diferencia do rito por pertencer a uma significação convencional prescrita. A não utilização de hábitos sociais, como o cumprimento, chega a expor o indivíduo a circunstâncias embaraçosas de inadequação social. O costume não tem qualidade própria e não é carregado de eficácia em si mesmo. Ele precisa de doador e receptor, o

significado está na atmosfera social. Por exemplo, quando se vai cumprimentar, não existe um conjunto de regras que diga como se deve proceder no contato com o outro, mas devemos fazê-lo em circunstâncias determinadas em sinal de educação e respeito evitando aborrecimentos.

Já no rito, há todo um conjunto de regras que devem ser seguidos rigorosamente e que os efeitos-resultados dependem exclusivamente dessa conformidade rígida. O rito então tem verdadeira eficácia material.

“Em suma, a este respeito, os usos da vida moral são sob todos os pontos comparáveis aos usos que se seguem nos jogos tradicionais, cantos e rodas, e danças de crianças ou de adultos, dos quais, aliás, um grande número são mesmo lembranças de antigos ritos. Sem dúvida, há entre eles esta diferença que, num caso, se age seriamente e no outro se brinca, mas, em ambos os lados, se se [sic!] dá ao ato esta forma ou aquela, não é porque esta forma tenha por si mesma uma virtude especial, é simplesmente porque está imposta pela regra” (Mauss, 1979, p. 138).

Para ser rito não basta ser elemento que através da repetição torna-se hábito ou costume, para ser rito é necessário ter regras prescritas para que determinado fim seja alcançado. Rito é uma ação tradicional e eficaz, por exemplo, exercer uma ação sob determinada coisa ou objeto para aumentar a quantidade de alimento, fertilidade da terra e das mulheres ou mesmo a frequência da chuva. Da mesma maneira que Mauss (1979), em sua obra “A prece” distingue costume/tradição de rito, e traz também a diferença entre ritos mágicos e ritos religiosos.

Ritos mágicos são aqueles em que o poder concentra-se na própria figura humana animada por uma força ou mana, pode ser o feiticeiro, xamã ou sacerdote que traz uma espécie de capacidade espiritual, e que por esse motivo domina diretamente as coisas. Frequentemente sua influência se dá de maneira coerciva e determinada.

“Mas, segundo a natureza dessas forças, uma outra distinção é necessária. Em certos casos residem no próprio rito. É ele que cria e que faz. Por uma virtude que lhe é intrínseca, domina diretamente as coisas. Basta-se a si mesmo. Assim, pelo único efeito de seus feitiços, de seus atos simpáticos etc., o feiticeiro faz a chuva e o vento, pára a tempestade, dá a vida e a morte, lança e destrói as sortes etc. O rito é como que animado de um poder imanente, de uma espécie de virtude espiritual” (Mauss, 1979, p. 140).

Os ritos mágicos trazem como principal característica a intervenção das entidades religiosas que exercem papel de executante do poder místico. Aqui os poderes são sagrados, pois há a evocação de deuses primordiais trazendo assim a possibilidade de concretização do pedido ou prece. O poder aqui não consiste apenas na ritualística, mas também no poder das entidades evocadas através dele.

O rito religioso se dá através de pedidos e oferendas, e a solicitação é mais branda e reconhece seus limites e impotências perante a força divina, pois este possui vontade própria podendo assim não atender o pedido.

“É que quando se age sobre um deus, ou mesmo sobre uma força impessoal como a da vegetação, o ser pelo qual a ação se exerce não é inerte, como são as reses antes que a sorte delas seja lançada. Pode sempre resistir ao ritmo, é preciso então contar com ele. O que termina por tornar perceptível a distância que existe entre as duas ordens de práticas, é que não são executadas pelos mesmos agentes. É o feiticeiro, o homem-medicina, que, em princípio, exerce a magia; é o grupo religioso, agindo globalmente ou por intermédio de seus representantes, que principalmente se encarrega de prestar seu culto às coisas sagradas. E esta distinção se dá desde as sociedades mais elementares” (Mauss, 1979, p. 141).

Estas duas categorias de rituais se distinguem pelo lugar que ocupa o ser humano e não pela natureza da ação, pois em ambas o uso de caráter mágico está presente na ação e, portanto, são na realidade espécies de um mesmo gênero. Também é importante relativizar a forma pela qual se exerce o poder nos rituais mágicos e nos religiosos.

Não é correto afirmar que no primeiro a ação é sempre sangüínea e coerciva e na segunda branda e piedosa. Na verdade o que se pode dizer é que há sim uma maior correspondência entre ritual e ação, mas que não anula a possibilidade de inversão dos comportamentos; magia e religião comungam nas ações rituais de um mesmo objetivo de continuidade e tradição.

“Há seres religiosos sobre os quais se exerce uma ação tão dominadora quanto sobre os demônios ou sobre as coisas profanas, há demônios com os quais usam-se procedimentos retirados do culto propriamente dito (...) Outras vezes, vê-se um rito mágico, ainda que mantendo sua natureza própria, se intercalar na trama de uma cerimônia religiosa, ou vice-versa” (Mauss, 1979, p. 142).

Para tanto, nota-se que no candomblé são os ritos e os mitos que dão a liturgia o resgate à velha África. É através destas estruturas que são revividas as sagas e itans, emprestando aos fiéis desta religião uma identidade mítica de tempos imemoráveis. A tradição, juntamente com os rituais religiosos dão ao filho de santo regras e padrões por meio da liturgia africana, onde a restituição (o dar e receber) é uma forma de consagrar compromisso com o sagrado e o corpo é elemento privilegiado, pois materializa através de sua plasticidade gestual e ornamental toda uma configuração cultural.

Notamos essas duas características da seguinte forma: o candomblé possui ritos mágicos, no instante que dá ao babalorixá autoridade de ser o intermediador das práticas ritualísticas. Em sua figura concentra-se a expressão sacerdotal, pois a ela é dada permissão para poder fazer trabalhos, feituas de cabeça e, pedidos. Como tudo no candomblé é muito expressivo os gestos, os giros, a música e os tambores isso traz um elevado grau de euforia e efervescência no grupo expressando determinação. Já os ritos religiosos estão presentes na idéia de que a divindade pode ou não atender o pedido, configurando assim a impotência humana perante o sagrado.

3.2. Mito, rito e sociedade: a manutenção dos princípios cosmológicos perpetuados nas relações humanas.

O candomblé é uma religião extremamente mitologizada e sua estrutura funcional obedece a uma rotinização que deve ser seguida e obedecida.

O mito é uma estória relato que não necessita de prova. Geralmente está ligada a uma saga de criação ou fato que represente uma forma do ser humano estar no mundo.

De acordo com Carvalho (2001), o mito sofreu transformações ao longo da história. No século XIX, esse conceito assim como todos os conteúdos que remetem ao universo religioso como: transe, visões, interpretações de textos bíblicos, milagres entre outros, são todos confrontados com a visão positivista da ciência moderna, onde nada pode ser explicado senão pelo método empirista de comprovação do objeto.

Há no pensamento do ser moderno uma afirmação inconsciente quase que uma condição determinante que a maturidade do espírito humano se dá pelo desprendimento das formas míticas. Há aqui uma oposição clara entre razão, mito, ciência e crença.

Nosso objeto baseia-se na interpretação do corpo como espaço de manifestação religiosa e, portanto, mergulhamos no mundo das sensações interiores⁶ que são transmitidas através dos gestos exprimindo uma identificação, denotando especificidade na identidade religiosa no candomblé.

⁶ Cf. Gonçalves (1994) nos referimos ao fator de ligação mítica com o sagrado, ao termo sensível que se refere a Santo Agostinho sobre a concepção de alma como espírito e interioridade.

Nos deparamos com a dificuldade de contemplar aqueles que por vezes não se sentem a vontade para pensar em tais explicações de cunho mítico, mas acreditamos ser o respeito mais do que tolerância religiosa, uma atitude de sensível abandono da fatal cientificidade.

A contraposição entre ciência e mito trouxe um certo reducionismo e empobreceu as cosmovisões das sociedades primais, onde mito e rito formam um dueto de construção do sentido da vida, tanto individual quanto coletiva.

A ciência positivista com seus pressupostos e perspectivas de quantificação e experimentação elaboraram uma crítica racional, bastante convincente impedindo e descredibilizando outras formas, dimensões e possibilidades de se pensar e estar no mundo, já aberta pela história da humanidade.

Podemos dizer que hoje os mitos e ritos encontram-se transvertidos num emaranhado de valores de uma sociedade de consumo. Nossos pressupostos míticos estão ligados a modelos que tendem a se universalizar, mas, vale ressaltar, compreendido num universo profanizado de caráter profundamente fetichizador.

“O mito pode ser questionado e o exercício da crítica racional elabora a discriminação. Contudo, hoje ‘pouco’ se fala dos rituais a que os corpos são submetidos diariamente, segundo as conveniências do momento (...); praticamente tudo o que fazemos acaba por ser ritualizado” (Santin *apud* Carvalho, 2001, p. 35).

O corpo representa papéis e funções tornando quase que obrigatório aquilo que deveria ser opcional. Desta maneira o sistema ele legitima um padrão estabelecendo uma profunda cisão entre cirativo/inventivo e executivo/produtivo. O corpo ritualizado pela moda impõe um modelo pelo qual são transmitidos os mitos: da beleza, das formas, das medidas. Então, aqui afirmamos que o corpo num mundo profanizado

assim como num mundo sacralizado cumpre determinada função. Esta se resume numa rotinização desses mitos estabelecido via vestimentas e práticas que sustentam o inconsciente coletivo imposto pela modernidade.

Nosso cotidiano está repleto de mitos, ritos e valores que se impõem como esteriótipos universais variando em suas formas, estruturas e desenvolvimento. É a maneira pela qual o homem atualiza seu sentido de existência dando um perfil aceitável na sua relação com o mundo. Carvalho (2001, p. 34) diz: “Os ritos não são invenção da sociedade contemporânea; eles acompanham a humanidade há muito tempo, todavia, se os ‘mitos’ mudam, mudam também os ritos que passam a reproduzir novos valores”.

Houve na história uma profunda modificação na estrutura formadora do ser quanto aos valores, importância e ligação do ser humano com o sagrado. Progressivamente o sagrado foi cedendo espaço para a racionalidade o trabalho e a necessidade de obter cada vez mais bens de consumo ocasionou uma desapropriação deste universo. O trabalho também levou o humano para as áreas urbanas distanciando-o assim da vida familiar, pois, a rotina do trabalho não favorece uma relação intensa entre os indivíduos e tão pouco com a religião. O distanciamento da natureza e a avassaladora relação com a civilização formularam novos ritos, instituiu novos mitos e estabeleceu um distanciamento do mundo sagrado.

“O homem deposita sobre a máquina sobre *ethos* e *pathos*, e se deixa dominar pelo elemento mítico no qual ele investiu o mecanismo. Toda esta vinculação com a máquina leva a uma perda da noção da própria corporeidade. Pode-se observar, que existem indivíduos e suas máquinas – motos, automóveis, lanchas – com as quais se estabelece frequentemente uma relação de afetividade mórbida de caráter libidinal” (Santin *apud* Carvalho, 2001, p. 35).

Portanto quando nos referimos a importância e a presença dos mitos e ritos em qualquer sociedade, reforçamos a ideia que independe da época e do nível de secularização que esta se encontra os indivíduos e suas atitudes e valores são determinados por padrões corporais e comportamentais ditados por esse conjunto de novos comportamentos rituais. Fazemos isso no intuito de concordar com Malinowski (1988) de que não existe sociedade que não tenha mitos, ritos, ciência e magia em sua estrutura. É neste contexto de estrutura sociológica do indivíduo que o corpo, assim como outros elos no sistema de comunicação, exerce papel fundante de interpretação cultural.

“A religião não é unicamente a explicação e a projecção dos sonhos das pessoas; não é exclusivamente uma espécie de substância eléctrica espiritual – mana -: não é somente o seu reconhecimento na comunhão social – não a religião e a magia são maneiras que os homens como tal devem possuir para tornar o mundo mais aceitável, mais acessível e justo” (Malinowski, 1988, p. 12).

Os objetivos humanos podem estar vinculados aos mais variados universos da vida diária como: saúde e doença, relações de parentesco, trabalho e lazer, sagrado e profano. Contudo, em todas elas não vemos alternativa se não o gesto, o movimento, a atividade motriz ser capaz de possibilitar a realização da materialização dos valores e significados culturais de uma dada coletividade que compartilha de uma mesma cosmovisão. Para Santin (*apud* Carvalho, 2001, p. 41), “O rito deve, portanto, ser entendido como uma atividade motriz privilegiada porque situa o corpo em um contexto de valores que dá uma fisionomia corporal por estar orientado para objetivos específicos”. O rito é possibilidade gestual de tornar visível aquilo que é legitimado e institucionalizado pelo mito. O corpo ritualizado é a materialização da intenção mitológica, portanto, é a produção esteticamente vivificada e representada.

Essa manifestação ritualística onde o corpo exerce o elo entre os dois mundos, sagrado e profano, é um dos principais veículos de comunicação com o sagrado que o ser humano manteve para poder suportar as mais variadas contingências que a vida lhes empunha.

Os mais variados ritos materializam as diferentes intenções humanas em relação ao sagrado. Eles foram elaborados pelos seres ao longo dos tempos de acordo com suas necessidades.

O ciclo mitológico conta uma estória vivida por seres divinizados que viveram na terra em tempos primais. Portanto, tudo o que o ser humano faz durante um rito já foi feito por seus deuses, e a repetição destes através de movimentos, vestimentas, acessórios, danças enfim, o uso do corpo é uma tentativa de retomada das ações de seus deuses.

Em uma de nossas visitas ao terreiro, presenciarmos a saída de um iaô⁷ tanto as danças rituais de Ogum quanto de Oxum traziam a idéia de uma divindade guerreira. Os gestos e expressões eram fortes e retratam uma espécie de luta. Nas mãos estava empunhada uma espada de cobre que em movimentos de esgrima, cortava o ar de um lado para o outro.

Segundo Eliade (1969, p. 37), cabe salientar que: “entre os ‘primitivos’ não só os rituais tem um modelo mítico, como toda ação humana adquire significado na medida que repete exactamente uma ação realizada no princípio dos tempos por um deus, um herói ou um antepassado”. No entanto, nesse estudo a presença do mito e do rito como

⁷ Ritual de iniciação onde o recém iniciado acaba de sair de seu recolhimento ritual para ser apresentado a comunidade do candomblé. Esse ritual será descrito no final do capítulo, pois é carregado de elementos simbólicos, objeto de pesquisa do presente trabalho.

estrutura fundante dos conteúdos comportamentais humanos não se restringe a época ou grau de secularização em que se encontra a sociedade.

Este conteúdo arcaico nos remete a uma realidade extra-humana, justificando muitas vezes de forma inconsciente os padrões, legitimando ações e comportamentos.

No candomblé o orixá dono da cabeça é definido pela proximidade de características comportamentais e de temperamento entre o indivíduo e divindade.

De acordo com Eliade (1969) o mito é verdade e tem relação direta conosco hoje, pois transfere para os padrões humanos características da divindade. É nessa tentativa que a rotinização dos mitos superam as mais diversas diferenças de cultura porque eles são estruturantes e reforçam as buscas mais profundas da humanidade.

Dentro da cosmovisão do candomblé o orixá, dono da cabeça, é escolhido segundo características temperamentais e comportamentais do indivíduo, esta é uma das formas de se instituir o processo iniciático. Vale ressaltar que a confirmação é dada através do jogo de búzios.

O corpo sendo palco dessas manifestações é privilegiado por poder compor as especificidades dos conteúdos míticos.

Independente de estar num contexto sagrado ou profano, numa época primitiva ou moderna, mito e rito encontra-se presentes nas formulações ideológicas da humanidade.

Para se desmistificar a concepção de mito e de rito e percebê-los de forma bastante evidente nas sociedades, é lógico pensar que em qualquer forma de organização social os seres instituem inúmeros mitos e ritos em seus padrões comportamentais no intuito de conceber a vida em sociedade.

Sendo assim, torna-se fundante compreender os significados que estes símbolos, comportamentos, costumes e religião têm perante o grupo.

“Eles o modelam induzindo o crente a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência. Uma disposição descreve não uma atividade ou uma ocorrência, mas uma probabilidade de a atividade ser exercida ou de a ocorrência se realizar em certas circunstâncias” (Geertz,1978, p. 109-10).

De acordo com Malinowski (1988) tudo que não tem função deixa de existir, e baseado nessa afirmação podemos verificar que dentro do candomblé toda sua liturgia, mitologia, rotinização, símbolos corporais, estéticos, morais e gestuais são em suma a representação viva da presença do sagrado e que, portanto tem função.

A presença dos atabaques nos terreiros, de acordo com Pai Elmo, não são figurativos, eles desempenham uma função comunicativa dentro dos rituais. São os estimuladores do axé e assim com Exu tem a possibilidade de levar ao mundo orum as súplicas, agradecimentos e mensagens de seus filhos do aiyê.

Numa necessidade imanente de agir em seu ambiente, os afrodescendentes ajustaram sua crença religiosa dominando sua ira e reinterpretaram seus significantes, assim a religião do candomblé é um meio de interpretação ampla de um além, cujo contexto se deu num universo de privação, frustração e resistência. A este fato social e histórico podemos dizer que a questão da resistência e privação religiosa encontra-se configurada através da localização geográfica dos terreiros em Goiânia. Ambos estão situados em bairros afastados e de poder aquisitivo baixo, isto denota a questão histórica a qual o candomblé esta inserido. Desde de sua constituição em solo brasileiro

ele pertence a uma camada marginalizada e que reforça esta posição tanto pelos sistemas políticos- educacionais quanto pelo sistema econômico.

Como exemplo disso podemos ressaltar que a religião dos orixás foi uma tentativa dos escravos de manter sua identidade cultural dentro desta nova realidade social. A religião é dada força e proporcionava coesão diminuindo ou mesmo amenizando as desconexões matriciais. Ela oferecia a este grupo poder de pertença que, em território brasileiro não possuía nenhum referencial.

Dentro do fenômeno religioso o mito é que tem a qualidade de sagrado. Nele estão os entes sobrenaturais que dão o caráter moral e comportamental, são os 'homens e mulheres' primordiais.

Aqui, tempo, espaço, natureza são sacralizados e tidos como exemplos. Os mitos expressam as concepções do tempo, e do espaço e dessa natureza bastante distintas da realidade vivida hoje. Toda saga-histórica é carregada de muita sacralidade e heroísmo, por sua vez, os símbolos são: expressões estéticas e conceituais contidos nos mitos, eles evocam, atualizam e remetem a essência dos mitos. Dentro do fenômeno religioso são as repetições das ações e/ou situações primordiais que necessariamente utilizam o símbolo para tornar real e vivos os conteúdos mitológicos.

No xirê todas as danças e músicas são sempre proferidas na mesma seqüência, os movimentos corporais remetem a saga mitológica vivida pelo orixá. Este é um momento que não sofre modificações quanto a sua estrutura por isso é um rito, de acordo com Pai Elmo, o que pode variar é a música e não a intenção dela. Pudemos perceber que em ambos terreiros o rito do xirê obedecia aquela seqüência que já foi colocada no capítulo anterior, cantam-se três músicas para cada orixá sendo obrigatoriamente a primeira para Exu e a última para Oxalá.

A religião é um elemento estruturante para o ser humano, assim como o mito e o rito são para a religião. Não se pode compreender a essência de uma cosmovisão sem antes obter um conhecimento preliminar de sua estrutura cosmológica. O todo está nas partes, assim como as partes estão no todo; e a somatória destes superam a noção e uma conclusão rasa e precipitada dos fatos.

3.3. Estruturas rituais do candomblé: a iniciação, o transe e a dança dos orixás – a construção da identidade mítica realizada através do corpo.

O candomblé é de raiz africana, e uma de suas premissas é a intensa relação com a natureza e os antepassados. Com o advento da escravidão, esse sistema não pôde ser sustentado então houve em solo brasileiro uma necessidade de reestruturar a cosmologia religiosa. Como foi dito no segundo capítulo, em África não havia orixás e sim culto aos antepassados, que eram as entidades que davam força e identidade aos grupos. Somente em solo brasileiro é que houve a existência desse panteão de deuses que são os intermediadores entre mundo sobrenatural (orum) e natural (aiye).

Os portugueses sabendo da grande vitalidade e poder de coesão que a religião tinha para os africanos trataram logo de organizar todo o sistema escravista baseado no dismantelamento familiar tribal e étnico. Sendo assim, os orixás tornaram divindades, com poderes e representações fenomenológicas expressivas.

Cada uma destas entidades é carregada de especificidade, e suas insígnias remetem à sua determinada função como ser sagrado. Cada um tem seu dia, sua cor, sua música, sua aparência e dança. No dia da saída do iaô, este trazia em seu corpo

referências mitológicas e gestuais do orixá. Essas expressões eram de grande intensidade tanto na composição estética (o cabelo trazia uma cor azul, a roupa lembrava um grande “laço” de fita que envolvia toda a cavidade torácica) quanto na dança, ele batia os pés sempre firmes no chão e mantia uma posição de alteridade postural deixando clara a intenção que aquele bailado possuía.

É necessário lembrar que o panteão aqui relatado pertence ao povo yorubá, e que este termo aplica-se a um grupo lingüístico de vários milhões de indivíduos, que além da linguagem comum estão unidos por uma mesma cultura e tradição.

De acordo com Cintra(1985), sua origem se deu na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma entidade política e também é duvidoso que antes do século XIX eles se chamassem por essa denominação.

De acordo com Edson Carneiro, Joana Elbein dos Santos e Pierre Verge (*apud* Cintra 1985) o panteão yorubá foi o que mais se enraizou e o que mais sobreviveu no Brasil devido à permanência destes grupos em locais urbanos e principalmente por desembarcar no final da escravidão.

“Costuma-se dividir os africanos vindos ao Brasil em dois grandes grupos, que correspondem aos diversos ciclos do tráfico escravagista: os sudaneses e os bantos. Os primeiros correspondem ao primeiro, terceiro e quarto ciclos. Os sudaneses da Costa da Mina, Daomé e da Nigéria foram mais numerosos no início e no fim da escravidão” (Cintra, 1985, p. 32).

Após termos relatado a concepção, definição, estrutura e função dos ritos e mitos, resta-nos falar sobre as cerimônias sagradas que se dão desde a preparação/iniciação até a morte do filho de santo.

Encontramos sempre nas estruturas sagradas e crenças religiosas as preocupações vitais do ser humano remetido ao universo dos rituais onde elementos como alimento, sacrifício e abstinências sexuais são facilmente encontradas nas religiões primitivas, estabelecendo assim, estreita ligação entre abundância e fertilidade, tanto do ser humano quanto da natureza.

“A propagação e a nutrição encontram-se, antes de mais nada, entre as preocupações vitais do homem. Tem sido reconhecida e mesmo excessivamente relevada a sua relação com a crença e a prática religiosas [sic!]. especialmente o sexo tem sido, desde os autores mais antigos à escola psicanalítica, perspectivado como a principal fonte de religião. Com efeito, desempenha um papel extraordinariamente significativo na religião, se atendermos à sua força e à sua interferência na vida humana em geral” (Malinowski, 1988, p. 44).

Com efeito, estes exercem papel extraordinariamente significativo visto que a interferência sagrada reflete diretamente na prosperidade do grupo. Para que o ser tenha uma vida normal, é necessário que seu alimento seja garantido. Então, longe da ameaça da fome e da miséria da carne a abundância do alimento dá condição e possibilidade a ele para que este não se preocupe, podendo assim participar e dedicar-se a vida religiosa.

O alimento está presente nos rituais do candomblé desde a preparação dos cultos (alimentos rituais) até a confraternização entre as pessoas ali presentes. Ele é elemento de comunicação e agradecimento. Em ambos terreiros participamos desse momento tão importante para o povo de santo.

Então o alimento posto é a prova da providência divina para com seus fiéis. Nasce aqui o que depois as religiões cristãs designam: “ele se fez carne e sangue” presença e imanência do divino corporificado através do alimento, então sacralizado.

“Quando passamos para a nutrição, a primeira coisa que salta à vista é que, para o homem primitivo, a alimentação constitui um acto rodeado de etiqueta, de prescrições e proibições especiais e de uma tensão emocional geral, de uma forma que nos é desconhecida. Para além da magia dos alimentos, destinada a fazê-los render ou a evitar a sua escassez em geral - e não estamos a referir-nos aqui a todas as inúmeras formas de magia associadas à obtenção dos alimentos - é também notável o seu papel em cerimônias de carácter nitidamente religioso” (Malinowski, 1988, p. 45).

No candomblé os sacrifícios estão presentes nos momentos ritualísticos da iniciação. Os sacrifícios de bichos de duas e quatro patas são realizados no intuito de estabelecer ligação com o dono da cabeça, o orixá. Tudo no candomblé é corporificado: seja em objetos ou mesmo no corpo.

“Percebemos que no correr da iniciação a noção de equilíbrio é identificada à saúde. A valorização do equilíbrio e da ordem conduz à exigência de que todos os animais utilizados nos sacrifícios que acompanham os rituais iniciáticos sejam perfeitos e em conformidade com outros de sua espécie, evidenciando assim que tais noções são sinônimos de saúde, sendo esta considerada bem inestimável e próprio da natureza” (Barros e Silva, 1989, p. 41).

Os sacrifícios são vistos como momento de comunhão onde a atitude está pautada numa relação de agradecimento a providência de alimentos.

“Sacrifício e comunhão, as duas principais formas de distribuição ritual dos alimentos, podem ser agora vistos à luz dos antecedentes da atitude primária de reverência religiosa do homem em relação à abundância providencial de alimentos... Dado que para o selvagem o alimento é o símbolo da beneficência no mundo, dado que a abundância lhe proporciona o primeiro e mais elementar indício da Providência [sic!], partilhando os alimentos através de sacrifícios aos espíritos e divindades, está também a partilhar com eles os poderes benéficos da sua Providência [sic!], que já sente mas ainda não entende” (Malinowski, 1988, p. 46).

A importância da doação e do sacrifício está na idéia de restituir aquilo que foi dado. É uma atitude benevolente de pura gratidão. Quanto a questão dos rituais de sacrifícios não podemos participar, pois este momento é de profunda simbologia cabendo a presença apenas de pessoas iniciadas.

Para entendermos as estruturas ritualísticas em que se baseia o panorama religioso duas estruturas são de um todo fundamental: as fases fisiológicas do indivíduo e o alimento (nutrição). Estas duas estruturas exercem papel fundante de ordem e definição para o ser religioso. O corpo reflete o estágio da natureza em que se encontra então, o indivíduo e o alimento estabelecem funções relacionais de participação e identificação perante o grupo.

“Com efeito, basta um ligeiro conhecimento da literatura etnológica para que qualquer pessoa fique convencida de que, na realidade, as fases fisiológicas da vida humana, acima de tudo, as suas crises, como a concepção, a gravidez, o casamento e a morte, constituem o núcleo de inúmeros ritos e crenças. Deste modo, as crenças sobre a concepção, tais como as sobre a reencarnação, a entrada de espíritos, a fecundação mágica, numa forma ou noutra, existem em quase todas as tribos, e freqüentes vezes encontram-se associadas a ritos e formalidades” (Malinowski, 1988, p. 40).

O ritual de iniciação do candomblé consiste na morte espiritual do fiel e renascimento dentro da religião. Há uma transformação na vida do indivíduo, onde através de processos ritualísticos o corpo é submetido as mais diversas experiências, no intuito de obter uma nova identidade, pois ao longo de sua vida religiosa este passará por diversas reconstruções de sua identidade mística. Assim como os rituais de sacrifícios, a rotinização do processo iniciático e reclusão do filho de santo não podemos ter acesso. Aqui constatamos, mais uma vez, nosso limite científico e respeitamos os preceitos da religião.

De acordo com Malinowski (1988) os rituais de iniciação tem três intenções bastante distintas: a primeira consiste na aquisição de uma nova identidade, onde o iniciante passa a sentir-se “um deles”. Estes rituais consistem basicamente a expiações de grande notoriedade e dramaticidade, pois seu corpo físico é molestado com uma série de inscrições próprias da religião dando a ele poder de participação no grupo.

“Os iniciantes têm de passar por um período mais ou menos demorado de isolamento e preparação. Depois, vem a iniciação propriamente dita, em que o jovem, após passar por uma série de provas, é finalmente submetido a um acto de mutilação do corpo: o mais brando, uma leve incisão ou o arrancar de um dente; ou mais grave, a circuncisão; ou realmente cruel e perigoso, uma operação como a subincisão, praticada em algumas tribos australianas. A prova está normalmente associada à idéia de morte e renascimento do iniciado, que por vezes tem de desempenhar uma representação mimética” (Malinowski, 1988, p. 41).

A segunda intenção concerne no aprendizado dos conteúdos religiosos, instrução e conhecimento sobre a cultura e tradição. O iniciante passa a apropriar-se dos mitos, lendas e hierarquias sagradas quando este se priva da convivência com o mundo profano e com a vida social.

“Mas, para além da prova, menos notório e dramático, mas na realidade mais importante, reside o segundo aspecto principal [sic!] da iniciação: a instrução do jovem no mito e tradição sagrados, o gradual desvendar dos mistérios tribais e a exibição dos objetos sagrados” (Malinowski, 1988, p. 42).

Através dessa idéia estabelece-se a ligação entre iniciante e mundo sagrado, poderes e entidades divinizadas. Aqui está a prova concreta do sucesso da aprendizagem: tradição aprendida ligação estabelecida, a partir daqui o iniciado passa a obter permissão e poder para estabelecer contato com entidades sobrenaturais à luz da revelação sagrada por meio de uma notável preparação cópóreo-espiritual.

“Através destas idéias, a iniciação estabelece a relação do iniciante com os poderes e personalidades, como o Guardião dos Espíritos e Divindades Tutelares... É este o terceiro elemento fundamental, para além da prova e do ensino da tradição, nos ritos de passagem para o estado adulto” (Malinowski, 1988, p. 42).

A função sociológica do processo ritualístico da iniciação é segundo Malinowski (1998), “tornar-se um”, a partir daí o fiel adquire à luz da prática religiosa, progressão espiritual afastando as sombras, temores, moléstias e desavenças da vida humana privando-a, da dor física.

Através dessas expiações corporais há a inserção de um código de reconhecimento religioso que o protege e faz com que “o outro” o reconheça livrando-o do mal.

O candomblé é essencialmente ritualístico e mitologizado, estas duas estruturas nos remetem a idéia de manutenção da identidade no intuito de manter vivas as tradições, costumes e valores. Esta é uma das características primordiais das civilizações dando um caráter de grupo social estabelecendo assim sua permanência. Podíamos ver este aspecto de referência mítica e cultural na composição estética e adereços quando os filhos de santo voltavam da camarinha com suas vestimentas rituais. Em transe eles desenvolviam movimentos tanto guerreiros, quanto movimentos que lembravam elementos da natureza: água, fogo, vento. A espada de cobre, as pinturas, pulseiras e tornozeleiras estavam sempre presente remontando o aspecto de nobreza que estas entidades possuem.

No filme “Atlântico Negro: na rota dos orixás”, o antropólogo baiano Júlio Braga afirma que: “só se salvará na globalização os grupos que mantiverem suas identidades” portanto, fica fácil perceber o porquê que ao longo de toda a história dos africanos em

território brasileiro, esta foi a principal preocupação, manutenção da identidade cultural através de aspectos estruturantes de um povo que estão na dança, na música, nas vestimentas, na corporeidade e na religião, pois todas essas práticas desempenham uma função social importante para o grupo

“Esclareça-se que, em estados de primitivismo, a tradição é primordial para a comunidade e nada tem maior importância do que a concordância e o conservantismo dos seus membros. A ordem e a civilização só podem ser mantidas na estrita observância do saber e conhecimentos recebidos de gerações anteriores. Qualquer frouxidão enfraquecerá a coesão do grupo e fará perigar o seu esquema cultural, a ponto de ameaçar a sua própria existência” (Malinowski, 1988, p. 42).

É fácil observar que a manutenção e sobrevivência da identidade ideológica dos afrodescendentes em território brasileiro é digno de valores e reconhecimento, pois apesar das várias tentativas de desmantelamento cultural religioso eles conseguiram manter a essência de seus símbolos e tradições. A tradição possui um valor funcional para qualquer tipo de grupo.

Podemos então estabelecer a função primordial da iniciação: são formas de expressões dramáticas corporificada pelo indivíduo onde o poder do sagrado se instala através dos valores tradicionais. Serve também para imprimir na vida individual e coletiva a sabedoria e legado cultural construindo, assim um meio eficaz de transmissão do saber religioso garantindo continuidade da tradição mantendo a coesão social.

Como no candomblé, as metamorfoses míticas se dão de sete em sete anos, dá para se estabelecer uma relação entre maturidade física e hierarquia religiosa. De acordo com Malinowski (1988), de um acontecimento natural faz-se uma transição social acrescentando à maturidade física, seus deveres, privilégios, responsabilidades, e acima de tudo, seu conhecimento da tradição e comunhão com seres sagrados.

Então fenômeno biológico associa-se a transformação espiritual transcendendo-se em importância e significado.

Sabendo que, rituais de iniciação são atos tipicamente religiosos e tem seus objetivos consumados em uma ação específica fica claro que esta necessidade se dá no intuito de, manter nas cerimônias religiosas a virtude de criação e manutenção de costumes mentais que possuem um valor incalculável para o grupo.

Com exemplo disto, dentro da iniciação, de acordo com o Pai Kênio, sacerdote do terreiro Ile Ase Alaketo Omi Aojufon, na cidade de Goiânia localizado no bairro Vila Rosa, de zero a três anos de iniciação, o filho (a) de santo come no chão e possui apenas copo e prato para se alimentar. Dos três aos sete anos ele ganha uma colher e após sete anos pode se sentar à mesa.

Fica fácil notar que o corpo acompanha uma evolução gradual que remete a realidade fisiológica e procedimentos corporais condizentes a este “crescer, evoluir”. A relação entre matéria (corpo) e espiritualidade, é a base de todo o processo ritualístico.

Nota-se que na iniciação é estabelecida a permissão por meio de uma preparação corporal que a seguir é tomada por uma outra etapa, a corporificação do orixá via transe. É essa genuína e profunda manifestação que faz do candomblé meio que legitima a matéria a ser passível de interação religiosa.

Quando falamos de transe adentramos no campo da experiência religiosa, que é tão fascinante e misterioso, fica difícil delimitar fronteiras, objetos e conclusões, pois decifrar aquilo que se esconde nas entranhas da psique humana percebemos que não é algo tão facilmente de ser observável e palpável.

Entramos num terreno enigmático, onde as manifestações psíquicas extravasam as leis das condutas sociais, padrões comportamentais remetendo-se ao universo dos

fenômenos religiosos e mesmo para-religiosos. É notório perceber que o transe é elemento presente no mundo das religiões desde as mais antigas às mais recentes manifestações. Com efeito, nem uma teoria conseguiu provar de qual mundo estes surgem, mas o discurso provido destas experiências advém de contatos ou sinais pertencentes ao sagrado. É a dimensão mística religiosa que o indivíduo percebe manifestado através de seu corpo.

Não fica fácil basearmos em suposições do senso comum quando nos deparamos com situações e manifestações do sagrado. Quando presenciamos fenômenos de transe dentro do terreiro, adjetivos como fantasia, alucinações ou mesmo charlatanismo caem por terra. Não queremos aqui estabelecer uma visão ingênua, bem sabemos que na história dos candomblés no Brasil há o registro de falsos transeiros mas isso não pode colocar em questão toda a complexidade dos fatos, importância, sistematização e manifestação do sagrado. Em nossas visitas aos terreiros observamos que quando o orixá estava incorporado, o filho de santo permanecia com os olhos fechados e sem pestanejar demonstrando completo controle de deslocamento dentro do espaço ritual. Era mantido o ritmo, equilíbrio e a coordenação da dança ritual.

Rudolf Otto em sua obra “O sagrado” (1985), relata que o sagrado é *mysterium tremendum fascinans*, reflete o que existe no domínio exclusivamente religioso. Aparece como elemento vivo em todas as religiões. Constitui a parte mais íntima, e sem ele, a religião perderia as suas características.

Sentimentos de gratidão, confiança, amor, segurança, submissão e resignação, são características dos sentimentos que envolvem a vida religiosa e que fornecem sentido ao homem que é dependente e fazendo com que ele faça parte de uma realidade sagrada.

Otto usa a palavra numinoso para caracterizar um estado da alma que se manifesta, que não se transmite no sentido próprio da palavra, mas só pode ser despertado no espírito.

Nos momentos de recolhimento mais profundo do ser humano, é importante observar com toda precisão o que não é comum nos estados de exaltação puramente moral, que nos conduzem a busca da boa ação e que formam seu conteúdo sentimental de adição que lhes é própria. É um sentimento subjetivo sendo a sombra do sentido de medo que relaciona a um objetivo fora de mim.

Sentir o sagrado é como saber que existe na consciência um sentido de realidade objetiva. O tremendo é o que há de mais íntimo e profundo em uma emoção religiosa vivida, transcende ao amor e o compensa. É a onda de quietude de um profundo recolhimento espiritual que pode transformar-se também num estado fluido da alma.

O mistério designa aquilo que está oculto, não manifesto. Não se pode falar de mistério sem falar de tremendo, pois estão intrinsecamente ligados, mas seus elementos são diferentes, o mistério engloba o luminoso, traz experiência sentimental de *tremendum*. O mistério está presente nas religiões primitivas, nas quais o numinoso manifesta-se de forma grosseira. O fascinante forma com o elemento *tremendum*, sentimento um tanto quanto repulsivo, uma atração cativa e que propicia uma harmonia de contraste. É aquilo que atraí, mas que também dá medo.

O numinoso se expressa através de meios diretos e indiretos. O direto se transmite na solenidade de atitude, do gesto, do tom de voz, da fisionomia, o recolhimento e a devoção da comunidade em oração numa forma ativa traduzida pelas palavras. Os meios indiretos são assinalados nos meios de expressão que a religião

efetiva prega em todos os tempos e lugares. Dentro do candomblé esses meios encontram-se presente da seguinte forma: os meios diretos configuram-se no ritual de transe quando o próprio orixá possui o corpo do filho de santo e a partir desse momento ele não domina seu universo corporal. Os meios indiretos estão configurados na condução da vida do filho de santo de acordo com a vontade do orixá. Quando perguntamos para uma filha de santo do terreiro de Pai Kênio por que uma situação era “daquela forma” ela nos respondeu: “por que é da vontade do santo”.

Assemelha-se por analogia ao *tremendum*. Para a fenomenologia a experiência religiosa é a presença do sagrado. O poder sagrado é estranho e diferente, insere-se na vida do religioso; tempo e espaço sagrados. O carisma é um dom, capacidade extraordinária de perceber o numinoso que ocorre via iniciação.

O objeto da religião é o sagrado e seu sujeito o ser religioso. O transe se dá via aprendizado passado hierarquicamente pelo ensinamento ético-religioso.

A aparente dificuldade inscrita nas mentes do século XXI em perceber tudo que ultrapassa o poder de constatação da ciência colocando em relação os conhecimentos e fatos místicos religiosos questionam sempre a veracidade de causa e efeito que estes possuem.

Temos a necessidade quase que inata de submeter toda e qualquer situação humana as formas mais variadas de constatação do objeto. É a limpeza científica exercendo seu papel de legitimadora de todas as provisões, compreensões e interpretações dos novos e antigos paradigmas. Nosso mundo atual é o mundo da explicação e exacerbada racionalização, mas concordamos com a afirmação de

Zygmunt Bauman (1998) quando diz “defina e pereça” sobre a forçosa tentativa do ser moderno em definir a religião.

“O que aflige os obsessivos elaboradores de definição é a crença de que, se não conseguirmos cunhar uma definição racional do fenômeno religioso (isto é, uma definição que vencesse a prova dessa racionalidade através da qual a ciência social se constitui e se legitima), entraríamos no mundo pós-moderno mal preparados para atacar os problemas declarados fundamentais pelas descrições sociológicas das tendências históricas” (Bauman, 1998, p. 206).

Aprendemos e tomamos como comportamento de valor penetrar nos meandros dos enigmas e dos segredos do sagrado sem perceber nossa frágil percepção e limitado poder de compreensão dos fatos. Estamos no mundo da lógica, da explicação. Quando uma teoria não consegue dar conta do problema, sugerimos outra até chegarmos ao patamar de sermos um pouco menos patéticos e ridículos. A secularização nos dá poderes persistentes pelos quais apoiamos nossas atitudes, imagens e verdades neste atual momento histórico.

“Só vamos ter a dimensão exata dos riscos de uma secularização quando sairmos dos trilhos em certos locais, quando não estiver claro o quanto a secularização significa em nossas sociedades pós-seculares. É com esta intenção que retomo o velho tema ‘fé e conhecimento’ (Habermans *apud* Sauer, 2002, p. 2).

E não obstante este clima de desmistificação que a ciência insiste em realizar através de suas epistemologias, os fenômenos ‘estranhos’ continuam a acontecer nos meandros dos espaços religiosos. As inúmeras visões-contato, êxtases coletivos, diálogos com espíritos, revelações, continuam a acontecer desde os primórdios da humanidade. Ele não se extinguiu ou enfraqueceu, pois constitui um dos elementos identitários da cosmologia religiosa.

“E, não obstante deste clima de (limpeza científica), a qual gostaríamos de submeter todo nosso visível e invisível, os fenômenos ‘estranhos’ de se falar desde de sempre na história das religiões passadas e presentes não dão sinais de arrefecimento diante dessa parede de positivismo atual e continua a manifestar-se nas formas mais variadas nos visionários de nossos dias, por exemplo naqueles que vêem Nossa Senhora, nas previsões, nas hipóteses e no transe, na telepatia, no místico dos números, no diálogo com espíritos dos que já foram, no contato com os extra-terrestres e principalmente em todas as formas de êxtase!” (Terrin, 1998, p. 116).

Várias foram as teorias depois da criação da primeira instituição que pretendeu estudar tais fenômenos. *A Society for the Psychical Research* constituída em 1882, se propôs a fazer investigações a respeito do transe, mas esta não progrediu e tudo ficou como antes, no âmbito do inexplicável (Terrin 1998, p. 117).

Este fenômeno da psique foi investigado sobre muitos aspectos, e várias hipóteses foram propostas na tentativa de formular uma tese a respeito do transe.

Segundo Terrin (1998), estas pesquisas podem ser divididas em dois grandes blocos opostos: uma não questiona a veracidade dos fenômenos mantendo o respeito pelo elemento transe enquanto tal; e a outra o coloca em discussão partindo de pressupostos que vulnerabilizam o discurso místico do transe. Este último soma-se a todos os ideais da sociedade moderna de artificialidade dos fenômenos místicos.

“Nesse caso, são invocadas as causas mais disparatadas para demolir um fenômeno que se apresenta vulnerável por todos os lados. Fala-se de efeitos de hiper sugestibilidade histérica, de anorexia mental, perturbações da autocópia ligadas a tumores do encéfalo, de crise epiléptica, de desrealização [sic!] do mundo percebido num contexto esquizofrênico etc” (Terrin, 1998, p. 126-27).

De todas as teses criadas a respeito do transe, achamos por bem relatar a de Lewis (*apud* Terrin, 1998), pois esta estrutura-se dentro de uma visão antropológica e

social a qual deve denotar alguns cuidados. Ela nos dá alternativa para podermos discutir sobre a cosmovisão do candomblé e sua relação histórica com o processo de esteriotipização. De acordo com Terrin (1998), os estudo de Lewis, está menos orientado para fenômenos das religiões tradicionais e sim, mais para fenômenos presentes no mundo hoje, religiões estas que revelam uma mística de segunda classe e mais pobre. Logo após, ele cita as cerimônias do vodu haitiano, o zar da Etiópia e o bori dos haussa do Níger.

Não concordamos com o que o autor define como tradicional e mística de segunda classe. Ele traz um belo estudo sobre as formulações a respeito do transe mas fere profundamente ao nosso ver, a autenticidade e a tradição da cosmologia africana. Sua tese é pautada na idéia de um suposto protesto dos mais fracos onde o transe possuiria uma estreita relação com determinado tipo de vida social caracterizada basicamente pela opressão e desilusões econômicas constituindo assim, o perfil de um grupo marginalizado pelo sistema.

“O que encontramos continuamente numa ampla gama de diferentes culturas é o especial patrimônio de poder mágico atribuído aos fracos [...] com a autoridade que somente a voz dos deuses confere, encontram o modo de manobrar impunemente seus superiores, ao menos dentro de certos limites” (Lewis *apud* Terrin, p. 134 -35).

O transe para ele seria uma arma poderosa contra o desespero e humilhação. Continua justificando sua tese na afirmação de que, quando uma religião é marginal e minoritária dentro de uma amostra social, esta utiliza-se do transe como elemento legitimador de contato com o sagrado e portanto portadora de poderes que não podem ser questionados. Ao conquistar seu espaço e institucionalizar-se esta diminuiria ou mesmo abandonaria este elemento.

“Esses fenômenos torna-se-iam cada vez mais supérfluos para as formas institucionalizadas de religião e não mais se reproduziam em culturas religiosas já hegemônicas sobre um dado ambiente e já dominadoras de um certo âmbito cultural” (Terrin, 1998, p. 135).

A própria história comprova que esta tese de Lewis (*apud* Terrin, 1998) não contempla a cosmologia do candomblé, pois apesar de ser uma religião de pessoas em sua maioria de poder aquisitivo menor e seus lugares de culto, o terreiro, localizarem em bairros afastados dos centros urbanos, esta religião não deixou de ter o elemento transe como centro dos rituais religiosos. Ele não é considerado supérfluo e muito menos foi utilizado como forma de reconhecimento social.

“É sempre bom lembrar que atualmente as comunidades de candomblé reúnem indivíduos de todas as cores, níveis sócio-econômicos e até estrangeiros. A nosso ver, são esses laços de parentescos que permitem a convivência de pessoas de posições sociais e níveis de instrução diversificados, a iniciação faz com que os participantes de um grupo de culto se tratem como ‘irmãos’, ‘tios’, ‘sobrinhos’, ‘filhos’ etc. isto quer dizer partilham de uma mesma família opiniões e rituais; melhor dizendo, possuem bens simbólicos comuns” (Barros e Teixeira, 1989, p. 39).

Acreditamos que isso possa ser verificado na sociedade moderna em tempos de recriações religiosas onde notamos com clareza o surgimento de movimentos religiosos que utilizam antigas roupagens para poderem se legitimar. Nos cultos neopentecostais isso é percebido com grande evidência.

“À primeira vista, três elementos atraem imediatamente a atenção de quem se aproximada Igreja Universal: os demônios e o exorcismo, as ofertas e a idéia de cura. Espontaneamente, é-se levado a crer que estas são as categorias fundamentais para entender a ‘teologia’ implícita nas práticas e discursos das ‘novas seitas populares’, que cimenta as suas relações, ações e sentimentos” (Gomes, 1994, p. 230).

O que não podemos concordar é com as colocações que tendem a generalizar aspectos tão tradicionais e antigos que remetem a conteúdos ancestrais de uma civilização como a africana, e que são elementos estruturantes para a comunidade religiosa do candomblé. Alguns rituais são utilizados com muita frequência como parte da liturgia de religiões já hibridadas, como podemos notar nas correntes neopentecostais.

O transe não está ligado a questões de nível sócio-econômico. Na história podemos verificar grandes figuras que além de desfrutarem de uma vida de privilégios preferiram conclamar sua superioridade adquirindo uma proteção e busca através da experiência mística.

“... é verdade que alguns voltaram para o misticismo porque estavam desesperados, aterrorizados, ou após um fracasso social; outros, porém, como Buda a ele se dedicaram, apesar da posição privilegiada que gozavam, e na sociedade indiana não é raro que soberanos se dediquem à meditação” (Stall *apud* Terrin, 1998, p. 136).

Ao tentar desvendar o universo místico religioso a ciência utilizou as mais diversas ferramentas epistemológicas para tentar explicar tais fenômenos. O transe e a regressão foram por muitas vertentes explicadas como sendo método de desautomatização, estratégia de protesto ou crises influenciadas por drogas de origem orgânica como a morfina endógena. Até mesmo, chegou-se a pensar que estes fenômenos eram ocasionados por uma prevalência de um lado do hemisfério cerebral onde era possível ser desencadeada crises histéricas. Apesar de todas estas tentativas nenhuma delas conseguiu eliminar toda a ambigüidade e essência dos fenômenos de transe. A dificuldade está na incapacidade da investigação científica e da limitação a ela

concedida, pois observamos o fato, mas a descrição dos sentimentos e conteúdos vividos durante o transe nos é passado pelo ator⁸ religioso.

Concordamos com Stall (*apud* Terrin 1998, p.139) quando ele se refere ao nosso limitável poder de apropriação dos conteúdos do transe, “estudamos a arte por meio do filme dos movimentos dos olhos daqueles que observam a obra de arte”. O resultado é extrínseco e periférico em relação à verdadeira natureza e essência da experiência mística, o que torna claro a impossibilidade de ‘tocar’ o objeto.

Dizemos apenas que dado essa dificuldade efetiva é preciso priorizar três grandes considerações: a cultural, a social e a religiosa. Não é de todo aceitável concordar com a hipótese de que as pessoas que são tomadas pelo transe fatalmente têm tendências a apresentar distúrbios psicológicos.

Os fenômenos de transe ultrapassam a validação da lógica da ciência e só pode ser compreendido se considerarmos os aspectos antropológicos, pois são eles que nos dão um horizonte global do valor, características e concepções religiosas de um dado grupo.

Em outras palavras a hermenêutica e as manifestações místicas pertencem a uma outra lógica que não tem como prioridade dar explicações a nível científico pelo simples fato de pertencer ao universo da transcendentalidade. Isso será para a ciência uma dificuldade e que em contra partida será de muita nobreza reconhecer suas limitações.

“A busca de razões visando a uma aceitabilidade generalizada só não levaria a uma exclusão desleal da religião à opinião pública e não subtrairia à sociedade secular os importantes recursos da instituição de sentido (‘Sinnstiftung’) se também o lado secular conservasse para si uma sensibilidade para o poder de articulação das linguagens

⁸ Aquele que atua diretamente vive a situação em suma. Agente de um ato.

religiosas. A linha que divide razões seculares e razões religiosas, em todo caso, é tênue. Por isso a fixação do controverso limite deveria ser entendida como uma tarefa cooperativa, exigindo de ambos os lados a capacidade de se colocar na perspectiva do outro” (Habermas *apud* Sauer, 2002, p. 5).

Por esses poucos elementos descritos, podemos perceber que estamos adentrando num mundo ainda desconhecido e misterioso que torna-se por isso difícil de compreender, pois compõem-se de eventos do mundo sobre-humano sobre-natural, psíquico e social.

Um elemento tão complexo não pode ser dessecado e sim apenas observado e verificado sua importância e significado dentro da estrutura sagrada. Suas performances, transformações corporais, expressões faciais típicas, enfim toda a fenomenologia do comportamento que são próprios do transe é que devem ser descritos e valorizados.

Seguiremos o esquema de Rouget (*apud* Terrin 1980) para elencarmos a série de sintomas que são próprios do transe.

Ele dividiu em duas categorias sendo os sintomas diferentes dos comportamentos. Os principais sintomas são: o ato de tremer, ser tomado por arrepios, desmaiar, cair por terra, sofrer convulsões, ter olhos fora das órbitas, colocar para fora uma língua enorme, ficar com um ou outro membro paralisado, ter variações térmicas, ser insensível à dor, ser agitado por tiques ou mesmo manter os olhos parados.

O autor considera o comportamento importante porque é o que mostra que há algo de extraordinário acontecendo. O indivíduo que entra em transe perde toda a forma a consciência reflexiva e mergulha numa espécie de perda da noção da realidade que o rodeia. Se olhar para alguém, não o vê, e ao recuperar a consciência não se

lembra de nada que ocorreu. Na dança dos orixás isto é bastante evidente, filhos e filhas de santo passam a demonstrar uma desenvoltura corporal carregada de grande leveza, domínio, e graciosidade. Era um bailar de grande propriedade que não se restringe a experiências passadas relacionadas a um aprendizado catedrático. Não percebemos nenhuma limitação física quanto a idade, peso etc, que pudesse comprometer essa corporificação, estamos nos referindo aqui quanto às possibilidades do indivíduo enquanto fiel e não quanto ao desempenho estético. Esta capacidade transcende a condição e materialidade biológica.

No estado de transe, perde-se a noção de perigo e pode-se até colocar em risco a integridade da própria vida. Sabendo desta espécie de desligamento, no candomblé existem pessoas denominadas equedes que têm como ofício proteger as filhas e filhos de santo em estado de transe contra possíveis escoriações. Estas exercem este papel porque não possuem autorização para poder receber o orixá. Uma das filhas de santo do terreiro do Pai Kênio que possui exatamente função dentro dos rituais nos relatou que: “Durante as danças há um cuidado todo especial com o fiel para que este não sofra nenhuma escoriação. Temos a função de proteger os irmãos no momento do transe. Cuidamos pra que eles não saiam do espaço ritual de manifestação sagrada. Isso é necessário porque, neste momento ele está desvinculado de todo e qualquer padrão social podendo girar com muita intensidade e provocar escoriações no próprio corpo”. Ele experimenta uma liberdade pautada na lógica de conexão apenas com o mundo dos orixás. Há uma alteridade corporal visto que a postura denota determinada identidade que se diferencia da do fiel, é o orixá que está ali.

“A dança é a linguagem figurativa mais imediata que fluiu do hálito do movimento. Ela é tida, enfim, como o primeiro testemunho da comunicação criativa. Nos povos que ainda

atribuem um sentido ao invisível, a dança e [sic!], ainda hoje, pedido de oração. Nela, o homem consegue exteriorizar todos atos primevos da alma, desde o medo até a entrega libertadora. Mas o número de povos que consegue se elevar, desde seus medos primitivos, ao verdadeiro encantamento e à loucura, no êxtase da dança, é cada vez menor "(Wosien, 2000, p. 28).

Empregamos o termo transe no presente trabalho devido às suas características corresponderem às definições de Terrin (1998) sobre transe, possessão e êxtase. Apesar de vários autores usarem indiscriminadamente esses termos, preferimos optar por um, o transe, e trazer a definição de ambos para que supostas dúvidas sejam esclarecidas.

Segundo o autor 'êxtase' implica certa mobilidade, solidão e silêncio, uma espécie de privação sensorial, a qual, após experiência há uma recordação das visões obtidas. No transe, ao contrário, há movimento, rumor, presença de outras pessoas uma espécie de crise intensa da personalidade, fortes estímulos sensoriais promovidos pelo ambiente como música, dança e drogas. Há também amnésia e ausência de alucinações.

"O transe religioso está regulado segundo modelos míticos; não passa de repetição de mitos. A dança torna-se uma ópera 'fabulosa'; a expressão célebre de Rimbaud é inteiramente apropriada para expressar o fenômeno. É quando, por acaso, elementos patológicos surgem para perturbar o clima da festa – gestos alucados, gritaria, agressividade - , o babalorixá ou a ialorixá acalmam imediatamente, por meio de ritos apropriados, a fúria do cavalo que corcoveia, afim de que possa dançar na harmonia musical, inscrevendo-se assim seu êxtase no conjunto do cerimonial. O que designamos como fenômeno de possessão seria pois, melhor definir como um fenômeno de metamorfose da personalidade: o rosto se transforma, o corpo inteiro se torna um simulacro da divindade" (Bastide, *apud* Senna, 1999, p. 160).

O transe é um elemento específico da possessão podendo também ter variações. Ele consiste numa espécie de relação contratual entre entidade religiosa e fiel onde um toma conta do outro possuindo-o em expressividade material - o espírito o possui. O fiel toma uma configuração particular referente a àquela do ser sobre-natural.

No candomblé, o fiel que é tomado pela entidade, o orixá é chamado popularmente de cavalo, é muito provável que esta denominação advenha de uma mitologia da antigüidade, onde no oráculo de Delfos a pitonisa⁹ era ´montada` pelo deus Apolo, que cavalgava em sua nuca, conforme imagens da época.

Sendo assim, no candomblé há o transe, manifestação extrínseca com gestos corporais específicos da entidade-orixá, onde através da possessão que é um elemento do transe, este se manifesta por meio de utilização espírito-corporal que substitui momentaneamente a identidade do fiel ou cavalo. Há uma identificação transcendente com uma vivência imanente onde ´ele está em mim`.

“Em todos esses cultos o transe é provocado de fora, é circundado de fenômeno de excitação, há movimento, aí esta presente a comunidade e tudo se realiza num contexto sócio cultural que transforma o sentido das próprias experiências do transe (...). O tom ´ergotrópico` é bem visível e indiscutível. Há ações, gestos, canto, música, som de tambor, rumores, movimentos e, de modo particular, aí está o grupo que participa de modo ativo ou passivo”(Terrin, 1998. p. 122).

Quando Terrin faz distinção entre os três conceitos, ele considera a classificação do antropólogo inglês Schechner (*apud* Terrin, 1998), quanto aos efeitos trofotrópicos e ergotrópicos. Em síntese, o primeiro se restringe aos efeitos que levam à meditação e ao recolhimento do próprio eu com uma exclusão psíquica e espiritual enquanto; o efeito ergotrópico é provocado de fora, têm fenômeno de excitação, tem bastante

movimento e realiza-se dentro de um contexto sócio-cultural, onde o sentido é transformado pela experiência religiosa.

O transe é uma experiência mística ergotrópica carregada de simbolismo e que, para poder compreender seu significado é necessário contextualizar sua lógica dentro de um universo histórico cultural que somente a antropologia cultural pode abstrair com legalidade.

Essas manifestações fazem parte da estrutura religiosa desde tempos imemoráveis e que de acordo com Thomas O’dea (1969) se ela não tivesse função específica já teria desaparecido do contexto do sagrado.

Vale lembrar que agora mais do que nunca o transe tem sido objeto de estudo e que em tempos de um expressivo retorno e observância destas manifestações, este fenômeno torna-se cada vez mais presente nas ‘novas religiões’.

Como nos propusemos a analisar o corpo como expressão simbólica dentro dos rituais do candomblé e destacamos três partes bastante importante dentro desta cosmovisão: a iniciação, o transe e a dança dos orixás, resta-nos agora investigar a dança, que é o auge das cerimônias rituais afro-brasileiras. Nela está implícita toda a expressividade e exuberância do gestual africano que é ao mesmo tempo encantador, pois dá uma idéia de totalidade e é também mágica, ao se presenciar uma dança afro-brasileira verificamos um misto de sensualidade e beleza que está na essência corporal de todo brasileiro.

As danças afro-brasileiras são dotadas de particularidades que retrata a história da África negra através de gestuais fortes e bem marcados. A postura corporal revela uma mensagem simbólica de alteridade e resistência. A constante referência à

⁹Cf. Ximenes sf. Mulher que faz predições, profecias.

dualidade complementar é expressa através da uniformidade látero-espacial, os movimentos são distribuídos uniformemente, ou seja, o que é feito para um lado é também feito para o outro, quando se eleva as mãos ao alto logo se leva a baixo também. Os giros são feitos tanto para um lado quanto para o outro. A visão de mundo da religião esta implícita em mensagens corporais, onde a concepção holística é fator de estruturação da dança.

Para podermos perceber o quanto a dança é importante e pertence à profunda forma de ligação com o sagrado, traremos uma explanação sucinta de sua constituição, vale lembrar que foi a dança que despertou nossa intenção investigatória sobre o candomblé, pois foi justamente a manutenção dela dentro dos rituais o motivo de nossa atenção.

“Nas danças de roda e nas circulares mais antigas dos gregos vivenciei a invocação dos deuses através da dança e da música. É nisto que a adoração divina se mantém ainda bem viva, tendo sido transmitida de forma intacta em termos de ritmo, compasso e melodia” (Wosien, 2000, p. 43).

A dança constitui uma expressão extrínseca ergotrópica que dá ao ser a possibilidade de mostrar ao mundo sua forma cognitiva e existencial de estar no mundo. Seu constante diálogo entre expansão e recolhimento nos relembra que somos criaturas cheias de expressividade, alegria e sentimento.

A dança é a expressão humana mais característica e universal. Não há povo que não tenha sua dança ou represente o ser através de gestos, passos, marcações e expressões religiosas. A dança é essencial à vida, assim como o corpo é essencial à dança.

Dentre as tentativas de aproximação do humano às suas sensações, acreditamos que a dança é um veículo de interlocução que oferece possibilidades de reencontro deste humano, antropológicamente construído com suas verdadeiras aspirações.

A dança é uma necessidade primária arrastada pelo homem desde seu surgimento na terra. Ela celebra a vida em todos os aspectos sociais, seja para a colheita, a caça, a busca da espiritualidade, ou mesmo externalizar sentimentos mais profundos, renovando constantemente sua vida social. Diante das atuais condições em que o ser humano encontra-se submetido às falsas necessidades, este é condicionado a viver apenas em função de uma alta produtividade profissional. Na busca de uma nova conscientização, a dança traz como proposta experiências corporais direcionadas ao resgate das sensações internalizadas e codificadas através de gestos e movimentos singulares, personalizados pela individualidade.

“O homem, a mais nova criatura, que, segundo a gênese, foi constituída pelos céus no sexto dia da Criação, recebeu um espírito vivo, com o qual ele consegue animar e movimentar aquilo que está condenado à imobilidade e ao enrijecimento. O homem, encarado em termos da natureza, é uma criação impotente, se comparado aos gigantes de outros reinos que já haviam sido cridos antes dele. Contudo, nele também vivem as forças das profundezas, que deram origem a tudo. A sua plenitude brota nele com força vulcânica manifestando-se através de sua obra” (Wosien, 2000, p. 13).

Desta forma, a dança proporciona ao indivíduo a negação da passividade, mantendo um equilíbrio orgânico e espiritual através da experimentação de novas situações, onde o seu corpo é a fonte de toda expressividade e sensibilidade que emana o movimento.

Através de uma ilimitada manipulação feita pelo sistema vigente, o corpo foi submetido a necessidades tecnológicas que o tolhem de maneira sutil, reduzindo a

bagagem cultural que foi historicamente construída, desconsiderando o homem como unidade corpóreo-espiritual.

“Como contemporâneos de uma sociedade altamente apurada de um assim chamado sistema educacional científico, sofremos todos de uma divisão interior, da perda da unidade. Espírito-corpo-alma não vibram mais conjuntamente. Entre razão e consciência existe um desequilíbrio perigoso. Em alto grau nós transferimos nossas capacidades às próteses de nossos espíritos, às máquinas. O pressionar de um botão é suficiente” (Wosien, 2000, p. 64).

Esta preocupação constante nos leva a refletir como está sendo aplicado o nosso conhecimento pedagógico como educadora de práticas corporais e como podemos proporcionar uma prática que busca o resgate do prazer através da dança, dos esportes e dos jogos.

Dançar é movimentar-se e os movimentos que configuram a dança são motivados por razões diversas.

“A dança já existia como forma de arte na Idade da Pedra, tendo sido elevada ao status de drama ao extinguir-se o mito da Idade do Metal. Mas, tornando-se arte e ficando a serviço dos homens e não dos espíritos, foi relegada à condição de espetáculo, perdendo seu poder envolvente” (Mendes, 1996, p. 7).

Ela surgiu com o homem e de acordo com a história de vida deste, ela modifica sua intenção acompanhando o processo da humanidade. Inicialmente, a dança tinha a função de comunicação entre os homens e de relação entre eles e a natureza. Assim, ele dançava com intuito de alcançar determinados objetivos de sobrevivência, como o plantio, colheita, caça e pesca, observando também as fases lunares e as estações do ano.

Depois, quando o homem passou a adorar espíritos, cultuar e enterrar os mortos, a dança passou a fazer parte de ritos e cultos, substituindo magias e feitiçarias. E à medida que as civilizações se desenvolviam, as formas de dança iam se estruturando e se tornando típicas dos grupos étnicos e sociais que as praticavam. Para Wosien (2000, p. 28), “Não por acaso o homem exprime na dança a sua mais pura alegria e seu prazer. A dança lhe concede o brilho e a leveza para as festas e celebrações de sua vida”.

Em termos antigos existiam basicamente dois tipos de dança:

- Dança sagrada ou hierática: parte das cerimônias religiosas, relacionada com ritos de iniciação, expiação, etc.
- Dança profana: ligada a divertimentos públicos e populares.

Hoje, a dança já pode ser classificada de acordo com Bonetti (*apud* Ramos 1998, p.117-18) em:

- Dança Sagrada: nasce da sabedoria do povo. É o contato do homem com a sua divindade, a união do homem com ele mesmo, com o seu próximo e com a realidade cósmica.
- Dança Profana: que pode ser popular ou erudita, individual ou coletiva, o homem mostra sua irreverência, expressando a necessidade de libertar-se de tudo que o oprime.
- Dança Ritual: está indissoluvelmente relacionada com os ritos sagrados, sejam eles oriundos das festividades agrícolas, ou de passagem do ano, coincidindo ou não com o nosso convencional Ano Novo.

- Dança Étnica: é um conjunto de tradições vivenciadas por um grupo de pessoas que se identificam por compartilhar elementos culturais ou raciais comuns, caracterizados por uma sincronicidade de sons e movimentos que expressam a história e os sentimentos de um povo.
- Dança Folclórica: desenvolve-se em cada país conforme o temperamento e os costumes de cada povo. Baseia-se no ritmo e na criação através do movimento.
- Dança Guerreira: tem como objetivo, captar uma força viva, sobrenatural que nasce dos esforços do grupo.
- Dança Nacionalista: é aquela que caracteriza uma nação.
- Dança Dramática: é assim chamada em razão de seu conteúdo figurativo de fatos e passagens representativas das origens culturais.
- Dança Autopopular: é a dança dos bailes, festas e outras reuniões sociais.
- Folguedo Popular: constitui-se de brincadeiras de festas que o povo promove para se divertir.
- Bailado: é a ação teatral representada por meio de dança com acompanhamento musical, podendo constituir um espetáculo independente ou inserir-se dentro de uma ópera.
- Cortejo: é uma comitiva pomposa que acompanha uma procissão.

Os condicionamentos culturais e sociais determinam uma relação recíproca e dinâmica resultante de um processo histórico, no qual a realidade direciona os comportamentos corporais regulando-os de acordo com as regras pré-estabelecidas.

A civilização ocidental que tem origem e referências históricas na Grécia possui enraizada uma visão dualista do corpo, o pensamento racional em detrimento da

intuição e o sentimento universal em detrimento do particular. De acordo com Wosien (2000, p. 28), “Parece que, no mais tardar, este caminho foi perdido, para nós ocidentais, desde a Renascença, e o esforço de reconquistar a bem-aventurada elevação espiritual perdida, termina, não raramente, num mundo do ‘como se’”.

O crescente distanciamento do corpo na comunicação entre os seres é facilmente notado nos estudos feitos pela antropologia. Essa diferença notada entre as sociedades mais primitivas, até as modernas, a espontaneidade e a expressividade deram lugar a instrumentalização do corpo através de jornadas exaustivas de trabalho diário. Desta forma, o corpo ficou vulnerável às várias moléstias deste novo século como: stress, impotência sexual, irritabilidade, falta de diálogo e com isso um conseqüente isolamento social.

O ser moderno, conforme sua evolução, foi gradativamente perdendo seus instintos naturais como, por exemplo, a intuição. Este passou a agir de acordo com conveniências sociais formalizando gestos e controlando afetos. De acordo com Gonçalves (1997, p. 19): “Com a expansão e a solidificação do sistema capitalista e com o crescente domínio da natureza por intermédio da ciência e da técnica, transformaram-se progressivamente as relações do homem com a sua corporalidade”

Seguindo o percurso natural, o desenvolvimento científico e tecnológico colocou a humanidade em uma condição de submissão impondo-lhe falsas necessidades através das quais estão incluídas a idéia de felicidade da modernização, escondendo categoricamente o consumismo ideológico que perpetua a lógica da dominação, legitimando o poder político que torna o ser humano um escravo das forças produtivas.

De acordo com alguns estudos, o consumo simbólico de formas de movimentos transformados em modismos temporários, leva uma grande parte da população a uma alienação cultural brasileira e fascinadora passando a falsa idéia de democratização através de uma distração alienada.

Através de um consumo fácil, levado evidentemente pela mídia, a grande massa de iletrados é dominada por músicas e ritmos que trazem em suas letras ideologias acríticas. É interessante observar que do mesmo jeito que elas surgem, também desaparecem repentinamente, devida a sua banalidade.

“Há muito tempo que uma grande indústria, que floresceu, assumiu a produção de música de dança. As fábricas de músicas produzem, sem cessar, novos discos, com sucessos dançantes que, com sucesso, atingem centenas de milhares em uma tiragem. Os consumidores são milhões de famintos por música, principalmente os jovens de todos os países. De incontáveis toca-discos, rádios, musicboxes e toca -fitas ressoam os ritmos de dança, cuja duração de vida de cada um, freqüentemente não passa de um mês. Confessadamente, eles são produzidos para efeito instantâneo, mas calculado, sobre a grande massa de consumidores” (Wosien, 200, p. 61).

No caso específico da dança, ela é utilizada como instrumento massificador de corpos, castrando idéias e sublimando criatividade. Como toda arte reflete o momento histórico, uma conjuntura, essas novas e sucessivas ondas “*musics*” trazem em seu bojo, uma cultuação as belas e bem definidas formas corporais levando uma concepção dualista, onde as idéias estão submetidas aos belos molejos sedutores de dançarinos.

Não somente podemos levar em consideração a passividade do consumismo, mas também a questão do fácil acesso que essa massa possui em si apropriar dessas expressões culturais. Vários são os fatores que facilitam essa apropriação, uma delas é a linguagem que é simples e de fácil entendimento e retratação de temas, e fatos que

fazem parte do cotidiano da maioria das pessoas. O ritmo, na maioria das vezes é contagiante, isso quando não obedece a uma cadência melódica caracterizando a música romântica muitas vezes depressiva.

Quando há um trabalho com o corpo, percebe-se melhor os espaços internos que se manifestam através da dilatação, e só então esses espaços têm respiração.

Essa idéia de respiração do corpo não é a fisiológica explicando-se como entrada e saída do ar nos pulmões e sim, a corporal que significa abrir, dar espaço. A respiração representa a troca com o mundo, o primeiro passo em direção a uma maior harmonia interna é deixar o ar penetrar fundo no corpo.

Bloquear ou não saber, lidar com a respiração, com a expansão e o recolhimento que conduzem o ritmo interno, só contribui para criar couraças¹⁰ no corpo matando sua sensibilidade e intuição.

“O diafragma é o músculo mais importante do nosso corpo, no que toca à superfície; ao mesmo tempo, eu o chamaria de “o grande esquecido”. Ele deveria ser o nosso instrumento respiratório essencial. Separando o tórax do abdômen tem por missão repelir para suficientemente longe as alças intestinais, em baixo, para que desabroche em cima a arvore pulmonar. Isso a cada inspiração” (Souzenelle, 1984, p. 155)

Quando o som penetra nos ouvidos surge uma reação interna, esse som tem uma vibração e, ao captá-lo, o corpo gera movimento.

¹⁰ Em seu trabalho sobre couraça muscular, Reich descobriu que a couraça física e psicológica estava intimamente ligada. O conceito de couraça constituído por Reich é "a soma total de todas as forças defensivas repressoras, que são organizadas num modelo mais ou menos coerente dentro do ego", (Fadiman e Frager, 1939, p. 93).

A técnica na dança tem a finalidade de preparar o corpo para responder à exigência espiritual, mas hoje em dia a preocupação não está em descobrir seu ritmo interior e sim reforçar a abstração e ausência deste, tornando-o um mero instrumento de aulas de ginástica que visam apenas enrijecimento muscular e a aquisição de performance.

“Assim, a dança é simplesmente vida intensificada e, com isto, delimitada contra outros movimentos rítmicos atribuídos às áreas de esporte e ginástica, assim como a todos os `trabalhos`. A dança se comunica do ponto, onde a respiração, a representação, a imagem e a vivência onírica afloram e se tornam criativas, desprendidas do plano da realidade prosaica e dos grilhões terrestres”(Wosien, 2000, p. 26).

Os problemas do cotidiano, as angústias e as tensões estão presentes no corpo. Não há como entrar em uma sala de dança e esquecer todo o mundo lá fora. Há sim uma forma de trabalhar esses sentimentos, redimensionando-os de forma mais equilibrada, trabalhando com essa consciência.

“Contudo, em nenhum lugar o homem é tão exigido em sua totalidade. Aqui, por fim, ele se encontra não só consigo mesmo, mas também com o Tu, com o mundo em redor, com o grupo, com a alteridade, tão simplesmente. A dança é para ele um meio de auto-realização. Em íntima ligação com a música, ele recebe a harmonia ou a reconquista” (Wosien, 2000, p. 28).

Cada ser humano possui um ritmo, uma consciência, uma sensibilidade. A dança deve ser abordada de forma a mostrar a verdade de cada um, pois quando não se respeita esse fator, o corpo não se relaciona com o ambiente nem com sua própria natureza. Tendo sua essência no movimento, o ritmo é um fenômeno existente em todo o universo, sendo na música o apoio físico da melodia.

Todo ser humano é dotado de um sentido rítmico que se manifesta antes mesmo do seu nascimento, através dos batimentos cardíacos e, posteriormente, da respiração ou do ato de falar. Aplicado a motricidade humana, o conceito de ritmo pode ser considerado como um fenômeno psico-sensório-motor.

Com a motricidade, a percepção dos movimentos de esforço e relaxamento torna-se mais fácil, uma vez que os estímulos que chegam aos músculos provocam excitação em suas fibras, realizando um trabalho muscular de contração dinâmica quando existe movimento. A cada contração se sucede um repouso ou relaxamento numa igualdade de funções que constituem a unidade do movimento. Repetidas unidades de movimento (soma do contrair e relaxar), formam um movimento contínuo, e essa unidade, constitui seu ritmo natural. De acordo com Krefer *apud* Camargo (1994, p. 53), “Todo e qualquer esquematização nunca traduz a realidade, que é sempre mais ampla e complexa” mas mesmo assim, a autora utilizou esse recurso, dividindo as causas que originam o ritmo musical:

O andar caracteriza-se pela permanência de um dos pés sempre em contato com o chão, ao mesmo tempo em que o outro se mantém no ar. Embora seja binário, existe uma grande variedade de diferentes passos em função de estados emocionais que podem variar, dando assim origem as marchas fúnebres, nupciais e militares podendo ser:

- Rápidos e agitados
- Graves ou solenes
- Balanceados ou marciais

A respiração e a pulsação - movimentos de reação de nossa atividade cardíaca constituem indicadores ´íntimos` de ritmo variando sua velocidade tanto em função do estado emocional do indivíduo, como também de um ser humano para outro.

As batidas do pulso e do coração tiveram sempre importância na música constituindo fonte de inspiração. A própria palavra possui uma grande riqueza rítmica sonora e dinâmica. Como fator de individualização das diferentes línguas, o ritmo desempenha um papel expressivo na comunicação humana.

Em cada dança está contida uma cultura e a ela se incorpora o ritmo das frases musicais buscando uma harmonia.

Na sociedade em que vivemos, sofremos um processo de castração lenta e progressiva. Cada vez mais sentimos dificuldades em exteriorizar nossas sensações através de uma expressão corporal. Este aspecto pode ser trabalhado através das vivências do saber: ´sentir` e ´mover-se`. A tomada de consciência dessa fase do aprendizado é muito importante. O automatismo só vem justificar uma situação pré-estabelecida. Torna-se necessário a transferência das manifestações interiores para o plano físico de forma consciente para que o indivíduo note as sensações de relaxamento e contração. Existem duas causas específicas que emanam o movimento: as exteriores que se subdividem em animadas e inanimadas e as artificiais que se inspiram na fragmentação do pensar lógico.

Nas causas exteriores:

Animados: tentam transmitir o ritmo de fenômenos ocorridos na natureza como tempestades, tornados e maremotos.

Inanimados: esta nova fonte de inspiração surgiu em 1830 com o surgimento das máquinas, estabelecendo assim o ritmo do mundo moderno.

Causas artificiais:

Tem origem na rigidez barroca, caracterizando assim, um ritmo que nada tem a ver com o homem e os fenômenos da natureza. Com o avanço da tecnologia é possível realizar grandes e significativas alterações no ritmo de uma seqüência musical como o fracionamento do tempo e superposição de notas musicais. Desta forma está caracterizado cifras, linhas e sons contemporâneos que via de regra não obedece a uma rigidez pré-estabelecida.

Sendo assim, vemos a dança como elemento iniciador de contato do ser com ele mesmo através de uma proposta que tem o intuito de tornar consciente nosso movimento por um caminho que vai de encontro ao prazer de praticar algo que torne nossos gestos mais expressivos e significativos. Essa perspectiva busca a integração do ser humano, considerando-o como indivíduo portador de características específicas, como por exemplo, o ritmo. E como foi descrita esta forma de expressão, encontra-se presente na vida do humano como elemento comunicativo e cheio de grandes significados, e é assim que a vemos como estrutura essencial dentro dos rituais do candomblé onde fiéis e orixás transmitem num contagiante gestual, toda a comunidade ali presente.

3.4. O corpo no candomblé – representações simbólicas de um universo mítico.

A construção individual e social da pessoa que tem o candomblé como religião, é desenvolvida gradualmente a partir de um processo iniciático onde a vivência com os elementos do terreiro e com a vida religiosa lhe instauram, lenta e progressivamente uma visão de mundo é uma maneira peculiar de ser e estar no mundo.

Este sistema de crença que privilegia o corpo e a vida associa o bem estar e a saúde ao equilíbrio espiritual e corpóreo através do cumprimento de obrigações rituais onde se formaliza uma concepção holística de ser humano no âmbito de sua mais plena totalidade. De acordo com Terrin (1996, p. 186) a Organização Mundial de Saúde define a saúde como “um estado de completo bem-estar físico, espiritual e social. Se esse conceito é adequado, então é inteiramente inadequada a visão ocidental de saúde, que preocupa-se totalmente em algo como, ausência de doenças.

“A saúde é um fato ”total“; é um bem estar do corpo e do espírito num equilíbrio entre as forças da natureza e as forças espirituais, e esse equilíbrio pode ser apenas o resultado da manutenção de uma relação estreita entre os âmbitos todos da realidade” (Terrin, 1996, p. 185).

A maneira de ser do filho de santo experimenta esta valorização do corpo nos fundamentos da religião, pois, toda a vida religiosa está impressa no corpo estipulando comportamento e concepções que somente através da abstração pode-se compreender sua amplitude e importância.

Nesse contexto de participação, veículo e possibilidade de imanência sagrada via experiência corpórea, não fica difícil perceber que o corpo é detentor de sacralidade visto que somente através dele é possível estabelecer uma relação real entre mundo natural (aiyê) e sobrenatural (orum).

“Portanto, crenças e sentimentos básicos na vida social dos terreiros estão associados e são remetidos ao corpo humano, constituindo-se um conjunto de representações que ultrapassam as características biológicas inerentes ao ser humano. Esta valorização ainda pode ser explicada por ser o corpo humano o veículo da comunicação com os deuses, forças da natureza, que através da possessão ritual, incorporam em seus “cavalos “ ou ” médiuns” (Barros e Teixeira, 1989, p. 40).

No início do capítulo retratamos como são dadas as três instâncias de contato com o sagrado, onde ocorrem de forma distinta as reelaborações das estruturas psíquica e somática do indivíduo tanto no aspecto individual quanto no coletivo.

Para nós interessa perceber que a iniciação é um processo gradual de mudança da identidade, um renascer onde o objetivo primeiro é tornar-se “um deles”. O transe por sua vez consiste numa mística de confirmação sagrada de obtenção desta nova identidade onde por meio da estrutura corpórea é autorizada a comunicação entre os dois mundos.

“A nós interessa a iniciação como mecanismo social que subentende a internalização gradativa, no pensar e no agir dos iniciados, da dicotomia “aiê” e “orum” mundo dos homens e mundo dos deuses, respectivamente. Esta distinção de domínios é de fundamental importância para marcar a especificidade da maneira de ser do participante do Candomblé [sic!] a dicotomia aludida, no entanto, apresenta-se mediatizada pelo constante encontro dessas duas dimensões da existência, mundo sobrenatural e mundo físico ou concreto, no corpo dos iniciados habilitados a “receber”, isto é a serem possuídos pelos orixás ” (Barros e Teixeira, 1989, p. 40).

É justamente este domínio, este poder de participação da estrutura corporal que dá ao candomblé esta complexa magia da manifestação sagrada via efervescência e imanência religiosa. Esse contato direto com as entidades, devolve ao ser humano a possibilidade de exercer sua espontaneidade e alteridade, pois, de acordo com Barros e

Teixeira (1989, p. 41), “No candomblé não encontramos o dualismo entre corpo e alma. Ao contrário a alma tem qualquer coisa de material e o corpo alguma coisa de espiritual”.

Essa lógica é bastante pertinente visto que em sua cosmovisão a idéia de representação entre mundo aiyê e orum constitui uma espécie de jogo de espelhos, há uma correspondência representativa e complementar.

A busca constante na manutenção do equilíbrio entre estas duas dimensões é o cerne de toda a rotinização do candomblé. Percebemos que esta noção é bastante abrangente, pois, desde a escolha dos animais para os sacrifícios rituais até as danças dos orixás esta característica é considerada como fator de obtenção e manutenção do axé. Equilíbrio e saúde são sinônimos, sendo considerada manifestação do sagrado na própria natureza do indivíduo.

“Percebemos que no correr da iniciação a noção de equilíbrio é identificada a de saúde. A valorização do equilíbrio e da ordem conduz à exigência de que todos os animais utilizados nos sacrifícios que acompanham os rituais iniciáticos sejam perfeitos e em conformidade com outros de sua espécie, evidenciando que tais noções são sinônimos de saúde, sendo esta considerada inestimável e próprio da natureza” (Barros e Teixeira, 1989, p. 41).

Esse desequilíbrio do bem-estar físico e mental, muitas vezes é o motivo da procura pela religião. Isso nos dá a oportunidade de podermos distinguir duas categorias bem distintas: os fiéis e os clientes.

Os primeiros são aqueles que obedecem a uma série de obrigações rituais sistematizadas e que, portanto passam a possuir a permissão de estabelecer contato com as entidades através do transe e dança dos orixás. Os clientes são aqueles indivíduos que buscam na religião alternativas de cura via interferência do sagrado para

os problemas que afligem seu cotidiano. Estes não possuem uma preparação religiosa necessária para estabelecer contato com os orixás.

Para que o equilíbrio e o bem estar sejam restabelecidos tanto para fiéis quanto para clientes é necessária uma série de obrigações rituais que em alguns casos chega até a culminar numa iniciação; esta podendo ser parcial ou total dependendo do problema, e das condições sociais e financeiras do indivíduo.

“Uma vez conhecido o Orixá principal e o tipo de iniciação e/ou tratamento pertinente a que o consulente deve se submeter, uma série de atividades rituais geralmente são [sic!] prescritas e devem ser cumpridas. É claro que nem todos precisam chegar a etapa máxima da iniciação - “feitura do santo” - que permite ao iniciante receber a sua divindade e ingressar na categoria sacerdotal” (Barros e Teixeira, 1989, p. 43).

Para tanto é necessário consultar um babalorixá ou ialorixá que fará o jogo de búzios que consiste em um sistema divinatório regido por Orumilá ou ifá que por meio da configuração do jogo é decodificada o problema e apresentado as obrigações rituais que têm que ser realizadas.

“Para tanto é necessário consultar um especialista, Pai ou Mãe-de-santo, por meio do” “jogo de búzios”, sistema divinatório que se exprime por sinais que estão remetidos a história e mitos – os “Odu”. O veredicto do especialista não só revela tal questão como produz diagnósticos referentes a doenças e outras aflições manifestas por clientes e adeptos, sobretudo aquelas que dizem respeito a problemas econômicos e sentimentais” (Barros e Teixeira, 1989, p. 43).

No jogo de búzios é verificado qual é o orixá, dono da cabeça e também, as vezes, o carrego de santo que são as outras divindades que exercem influências secundárias sobre a pessoa. Isso retoma a idéia de identidade coletiva e identidade individual que, sobretudo é característica do candomblé. A Identidade coletiva (carrego

de santo) é a relação do eu com os outros que compartilham de uma mesma cosmovisão isso dá ao indivíduo qualidade de pertença retomando a idéia de família remontando a necessidade de coesão social desmantelada no processo de escravidão. A identidade individual (o dono da cabeça) é o regente majoritário que lhe empresta características físicas, mentais e sociais instituindo afinidades entre a forma de ser, padrões, comportamento e temperamento.

Cada orixá é associado a um dos elementos da natureza: água, fogo, terra, ar, e é concebido como feminino, masculino ou meta metá¹¹. Possui também uma cor específica, dia da semana, minerais, formas corporais e tom voz.

Denota-se que cada orixá é a manifestação de um arquétipo que informa um padrão comportamental de temperamento e estilo de vida e, baseado na correspondência destes padrões entre o fiel e o orixá é que é dada a relação religiosa identitária.

“A iniciação, cumprindo a formalização do contrato entre indivíduo e divindade, marca diacriticamente o ser social em formação, uma vez que a relação estabelecida é única e individualizada. Mesmo quando os adeptos apenas cumprem parcialmente a iniciação, ficam eles definidos por esta relação contratual e inseridos socialmente na comunidade religiosa” (Barros e Teixeira, 1989, p. 43).

Esse panteão de dezesseis orixás que são encontrados no Brasil estabelece referências básicas para uma organização das relações sociais dentro dos terreiros. Ele dá a configuração primordial dos elementos que influenciam toda a liturgia da religião. Abarcam toda idéia de existência regida pelas diferentes formas reveladas na natureza, estabelecendo ligações cíclicas entre criatura, divindade e natureza.

As pedras, as folhas, a água, o vento os instrumentos musicais e os indivíduos compõem uma rede interligada de significações que explicam as intenções sagradas do todo, que se manifesta no mundo. Cada elemento possui seu valor e sua simbologia ao mesmo tempo em que especifica uma idéia universal, pois carrega em si uma produção milenar de significante primevo. No terreiro de Pai Kênio a presença do poste central, plantas e vasos de barro ao seu redor trouxe a concepção dos elementos estruturante de sociedades tradicionais, onde a idéia Eliadiana de tentativa do ser religioso pertencer ao mundo do sagrado se corporificava. De acordo com Eliade (1972, p. 42), “De tudo que acabamos de dizer resulta que ”o verdadeiro mundo” se encontra sempre no “meio”, no “centro”, pois é aí que há a rotura de nível, comunicação entre as três zonas cósmicas. Trata-se sempre de um. [sic!] Cosmo perfeito, seja qual for sua extensão”

A aproximação com a natureza estabelece uma forte influência e interferência sobre o indivíduo. No candomblé há uma forma peculiar de conceber a dinâmica da vida humana, e dentro desta perspectiva relacional, uma intensa ligação entre natureza humana e natureza divina e estabelecida e a todo o momento vivificada.

A subjetividade esta impressa nas interpretações, tanto divinatórias quanto rituais na tentativa de solucionar problemas. Indivíduo e natureza estabelecem uma relação de dependência, pois a ligação com o sagrado se dá por meio de rituais que utilizam pedras, banhos contato com animais, argila e ervas. A busca de uma interioridade no contato com a própria natureza humana é um processo que evoca mudança, detalhamento ordenando uma “nova” lógica de concepção da saúde e doença.

¹¹ Cf. Barros e Teixeira (1989, p. 42) divindades ao mesmo tempo masculino e feminino.

O corpo humano é concebido como um microcosmo onde, este, reflete por correspondência, um macrocosmo que abrange a natureza e o orixá.

Todas as partes do corpo representam uma determinada divindade que por motivos mitológicos regem este lugar.

“O corpo, dentro desta perspectiva religiosa, se encontra diretamente relacionado a uma divindade e, por extensão a um dos elementos naturais primordiais e demais coisas a ela associadas. É percebido, assim, como uma manifestação da ação sobrenatural. Conta-se que a sua criação se deve a um orixá primordial, uma qualidade de Oxalá chamado Ajalá, fazedor de cabeça, que, aleatoriamente, combina diferentes elementos naturais no “orum” na moldagem do “doble” do ser humano”(Barros e Teixeira, 1989, p. 43).

Apesar disso, algumas partes ocupam maior destaque por serem vistas com fundamento para o equilíbrio da totalidade. De acordo com Barros (1989) segue a baixo a discrição racional entre as partes do corpo e os rituais do candomblé.

A parte superior do corpo, a cabeça é detentora de grande axé, e aqui se concentra boas partes dos rituais. A este local está associado orixás e feitura da cabeça. É na cabeça que estão concentradas as forças elementais que definirão a identidade do indivíduo que a partir da feitura, estabelece laços com sua entidade principal e compromissos religiosos com a comunidade e o terreiro.

A frente do corpo está associado ao futuro e a parte de trás ao passado. Dois pontos são primordiais nessa representação ritualística: a fonte (parte da frente da cabeça, localizada acima das sobrancelhas) e a nuca parte posterior da cabeça. Neles estão concentrados os pontos de maior axé do indivíduo.

No ritual de iniciação que pudemos presenciar, o iniciado trazia uma composição estética de extrema beleza onde na cabeça concentravam-se expressões simbólicas

muito fortes. O cabelo estava todo pintado de azul, o que denotava uma representação mítica de transcendência, transformação e transmutação (é a cor do Orixá Ogum). Na fonte estava a pena ritual vermelha, pena de papagaio denominada Ekodidé, que simboliza a intenção do estabelecimento da comunicação entre filho de santo e orixá. Percebesse aqui, a grande proximidade entre os símbolos naturais e referências corporais utilizadas dentro do candomblé. Poderia ser uma pena de qualquer ave, mas como a intenção é comunicativa o animal escolhido é o papagaio, por este possuir caráter que o distingue das outras aves.

Acima da cabeça encontrava-se uma espécie de “ninho branco” que é chamado de Odoxum. Este símbolo tem a intenção de materializar e demonstrar a consagração do recém iniciado. Ele é feito com ervas sagradas, favas e penas de pombo, animal este que passou por toda uma preparação ritual de sacrifício e que agora passa a fazer parte do ritual de iniciação.

Esta cerimônia nos foi devidamente autorizada pelo babalorixá Pai Kênio consistia numa saída de iaô que é o nascimento do então fiel para a vida no candomblé. Este ritual normalmente não é aberto ao público visto que é considerado como uma concepção. Numa lógica de correspondência, para facilitar a compreensão do leitor, seria como se estivéssemos na sala de parto assistindo a um nascimento. Por este momento ser de grande exposição da figura do indivíduo recém concebido, Pai Kênio explicou que, há dois anos não abria ao público este ritual devido a questões de responsabilidade que ele tem como sacerdote do candomblé. Ele considera este momento muito importante e delicado, mas de forma bastante íntima sentiu uma vontade interior de convidar algumas pessoas para estarem lá naquele dia. Disse também, que a casa não possuía nenhum

filho de Ogum feito lá, e que se sentia honrado em tê-lo agora, e que Ogum merecia esta homenagem, pois ele era dentro da perspectiva de carrego de santo seu segundo orixá.

Estávamos lá com uma filmadora, mas devido a este momento ser de profunda delicadeza não pudemos registrar a entrada do iniciado no salão. Neste instante senti uma euforia interior, de grande contentamento, pois estava ali a constatação real de todas as minhas intuições a respeito da hipótese de meu trabalho: o corpo como possibilidade de ligação e de manifestação do sagrado.

Vi a minha frente a corporificação de uma expressão divinizada ser trazida, e através de formas gestuais próprias expressar por meio de um ritmo corporal específico toda uma composição estética que sintetiza a visão de mundo que este grupo possui. Era a divindade imanente, retratada por meio de uma leveza transcendental, que é, nesta cosmovisão, percebida com grande clareza.

“A separação consumada entre Deus e o homem é abolida. Nesse grande corpo divino-humano que recobra sua integridade e pensa sua ferida, a circulação de retorno se restabelece, o sangue brota, o coração salta, a vida se precipita e volta a colorir o rosto cuja palidez mortal se apaga com a penetração do ritmo universal” (Souzenelle, 1984, p.155).

O compasso ritmicamente marcado pela batida dos atabaques e cantigas entoadas na língua ketu e pelas palmas proferidas por todos que estavam lá trouxe uma alegria que tomou conta de todo o terreiro. Pudemos perceber o orgulho estampado nas feições dos filhos-de-santo ali presente por ter mais uma vez concedida a confirmação de que um filho havia chegado.

Logo a seguir ele acompanhado pelo babalorixá e sua Mãe Menor começou a andar ao redor do poste central onde ela, começou a perguntar-lhe qual era o seu nome. Lembramos que no ritual de iniciação é dado um nome, pois lhe é concebido uma nova identidade. Por três vezes ele falou ao ouvido dela o nome, mas todos que estavam presentes não ouviram. Cada vez que ele falava, ela perguntava a todos se nós havíamos escutado. Somente na quarta vez ele falou alto e neste momento todos levantaram, bateram palmas e gritaram uma espécie de “viva Ogum”. Nota-se a importância de querer compartilhar com a comunidade do terreiro este momento de extremo contentamento, é a perpetuação da religião vivificada através da iniciação. Logo após a pronuncia do novo nome a sua Mãe Menor retirou o símbolo da consagração quebrando de forma brusca. Todos começaram a dançar ao som de um ritmo frenético onde os filhos já iniciados começaram a virar, ou seja, entraram em transe.

Ainda ao redor do poste central eles dançaram e no momento seguinte se dirigiram para a camarinha, quarto onde é preparado o corpo do filho de santo com as ornamentações e vestimentas rituais próprias de cada orixá.

Pai kênio explicou que aquele ritual era de iniciação e que iria reservar aquela noite a Ogum iria abrir precedente apenas para Oxum, pois ela era uma das mulheres de Ogum. Após uma pausa, retomaram ao salão Oxum e Ogum com suas figuras estéticas e corporais materializadas remontando assim a figura mitológica africana. Num misto de energia e luxo estes, em momentos separados, dançaram no terreiro demonstrando uma especificidade gestual representado pela alteridade da divindade. Ambos traziam nas mãos uma espécie de espada que vinha empunhada na mão direita com sua ponta apoiada no ombro do mesmo lado. Em determinado momento da dança, Oxum a

guardava nos seios e fazia movimentos fortes com ombros choqualhando-os para frente e para trás. Após dançar várias vezes, sempre se deslocando para a porta e depois para frente dos atabaques ela se colocou ao chão ajoelhada, e com movimentos bem leves como se fosse um balé, encostava os quadris no chão de um lado para o outro, sempre ao ritmo da música. No final de sua apresentação algumas filhas pegaram na barra de seu vestido e sacudiram freneticamente, remontando a forma elementar do elemento água. Pai Kênio nos explicou que o deslocamento de ir a porta e depois ir aos atabaques tem a intenção de limpeza. Quando o orixá vai a porta ele com movimentos da cabeça tira do terreiro e bloqueia as energias negativas que por ventura venham se manifestar. Quando se locomove em direção aos atabaques ele os reverencia por serem dotados de sacralidade, como foi dito antes.

“Com isso a “cultura” recebe uma fixidez quase textual, um processo que facilita a administração da identidade bem como escrever e ler textos antropológicos. A retórica de cerimônias rituais, mesmo aquelas que visam marcar um começo radicalmente novo, refere-se tipicamente ao passado: mitos sobre as origens, listas genealógicas e ancestrais, vozes dos falecidos de há muito, encenação de grandes feitos. Característica essencial disso é a repetição: elementos de canções, de danças ou gestos são repetidos nas cerimônias; ritos inteiros são estruturados de acordo com calendários cíclicos, semanal, mensal e anualmente. As coisas devem ser feitas “exatamente” como “sempre” foram; as crianças devem aprender as canções e danças “tradicionais”. Por isso o rito se apresenta com “memória cultural”: a preservação da identidade através da repetição do passado no meio da mudança” (Chauvet, 1995, p.79).

A dança de Ogum nos trouxe a imagem de uma figura arquetípica guerreira. Suas insígnias dentre elas o capacete, representam a figura de um cavaleiro medieval, isto se deve ao processo de sincretismo, pois ele corresponde a São Jorge na cosmologia católica. Mas as semelhanças param por aí, pois a roupa refletia a cultura

africana tanto na estética quanto nas cores e estampa. No tornozelo estava uma argola de cobre, com um chocalho o que representa um adereço para afastar energias negativas.

Os membros inferiores representam a ligação com os ancestrais do passado mítico. Estes membros são como se fosse o caule de uma árvore que conduz e alimenta toda a árvore da vida. Nos rituais de iniciação esta ligação é reforçada e atualizada através dos hemisférios do corpo: o lado esquerdo e direito. O primeiro corresponde ao feminino e o segundo ao masculino sempre retratando a idéia de ancestralidade.

Os pés sempre descalços onde, a sola toda no chão do filho de santo estabelece contato com a terra, que tem fundamental significado dentro desta cosmovisão. Na dança de Ogum este elemento era bastante notado, ele se deslocava com passos fortes marcados pelo som dos atabaques que indicavam o ritmo a ser seguido. Os pés sempre denotando virilidade e força e assim como os movimentos corporais eram conduzidos pelo babalorixá.

“De modo semelhante, ficar descalço, prostrar-se no chão, bater ritmicamente as mãos e balançar o corpo, rebolar o corpo na dança, excitação, alegria e gritos estridentes, e outros gestos que evocam “e-moção” e solidariedade, integrados nas liturgias da África encontram seu sentido nas experiências africanas do universo”(Chauvert, 1995, p. 93).

Aqui notamos uma referência antropológica no ritual. O apoio do babalorixá sempre ao lado do orixá indicando qual seria o próximo passo a ser executado foi gradativamente sendo diminuído, isto é, a presença do pai ao lado do iniciado o dá segurança, para que este possa de forma processual evoluir dentro do candomblé.

No início de sua dança, a figura mítica corporificada através do corpo do filho de santo, ainda sentia dificuldade em equilibrar-se e desenvolver com propriedade sua manifestação corporal. Ao longo de várias repetições o babalorixá sempre com um toque sutil nas costas de seu filho ia conduzindo-o no salão.

Nessa composição de relação e importância corporal na ligação com o sagrado as mãos exercem papel de comunicação trazendo em suas variantes diferentes significados e intenções são consideradas como entrada e saída de forças provenientes dos orixá. São elas que dramatizam e especificam através dos gestos o orixá ali presente.

Quando as palmas das mãos estão voltadas para cima e estendidas na frente do corpo em direção a autoridade, esta expressão retrata uma atitude de submissão e obediência, é a tradicional forma de pedir a benção. Quando a mão é apenas levantada e estendida, indica a benção concebida por uma autoridade.

“Em sentido amplo o toque das mãos sobre o corpo de alguém é ritualizado e exprime diferença de status no grupo e tempo de iniciação. Porém por ocasião da presença dos orixás, isto é, quando se dá o fenômeno da possessão, é permitida e recomendada à pessoa “mais nova” , de iniciação mais recente, tocar o corpo e até mesmo abraçar aqueles que são “mais velhos” ou mais antigos no terreiro, mas que não se encontram incorporados por seus respectivos orixás” (Barros e Teixeira, 1989, p. 45-4).

Os órgãos sexuais são concedidos como fonte de prazer, devolvendo a eles sua função primordial e não somente a função utilitária de reprodução utilizada por outras religiões.

Esta concepção viabiliza um comportamento de variadas possibilidades de expressões sexuais. Segundo Leão Teixeira *apud* Barros e Teixeira (1989, p. 45), “no

âmbito do povo de santo, o modelo místico comporta uma multiplicidade de papéis sexuais dado assim uma liberdade conceitual mais ampla”.

O órgão sexual masculino é chamado de okani e o feminino de iamapô são complementares tanto quanto os papéis sociais a eles atribuídos. De acordo com os autores Barros e Teixeira (1989), noções de masculino e feminino sofrem um processo de reelaboração no nível simbólico que podem ou não corresponder as representações corporais às quais fazem parte.

Em geral para o pensamento dos ocidentais esta é uma idéia de difícil assimilação visto que a sexualidade não pertence ao mundo sagrado, pois nossa cosmovisão baseia-se, e é influenciada pela tradição cristã, que em nada privilegia o aspecto da corporeidade humana.

“A valorização da sexualidade se encontra expressa no aspecto lúdico das atividades sexuais; “dar comida a iamapô” ou “dar de comer a okani” são expressões empregadas indiferentemente em relação a qualquer das identidades e papéis sexuais legitimados”(Barros e Teixeira, 1989, p. 45).

De acordo com esses autores em um, dos itans ou mitos do candomblé, há o relato da dificuldade de Exu, quanto à definição da localização dos órgãos sexuais no corpo humano. Ele cogitou vários lugares, mas nenhum deles é tão próprio quanto no meio das pernas, pois além de ser um local reservado e confortável (não iria atrapalhar nenhuma outra função) era também ideal devido ao fato de estar no meio do caminho, entre os pés e a cabeça.

Isto denota a importância da sexualidade para o povo de santo. Ela possui uma função primordial que é a fertilidade, mas também não abandona a noção de prazer. De

acordo com a visão cosmológica do candomblé esta sexualidade sendo trabalhada impede que haja perda de axé, e a saúde do filho e santo permaneça em equilíbrio protegendo-o de bloqueios e expiações.

O candomblé devolve ao ser aquilo que por natureza é seu: a apropriação do universo corporal com suas expressões gestuais vividos numa atmosfera de totalidade.

Em sociedades primais a relação com a sexualidade humana é pautada na busca de equilíbrio e de saúde. Elas não negam, este elemento, ao contrário, consagram e constataam a benevolência da fertilidade emanada nesta relação de ligação entre cosmo e humanidade.

“Assim, o corpo pode representar no candomblé um pólo ou centro de forças opostas que devem estar e ser unidas numa relação de equilíbrio complementar. Da mesma forma, a pessoa pode ser pensada como resultado do equilíbrio das diversas partes do corpo, bem como da coerência estabelecida entre o mundo natural e sobrenatural. Pode-se até mesmo dizer que a pessoa humana nestes cultos é concebida à semelhança e imagem do seu ambiente sócio - religioso e não apenas construída à imagem de seu Criador” (Barros e Teixeira, 1989, p. 45).

O corpo é a representação material de toda uma abstração totalmente lógica e coerente com sua visão de mundo, o que colabora para a construção das especificidades desta cosmovisão.

Há uma construção da identidade mítica via rituais, baseados em impressões, expressões e vivências corporais tradicionais que dão ao indivíduo uma explicação ou sentido de vida. Ela estabelece um *ethos* que é fruto de toda esta reelaboração conceitual religiosa.

A doença no candomblé é considerada como um desequilíbrio. O que para o fiel, é alvo de preocupação, pois um dos pilares do candomblé é a constante busca do equilíbrio entre orum e aiyê e o corpo é este símbolo de benevolência ou mártir onde a harmonia ou desequilíbrio se instala. A constante relação entre os opostos e a incansável busca de ligação entre as mais variadas dualidades faz do candomblé uma religião que retoma a idéia holística de mundo, onde o todo está nas partes assim como as partes esta no todo. A interdependência entre as estruturas formula postulados de uma consciência atemporal que não define como dual aquilo que não pode ser separado.

Aqui há diferentes níveis de realidade que são interdependes e responsáveis conjuntamente pela harmonia do todo. É embaraçoso para nós ocidentais entender esta visão de mundo porque assim como a ciência também o catolicismo com sua liturgia baseada numa trindade dividiu não somente em duas, mas em três os poderes e desígnios de nossa felicidade nossas limitações, condicionamentos, formas mentais e afetivas nos impedindo de perceber estes aspectos que estão inerentes na cosmologia do candomblé.

Através da representação material da dança e da intensa corporeidade é que podemos chegar a essas conclusões como diz Roger Guaraldy (1980) “conhecemos um povo por aquilo que ele dança”. E foi com esse olhar pautado na consciência corporal dos filhos de santo do candomblé que partimos em busca de uma compreensão menos armada e carregada de pré conceitos que na grande maioria das vezes nos impedem de ver o outro como ele é.

Para tanto esta idéia de complementaridade está presente em todas as intenções ritualísticas: corpo e espírito comungam juntos numa responsabilidade intensa

de manutenção do axé. Esta noção de saúde e de axé se dá pela necessidade de manter esta força invisível, mágico-sagrada que esta contida em todas as coisas em todos as criaturas e em todos os orixás. É esta energia vital que anima os seres, as criaturas e nos dá fôlego de vida para habitar e permanecer no mundo aiyê.

Esta energia precisa ser constantemente revitalizada e isto se dá por meio dos rituais, cantigas e encantamentos, onde o contato com a música e a dança agiliza este renascer energético vital.

No candomblé existem duas expressões que estão relacionadas à idéia de saúde e de doença e são bastantes conhecidas no senso comum: “Corpo fechado e corpo aberto”. Para as duas distinções estão implícitas as condições ou estado de poder contrair ou não imunidade a problemas físicos.

O primeiro termo diz respeito ao corpo ritualmente preparado e considerado imune. Todas as responsabilidades religiosas, tanto individuais quanto coletivas estão sendo devidamente cumpridas, isso lhe acarretará maior possibilidade de manutenção da saúde e do equilíbrio moral, psicológico, fisiológico e social.

A segunda expressão está carregada de simbolismo, pois diz respeito a determinadas situações fisiológicas, onde ao corpo está associada à idéia de perda de axé. Este é um aspecto bastante interessante, de acordo com a cosmovisão do candomblé, quando exalamos as secreções produzidas pelo nosso organismo ocorre perda de axé, podendo ser através da menstruação, da ejaculação, das lágrimas, da saliva, fezes e até mesmo a urina.

Para se ter uma idéia do quanto o corpo é elemento estruturante nesta cosmovisão, que ao desprender dele “pedaços” como: fio de cabelo e unhas deve-se tomar cuidado, pois podem ser também usados contra a própria pessoa em rituais que visam prejudicá-lo.

“Outras excreções corporais como lágrimas, saliva, fezes e urina, bem como aparas de unhas e fios de cabelos são considerados também canais de saída de axé ou de sua perda, sendo, por conseguinte objetos de cuidados especiais” (Barros e Teixeira, 1989, p. 48).

Conforme esta cosmovisão tanto a saúde com a doença possuem uma correlação entre desequilíbrio corporal e ação sobrenatural. São os fatores de caráter sobrenatural que causam uma desarmonia na vida do indivíduo (cliente ou filho de santo). É através de rituais específicos de instalação e/ou renovação de axé que se é garantida a proteção e saúde do indivíduo.

“As doenças e distúrbios psicossomáticos constituem a maioria das motivações individuais nos casos por nós observados para desenvolvimento do processo iniciático. O diagnóstico de Pais e Mães-de-santo considera, sobretudo, a ação sobrenatural como responsável pelos distúrbios manifestos” (Barros e Teixeira, 1989, p. 49).

Outro termo bastante utilizado e conhecido no candomblé, e que remete a idéia de desarmonia, é o que eles chamam de encosto. O encosto é uma contaminação dada pelo contato entre fiel e eguns (espíritos do morto). O contato com a morte deve ser evitado, visto que são considerados perigosos, e é motivo de preocupação quando realizado inadvertidamente. Há duas categorias de mortos: os ancestrais que são devidamente reverenciados e os “quaisquer mortos” que de acordo com Barros e Teixeira são denominados egunguns.

“De acordo com a visão de mundo dos adeptos de uma forma religiosa na qual se observa uma rígida separação entre os domínios da vida e da morte, este contato com os ‘eguns’ é extremamente poluidor. Os distúrbios e malefícios provocados pelos ‘espíritos’ são denominados de ‘encosto’, palavra que conota desordem provocada pela junção de instâncias que devem ser mantidas separadas” (Barros e Teixeira, 1989, p. 50).

Esta diferença é denotada devido à questão de parentesco estabelecida nos terreiros. Quando é um morto conhecido, membro da família do axé, este não representa perigo, pois se conhece a procedência e história religiosa.

Aqui está a corporificação social da idéia anteriormente discutida quanto a questão da identidade que é criada dentro de terreiro e que, portanto estabelece coesão social. O morto desconhecido pode trazer problemas, pois não é sabida sua história de vida e isso pode ocasionar desequilíbrio para toda a comunidade.

“A contaminação pode se dar fora dos limites familiares, isto é, de forma mais ampla nas relações interpessoais. Da mesma forma que o ‘morto conhecido’ traz ou evoca a possibilidade de recontar as histórias individuais ou pessoais, o ‘morto desconhecido’ desencadeia poluição e perigos decorrentes da proximidade com a morte em hospitais e cemitérios” (Barros e Teixeira, 1989, p. 51).

No candomblé é encontrada uma lógica relacional entre os opostos, numa separação de domínios muito bem delimitados, mas que porém, não impede ao contrário, mantém a idéia de complementaridade de um ciclo que se renova: vida e morte, sagrado e profano, espaço ritual e espaço social, saúde e doença, equilíbrio/harmonia e desequilíbrio/desarmonia, danças sagradas e danças profanas, encosto e purificação

Os vegetais também são mediadores do estabelecimento e purificação do corpo. Neles estão postas as energias e forças dos orixás. Pois acredita-se que muitos deles moram em determinadas espécies vegetais. Este é o motivo pelo qual dentro das cerimônias religiosas há uma grande presença de banhos de ervas preparadas ritualisticamente no intuito de trazer o equilíbrio para o fiel via banhos ou ingestão.

“Pode-se ainda inferir que os vegetais utilizados servem de mediadores no estabelecimento das relações entre os homens e os deuses. Os rituais religiosos, especialmente os de ‘limpeza’ ou purificação do corpo sempre utilizam o líquido proveniente da maceração e infusão de folhas indicadas para cada ocasião e divindade” (Barros e Teixeira, 1989, p. 46).

Este procedimento terapêutico está fundamentado na relação entre indivíduo, orixá e natureza, no qual os rituais são caminhos pelos quais é buscada a reconstrução da totalidade fragmenta pela ocorrência da perda ou falta de axé. A manifestação de um mal instalado no corpo físico, não importando qual sua origem, é visto como uma materialização de uma desorganização, o que ameaça a ordem e o equilíbrio individual podendo estender-se à comunidade do terreiro.

Desde os primeiros ritos de passagem, consulta dos búzios ou ifá, culminando na reclusão do indivíduo onde é preparado todo o corpo para a presença materializada de seu orixá. As ervas, os sinais ou inscrições e o assentamento (casa ou morada do orixá) tudo é visto como preparação para o tão esperado contato com o orixá. Através do transe e dança: manifestação única e singular portadora de encantamento e magia é notada a comunicação, onde o sagrado torna-se imanente e participa fervorosamente da religiosidade de seus fiéis.

Esta manifestação corporal se dá de forma bastante peculiar e possui especificidades de uma experiência étnica carregada de significado. Os gestos expressam intenções sagradas que se transferem ao indivíduo no momento em que este encontra-se em transe. Os movimentam exalam sentidos que são únicos, pois dentro desta comunidade particular onde ao corpo é dada possibilidade de ligação com o sagrado tudo e todos têm importância e significado divino.

Há uma elaboração da identidade mítica para que haja o contato entre aiyê e orum, orixá e fiel, Criador e criatura.

Considerando Geertz (1978) cada ser humano é um *artefato cultural* produto e produtor de determinado sistema sócio-cultural. Fica fácil perceber que dentro do candomblé, a estrutura cosmológica elegeu o corpo como intermediador de sacralidade. No momento em que é dada a possibilidade de uma reelaboração identitária e através deste aparato ritual pode-se adquirir, oportunidade de participação efetiva e ativa na liturgia, deixa claro que é na manifestação corporal que está a constatação da presença e comunicação com sagrado. É nesta manifestação que está implícita a memória, a cultura, a tradição que se expressa por meio do legado simbólico presente nas formas gestuais. Os mitos e os ritos são revividos por meio da corporeidade do humano que gira, se expande se contrai e se eleva ao som dos batuques vindos de tempos imemoráveis.

A dança dos orixás dá vida a toda uma história que é contada via expressões gestuais, elevações de braços, balanceios, formas miméticas que remontam a saga da entidade. A cada orixá é percebida uma forma de expressão carregada de especificidade.

“Oxalá, nas suas formas, dança quebrando o corpo, com ligeira flexão de joelhos; Xangô, com as mãos para cima, os braços em ângulo reto; como que afastando alguma coisa de si; Omulu, velho, com as mãos para o chão, o corpo curvado, cambaleando; Obaluayê, dando passos rápidos para um lado e para o outro, com o braço em ângulo obtuso, apontando para a direita e para a esquerda, conforme o caso: Ogun, trançando a espada, com movimentos de esgrimista; Oxoce, com as mãos imitando uma espingarda, apontando para atirar; Oxum, sacudindo a mão direita como se fosse um leque; Yemanjá, curvada para a frente, encolhendo os braços para si, à altura do baixo ventre; Nanã como se estivesse com um menino nos braços; Lôko, de joelhos, coberto de palhas da costa; Ossãe, pulando num pé só como o caipora; Oba, com a orelha coberta pela mão...”(Carneiro *apud* Fátima,2000, p. 80).

Neste momento percebe-se a comunhão simbólica entre a matriz africana e a materialidade brasileira, ou seja, uma religião que traz uma simbologia de inteireza comunicativa entre ser humano e natureza. É um povo que carrega um mundo de desconexões racionalidade e uso exacerbado de tecnologia, mas que ao mesmo tempo consegue reconectar e manter aquilo que é demais primordial e milenar: a alteridade do corpo frente a prática religiosa

É um estar presente de corpo inteiro num mundo fragmentado. Esta conexão faz do candomblé uma religião mágico-religiosa que une os opostos dentro de uma complementaridade. Corpo não é sinônimo de pecado, estrutura a ser negada dentro da experiência religiosa, ao contrário, deve ser cuidado e vivificado, pois possui vitalidade.

É o reconhecimento de que somos intenções divinas, pois a própria encarnação de Cristo deveria ser um exemplo disso. Este referencial cristão deveria ser levado em conta e ser também instrumento de legitimação da expressividade humana. No início do cristianismo esta corporeidade era elemento religioso, mas através do contato com

outras civilizações. Foi se deixando sincretizar perdendo aquilo que o judaísmo mantinha como primordial.

“... ela acompanhava as atividades sagradas e estava naturalmente integrada rituais cristãos da jovem igreja, sobre-tudo nos batizados e casamentos, nas danças preservadas, por exemplo, na Grécia, a sua origem num culto ainda se sente nitidamente. Aqui a dança não é apenas um meio ideal de encontrar-se-a-si-mesmo, mas também de encontra-se-com-a-comunidade de forma que o passo de cada uma encontra a sua expressão viva no grupo” (Wosien, 2000, p. 43).

A dança dos orixás possui uma tradição, sentido, eficácia e eficiência simbólica. Os gestos compõem uma linguagem que remetem à identidade do orixá que por sua vez carrega a saga mitológica de sua existência.

“Os cânticos, todavia, não são apenas cantados, são também dançados, pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos dos mitos e o mito deve ser representado ao mesmo tempo em que falado para adquirir poderes evocados. O gesto, juntando-se à palavra, a força da imitação mimética auxiliando o encantamento da palavra, os orixás não tardam a montar em seus cavalos à medida que vão sendo chamados”(Bastide, 1978, p. 23).

A força da palavra esta contida nos cânticos, no som dos tambores e instrumentos rituais nos gestos dos fiéis e é nesta continuidade que a unidade se dá, estabelecendo uma relação entre o visível e o invisível envolvendo todos num renascer de alegria e comunhão.

As danças se dão em formas circulares, no sentido anti-horário e buscamos em Jung a explicação para esta conformação visto que o círculo é um elemento presente em todas as religiões.

“... ele expressa a totalidade da psique em todos os seus aspectos, incluindo o relacionamento entre o homem e a natureza, não importa se o símbolo do círculo está presente na adoração primitiva do sol ou na religião moderna, em mitos ou em sonhos, nas *mandalas* desenhadas pelos monges do Tibet, nos planejamentos das cidades ou nos conceitos de esfera dos primeiros astrônomos, ele indica sempre o mais importante aspecto da vida – sua extrema e integral totalização” (Von Franz *apud* Jung, 1995, p. 240).

Os giros são uma constante e sua intensidade acompanha o ritmo dos atabaques que de forma gradual vai aumentando a intensidade das batidas provocando uma efervescência entre os filhos de santo. São os atabaques que juntamente com Exu, orixá responsável pela comunicação entre os dois mundos, o mensageiro, que dá um tom de ancestralidade a festa. Estes instrumentos são devidamente preparados e seu espaço dentro do terreiro é constantemente reverenciado. Não se começa uma ritual sem antes cumprimentar os tambores

“Sem atabaque a festa perde 90% do seu valor, pois esse instrumento é considerado o meio de que servem os humanos para as suas comunicações e para as suas invocações aos Orixás. É ainda, como na África, seu telégrafo, dando a grata notícia da festa à gente do candomblé por acaso distante. É o elemento de animação das cerimônias. É o único instrumento realmente apropriado para saudar os orixás, quando já desceram entre as mortais, ou pra invocá-los quando sua presença é necessária” (Carneiro *apud* Fátima, 2000, p. 79).

No início do xirê todos dançam em círculo e cantam três músicas para cada orixá em dialeto Ketu. Não é qualquer pessoa que pode tocar os instrumentos que comandam os ritmos dos rituais. Os ogans, assim como as equedes são também escolhidos no jogo do ifá. No terreiro do Pai Kênio tanto crianças quanto adultos tocavam os atabaques. Isso quer dizer que independe da idade cronológica para exercer papel

importante dentro do terreiro, o que realmente vale é a vivência e os desígnios da vida religiosa.

No dia da saída do iaô dentro do ritual de iniciação, tanto Ogum quanto Oxum constantemente reverenciavam os atabaques, se dirigiam a eles e dançavam para eles, era neste momento que os movimentos tornavam-se mais fortes e intensos.

É o babalorixá que puxa as cantigas do xirê enquanto seus filhos, em círculo, fazem movimentos pendulares dando um passo para frente e outro para trás sempre com o mesmo pé, geralmente o direito. O pé esquerdo mantém-se aterrado ao chão na tentativa de manter contato com os ancestrais.

A estrutura do culto ou cerimônia religiosa se diferencia de acordo com a intenção a ser desenvolvida. Por exemplo: a estrutura do ritual de saída de iaô é diferente da festa de orixá. No primeiro é uma festa dedicada a um orixá específico, é o nascimento dele dentro do terreiro e por isso deve-se manter uma certa exclusividade. No dia de festa de santo todos os filhos de santo viram e todo o panteão participa da comemoração através de muita dança.

Quanto a ordem de chamamento dos orixás não há uma regra específica que todos os terreiros obedecem. O que há de invariável é o chamamento do primeiro e do último: Exu e Oxalá respectivamente. A explicação desta ordem obrigatória é que Exu é o responsável pela comunicação e intermediação religiosa e Oxalá é o mais elevado deles, o primeiro a ser criado por Olorum ou Olorumilá.

Ainda durante o xirê, após muitas cantigas de saudação, os filhos e filhas de santo começaram entrar em transe o que ocorreu simultaneamente em todos aqueles

que eram iniciados. Mas conversando com uma filha de santo ela nos disse que isso não é uma regra. “Não podemos prever a vontade dos orixás”.

As roupas rituais são devidamente preparadas e ornamentadas de acordo com as insígnias que correspondem ao seu orixá. As cores os babados, os colares, e brincos correspondem ao grau de evolução iniciática dentro do terreiro. Quanto mais ornamentação e enfeite maior é o tempo de terreiro. Os brincos pulseiras e colares, as orelhas para fora do turbante, e mesmo o número de voltas do turbante tudo é carregado de significado e corresponde a uma ordem da escala hierárquica, pois é devido à vivência, familiaridade e identidade com o orixá que se vai ornamentando o corpo.

Depois dos rituais acontecem as festas onde se tem comida. Neste momento de comunhão, as comidas rituais que foram devidamente preparadas são agora elemento de alegria e confraternização entre todos: membros do terreiro, clientes e visitantes. Todos são convidados a participar daquilo que para o candomblé mantém como estruturante: a comunhão entre as partes que constitui magicamente o todo.

No dia em que fomos ao terreiro nos foi pedido que levássemos alguma coisa para comer. Ao chegarmos lá percebemos que aquela doação era mais que uma cooperação era um símbolo sintetizante de participação. Era a entrega de um pouquinho de mim em comunhão com cada um que ali se encontrava.

Em ambos terreiros este momento é de alegria, pois é o momento que as pessoas confraternizam através do alimento. Não havia nenhuma comida especial que pudesse ser feita uma analogia com a comida ritual ou preferência de Ogum. Porque se tratava de uma saída de iaô o que significa um nascimento, era como se fosse uma festa de batismo cristão, para facilitar a compreensão dos leitores. Sair do terreiro sem

participar deste momento é de extrema indelicadeza. No terreiro de Pai Elmo, onde participamos de festas de orixás ou saídas de orixás a comida servida foi a feijoada, prato da culinária africana.

As pessoas com as quais conversamos foram bastante receptivas, mas quando perguntávamos sobre o significado de algum elemento ritual notávamos um certo desconforto. Nos foi dito que algumas coisas são do domínio do orixá ou mesmo que pertencem a vida religiosa do candomblé e, pelo fato de não sermos iniciados nosso conhecimento possui limitações

Outro fator importante que devemos ressaltar é que, os filhos de santo muitas vezes não sabem o significado de certos elementos rituais. Notei que isso não possui importância, pois a eles estão reservados a prática do sentir, do ser e do viver o sagrado e isso transcende todas as tentativas e explicações tão necessárias a academia. Eles estão envolvidos numa atmosfera de abstração e não se importam com as categorizações buscadas por nós cientistas.

É válido deixar claro que eles possuem a consciência, importância, eficácia e consequência dos elementos religiosos confirmando a teoria que um símbolo evoca por si mesmo a idéia que deve ser representada. Ao tentamos explicá-lo perdemos o que ele tem de mais valioso, seu caráter mágico, tremendo e fascinante.

Quando se dança, apenas se senti.

Quando se canta, apenas se senti.

Quando se transfigura, apenas se senti.

Quando se senti, devolve-se à unidade sagrada aquilo que naturalmente é de sua propriedade: a possibilidade de transcender, transfigurar, abstrair e exteriorizar as sensações humanas sentidas durante o contato com o sagrado.

A alegria e a comunhão comungam juntas de um renascer constante de ligação e interdependência entre o “eu” e o “semelhante”. Entre o “eu” e o “sagrado”.

CONCLUSÃO

Dentro dos grupos sociais de afrodescendentes brasileiros, notamos que a corporeidade é bastante evidente em todos os âmbitos da vida do indivíduo.

Através dessa intensa relação com o universo corporal, a coesão social se dá de forma dinâmica e criativa. A religião, sendo produto dessa coletividade, incorporou elementos históricos, condensando no próprio corpo e no inconsciente coletivo a dança - raiz africana que através de seus símbolos, ritos e mitos, demonstram o quão forte é a estreita ligação entre corpo, dança e religião.

Sendo assim, o corpo dentro do sistema religioso do candomblé, é símbolo sintetizante de toda uma construção cultural milenar. Espaço de manifestação do

sagrado; e, portanto universo simbólico que possibilita uma possível constatação de que ele exerce papel fundante de mediação religiosa.

A libertação e a ação expansiva que se dá ao corpo dentro das cerimônias afro-brasileiras deixa a impressão de que a comunidade que participa, se relaciona de forma intensa e profunda, pois como dizem os lacanianos e os neoreichianos “a presença do outro é antes vivida no corpo. O corpo é origem, meio e finalidade do desejo” (Lowen, 1910, p. 10).

Ao tomarmos o candomblé como objeto de estudo nos lançamos em um universo que traz para nós uma adversidade em relação a seus elementos religiosos, que em muito se difere daquela que temos bastante intimidade, o cristianismo. No candomblé, a cosmovisão religiosa está baseada no culto aos orixás, que tem como objetivo estabelecer uma ligação intensa entre fiel e divindade através do transe que acontece durante os rituais religiosos.

A forma como se dão os ritos de iniciação são marcados por intensas atividades religiosas, que têm como objetivo primeiro estabelecer ligação sagrada entre mundo terreno e supraterrano.

Dentro do sistema religioso do candomblé, os aspectos simbólicos das danças e rituais tornam explícitas as relações entre ser humano e divindade. O indivíduo se transfigura dentro de uma “nova identidade” o que proporciona uma maior aproximação com o mundo sagrado.

“Nesse mundo de sons, os textos, falados ou cantados, assim como os gestos, a expressão corporal e os objetos-símbolo transmitem um conjunto de significados determinado pela sua inserção nos diferentes ritos. Reproduzem a memória do grupo, reforçando e integrando os valores básicos da comunidade, através da dramatização dos

mitos, da dança e dos cantos, como também nas histórias contadas pelos mais velhos com modelos paradigmáticos” (Valla, 2001, p. 95-96).

O rito e o mito têm seu papel fundamental nessa tradição, especialmente nos rituais de iniciação que servirão para estabelecer a relação do iniciante com poderes e personalidades superiores, assim como inserção no grupo social que reforça a identidade de seus membros.

Somente ao longo da participação dentro dos espaços rituais através de uma observação como participante convidada é que podemos acompanhar e perceber essa contínua recriação da identidade mítica. Nada no candomblé tem possibilidade de sentido se for considerado isolado do contexto religioso. A expressão corporal é uma constante, fazendo do corpo, palco central de todas as dramaticidades litúrgicas, rituais e mitológicas.

Fazer o santo, virar, bolar, entrar em transe e ocupar funções, são todas expressões que remetem a significativos momentos dentro do terreiro que através de implicações superestruturadas aludem ao tratamento do corpo.

Nessa perspectiva mítica de reelaboração da identidade o transe é momento único, privilegiado e imprescindível de síntese da visão de mundo do candomblé.

Além da aprendizagem corporal, nas quais os gestos são todos carregados de sentido e significado, essas construções incluem uma resignificação do próprio eu onde é estabelecida a identidade mítica que é montada, sobre tudo, por meio de rituais sistematizados com prescrições, proibições e descobertas.

Fortaleceu-se nossa impressão inicial de que as interdições no candomblé passam indubitavelmente pelo gesto, pela expressão, pela movimentação do corpo no

tempo e no espaço sagrado, abrangendo todos os aspectos da vida do filho de santo através de diferentes focos: a alimentação, os banhos, a regulamentação da atividade sexual, as roupas, a dança, a ordem a hierarquia, a saúde e a doença. Tudo se dá na tentativa de fortalecer a ligação entre humanos e divindade, orum e aiyê. Não foi objetivo deste trabalho verificar se fora dos espaços litúrgicos o corpo possui continuidade da sacralidade construída no terreiro, mas dentro dos cultos todas as estruturas rituais remetem ao corpo uma alteridade sagrada e autêntica.

A dicotomia típica do modo de pensar ocidental nos impossibilita de perceber o corpo numa perspectiva não dualista. A exacerbada racionalização nos impede de ver o mundo sobre outros paradigmas, que não o nosso, de categorias e classificações.

Num mundo onde se propaga o individualismo, as poses numa superficialidade baseada em fetiches de uma “era do vazio” reforça a cada dia a desconexão com o “eu”. É claro perceber por que o candomblé é um sistema que ainda não negociou com a modernidade e banuiu de seus rituais a corporeidade como início, meio e fim da sacralidade. Ele mantém uma tradição, construída historicamente, não perdeu a ligação com a natureza, mantém a idéia da ligação familiar reforça-a por meio de obrigações e conserva um dos aspectos mais fascinante e ancestral que a humanidade já pode ter conhecimento: a magia. Desvelar por total o sagrado é prescrever a sua própria morte.

Precisamos da linguagem simbólica para podermos tocá-lo. E não há linguagem mais profunda do que aquela que não se escuta nenhum som proferido pela boca.

BIBLIOGRAFIA

ARANHA, Maria de Arruda; MARTINS Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo: Moderna 1989.

BAPTISTA, Tadeu João Ribeiro. *Uma visão marxista do corpo; aproximações com a questão teológica. Fragmentos de cultura*, Goiânia, v.13, n. 1, p. 65-76. jan./fev. 2003.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Pioneira, 1960.

_____. *Arte e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

_____. *As religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Trad. Maria Eloísa Capellato Olívia Krähenbihl. 3 ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

BARROS, José Flávio Pessoa; TEIXEIRA, Maria Lima Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: _____. *Meu sinal está no seu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama: Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro: 1998.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. São Paulo: Perspectivas do homem, 1974.

BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BRAGA, Julio. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1988.

BRANDÃO, Denis; CREMA, Roberto. *Visão holística em psicologia e educação*. Trad. Antônio Fernando Negrini, Denise Bolanho, Miriam Goldfeder. São Paulo: Sumus, 1991.

CARVALHO, Yara Maria de. *O "mito" da atividade física e saúde*. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 2001.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem, mito e religião*. Trad. Rui Reininho. Porto (Portugal): Rés, s/d.

CAMARGO, Maria Lígia de. *Música Movimento: um universo em duas dimensões: aspectos técnicos e pedagógicos na educação física*. Rio de Janeiro: Vila Rica Editora Reunidas, 1994.

_____. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CRACIANO, Romeo. *A ação dos Orixás sobre seus filhos*. In Revista Planeta, junho de 2000.

CHAUVET, Luis Marie. A liturgia e o corpo. *Concílio*. N. 259, 1995.

CREMA, Roberto. *Pisicodança e análise transacional: uma proposta de integração*. H.P. Mendes, 1983.

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CIDO, Pai de Óssum Eyin. *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo: Mandarim, 2000.

COHEN, Abner. *O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas* Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad. Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

DESCARTES, René. *O discurso do método*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FADMAN, James; Frager Robert. *Teorias da personalidade*. Trad. Odette de Godoy Pinheiro; Camila Pedral Sampaio; Sibyl Safdié. São Paulo: harbra, 1986.

FÁTIMA, Conceição Viana de. *Dança: linguagem do transcendente*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2001.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/ Fupema, 1998.

GAARDER, J. et alii. *O Livro das Religiões*. Trad. Luiz. L. Gomes. São Paulo: Mercuryo, 1995.

GAIARSA, José A. *O que é o corpo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GARAUDY, Roger. *Dançar a vida*. Trad. Antonio Guimarães Filho e Glória Mariane. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

GARCIA, Célio de Pádua. *Batuguengé a Rongo: sincretismo, identidade e religião*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A religião como sistema cultural*. In: _____ a interpretação das culturas. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem: estudos sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coração, noivado, casamento, funerais, estações, etc*. Trad. Mariano Ferreira, apresentação (de) Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 1978.

GONÇALVES, Maria Augusta Salim. *Sentir, pensar e agir*. 2 ed. São Paulo: Papyrus, 1994.

GOMES, Wilson. *Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Petrópolis Ed. Vozes. 1994.

GUERREIRO, Silas. *Antropologia e Psique: o outro e sua subjetividade*. São Paulo: Olho D'água, 2000.

GUIMARÃES, Marco Antonio; AUGRAS, Monique. *O assento dos Deuses: um aspecto da construção da identidade mítica no candomblé*. *Religião e sociedade*, 15/2-3, 1990.

- JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas. EDUC, 2001.
- JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho. 13 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- LAMAS, Maria. *Mitologia geral: o mundo dos deuses e dos heróis*. v 1: Trad. Maria Lamas. 3 ed. Lisboa: Editora Estampa, 1991.
- LELOUP, Jean-Yves. *O corpo e seus símbolos: uma antropologia essencial*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- LOWEN, Alexander. *O corpo traído*. Trad. George Schlesinger. 3 ed. São Paulo: Sumus, 1979.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Trad. Clarêncio Neotti e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- MELO, Luís Gonzaga de. *Antropologia Cultural: iniciação, teoria e temas*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- MENDES, Miriam Garcia. *A Dança*. São Paulo: Ática, 1987.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Meu sinal está no seu corpo*. São Paulo: EDICOM/ EDUSP, 1989.
- MOREIRA, José Fernando de. *A expansão bantu e sua importância para a história da África*. Paper elaborado para o curso África, Afrodescendência e Educação. Goiânia, 2003.
- O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo, Ed.Pioneira, 1969.

OLIVEIRA, Irene Dias. *Antropologia da religião*. Paper elaborado para o Mestrado em Ciências da Religião. Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 2002.

_____. *Linguagem, signo e símbolos*. Paper elaborado para o Mestrado em Ciências da Religião. Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 2003 a.

_____. *Tradição africana: espaço crítico e libertador*. Paper elaborado para o curso África, Afrodescendencia e Educação, promovido pela associação Pérola Negra. Goiânia, Goiás, 2003 b.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro – umbanda e sociedade brasileira*. 2 ed. São Paulo: brasiliense, 1999.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. Procópio Velasques Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

PARKER, Cristián. A religiosidade urbana: impacto da urbanização na religião numa sociedade desenvolvida. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.6 n. 210,1993, p. 283-300.

PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PLATÃO. *A república*. São Paulo. Difusão Européia do livro, 1965.

PIAZZA, Waldomiro. *Religiões da Humanidade*. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.

RAMOS, Renata. *Danças circulares sagradas: uma proposta de educação e cura*. São Paulo: Trion, 1998.

RAHNER, Karl. *A antropologia: problema teológico*. Trad. Belchior Cornélio da Silva. São Paulo: Editora Herder, 1968.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus,1990.

- RIBEIRO, Zilda Fernandes. Tu me deste um corpo. *Fragmentos de cultura*. Goiânia, v. 13, n. 1, p. 55-63, jan./fev. 2003.
- RIBEIRO, Zilda Fernandes. *A mulher e seu corpo: magistério eclesiástico e renovação*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- ROCHER, Guy. *Sociologia Geral*. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Presença, 1971.
- SAMUEL, Albert. *As religiões hoje*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.
- SANTIN, Silvino. Aspectos fisiológicos da corporeidade. *Revista Brasileira de Ciências do Esportes*, 11(2): p. 136-45, jan/ 1990.
- SAUER, Sérgio. *A volta de Deus*. Paper elaborado para o Mestrado em Ciências da Religião. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2002.
- _____. *Fé e conhecimento*. Síntese elaborada para o Mestrado em Ciências da Religião. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2002.
- SENNA, Ronaldo Salles. *Jarê – uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Feira de Santana: UEFS, 1998.
- SCIADINI, Frei Patrício. *Orar com o corpo*. Orar n. 9. Carmelitanas. São Paulo: s/d.
- SILVA, Benedicto. *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986.
- SILVA, Ana Márcia. *Corpo, ciência e mercado: reflexões acerca da gestão de um novo arquétipo de felicidade*. São Paulo: UFSC, 2001.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. *Macumbas e candomblés na umbanda*. Rio de Janeiro: Feitas Bastos, 1977.
- SCHERZBERG, Lúcia. *Pecado e graça na teologia feminista*. Trad. Ilson Kauser. Petrópolis Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

- SILVEIRA, Nise da. *Jung vida e obra*. 7 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- SOUZENELLE, Annick de. *O simbolismo do corpo humano: da árvore da vida ao esquema corporal*. Trad. Frederico Ozama Pessoa de Barros e Maria Elizabeth Leuba Salum. São Paulo: Pensamento, 1984.
- TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era: A religiosidade do pós-moderno*. Trad. Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. Trad. Euclides Balancin. São Paulo: Loyola. 1998.
- TEDESCO, Maria do Carmo. *Povos africanos antes da chegada do europeu*. Paper elaborado para o curso África, Afrodescendencia e Educação, Goiânia, Goiás, 2003.
- TULKU, T. *Gesto de Equilíbrio: guia para percepção, a autocura e a meditação*. São Paulo: Pensamento, 1994.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VALLA, Victor Vicente. *Religião e cultura popular*. In: BARROS, José Flávio Pessoa de (Org.) *Xangô... a história que a escola ainda não contou*. Rio de Janeiro: DP&PA, 2001.
- VILAR, Priscila Oliveira da Costa. *Da competição à cooperação: a contribuição do professor de educação física no desenvolvimento social, a partir dos jogos esportivos*. Monografia, departamento de psicologia. Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 1999.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsab Barbosa. Brasília: UNB, 1991.
- WEIL, Pierre. *O corpo fala: a linguagem silenciosa da comunicação não verbal*. Petrópolis: Vozes, 1986

WILGES, Irineu. *Cultura Religiosa: as religiões no mundo*. Petrópoles, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

WOORTMANN, Klaas. *Cosmologia e geomancia: em estudo da cultura Yoruba – Nagô*. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

WOSIEN, Bernhard. *Dança: um caminho para a totalidade*. Trad. Maria Leonor Rodenbach, Raphael de Haro Junior. São Paulo: Trion, 2002.

XIMENES, Sérgio. *Mini dicionário edioro da língua portuguesa*. 2 ed. São Paulo: Edioro, 2000.

