

O CORPO COMO UM TEXTO VIVO: a festa e a dança no candomblé

Prof. Dr. Tadeu dos Santos - UNIMES/UNISANTA

Resumo

Este trabalho é um estudo sobre o papel e a construção do corpo, a partir dos rituais públicos do candomblé. Durante esses rituais, dei-me conta de que o corpo, para essa cultura ágrafa, assumia o papel de um texto, no qual se podiam ler, por meio dos gestos e da dança, as histórias e os valores desse grupo social. Todo esse processo só é possível porque a noção de pessoa no candomblé é pensada como um todo, resultado de todas as partes do corpo, diferentemente da noção disjuntiva presente no ocidente. Todos os sentidos do corpo: olfato, tato, visão, audição e paladar, são considerados centros de força, e o processo de iniciação coloca em equilíbrio esses centros. Do mesmo modo que a pessoa é múltipla e construída ao longo do processo iniciático, o corpo manifesta suas múltiplas forças e é construído esteticamente, tornando um texto para ser lido pela sociedade. Dessa forma, o corpo se constrói, nos rituais do candomblé, graças à aprendizagem de valores sociais, culturais e religiosos, que se dá por meio da oralidade, dos atos, gestos e da experiência vivida no cotidiano do terreiro. Nos rituais públicos, através da dança de transe, o iniciado mostrará ao grupo seu estágio espiritual, a visão de mundo do grupo e o *ethos* de seu povo. A pesquisa de campo foi realizada na Casa de Candomblé Ilé Dara Àse Òsun Eyin, comandada pelo Pai Cido de Òsun Eyin, durante os anos de 2001, 2002 e 2003.

Abstract

This study aims at discussing the role of body and its building in the public rituals (or parties) of candomblé. During the rituals, I realized that body in that unwritten culture of candomblé took up the role of a text. A text is meaningful for stories and values of that social group could be interpreted through gestures and dance. The building process is only possible because, for candomblé followers, the notion of person is thought of as a whole, or rather, a result of all parts of the body, unlike the disjunct notion we have in the Western World. All five senses (sight, hearing, smell, taste and touch) of body are considered centers of energy that are balanced in the initiation process. In the same manner a person is multiple and is built throughout the initiation process, the body manifests its multiple forces and is built aesthetically, so as to become a text to be interpreted by society. Thus, the body is built in the candomblé rituals due to learning of social, cultural and religious values. This learning is expressed by means of orality, acts, gestures and lived experience in the day-to-day of the terreiro (center of worship). It is through dance of trance in the public rituals (parties), the initiated can show his/her spiritual stage, the viewpoints his/her group has as well as his/her ethos. Data were collected at Ilé Dara Àse Osun Eyin Candomblé House headed by Pai Cido De Osun Eyin in 2001, 2002 and 2003.

INTRODUÇÃO

Ao longo dos últimos anos, tenho dedicado meus estudos sobre a importância do corpo no processo de ensino-aprendizagem. Esse interesse surgiu durante o curso de graduação em Educação Física e, posteriormente, no *lato sensu* e *stricto sensu*.

Sempre influenciado pela história e filosofia, fui percebendo a influência que a religião exerce sobre nossa concepção e tratamento do corpo. À época, não dispunha de tempo suficiente para tratar dessa questão, pois meu objetivo, então, era outro. A inquietação, contudo, se manteve, resultando na decisão de prosseguir a pesquisa no Doutorado, buscando aprofundar o tema.

A escolha pela religiosidade negra, não foi aleatória, pois devo dizer que a ancestralidade falou-me mais forte.

Ao participar dos rituais públicos, pois os privados são exclusivos para os iniciados, dei-me conta de que o corpo, para essa cultura predominantemente ágrafa, assumia o papel de um

texto, no qual se podiam ler, por meio dos gestos e dança, as histórias e os valores desse grupo social.

Como numa epifania, percebi que a ausência da palavra, nos rituais do candomblé, era suprida pelo corpo, com seus movimentos, gesticulações e coreografia, que possibilitava a quem presenciasse uma real leitura do que ali se apresentava.

Foi assim que passei a me indagar acerca do tema ora proposto. De que maneira esse corpo vai-se construindo, no candomblé, de tal sorte que, uma vez “pronto”, seja ele o instrumento de leitura para todos que o cercam?

Ao aprofundar-me no assunto, adentrando uma outra cultura explicitando seus valores sócio-culturais, pude perceber que padece ela, ainda que veladamente, de preconceitos, sobretudo no que concerne à religião.

Vários autores já se dedicaram a estudar o papel do corpo nas sociedades não ocidentais; entretanto, na literatura das religiões afro-brasileiras, poucos são os trabalhos voltados ao estudo da importância do corpo nos rituais, explorando e decifrando a riqueza de simbolismo que emerge de temas como: festa, dança e vivência corpórea.

Dentro desse amplo campo de estudos, busquei compreender a influência da festa, dos rituais de iniciação e da dança, na construção do corpo no candomblé.

Com esse estudo procurei:

1. caracterizar o papel da festa dentro dos rituais públicos religiosos, bem como os valores estéticos e éticos que dela emergem;
2. descrever os rituais de iniciação, compreendendo-os como um campo existencial da cultura;
3. descrever a importância da dança nos rituais públicos do candomblé como a busca do sagrado e representação da vida.

Para a realização deste trabalho, fiz um levantamento bibliográfico sobre temas relacionados: a importância do papel da festa no grupo social; o caráter histórico-sociológico da festa em nosso país; as diferenças entre as religiões ocidentais e africanas, apontando a concepção que cada uma delas tem do corpo. Revisitei, também, Merleau-Ponty (autor ao qual me dediquei em minha dissertação de mestrado) para discutir a importância da experiência vivida na construção do corpo.

No tocante aos rituais do candomblé, trabalhei com estudiosos da literatura afro-brasileira, autores como Reginaldo Prandi, Monique Augras, Raul Lody, Roger Bastide, Arno Vogel, Marco Antonio da Silva Nello, José Flávio Pessoa de Barros, entre outros.

Além da pesquisa bibliográfica, frequentei, durante os anos de 2001 e 2002, as festas públicas do Ilê Dara Àse Òsun Eyin, localizado em São Paulo, na Rua José Domingues de Pontes, n.º 7, Jardim Mimar.

Dessas visitas frequentes resultaram entrevistas, realizadas de forma não-diretiva, com o *babalorixá* do terreiro, Pai Cido de Òsun Eyin, e seus filhos-de-santo, que contribuíram para ampliar minha visão do assunto, servindo igualmente como fonte de consulta.

Os pressupostos norteadores desta pesquisa foram qualitativos; os métodos e as técnicas adotadas diferem, assim, do modelo experimental e quantitativo. Enquanto neste último, parte o pesquisador de uma definição apriorística do problema, procurando extrair leis constantes que o explicam, por meio de observação direta e pela verificação experimental, no modelo qualitativo o problema e sua delimitação ocorrem pela imersão do pesquisador no contexto do fenômeno, partindo de uma questão inicial, que será revista e reorientada.

Respalado, portanto, nesse modelo qualitativo, o motivo condutor deste trabalho residuiu na resposta à seguinte indagação: “Como se dá, no candomblé, a construção do corpo, manifestado na festa e na dança?”

1.1 FESTA OU RITO — A ORDEM NA DESORDEM

Inicialmente é preciso encetar algumas considerações no que concerne à distinção entre os termos “rito” e “festa”, estabelecida por inúmeros estudiosos. Para estes, o elemento religiosidade é o fator diferencial entre eles. Atribuem, assim, ao rito o aspecto exclusivamente religioso, relegando à festa o caráter puramente profano. Há autores, contudo, como François-

André Isambert, que deixam claro que as festas apresentam aspectos rituais obrigatórios, sem necessariamente ter caráter religioso, nem obrigação de um valor moral.

Roberto DaMatta, em sua obra *Carnavais, Malandros e Heróis*, ao tratar a questão do rito no Brasil, prefere não estabelecer uma diferença entre rito e cerimônia. Busca, por meio de comparações, com viés sociológico, entre carnavais, procissões e paradas, definir o rito a partir dos atos do cotidiano, demonstrando as oposições básicas que todo ato cerimonial ou ritual deve necessariamente conter, construir e elaborar.

Para o antropólogo, as chamadas “festas da ordem”, que retratam os valores tradicionais burgueses, e as “festas da desordem”, que representam os mais variados níveis de coletividade — do nacional ao regional —, parecem compactuar-se no Brasil, formando a chamada identidade brasileira.

Regionalmente, todo grupo tem seu rito (como o candomblé), porém comemoram também as chamadas “festas nacionais” e os rituais de desordem, como o Carnaval. “De um ponto de vista global, temos um sistema que celebra tantos ritos quantas são as coletividades que se mantêm vivas em seu espaço” (DaMatta, 1996:79).

O autor demonstra a existência de rituais cívicos criados conscientemente pelo Estado, cujo objetivo é fazer com que a sociedade se veja como pátria. Esses rituais são inspirados na Revolução Francesa, para a qual a idéia de sociedade representa um conjunto de cidadãos que aspiram a igualdade, liberdade e justiça social. São os que retratam os valores tradicionais burgueses e representam os “rituais da ordem”, que dramatizam os aspectos do Estado Moderno e da vida constitucional: comemoração da Independência e da República, solenidades para incorporar em cargos públicos novas autoridades e todos aqueles que visam ao aspecto meramente comercial (“Dia das Mães”, por exemplo). Dentro desse espectro dos rituais de ordem, temos ainda a Semana Santa e o Natal que buscam revelar a união entre o homem e Deus, propondo uma reflexão moral.

O Carnaval, os Reisados, as Marujadas, a Umbanda e o Candomblé são considerados, por DaMatta, como “rituais da desordem”, pois, neles, os indivíduos, conquanto tenham consciência de pertencer a uma sociedade, buscam um novo desenho para se firmar como membros de uma comunidade moral pré-existente ao Estado Nacional.

Historicamente podemos dizer que tal construção tem início na época do Brasil Colônia, como aponta Mary Del Priore em sua obra *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. Segundo a autora, o jovem Estado que estava nascendo na Idade Moderna, procurava imprimir seu poder por meio de cerimônias e rituais. A interferência do Estado metropolitano português marcou não apenas sua presença na Colônia, mas também buscou construir relações entre os diversos grupos sociais existentes e a própria metrópole.

Sendo assim, as festas contribuíam para a fixação política do Estado português, bem como para sua manifestação de poder crescente, e via nelas uma forma de diminuir as diferenças étnicas ou sociais da Colônia.

Peter Burke, por sua vez, no livro *Cultura Popular na Idade Moderna*, destaca também o papel dos reformadores católicos e protestantes nesse cenário, pondo em relevo a figura dos missionários que objetavam a certas formas de religiões e festas populares na Europa e América. Diferentemente do Estado, que buscava consolidar sua legitimidade por meio das festas cívicas, os reformadores procuravam, mediante objeções teológicas e morais, imputar uma nova ética à população.

Segundo Burke (1999:233): “A primeira objeção pode ser considerada teológica. Os reformadores reprovavam muitos costumes populares por serem reminiscências pagãs, ‘superstições’ no sentido original do termo”.

Essa cultura, denominada popular, que tinha sua base na tradição oral, foi construída na convivência social e na dramatização do cotidiano. Ao longo dos séculos utilizou-se ela dos cenários públicos e, portanto, comunitários — igrejas, ruas, mercado, praças, rodas de jogo — com propósitos laicos e religiosos, festivos ou graves, ostentosos ou humildes.

Para Burke, este parece ter sido o ponto mais atacado pelos reformadores na Idade Moderna: a separação entre sagrado e profano. Esse fato provocou uma importante mudança na mentalidade e sensibilidade religiosa da época, porquanto os devotos acreditavam que a familiaridade com o sagrado desafiava a irreverência.

No que concerne à moral, os reformadores imputam às festas um caráter pecaminoso, por associarem-nas a momentos de embriaguez e luxúria, o que estimularia os prazeres mundanos ligados à carne e promoveria uma estreita ligação com forças demoníacas. Investiram igualmente contra os jogos e as festividades, por acreditarem encerrarem eles violência e desregramento, ofensas, portanto, a Deus, além de desperdício de tempo e dinheiro.

Todos esses argumentos foram, para Burke, suficientes para que os reformadores fundassem uma ética pautada na “decência, diligência, gravidade, modéstia, ordem, prudência, razão, autocontrole, sobriedade e frugalidade, ou, para empregar uma expressão celebrizada por Max Weber, ‘ascetismo mundano’” (Burke, 1999:237).

Malgrado a forte influência exercida pelo Estado e pela Igreja, com base nas idéias veiculadas na Europa, e pelos jesuítas, no Brasil, as festas contribuíram para que os diferentes segmentos sociais representassem e impusessem sua cultura. Índios, negros, mulatos e brancos encontraram no ritual da festa “(...) oportunidade para recriar seus mitos, sua musicalidade, sua dança, sua maneira de vestir-se e aí reproduzir suas hierarquias tribais, aristocráticas e religiosas” (Del Priore, 2000:89).

Pode-se dizer, portanto, que as festas foram poderosos instrumentos de que se serviram a política e a religião com o fito de imporem sua ideologia. Porém, à margem dessa cultura imposta e “oficial”, sobrevivia a cultura popular. A teoria desenvolvida por Roberto DaMatta sobre as “festas da ordem” e as “festas da desordem” são reminiscências do Brasil Colônia, que se encontram em nossa história e — por que não dizer? — no mundo.

Compactuo, portanto, com a tese da pesquisadora Rita de Cássia do Amaral, ao explicitar que as festas brasileiras não se resumem apenas na quebra do cotidiano, como forma de escape e diversão; ao contrário, elas têm lugar sob a égide de objetivos e concepções diferentes entre os diversos grupos que as promovem.

Sendo assim, necessário nos darmos conta de que festa estamos tratando, qual sua finalidade e significado, tanto para aqueles que a realizam quanto para a população, uma vez que, nos calendários oficiais dos Estados e municípios, pontificam inúmeras festividades (cívicas, religiosas, locais, regionais, nacionais etc).

Ao optarmos por trabalhar com os rituais públicos das religiões afro-brasileiras, especificamente, o candomblé, estaremos à margem dos calendários oficiais. Por outro lado, enfocaremos uma tradição que faz parte da identidade brasileira (a festa, a música, a possessão, a dança, a indumentária apropriada para cada orixá: tudo isso está no centro dos rituais) e que vai de encontro às chamadas “festa da ordem”.

1.2 DA SENZALA AO TERREIRO: O SIGNIFICADO DA FESTA PARA OS NEGROS

Desde os tempos da Colônia, quando os negros viviam em suas senzalas sob o tacho de chicotes, festa, dança e êxtase sempre estiveram associadas, chegando mesmo a apresentar-se como uma característica da raça negra. Alguns historiadores aduzem que, graças a esses três elementos, o negro conseguiu manter sua cultura no seio de uma realidade tão aterrorizadora como a escravidão.

Para quem vivia nesse ambiente hostil, o momento da festa servia como descanso, devoção, lazer, renovação de ânimo e perpetuação de valores, conquanto distantes de seu torrão natal.

O africanista Nina Rodrigues, em seu livro *Os Africanos no Brasil*, destaca a importância da festa e da dança na cultura negra ao descrever que “ao som de ruidosos tambores e das melopéias africanas, tão monótonas, passavam os negros noites inteiras e às vezes dias a fio em trejeitos e esgares coreográficos, em danças e saltos indescritíveis” (Rodrigues, 1977:155).

Ressalta, ainda, o autor que música, dança, gesto e mímica funcionavam igualmente como forma de linguagem, à medida que substituíam a palavra, tornando-se, assim, um dos únicos meios que os negros tinham para se fazer compreender.

Diferentemente de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, que atribuíam um certo primitivismo ao negro brasileiro, Gilberto Freyre traça, em *Casa Grande & Senzala* um paralelo entre índios e negros. Apoiado em Pitt-Rivers, “confronta as danças dos negros com a dos índios,

salientando naquelas a espontaneidade de emoção exprimida em grandes efeitos de massa sem rigidez nenhuma de ritual com o compassado e o medido das danças ameríndias” (Freire, 2001:348).

Segundo Freyre (2001:348), as danças ameríndias assumem um caráter puramente dramático. “Apolíneos, diria Ruth Benedict, a quem devemos estudos tão interessantes sobre os povos que denomina apolíneos, em oposição aos dionisíacos”. Esse contraste é facilmente distinguível nos xangôs afro-brasileiros: “ruidosos, exuberantes, sem nenhuma repressão de impulsos individuais; sem a impassibilidade das cerimônias indígenas”.

Todavia, é com Édison Carneiro e Manoel Querino que o culto afro-brasileiro começará a receber um tratamento especial, pois ambos, sendo negros, descrevem de maneira própria a culinária, as festas, as situações quotidianas e os hábitos culturais dos cultos afro-brasileiros.

Para Carneiro (1977:18), o surgimento dos candomblés data aproximadamente da primeira metade do século XVIII. O processo de surgimento do culto organizado não floresceu na zona rural, pois para mantê-lo, o negro necessitava de dinheiro e liberdade, o que só aconteceria nos centros urbanos: “a concentração de negros nagôs na Bahia, em fins do século XVIII, quando os mineradores, desinteressados das minas já não precisavam dos negros procedentes da Costa da Mina¹, nem se dispunham a pagar os altos preços que os traficantes por eles pediam”, foram responsáveis pela organização do culto, juntamente com algumas divindades dos jêjes, que professavam uma religião próxima à dos nagôs.

No início, as práticas rituais urbanas eram realizadas por etnias, em locais que recebiam o nome de “terreiros” ou “barracões”. Para Marlene Cunha (1986:46), “o terreiro aparecia assim, como uma nova forma de relação do indivíduo com a terra, porém, em condições urbanas. Ele vem justamente substituir a roça, a terra das pessoas que se deslocam da zona rural para a urbana”.

Tais práticas, hoje comumente chamadas “Festas dos Orixás”, foram descritas por vários autores, cabendo, contudo, à Rita de Cássia do Amaral, dar um maior relevo ao tema da festa e ao conjunto de valores que dela emerge, a ponto de influenciar o que denominou de estilo de vida do povo-de-santo.

Segundo Amaral (1992), o elemento festivo começa com a idéia de que os deuses vêm a terra para dançar, “comer” e vestir belas roupas, o que parece influenciar a visão de mundo do povo-de-santo:

E é assim que se justifica o apelo da música, da festa e dos prazeres sensuais para o povo-de-santo que é fortemente ligado a eles, seja no candomblé, no pagode, na escola de samba, no futebol, no afoché, ou feijoadas e peixadas de fim de semana, etc. Ao mesmo tempo, há uma consciência de que todo esse ludismo, essa alegria, têm seu preço em termos de trabalho, dinheiro, empenho e dedicação envolvidos. E sendo assim, a avaliação da qualidade e beleza desses eventos é feita, como observou Bourdieu (1983) tendo como padrão de referência o trabalho, a dedicação e custos envolvidos. O tempo e o número de pessoas envolvidas. Cria-se, a partir desses valores um habitus, cuja fórmula generativa é dada por eles que, por sua vez, criam um gosto específico (Amaral, 1992:167).

A festa no candomblé, portanto, assume uma dimensão social, que rege os mais diversos aspectos da vida dos membros do grupo, dentro ou fora do terreiro, contribuindo para imprimir à vida um caráter festivo.

¹ A Costa da Mina — linha setentrional do Golfo da Guiné — foi visitada pelos tumbeiros durante todo o século XVIII, e ainda depois, em busca de negros para os trabalhos de mineração: negros do litoral, nagôs, jêjes, fantis e axantis, gás e txis (minas), e negros do interior do Sudão islamizado, hauçás, kanúris, tapas, grúncis, e novamente fulas e mandingas. Desembarcados na Bahia, que detinha o monopólio do comércio de escravos com a Costa da Mina, esses negros eram transferidos, pelo interior, para as catas de ouro e de diamantes de Minas Gerais.

1.3 ÉTICA E ESTÉTICA NO CANDOMBLÉ: FÉ E CORPO

Podemos dizer, que o candomblé ainda guarda em suas tradições o princípio da festa proposto por Durkheim e Burke: superação das distâncias entre os indivíduos, produção de um estado de efervescência coletiva e transgressão das normas coletivas, subvertendo a ordem contemporânea, calcada numa “ética pequeno-burguesa”, e enquadrando-se naquilo que Roberto DaMatta denominou “festas da desordem”.

Graças à essa efervescência, à superação da individualidade e à transgressão das normas coletivas — ingredientes essenciais da festividade —, as festas constituem um ingrediente essencial à vida humana. “Sua perda afeta as raízes do homem no passado e rebate o seu avanço para o futuro. Entorpece sua sensibilidade psíquica e espiritual” (Cox, 1974:31).

Ser feliz, portanto: eis a verdadeira missão do homem na terra, segundo os cânones do candomblé. E para que isso aconteça, é necessário cultivar seu orixá e festejar sua descida a terra.

No culto afro-brasileiro, os deuses assemelham-se aos homens, municionados de virtudes e defeitos. Nas narrativas mitológicas, os orixás são preguiçosos, namoradores, pacientes, invejosos, impetuosos e vingativos.

Disso se pode concluir que a ética no candomblé não pressupõe fazer com que o indivíduo passe a enxergar o mundo com olhos outros: “Quando alguém abraça o candomblé como religião, não é necessário que se opere mudança em sua maneira de se ver estar-no-mundo” (Prandi, 1991:213). Ao contrário: busca ele aqui, no próprio mundo, os meios necessários para atingir a felicidade, aliás, única missão do homem na terra.

Diversamente do que se passa com outras religiões, o adepto do candomblé necessariamente não internaliza valores morais com o objetivo de atingir um outro mundo, além deste em que vive. As regras que aprende no terreiro relacionam-se com a forma com que se deve portar nesse espaço, razão pela qual se faz possível compreender a ética no candomblé como sendo a viabilização de si mesmo, pautada numa relação de conduta entre o fiel e seu orixá, seus parentes-de-santo e com a casa de candomblé.

Assimiladas tais regras de conduta, percebe-se claramente que a ética no candomblé se constrói pela experiência vivida no cotidiano do terreiro. A essa experiência — advinda, conseqüentemente, com a apreensão de tal “ética” —, contrapõe-se e complementa-se o corpo, elemento concreto, que deixa exposto, na própria carne, por meio de incisões e cortes, a sabedoria afirmada no processo de iniciação e o ingresso no grupo. E é no corpo e com o corpo que o adepto passa a atuar — síntese dos elementos estéticos que a ele acompanham: indumentárias, cores, comidas, objetos sagrados.

O corpo no candomblé não é, portanto, apenas um veículo da alma ou um receptáculo que contém algo etéreo — espírito, alma —, mas, como destacou Juana E. dos Santos (2001:44), “no candomblé, ele é concebido como um verdadeiro altar vivo, e em comunicação contínua com o mundo da natureza que o abrange. A sua forma, as suas cores, a sua postura o ligam à natureza”.

1.4 O PROCESSO DE INICIAÇÃO

Considerando as colocações de Vogel, Mello e Barros (1998), podemos sugerir que o processo de iniciação no candomblé, busca levar o adepto às origens da nascente dos valores culturais e sociais da tradição. Como relata Monique Augras (1983:17), nessa religião “não se assimila apenas, mas se vive. Tamanha é a transformação do iniciado, que recebe novo nome: tornou-se outro. A iniciação, o recomeço, é, portanto, metamorfose”.

Dessa forma, a expressão “rito de passagem”, adotada por Vogel, Mello e Barros, torna-se mais adequada que ritual de iniciação, pois como observou o folclorista e etnólogo francês Van Gennep (1977), há, nos rituais de passagem, três fases distintas:

- a) *separação*: o indivíduo é afastado por um período do seu grupo;
- b) *margem*: um período liminar, considerado por Turner, ausência de estatuto, a morte;
- c) *agregação*: volta à sociedade, depois de ter adquirido um novo estado.

Com efeito, podemos analisar o proposto pela teoria de Van Gennep e retomada por Turner (1974) a partir do relato do Pai Cido de Òsun Eyín:

“O terreiro é uma cabaça e, como cabaça, representa o útero, o que nos permite comparar o processo de iniciação a um parto. Antigamente, a criança nascia e ficava sete dias sem receber visita, para que os de fora não trouxessem o mal do sete. Com o iaô dá-se o mesmo. Ele fica sete dias ² recolhido, porque passa sete dias guardado nas folhas e no efun, sete dias de renovação, todos os dias depois que ele raspa. Só sai sete dias depois da feitura, quando, antes de ganhar novamente às ruas, dirige-se ao barracão para dar o nome. Passa pelo processo de renovação, de segredo e de fundamentos, que a cabaça nos traz. O fundamento da gestação, do parto, da criação da vida e da morte. Porque o iaô, ao entrar para fazer o santo, tem que ter bem claro que está entrando para viver e para morrer, pois onde há vida, existe morte: início e fim, nascimento e pó (que é a terra). Jogamos o efun, pó branco que representa a argila, oriunda da terra. Alguns denominam esses sete dias de efun, outros, de prefuré; seja como for, é o tempo despendido para preparar o iaô. Eis por que a iniciação é algo importante: porque ela é a vida em si mesmo. Ela é a realidade da vida. (Entrevista realizada em 01/02/02.)

Como se vê, o processo de separação ocorre a partir do momento em que o fiel adentra o terreiro, para realização dos *ebós*, das oferendas, do *borí* e de outras obrigações. Ao perder o contato com o mundo externo, um outro mundo lhe é revelado, correspondendo àquilo que Turner (1974) chamou de liminaridade: o fiel passa por um processo de invisibilidade social, perdendo o estatuto antigo.

Observa-se tal momento, no candomblé, a partir do instante em que o fiel, adentrando o terreiro, deixa para trás sua antiga vida. Tem-se, aí, a realização de uma pequena cerimônia, ocasião em que ele despe suas roupas, que são rasgadas, e banha-se numa fonte ou numa cachoeira (água doce), a simbolizar seu renascimento. A partir de então, o fiel passa a ser tratado, sucessivamente, como embrião, recém-nascido e criança de peito. Segundo o relato de Turner (1974), esses neófitos adotam um comportamento passivo e humilde diante de seus instrutores, aceitando, não raro, e sem se queixar, punições muitas vezes arbitrárias.

Como nos revelou Pai Cido de Òsun Eyín, o neófito, quando em reclusão, recebe instruções, aprende cantos e danças e se inicia nos fundamentos da religião, por meio do que lhe foi sendo dito, feito e mostrado.

Eivadas de símbolos, para as civilizações africanas, o corpo foi e é percebido por um viés distinto das civilizações ocidentais, valendo-se dos rituais iniciáticos, nos quais a vida e morte (simbólica) não mais estão reclusas ao individual, mas, ao contrário, competem aos fatos sociais, em que o corpo passa a fazer parte de “uma parcela do comunitário e nele circulando a ordem simbólica que, por sua vez, compõe as energias do corpo humano com aquela dos outros seres humanos, dos animais, da terra e do céu (Barbára, 2002:58). A vida nos rituais iniciáticos, portanto, se coaduna com o grupo social, ganhando novo significado, libertando-se, conseqüentemente, das amarras solitárias que subjugam o indivíduo.

Logo, não se configura o corpo isoladamente, mas em relação com a própria comunidade, aldeia, casa: enfim, um centro de irradiação simbólica, moldado pelo mundo natural e social, orientado no mundo por uma teia de símbolos que organiza o espaço, o tempo e a ordem de sentido das coisas.

O ritual torna-se, assim, uma experiência central nas civilizações africanas, e inseparável do corpo. Conscientes da insuficiência da falta ou dos limites da comunicação discursiva, essas civilizações buscam no silêncio do corpo, “a interiorização de um simbolismo, que pode confundir-se com os aspectos musculares e fisiológicos do indivíduo, mas torna-se perceptível nos movimentos, na dança, na celebração e nos diferentes modos de percepção do mundo” (Sodré, 2000:457).

Para Michel De Certeau (1994:242), “(...) durante o processo ritual, os corpos dos iniciados são transformados em verdadeiros quadros vivos de regras e costumes”. Tal fenômeno ocorre, mediante a exposição do neófito frente à nascente sagrada dos valores culturais e sociais.

² Esses sete dias correspondem ao que chamam de *orô*, ocasião em que o filho-de-santo tem seus cabelos raspados e recebe o *oxu*. O período total de reclusão é geralmente de vinte e um dias.

Após o ritual, o corpo do iniciado assume a forma de um texto para ser lido na comunidade, trazendo a lume o *status* atingido pelo iniciado, sua visão de mundo e a característica predominante do grupo a que pertence.

Cabe neste posto ressaltar, que todo o aprendizado, no candomblé, não se dá através da palavra ou de um texto escrito, mas sim por meio de uma reorganização corpórea, que permite o adepto lidar com as sensações e emoções, experimentadas por vezes na dor e na doença, num primeiro momento, e na alegria e no valor à vida, após o processo de iniciação.

A experiência corporal dos fieis que ingressam nessa religiosidade passa, inicialmente, por uma desestruturação e, a *posteriori*, por uma reestruturação da pessoa, em que é fundamental o processo de aprendizagem corporal. Isso só se torna possível pelo fato de a pessoa, no sistema cultural afro-brasileiro, ser concebida como plural (Lepine, 1978), em que qual o corpo é uma das partes que unifica todas as outras.

O corpo, portanto, é a representação física da pessoa e, tanto quanto está é múltipla, o corpo igualmente manifesta suas múltiplas forças; e, ainda, tanto quanto é ela construída paulatinamente ao longo do processo iniciático, o corpo, de forma similar, é construído esteticamente, resultando numa “leitura” em que se reflete o nível religioso e espiritual por ele atingido e perfeitamente assimilável pela sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, o corpo no candomblé é considerado um dos espaços mais sagrados, pois é no interior dele que tem lugar a transformação cabal: a entrada do orixá. Por isso, toda a liturgia do ritual do candomblé apóia-se na música e na dança; enquanto a primeira é o fio condutor que identifica e liga os vários momentos do ritual, a dança é a comunicação. Essa comunicação, todavia, acontece por meio do corpo humano, lugar interno do culto, receptáculo da divindade e, por si mesmo, sagrado.

A dança associada à música e aos mitos faz o homem reviver, na festa, o deus, o herói, a força da natureza, mimeticamente representados nas intenções dos gestos, dos olhares, do uso do corpo, na realização dos passos. A dança vai representar, destarte, uma pluralidade de sentidos: acontecimentos míticos, relatos sagrados, a organização da sociedade etc.

Dessa forma, a dança de transe é a expressão do encarnado e vivido pelo sacerdote, que por meio do corpo, transformado em um verdadeiro altar vivo, exterioriza um sentimento ancestral ou uma força cósmica, permitindo a recriação de um tempo mítico, na festa, congregando orixás e ancestrais, que a todos fortalecem e impulsionam na troca de *axé*.

Assim, o corpo se constrói, nos rituais do candomblé, graças à aprendizagem de valores sociais, culturais e religiosos, que se dá por meio da oralidade, dos atos, gestos e da experiência vivida no cotidiano do terreiro, que se expressam na festa pela dança de transe.

Essa forma de conceber o corpo no candomblé, abre a possibilidade para pensarmos a questão da sexualidade, do espaço e do tempo, da aprendizagem, doença e cura, e outros temas que estão no cerne das atuais discussões acadêmicas.

Palavras-chaves: Ritual, Corpo, Candomblé

BIBLIOGRAFIA:

- AMARAL, R. C. *Povo-de-Santo, Povo-de-Festa*. O Estilo de Vida dos Adeptos do Candomblé Paulista. São Paulo: FFLCH/USP, dissertação de mestrado, 1992 (mimeo.).
- AUGRAS, M. *O Duplo e a Metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BARBÁRA, R. *A Dança das Aibás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. São Paulo: FFLCH/USP, tese de doutorado, 2002 (mimeo.).
- _____. *A dança do vento e da tempestade*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Salvador: UFBA, 1995.
- _____. *A dança sagrada do vento*. In: Martins & Lody (org.). *Faraimará – o caçador traz alegria*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BENEDICT, R. *Padrões de Cultura*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1983.

- BURKE, P. *A Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CARNEIRO, E. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- _____. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Trad. De Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CHIZZOTTI, A. *Pesquisas em ciências humanas e sociais*. São Paulo: Cortez, 1998.
- COX, H. *A Festa dos Foliões*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
- CUNHA, M. O. *Em Busca de Um Espaço*. A Linguagem Gestual no Candomblé de Angola. São Paulo: FFLCH/USP, dissertação de mestrado, 1986 (mimeo.).
- DAMATTA, R. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *A casa & a rua: espaço cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.
- DANTAS, B.G. *Repensando a pureza nagô*. Religião e Sociedade, n.8: 15-20 julho, 1982.
- DEL PRIORE, M. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- DURKHEIM, E. *As Formas Elementares de vida Religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- GENNEP, A.V. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ISAMBERT, F.A. *Le sens du sacré – fete et religion populaire*. Paris: Les Editions de minuit, 1982.
- LÉPINE, C. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Keto de Salvador*. São Paulo: FFLCH/USP, tese de doutorado, 1978 (mimeo.).
- PRANDI, R. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC – EDUSP, 1991a.
- _____. *A religião e a multiplicação do eu: transe, papéis e poder no candomblé*. Revista USP, n.º 9, pp. 133-144, 1991b.
- QUERINO, M. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- RODRIGUES, N. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.
- ROUGET, G. *La musique et la transe*. Paris, Gallimard, 1980.
- SANTOS, J. E. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- SODRÉ, M. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- _____. *Corporalidade e liturgia negra*. In: *Negro de corpo e alma*. Mostra do Redescobrimento, 2000.
- TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1974.
- VOGEL, A., MELLO, M.A.S., BARROS F.P. *A Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

Tadeu dos Santos

E-mail: tadeudossantos@uol.com.br