

O CORPO NEGRO DOS FILHOS DE SANTO COMO “ENTRELUGAR” DO ORIXÁ NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

THE BLACK BODY OF SHEPHERD’S SON AS IN BETWEEN OF ORIXÁ IN CANDOMBLÉ’S YARD

Damião Rocha 1
Rubenilson Pereira de Araujo 2
Marcelo Barbosa dos Santos 3
William Vieira de Oliveira 4

Pós-doutor em Educação pela Universidade Estadual do Pará (UEPA). 1
Docente do Doutorado em Educação na Amazônia UFPA e do PPGE/UFT.
Professor da disciplina Educação Intercultural na Amazônia. Sócio Anped GT
12- Currículo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9799856875780031>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5788-7517>. E-mail: damiao@uft.edu.br

Doutor e Mestre em Letras: Ensino de Língua e Literatura pela UFT. 2
Docente UFT/Porto Nacional – TO e coordenador do curso de licenciatura
em Letras. Docente da Pós-graduação com pesquisas voltadas para o ensino
em uma perspectiva de currículo pós-estruturalistas e suas interfaces com
a educação e sociedade. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4468053712806857>.
E-mail: rubenilsonaraujo@mail.uft.edu.br

Graduação em Letras – Português/Literaturas de Língua Portuguesa, 3
pela Faculdade TECSOMA, em Pedagogia pela Universidade Paulista – UNIP e
em Serviço Social pela Universidade Norte do Paraná – UNOPAR, especialização
em Letras: Português e Literatura pelas Faculdades Integradas de Jacarepaguá –
FIJ, mestrando em Letras pela Universidade Federal do Tocantins – UFT, câmpus
de Porto Nacional – TO. Atua na linha de pesquisa interseccional de Literatura
e Religiosidades. É professor efetivo da rede pública do município de Palmas
– TO. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2148585998818491>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8155-8406>. E-mail: marcelo.barbosa1@mail.uft.edu.br

Graduação em licenciatura em Matemática pela FEPAM/ 4
Universidade do Estado de Minas Gerais. Mestrando em ensino de ciências
e matemática da UFT/Araguaína – TO. É professor efetivo da educação
básica estadual e do município de Palmas – TO. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1662430817935041>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9180-4968>.
E-mail: willi-3@hotmail.com

Resumo: O trabalho resulta de pesquisas que vimos realizando no último quadriênio no PPGE/UFT. Aborda a importância do corpo para os filhos de santo no ritual de incorporação e/ou estado de transe de seus orixás. Neste contexto reflete também a importância do pensamento afrodiáspórico na constituição dos rituais e doutrina das religiões não-abraâmicas dos povos ancestrais de matriz africana. Entendemos que estas questões da pesquisa contribuem para o estudo da decolonialidade e a possibilidade de diminuição da intolerância religiosa na busca de diálogo inter-religioso e intercultural de valorização das intersubjetividades dos povos de terreiro em uma sociedade que se quer plural e laica. **Palavras-chave:** Terreiros de Candomblé. Matriz Africana. Diálogo Intercultural.

Abstract: The work is the result of research that we have been carrying out in the last quadrennium of PPGE/UFT. This approaches the importance of the body to shepherd’s sons in the holy ritual of incorporation and/or trance of their orixás. In this context also reflects the importance of the afrodiásporic thinking in the constitution of those rituals and the African root religions creed. We understand that those research questions could contribute as to the decoloniality study and the possibility to reduce the religious intolerance in the pursuit of the inter-religious and intercultural dialogue as to put value in the intersubjectivity of peoples in the yard, that look for the build of a plural and laic society.

Keywords: Candomblé’s Yards. African Root. Intercultural Dialogue.

Introdução

“O candomblé sobrevive até hoje porque não quer convencer as pessoas sobre uma verdade absoluta, ao contrário da maioria das religiões” (Pierre Verger).

O presente estudo trata de apresentar concepções do candomblé, corpo e pensamento afrodiaspórico de alguns autores que discutem sobre a importância dos estudos da corporeidade nos cultos das religiões de matrizes africanas.

Destacamos a opinião e/ou pensamento de pesquisadores como Barros; Teixeira (2004), Paiva (2007), Cegalla (2008), Câmara Cascudo (1962), Barbosa Junior (2014), Bárbara (2002), Butler (2003), Bourdieu (2005), Jung (2014), Durant (2012), Pinto (1971), Ribeiro (2015), Lima (2015) e Gomberg; Mandarino (2013) sobre a importância do corpo no e para o candomblé e como os membros dos terreiros veem, cuidam e tratam desse corpo que servirá de “abrigo”, “morada”, isto é, “entrelugar” para seu respectivo Orixá se manifestar entre os humanos.

Evidenciamos, também, o corpo como representação/lócus temporário do orixá. Como este “veículo” é preparado para servir de “entrelugar” para o orixá “descer” e/ou “incorporar” no aparelho do filho ou filha de santo, iniciados nos processos e rituais sacros realizados nos terreiros por meio da mediunidade. Uma vez “incorporado” no aparelho dos filhos e filhas de santo, esse deus/orixá realiza suas atividades, distribuindo o seu axé – sua boa energia para os consulentes presentes.

Atendendo este propósito de pesquisa, foi realizado, assim, um estudo bibliográfico sobre a concepção de corporeidades para a realização de rituais e doutrinas que buscou responder a sua importância para a realização da prática religiosa nos cultos de reverências aos povos ancestrais de matrizes africanas, contribuindo para os estudos de decolonialidade, valorização e respeito das práticas religiosas e interculturalidade afro-brasileiras.

O corpo no candomblé

Os estudiosos Barros; Teixeira (2004) afirmam que o candomblé é uma manifestação religiosa que resulta em reelaborar várias visões de mundo e características de indivíduos de muitas etnias africanas que foram introduzidas ao Brasil a partir do século XVI, por ocasião da apropriação dos portugueses sobre este país. Nesse sentido, os autores ainda mencionam que para Verger (1981), as primeiras referências às religiões africanas no Brasil constam nas anotações feitas pela Inquisição em 1680.

Paiva (2007) ressalta que o candomblé, enquanto sistema religioso em terras brasileiras, surgiu no século XIX, por meio do sincretismo de crenças e costumes, provenientes de diferentes regiões da África pelos escravos que chegavam ao Brasil, num mesmo espaço físico, denominado terreiro e/ou roça.

O termo, de evidente origem africana, significava, primitivamente, apenas as festas anuais das religiões dos negros. (...). Hoje, porém, esse termo tem um sentido maior, sendo, não só a casa dedicada às festas, mas também o conjunto da religião. (CARNEIRO (2005, p. 341) *apud* PAIVA (2007, p. 02).

Compreendemos que, a partir de Barros & Teixeira (2004), o candomblé carrega um conjunto de significados que são transmitidos sócio-historicamente. Mas essa transmissão é feita em um novo contexto, no qual os seus adeptos transmitem oralmente/ritualisticamente, desenvolvendo seu conhecimento e suas atitudes em relação à vida e manifestações metafísicas. Essa perspectiva religiosa é adotada e vivenciada por negros, mulatos, brancos e estrangeiros que frequentam os terreiros ou casas de candomblé.

O candomblé, na visão dicionarizada de Domingos Paschoal Cegalla (2008), é uma religião afro-brasileira introduzida pelos escravos, em que se invocam e celebram divindades da

natureza ancestrais, os orixás¹: Ogum, Oxum, Iemanjá e outros. Ele possui diferentes maneiras de apresentações que vão desde as suas marcas linguísticas até a celebração de seus rituais. Assim, segundo Câmara Cascudo (1962), o candomblé é considerado uma festa religiosa dos negros Jeje-Nagô da Bahia que, hoje, são mantidas pelos seus descendentes e mestiços. É o terreiro, o barracão, a sede religiosa do culto negro onde o iniciado cumpre sua obrigação sob o comando do Pai ou Mãe de Santo (sacerdote/sacerdotisa)².

Barbosa Junior (2014) corrobora com o pensamento de Câmara Cascudo (1962) afirmando que o Candomblé é um termo genérico que agrupa o culto aos orixás Jeje-Nagô. Menciona, ainda, que é uma religião constituída de teologia e rituais próprios para cultuar um poder supremo maior, por meio dos orixás. Sua base é formada por diversas tradições religiosas da África que valorizam os ancestrais por razões históricas – antepassados africanos e espirituais – filiação aos orixás. Contudo, detectamos que este culto ainda é muito discriminado e atacado pelo senso comum e diferentes denominações religiosas. Contudo, o candomblé teve

sua influência cada vez mais reconhecida em diversos setores da vida social brasileira, na música (percussão, toques, base musical, etc.), na culinária (pratos da cozinha de Santo que migraram para restaurantes e para as mesas das famílias brasileiras) e na medicina popular (fitoterapia e outros) (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 243).

O autor ainda enfatiza que o candomblé não existe na África da maneira que o conhecemos aqui no Brasil, pois, naquele continente, o culto aos orixás era realizado por regiões e cada região ou clã/família cultuavam um determinado orixá ou somente alguns. Algo diferente no Brasil que reuniu o culto a esses deuses/orixás em terreiros e/ou roças com variações diferentes em cada nação.

O candomblé é uma religião fundamentada no corpo e nas suas percepções, assim como na construção de um conhecimento que se dá ao longo de um processo ritual que, por sua vez, pressupõe uma experiência corporal que abre novas perspectivas de vida, oferecendo novas orientações (BÁRBARA, 2002, p. 15).

Assim, os membros de diferentes nações do candomblé, fazem alusões ao corpo por meio das danças, do canto e das vestimentas/paramentas que são verificadas durante as manifestações das divindades. O corpo é templo, é sagrado e deve ser tratado, cuidado, zelado e nutrido³ a fim de ser instrumento de comunicação performática do orixá para os consulentes. Diferentemente de religiões judaico-cristãs, o corpo tem uma função primordial no culto de origem africana, afinal, este protagoniza, corporifica a vivência ou estadia da divindade entre os humanos.

A compreensão “epistemológica” dos candomblés, tematizada pelos mitos, assegura que o corpo deve ser bem cuidado, com ritos específicos, a fim de torná-lo integrante de uma ordem cósmica coerente. É preciso estar sempre de “corpo limpo”, fazer o uso dos ebós, as limpezas de corpo, ou de banhos de

1 Toda e qualquer entidade do Astral Superior que, na qualidade de Guia Espiritual, é evocada nos diversos rituais ou trabalhos nos quais se depositam a fé e os altos destinos dessa seita. (PINTO, 1971, p. 138)

2 No uso de influência da língua de tronco yourubá, denomina-se “yalorixá” (aglutinação dos vocábulos ya, como mãe e orixá) e “babalorixá” (aglutinação de baba, como pai e orixá) (BENISTE, 2019).

3 A alimentação é algo muito importante no culto do candomblé, acredita-se que esta tem o poder, a força que viabiliza uma boa conexão do médium com a entidade ou divindade e suas forças energéticas.

folhas, ou seja, o sangue dos vegetais, o sumo das ervas, assim como os ingredientes que compõem os ebós, prescritos pelo sistema oracular, têm a propriedade de expurgar as forças nefastas e perigosas (LIMA, 2015, p.09).

Esse corpo deve estar conectado, ligado e sacralizado em equilíbrio com objetos, forças e fenômenos da natureza desde o processo iniciático às demais obrigações de renovação e revitalização do axé deste corpo sagrado.

Atentar para o detalhamento do corpo, nos terreiros, a locomoção, o gesto e os cuidados com o corpo e a cabeça são vê-lo como um “corpo vivido” na sua relação com o mundo, com as sensações e emoções, e não apenas percebê-lo como uma unidade biológica, como um somatório ou agregação de partes, um mero objeto, como fazem as ciências biomédicas (GADAMER, 2006 *apud* LIMA, 2015, p. 02).

Nos terreiros, há uma relação entre o corpo e seus sujeitos por meio de seu deslocamento, suas emoções, suas sensações e seus comportamentos. As suas relações estão entrelaçadas por meio das sensações como som, cheiro, degustações, memórias, imagens e cores.

O corpo, no candomblé, não é considerado só o recipiente no interior do qual existe algo mais precioso, o espírito, a alma, tal como considerado na cultura ocidental. Ele é concebido e vivido como divino, sagrado, e em comunicação contínua com o mundo da natureza que o abrange. A sua forma, as suas cores, a sua postura o liga à natureza. Entende-se assim porque o corpo e a dança no candomblé desempenham um papel fundamental no ritual. Seja nas danças de transe ou no cotidiano, o corpo adquire uma postura e um modo específico de se relacionar com os outros (BÁRBARA, 2002, p. 21).

Nos terreiros, o corpo é mais do que mera representação e esse torna-se central nas performances⁴ ritualísticas. Deve ser compreendido como uma coordenação com a alma, organismo/psíquico e ambiente. O comportamento desse corpo, indivíduo, nos seus gestos, hábitos e modos demonstram uma educação podendo até ser a demonstração de sua identidade com as características do seu orixá, diante dos demais adeptos, seguidores e entre outras pessoas que possuem afinidade com essas crenças. O que há é uma relação de troca entre divindade e humano, via corpo. Exemplo dessa performance ritualística é evidenciada na seguinte afirmação:

O gesto no Candomblé é uma memorização de certas posturas culturais encarnadas, que remontam à subordinação, à hierarquia e ao poder, sendo apreendidos ao longo dos rituais e na convivência ordinária nos terreiros. Um exemplo significativo é o de colocar as mãos na cintura ou nas “cadeiras”. Este é um gesto que, em alguns terreiros, é proibido por ser uma atitude de domínio sobre certo esquema de percepção do mundo, o da autoridade, só podendo ser realizado pela

4 Adotamos aqui o termo “performance” da teoria dos estudos de gênero da filósofa Judith Butler, em que ela afirma: “Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (BUTLER, 2003, p. 194).

lyalorixá ou Babalorixá. Entretanto, esse gesto é observado em quase todos os filhos de santo. O gesto remonta à postura corporal melódica de Oyá-lansã, deusa da guerra e mulher do rei Xangô, portanto, a rainha. As “mãos nas cadeiras”, ou “mãos na cintura”, são os gestos mais observados pela audiência, quando esse Orixá se manifesta e se desloca por todo o espaço do terreiro (LIMA, 2015, p. 04 e 05).

Assim, Paiva (2007) chama a nossa atenção para o fato de como o corpo e sua relação com a origem e a natureza foram vistos ao longo da formação do pensamento ocidental na perspectiva da religião judaico-cristã. É por meio dos sentidos corporais que o homem consegue conhecer as coisas, tornando-se um ser cognoscente e conectado com as forças cósmicas. A nossa compreensão de mundo é organizada conjuntamente com nosso corpo. Dessa maneira, quando habitamos esse corpo, materializamos as energias existentes na dimensão metafísica e coexistimos com as coisas.

A partir desta perspectiva, propomos repensar a construção do conhecimento através da sensibilidade corporal, tomando como exemplo o ritual do candomblé, entendendo-o como manifestação estética contemporânea da cultura popular. Dentro do ritual, o corpo se apresenta como referência, da cosmogonia que se processa por meio da “incorporação” dos deuses nos iniciados até às vestimentas, cantos e danças. O corpo do iniciado é a “moradia” do orixá, através do qual o Deus pode apresentar-se (PAIVA, 2007, p. 05).

Nota-se que o orixá se utiliza da matéria física do médium - iniciado - para se manifestar neste plano físico. Ele vem para dançar, promover o seu axé, transmitir as suas boas energias, contar a sua história, dizer quem é. O orixá se materializa no plano humano, tornando comunhão plena de sua divindade com o humano, trazendo a sua dança, sua vestimenta e seu canto que são marcas performáticas, nos dizeres de Butler (2003). Sendo assim,

O dançar de cada orixá, assim como as frases de cada cântico a ele dedicado expressam um pouco a história e o seu traço de personalidade, conhecidos através das suas lendas transmitidas oralmente de geração a geração. A música e as cantigas são usadas para “chamar” o orixá (PAIVA, 2007, p. 06).

O corpo não é um “texto” a ser lido e analisado de forma afastada de seus participantes. Nessa perspectiva, não existe a separação corpo-mente. Corpo e alma se tornam a mesma coisa, mas manifestadas de maneiras diferentes.

No sistema estético visual e sonoro do candomblé, não é o corpo-objeto que fala, mas um corpo vivido; um corpo que articula identidade e memória, que é fundamento da nossa inserção no mundo da cultura e pontos de base da nossa experiência enquanto seres humanos (PAIVA, 2007, p. 08).

Nesse sentido, o corpo é o modo de ser do homem no mundo. É um modo peculiar de estar nesse mundo para alguma coisa. Assim, a partir dos escritos de Michel Foucault, Lima (2015) afirma que a relação do corpo com o mundo ganhou caráter epistemológico importantíssimo nas ciências sociais, pois estudou o corpo sobre um olhar de poder. Mas seus estudos não privilegiam a relação do corpo com a questão social ou cultural. Segundo Silveira (2001),

baseado em estudos foucaultianos, podemos inferir que o corpo é um depositário de poder-saber de verdades a respeito de arquétipos de um inconsciente coletivo (JUNG, 2014) presente no imaginário de um povo e suas crenças religiosas.

Lima (2015, p. 03) enfatiza que *“o corpo é a medida de todas as coisas do mundo”*. São inúmeras abordagens que o circundam. Vai desde a substancialidade biológica até a sua representatividade.

Para Lima (2015), foi

Marcel Mauss quem primeiro propôs o estudo do corpo na antropologia, através das técnicas corporais que correspondem ao mapeamento sociocultural do tempo e do espaço. De acordo com as suas proposições, seria necessário realizar um grande catálogo dos modos como os seres humanos, nas diversas sociedades, procederam aos engajamentos corporais, com suas medidas, na vida cotidiana (LIMA, 2015, p.03).

O corpo deve ser estudado como sujeito de cultura, pois é nele que está inserido o sistema de percepção, emoção, compreensão e disposição. Para Mauss (1974), citado por Daolio; Rigoni; Roble (2012, p. 06), o corpo é *“considerado como uma construção cultural própria de cada sociedade, já que seres humanos diferentes utilizam seu corpo de formas diferenciadas.”* O corpo é visto como um sujeito de conhecimento e não como um objeto existencial. Os autores citados afirmam que ele é *“matéria-prima”* e ao mesmo tempo *“ferramenta”* da cultura em que o homem está inserido, pois os gestos até mesmo de um homem adulto são influenciados pela cultura em que está inserido. Isto nos remete aos gestos praticados pelos filhos de santo, nos terreiros de candomblé, quando fazem os cumprimentos em respeito à hierarquia dos Pais ou Mães de Santo, *“materializando”*, assim, o aprendizado por meio do corpo.

As *abiãs*, por exemplo, quando passam em frente a uma sacerdotisa mais velha devem dobrar-se e ter uma postura de humildade e recolhimento, assim como deve, na frente de um *ogã*, pedir sua bênção unindo as mãos uma sobre a outra em forma de concha. Há toda uma *“educação postural”* aprendida durante a fase de *abiã*, ao longo da iniciação e após a cerimônia de iniciação. É um aprendizado constante marcado pelo elo fundamental entre corpo e crença. Trata-se, pois, de um conhecimento que se pode denominar como nitidamente *“encarnado”*, isto é, presente na carne, no que ela exhibe, no como, no quanto e no onde exhibe (BÁRBARA, 2002, p. 22).

Dessa maneira, segundo Daolio; Rigoni; Roble (2012), o corpo na ideia de Mauss (1974), é determinado pela sociedade e pela cultura. *“O conhecimento é encarnado no corpo (embodiment) e se processa no solo da percepção (pré-objetivo) e da prática (o habitus)”*. (LIMA, 2015, p. 03)

O corpo e a representação de seu orixá

No candomblé, a noção de corpo está entrelaçada e em equilíbrio entre natureza, ao próprio orixá (o sagrado) e a personalidade do indivíduo. Sendo o orixá-sagrado, ele deve ter sua moradia - o corpo - sagrado, sendo este, gerador de virtudes e não de pecados. Dessa maneira, Bárbara (2002, p. 55) enfatiza que *“o corpo é, portanto, o ponto de junção entre as energias naturais e a cultura e, por meio do ritmo traduzido em dança, transforma os eventos naturais em significados culturais.”* Ou seja, os gestos evidenciam o sentido dos símbolos que criam o movimento fluído do ritual.

Contudo, se o ritmo e a dança põem em comunicação a ordem da natureza com a cultura, evocando o divino, a respiração põe em acordo o interno com o externo, a matéria com o espírito. A respiração é a continuidade de um corpo, e seu ritmo, segundo suas modificações, expressa a calma, a ansiedade etc. que pertencem ao corpo. Não se reduz apenas à manifestação dos estados intensivos do corpo, mas é a expressão de um sentido que é a própria exteriorização (BÁRBARA, 2002, p. 55).

A partir dos estudos de Ribeiro (2015), ousamos dizer que o corpo dos filhos de santo exerce, então, o papel de “*entrelugar*” para seus orixás se manifestarem, pois Bárbara (2002) afirma que Mauss reconheceu a forte ligação que há entre os estados místicos e às técnicas corporais – a respiração – que seria um meio de ajudar os filhos e as filhas de santo a entrarem em transe mediúnico para darem “passagem” para a manifestação de seus orixás em seus corpos físicos.

Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (RIBEIRO, 2015, p. 05 *apud* BHABHA, 2001, p. 20).

Assim, médiuns de determinada casa, por intermédio dos seus Pais ou Mães de Santo, socializam seus sentimentos, emoções, comportamentos, objetos e alimentos com os seus corpos que, por sua vez, relacionar-se-ão com os orixás para garantir o seu axé.

Nos terreiros, o corpo estabelece um nexos entre a experiência dos sujeitos e suas interações, seus deslocamentos, suas emoções, suas frustrações e suas convicções, e as metáforas míticas, numa atmosfera afetiva. As experiências dos corpos dos membros dos terreiros de Candomblé estão entrelaçadas às representações e a experiências sensíveis, como os sons, cheiros, imagens e memórias. Em suma, nos terreiros, o corpo é mais que “representações”, índices, ícones, gramáticas, dicionários, textos, bússolas e mapas, é a garantia da existência dos filhos de santo no mundo. Existência que deve ser compreendida como uma sinergia do corpo/alma, organismo/psíquico e ambiente, numa relação de troca e de contaminação (LIMA, 2015, p. 02).

Desta maneira, o corpo, na visão e no pensamento afrodiáspórico na constituição dos rituais e doutrinas não-abraâmicas dos povos ancestrais de matriz africana é templo, é sagrado, é fundamental e necessário para a realização dos rituais, movimentos e doutrinas das religiões de matriz africana.

No corpo dos filhos de santo estão encarnados os esquemas de percepção e ações vivenciadas e atualizadas nas interações sociais, pelas experiências passadas, que funcionam como um código de interpretação da experiência em curso, um conhecimento pré-reflexivo presente no corpo socialmente informado (BOURDIEU, 2005, p. 169).

O corpo no candomblé é portador de força vital que atua no mundo físico. Cada parte do corpo tem um domínio de um orixá da mesma ordem dos quatro elementos constituintes da natureza: a terra, a água, o fogo e o ar. Todos eles estão envolvidos com a saúde e alguns aspectos da corporalidade (o éter, quinto elemento⁵) e seu funcionamento.

Da cabeça aos pés o corpo é percebido como um altar no qual se derrama o sangue do sacrifício e, por isso, é construído com práticas rituais ao longo do percurso religioso e da iniciação, quando necessária. Ele é considerado o templo do sagrado por excelência, pois tem a possibilidade de receber o orixá e por isso é preparado com um cuidado que mostra toda a sua importância. É sagrado porque é vivo, vida expressa através da motricidade que atua no espaço e no tempo e que comunica com os outros (aos fiéis, à comunidade), expressando, assim, o conceito central da filosofia da existência africana, “eu sou porque você é”, conceito que sublinha a importância de cada um na comunidade e o encontro harmônico com o outro (BÁRBARA, 2002, p. 67).

Barros; Teixeira (2004) afirmam que os orixás são associados, sim, a esses quatro elementos naturais: ar, terra, fogo e água. Essas divindades são relacionadas aos fenômenos meteorológicos, aos dias da semana, cores, formas e minerais. Assim, cada orixá é um arquétipo⁶ que fornece padrões de comportamento e temperamento. E o corpo, dessa maneira, se encontra associado a uma divindade e a um dos elementos naturais associados a ela. Para ilustrar melhor essa questão arquetípica proposta pela literatura de Jung, Durand (2012) evidencia que São Jorge é considerado um arquétipo do herói combatente pois ele liberta uma jovem de um dragão que ia devorá-la e o mata com sua lança.

Assim, Prandi (2007) relata que as religiões afro-brasileiras se formaram no período em que o catolicismo era a religião oficial do Brasil. Contudo, todas as pessoas de todas as etnias tinham que aderi-lo. Ao embarcarem nos navios negreiros ou ao chegarem em solo brasileiro, os escravos eram batizados e inseridos em práticas da doutrina católica. Então, os praticantes do candomblé no Brasil e de outras religiões africanas, eram, também, considerados católicos pela sociedade vigente. Portanto, passaram a identificar os orixás com os santos católicos no qual se constituiu o chamado sincretismo afro-brasileiro. E, o orixá Ogum, por exemplo, cujo elemento é a terra, passou a ser sincretizado com São Jorge ou Santo Antônio, dependendo da região brasileira.

Os orixás são muito diferentes entre si, mas cada um conserva atributos que são próprios do elemento a que está associado – ar, terra, água ou fogo. [...] Alguns orixás se enquadram em mais de um elemento. Além das características gerais dos elementos, cada orixá tem as suas próprias. Cada um com sua biografia mítica, sua ocupação na divisão do trabalho, seu lugar específico na família dos deuses. No candomblé, acredita-se que homens e mulheres herdaram as características dos orixás dos quais descendem espiritualmente (PRANDI, 2007, p. 199 e 200).

5 Para a epistemologia grega antiga, o *éter* era um quinto elemento, o qual constituía uma esfera celestial fora da Terra, uma espécie de catarse grega.

6 Os conteúdos do inconsciente coletivo. (JUNG, 2014, p. 12). Nada mais é do que uma expressão já existente na Antiguidade, sinônimo de “ideia” no sentido platônico. (JUNG, 2014, p. 82). São determinados quanto a forma e não quanto ao conteúdo (JUNG, 2014, p. 86).

Prandi (2007) ainda destaca que na África, os orixás eram herança da família, especialmente do pai, trata-se, portanto, de uma questão cultural. Aqui no Brasil, devido a escravidão, essa herança familiar se perdeu devido diáspora ou a separação e/ou isolamento desses membros familiares em regiões diferentes. Assim, só é possível saber quem é o seu orixá por meio do oráculo quando o sacerdote ou a sacerdotisa joga os búzios. *“Antes a origem era definida pelo sangue; hoje, pela prática religiosa”* (PRANDI, 2007, p. 203). Ao saber quem é o orixá da pessoa, pode-se observar como ela se comporta, pois, os filhos de Ogum, por exemplo: são guerreiros, combatentes, dotados para o trabalho manual, são corajosos, inventivos, devotos ao trabalho e suas invenções tecnológicas. Além disso, deixam extravasar a agressividade de guerreiros, muitas vezes.

As crenças e sentimentos, para Barros; Teixeira (2004), estão voltadas/os ou remetidas/os ao corpo humano. Isso constitui características que ultrapassam as condições biológicas inerentes ao ser humano. Isso pode ser explicado ainda, pelo fato de o corpo humano ser um veículo de comunicação com os orixás, considerados deuses da natureza por serem a força que representa cada elemento do universo - aqui entendido como a natureza em si, por meio da incorporação em seus “cavalos”⁷ ou médiuns⁸.

O candomblé se destaca entre as demais religiões por, indiscutivelmente, acolher e ter como líderes, dirigentes e adeptos homens e/ou mulheres independentemente da sexualidade, exercendo o sacerdócio de rituais considerados sagrados para suas comunidades de terreiro. Segundo Prandi (2007, p. 206), *“o nome mãe de santo é a tradução de ialorixá, termo da língua iorubá. Quando o chefe é masculino, diz-se pai de santo, do iorubá babalorixá”*.

O orixá principal do indivíduo é definido a partir da predominância de determinado elemento a ele associado na composição de seu corpo. Ao elemento água estão associadas as divindades femininas – as “iabás” -Naná, Iemanjá, Oxum, Euá e Obá; ao elemento ar, Oxalá (masculino) e Iansã (feminina); à terra, Ogum, Oxóssi, Obaluaíê, Iroko e Ossaim (masculino); ao fogo, Exu e Xangô (masculinos). Os orixás Oxumaré e Logunedé são considerados “metá-metá”, estando, por sua essência dupla, associados tanto a terra como à água (BARROS; TEIXEIRA, 2004, p. 09).

Lima (2015) menciona que além dos orixás estarem relacionados aos quatro elementos da natureza, eles também estão envolvidos com questões de saúde e sua corporalidade e seu funcionamento.

O Orixá Exu é considerado como o responsável pelo funcionamento das entranhas, dos órgãos e sistemas fisiológicos, também vinculados a Oxóssi e Ossain. Exu também está relacionado à virilidade masculina, passando a ser o responsável pela cura da impotência e da infertilidade masculina [...] (LIMA, 2015, p. 06-08).

Segundo Barros; Teixeira (2004), as partes do corpo possuem algumas associações. A cabeça, por exemplo, está relacionada à “feitura de santo”⁹.

O processo de *iniciação* consiste em recurso terapêutico cujo

7 Médium dos Guias em Umbanda. Como em todas as correntes espíritas, este termo quer dizer o mesmo que aparelho, isto é, todo o médium que está sempre pronto a receber o protetor ou Guia. (PINTO, 1971, p. 44).

8 É aquele que tem o privilégio de ser intermediário entre os espíritos e os seres encarnados. (PINTO, 1971, p. 124)

9 Iniciação do desenvolvimento de um médium (PINTO, 1971, p. 86)

objetivo é possibilitar ao indivíduo que lide com suas próprias fraquezas, dificuldades e mazelas, além de proporcionar-lhe as condições para que possa enfrentar os percalços da vida cotidiana de forma que esta não naufrague (GOMBERG; MANDARINO, 2013, p 06).

Para o iniciado, este é o momento de se descobrir enquanto pessoa. A frente do corpo, a frente, está relacionada ao futuro, enquanto a nuca ao passado. Os membros inferiores estão relacionados aos ancestrais e o lado direito do corpo é considerado masculino e o esquerdo, feminino.

Para os iorubá a cabeça é a parte mais vital do corpo humano: contém o cérebro, a morada da sabedoria e a razão; os olhos, a luz que ilumina os passos do homem pelos labirintos da vida; o nariz, que serve como uma espécie de ventilação da alma; os ouvidos, com os quais o homem escuta e reage aos sons; e a boca com a qual ele come e mantém o corpo e a alma juntos (BABATUNDE LAWAL (1983, p. 46) *apud* BÁRBARA (2002, p. 69).

No candomblé, o corpo ultrapassa a sua condição simples de matéria física, pois ele é visto como o elo entre o homem e o sagrado; é a moradia – o “*entrelugar*” dos orixás – divindades da natureza. Esse corpo precisa estar saudável, protegido e equilibrado para ser possível realizar os rituais, já que, no candomblé, esse corpo é considerado o local adequado e propício para se transmitir o chamado axé. (GOMBERG; MANDARINO, 2013).

Para se ter mais uma noção sobre as relações dos corpos e seus orixás, faz-se necessário conceituar o que é axé. O axé, assim, significa uma força invisível, sagrada de todas as divindades. De acordo com Verger (1966) *apud* Barros; Teixeira (2015), axé é uma energia, uma força vital que está intrínseca em todas as coisas, em todos os elementos naturais e seres, e necessita de rituais para se tornar vivo. Esses autores ainda afirmam que para Verger (1966), os encantamentos e a palavra falada no ambiente africano são de muita importância para ativar o poder das flores, folhas e sementes destinadas aos remédios e feitiços.

O axé, quando fortalecido, coloca o corpo em dinâmica com o mundo, estabelecendo, assim, uma ordem coerente para a vida do filho de santo. O axé é entendido como uma força transcendente e imanente, que está contida na natureza, nos Orixás e nos indivíduos, e que mantém relações de reciprocidade entre si. É o princípio vital da existência. É um entrelaçamento de representações e objetos concretos; animais, folhas, escamas, penas, tecidos, grãos (LIMA, 2015, p. 02).

Dessa maneira, o autor citado afirma que a leitura do corpo deve atentar-se para a ritualização vivenciada nos terreiros durante os momentos de festas ou no dia a dia, pois

a inserção do indivíduo nos terreiros faz com que ele desenvolva uma nova sensibilidade no tato, na audição, na visão, no paladar, assim como na percepção e na emoção. Enfim, essa reelaboração da experiência vivida pelos atores, no contexto do terreiro de Candomblé, lhes garante uma nova convicção, a de ser-no-mundo-com-outros (LIMA, 2015, p. 02).

Ao ser inserido no terreiro/roça ou casa de candomblé, esse indivíduo iniciado e ou desenvolvido mediunicamente passará a ceder o seu corpo/aparelho para o seu orixá se manifestar e por meio de seu axé, promoverá a saúde dos 'clientes' que procurarem a casa de terreiro.

Uma das bases da religião dos orixás é a crença de que uma energia de origem divina move o mundo. Sem ela nada de bom pode acontecer. Essa energia se encontra sobretudo na natureza, nas folhas e no sangue dos animais, e pode ser usada em benefício dos homens. É o axé, a força dos orixás. O rito realizado pelo axogum, o sacrificador, acessa o axé contido no mundo animal; o rito do olossaim, o axé do mundo vegetal (PRANDI, 2007, p. 210).

É interessante destacar que os terreiros promovem a saúde desses frequentadores por meio de consultas aos oráculos, prescrição e realização de rituais litúrgicos/terapêuticos, segundo Gomberg; Mandarino (2013).

Angústias, sofrimentos e infortúnios são circunstâncias significativas nas solicitações que chegam ao candomblé e a função primordial deste sistema religioso terapêutico consiste em tornar a vida dos indivíduos mais compreensível e passível de ser suportada, colaborando para que se possa interagir neste contexto, na intenção de que a religião possa vir a proporcionar uma cosmovisão própria do universo, em que ambos possam construir um modelo que dê suporte para o enfrentamento da realidade (GEERTZ, 1989 *apud* GOMBERG; MANDARINO, 2013, p. 07).

Os autores, ainda, mencionam que na visão de Bourdieu (1989), os consulentes irão confrontar e criar expectativas de tratamentos nos contextos religiosos, pois, estes, trarão um novo conjunto de hábitos que os farão "criar uma nova identidade social religiosa". Dessa maneira, o atendimento terapêutico disponibilizado pelo terreiro não deve ser tomado como uma lógica prioritária de entendimento por parte dos seus frequentadores. O processo de tratamento e recebimento de boas energias, isto é, do axé deve ser encarado de maneira natural perpassado pela confiança num ambiente em que predomina o sobrenatural sem espaços para questionamentos.

Assim, Gomberg; Mandarino (2013) enfatizam que Foucault chama a atenção para a discussão em torno da validação ou não dos saberes científicos por meio do seguinte questionamento:

[...] que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem 'é uma ciência'? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem 'menorizar' quando dizem: 'eu que formulo esse discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista'? Qual vanguarda teórica política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber? (FOUCAULT, 1988, p. 172 *apud* GOMBERG; MANDARINO, 2013, p. 08).

Os autores, assim, afirmam que os saberes na visão de Foucault (1988) são entendidos como acontecimentos materiais que possuem articulações políticas de diferentes formações sociais. O saber não é neutro, trata-se, portanto de um poder-saber. É político. As formações

sociais apresentam, então, seus regimes de verdade em cada momento histórico e contextos específicos.

É pertinente colocar que a busca pela religião tem outras motivações além da solução de problemas exclusivamente relacionados aos processos saúde-doença, como, por exemplo, o conforto e a solidariedade social. A convergência de expectativas atua em sintonia com as visões de mundo dos adeptos e vai ser determinante também na procura por espaços religiosos, desempenhando importante papel na adesão (GOMBERG; MANDARINO, 2013, p. 08 – 09).

Segundo Gomberg; Mandarino (2013), no interior dos terreiros serão acionadas “novas identidades” que demonstrarão a ancestralidade do orixá para gerar eficácia no tratamento de maneira individual até coletiva dentro do grupo social.

Contudo, ao realizar a iniciação religiosa (mesmo que parcial), o elemento externo ao grupo poderá exercer e usufruir as prerrogativas de *filha/o de santo*. Em contrapartida, lhe serão exigidos os cumprimentos de deveres designados e, especialmente, uma vivência no *Terreiro*, com o objetivo de possibilitar-lhe o acesso a saberes e a convivência com os novos *irmãos*. Além disso, o grupo espera dele uma atitude e uma dedicação condizentes com este novo papel social, uma relação mais profunda com a religião, diferente daquela estabelecida nos sentidos instrumentais de consulta/serviços/soluções (GOMBERG; MANDARINO, 2013, p. 09).

Notamos que os filhos e as filhas de Santo que realizam a iniciação religiosa terão que apresentar, de certa maneira, uma boa conduta, pois ambos passarão a vivenciar regras e/ou normas estabelecidas pela casa de candomblé. Casa esta, dirigida por um Pai ou uma Mãe de Santo (Babalorixá e lalorixá) que eles terão que dar reverências em sinal de respeito a ancestralidade e aos conhecimentos e saberes que lhes serão repassados desde o convívio social com seus irmãos de santo até os conhecimentos dos rituais que aprenderão com o passar dos anos de vivência naquele terreiro.

Considerações Finais

Notamos que o candomblé é uma religião afro-brasileira instituída no Brasil pelos negros escravizados, provenientes da África, durante o processo de colonização pelos portugueses. Esses indivíduos trouxeram com eles os seus costumes, as suas crenças religiosas, seus cultos e saberes que eram passados de geração a geração em respeito a hierarquia ou clã familiar.

Os pesquisadores evidenciam que o corpo no candomblé não é visto como um objeto, mas, sim, como um veículo sagrado que deve ser cuidado e zelado, por isso, antes de realizar as atividades nos terreiros os filhos e filhas de santo tomam banhos de ervas para realizar a limpeza espiritual após a limpeza física. Em seguida, ressaltamos que esses filhos e filhas devem respeito aos seus pais ou mães de santo. E como ato de respeito, ambos fazem reverências a eles/elas que simbolizam de certa maneira respeito que se deve ter com os orixás, seres superiores detentores de todo o axé.

Percebemos, também, que após serem preparados, os corpos dos médiuns, esses iniciados entram em transe mediúnico em meio à festa, ao som de tambores e atabaques e comandada pela lalorixá ou Babalorixá. Assim, esses filhos e filhas iniciados recebem os seus respectivos orixás que começam a espalhar o seu axé – boas energias – e as bênçãos a todos os presentes nos terreiros e/ou roça. A distribuição desse axé é por meio de danças e cânticos

entoados para chamar os orixás. Contudo, podemos afirmar que a realização dessa festa é de suma importância para os membros do candomblé pois é o momento deles socializarem uns com os outros e juntamente com o seu dono de cabeça (orixá) praticar a caridade entre todos os adeptos e simpatizantes dessa doutrina religiosa que vive e sobrevive em meio a tantos percalços e porque não dizer perseguição religiosa, racista que vem da parte de algumas pessoas que se intitulam cristãs e brancas.

O intuito de escrevermos este texto é justamente uma tentativa de tentar diminuir a intolerância religiosa e racista cometida pela outra massa que não simpatiza com os cultos de nossos irmãos negros provenientes do continente africano e que muito contribuem para a formação cultural dos povos de nossa nação. Assim, ousamos afirmar que o candomblé e as outras religiões de matrizes africanas não se tratam e não podem ser consideradas apenas religiões, pois elas já são parte da cultura brasileira, assim como o futebol, o samba e o carnaval.

Referências

BARBARA, R. S. **A DANÇA DAS AIABÁS** - Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. Tese de Doutorado em Sociologia. São Paulo: USP, 2002. Disponível em: www.teses.usp.br. Acesso em: 31 de janeiro de 2020.

BARBOSA JUNIOR, A. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos livros, 2014.

BARROS, J. F. P. a de; TEXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás. In: Candomblé: religião do corpo e da alma. (Org.). Rio de Janeiro: **Editora Pallas**, 2004.

BENISTE, J. **Dicionário yourubá-português**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

BORDA, E. W. B. **Raça e etnicidade em stuart hall e seu lugar nas ciências sociais Brasileiras**. Disponível em: <http://www.revistaaskesis.ufscar.br/pdf>. v. 4. n. 2. julho/dezembro - 2015 | 28 – 42. Acesso em: 31 de janeiro de 2020.

BOURDIEU, P. **O conhecimento do corpo**. In: Meditações pascalinas. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2005.

BUTLER, J. Problemas de Gênero: **Feminismo e Subversão da Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASCUDO, C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 11. ed. São Paulo: Global: 2001.

CEGALLA, D. P. **Dicionário escolar da língua portuguesa**. 2. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

DAOLIO, J; RIGONI, A. C. C.; ROBLE, O. J. **Corporeidade**: o legado de Marcel Mauss e Maurice Merleau-Ponty. Pro-Posições | v. 23, n. 3. p. 179-193. set./dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pp/v23n3/11.pdf>. Acesso em: 01 de fevereiro de 2020.

DURANT, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

LIMA, F. **Corpo e Ancestralidade**. Repertório, Salvador, nº 24, p.19-32, 2015. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/revteatro/article/viewFile/148>. Acesso em: 23 de agosto de 2019.

MANDARINO, A. C. de S; GOMBERG, E. **Candomblé, corpos e poderes**. Perspectivas, São Paulo,

v. 43, p. 199-217, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/download/6>. Acesso em: 23 de agosto de 2019.

PAIVA, K. L. C. de. **Corpo e candomblé - conhecimento e estética na cultura popular**. 16º Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisadores de Artes Plásticas Dinâmicas Epistemológicas em Artes Visuais – 24 a 28 de setembro de 2007 – Florianópolis, 2007. Disponível em: <http://anpap.org.br/anais/2007/2007/artigos/089.pdf>. Acesso em: 24 de agosto de 2019.

PINTO, A. **Dicionário da Umbanda**: anexo-pequeno vocabulário da língua Yoruba. Rio de Janeiro: ECO, 1971.

PRANDI, R. **Contos e lendas afro-brasileiros: a criação do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

ROCHA, Damião. SOARES FILHO, Valtuir. (2020). Ritualística das águas sagradas na Umbanda, Candomblé, Terecô, Encantaria e Pajelança Amazônica. In: **Revista Humanidades & Inovação**. Dossiê “Amazônias”, no prelo.

RIBEIRO, C. de O. **A Contribuição das noções de entre-lugar e de fronteira para a análise da relação entre religião e democracia**. Disponível em: REVER · Ano 15 · Nº 02 Jul/Dez 2015. Acesso em: 22 de outubro de 2019.

Silveira, F. A. **Michel Foucault e a constituição do corpo e da alma do sujeito moderno**. Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP, 2001. Disponível em: www.teses.usp.br. Acesso em: 31 de janeiro de 2020.

SOARES FILHO, Valtuir. ROCHA, Damião. (2019). **Candomblé: tradição e resiliência rumo a sustentabilidade, há espaço na agenda ODS 2030?** In: ANAIS XXI ENGEMA/USP, 2019.

SOVIK, L; MARTINELLI, F; GUAZINA, L. **Stuart Hall e os estudos da comunicação no Brasil**. Disponível em: www.revistas.usp.br. p. 15-29. V.10 - Nº 3 set/dez. 2016. Acesso em: 24 de agosto de 2019.

Recebido em 15 de abril de 2020.

Aceito em 15 de junho de 2020.