

ISBN-13: 978-987-27772-2-5

Título: Actas del I Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas

Editorial: Investigaciones en Artes Escénicas y Performáticas

Edición: 1a Ed.

Fecha publicación: 8/2012



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/).

## **Culto e Corporalidade no Candomblé:**

o corpo-memória entre o mito e o rito

Fernanda Ribeiro Amaro

### **Introdução**

Minha intenção com esta pesquisa é debruçar-me sobre as questões que envolvem o corpo na liturgia do candomblé, para tentar entender, sobretudo, como o corpo procede simbolicamente no ritual e no cotidiano dos cultos religiosos. O estudo do culto no candomblé pressupõe a mim, um território fértil de cultura onde o corpo se manifesta em suas feições ancestrais, traduzidos pela contemporaneidade num jogo de tradição-transformação, que mostra a expressividade da corporalidade negra nas condições atuais.

Os objetivos de minha pesquisa recaem sobre a possibilidade de pensar o corpo como suporte e receptáculo de cultura. Assim, traços da corporalidade são dotados de observação etnográfica, por se tratarem de um sistema simbólico compartilhado num determinado tempo-espço, que expressa informações sobre seu contexto social, político e cultural no qual este corpo se insere e se legitima.

O corpo no candomblé mantém traços da ancestralidade dos escravos negros que vieram da África e que contribuíram para a formação do povo brasileiro. A este corpo que se manifesta nos cultos, que participa dos rituais, que pratica reverências aos orixás e que estabelece conexão com o sagrado durante o transe, em momentos de hierofania<sup>1</sup> é que chamo de *corpo-memória*, pois expressa a partir da dança e da gestualidade, as reminiscências de nossa origem negra, mesmo nos dias atuais, assegurando a transmissão do patrimônio cultural imaterial dessas práticas religiosas mesmo em contextos que o desfavoreçam.

A partir da minha primeira aproximação em campo, no Centro Cultural Orê pertencente a Nação Ketu de origem Iorubá, localizada no bairro Cidade Jardim de Uberlândia, ressalto o fenômeno da iniciação - durante a ocorrência do ritual de

<sup>1</sup>

Termo usado por Mircea para denominar o ato de manifestação do sagrado. (ELIADE, 2010, p. 17)

passagem e depois dele - no qual o corpo se evidencia como o que chamo de *corpo-memória*, pois se apresenta como o meio de conexão entre o mundo material e o mundo invisível, dos antepassados e forças mágicas africanas.

A metodologia deste trabalho recai sobre as revisões de bibliografia sobre as ciências da religião representada por Mircea Eliade, textos específicos sobre o candomblé dos sociólogos Reginaldo Prandi, Muniz Sodré e Júlio Tavares e literatura sobre *estudos do corpo*; duas visitas de campo em festas e cultos abertos ao público e entrevistas, com a Yalorixá Cristina e com a iaô Moema Lavínia, ou Yebamila, como é chamada por sua família-de-santo.

Como todo o conhecimento no candomblé é passado pela oralidade entendi que seria interessante manter este método, que mais que entrevistas eram conversas gravadas e posteriormente transcritas, para perpetuar as vozes dessas pessoas, que aqui se tornaram vozes escritas, de forma que ainda possam ser reproduzidas na voz de outros, a partir da leitura, dando continuidade ao conhecimento que ancestralmente vem sendo passado a nós, segundo o mesmo esquema de fala e escuta, no ensejo de se manter e de resistir diante de um presente híbrido, de relações instáveis e mediadas pela tecnologia, que excluem o corpo da pauta das relações.

A exaltação do corpo e a manufatura de ebós (magias, sacrifícios) se apresenta como uma diacronia à contemporaneidade. É uma permanência primitiva, que resiste e se adapta. Por esta razão é que as informações deste texto se validam, como uma forma de divulgar uma dinâmica de permanência e transformação cultural, na qual o corpo é o próprio objeto de análise.

### **O Corpo como receptáculo e suporte de cultura**

Para adentrarmos em um estudo do corpo na religiosidade africana, percebo a importância de definir que corpo é este ao qual me refiro, pois o corpo é um conceito tão polissêmico como cultura e é na relação entre estes dois conceitos, que se dá o entendimento de ambos, uma vez que não há cultura sem a ação do corpo e não há corpo sem os efeitos da cultura. Corpo e cultura se articulam na construção do

território, entendendo que não existe território acabado, pronto para a ação cultural humana, já que se constroem juntos, numa co-evolução entre a natureza do corpo e a natureza do espaço, contaminando-se e construindo-se um ao outro.

Tem-se um artefato biológico que é o corpo, que constrói no e a partir do meio em que se insere uma linguagem gestual e verbal, que abarca através de sua corporalidade, o mundo social, político, cultural, as memórias e tensões do coletivo, sentidas e conformadas a partir da natureza cultural do homem<sup>2</sup>, o corpo. O homem age com, na, e a partir das condições biológicas deste corpo, que por sua vez é indissociavelmente agregado às condições culturais imbuídas pelo meio. Corpo, cultura e espaço, portanto se constroem juntos e se manifestam em linguagem.

Terry Eagleton (2005) propõe sua definição de cultura a partir da etimologia da palavra, sendo filósofo e lingüista, associa o termo cultura à origem de seu emprego como *cultivo*. Ele entende que a civilização começou a se organizar estruturalmente a partir da domesticação das ervas e o início da agricultura: “Se cultura significa cultivo, um cuidar, que é ativo, daquilo que cresce naturalmente, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz” (EAGLETON, 2005, p. 11). Percebe-se nesta afirmação uma relação de troca entre o biológico e o social: são as ações transformadoras do corpo no espaço e o espaço com suas influências, moldando o corpo que o habita.

Outra palavra que se relaciona com cultura no campo da religião é sua derivação, *culto*, enquanto cerimônia, ritual, que vem do verbo latim *colere*, e também significa cultivar. Portanto, os cultos como uma manifestação de uma cultura específica, também são cultivados pela vivencia e atribuição de significados, valores e símbolos àqueles fenômenos que se percebem pelos sentidos e intelecto.

---

2

Cristinie Greiner e Helena Katz publicaram um artigo com o título A Natureza Cultural do Corpo, na qual discutem justamente esta relação do biológico com o sócio-cultural. Katz é curadora e crítica de dança, Greiner é professora no curso de Artes do Corpo da PUC-SP.

## O corpo-memória

Vejo o corpo como a linha de intersecção do homem com o mundo, é ele que permite ao homem vivenciar suas experiências intelectuais, espirituais, sensíveis, e é a partir de sua incorporação em sua forma-morada que ele se conecta com os lugares. Fazendo de próprio corpo primeira morada, ou primeira arquitetura, seguem-se de outros abrigos: a vestimenta, o quarto, a casa, o terreiro, a comunidade, a cidade, o país, o continente, o planeta, as constelações. O corpo é o primeiro território do homem. (TUAN, 1983) E cada território determina uma corporalidade, que por sua vez, expressam cultura.

Além de ser um campo para experimentação de si mesmo e elemento de significação e sentido das coisas, atribuídos pela percepção e afeto de cada indivíduo, o corpo é uma figuração temporal da sociedade, é a manifestação do indivíduo no encontro com o outro. É a figura da interferência, é símbolo da transformação, do movimento. Está exposto a mudanças, a interferências do cotidiano, a padronização, a repressão, ao preconceito, ao impacto informacional do mundo contemporâneo, mas ainda assim carrega a história de seus antepassados, preserva raízes originais e se adapta para sobreviver em meio tantas contradições. (NORA, 2004).

Para entender, no entanto, as ações corporais que são repetidas no cotidiano social de um tempo-espço, ou seja, as ações que definiriam a experiência de viver ou frequentar um lugar - os hábitos e as cerimônias, o trabalho, o lazer, a ocupação do tempo e demais atividades simbólicas; se faz necessário ir mais além do conceito de corpo, buscando suas derivações no termo *corporalidade*, que expressa *um panorama do corpo num contexto sócio-espacial determinado* (Greiner, 2005).

A partir da corporalidade podem-se ressaltar as manifestações do corpo, que revelam as condições históricas e políticas de uma sociedade. O corpo que se vê, é um receptáculo de memórias culturais. É no deslocamento de informações do corpo e do meio, do individual para o coletivo, que a cultura se instaura num campo mais subjetivo de análise, o da ordem sensível:

O conhecimento sensível é um desafio à análise objetivista, pois opera pela incerteza, pela imprevisibilidade, aberto a configuração de

novas possibilidades em torno da produção do conhecimento ao considerar que a experiência vivida é tecida a partir de sua realidade orgânica e simbólica. A compreensão do humano é ampliada ao considerar sua existência, desvelando saberes do corpo, marcados, por exemplo, em sua gestualidade, redimensionados ao patamar de conhecimento. (DIAS, 2011, p. 3)

Pode-se classificar o corpo ao mesmo tempo, como material e imaterial. A partir dele se abarca um intrincado de subjetividades: vivências, relações, narrativas, histórias pessoais recontadas pelo tempo, histórias de outros, recontadas na própria vida do sujeito, expressas materialmente no corpo, em suas manifestações como a oralidade (observando não só aquilo se conta, mas 'como' se conta), na dança (com as coreografias tradicionais que são re-lidas pelo corpo de cada um), nas refeições (observando não o que se come, mas como se come). Considerando que todo modo de fazer, implica na herança do passado e nos modos de vida que caracterizam as ações em um determinado contexto, de forma que a cultura se associe a modos de fazer, particulares de um povo ou de um lugar.

Alguns, mais estruturalistas, diriam que cultura se define por sua oposição à natureza e que toda ação humanizadora da natureza é uma ação cultural. No entanto, como pensar em uma dicotomia entre natureza e cultura se até nossa noção de natureza já é por si culturalizada? Uma vez que passa pela linguagem ela é individual, mas também é social; é objetiva, mas também é subjetiva.

Nos interstícios do corpo-social com o corpo-individual, do corpo-biológico com o corpo-subjetivo nasce o corpo-memória. E ele é o resultado de todo processo histórico, político e imaginário, da humanidade e do homem.

### **O corpo no candomblé**

Ao considerar o corpo como receptáculo e expressão da cultura, o corpo-memória se torna aquele que abriga várias culturas em diversas escalas estratificadas.

As heranças africanas foram constituindo-se como heranças cravadas no corpo, memória da ancestralidade., através da tradição oral e gestual. Passando o corpo a falar, a traduzir a memória de um grupo através de modulações gestuais que fazem referências às maneiras de

vida no tempo e no espaço de sua origem. O corpo passa a constituir o saber desta comunidade, fazendo-se como um arquivo vivo, fortalecido em uma sabedoria corporal. (TAVARES, 1997, p. 6)

O corpo negro trás por si uma herança histórica, que lhe foi passada por vias verbais e não-verbais, desde a escravatura, com os negros vindos da África, até os dias atuais, vinculados pela religiosidade, pela luta ou pela dança, como um modo de resistência sócio-cultural às imposições discriminadoras do corpo negro no Brasil. Tavares (1997) diz que se pode destacar uma identidade, pouco aceita conceitualmente pelas ciências humanas, dada pelo *corpóreo-gestual* dos negros. Desse modo, ele justifica que este corpo pode ser vinculado e tomado como patrimônio cultural uma vez que é por meio dele, que as expressões de nossa ancestralidade negra se expressam.

No terreiro ou casa de axé toda gestualidade presente nos cultos evoca os antepassados e sua cultura. Isso porque o culto é o elo com o mundo original africano. Durante um culto nenhuma ação é aleatória e cada gesto possui um significado na simbologia litúrgica do candomblé. Mircea Eliade em seu livro O Sagrado e o Profano (2010) traceja uma fenomenologia do comportamento religioso, ele comenta que para o primitivo um ato fisiológico nunca é meramente orgânico, ele dispõe de um caráter de hierofania em sua manifestação. Para o homem moderno ainda que existam inúmeros tabus sobre a alimentação, a sexualidade, o nascimento e a morte estes não passam de organicidade do corpo. Para o primitivo e aquele que carrega a memória desta ancestralidade primitiva, um simples ato fisiológico pode ser tomado como um gesto de comunhão com o sagrado. (ELIADE, 2010)

A memória presente em cada ação na casa de axé remete ao orixá, mas se manifesta segundo a base corporal da pessoa que o recebe, que por si só, já carrega suas próprias memórias. Ocorre então uma estratificação de tempos e lembranças. É a memória de um indivíduo expressa em seu corpo que passa a tomar feições e gestos do orixá. Quando se presencia uma incorporação, o sujeito daquele corpo em transe não se torna facilmente reconhecível. A pessoa perde a essência daquilo que anima seu corpo a partir de sua própria identidade, para dar lugar para o animo de outro que se faz ela mesma. Talvez por esta razão o iniciado no candomblé receba outro nome com referência ao orixá que incorpora. Na casa de axé da qual a pessoa faz parte, após a

iniciação, todos os membros passam a chamá-la por seu nome de santo em vez de seu nome de registro.

A iniciação é o processo pelo qual a pessoa passa a se conectar com seu orixá. É quando a pessoa o identifica e o reconhece em si, além de começar a receber o transe durante os cultos; e a partir de então passa a se comprometer com o quadro sacerdotal de sua casa de axé e sua família de santo. Participar socialmente de um grupo voltado em função da fé, em um espaço tido como território sagrado, legitima a vida do homem moderno, que encontra periodicamente um coletivo onde é aceito e no qual é diretamente participativo, pois os membros da família-de-santo. O que diferencia o candomblé das demais religiões é que participar dele predispõe necessariamente exercer algum tipo de encargo social dentro da casa (PRANDI, 1996). Os filhos-de-santo prestam serviços à casa, distribuem tarefas e realizam atividades colaborativas nos preparativos dos banhos, das festas, dos sacrifícios rituais.

Quando digo filhos, me refiro a estruturação do candomblé como um sistema familiar. Todo terreiro é, em princípio, uma família, porque é uma família espiritual. Sendo o elo maior de união, a busca de contato com os elementos que nutrem a vida de todos os seres vivos: a força dos quatro elementos e dos reinos mineral, vegetal e animal. Em alguns centros de *axé* (força da natureza) não é permitido matrimônios e relações sexuais entre membros da família. Mas esta concepção de incesto não é aplicada ao Centro Cultural Oré, no qual realizei minha pesquisa de campo. Um espaço de origem negra onde a zeladora é branca e de olhos claros: a Yalorixá Cristina, quem entrevistei. Casada com o Babalorixá Jair. São eles mãe e pai da casa. Já Cristina diz que poucas casas de axé possuem esta sorte de possuírem dois sacerdotes designados para cuidar da família.

Esta presença de segmentos da população de origem não-negra se torna um fenômeno notável nos terreiros de candomblé de São Paulo, Pernambuco, Bahia e outros estados brasileiros, no caso, Minas Gerais, a partir da década de 1960. Com a larga migração de nordestinos ao sudeste, o candomblé expande seu território e encontra condições sociais econômicas e sociais muito favoráveis. Intelectuais, poetas, escritores, estudantes e artistas manifestam neste momento da história brasileira, uma grande valorização das raízes culturais no Brasil. O candomblé se dissemina por todas

as regiões geográficas do território brasileiro. (PRANDI, 1996)

“O candomblé é uma religião basicamente ritual e aética”. (PRANDI, 1996, p. 29) São estas duas características principais de sua constituição, uma vez que não faz juízo entre o bem o mau, e não há uma norma de conduta para seus membros, como em outras religiões. O que importa em si é o rito, o filho-de-santo compromete-se com seu orixá e deve, portanto cuidá-lo, vesti-lo, alimentá-lo através das oferendas e também deve dançar suas coreografias durante as festas. Feito isso, o seguidor tem o livre arbítrio de seguir a conduta que cabe a ele, sem nenhuma distinção moral. Isto faz de sua liturgia aberta a todos. Prandi (1996) considera o candomblé como uma religião mágica. Em suas palavras:

As religiões afro-brasileiras podem ser consideradas como religiões rituais cuja dimensão mágica supera em muito a dimensão que diz respeito aos aspectos morais. Desvia nestas religiões o interesse por questões sociais e preocupações de ordem solidária para centrar-se no indivíduo e resolver, pela via mágica suas eventuais terrenas aflições. (PRANDI, 1996, p. 19)

Sendo mágica, ela se diferente daquelas religiões com doutrinas pragmáticas. Uma vez que não acredita em salvação, centra sua base nos rituais e na crença da possibilidade de mudar o real a partir de forças sobrenaturais. No candomblé existe sim, em alguns casos, algumas normas de comportamento pontuais associadas à prática de rituais, banhos e cumprimento de algumas restrições de acordo com o trabalho (ebô), que cada casa estabelece em cada caso consultado, tais como: não banhar-se em água doce ou salgada, não raspar o fundo da panela com a ponta de uma faca, não usar roupa alheia.

Prandi em seu artigo Hipertrofia Ritual das Religiões Afro-brasileiras (2000) afirma que o candomblé é uma religião de exaltação das sensações e emoções, quando o iniciado entre em transe, ele passa a assumir, a partir da dança, dos ornamentos, do ritmo dos atabaques, da comida ritual e dos sacrifícios oferendados, a identidade do orixá que se manifesta. Muitas vezes a personalidade do iniciado se assemelha a do seu orixá de cabeça (ori). “Cada orixá tem um tipo mítico que é religiosamente atribuído aos seus descendentes, seus filhos e filhas. Através de mitos, a religião fornece padrões de comportamento aos fiéis.” (Verger, 1957 *apud* PRANDI, 1996, p. 27). Mudar o

comportamento em função do orixá não é o importante no candomblé, mas sim sentir-se próximo a ele.

A partir do mito inicial do panteão dos deuses africanos é conferido algumas explicações sobre a criação do mundo, a morte e a vida. E estes mitos são retomados nos cultos atestando uma ciclicidade do tempo. “O mito fala do passado remoto que explica a vida no presente.” (PRANDI, 2001, p. 48). Com os cultos retoma-se ao passado, revive-se corporalmente a cultura dos ancestrais, o tempo evocado é o tempo da tradição, da permanência. Na saudação da mitologia cosmogônica dos orixás, a memória ancestral reitera o cotidiano atual e lhe oferece um contraponto, uma lacuna temporal, que marca a experiência religiosa em contraposição ao tempo do trabalho e da vida pragmática. Os cultos representam um vão na cordialidade das horas da sociedade moderna. Lá dentro o tempo ocidental não conta. Não há um horário certo para que as coisas aconteçam. Tudo só começa quando tudo estiver devidamente pronto e preparado. O mesmo se diz para os atendimentos particulares com a ialorixá ou babalorixá.

Os atendimentos para jogo de búzios ou trabalhos pessoais dotam o candomblé de uma característica utilitarista. Os fiéis tornam-se clientes e é a partir deste dinheiro que entra na casa e do dinheiro das iniciações, que o ilê se mantém. Alguns dizem que o candomblé é religião de rico, contradizendo a idéia de muitos acerca da religião. Os rituais de passagem são bastante onerosos e despendem grande empenho da família-de-santo. Um processo de iniciação chega a custar em média 4 mil reais. Segundo as palavras de uma Michele Matar, freqüentadora do Ilê, “enquanto em algumas famílias os pais juntam dinheiro, a vida toda, para colocar seus filhos em universidades. No candomblé, o sonho de pais e mães é ver seus filhos iniciados no santo.” Moema Lavínia (Yebamila), iniciada, justifica o emprego do dinheiro, dizendo que este levante é usado para os sacrifícios e banquetes além de pagar os gastos de luz, água e da casa, durante os dias e que comprar todos os apetrechos e demais necessidades dos orixás. “Orixá gosta de fartura”, diz.

## Os ritos de iniciação – festas de vida e morte

**Em religiões primais ou tribais, existem a crença numa miríade de forças, deuses e espíritos que controlam a vida cotidiana. O culto aos antepassados e os ritos de passagem desempenham um papel fundamental em sua constituição.** Eliade conceitua rituais de passagem: “se trata sempre de uma iniciação, pois envolve sempre uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social.” (ELIADE, 2010, p. 150).

Nesta perspectiva entrevistei Moema Lavínia, iniciada no candomblé da nação nagô ou ioruba, também conhecido como **Ketu**. Ela diz que o que ela vislumbrava com a iniciação do candomblé foi justamente a possibilidade de uma oportunidade de recomeçar, de nascer de novo, purificada e protegida pelo orixá, que agora o acompanha e nunca a deixa só.

“Eu comecei a frequentar o candomblé e cada dia que eu ia me apaixonando. De repente eu senti a necessidade de conhecer o outro lado. Não é assim simplesmente, ah qual é o meu orixá, sou filha de quem? - É mais que isso. É essa busca pelo renascimento, por outra oportunidade, de enxergar o mundo de maneira diferente, de ter outro parâmetro de comparação e acho que é uma vontade que vem da nossa cabeça, vem do orí porque no candomblé todo mundo tem de uma maneira ou de outra uma ligação ancestral com a África.

O orixá te ajuda no corriqueiro da vida, ele te ajuda enxergar os problemas de forma muito mais clara, muito mais simples. Eu tenho um ano só de feita, eu sou muito nova, tenho muita coisa para descobrir ainda. Mas tem uma coisa que eu descobri até hoje, foi que cada dia eu recomeço, antes eu carregava muita tristeza, eu não achava que eu poderia ser feliz porque o mundo é muito difícil e eu carregava uma amargura e uma depressão, por mais sorridente que eu fosse. Mas hoje eu tenho capacidade de acordar todo dia e saber que eu vou fazer o meu dia, bom ou ruim. Então eu vou acordar e tenho a opção de dizer: hoje meu dia para ser bom, hoje meu dia vai ser produtivo. Exum me dê caminho! Larioiê! Exum me dê caminho! Eu posso enfrentar dificuldade no meu dia, mas eu consigo enxergar muito mais o que é de bom, muito mais o que é de fé e esperança, do que o que tem de ruim. E isso para mim é um marco claro e nítido de antes da iniciação e de depois da iniciação.” (Moema)

Antes a inserção numa casa de axé era dada espontaneamente a partir de uma herança cultural passada pela família e pela comunidade, hoje se vê que esta inserção é dada a partir de uma escolha pessoal. A iniciação, como afirmou Moema Lavínia é uma possibilidade que a pessoa tem de assumir uma auto-regeneração, um renascimento.

A iniciação é um modelo de renascimento, é a cosmogonia reproduzida. Sair do ventre, ou do quarto iniciático equivale a uma cosmogonia. O quarto em que o iaô fica recolhido representa um útero materno, lá ele é cuidado, protegido e alimentado. O iaô dorme em esteiras de palha para estar mais em contato com o chão, que ainda que não seja de terra, simbolicamente o aproxima. O que se come é preparado com pouco ou sem sal, a alimentação é leve e sua particularidade gestual é que ela é comida com as mãos, retomando um ato tão primitivo e tão natural como levar o próprio alimento até a boca. A água é tomada diretamente na muringa, não há copos. Todos os cuidados remetem a pessoa à fase inicial da vida, tudo a ela é ensinado, como para um bebê. E é assim que o iaô em recolhimento é tratado. Moema comenta sobre a relação de retorno a fase inicial da vida quando se está recolhido para a iniciação.

“Me sentia frágil como um bebê, porque você está muito aberto. Eu sentia minha sensibilidade aguçada ao máximo, para sensações físicas, psicológicas e espirituais. E o processo é para ser assim mesmo, você repensa sua vida toda, revê valores, conceitos. Ali é o recomeço.” (Moema)

Durante o recolhimento de iniciação supõe-se que todos os membros da casa estejam dispostos a ajudar a preparar as liturgias e festas do iniciante, assim como foi feito com cada iniciado e continuará se repetindo não só nas iniciações, mas também nos dias de festas dos orixás de casa um. Neste período não se vê a luz do Sol e não há nenhuma fonte de luz artificial, o que faz com que a noção de dia e noite seja deturpada, fazendo com o tempo se guie por noções intrínsecas ao corpo;

“Eu não sabia como contar o tempo, ele era contado em velas e na verdade, ele corria tão tranquilamente, tão na paz, eu ouvia as coisas lá de dentro, eu ouvia as coisas lá de fora e não me incomodava com nada. Eu tava ali, eu dormia, acordava, comia, dormia, acordava, comia...igual neném mesmo.” (Moema)

A temporalidade do homem passa da percepção sobre o tempo atribuída ao meio para uma orientação puramente corporal – os instintos e as necessidades biológicas determinando a temporalidade, que se confere durante os dez dias de confinamento para a iniciação.

A cabana iniciática simboliza o ventre materno. A morte do neófito significa uma regressão ao estado embrionário, mas isto não deve ser compreendido unicamente em termos da fisiologia humana, mas também em termos cosmológicos: o estado fetal equivale a uma regressão provisória ao mundo virtual, pré-cósmico. (ELIADE, 2010, p. 154).

Considerar-se como um iniciante, como uma energia que esta nascendo é admitir-se inacabado, incompleto, “para se tornar um homem propriamente dito, deve morrer para esta vida primeira (natural) e renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural.” (ELIADE, 2010, p. 152) São ciclos de vida e morte:

“A morte neste caso é vista como uma celebração de vida, do poder de fazer o encontro daquilo que não é suportável para nós mesmos do mudo visível para nosso mundo invisível, quando a gente faz o ritual, nesse momento, a gente bota a cabeça no chão para demonstrar nossa insignificância diante do universo e quando a gente faz um sacrifício com um animal, a gente está pedindo para que esse mundo invisível, que é muito maior que nós mesmos, interceda por nós naquele momento e que a carne, que esteja sendo sacrificada, seja abençoada por aquele que nos permitiu a faca porque até esta também é rezada e o poder de tê-la na mão.” (Yá Cristina)

Acredita-se no espiritual encarnado no corpo e não como deduziam os cartesianos que separam o corpo da alma. Lá se percebe que corpo, mente e alma, estão intrincados na construção simbólica da religião, que exige fé, mas também exige estudo e ações práticas do corpo, como a dança e o trabalho.

Nos cultos de candomblé não há penitências ao corpo, ao contrário, o corpo é festejado no xirê (festa, toque), com a dança, a música dos atabaques e tambores e a comida, que é sempre abundante e servida coletivamente pelos membros da casa no banquete após a festa. A comida é feita com a carne que foi aproveitada do animal sacrificado. As vísceras são geralmente usadas em rituais e a carne é usada para as refeições. Nada é desperdiçado. E o que sobra dos banquetes é dado àquele membro da família que mais necessite.

Neste caminho, as festas também não representam apenas aquilo que é dado a ver. “A festa não é a comemoração de um acontecimento mítico (e, portanto religioso), mas sim sua reatualização.” (ELIADE, 2010, p. 73). Ocorre num plano sobre-humano a revivência do mito.

A reatualização periódica dos atos criadores efetuados pelos seres divinos *in illo tempore* constitui o calendário sagrado, o conjunto de festas. Uma festa desenrola-se sempre no Tempo original. É justamente a reintegração desse Tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa daquele de antes ou depois. (ELIADE, 2010, p. 76).

Durante o transe é o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para mostrar-se vivo, numa representação cujo corpo é o meio e o suporte dessa memória. O

transe repete a cosmogonia dos deuses africanos e demonstram a resistência cultural na crença em seus mitos e ritos, que foram trazidos pelos escravos no Brasil e que, de certo modo, guardam as tradições tal como eram realizadas na África, com algumas adaptações e transformações. O corpo fica à parte do indivíduo, ele vira arquitetura; o anfitrião e a própria hospedaria do orixá.

### **Para fechar um ciclo e começar outro**

Percebo em tantos detalhes a presença do corpo no culto de candomblé, no território sagrado de um ilê, em como um corpo se conforma em divindade, com a manipulação física de elementos. Fazendo a magia. Induzindo o estado corporal do transe e com ele, a música, a dança e a comida, em reverências e saudação à cosmogonia dos deuses africanos. Saúda-se o passado, o patrimônio cultural que nos fora herdado dos negros em sua história de criação e resistência em solos brasileiros. É saudade redimensionada em ação, em dança, em canto, em abraço, em percussão, em oralidade. O gesto, o toque, as coreografias, os adornos, os ritos de passagem, a iniciação, a qual foi tratada no texto, que representa uma decisão ontológica do indivíduo em relação à vida e a seu mundo, com a idéia de renascimento; de sentir-se como um bebê, um neófito; a noção de morte como fenômeno celebrável; a ação não incutida juízos morais, a manipulação da energia na feitura de sacrifícios e oferendas, a representam da purificação do espírito através dos banhos no corpo; todos esses elementos me levam a pensar no candomblé como uma *religião corporal*, na qual a memória de seus conhecimentos esteja no corpo e se expresse a partir dele.

A partir disso, juntamente com os relatos da Yalorixá Cristina e de Moema Lavínia, Yebamila posso falar de um corpo-mémoria, um corpo que se expressa como suporte e receptáculo de uma cultura ancestral, que ainda que não se afirme negro na cor, se afirma negro na corporalidade.

### **Bibliografia**

DIAS, João Carlos de Neves e Souza. **Apontamentos em torno dos Saberes da Carne: corpo, técnica corporal e bricolagem.** Disponível em <http://www.cbce.org.br/cd/resumos/114.pdf> Acesso dia 01 de julho de 2011.

EAGLETON, Terry. **A Idéia de Cultura**. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2010.

GREINER, Christinie. **O Corpo**: pista para estudos indisciplinados. São Paulo: Annablume, 2005.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiros do Axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Huitec, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Candomblé e o Tempo**: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, n. 47, p. 43-58, 2001.

\_\_\_\_\_. **Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras**. Novos Estudos. CEBRAP, São Paulo, n. 56, p. 77-88, 2000.

NORA, Sigrid (org.). **Humus**. Caxias do Sul: S. Nora, 2004.

SODRÉ, Muniz. Corporalidade e liturgia negra. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. n.25, p.29-33, 1997.

TAVARES, Júlio. Educação através do corpo. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Nº 25, p.216-221, 1997.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Trad. São Paulo: Difel, 1983.

KATZ, Helena; GREINER, Cristhine. **A Natureza Cultural do corpo**. Lições de Dança 3. Rio de Janeiro: Universidade Editora, 2001.