

CORPO E ANCESTRALIDADE

ANCESTRY AND BODY

Fábio Lima¹

Resumo: Nos terreiros de candomblé, o corpo tem um nexo entre a experiência dos sujeitos, em 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 experiências sensíveis, em uma sintonia fina com os sons, cheiros, imagens e memórias, ou via os engajamentos de passividade, na possessão. Em suma, nos terreiros de Candomblé, 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. No Candomblé, a noção de corpo está entrelaçada à noção de percepção, de existência e de equilíbrio, fundamentada nos mitos e nas experiências corporificadas.

Palavras-chave: Corpo. Ancestralidade. Emoção.

Abstract: The body in Candomblé is a link between the subject's experience with their interactions, movements, emotions, frustrations and beliefs, and with mythic metaphors in an emotional atmosphere. The embodied experiences that members of Candomblé terreiros (communities) have are intertwined with the representations and sensory perceptions of the sounds, smells, images and memories that engage and possess them. In short, in the terreiros of Candomblé, the body is more than a "representation", index, icon, grammar, dictionary, text, compass and map, but is the actual guarantee of the existence of Candomblé's followers in the world; An existence that must be understood as a synergy of body-soul and body-psyche in an ongoing exchange of relation and contamination. In Candomblé, the notion of body is intertwined with the notion of perception, existence and balance based on myths and embodied experiences.

Keywords: Body. Ancestrality. Emotion.

¹ Graduado em Ciências Sociais (1998), pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), com mestrado (2002) pela mesma universidade e Doutorado (2010) em Estudos Étnicos e Africanos, pelo Centro de Estudos Afro Orientais da UFBA. Atualmente é professor da rede estadual de ensino. Acumula experiências na área da Sociologia, com ênfase em ritual, religião, modernidade, e publicou *Os candomblés da Bahia: tradição e novas tradições*, pela Eduneb; Arcádia, Salvador, 2005.

Geralmente, os estudos sobre a temática corporal no Candomblé (BASTIDE, 2001; AUGRAS, 1981), ou mesmo os que abordam a centralidade do corpo nos rituais dos terreiros, no âmbito da performance e da dança (BÁRBARA, 2002), tendem a fazer um breve detalhamento e a compreensão do significado do corpo como um idioma (BARROS; TEIXEIRA, 2004), atualizando as representações mentais e os modelos inconscientes.

Nesses autores, é quase uma tendência geral criar uma correlação do corpo com as diferentes modalidades dos eventos de possessão, na qual o corpo é revestido de um significado mais sofisticado, que perpassa pela própria reelaboração da identidade do filho de santo pela qual os seus corpos são moldados e submetidos a certas rotinas, o que os torna maleáveis, segundo determinados investimentos e esforços.

Os agentes religiosos dos terreiros de Candomblé apelam para uma compreensão corporal no tratamento da saúde, como qualidade de vida, pela noção de totalidade e das especificidades das partes do corpo. A experiência dos indivíduos nos terreiros, assim como na vida cotidiana, faz com que eles possam ter um senso corporificado da situação, em diferentes contextos de ação e interação com os outros, mediante o estoque de conhecimento de mundo que o Candomblé lhes imputa.

Destarte, asseveram os agentes religiosos do Candomblé que a leitura “pura e simplesmente” das partes (órgãos e sistemas) esvaziaria o sentido daquilo que faz o corpo mover o axé, força vital que anima e dá sentido, e que encontra uma lógica simbólica nos mitos pretéritos desta tradição religiosa. 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 axé² 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. Desse modo, a leitura do corpo deve atentar para uma orquestração ritualizada, que é a melodia vivenciada nos terreiros, tantos nos eventos extraordinários, as festas, como no dia a dia, com as suas relações míticas e humanas, nas alianças e intrigas, tanto das divindades entre si, do mesmo modo que nas relações entre as divindades e os homens e homens.

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.

Assim, 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). Nos terreiros, o corpo estabelece um nexo 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.

A partir dos escritos de Foucault (2004), a relação corpo/mundo ganhou estatuto epistemológico importante nas ciências sociais, aproximadamente nos anos de 1950-60. Foucault analisou o corpo sobre o prisma do poder, os controles e mecanismos disciplinares que tornam os corpos dóceis. As análises de Foucault, por mais importantes que sejam para a antropologia, não privilegiam a relação do corpo como agência social. Ele o entende como um apêndice da estrutura social (FOUCAULT, 2004).

Outros debates (CSORDAS, 1993; 2002; 2008; STOLLER, 1997; DALGALARONDO, 1996; BOURDIEU, 2005; MERLEAU-PONTY, 1994; JACKSON, 1996; KAPFERER, 1979; LAMABEK, 1989) têm sido levantados, atualmente, em desdobramentos e perspectivas que tomam o corpo heurísticamente e que se multiplicaram, buscando compreender a relação de corpo/religião, corpo/educação, corpo/saúde, corpo/política. É o corpo,

² Nos terreiros de Angola, o termo axé tem seu equivalente no termo *gunzo*.



em última instância, a medida de todas as coisas do mundo. Não obstante, as abordagens são variadas, num espectro que segue da pura materialidade – corpo substancial, biológico – à pura representação. É o corpo, nas palavras de Merleau-Ponty (1994), o pensado pensante; o que lhe garante a ambiguidade de objeto que é sempre sujeito.

Mas foi Marcel Mauss (1974) 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. Os fenomenólogos buscaram entender o sujeito no mundo, não separando o corpo/mente, não estabelecendo à categoria do pensamento à relação de sujeito/mente e corpo/objeto, ação/estrutura, natureza/cultura.

Recentes pesquisas na antropologia (GEERTZ, 1978; CLIFFORD, 1998; KLEINMAN, 1981; STOLLER, 1997; LAMBEK, 1989; CSORDAS, 2008) privilegiam uma análise interpretativa das práticas sociais dos indivíduos e do corpo. Esses estudos buscam ressaltar a importância da experiência, da subjetividade, das memórias, das sensações e das emoções dos atores sociais, articulando as categorias corpo, saúde e cultura, assim como a compreensão dos sentidos do pensar, e do fazer e refazer o mundo da vida cotidiana.

‘O entendimento do corpo não deve ser estudado como objeto, em relação ao estudo das culturas, e sim deve ser considerado como sujeito de cultura, pois é no corpo que está encarnado o sistema de disposição, a compreensão, a percepção, a emoção. Assim, Csordas (2008) retoma os pressupostos de Merleau-Ponty (1994) de conhecimento corporificado, elaborando o conceito de “modos somáticos de atenção”, ou seja, uma compreensão corporal de estar atento ao mundo, a outros e aos contextos de ação.

A partir desta compreensão do corpo como sujeito de conhecimento, e não como objeto, é que ele é reconhecido em termos existenciais. O conhecimento é encarnado no corpo (*embodiment*) e se processa no solo da percepção (pré-objetivo) e da prática (o *habitus*).

No Candomblé, a noção de corpo está entrelaçada à noção de percepção, de existência e de equilíbrio, fundamentada nos mitos e nas experiências corporificadas. Essas expressões corporificadas da percepção passam a ser tematizadas mediante a inserção dos sujeitos nos rituais e na visão de mundo dos terreiros. Os filhos de santo acabam socializando os seus sentimentos e emoções com os seus corpos e os corpos dos outros, o seu entorno e seu horizonte, que são os Orixás, os quais se engajam solidariamente no esquema corporal dos indivíduos, na produção de movimento e comunicação, para garantir o processo vital da existência, que é o axé.

Os esquemas cognitivos de percepção e apreensão do mundo do Candomblé estão encarnados (*embodiment*) nos filhos de santo, posto que suas “percepções terminam nos objetos” (CSORDAS, 2008) e começam nos objetos construídos, os Orixás, Exus, Eguns e Erês, seres divinos e idiossincráticos que submetem os filhos de santo às suas vontades, sinalizando em seus corpos, muitas vezes, aflições, e possuindo-os numa experiência de passividade, a possessão.

A compreensão corporal dos filhos de santo está entrelaçada ao sistema fisiológico e ao sistema de representações, à mitologia, às imagens e às metáforas corporais. Esse entrelaçamento produz, para o filho de santo, a aquisição de novas habilidades e engajamentos sensíveis, aliados aos seus sentidos – o cheiro, o tato, o gosto, a audição –, criando para eles novos comprometimentos, em relações com o seu entorno e o seu horizonte.

Antes de se tornar filho de santo, no terreiro de Candomblé, o indivíduo tem uma história, com as suas propriedades incorporadas, e passa a adotar novas propriedades, a interioridade da exterioridade, desde as posturas corporais, ao sedimento do seu corpo para os seus “eus”/self, as divindades, via os “eventos” de possessão.

Logo, o “corpo é vivido” e modelado nos terreiros de Candomblé, assim como nos processos interpretativos da vida cotidiana, por meio das textualidades e narrativas do fluxo contínuo das experiências vividas e passadas. Isto é, a experiência vista em retrospectiva, na medida em que os filhos de santo, em suas experiências cotidianas, elaboram as suas ações, mediadas pelos *estoques de conhecimentos* acumulados e interpretados num fluxo da duração,

tornando-se objeto de atenção pelos agentes religiosos e suas entidades que se constituem como suas agências.

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). Pode-se pensar o *habitus* e o *estoque de conhecimento* como uma pedagogia implícita nas interações presentes na vida cotidiana dos terreiros, capaz de insuflar nos filhos de santo uma *ética*, um conjunto teórico unitário e sistemático, integrado às cosmologias e rituais. O sistema de disposições adquiridas nos terreiros de Candomblé possibilita aos filhos de santo um senso prático da vida cotidiana, reorganizando suas experiências pela aquisição de novas habilidades e sensibilidades. Os corpos dos filhos de santo no Candomblé acham-se inclinados e aptos às condutas que mobilizam e exploram um conhecimento do seu entorno e no seu horizonte, via os engajamentos corporais, que são capazes de garantir uma nova compreensão prática do mundo social.

Essa compreensão prática do mundo é efetivada pela “solidariedade dos sentidos” (RABELO; ALVES; SOUZA, 1999), ou seja, um entrelaçamento do cheiro, do toque, da audição, da ocupação do espaço, das sensações corpóreas, dos calafrios, dos tremores, dos arrepios e do transe. Essa “solidariedade dos sentidos” tende a promover no filho de santo um novo senso de responsabilidade, e um senso de sagrado, com relação às suas novas práticas. Do mesmo modo, ele adquire uma nova forma de percepção do mundo e dos objetos, através de uma memória corporificada na aquisição de novos gestos, danças e posturas rituais.

Em suma, é a presença global da situação, do contexto, que faz com que haja para o ator uma consciência do mundo, na qual ele está envolvido, se ajusta e dá sentido aos seus estímulos corporais engajados no mundo preestabelecido, a cada movimento de sua existência, “susceptível de serem revisadas e rejeitadas em caso de fracasso repetido” (BOURDIEU, 2005, p. 166). O ator vivencia o mundo de modo pré-reflexivo, pelos seus engajamentos corporais, passando a ter um senso prá-

tico do jogo. Assevera Bourdieu (2005) que, numa partida de futebol, o ator não reflete se irá driblar o adversário, em um lance difícil, simplesmente ele dribla. Ou, como propõe Schutz (1979), o ator não é o tempo todo um sujeito reflexivo. Ele abre a porta sem calcular o risco de não haver chão.

Os filhos de santo realizam movimentos corporais pela consciência do seu corpo em sinergia com o seu domínio de mundo, as metáforas, os sinais, os emblemas, as narrativas e as condutas morais tecidas nos terreiros. Eles passam a sentir essa sinergia, em especial nos rituais, pelos estímulos sonoros dos atabaques, das palmas das mãos, da evocação dos cânticos, de palavras cheias de força, textura, e pelo cheiro de ervas e perfumes, que desencadeiam uma memória cultural. Essa memória cultural evoca o passado, manipula o presente e provoca o futuro.

Os engajamentos corporais entrelaçam-se o mundo, pela locomoção, motricidade e gestualidade. E o gesto compõe o espaço corporal melódico, na orquestração das narrativas, é um esquema corporal inteligível, que exprime a inserção dos corpos no mundo, e não é apenas uma representação mimética de um aparato simbólico cultural veiculado pelo desenrolar da *performance*.

Não obstante, o gestual institui e instaura a própria *performance*. No Candomblé, o gesto obedece aos estímulos corporais, ao entrelaçamento dos movimentos articulados às metáforas dos mitos dos Orixás, que são vivenciadas pelos atores, ao longo do curso de suas experiências, nos terreiros de Candomblé, e ressignificados em certos contextos da vida cotidiana. Ou seja, as atitudes corporais dos filhos de santo estão relacionadas a um número de ações familiarizadas. Eles passam a manipulá-lo no dia a dia, no terreiro, atualizando os esquemas cosmológicos, em que os mitos não são pontos de partida, mas são experiências contínuas.

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 auto-



ridade, só podendo ser realizado pela Iyalorixá ou Babalorixá. Entretanto, esse gesto é observado em quase todos os filhos de santo. O gesto remonta à postura corporal melódica de Oyá-Iansã, 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.

A atitude de autoridade do Orixá Oyá-Iansã, assim como a de seus filhos, impõe respeito a todos, no terreiro, e não apenas se limita às mãos nas “cadeiras”, mas desde “o olhar por cima dos olhos”, com o “nariz para cima”, o andar rápido, mexendo o corpo, balançando os ombros, como se estivesse sempre disposto a entrar em uma briga, cujo significado é o da autoridade proposta pelas narrativas de Iansã.

As mulheres de Iansã são conhecidas por suas incontinências verbais. Uma delas me disse: “Eu sou de Oyá e não de espisar”, referindo-se a atitude de falar tudo o que pensa. Essas metáforas corporificadas dos mitos não são apenas recursos retóricos das representações da cosmologia dos Orixás. As metáforas extrapolam o universo dos terreiros, na Bahia, passando a ser experiências corporificadas, vividas, atualizadas e ressemantizadas, nas quais os atores tomam posições no mundo.

É importante salientar que essas disposições gestuais de bater com os pés, pôr as mãos “nas cadeiras”, enfrentar os outros com o dedo na face não são, minimamente, pensadas ou tematizadas, mas fazem parte de um contexto em que são articulada à compreensão corporificada do jogo social e da atualização dos esquemas mitológicos.

Gestos simples, ao olhar menos atento de outros atores sociais, não ambientados a esse contexto, passarão despercebidos, não diferenciando piscadelas, como traços culturais de comunicação, de tiques nervosos, desenvolvidos na *performance* dos terreiros, desde as experiências do dia a dia aos eventos expressivos, as festas: o *xirê*.

Durante o *xirê*, nos terreiros de Candomblé, forma-se uma grande roda na qual os dançarinos desempenham as danças votivas aos Orixás. Em um dado momento do *xirê*, louva-se o Orixá Obá, que, segundo uma narrativa mítica, perdeu uma de suas orelhas, ato provocado pelo ciúme de Oxum,

com relação a Xangô, também seu esposo. Nesse momento da dança no *xirê*, os braços dos dançarinos se erguem para o lado de dentro da roda, ao passo que balançam as palmas das mãos. Percebe-se, sempre, que há um “ar de ironia”, um “tom de brincadeira”, com quem está, diametralmente, no lado oposto da roda, como se quisesse dizer: “me aguarde”, “irei te pegar”. Muitas vezes, essas brincadeiras ressoam contendas já existentes entre os filhos de santo, no terreiro.

O gesto de submissão de se deitar no chão para a realização do *foribalé* denota, na *performance*, a autoridade para quem se destina esse ato. Dar *foribalé* é um movimento realizado pelos corpos dos membros dos terreiros, iniciados ou não, é um ato de saudação aos Orixás, à mãe ou ao pai de santo, e aos mais velhos, no Candomblé. O movimento corporal consiste em se deitar no chão e tocar a testa no solo, variando na forma. Se o filho de santo for de Orixá masculino, *olòrixá okunrin (aburó)*, deita-se no chão e leva a cabeça ao encontro do solo. A esse movimento chama-se *doubalé*. Caso o Orixá seja do sexo feminino, Orixá *obinrin (ayba)*, deita-se curvando de um lado para o outro, isto é, o *Iká* (AUGRAS, 1983; LIMA, 2005).

Os filhos de santo saúdam o seu sacerdote prostrando-se no chão, do mesmo modo que as pessoas vinculadas ao seu processo de iniciação, período da modelagem mimética do corpo e da cabeça. Submetem-se, ainda, a deitar no chão, as pessoas a quem o pai ou a mãe de santo ordena-lhes que reverencie. Entretanto, esse ato não se restringe apenas aos filhos de santo. O Orixá incorporado também realiza esse movimento corporal, em deferência ao poder dos sacerdotes de administrar o sagrado, excetuando os Orixás Oxalá e Nanã, que não se jogam no chão pelos seus vastos poderes de liderança, autoridade e supremacia, na mitologia ioruba.

No terreiro de Pai Augusto César, *Ilé Omorodé Orixan'lá*, em Portão, município de Lauro de Freitas, na festa do *Olubajé*, o Orixá Nanã de uma iaô prostrou-se aos pés de uma Iyalorixá presente para dar o *Iká*, e esta, então, não retrucou, curvou o corpo e elevou a cabeça no chão em frente ao Orixá (geralmente, esse gesto é chamado de “bater a cabeça”). Nesse momento, o Orixá Nanã, de joelhos no chão, a cumprimentou, abraçando-a de um lado e do outro, ao passo que a Iyalorixá se levantava.

Este mesmo procedimento se deu com todas as autoridades religiosas do terreiro. O que se observa é que a melodia gestual rememora o reconhecimento de ambas as partes do exercício do poder: da autoridade e da liderança.

Outra forma de mostrar respeito aos sacerdotes e aos indivíduos de alta ascendência, na escala hierárquica, nos terreiros, os *egbomis*, ogãs, ekedis e obás, é o cumprimento em que se curva o corpo, oferecendo as duas mãos em forma de concha para a bênção, ou se abaixar e beijar as costas das mãos, em demonstração de carinho, respeito e obediência. A falecida *egbomi* Ivalda, *Odé Bowa*, do *Axé Opô Afonjá*, explicou-me que se beijam as palmas e as costas das mãos do pai ou mãe de santo, para este/esta nunca esquecer o filho de santo.

A melodia do gesto no Candomblé extrapola o território dos terreiros, a exemplo da saudação ao Orixá Iemanjá, pelos membros do Candomblé e por adeptos que memorizam o ato de saudação ritual e o incorporam em suas práticas ordinárias quando vão tomar banho de mar. Os membros dos terreiros de Candomblé, antes de ingressarem na água do mar, curvam o corpo e tocam com a ponta dos dedos na água e, em seguida, elevam-na até a testa e a nuca. Esse *habitus* de saudação passou também a ser sinônimo de proteção, igualmente os católicos, que se benzem com o sinal da cruz, ao ingressarem, também, no mar.

Na *performance* desenvolvida nos terreiros de Candomblé, o comportamento sensório-motor objetivado na dança ganha uma dimensão valorativa pelos filhos de santo, como ocorrências de suas existências. Um investimento corporal dramático junto ao mundo, estejam os filhos de santo manifestados ou não, a dança passa a dar uma maior expressão aos seus corpos. A habilidade e a destreza na dança seduzem a audiência, que se vê tocada, perplexa e comovida.

Aqueles atores que desempenham bem a dança são conhecidos como os “pés de dança”, principalmente quando executam os toques mais frenéticos, a exemplo do ilú de Iansã, quando se afirma que tal ator sabe “quebrar os pratos”; no caso da filhas de Iansã, disse-me um interlocutor: “parece que todas têm um vento nos pés”. Os filhos de santo, ao produzirem os movimentos da dança dos Orixás, empenham-se em controlar a sua imagem

frente aos outros, no curso de suas interações. Eles evitam os erros que poderiam lhes causar algum tipo de constrangimento, exigindo, assim, dos seus movimentos corporais, o mais que eles podem desempenhar.

Em algumas danças votivas aos Orixás, há uma ênfase nos pés ou pernas, outras centralizam os movimentos nos braços. Outras, ainda, em ombros e quadris (BÁRBARA, 2002), do mesmo modo que os estímulos provocados pela dança variam de acordo com as narrativas dos Orixás, sequenciados pelo conjunto de metáforas de alegria, valentia e brincadeira, entre outras.

Alguns estudos vêm sendo desenvolvidos acerca da temática corporal no Candomblé (MARTINS, 2001; BÁRBARA, 2002), tomando como guia o clássico trabalho de Marcel Mauss (1974) das técnicas corporais, até a expressão dos sentimentos, a expressividade da dança, as regras de etiqueta, as técnicas de tratamento, as percepções sensoriais, as inscrições na pele, como sinal de chamamento religioso. Nesses estudos, verifica-se a existência de um nexo entre o *ethos* dos candomblés e a transformação de uma *ética* na vida dos indivíduos, que amplia a sua atenção corporal pelos modos das percepções sensoriais (o gosto, o som, o cheiro, o tato, a textura, a audição e a sensação), revestindo-as de significados e elaborando uma nova noção de pessoa (GOLDMAN, 1987).

Os corpos nos candomblés são concebidos como portadores de forças vitais que atuam, diariamente, no mundo, ordenando e se ajustando a uma ordem cósmica coerente. Em cada parte do corpo está o domínio de um Orixá, *Inquise* ou *Vodum*, ou um grupo destes, da mesma ordem de natureza: a água, o vento, o fogo e a terra.

Todos os Orixás estão envolvidos com a saúde e algum aspecto da corporalidade e seu funcionamento. O Orixá Exu é considerado como o responsável pelo funcionamento das entranhas, dos órgãos e sistemas fisiológicos. Do mesmo modo, eles estão, também, vinculados a Oxóssi e Ossain. Mas Exu ocupa outra centralidade nos corpos, que é a da virilidade masculina, passando a ser o responsável pela cura da impotência e da infertilidade masculina.

Ogum está relacionado aos pés, aos deslocamentos. Ele é considerado como o *asimaju*, aque-



le que vem na frente, o desbravador. Geralmente, diz-se nos terreiros que os filhos de Ogum, além de serem destemperados, briguentos, têm muita pressa no caminhar, assim como na realização de suas tarefas. Referem-se a eles jocosamente como “oguniados”. Além de apresentarem problemas relacionados com as pernas, eles podem apresentar transtornos emocionais. Conta-se, nos terreiros, que, certo dia, Ogum chegou a sua cidade Irê, após um longo período ausente, e observou um silêncio profundo nas pessoas. Ele falava com um e com outro, mas ninguém respondia. Então, encolerizado, lançou a sua espada a todos os cidadãos, vitimando-os. Depois do massacre, ele descobriu que aquele era o dia do silêncio, que ele próprio tinha ordenado. Os seus fiéis o saúdam com *patacuriô* (seguro a minha cabeça).

Oxóssi e Oxalá estão relacionados com a cabeça, com a direção e o pensamento. O Orixá Oxóssi está ligado, também, ao nariz, “ao faro”, ao cheiro. Costuma-se dizer que “ele enxerga também pelo nariz”, “tem ventas grandes”, pois, para ser um bom caçador, é preciso desenvolver o sentido do olfato contra os perigos da floresta. O Orixá Oxumaré tem olhos vibrantes, como as serpentes. Os seus filhos têm tendência a desenvolver a visão transcendental, a vidência, bem como os de Oxum. Oxumaré ainda está ligado ao umbigo e ao cordão umbilical, símbolo do nascimento e do equilíbrio.

O Orixá Obá, por ter perdido uma de suas orelhas em disputa com Oxum, por Xangô, é responsável pela audição e pelos problemas relacionados a ela, ao passo que o Orixá Ewá está associado ao domínio da percepção, dos engajamentos sensoriais e do conhecimento, passando a ser ele, também, o responsável pela doença mental, é a ausência da percepção. O Orixá Oxum está vinculado à gestação e se associa aos aparelhos reprodutivos e urinários e ao ventre, passando a ser responsável nos tratamentos de aborto, infertilidade feminina e problemas menstruais. Associa-se, também, a ele o comando da visão e o tratamento de elefantíase. Oxóssi e Ossain estão ligados às questões emocionais, tormentos mentais, esquizofrenia, estados bipolares. A obesidade vincula-se aos Orixás Oxum, Iemanjá e Xangô.

Iansã, por comandar os ventos, está associada ao aparelho respiratório, sendo a responsável

pela cura de asma, falta de ar e outros problemas respiratórios. Xangô, por ser força, movimento e vitalidade, está relacionado ao coração (*okan*) e ao sistema circulatório, logo problemas de coração (sopro, infarto, disritmia, taquicardia) estão sob o seu domínio, por estarem totalmente vinculados à paixão e às grandes emoções, do mesmo modo que a erisipela, por ser uma doença circulatória.

Iemanjá está ligada aos seios, símbolo da maternidade, proteção e cuidado com a saúde, via a alimentação dos bebês. Nos seus mitos são, sempre, ressaltados a sua autoridade, o seu aspecto da maternidade e a preocupação de cuidar dos filhos, protegendo-os e adotando os netos, assim como se ressalta a sua importância, como os seios, dos quais nasceu um grupo de Orixás.

Desse modo, Iemanjá está associada à cura do câncer de mama. Iemanjá é considerada uma sereia e liga-se, ainda, à cabeça, por ser a responsável e a guardiã do Orí. Logo, os transtornos mentais e os estados confusos estão sob os seus cuidados, enquanto as doenças epidêmicas (varíola, AIDS) e doenças de pele estão, direta ou indiretamente, associadas ao seu filho adotivo Omolu/Obaluaê, considerado como o rei da terra e de todos os espíritos do mundo, e que oculta o mistério da morte sobre a sua ráfia de palha da costa. Desse modo, a pele, por revestir o mistério do corpo, está sob o seu domínio. Nos terreiros, evita-se chamá-lo pelo nome de Omolu/Obaluaê e, carinhosamente, o tratam de “velho”, “da palhinha”, ou “do tio”.

A centralidade da relação doença/cura desse Orixá dá-se devido ao fato do temor de sua cólera, quando dissemina doenças epidêmicas, como a varíola, a peste bubônica, as doenças da pele, assim como todas as doenças que dão febre, como uma simples gripe. Ele é também conhecido como Baba Inã, o pai da quentura. No entanto, da mesma maneira que ele aflige as cidades e os indivíduos com suas moléstias, ele também as cura. Durante o mês de agosto, em Salvador, os devotos de São Roque e Obaluaê vestem-se de branco e caminham até a colina da Igreja de São Lázaro, no bairro da Federação, onde habita a imagem de São Roque. São Lázaro é associado a Omolu e São Roque a Obaluaê, no sincretismo religioso, cuja festa é no dia 16 de agosto.

Obaluaê é associado ao aspecto jovem de Omo-

lu. Os fiéis vão para o Largo da Igreja, onde encontram filhos e filhas de santo com balaios e tabuleiros enfeitados com palha da costa e contendo as pipocas, grãos de milho abertos no fogo com areia cessada, chamados de “flor do velho” ou *duburu*. As pipocas representam as feridas de pele desse Orixá, e quando passadas no corpo, em forma de banho, retiram as aflições das doenças. Os filhos desse Orixá são considerados como atotodoardo, referindo-se à saudação de Omolu-Obaluaê.

2.4 O simbolismo do corpo

Se os Orixás presidem as parte do corpo, os terreiros de Candomblé ainda elaboram uma compreensão para cada órgão do corpo, que não deve ser entendida pela mera fragmentação, mas pelo aspecto relacional desses órgãos em movimento, o que garante a existência dos filhos de santo, o que é chamado de axé. Nos terreiros de Candomblé, o indivíduo é definido como polarizador das forças inteligíveis, transcendentais e imanentes, que estão em dinâmica permanente com o mundo e com os homens, e presentes em todos os reinos da natureza sensível. Essas forças se encontram em potências no corpo que dialogam com o mundo, posto que o “corpo é o próprio mundo”.

Desta maneira, os membros, a cabeça, o tronco, órgãos e sistemas, recebem significados especiais relacionados a algum aspecto mitológico. A parte frontal do corpo relaciona-se com o futuro, bem como a parte superior, a nuca, vincula-se ao passado. As pernas (*esvê*) estão relacionadas com a ancestralidade (BENISTE, 1997; SANTOS, 1986; BÁRBARA, 2002; VIANA DOS SANTOS, 2003; LIMA, 2005), na medida em que as pernas são responsáveis pela sustentação do corpo no mundo.

O corpo é a manifestação do *Orum*, na forma concreta e visível do homem no *Àiyé*, dividido em complexo interno e externo. O complexo interno do corpo, os órgãos, sistemas e entranhas (*Inu*) são presididos por Exu, o *Bará*, o princípio da individualização. O *Inu* está ligado ao ordenamento do fluxo vital, o *pejo*, o sangue que propicia os batimentos cardíacos e a solidariedade dos sentidos com o mundo.

O complexo externo do corpo está ligado à flexibilidade, aos movimentos, à locomoção/desloca-

mento atados aos arquétipos de Oxumaré e à capacidade geradora de criar espaços socioculturais; está vinculado aos arquétipos de Ogum e Oxóssi. A respiração (*emi*) reside nos pulmões e no peito do homem, estando associado aos domínios de Iansã. A sombra (*oji ji*) que acompanha o indivíduo representa a sua própria individualização, neste mundo, tendo o indivíduo o cuidado de não deixar que pisem em sua sombra, após o período de iniciação.

O corpo, nesta concepção, está ligado às potencialidades da vida, às substâncias de origem divina (*Ipori*), aos elementos da natureza, energias que animam, estruturam e dão dinâmica ao corpo. O corpo é o catalisador das forças vitais (axé). O corpo é chamado de *ará*, que se divide em *ará-aiyé*, representando a existência, e *ará-orum*, correspondendo a todos os seres ou entidades sobrenaturais do *orum*, incluindo os mortos, os *Eguns*.

A alma é parte do corpo do *ará-aiyé*, estando associada ora, como o *emi*, à respiração e ora, como o *Orí*, à cabeça, que é constituída por uma parcela de substância ancestral, que varia segundo os indivíduos (LEPINE, 1981, p. 16). Estas substâncias são os elementos da natureza, o ar, o fogo, a terra e a água. O *Orí* é constituído pela parte da frente (*Ianwoju*), o cocoruto (*atari, awujê*) e o occipital (*ipako*). Os iorubas (BASCOS, 1969) acreditam que todas as três partes são controladas por uma única alma, a do guardião ancestral. Porém, os adivinhadores de Ifá, segundo Bascom (1969), sustentam que elas estão associadas a três almas distintas e permanecem nas cabeças até a morte.

O indivíduo, antes de nascer ou renascer, comparece perante Olorum, no *orum* (espaço dobrado do *Àiyé*), a fim de receber um novo corpo modelado por Ajalá. Esse corpo é o *ará-aiyé*, que é insuflado por Oxalá, o sopro divino, o *emi*, a respiração. O indivíduo, ajoelhado em frente a Olorum, tem, nesse momento, a oportunidade de escolher o seu próprio destino – *Odu* (BASCOS, 1969; ABIMBOLA, 1969).

Segundo os candomblés nagôs, o corpo configura cada indivíduo e o diferencia na existência, com a capacidade de individualizar e ser portador de um duplo (Orixá), que pode ser controlado e dirigido através de práticas específicas relacionadas aos ritos iniciáticos. O é o Orixá pessoal de cada indivíduo responsável por zelar e tomar conta de



seu filho, aqui no *àyé*, até o dia de sua morte. A ele também se chama de *Eledá* ou *Olóri*, situado dentro da cabeça (*Orí*).³

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 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.

Os filhos de santo, a rigor, quando chegam nos terreiros de Candomblé, não devem penetrar os recintos sagrados antes de descansar e passar por banhos purificatórios, para retirar as energias das ruas e encruzilhadas, onde, geralmente, se despacham os *ebós*, locais habitados por Exu e pelos *Eguns* que vagueiam pelo mundo, da mesma forma que se limpam da energia atraída pelos intercursos sexuais.

Nos terreiros de Candomblé, o corpo é construído simbolicamente, ao passo que se reelabora a noção de pessoa; entretanto, o corpo em si, como categoria, traz uma explicação que reporta aos mitos de origem.

A compreensão corporal elaborada nos terreiros de Candomblé aponta para uma conjunção simbólica entre partes componentes do corpo biológico, que, apesar de terem significados específicos, não atuam isoladamente, umas das outras, e a noção de contexto. Os membros inferiores do corpo recebem um significado importante, na ordenação do sagrado. Os pés, *essé*, apoiam os homens no chão, no barro de onde provieram todos os homens e para onde retornarão após a morte. Logo, os pés estão ligados aos antepassados, sobre o firmamento da terra, onde habitam os corpos dos antepassados. O pé direito é correlacionado à herança dos ancestrais masculinos, enquanto o pé esquerdo à herança feminina (AUGRAS, 1983, 62).

³ Uma pessoa que tem muita sorte é chamada aquela que tem boa cabeça (*olóri rere*), enquanto uma pessoa sem sorte – *olóri buruku*, *eledá buruku*. (BASCUM, 1969)

Os dedões dos pés, *atùpànkò* são louvados no ritual do *borí*, quando se convoca o ancestral masculino ou feminino, ou os dois, caso o acólito não tenha mais vivos os pais, para fazer parte do repasto das oferendas apresentadas à cabeça.

As mãos são chamadas de *qué* e cumprem papel importante, desde o tocar na cabeça pelos sacerdotes a oferecer para abençoar, seja beijando-as ou colocando-as, juntas, em forma de concha, ou quando se fazem os movimentos de abençoar, circulando uma das mãos, ou tocando com a ponta dos dedos, nas costas dos filhos de santo, quando realizam *foribalé*, ou, ainda, no movimento circular das mãos, ao se proferir a expressão *alafia*, do mesmo modo que tocar com a ponta dos dedos o chão e levá-los até a cabeça, em ato e saudação aos Orixás. Pode-se, ainda, observar a importância das mãos, quando os filhos de santo, em silêncio, com os joelhos no chão e a cabeça levada até o encontro do solo, realizam, com as duas mãos juntas, palmas ritmadas, o *paó*, na reverência aos Orixás e aos membros dignitários da casa, como forma de tomar-lhes a bênção, ou de comunicação com o terreiro, quando estão recolhidos na camarinha.

A mão direita representa os elementos masculinos e a mão esquerda os elementos femininos. Ambas as mãos atuam sobre as coisas deste mundo e manipulam as oferendas, elo de comunicação com o outro plano da existência (*orum*). É através das mãos das mães e pais de santo, assim como do hálito, que os membros dos terreiros recebem o axé, pelos gestos que são desenhados, acompanhados de materiais simbólicos, representando a vida e a criação; o sangue dos animais, os grãos, as folhas perenes maceradas, em banhos purificatórios, e frutas, que são tocadas nas partes do corpo concebidas como áreas de comunicação com o mundo sagrado.

As aberturas e os orifícios do corpo (boca, ouvido, poros, ânus, canais do pênis e da vagina) são sacralizadas como áreas de comunicação, entrada e saída de axé. Os órgãos sexuais, no Candomblé, são concebidos como fonte de prazer, extrapolando a função utilitária de reprodução.

A concepção de prazer viabiliza as várias orientações sexuais entre o povo de santo, na medida em que os modelos míticos comportam uma multiplicidade de papéis sexuais: Orixás bissexuais, Orixás

que têm comportamentos homoeróticos, Orixás viris. Nos terreiros, o órgão sexual masculino – *okani* – e o feminino – *iamapô* – são complementares, tanto quanto os papéis sexuais (BARROS; TEIXEIRA, 2004, p. 115). Noções de masculino e feminino passam por processos de reelaboração, no nível simbólico, em que podem ou não vir a corresponder com as representações que delas se fazem, no mundo ocidental, de tradição judaico-cristã. Existe, assim, uma valorização da sexualidade, que se expressa no aspecto lúdico das atividades sexuais, nas expressões corporificadas “vou dar borí ao corpo”, “dar de comer a *okani*” ou “dar de comer a *amapô*” (BARROS; TEIXEIRA, 2004, p. 115).

Em uma narrativa mítica, contada nos terreiros baianos, fala-se das dificuldades e peripécias realizadas pelo Orixá Exu. Ele, tentando localizar os órgãos sexuais no corpo humano, procurou diversas localizações no corpo. Inicialmente, Exu experimentou colocar o sexo nos pés, o que gerou um grande desconforto de tê-lo sempre empoeirado e sujo. Tentou, então, colocar o sexo abaixo do nariz, e também não ficou satisfeito, já que os odores que dele exalavam incomodavam os Orixás.

Na terceira tentativa, Exu colocou o sexo nas axilas, mas o suor, constante, não colaborava para deixá-lo nesta posição. Dessa forma, Exu descobriu uma posição ideal, colocando o sexo entre as pernas. O local foi considerado preservado e confortável pelos Orixás. Essa posição foi considerada por ele privilegiada, por estar no meio do caminho entre os pés e a cabeça, visto como central.

Há de se ressaltar, também, a importância da voz, que é o som emitido pela vibração das cordas vocais. A voz está relacionada aos Orixás da comunicação Ifá e Exu. É através dela que o *axé* é transmitido, em momentos específicos, na relação binária boca/ouvido, acompanhados de modos corporais, a dança e a gestualidade, como nos enunciados míticos, os *Oriké*, *Itã* e *Ofo*. Essa condução de *axé* se dá pela relação dinâmica boca/ouvido, ensino/aprendizagem e a transmissão do conhecimento.⁴

Os olhos (*ojú*), por sua vez, têm uma importância na atenção aos movimentos corporais, como na vidência, à percepção do seu entorno e na percepção estética, na diferenciação e combinação das cores. A mãe ou pai de santo pode, ainda, fazer os seus filhos de santo “virarem no santo”, ou seja, provocar a possessão apenas com um olhar fixo sobre eles. As lideranças religiosas asseguram que o olhar pode desencadear efeitos benéficos ou maléficis nos indivíduos, como “mau-olhado” (*ojú gregrê*) ou quebranto, provocando uma alteração na saúde.⁵ Durante o processo de adivinhação oracular, os sacerdotes parecem suspender o olhar, enquanto que, nos eventos de possessão, os olhos permanecem fechados, indicando que a “atenção” está voltada para o interior do corpo, o *inu*, independente de suspenderem os olhos ou fechá-los (BÁRBARA, 2002, p. 69).

Os ouvidos (*eti*) estão vinculados aos movimentos sonoros provocados pelas bocas de toda a comunidade, na transmissão de *axé*, na relação binária boca/ouvido, até no envolvimento das fofocas, o *ejó*, prática corriqueira nos terreiros, “a crônica da novidade”. Costuma-se dizer, nos terreiros de Candomblé, que “é preciso ficar com os ouvidos e olhos atentos para aprender os ensinamentos, sem nunca perguntar”. Os estímulos sonoros, ainda, são provocados pelos tambores, *gã*, *agogôs*, *xequerês* (instrumentos percussivos), *adjá* (sineta de metal que o sacerdote usa para controlar ou provocar a

ouvido, mas também no *ejó*, a crônica da novidade, a fofoca, e no jogo de acusações e ofensas, como o da “marmotagem” ou *eke*, como sinônimo de falseamento do transe. Essas ofensas, acabam por delinear uma forma ideal típica para a qual devem estar atentos os membros dos candomblés baianos, de “olhos e ouvidos bem abertos”, para não caírem nas “más-línguas”, na *indaka de furarungoga*, nas línguas de trapo, que falam pelos cotovelos. O povo de santo vive, a todo instante, vigilante, para não cair no *ejó*, para não ver seus nomes nos “pé do atabaque” ou “na bandeira de Tempo”. Referem-se à bandeira branca que, nos candomblés da nação Angola, tem como emblema do *Inquisse* Tempo. Geralmente, a bandeira é colocada numa haste de madeira, bastante grande, que a qualquer distância se possa identificar que ali é um terreiro de candomblé. (LIMA, 2005, p. 59-60)

⁵ Sobre o mau-olhado, ver Cascudo. (2001, p. 436; 552)

⁴ O conhecimento nos terreiros não se dá apenas nos momentos formais do culto, na relação dinâmica boca/



possessão dos Orixás) e pelos cânticos que se sincronizam aos movimentos corporais. O som cria uma atmosfera de concentração e determinação, habilitando os filhos de santo a mergulharem em um profundo transe.

O nariz também tem uma importância na percepção e na diferenciação dos aromas, das ervas e dos perfumes, das oferendas, pois se acentua a importância de que as comidas estejam cheirando, ainda na cozinha, para agradecer os Orixás, antes mesmo de serem colocadas nos seus *pejis* (altares).

Os engajamentos corporais, no Candomblé, não se limitam, em sua textualidade, aos movimentos exteriores de flexibilidade, locomoção e movimento. O complexo interno, o *inu*, passa, também, por um processo interpretativo, que, quando exteriorizado, ganha significados específicos, como o sangue, o corrimento menstrual,⁶ a lágrima, o suor,⁷ a saliva, o esperma e a placenta. Nos terreiros, o ato de espirrar como uma expulsão convulsiva e semiautomática, do nariz e boca, de oxigênio, em

⁶ O sangue menstrual, em várias culturas, é visto como uma poluição feminina, considerado como um produto da natureza destinado à constituição do feto, sendo símbolo de poder e de perigo, exercendo assim um poder fatigante, por estar inarticulado, fora do lugar, assumindo características perigosas. Em Portugal, no século XVI, observa Bittencourt (Douglas, 1978, p. 162), a menstruação era tida como uma fonte de tabus, ou seja, de ritos negativos tendentes a isolar a mulher nesse período: “todas as coisas, a que chega a mulher que está com o menstruo, se corrompem: as ervas se murçam, e as árvores, e plantas se secam; e se os cães acertarem de lamberem algum dito do sangue, se danam logo”. Contudo, em Salvador, é comum dizer que a mulher está “bajé”, ou de “boi”, sendo interdita a sua permanência na cozinha, devido ao perigo de desandar a comida, principalmente as canjicas e vatapás; também lhe é interdito o corte dos cabelos de qualquer pessoa. O ingresso no universo da cozinha do Candomblé, para o preparo das comidas sagradas, implica sempre estar de “corpo limpo”. Os filhos de santo que manipulam os objetos das comidas sagradas tomam banho de “descarrego”, ao chegarem ao terreiro, costume que é preservado em todos os terreiros que conheço, em Salvador.

⁷ Alguns Orixás manifestados costumam passar as mãos em seus suores e passarem seguidas vezes, em quem eles abraçam, como sinal de proteção.

uma velocidade alta, acompanhado ou não de secreções, adquire um caráter sagrado, representando o *fururu*⁸ – a atmosfera – e o *emi* – a respiração divina –, o ar criado, das narinas de Olorum, que, ao mover as gotículas de água acompanhadas de oxigênio, gerou o universo.

Quando a Iyalorixá ou o Babalorixá espirra, os filhos de santo tomam a sua bênção, em memorização ao mito da criação. Entretanto, não se pode pensar que os indivíduos estão, mecanicamente, tematizando o sistema mitológico, pois o conhecimento no Candomblé é experiencial e obedece ao fluxo contínuo das vivências, onde o rito e o mito estão em constante relação, e não em uma situação de hierarquia.

No que se refere aos engajamentos corporais no Candomblé, os corpos com outros tipos de demarcações biológicas, não são interpretados como sinal de doença, ou anomalia, e passam a ser interpretados como sinal ou chamamento do Orixá para a carreira religiosa. Essas marcas são inscrições que funcionam como sinais diacríticos de autoridade, competência e legitimidade, entre o povo de santo. Caso exemplar é o dos indivíduos albinos, identificados como legítimos filhos de Oxalá.

Caso semelhante de “sinal de eleição” é o dos indivíduos portadores do sexto dedo, tido como uma anomalia, por fugir à regra dos cinco dedos. Entretanto, nos terreiros de Candomblé, eles são considerados portadores de grandes poderes, no âmbito da magia, chamados de “finos feiticeiros”, ou ainda considerados como *àbikú*. Defeitos físicos e manchas nas peles, a exemplo do vitiligo, são sinais da inscrição do Orixá Omolu em suas vidas.

No Candomblé, o corpo é apreensão cognoscível (capacidade de perceber conhecer e agir mediante a possibilidade de encontro com os duplos/eus – Orixás, Caboclos, Exus e Erês), alma (*emi*) e o mundo (*àyé*), formando um sistema prático de compreensão dos movimentos corporais, da espacialidade e do fluxo da duração, o tempo, sem submeterem-se uns aos outros. O corpo é enga-

⁸ Uma canção de Oxalá refere-se à gênese da criação, na qual o Oxalá libera seu ar divino: “*o fururu foe rilé ainana, babaquenbe Eleigibo, Ilé Ifá motina Babá Ajibo re lé Mojuba ô, Oluá é maó meu arexê*”.

jado no mundo e não se deve apenas vê-lo sob a ótica da exterioridade com o mundo, o complexo anatômico.

Por outro lado, privilegiar apenas as representações simbólicas em que os corpos dos filhos de santo estão instaurados no mundo sensível e inteligível dos terreiros seria reduzi-los apenas ao aparato cultural. Não obstante, deve-se perceber o corpo e os seus engajamentos como comunicação, mas num movimento de contaminação entre o sistema de representações simbólicas e o próprio corpo biológico, na produção e no controle das experiências dos filhos de santo e clientes dos terreiros. Em todos os aspectos da vida dos filhos de santo, a interpretação deve cair sob o acento e a imbricação corpo/mundo, posto não se poder levar em consideração a ideia de corpo, “figura”, “ponto”, “sem horizonte”, “fundo”, sem mundo. Mundo como existência perceptível pelos sentidos vividos, sem a dicotomia com o sobrenatural, na medida em que, no Candomblé, não há a ideia de corpo desvinculado da alma e dos seus duplos.

Em suma, o indivíduo, ao se engajar no universo dos terreiros de Candomblé, passa a adquirir novas técnicas que ele acaba integrando a outras dimensões de sua vida. Essa aquisição ocorre por um aprendizado sistemático, memorizado nos rituais, nas sequências corporais, seja no aprendizado das comidas sagradas, na diferenciação dos olores e sabores, na textura das ervas; seja nas danças volitivas, nos gestos de saudação, nas novas habilidades, como a forma de sentar, deitar-se na esteira para saudar os sacerdotes e os Orixás, movimentar a cabeça para baixo, ao andar, em sinal de sujeição aos seus iniciadores e a todo o panteão de divindades. Aprende-se a diferenciar os toques dos instrumentos, a ter um controle sobre o som, o tom da voz. Os neófitos, na presença dos “mais velhos”, usam o tom da voz sempre baixo, igualmente, quando se dirigem aos sacerdotes, em consonância com a postura dos olhos, voltados para o chão. O filho de santo passa a cuidar do seu corpo, com o novo domínio de mundo que é gestado nos rituais de iniciação e no qual ele, também, é parte da gestação.

Em síntese, o filho de santo, nos terreiros de Candomblé, é um feixe de linhas convergentes e de estruturas que têm papéis específicos no equilíbrio

de um mundo, em que o mítico está imbricado ao mundo real.

Referências

- ABIMBOLA, W. *Ifá: an exposition of Ifá literary corpus*, Ibadan Nigeria. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- ABRAHAM, R. C. *Dicionário of modern yorubá*. Londres: University of London Press, 1958.
- AUGRAS, Monique. O duplo e a metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- AWOLALU, J. Omaosale. *Yoruba beliefs and sacrificial rites*. Ibadan: Longman; Universidade de Ibadan, 1981.
- BÁRBARA, Rosamaria Suzanna. *A Terapia Musical no Candomblé*. Textos do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais em Saúde (ECSAS). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2002. (mimeo).
- BASCOM W. *Ifá divination: communication between gods and man in west África*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- BASTIDE, Roger. Cavalos dos Santos (esboço de uma sociologia do transe místico). In: BASTIDE, R. (Org.). *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *O candomblé da Bahia*. Companhia das Letras. São Paulo, 2001.
- BALOGUN, Oladele Abiodun. The concepts of Orí and human destiny. Traditional Yoruba Thought: A Soft-Deterministic Interpretation. *Nortic Journal of African Studies*, v. 16, n. 1, p. 116-130, 2007.
- BARROS, José Flávio Pessoa 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, José. *Àiyé orum: o encontro de dois mundos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BODDY, Janice. *Wombs and alien spirits. women, men and the Zar cult in northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. O conhecimento do corpo. In: *Meditações pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2005.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé*.



- Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2004.
- CAPRARA, Andréa. Médico Ferido: Omolu nos Labirintos da Doença. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (Orgs.). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fiocruz, 1998.
- CASCUDO, Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. 11. ed. São Paulo: Global: 2001.
- COMAROFF, J. Healing and the Cultural Order: the case of the Barolong boo Ratshidi. *American Ethnologist*, v. 7, n. 4, p. 637-57, 1980.
- CORIN, E. *Inhabiting a World of Meaning: the bodily mediation in African possession groups*. Trabalho apresentado na sessão “Technologies of Embodied Knowledge”, American Anthropological Association Conference, San Francisco, EUA, 1992. (mimeo).
- CRAPANZANO, Vincent. Introduction to Case Studies of Spirit Possession. In: CRAPANZANO, V.; GARRISON, V. (Eds.). *Case studies of spirit possession*. New York: John Wiley, 1977.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. inicial-final.
- CSORDAS, Thomas J. *Corpo/significado/cura*. Tradução de José Secudino da Fonseca e Ethon Secudino da Fonseca. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- COSTA LIMA, V. *A família-de-santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. Salvador: Corrupio, 2003.
- COSSOARD, Gisèle. *Awô: o mistério dos Orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- DOPAMU, Ade P. The Yoruba Belief in Life after Death. *Change and Continuity: Perspectives on Science and Religion*, June 3-7, Philadelphia, PA, USA, a program of the Metanexus Institute, 2006.
- DREWAL, Margaret Tompson. *Yoruba ritual: performers, play, agency*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os nagô e a morte*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GOLDMAN, Márcio. A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no Candomblé. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: E M W Editores, 1989. p. inicial-final.
- JACKSON, M. Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique. In: (Org.). *Things as they are: new directions in phenomenological anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- KAPFERER, B. Introduction: Ritual Process and the Transformation of Context. *Social Analysis*, n. 1, p. 3-19, 1989.
- KLEINMAN, A. *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2006.
- LEITE, Fábio. Tradições e Práticas Religiosas Negro-Africanas na Religião de São Paulo. In: *Culturas Africanas*. Documentos da reunião de peritos sobre sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina. São Luis do Maranhão, junho de 1985. São Luis: UNESCO, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LEWIS, Ioans M. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LIMA, Fábio. *Os candomblés da Bahia: tradição e novas tradições*. Salvador: Eduneb; Arcádia, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MULLER, Marcos José. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- RABELO, Miriam Cristina M. Feeding the Head: carnal meanings and religious experience in the Candomblé of Bahia, Brasil. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2006. (mimeo).
- _____. Merleau-Ponty e as Ciências Sociais: corpo, sentido e existência. In: VALVERDE, MONCLAR. (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.
- _____; ALVES, P.; SOUZA, I. M. (Orgs.). *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.
- ROUGET, Gilbert. Trance and possession. In:

(Org.). *Music and trance. A theory of the relations between music and possession*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

STOLLER, P. *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

TAVARES, Fátima Regina. Corpo, emoção e religião como agenciamentos possíveis. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32, 2000, Caxambu. Anais... Caxambu: ANPOCS, 2000.

TURNER, Victor. O processo ritual. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

_____. *Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.

VERGER, Pierre Fatumbi. Borí, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos òrisà nagô na Bahia, Brasil. In: *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: Edusp, 2000.

VIANA DOS SANTOS, Maria das Graças. *Redes sociais e saúde mental num terreiro de candomblé*. 2003. 200 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. v. 1. Brasília, DF: Editora da UnB, 1994.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

