



FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE E EDUCAÇÃO-FACES
CURSO DE PSICOLOGIA

O SENTIDO SUBJETIVO DA EXPERIÊNCIA DO TRANSE NO
CONTEXTO DO CANDOMBLÉ

PATRÍCIA PESSOA BORGES

BRASÍLIA-DF
DEZEMBRO/2008

PATRÍCIA PESSOA BORGES

**O SENTIDO SUBJETIVO DA EXPERIÊNCIA DO
TRANSE NO CONTEXTO DO CANDOMBLÉ**

Monografia apresentada ao Centro
Universitário de Brasília como requisito
básico para a obtenção do grau de
Psicólogo da Faculdade de Ciências da
Saúde.

Orientador: Prof. Dr. José Bizerril Neto

Brasília-DF, dezembro/2008



FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE E EDUCAÇÃO-FACES
CURSO DE PSICOLOGIA

Esta monografia foi aprovada pela comissão examinadora composta por:

Prof. Orientador, José Bizerril Neto, Doutor em Antropologia Social.

Prof. Maurício da Silva Neubern, Doutor em Psicologia Clínica.

Prof. Alejandro Gabriel Oliviere, Mestre em Sociologia Política.

Menção final obtida:

Brasília/DF, dezembro de 2008

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu querido e amado pai, espírito de luz, lembrança calorosa e eterna em meu coração. Aquele que sempre esteve ao meu lado, com seus ensinamentos, uma voz, um exemplo pra toda minha vida.

A minha mãe guerreira, pelo apoio e força;

A Catita, Dadinho, Ninho e o Crica, por tudo que representam em minha vida;

Aos amigos companheiros de estrada: Tião, Aline, Ludy, Beth, Thyana, Drica, Michele, Suely, Soninha, Bené, Fernanda, Dani e Simoni;

Aos mestres professores pelos conhecimentos transmitidos, principalmente ao meu orientador José Bizerril pela paciência e incentivo, fundamental para a realização desse trabalho e ao Professor Maurício Neubern, por sua sensibilidade e humildade em transmitir conhecimentos e compartilhar suas experiências;

Aos informantes, membros candomblecistas que tanto me ensinaram;

Agradeço a todos que direta ou indiretamente me auxiliaram nessa trajetória.

"Para pessoas que têm algo a expressar através do inconsciente, o transe é a possibilidade do inconsciente se mostrar".

Pierre Verger

"O orixá é meu ar, minha cabeça, meus passos, meu tudo. É onde eu choro, os braços que me acalentam, me aceitam conforme eu sou... Sabe? Ele não conhece a palavra ódio, rancor, mágoa, cobrança, ele tem uma missão pra cumprir e eu como filha, vou continuar até o fim!". Joana entrevista de 31/10/2008.

RESUMO

Essa pesquisa tem como objetivo compreender o sentido subjetivo da experiência do transe no candomblé por meio de observação participante em dois terreiros e análise de uma entre as quatro entrevistas realizadas com adeptos do candomblé. Através da interdisciplinaridade entre psicologia e antropologia pioneira no estudo da religião afro no Brasil, essa investigação foi possível. Esse trabalho se divide em três capítulos. No primeiro encontra-se uma breve contextualização do candomblé como religião afro-brasileira. No segundo a experiência de pesquisa, a metodologia utilizada, assim como a descrição de duas festas públicas dessa religião. No terceiro capítulo abordo a subjetividade no candomblé, buscando compreender e apreender o significado que a entrevistada apresenta quanto à experiência da possessão no contexto da religião, bem como, os sentidos subjetivos e as configurações subjetivas produzidas. Para isso dialogo com a concepção antropológica sobre fenômeno religioso, a teoria da subjetividade de González Rey e autores que discutem o tema psicologia e religião. Nas considerações finais ressalto a importância de se conhecer o sujeito em sua amplitude na relação terapêutica, considerando sua experiência religiosa como um constituinte importante de sua realidade, entendendo que a teoria adotada não é suficiente em comportar as experiências subjetivas, sendo essa apenas um pano de fundo para o terapeuta em relação ao universo que está diante de si, ou seja, seu cliente.

Palavras chave: candomblé, possessão, sentido subjetivo.

SUMÁRIO

RESUMO	v
INTRODUÇÃO	07
1. UNIVERSO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO	10
1.1 Candomblé.....	10
1.2 Os Orixás.....	12
1.3 A noção de pessoa no culto aos orixás.....	16
1.4 A centralidade da possessão.....	19
2. A EXPERIÊNCIA DE PESQUISA	23
2.1 Pesquisa qualitativa e etnografia.....	23
2.2 Observação participante em terreiros de candomblé.....	26
ILUSTRAÇÕES	36
3. ANÁLISE DA ENTREVISTA	40
3.1 A concepção antropológica e o sentido subjetivo da possessão no candomblé.....	40
3.2 A História de Joana.....	44
3.3 As construções de sentido.....	47
CONSIDERAÇÕES FINAIS	50
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	52

Por considerar a experiência religiosa um fenômeno humano recorrente, constitutivo da subjetividade, esse trabalho tem como tema compreender o sentido subjetivo da experiência do transe no Candomblé. Segundo González Rey (2004a, p.17) “os sentidos subjetivos são uma produção singular do sujeito, uma produção social diferenciada que caracteriza um espaço social relevante para ele e se constitui na história do sujeito e seus contextos sociais”.

A teoria da subjetividade de González Rey (2003) favorece a integração interdisciplinar entre ciências sociais e psicologia rompendo com a dicotomia entre o individual e o social, pois segundo o autor:

Nenhuma influência social concreta ou comportamento pontual do sujeito podem ser analisados isoladamente, como um determinante gerado fora da condição subjetiva do próprio sujeito, na qual se sintetizam os sentidos de suas múltiplas experiências sociais ao largo de sua história individual (p.196).

Ele resgata a importância da subjetividade individual para a psicologia social, assim como da subjetividade social para a compreensão da individual e do sujeito em seus diferentes contextos (GONZÁLEZ REY, 2004b).

Esse trabalho se divide em três capítulos. No primeiro encontra-se uma breve contextualização do candomblé como religião afro-brasileira, o que vem a ser o culto aos orixás, a noção de pessoa dentro dessa crença, a dinâmica relacional entre o adepto e os orixás e a centralidade da possessão dentro das práticas ritualísticas, assim como a importância e o significado desse momento para o sujeito religioso.

No segundo capítulo apresento a metodologia utilizada. Realizei observação participante em dois terreiros de candomblé da nação Ketu e entrevistas com quatro adeptos desta religião, das quais selecionei uma para análise. Descrevo as festas públicas observadas.

Inspirei-me no trabalho clássico de Augras (1983/2008). Ela pesquisou o candomblé em comunidades nagô e argumenta em defesa de uma metodologia que combina estratégias da antropologia e psicologia. A observação participante permitiu-me estar no contexto do

culto e vivenciar, junto aos membros da religião, as experiências da cultura estudada. Através da entrevista com adeptos da religião é possível ter acesso a informações significativas para a compreensão do sujeito singular. Na pesquisa qualitativa, a entrevista é um instrumento importante por possibilitar a produção de conteúdos fornecidos diretamente pelo sujeito envolvido no processo da pesquisa. Escutar o que ela tem a dizer é fundamental para procurar entender os significados da cultura em que vive, em vez de interpretá-los a partir de sistemas teóricos já estabelecidos.

O uso de tais instrumentos tem como objetivo nessa pesquisa, entender os significados e as diferentes emoções geradas no processo social da experiência de transe, característica desta religião, ou seja, sua dimensão cultural e acima de tudo quais sentidos subjetivos são produzidos pela informante a partir da experiência religiosa.

Em todos os momentos dessa pesquisa incorporarei alguns pensadores e teóricos dos estudos afro-brasileiros, dentre eles: Segato (2005), após aproximadamente vinte anos de pesquisa sobre o culto xangô de Recife, salienta a importante contribuição da psicologia afro-brasileira aos saberes sobre a pessoa humana, como um *corpus* teórico sofisticado, de difícil aprendizado e em constante elaboração e discussão. Bastide (1960; 2001) se dedicou ao estudo da influência africana nas religiões do Brasil, fez estudos referentes ao transe e aos diversos ritos do candomblé da Bahia e a repercussão da religião na vida dos adeptos como um todo, valorizando a descrição modesta de um fragmento da realidade ao invés de generalizações que se fundamentam em reinterpretações européias. Rabelo (2005) trata a questão do transe a partir de sua dimensão corporificada, buscando compreender as características dos contextos religiosos. Carvalho (1994; 2001) propõe reflexões sobre a compreensão da religiosidade contemporânea, assim como a dimensão simbólica do fenômeno religioso no mundo atual. Augras (1983/2008), apoiada em pesquisa de campo realizada em comunidades de candomblé, mostra como o transe nos permite compreender que

o filho-de-santo se transforma no outro, no seu orixá, sendo o humano e o orixá uma pessoa única. Compreender também como essas pessoas se definem, vivem, sentem a experiência religiosa, não só na atuação religiosa, mas na totalidade de suas vidas.

A partir das concepções desses entre outros autores dos estudos afro, será possível esclarecer a terminologia e a lógica dessa religião tão complexa. No terceiro capítulo, abordarei a subjetividade no candomblé, buscando compreender e apreender o significado que os próprios adeptos dão à experiência da possessão no contexto da religião, bem como, os sentidos subjetivos e as configurações subjetivas produzidas por essas pessoas. Para isso, utilizarei fragmentos, o material de campo proveniente da entrevista, dialogando com a concepção antropológica sobre fenômeno religioso, a teoria da subjetividade de González Rey e autores que discutem o tema psicologia e religião como James (1991); Neubern (não publicado); Bizerril (2007) e Bizerril e Neubern (não publicado).

Esse é um tema de grande importância para a psicologia, visto que a experiência religiosa faz parte da construção da subjetividade humana, e também por ser significativa na história de vida da maior parte de nossa população (BIZERRIL, 2007). Não se pode negligenciar a importância da religião como um processo de reesignificação na constituição humana, moldando a estrutura do seu mundo e de sua personalidade. Sendo a antropologia pioneira no estudo da religião afro no Brasil, é imprescindível a interdisciplinaridade nessa área de investigação.

1. UNIVERSO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

1.1 Candomblé

As cerimônias africanas que foram trazidas para o Brasil pelos escravos entre os séculos XVI e XIX são consideradas religiões afro-brasileiras, entre elas está o candomblé que é uma entre as diversas derivações, dessa matriz cultural, praticadas no Brasil.

O candomblé chegou ao território brasileiro com o tráfico de escravos da África Ocidental, principalmente da Nigéria, Benin, Angola, Congo e Moçambique. Apesar da escravidão ter desestruturado as famílias e espalhado grupos étnicos através do país, os escravos conseguiram manter alguns laços com sua herança étnica, continuaram respeitando os seus deuses e propagando as suas culturas (JENSEN, 2001).

Através das migrações realizadas por esses povos, os negros das diversas regiões africanas trouxeram consigo suas tradições, sua cultura, porém eles não tinham liberdade para cultuar seus deuses devido à opressão sofrida pelos missionários católicos. Segundo Segato (2005) o sincretismo foi uma das formas utilizadas pelos negros, na tentativa de preencher as lacunas do quebra-cabeça constituído pelos fragmentos mitológicos tradicionais. Eles encontraram nessa maneira de cultuar seus orixás disfarçados de santos católicos, uma forma de proteção e resistência à imposição da cultura dominante. A autora afirma ainda que durante sua pesquisa pôde observar que mesmo tendo em sua origem tal função, o sincretismo atualmente parece ser uma necessidade mais contemporânea para os adeptos das religiões afro, que o utilizam junto ao caráter mitológico tradicional para legitimar e descrever as categorias da religião. Algumas características dos santos católicos são freqüentemente utilizadas ao tratar-se de orixás africanos. Conforme afirma Verger (1981, p.17):

pode parecer estranho, à primeira vista, que Xangô, deus do trovão, violento e viril tenha sido comparado a São Jerônimo, representado por um ancião calvo e inclinado sobre velhos livros, mas que é freqüentemente acompanhado, em suas imagens, por um leão docilmente deitado a seus pés. E como o leão é um dos símbolos de realeza entre os iorubás, são Jerônimo

foi comparado a Xangô, o terceiro soberano dessa nação. A aproximação entre Obaluaê e São Lázaro é mais evidente, pois o primeiro é o deus da varíola e o corpo do segundo é representado coberto de feridas e abscessos. Iemanjá, mãe de numerosos outros orixás, foi sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, e Nanã Buruku, a mais idosa das divindades das águas, foi comparada a Sant'Ana, mãe da Virgem Maria. Oiá-Iansã, primeira mulher de Xangô, ligada às tempestades e aos relâmpagos, foi identificada com Santa Bárbara.

Os escravos vieram das diversas regiões africanas caracterizadas pela diversidade étnica e política com concepções próprias e tradições diferentes. O que diferencia uma das outras são certos traços rituais peculiares como a forma de se tocar os tambores (com a mão ou varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos ou pelas vestimentas (BASTIDE, 2001). Há também variações nos termos empregados para designar os objetos litúrgicos, nos deuses cultuados, nos orixás dominantes, nas concepções religiosas e na seqüência ritualística. Cada nação¹ possui características distintas o que permite localizar e diferenciá-las entre si, essa pesquisa se baseia na nação Ketu. Portanto, todos os aspectos observados e aqui citados tem como base e referência, estudos etnográficos dessa nação, evitando com isso generalizações.

O candomblé é uma religião iniciática em que certos ritos são realizados com o objetivo de preparar o adepto para o estado de possessão e também como marca de identificação e reconhecimento dentro do culto (voltarei a esse tema mais adiante). Existe uma hierarquia bem definida em cada terreiro² em que prevalecem os ensinamentos passados pelos mais velhos (aqueles iniciados há mais tempo) para os mais novos através da transmissão oral, tendo a palavra falada um lugar de destaque nesse culto (AUGRAS, 2008). Entretanto existe atualmente um trabalho crescente de racionalização e intelectualização dentro da própria religião que orienta todo o pensamento do grupo (LIMA, 2008). Além

¹ “A palavra nação, no candomblé, expressa uma modalidade de rito em que, apesar dos sincretismos, perdas e adoções que se deram no Brasil, e mesmo na África de onde procediam os negros, um tronco lingüístico e elementos culturais de alguma etnia vieram a prevalecer” (Prandi, 1991, p.16).

² Designa tanto o espaço geográfico quanto a associação ou comunidade religiosa dos cultos afro-brasileiros. São geralmente compostos de uma construção, denominado barracão, com grande sala para as danças e cerimoniais públicas, de uma série de casas, onde são instalados os “pejís”(locais onde ficam os assentamentos dos orixás, ou seja, as pedras, jarros que representam o orixá individual), consagrados aos diversos orixás, e de casas destinadas à residência das pessoas que fazem parte do candomblé (VERGER,1981).

disso, muitos adeptos têm buscado cada vez mais a literatura antropológica como fonte de informação. Não pretendo aqui comparar os ensinamentos tradicionais transmitidos gradualmente, respeitando os níveis hierárquicos e a ancestralidade com o *corpus* teórico da literatura antropológica, pois ambos possuem aspectos e objetivos bem peculiares, apenas desejo destacar essa atual característica no cenário da religião, que embora seja uma tradição oral, existe um diálogo com as pesquisas antropológicas.

Conforme dito por Bastide (2001) o ingresso no mundo dessa religião efetua-se por iniciações progressivas, na medida em que se vai penetrando e familiarizando com a dinâmica do terreiro os mistérios vão sendo aprendidos e os ensinamentos transmitidos. Qualquer que seja a origem étnica, as cerimônias especializadas são abertas àqueles chamados pelos deuses, ou seja, pelos orixás.

1.2 Orixás

O candomblé caracteriza-se pelo culto aos orixás. Analisando-se a terminologia iorubá³, *ori* (cabeça), *xá* (guardião), os orixás são guardiões, zeladores, protetores do ser humano, assemelham-se à representação sincrética cristã de “anjo da guarda”, tendo função tutelar em relação à pessoa, são “âncoras, suportes e “guardiões” poderosos do eu capazes de sustentá-lo na sua fragilidade constitutiva diante dos riscos ambientais” (SEGATO, 2005, p.29). Sua identificação tem como base uma tradição mitológica. A mitologia descreve a parte da natureza representada por cada orixá, suas características físicas e de personalidade e suas origens. Possui riqueza de detalhes, explicação dos ritos e das seqüências cerimoniais (BASTIDE, 1971). Segundo afirma Segato (2005, p.49) os orixás:

Podem ser entendidos como encarnações ideais de diferentes tipos de personalidade. Assim, eles são representados como uma forma física reconhecível; vestimentas e ornamentos próprios; um gosto particular por

³ Língua africana utilizada pelos adeptos nos ritos do candomblé.

cores, comidas e música; um modo idiossincrático de mover-se; temperamento e estados de ânimo típicos; reações, interesses e habilidades definidas e um papel dentro da família mitológica.

Os mitos são rememorados quando se deseja justificar ritos, cerimônias, tabus, preceitos, atitudes ou condutas, além de glorificar e relatar façanhas e eventos ocorridos nos tempos primordiais. Os cânticos e as danças constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses que são representados e falados para adquirir poder invocados aos ritos. Os adeptos dançam e sabem que seus passos e gestos constituem uma espécie de linguagem motora que descreve o caráter mítico dos orixás (BASTIDE, 1971; 2001). No universo religioso afro-brasileiro o mito é um produto da imaginação humana ele não pressupõe uma autoria, um criador. Confere, “por isso mesmo, significação e valor à existência” (ELIADE, 1963, p.10), permitindo assim estruturar e dar sentido a crença dos deuses africanos através de seus narradores.

Bastide (1971) faz uma observação importante ao dizer que essa riqueza de detalhes proveniente dos mitos foi se perdendo devido à tradição oral, pelo fato das estórias serem passadas de geração em geração, de boca em boca. Provavelmente seja por essa razão que existem atualmente algumas literaturas que buscam resgatar a memória escrita desses mitos africanos. Cito como referência a obra do autor Reginaldo Prandi⁴ (2001), cujo objetivo fôra reunir-los em um único volume. Segundo ele as coletâneas de mitos encontradas normalmente são fragmentadas e pouco sistematizadas.

Após esse breve esboço sobre o papel da mitologia no culto aos orixás, principalmente por se tratar de algo importante para seus adeptos, utilizarei fragmentos da mesma para ilustrar o conceito de orixá.

⁴ Nesta obra é possível encontrar 301 mitos que descrevem a trajetória dos orixás como seres que se tornaram divinizados e suas relações entre si.

Criados por *Olorum*⁵ os orixás são energias responsáveis por cada elemento da natureza em sua amplitude. Distribuiu o controle da natureza a cada um dos orixás por ele criado. Importante salientar que o culto aos orixás não os classifica como seres vivos, de “carne e osso”, mas sim como força energética substanciadora de todo e qualquer constituinte da natureza. *Olorum* criou o universo, os orixás e os homens, tendo dividido com eles o controle e o domínio de toda a natureza. Os orixás são vistos como deuses, representantes legais do Deus supremo em determinado setor.

Acredita-se que quase todos os orixás tiveram uma curta passagem pelo nosso mundo, após fatos heróicos ou divinos, encantaram-se e retornaram ao *orum* (céu), deixando segredos e ensinamentos, encurtando a ligação do material ao espiritual. Por esse motivo no candomblé considera-se fundamental à integração com a natureza, pois quanto maior o contato com ela, maior será o equilíbrio, a energia, o *axe*⁶. Portanto, maior será o cordão (elo) de ligação com o orixá aproximando mais de *Olorum*. Por terem tido essa passagem pela terra os orixás exerceram certas atividades como caça, o trabalho com metais, adquiriram conhecimento das propriedades das plantas, sua utilização e poder medicinal (VERGER, 1981), “tomaram” gosto por certos prazeres daqui, cada um com suas preferências e características próprias, por isso os adeptos lhes ofertam alimentos e objetos litúrgicos a fim de agradar e presentear seus deuses.

Das centenas de orixás existentes inicialmente na África, a nação *Ketu* no Brasil cultua apenas 16 orixás sendo eles:

- 1) Exu: considerado o mensageiro, o ponto de contato entre os orixás e os seres humanos, guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas;

⁵ Olorun (O-li-*orun*), proprietário ou senhor do céu, criador do universo, segundo a crença iorubá é o Deus universal, criador e guardião de todas as coisas. Algumas vezes dão-lhe outros nomes, como Olodumaré, aquele que sempre é justo.

⁶ “A força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas”. Tratar-se de um depositário de força sagrada, significando os alimentos oferecidos às divindades, as ervas colhidas para o banho dos iniciados, e medicinais para curar doenças, ou seja, constitui o fundamento místico do candomblé (BASTIDE, 2001, p.77)”.

- 2) Ogum: guerreiro, senhor dos caminhos, orixá do ferro e de tudo que dele provém, protetor dos agricultores e soldados;
- 3) Oxossi: deus da caça e da fartura, segundo a mitologia foi marido de Oxum;
- 4) Oxum: deusa do ouro, do amor, da fertilidade, feminilidade, representa as águas doces;
- 5) Logun-edé: jovem vaidoso da caça e da pesca, possui características de seus pais Oxossi e Oxum;
- 6) Ossaim: é dono de um dos símbolos litúrgicos mais importantes no culto que são as ervas, preserva as matas e as folhas medicinais;
- 7) Omolu: orixá dono da terra, das doenças epidérmicas, pragas e também das curas, é representado completamente coberto de palha para esconder as feridas espalhadas em seu corpo (SEGATO, 2005);
- 8) Xangô: rei, deus do trovão, do fogo e da justiça foi um dos maridos de Iansã;
- 9) Oxumaré: simbolizado pelo arco-íris, um dos pontos de ligação entre o *ayè* (a terra) e o *orun* (o céu) e duas serpentes entrelaçadas, representa o conhecimento, ou seja, a razão humana;
- 10) Obá: guerreira é uma das esposas de Xangô, representa a força da liberdade;
- 11) Iansã ou Oyá: rainha dos ventos, das tempestades, deusa guerreira, foi mulher de Xangô, Ogum e Oxóssi.
- 12) Ewá: representa o equilíbrio do mundo no espaço, tem como símbolo a serpente e o arco-íris com cores mais fracas;
- 13) Iemanjá: deusa dos mares e dos oceanos, responsável pela maternidade, rege a cabeça humana, conhecida como a *yá ori* (mãe da cabeça) é a mãe de muitos orixás;
- 14) Nanã Buruku: orixá feminino que se constitui na lama primordial dos pântanos, representa a passagem da vida pra morte, mãe de Omolu e Oxumaré;

- 15) Oxalá é o pai dos orixás, possui duas representações, Oxalufã, orixá velho e Oxaguiã, o jovem guerreiro dos céus (SEGATO, 2005);
- 16) Ibejis ou erês: considerados os mensageiros infantis entre os orixás e os homens, protetores das crianças, são brincalhões, criativos e adoram ganhar presentes.

1.3 A noção de pessoa no culto aos orixás

Mauss (1963/2003) fala sobre a noção de pessoa, e da construção interiorizada dos homens, das diferentes sociedades, com base em suas crenças, costumes e religiões, pois, o homem tem o senso não apenas de seu corpo, como também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo. Sendo a pessoa completamente calcada no personagem dramático que desempenha no espaço e papel social.

Como o reconhecimento de uma pessoa singular se dá de maneira variante de acordo com os contextos sócio-históricos em que a mesma está inserida e ao entrelaçamento com a comunidade religiosa, a noção de pessoa seria variável de cultura para cultura. Nesse sentido a pessoa não é uma unidade autônoma e separada do todo, pelo contrário, ela possui um caráter de um personagem cujas ações estariam atreladas ao meio social. Goldman (2003) propõe que a construção da pessoa no candomblé deve ser encarada a partir da idéia de que o eu possui um caráter múltiplo.

Essa construção da pessoa afro-brasileira como uma realidade múltipla, foi desenvolvida por Segato (2005) ao conceber a cabeça do adepto que vivencia a experiência de possessão como um palco, um cenário, uma arena, onde se reproduzem os confrontos, os dramas celestes e as alianças entre os orixás, afetando o seu comportamento. O eu é mais um personagem nesse drama, o indivíduo é como uma entidade separada do seu personagem social, situado num espaço exterior a ele e não num espaço de interioridade. A

individualidade no candomblé tem como referência o orixá “dono da cabeça” que atua como um estereótipo de referência para a identificação.

No candomblé considera-se que todo ser humano possui um orixá “dono da cabeça”. A descoberta do mesmo é realizada através do jogo de búzios⁷, ou também por associações entre as características míticas dos orixás e traços de personalidade de seu filho. Geralmente quando uma pessoa se aproxima pela primeira vez de uma casa de culto, os membros da casa observam-lhe o comportamento e tentam dar-lhe o orixá de cabeça, arriscam palpites através das similaridades entre o recém-chegado e um dos orixás do panteão (SEGATO, 2005).

O processo de iniciação é que vincula, ritualmente e de maneira definitiva, cada novo membro ao seu dono da cabeça, pois acredita-se que uma vez feito o santo, o *iaô*⁸, passa a ter um vínculo irrevogável com o orixá, um elo para toda a vida. Representa para o adepto a morte da personalidade antiga que dá lugar ao renascimento de um novo “eu” divinizado (SEGATO, 2005).

Um dos aspectos fundamentais do culto é a relação de equivalência que se estabelece entre seus membros e os orixás sobre a base das similaridades de comportamentos entre uns e outros. Pois, acredita-se na estreita identidade entre o orixá e seu filho. Cada pessoa conforme afirma Augras (2008, p. 60), tem “uma origem divina, que a liga a uma divindade específica. Essa parte divina é situada dentro da cabeça (*ori*)” sendo essa considerada o próprio sítio da individualidade, a parte mais importante da pessoa. A cabeça humana segundo a autora é:

O ponto de intersecção onde se concentram as forças sagradas e a possibilidade de realização pessoal. Todos os ritos de passagem, desde o primeiro grau de iniciação até a incorporação definitiva entre os filhos dos deuses, apóiam-se no culto da cabeça. Antes mesmo de oferecer um sacrifício aos deuses, é preciso que cada um faça oferenda a sua própria cabeça (p.61).

⁷ Conchas investidas ritualisticamente ao Deus da adivinhação (Ifá), com o objetivo de estabelecer a comunicação direta com os orixás. Por meio das diferentes posições que elas caem no cesto o pai ou mãe-de-santo interpretam como uma resposta específica do orixá.

⁸ Termo iorubá que significa jovem esposa. Aponta para o período da iniciação até a obrigação de sete anos, marcado por forte sujeição à autoridade dos mais velhos (iniciados a mais tempo) e às regras do terreiro (RABELO, 2005).

Após os ritos de iniciação, a pessoa passa a ser considerada filho ou filha-de-santo e mais um membro da linhagem ancestral do terreiro em que foi iniciada, caberá ao pai ou mãe-de-santo a tarefa de realizar o ritual de iniciação, preparando o assento de seu orixá individual (o vaso que contém o seu *Ota*, a pedra sagrada, receptáculos da força do deus, símbolo de referência e representação do orixá, local onde são realizadas as oferendas), bem como seu *ori* (cabeça) para receber a energia do orixá. O adepto tem a possibilidade de encontrar num terreiro de candomblé um meio onde inserir-se, e um pai ou mãe-de-santo⁹ competente, capaz de guiá-lo e ajudá-lo a cumprir corretamente suas obrigações em relações ao seu orixá (VERGER, 1981).

A iniciação é um rito de passagem (tema clássico da antropologia). Segundo Turner (1974) autor de referência nas análises sobre os rituais do grupo étnico *ndembu*, os ritos de passagem marcam mudanças do indivíduo na estrutura social e, essa passagem envolve algo como um renascimento. Para mudar de status, o indivíduo é primeiro distanciado da estrutura social, como se morresse ou deixasse de existir naquela posição que ocupava na sociedade. Passa, então, por um processo liminar, em que está fora da sociedade, em que é colocado em um estado de igualdade e humildade, desprovido de status. Só então o indivíduo volta a ser integrado à estrutura social, ocupando agora uma nova posição, como se renascesse.

A cada orixá estão associados traços de personalidade e um comportamento diante do mundo e com seus filhos, os quais, são seus protegidos. Uma parte das emanções do próprio orixá está presente na vida dessas pessoas. Acredita-se que o orixá atribuído à pessoa tem uma influência sobre o seu comportamento, impondo-se à sua personalidade e seus comportamentos (SEGATO, 2005).

⁹ A responsabilidade do culto repousa sobre o pai ou a mãe-de-santo, correspondentes aos nomes de origem ioruba, *babalorixá* ou *ialorixá*. São chamados também de "zelador" ou "zeladora", encarregados de cuidar do "axé"; do poder do orixá, são os líderes de um terreiro (VERGER, 1981).

1.4 A centralidade do transe

Assim como os mitos, a possessão ritual tem papel fundamental na via dos adeptos do candomblé. Trata-se da tomada do homem pelos deuses, momento mais profundo e decisivo no culto. Esse fenômeno tem função mediadora, uma vez que permite a aproximação da energia dos orixás vindos do *orun* (céu) ao plano terreno *ayè* que voltam a terra para se reencarnar, durante um momento, no corpo de um de seus filhos (RABELO *et al*, 2002).

Inserida em uma cadência ritual, a possessão é um elemento essencial para a vivência religiosa, é o momento que transforma o “filho-de-santo no outro, no seu orixá, revelando o duplo inscrito em sua essência, para integrar a ambos, o humano e o orixá, numa pessoa única, que se constrói através dos múltiplos rituais das sucessivas etapas iniciáticas” (AUGRAS, 2008, p.24). Segundo a autora os deuses designam as pessoas pelas quais desejam manifestar-se, mas são os ritos, logo, a ação do grupo cultural liderados pelo *babalorixá* ou *ialorixá* que tornam tais pessoas aptas para receber essa energia.

Antes da iniciação, a possessão se caracteriza como uma experiência dolorosa, pois, conforme afirma Bastide (2001), o êxtase se dá de forma impactante para o *abiã* (pessoa ainda não iniciada). Acredita-se que por não ter o preparo, da “cabeça” para receber essa energia o corpo não sustenta a força do orixá, acabando por apresentar crises espasmódicas semelhantes à convulsão e até enrijecimento corporal. O autor denomina esse estado como um transe selvagem e de transe domesticado o estado após a iniciação, devido à fase de aprendizado em que o *iaô* se submete nesse período.

A realização dos ritos respeita uma hierarquia, em que aqueles iniciados há mais tempo, ou que possuem cargos¹⁰, possuem maior responsabilidade dentro do culto, sendo designados a auxiliar o pai ou mãe-de-santo no momento ritual, assim como também são

¹⁰ Após sete anos de iniciação o adepto passa a ser *ebomi* ou assumir algum cargo dentro do terreiro, podendo também ser designado a função de *babalorixá* ou *ialorixá*, tendo então, que abrir sua própria casa de santo. A escolha quem faz são os orixás.

reconhecidos por seu maior saber no tratamento do *corpus* de conceitos do culto (SEGATO, 2005).

O que caracteriza o rito do candomblé nas suas festas públicas é que nelas se manifestam os orixás na cabeça de seus filhos através da possessão. Constituindo o momento culminante das festas, a representação mitológica que caracteriza os ritos de preparação passa a ser uma realidade vivida, pois o indivíduo em estado de possessão é considerado nesse momento o próprio orixá. Os rostos se transformam, perdem as rugas do trabalho cotidiano, não são mais pessoas comuns que dançam ao som dos tambores e dos cânticos; eis Omolu recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco, Oxum banhando-se na cachoeira, Ogum guerreando (BASTIDE, 2001).

Ao ritmo dos atabaques¹¹, o iniciado se deixa conduzir por uma força arrebatadora, incontrolável. Anestesiado pelo efeito da possessão, ele é transportado para fora da realidade objetiva. Esse momento ritual leva-o a ceder o seu corpo para que o orixá possa manifestar-se para desempenhar um conjunto de gestos e passos ritmados, coreografias que dramatizam seus mitos, propriedades e características (RABELO, 2005).

Conforme observam Rabelo et al (2002) a relação do adepto nos rituais (principalmente nos momentos de possessão), se dá pelo engajamento corporal de forma performática, através do envolvimento em contextos de som, movimento, cores e cheiros, ou seja, das percepções sensoriais que possibilitam uma resposta do adepto a essas solicitações do meio perpassadas por uma dimensão de sentido. Esse engajamento se dá principalmente pelas mudanças causadas no corpo em que o orixá ocupa (quando em possessão), e se

¹¹ *rum*, *rumpi* e *lé* são mais que instrumentos musicais que servem para acompanhar as cantigas e danças religiosas, batizados e, de vez em quando, é preciso manter sua força (o *axé*) através de oferendas. São instrumentos sagrados dos orixás, o *rum* pertence a Oxalá, sendo o *rumpi* e o *lé* destinados aos orixás patronos de cada terreiro em particular. Desempenham um duplo papel, essencial nas cerimônias: o de chamar os orixás no início do ritual, e quando os transe de possessão se realizarem, o de transmitir as mensagens dos deuses. Somente os ogãs e seus auxiliares, que tiveram uma iniciação, tem o direito de tocá-los. Nos dias de festa, os atabaques são envolvidos por largas tiras de pano, nas cores do orixá invocado. Durante as cerimônias, eles saúdam, com um ritmo especial, a chegada dos membros mais importantes da seita e estes vêm curvar-se e tocar respeitosamente o chão, em frente da orquestra, antes mesmo de saldar o pai ou mãe-de-santo do terreiro (VERGER, 1981).

expressa através da dança. A construção do adepto se dá no contexto de uma série de rituais. Sendo a iniciação o momento crítico e fundador desse processo. Por suas próprias características, o candomblé pode ser caracterizado como pertencente a um estilo performático de espiritualidade (CARVALHO, 1994). Por esta razão, a experiência ritual, principalmente da possessão que envolve o corpo do adepto, é o lugar central da produção da subjetividade.

A possessão envolve um aprendizado, por parte do adepto como também do orixá. Ambos precisam ser instruídos nos modos corretos de proceder. A fase de iniciação é um momento em que o filho fica em reclusão por aproximadamente vinte e dois dias. Neste período ele é ensinado e seu orixá também. As músicas, passos de dança, posturas de repouso e espera, devem ser aprendidos, memorizados. Há um conjunto elaborado de regras e expectativas estabelecendo as situações em que a possessão é não só desejável, mas obrigatória. Estas variam de acordo com o cargo. De modo geral, pode-se dizer que à medida que o adepto avança na escala hierárquica, fica mais experiente dentro da crença, a expectativa com relação à possessão também varia: quanto menor o tempo em que o adepto foi iniciado, maior também são as ocasiões em que o mesmo entra em estado de possessão. Ocasão essa que expressam a característica de subordinação do noviço, pois, por estar sempre em possessão nos rituais não lhe é permitido ver e saber o que está sendo realizado. Em contrapartida, os iniciados há mais tempo entram em possessão com menor frequência, em geral em festas relacionadas ao seu próprio orixá ou ao do pai ou mãe-de-santo (RABELO, 2005).

Existem ainda a possessão dos *Ibejis*¹² (erês), orixás infantis, mensageiros do orixás. Eles são brincalhões e criativos, se comportam como crianças. Diferente dos demais orixás, os

¹² Ver capítulo 1

erês se expressam através da fala. Quando em possessão, eles dão conselhos e recados dos orixás para os adeptos, devido ao fato dos últimos não falarem (RABELO et al, 2002).

Segundo Bastide (2001), a possessão pelo erê tem um caráter de semi-possessão peculiar ao orixá pessoal do adepto, pois, funciona como um estado mais ameno que o transe propriamente dito. Tem a função de resguardar o filho entre o êxtase do orixá e o retorno a realidade, assim como, quando em reclusão o adepto em processo de iniciação permanece grande parte do tempo nesse estado, para melhor assimilar os ensinamentos transmitidos, como passos de dança, postura e cantigas. No capítulo posterior, segue as observações de campo de duas festas em terreiros de candomblé, uma, inclusive, destinada aos erês.

2. A EXPERIÊNCIA DE PESQUISA

2.1 Pesquisa qualitativa e etnografia

A pesquisa qualitativa preocupa-se com questões da realidade que não são quantificáveis, trabalhando com os significados, crenças, valores e atitudes, o que corresponde aos processos e fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis. Utiliza-se de instrumentos abertos e não padronizados (MINAYO, 2004). Dela faz parte a obtenção de dados descritivos mediante o contato direto e interativo do pesquisador com a situação objeto de estudo.

Dentre os métodos qualitativos, utilizei o etnográfico, oriundo da antropologia, em que o pesquisador faz parte do campo de pesquisa. Segundo Bizerril (2004, p.153) a etnografia “designa a experiência de pesquisa definida pelo trabalho de campo bem como seu registro sob a forma de texto etnográfico que tem o propósito de ser uma descrição cultural”. Para ele: “a eficácia dessa metodologia estaria não só na experiência pessoal vivida pelo pesquisador mas também em sua elaboração teórica com base em formação científica que o capacitaria a produzir interpretação diferenciada das posições de senso comum”.

A etnografia está do começo ao fim imersa na escrita, os textos etnográficos fazem parte de um sistema complexo das condições e efeitos das relações vividas por etnógrafos, nativos e outros personagens. Descrevem eventos padronizados, simplificados, retirados do contexto imediato para serem interpretados numa reconstrução e num retrato posterior. A etnografia é uma descrição cultural sintética movida pelo sentimento, percepção e inferências. Baseando-se na observação participante, ela faz uso de pistas, traços e gestos a fim de desenvolver interpretações (CLIFFORD, 1998).

A teoria e os conceitos antropológicos, como cultura e sociedade, se aplicam na análise da vida tal como ela ocorre em um determinado lugar do mundo. Celebram a

adequação dos costumes a um dado lugar e estilo de vida e o compartilhamento de premissas, valores e experiências dentro de uma comunidade. O uso equivocado do termo cultura como a soma e a base de padrões observáveis, leva ao engano de construir a descrição como explicação. Para Barth (2000) a cultura caracteriza-se pela riqueza de detalhes fundamentais para entender os mundos habitados pelos seres humanos:

É possível mostrar de forma razoável que muito do que os membros de um determinado grupo consideram como dados naturais é meramente um reflexo de seus próprios pressupostos. Essas pessoas, contudo, bem como qualquer um de nós, necessariamente agem e reagem de acordo com sua percepção do mundo, impregnando-o com o resultado de suas próprias construções. A realidade de todas as pessoas é composta de construções culturais, sustentadas de modo eficaz tanto pelo mútuo consentimento quanto por causas materiais inevitáveis. Esse consentimento, ao que tudo indica, está incrustado em representações coletivas: a linguagem, as categorias, os símbolos, os rituais e as instituições (p.111).

Uma etnografia tem o objetivo de elaborar um modelo de compreensão de um objeto social qualquer (linguagem, magia, política) que, mesmo produzido em e para um contexto particular, seja capaz de funcionar como matriz de inteligibilidade em outros contextos. Nesse sentido, permite superar os conhecidos paradoxos do particular e do geral, mas também os das práticas e normas ou realidades e ideais. Isso porque se trata de deixar de levantar questões abstratas a respeito de estruturas, funções ou mesmo processos, e dirigi-las para os funcionamentos e as práticas (GOLDMAN, 2003).

Em campo, busquei respeitar os estilos próprios e a qualidade das informações adquiridas. Evitando estabelecer valores *a priori*, para valorizar as relações com os informantes e descrever com cuidado apenas os fatos que pude observar. Procurei entender os fenômenos da experiência do transe no contexto da religião e também segundo a perspectiva da participante entrevistada para, a partir daí, dialogar acerca das experiências levantadas, a literatura da Antropologia das Religiões Afro; Teoria Antropológica; Teoria da Subjetividade e Psicologia da Religião. A observação participante e a entrevista foram os instrumentos

escolhidos para tal pesquisa por suas características favoráveis ao que se propunha e a possibilidade de estar nos terreiros vivenciando e observando a realidade dessas pessoas.

A entrevista é um instrumento importante na pesquisa qualitativa por possibilitar a produção de conhecimentos fornecidos diretamente pelos sujeitos envolvidos no processo da pesquisa. Segundo Marconi & Lakatos (2002), a entrevista é um encontro entre duas pessoas, a fim de que uma delas obtenha informações a respeito de determinado assunto, mediante uma conversação. As entrevistas foram compostas por questões abertas no intuito de iniciar a conversação e deixar os entrevistados falarem livremente, evitando interrompê-los com questões fechadas que acabam por reduzir a fala do sujeito.

A observação participante, ao invés de aplicar esquemas importados dos procedimentos científicos, questionários prontos e fechados, propõe reconhecer em primeira instância o caráter peculiar dos seres humanos, seu comportamento e sua vida em grupo. Significa, muito mais a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato do que uma improvável transformação em nativo. Serve como um caminho, um contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos. De um lado, possibilita compreender o sentido de ocorrências e gestos específicos, de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos (CLIFFORD, 1998).

Com o objetivo de levantar experiências significativas na relação entre o sujeito e o transe, assim como de sua trajetória no candomblé e a presença desse na vida cotidiana dessas pessoas, foram realizadas quatro entrevistas com adeptos, das quais uma adepta, *ialorixá*, do culto da nação *Ketu*, foi selecionada para análise. O critério de seleção dos participantes foi ser pertencente ao candomblé e ter vivido a experiência do transe dentro da crença. Assim como nas observações de campo o nome da entrevistada selecionada é fictício, para a preservação de sua identidade.

2.2 Observação Participante em terreiros de candomblé

As observações participantes foram realizadas nos meses de setembro e outubro de 2008 em dois terreiros de candomblé da nação *Ketu* localizados em: Novo Gama-GO e em um setor de chácaras no Lago Sul-DF.

Através de contatos com membros do candomblé e uma afinidade e respeito por essa crença, tive facilidade e uma boa receptividade ao visitar os campos de pesquisa. Lembrando, que devido ao curto espaço de tempo e também por não ser permitido observar os rituais tidos como privados¹³, somente foi possível estar presente em alguns dos momentos pertencentes ao universo do culto aos orixás. Pude observar alguns aspectos da dinâmica e rotina de um terreiro, assim como traços e comportamentos peculiares dos membros entrevistados no contexto do culto, e especificamente em dois *xirês*¹⁴. Para preservar a identidade dos informantes utilizarei apenas nomes fictícios.

Estive presente no terreiro do Novo Gama-GO no dia 27 de setembro, observando a festa com caráter social oferecida para as crianças residentes as proximidades do terreiro e aos *Ibejis* (erês), baseado em meu diário de campo segue parte da descrição desse dia:

Cheguei ao terreiro por volta das 14h, horário em que estava marcado o início da festa. Havia muitas crianças correndo pela chácara e brincando numa gincana criada pelos membros da casa, os filhos-de-santo brincavam e organizavam a entrega dos brindes, além de distribuir refrigerantes e cachorro quente. O bolo foi partido às 18h. Após lancharem, as crianças receberam brinquedos e saquinhos de doces. Após todas as crianças terem ido embora, os filhos-de-santo organizaram um mutirão de limpeza, catando o lixo espalhado pelo terreno.

¹³São os rituais realizados normalmente nas noites da semana que antecede a festa pública. São as oferendas específicas aos orixás com alimentos e sacrifícios de animais, são tidos como privados pois só participam aqueles membros já iniciados, respeitando a ordem hierárquica do culto (BASTIDE, 2001).

¹⁴Festa pública com danças e cânticos em louvor aos orixás. Comemoração pelo sucesso dos rituais privados realizados anteriormente a ela.

Aproximadamente às 20h fui convidada pelo *ogã*¹⁵ da casa, para aguardar no salão o início da festa aos *Ibejis*, ele me explicou que essa era a cerimônia para os mensageiros infantis dos orixás, o que havia acontecido durante o dia era um momento social que o pai-de-santo (Luis) oferecia para as crianças carentes da comunidade.

Ao toque dos tambores e agogô iniciou o candomblé. O *babalorixá* à frente e os filhos-de-santo saíram em fila de uma sala dançando e formando um círculo anti-horário em volta do centro marcado por um jarro grande, sob a estátua de uma mulher negra da cintura pra cima, muito bonita por sinal. As vestimentas eram semelhantes às que todos usavam durante o dia: as mulheres de saia, algumas brancas e outras estampadas, um pano amarrado no colo caindo sobre a saia e outro amarrado cobrindo a cabeça e os homens de bata e calça, ambos usavam colares coloridos de miçangas.

Os cânticos entoados pelo *ogã* eram repetidos pelos que estavam no círculo. No meio da cerimônia, houve uma pequena interrupção, em seguida o ritmo dos atabaques acelerou. Neste momento alguns adeptos do círculo começaram a perder o ritmo dos passos, cambalear, tontear. Parece que como numa cadência, na ordem do círculo os adeptos foram dominados pelo seu orixá, entrando em estado de possessão, alguns curvavam o corpo pra baixo e logo em seguida se levantavam com as mãos para trás, outros davam um salto para trás seguidos de um grito¹⁶.

¹⁵ Em iorubá significa protetor e dignitário. É o cargo masculino que não entra em estado de possessão, tem a função de tocar os atabaques e o agogô durante as cerimônias e auxiliar nos rituais. Não é o *babalorixá* ou a *ialorixá* que o escolhe, e sim o orixá de um *ebomi* (pessoa com mais de sete anos de iniciada, considerada apta a seguir algum cargo ou auxiliar o *babalorixá* da casa) no decorrer de uma cerimônia pública. Passa por ritos de iniciação diferenciados por seu caráter de entronização (BASTIDE, 2001).

¹⁶ O orixá quando se apresenta no filho em estado de possessão, emite um som característico para anunciar sua chegada, chamado de *ilá*. O som varia de acordo com o orixá, serve também como marca de identificação deste específico, os mesmos orixás, manifestados em filhos distintos apresentam algumas semelhanças na sonorização. Como por exemplo: Oxossi faz um som parecido com um pássaro, Ogum e Iansã um grito forte, Oxum e Iemanjá um som suave, Oxumaré faz um som semelhante ao chocalho de uma cascavel, etc.

Um toque acelerado foi evocado e os orixás dançaram e rodaram em frente a pontos específicos do terreiro (centro do salão, em frente aos atabaques, em frente à porta principal) e, todos se dirigiram a uma sala reservada¹⁷. Foi dado um pequeno intervalo de 15 minutos.

Ao retomar, os atabaques tocaram num ritmo acelerado. No lugar onde os orixás entraram anteriormente, seus filhos saíram em uma carreira, não era mais os orixás mas sim os erês. Num tom alegre e descontraído, os erês apareceram no salão vestidos iguais crianças numa festa, com roupas coloridas e cheias de adornos. Uns com chapéus, outros com bonecas debaixo do braço, óculos, bolsas enfim. Mandavam beijos para quem estava assistindo, pulavam, tendo eles receptividade do público que estava assistindo a cerimônia. O erê de Joana (a entrevistada selecionada) não parava de soar uma corneta de um barulho estridente, ensurdecedor.

Os atabaques pararam, e a partir deste momento, os erês brincaram no salão como crianças numa grande festa. O salão, enfeitado com bolos, doces, balões era a distração para eles. Uns empurrando outros, outros conversando e brincando com as crianças e as pessoas que estavam assistindo. Outros chorando porque a roupa de outro estava mais bonita que a dele, ou por que o carrinho de um era maior que outro.

O babalorixá mandou que trouxessem para o salão as comidas, foi quando entraram as filhas-de-santo e *ekédis*¹⁸ carregando panelas com comidas típicas baiana: acarajés, vatapá, caruru, moqueca e pipoca. Os erês foram servidos pelas *ekédis* e depois a comida foi servida a todos os presentes.

¹⁷ Denominada *Ariaxé*, local (durante o *xirê*) onde as pessoas em estado de possessão são encaminhadas para acordarem do transe ou para o santo ser vestido e receber seus adereços. No terreiro o espaço físico é investido ritualisticamente, os cômodos tem um nome e uma função específica, não sendo permitido a entrada de pessoas não iniciadas em certos lugares.

¹⁸ Cargo feminino que não entra em estado de possessão, tem como função auxiliar e cuidar das pessoas quando entram em transe.

Logo após, dois grandes balões de festa, recheados de brinquedos misturados com polvilho foram estourados. Os erês como crianças avançaram nos brinquedos empurrando uns aos outros. Enfim, uma grande festa infantil.

Num determinado momento, Luis avisou ao *ogã* que já estava na hora de encerrar a cerimônia. O *ogã* começou e cantar cantigas ao som dos atabaques. Os erês com isto, voltaram a formar a mesma roda do início da cerimônia. Dançavam de um jeito bem engraçado, como uma criança dançando numa festa adulta. Após um tempo dançando, eles começaram a dar tchau, mandar beijos para a platéia, e outros começaram a chorar... dizendo que não queriam ir embora, não brincaram o suficiente. Parece que os pedidos não foram aceitos pelos orixás, pois todos passaram a ser possuídos pelos orixás que os dominaram antes da chegada dos erês. Interessante como a expressão facial e corporal se transformou completamente nesse momento, aqueles que estavam se comportando até então como crianças travessas, nesse momento passaram a serem os orixás, a expressão mudou muito, ficaram sérios, de olhos fechados e o cenho franzido.

Os orixás foram acompanhados dançando junto com as *ekédis* e o Luís até o *ariaxé*, os convidados que assistiam a festa assim como os adeptos que não estavam em posseção aplaudiam um a um enquanto entravam. A festa encerrou as 00h.

Segue abaixo a descrição da 2ª cerimônia:

No dia 11 de outubro fui a uma festa pública em homenagem ao orixá Logun Edé no terreiro em um setor de chácaras no Lago Sul-DF. Fui convidada para essa festa por intermédio do pai-de-santo (Luis), do terreiro do Novo Gama-GO que observei a festa citada anteriormente. Ele disse que esse seria um candomblé interessante para eu observar por ser uma casa de *axé* e ser da nação *Ketu*. Apesar dele não ter nenhum parentesco de santo com André (pai-de-santo dessa casa), no candomblé é comum os membros irem prestigiar os *xirês*

em outros terreiros e participarem efetivamente de tal momento. A festa estava marcada para às 21h, como não sabia chegar até o local, combinei com o Luis de irmos juntos em comboio.

Chegamos às 22h e o candomblé ainda não tinha começado. Havia um buffet montado na parte posterior da casa principal, bem na frente da entrada onde as pessoas estavam aguardando o início, alguns dentro do salão e outros conversando e fumando do lado de fora. A área externa estava iluminada com velas, era um local bonito, bem arborizado. Como não havia começado a festa aproveitei para caminhar um pouco pela chácara na companhia de um dos filhos-de-santo. Pude observar que bem na entrada, à esquerda da porteira, havia uma pequena casa de telha colonial e paredes brancas, a porta estava fechada e do lado de fora tinha imagens de um casal, o homem (exu) era vermelho e de chifres e a mulher (pomba-gira) de cabelos compridos e saia, dando uma gargalhada envergada para trás, tratava-se da casa de exu. Havia mais três casinhas dessas espalhadas pelo terreno, só que sem imagens na porta e uma casa maior nos fundos que é a casa particular do pai-de-santo. A esquerda da porteira fica a casa principal (o centro) onde ocorreu a festa, bem na entrada do salão, do lado de fora tem uma fonte com conchas e peixes e na varanda externa cadeiras e sofás onde algumas pessoas conversavam, do lado de dentro ao entrar no salão pude observar que havia um mastro todo enfeitado com laços no centro, no canto esquerdo voltado para entrada estavam os três tambores e encostados na parede tinham varias cadeiras e bancos para as pessoas assistirem, do lado direito dos tambores as cadeiras eram maiores e mais confortáveis, nas paredes também tinham alguns quadros de orixás.

Às 23h o candomblé iniciou ao som dos tambores e do agogô. Aproximadamente 15 homens e mulheres saíram em fila de uma sala reservada, dançando ao ritmo do toque, todos que estavam assistindo levantaram-se e voltaram-se para eles, essa fila virou um círculo anti-horário em volta do mastro. Quando todos saíram e formaram o círculo o toque pausou, Célio (pai-de-santo do dono da casa) que estava no início da fila começou a cantar em iorubá.

Pronunciava uma parte da música e todos os outros cantavam posteriormente o mesmo trecho ou às vezes trechos diferentes, não só os que estavam no círculo como também algumas pessoas que estavam assistindo também cantavam e em alguns momentos faziam como uma reverência: um toque no chão com o dedo indicador e depois na cabeça.

As vestimentas eram de um branco alvo e bordados fascinantes. As mulheres estavam de saia com anáguas por baixo que lhes davam volume e movimento, camisa de manga curta tipo bata, um pano¹⁹ amarrado no colo que caía por cima da saia, um pano na cabeça e contas coloridas, algumas do início da fila seguravam uma sineta²⁰ na mão direita e balançavam enquanto dançavam. Já os homens estavam de calça e bata formando um conjunto, colares coloridos, alguns tinham pano na cabeça, com exceção do Célio que estava de verde, todos usavam branco.

Em um determinado cântico, cerca de 5min após o início do toque, houve um momento interessante: todos em ordem, um a um, se deitaram diante da porta, depois no centro próximo ao mastro e diante dos atabaques e por fim em frente ao Célio e ao André, todos se cumprimentaram beijando a mão direita (tomando a benção). Os que estavam no início da fila não se deitaram, apenas tocaram o chão e a cabeça na entrada, no centro e nos atabaques.

A expressão das pessoas era séria, mesmo os que estavam cantando e dançando aparentavam estar bem concentrados o tempo todo. Parecia que todos estavam aguardando algo, certa sensação de expectativa e ansiedade nos olhares. Célio por exemplo tinha atenção voltada para tudo. Quando observava que algum pai-de-santo de outra casa tinha chegado e estava do lado de fora ele fazia um sinal discreto para os *ogãs* nos atabaques e eles mudavam o ritmo até os convidados entrarem, cumprimentarem a entrada, o centro, os atabaques, o

¹⁹ Denominado pano da costa, somente as mulheres o usam, tem como função proteger os seios femininos

²⁰ objeto chamado em iorubá de *adjá*. Segundo Bastide (2001, p.35) “quando o transe custa para se produzir, sacerdote ou sacerdotisas agitam o *adjá* junto ao ouvido das filhas-de-santo que dançam, e não é raro que, importunada por esse ruído agudo e alucinante, a divindade se decida a montar em seu cavalo”.

Célio, o André e se acomodarem normalmente próximo as cadeiras confortáveis que falei anteriormente. O salão estava bem cheio e não paravam de chegar convidados. Muita gente estava em pé ou do lado de fora, disputando um espaço na janela. Eu estava em pé próxima à entrada, pois estava muito quente lá dentro.

Eram 0h aproximadamente quando Célio convidou algumas pessoas (parece que todos pais-de-santo) para dançar e o mais novos se sentaram no chão, esses que dançavam e cantavam receberam um instrumento diferente das sinetas²¹, parecia um globo com haste, fazia um som forte e alto como um chocalho. O clima de concentração aumentou, os tambores tocavam o mesmo ritmo²² sem pausa na mudança das cantigas, assim como não mudou a coreografia. Mantiveram-se assim uns 15min até que o ritmo dos tambores e da dança começou a acelerar, todos giraram o globo com mais força, principalmente Célio que energicamente levantava o braço. Eles gritavam umas palavras com empolgação, as pessoas em volta batiam palmas no ritmo da música. Foi aí que percebi que André parecia estar perdendo o controle da dança, ele titubeava como se estivesse sem equilíbrio, todos gritavam mais alto nesse momento. Acredito que perdi muitos detalhes, pois, ficaram na frente dele rodopiando o globo próximo ao seu ouvido. Quando deram espaço, pude observar que ele estava com os olhos fechados, o rosto um pouco vermelho e a expressão séria. Somente ele e Célio continuaram dançando, os outros ficaram em volta. Célio dançava na frente como se estivesse direcionando para onde André deveria ir. Na verdade, nesse momento não era mais André que estava ali, todos o reverenciavam como sendo o orixá Logun Edé.

Enquanto dançava em ritmo acelerado, André (em estado de possessão) se aproximou de algumas pessoas que estavam em volta assistindo, ele encostou a mão na cabeça de algumas delas e elas entravam em estado de possessão. A primeira moça estava na minha

²¹ Objeto chamado em ioruba de *xéri*, tem função ritual semelhante ao *adjá*.

²² *adarrum*: ritmo que não é acompanhado de cânticos, pois tem a função de chamar as divindades (BASTIDE, 2001).

frente, ela deu um pulo para trás e um grito, depois fechou os olhos e colocou as mãos para trás. Rapidamente uma *ekédi* se aproximou, tirou o pano de sua cabeça, amarrou o pano do colo de forma diferente e a acompanhou dançando. Aconteceu o mesmo com mais pessoas, o círculo ficou cheio de pessoas em possessão e outras acompanhando-as: um a um, eles entraram no *ariaxé*. Quando não tinha mais nenhum orixá em possessão no salão, os tambores pararam. Anunciaram então que teria um pequeno intervalo.

Durante o intervalo na parte externa do salão garçons serviam refrigerantes e salgados aos convidados. O intervalo durou uns 30min, aproveitei para ficar esperando no salão até recomeçar, pois estava fazendo frio do lado de fora. Às 2h, como no início, os tambores tocaram, só que dessa vez saíram da sala as pessoas em estado de possessão, dançando na seguinte seqüência: Ogun, Oxossi, Logun-Edé, Oxum, Iansã, Iemanjá e Oxalufã:

Ogun: estava em possessão um homem moreno forte, de estatura mediana. Usava uma calça estampada verde e dourada folgada com elástico na barra e uma tira de tecido como uma faixa branca cobrindo os mamilos, amarrada nas costas, na cabeça havia um capacete enfeitado com tecido verde, com um rabo de palha que alcançava o meio dos ombros, na mão direita segurava uma adaga²³. Ele dançava com movimentos ágeis, simulando um combate com a espada;

Oxossi: estava em possessão uma senhora negra, magra, de corpo esguio, aparentava ter uns sessenta anos, usava uma saia verde escuro cheia de bordados, uma camisa branca e um pano amarrado nos seios com os mesmos bordados da saia, capacete enfeitado com penas azuis e de pavão, na mão direita segurava um objeto de metal prateado parecido com um arco e flecha, às vezes dançava como se estivesse caçando com o arco e a flecha;

Logun-Edé: estava em possessão o André, usava uma saia e camisa branca com bordados em dourado, um chapéu forrado com tecido branco, penas de pavão e conchas. Segurava na mão

²³ *Adaga:* espada de metal prateado, utilizada pelos orixás guerreiros.

direita o mesmo objeto de Oxossi e na direita um espelho²⁴ com enfeites em metal dourado. Ele dançava ora simulando a caça com o arco e flecha, ora se olhando no espelho, alguma pessoas se abaixavam enquanto ele passava.

Oxum: Estava em possessão um homem claro, magro, aparentava ter uns trinta e cinco anos, usava uma saia branca bordada com linhas douradas, uma coroa enfeitada com pedrarias e correntes de miçangas também douradas cobrindo o rosto. Segurava na mão direita o *abebé* (parecido com o de Logun Edé), fazia movimentos contidos e delicados com as mãos enquanto dançava, mirava-se por vezes o espelho;

Iansã: Estava em possessão um homem negro, devia ter uns quarenta anos, magro, usava uma saia cor de rosa clara, com um pano branco cobrindo os mamilos amarrado nas costas, na cabeça havia uma coroa de cobre trabalhado e correntes de miçangas marrom cobrindo seu rosto. Segurava na mão direita um rabo de cavalo²⁵ em uma haste de metal cobre e na esquerda uma espada de cobre, dançava com movimentos leves e ágeis com os braços soltos empunhando a espada e o *eroxin*;

Iemanjá: Estava em possessão uma mulher clara, baixa, aparentava ter uns vinte e cinco anos, usava uma saia azul claro com branco, uma coroa trabalhada de metal prata e correntes de miçangas cristais cobrindo o rosto. Segurava na mão esquerda uma adaga e na direita um *abebé*, ambos prateados. Ela dançava calmamente, com movimentos leves, em alguns momentos ela acelerava o ritmo com movimentando a adaga;

Oxalufã: Não dava para observar muito as características do homem em possessão, pois, este quando retornou pro salão estava bem curvado pra baixo e um pano branco lhe cobria. Segurava com as duas mãos como um cajado²⁶ de metal prateado trabalhado com arcos e um

²⁴ *Abebé*: é o adereço de Oxum e Iemanjá que representa a vaidade. Por ser filho de Oxum com Oxossi, Logun Edé usa os adereços de seus pais.

²⁵ Iansã carrega consigo o *eroxin*, feito com rabo de cavalo, para impor respeito aos eguns (espírito dos mortos), bem como a espada (*adaga*) por ser uma guerreira.

²⁶ *Opaxorô*, símbolo sagrado do orixá Oxalufã, representa a comunicação, o elo entre os mundos *ayè* (céu) e *orun* (terra).

pombo no topo. Ele ficou a maior parte do tempo sentado, curvado se apoiando no cajado, em alguns momentos uma *ekédi* se aproximava dele e o abanava com um pano. Após todos os orixás terem dançado, ele se levantou e caminhou lentamente em círculo, ele não dançava, apenas andava bem devagar.

Os convidados batiam palmas e cantavam para cada orixá, enquanto um dançava os outros aguardavam ao redor, ou caminhando do lado de fora do salão. Algumas pessoas se aproximavam deles se deitavam em sua frente e os abraçavam. Por fim, após todos terem dançado, eles entraram na sala reservada (*ariaxé*) e Célio agradeceu a todos pela presença e anunciou que tinha um jantar delicioso para todos.

Foi servido churrasco ao final, todos pareciam bem satisfeitos em clima de confraternização. A festa terminou às 5h.

ILUSTRAÇÕES

1 e 2- Área externa do terreiro localizado no Novo Gama-GO, crianças da comunidade brincam, ganham presentes e doces na festa dos erês - 27/09/2008 (durante o dia).



3 -Dentro do barracão adeptos em possessão com o orixá infantil (erê) se divertem na festa realizada para eles- 27/09/2008 (durante a noite).



4 e 5- Atabaques: *Rum* (maior), *Rumpi* (centro) e o *Lé* (menor)



6-Agogo: instrumento usado para marcar o ritmo dos atabaques.



7- *Aguidavi*: varetas feitas com taliscas de goiabeira, usadas pelos *ogãs* para tocar os atabaques e o agogo.



8- Estátua de uma mulher negra que marca o centro do barracão, ela está ornamentada com os adereços do orixá Oxum (deusa homenageada nessa festa). Na parte posterior estão os *ogãs*, três nos atabaques e um quarto à esquerda tocando o agogo.



9- *Adjá*: sinetas com o objetivo de evocar o transe e saudar as divindades



10- *Xerén*: instrumento com o som de chocalho, tem o mesmo objetivo do adjá.



11- Adepto em possessão com o orixá Ogun.



12- Adepto em possessão com o orixá Omolu.



13- Adepta em possessão com o orixá Iansã.



14- Dois adeptos em possessão com o orixá Oxum.

3. ANÁLISE DA ENTREVISTA

3.1 A concepção antropológica e o sentido subjetivo da possessão no candomblé.

A religião é como um novo modo de compreender o mundo, uma importante instância de ordenação, de significação na vida dos sujeitos, em seus contratempos e sofrimentos, não só em situações de aflição, mas também as relações com os outros e o próprio senso de identidade (RABELO *et al*, 2002). Segundo a autora, um dos papéis significativos da experiência religiosa é o seu âmbito de reesignificação aos estados de sofrimento e aflição humana. Refere-se à possessão como meio de reorientação do comportamento do sujeito, segundo suas interpretações ao tipo de atitude a adotar diante das situações que se apresentam no contexto de sua vida, conduzindo-o a situar-se de formas diferentes frente aos outros e a si mesmo, ou, nos termos da teoria da subjetividade, produzindo assim novas zonas de sentido.

Para explicitar a articulação entre coletivo e individual na experiência do transe, parto dos conceitos de religião e espiritualidade de Carvalho (1994; 2001). As religiões referem-se a sistemas articulados de crenças e de compreensão do mundo, manifestadas em forma de dogmas, nas religiões mais fechadas ou em representações coletivas de práticas, nas mais abertas. Elas são diferenciadas por suas características definidoras, constituídas no campo simbólico (expressão do coletivo). Tendo em contrapartida sua dimensão individual, já que os diferentes sujeitos agem de diferentes formas às situações apresentadas no contexto religioso. Isso se dá através das interpelações dirigidas pelo próprio inconsciente dos indivíduos aos símbolos religiosos. O autor (CARVALHO, 1994) define como espiritualidade essa maneira particular pela qual o religioso internaliza a experiência religiosa, constituindo uma dimensão da subjetividade.

Na perspectiva da espiritualidade, como um processo de significação subjetiva e singular, a experiência religiosa da possessão se constitui em um espaço, um momento de subjetivação para o sujeito religioso. Idéia compatível com a teoria da subjetividade de

González Rey (2004b). Segundo o autor, a produção da subjetividade ocorre de forma simultânea nos diversos espaços da vida social do homem, pois o sujeito constitui-se subjetivamente ao longo de sua história, desenvolvendo processos de subjetivação em cada uma de suas atividades. Os sentidos subjetivos são produzidos em cada uma desses espaços, constituindo subjetivamente um processo de integração permanente entre emoções e símbolos, organização e mudança, em caráter processual. E nenhum momento representa um conjunto de entidades estáticas situadas em uma essência que atua como determinante dos comportamentos do sistema. A produção de sentido se articula de forma simultânea no sujeito individual e na subjetividade social, de modo que a produção subjetiva de um influi no outro diante da ação do sujeito e diante da produção social.

A importância dada, na perspectiva antropológica, aos fenômenos religiosos vivenciados por uma parte significativa da população brasileira se justifica pelos efeitos e implicações que têm a representatividade das crenças na experiência de mundo do ser humano. Desta maneira, não se trata de buscar o sentido objetivo do fenômeno, mas de reconhecer sua realidade como ato de atribuição de significação a um fenômeno (BIZERRIL, 2007).

A experiência religiosa é um campo específico e com características próprias, que não se reduz a outras dimensões, sejam elas psicológicas, sociais ou culturais, apesar de possuir estreitas relações com elas. A compreensão dos sentidos subjetivos do sujeito diante da experiência religiosa, caracteriza-se por sua especificidade e complexidade, além de constituir por sua vez um campo de subjetivação (NEUBERN, não publicado).

Para a compreensão e estudo dos fenômenos religiosos, deve-se compreender os estilos de expressão da religião estudada, aproximando dela, desenvolvendo assim uma idéia mais qualitativa desse universo. Sendo que as afirmações não são feitas a partir de um conjunto de valores pré-estabelecidos, de explicações teóricas e científicas, com base em

parâmetros universais, mas sim nas particularidades, nos critérios dos participantes entrevistados, isto é, de quem efetivamente experiência o ato religioso em todas as suas dimensões (BIZERRIL & NEUBERN, não publicado; CARVALHO, 1994).

O sentido subjetivo caracteriza-se pela articulação entre a simbologia e as emoções, sendo a produção de sentido muitas vezes um processo inconsciente, perpassado sempre pelo social e o individual (GONZÁLEZ REY, 2004b). Representa um tipo de unidade que contribui à compreensão da organização subjetiva individual, que se encontra em constante relação com a organização subjetiva dos espaços sociais da vida humana. Conforme afirma o autor, o melhor caminho para a compreensão do saber sobre a subjetividade humana é a interdisciplinaridade entre a psicologia e as ciências sociais, visando a superação das dicotomias entre o sujeito singular e o meio social.

O sujeito individual está inserido, de forma constante, em espaços da subjetividade social, e sua condição de sujeito atualiza-se permanentemente na tensão produzida a partir das contradições entre suas configurações subjetivas individuais e os sentidos subjetivos produzidos em seu trânsito pelas atividades compartilhadas nos diferentes espaços sociais. É neste processo que o conhecimento tem lugar, definindo, assim, sua riqueza dinâmica (GONZALEZ REY, 2005, p.25).

Os sentidos subjetivos são impossíveis de serem compreendidos por processos padronizados e externos ao sistema subjetivo particular em que o sentido é produzido, daí a ênfase em seu caráter subjetivo. Na complexa unidade na qual circulam tipos diferentes de emoções associadas de formas diferentes, há diversos processos simbólicos. E além disso, as pessoas apresentam emoções diferentes diante de um evento, o que determinará a produção de novos sentidos subjetivos (GONZÁLEZ REY, 2004b; 2005). Parto da perspectiva de sentidos subjetivos como a integração entre os processos emocionais e simbólicos produzidos em diferentes zonas das experiências humanas para compreender quais sentidos são produzidos pelos sujeitos no espaço religioso.

Os níveis de expressão social e individual de sentidos subjetivos são integrados à história do sujeito e ao contexto da experiência subjetivada, provocando formas diferentes de

conduta, emoções e representações que acompanham o sujeito diante da situação. Os recursos psicológicos que se expressam nesses comportamentos dependerão não só do sentido da situação, mas do repertório do sujeito (GONZÁLEZ, 2004b).

Por mais que o fenômeno religioso seja uma experiência de trocas e convivência coletiva, os diferentes sujeitos produzem sentido particular a esses fenômenos em uma relação simultânea entre a cultura e a singularidade. Por essa razão, ao estudar a dimensão espiritual da possessão para o candomblecista, deve-se procurar reconhecer os estilos de expressão, como os indivíduos expressam sua experiência. Pois, tratar o fenômeno da possessão de um orixá, momento de grande expressão no candomblé, não pode ser reduzido a uma interpretação patológica, através de imposições de temas universais, explicações superficiais e generalistas, que tendem a negligenciar a dimensão de sentido que é integrante do transe vivenciado nesse contexto religioso. Negando assim, a construção de sentidos singulares e a especificidade desse momento no contexto da religião estudada (BIZERRIL & NEUBERN, não publicado; BIZERRIL, 2007).

Observa-se entre os adeptos do candomblé certa dificuldade, um embaraço em expressar verbalmente a experiência do transe, como se esta perdesse o sentido ao falar. Não se trata sequer de uma expressão limitada, mas de sua ausência (RABELO, *et al*, 2002; CARVALHO, 1994). Por essa razão não importam nesse trabalho, a causa, as sensações, nem o porquê da possessão, mas sim quais os valores e significados dessa experiência para os entrevistados. Há dificuldade em falar do transe, mas não de atribuir significado ao transe. Logo, isto não é problema aqui. O transe é indizível, mas não o seu sentido, por isto, através da fala da entrevistada é possível perceber as construções de sentido subjetivos no contexto do fenômeno religioso, possibilitando a compreensão da relação entre a crença nos orixás e a experiência da possessão, o significado dessa experiência, a condição subjetiva e as diferentes

emoções geradas dentro desse espaço religioso os recursos subjetivos apresentados como a realidade do candomblecista.

Segue a história narrada pela entrevistada:

3.2 A história de Joana

Pernambucana criada no Rio de Janeiro, Joana vem de uma família grande com 10 irmãos. Alegou ter passado uma vida difícil e de muito sacrifício financeiro. Veio para Brasília com sua avó aos 16 anos de idade em busca de trabalho. Um ano morando aqui ela conheceu seu marido e tiveram 5 filhos, foi casada por 43 anos, ficando viúva recentemente. Tem 62 anos, sendo destes, 12 anos na umbanda e 33 anos no candomblé. Quando adolescente foi batista, mas não ficou por muito tempo, pois, não se conformava em ter que pagar o dízimo.

Após casada, grávida do seu segundo filho Joana, passou a sofrer, a decair e sentir coisas estranhas, ia ao hospital e o médico alegou que ela estava tendo um AVC: *“eu enrolava a língua, ficava torta, perdia a visão, caía, me entortava todinha, caía da escada, não tinha condição nem de cuida da minha filha direito”*. Por intermédio de uma amiga ela foi a um terreiro omolokô (umbanda que cultua os orixás do candomblé). Chegando lá era uma festa para os erês: *“eu tinha verdadeiro pavor daquilo (referindo-se a religião) e eu não queria o envolvimento dos meus filhos naquilo. Eu votei pra casa e disse que não queria mexer com aquilo, aí começou minha via crucis. Piorei minina!”* Chegou a conseguir um bom emprego na época, mas devido ao seu estado de saúde não permaneceu, estava se sentindo muito perturbada.

Passando um tempo ela recebeu um recado pela sua amiga que o pai-de-santo do terreiro que ela tinha ido estava lhe aguardando. Chegando lá, ele consultou os búzios e disse

que ela era do orixá das tempestades e dos ventos: Iansã. E que ela precisava cuidar dessa energia para ficar bem. Joana não se conformou com isso, pois dizia não ter dinheiro nem para se alimentar direito, muito menos teria pra cuidar do santo.

Assistindo a uma festa em homenagem ao orixá Iansã ela descreve o que sentiu:

Ai uma mulher incorporou lá um santo vestido de cor de rosa, segurando uma espada e veio na minha direção, eu disparei porta a fora e saí. Quando cheguei na porta não tinha perna, nem corpo mais, eu tava nos braços dessa mulher e ela dizendo que era filha dela, ai eu também não me conformei e disse pra ela que eu era filha da minha mãe. Larguei tudo, o centro que eu chamava de macumba e vim embora de madrugada, sozinha.

Joana fala de ter mantido essa resistência a religião até não dar mais conta. Ela narra este experiência como um chamado mais forte que sua vontade. Acabou por freqüentar esse local por aproximadamente 10 anos, foi quando o pai-de-santo disse que ela teria que raspar a cabeça, se iniciar no candomblé. Ela juntou dinheiro com muito sacrifício, mas acabou comprando um carro com o dinheiro: *“o fusca só serviu pra me levar pro hospital”*. Ela fraturou a espinha numa queda e estava arriscada a não poder ter mais filhos. Foi quando ela fez um acordo com o seu orixá:

Eu voltei e fiz um acordo, se eu fizesse o orixá que estava pedindo a minha cabeça eu não ia ter mais nada na espinha (...) Não queria riqueza, mas sim condição de vida, eu olhei pela minha saúde e pedi um prazo pra juntar o dinheiro. Eu já tinha furado uma vez pra comprar o carro e sempre aparecia alguém dizendo que o candomblé é coisa de doido e que o HPAP ta cheio de gente louca, dizendo que meu orixá não era esse, mas eu tinha certeza de quem eu era filha. Então resolvi me acalmar e esse pai-de-santo, hoje já falecido, foi minha primeira navalha, um homem simples, rude, mas não tinha ganância no orixá, vendia o que era dele pra fazer o santo dos outros.

Após iniciada, Joana disse ter tido uma recaída: estava sentindo muita dor na coluna. Foi atrás de seu pai-de-santo e ele falou para ela procurar um médico para ver o que estava acontecendo. Ao sair os resultados dos exames: *“não tinha fratura, não tinha escoliose, eu sinto dor da ponta do dedo até a cabeça, mas na espinha não sinto nada até hoje, faz trinta e três anos que eu não sinto nada na minha coluna, é essa a luz que eu vejo no meu orixá”*.

Após a iniciação, ela descreve algumas mudanças significativas em sua vida como: o marido que estava desempregado há 5 anos conseguiu um bom emprego; a sorte no jogo do bicho, que lhe rendeu um dinheiro para reformar parte de sua casa: “*Botamos o azulejo da cozinha eu pensei, nossa é um milagre não vou mais comer xepa da feira (risos)*”. Além de que, após um ano de feita no santo, ela teve uma filha. Para ela, foi muito importante essa conquista, pois os médicos haviam dito que ela não poderia mais ter filho devido à fratura na coluna.

Ao ser questionada quanto a possessão de seu orixá, Joana falou de como foi sua primeira experiência de transe, antes de ser iniciada:

Começaram a cantar umas cantigas que eu não entendia nada, só me lembro ter dito: não me deixe cair. Quando eu voltei parecia que eu tava longe, eu ouvia me chamar, mas eu não tinha noção do meu corpo, aí eu digo que pode ser um processo de incorporação. Eu não tinha perna, eu não tinha mão, tava dura igual um pau, mas eu ouvia as pessoas me chamarem longe, não tinha controle da minha mente, meu corpo, só ouvia o dono do terreiro dizendo que eu ia morrer, pedindo para não me levarem, não fazerem isso comigo, eu voltei porque esse homem falou no meu ouvido umas palavras que até hoje eu não sei o que foi, era em iorubá. Eu voltei e já fiquei direto na roça pra fazer o santo.

Após a iniciação, ela descreve tal experiência como sendo o contato direto com seu orixá, e o seu corpo como um veículo dessa energia:

Quanto à incorporação, eu posso dizer que é uma energia que domina meu corpo, minha fala, minha mente, e eu não consigo lembrar depois que acordo o que se passou, eu fico dispersa e sonolenta, eu não viajo pra outro espaço, simplesmente eu não consigo concentrar meus pensamentos na minha fala e nos meus gestos. Me sinto bem toda vez que isso acontece, porque descansa meu corpo, minha mente. Eu sei que meu orixá veio na minha cabeça, usou meu corpo pra fazer o bem, pra ajudar.

Joana encerra a entrevista falando do quanto o orixá é importante em sua vida, refere-se a ele como uma força invisível, um anjo da guarda que a protege, a ergue sempre que precisa. Disse não ter uma vida perfeita, passou por muitas perdas, mas que:

Eu aprendi com o meu orixá a não esperar muito das outras pessoas, e sim esperar de mim enquanto ele reinar na minha cabeça. Porque ele é meu ar, minha cabeça, meus passos (emoção forte, olhos cheio de lágrimas) resumindo ele é meu tudo, é onde eu choro, os braços que me acalantam me aceitam conforme eu sou. Quando eu estou errada ele mesmo me orienta a sair da situação, por intuição, não é que eu fale com ele 24h não, por intuição! (...) Eu não sou aquela que vive 24h isso, eu não alugo e acho que orixá tem que ter descanso e eu também. Estou com 62 anos e não me sinto cansada!

3.3 As construções de sentido

Diante da história de Joana, pode-se observar as mudanças ocorridas em sua vida, os novos sentidos produzidos a partir da experiência religiosa. Os sentidos subjetivos de identidade construídos a partir da iniciação no candomblé.

Observa-se que Joana atribui o significado de utilidade ao estado de possessão, uma vez que, para ela o fato de ser um veículo dessa energia, ela se curou e ao mesmo tempo, por ser a *ialorixá* do terreiro, considera-se um instrumento do orixá com propriedades de oferecer aos outros algum tipo de ajuda. Conforme observam Rabelo *et al* (2002), na perspectiva de muitos membros do candomblé as causas das doenças podem ser físicas/materiais ou espirituais, das quais se ocupam os terapeutas religiosos.

Na tentativa de esboçar o sentido produzido ao orixá na vida de Joana, é possível considerar que o mesmo tem um papel de protetor. A relação dela com o sagrado, a partir do processo de iniciação, mostra exemplo de sua capacidade em superar as dificuldades e principalmente, as novas configurações de sentido que foram e são produzidas constantemente, a partir da relação dela com o meio.

Segundo González Rey (2004b) a subjetividade individual caracteriza os sujeitos singulares que constituem os diferentes espaços sociais e se expressa nas ações deles, convertendo-se a partir desta perspectiva em ações constituintes de outro momento da subjetividade: a subjetividade social que, por sua vez, é constituinte do sujeito.

Ao narrar sua trajetória religiosa, Joana iniciou enfatizando sua resistência quanto às religiões afro, alegou ser preconceituosa. Ela faz uma comparação entre a vida anterior a iniciação e posterior a ela. Anteriormente, ela enfatizou bem suas experiências negativas e posteriormente, parece ter produzido o sentido de superação a esses problemas com o suporte e auxílio do orixá. Seu relato ilustra também a reassignificação religiosa do sofrimento e mudança no comportamento cotidiano decorrente da experiência ritual, conforme a interpretação da terapêutica religiosa no artigo de Rabelo *et al* (2002).

Quando Joana afirma não ter adquirido riquezas, subjetivamente ela pretende dizer que usufrui de um bem muito maior, que a aliviou de situações de tormenta e desequilíbrio emocional. Se for traçado um paralelo entre a configuração subjetiva e a estória narrada, anterior ao ingresso na religião e seu estado de vida atual, pode-se falar que a capacidade de produção de novos sentidos sempre esteve presente. O que faltava talvez fosse um contexto favorável, pois as trocas com o meio possibilitaram a reassignificação de processos subjetivos.

A linguagem não é somente uma manifestação simbólica, mas aparece também em nível individual, cheia de sentidos subjetivos. É também uma expressão do sujeito, pela qual este constrói suas diferentes formas de participação no complexo processo de sua vida social (GONZÁLEZ REY, 2003).

Ao falar sobre suas experiências, o repertório de Joana pareceu restrito. Talvez ela tenha dificuldade de expressar suas concepções, sentimentos, sua estória de vida. Sua habilidade de elaboração discursiva da própria experiência pode ter relação com sua origem social. Não quero de longe supor que se trata de uma pessoa com capacidade de produção de sentidos limitada. Pelo contrário, conforme afirma González Rey (2005) o sentido não é algo que aparece diretamente nas respostas das pessoas, mas sim indiretamente no lugar de uma palavra, na comparação de conceitos ou conteúdos distintos atribuídos às significações da

construção da informação, no nível de elaboração no tratamento dos temas, nas manifestações gerais do sujeito em seus diversos tipos de expressão. Apenas aparece disperso na produção total da pessoa, para isso se faz importante a interpretação e as construções para produzir inteligibilidade sobre ele.

Estamos lidando com um campo de experiência em que não há uma única concepção que possa ser traçada com nitidez. A experiência religiosa pessoal tem sua raiz e seu centro em estados místicos de consciência. Quem a experimenta diz que ela desafia a expressão, que não se pode fazer com palavras nenhum relato adequado do seu conteúdo. Disso se segue que a sua qualidade precisa ser experimentada diretamente; não pode ser comunicada nem transferida a outros (JAMES, 1991). No entanto, no Candomblé, esta experiência se expressa, não por palavras, mas pela sutileza da performance ritual, pelo estetizado pelo qual o adepto vivencia a possessão (CARVALHO, 1994).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo da idéia central de que as tendências religiosas do homem são tão interessantes ao campo do saber da psicologia quanto quaisquer outros fatores pertencentes à sua constituição mental (JAMES, 1991), acredito ser de suma importância o psicólogo atentar-se aos sentidos que tem para o sujeito a experiência religiosa. Conforme propus nesse trabalho, é relevante compreender o sentido que se constitui na experiência da possessão, pois, por se tratar de uma dimensão significativa ao sujeito, a rede simbólica elaborada no contexto do culto ao candomblé se fundamenta nesse momento. Pode-se observar o quanto essa expressão também é constitutiva da personalidade e dos comportamentos do sujeito candomblecista. Visto que as relações com seu orixá de cabeça, através da possessão e da estória mítica, são parte fundamental da produção de sua identidade.

Com essa pesquisa eu pude aprender um pouco sobre a trajetória religiosa vivida por Joana, sua visão acerca do mundo e a complexa rede simbólica em que o culto aos orixás se justifica. Através da observação participante nos terreiros pude perceber a sensibilidade e a riqueza de detalhes com que os adeptos lidam com esse universo religioso. Complexo mundo que só foi possível compreender sob a luz dos estudiosos das religiões afro.

Como num ambiente terapêutico, deve-se olhar para o sujeito em sua amplitude, entendendo que a teoria adotada não é suficiente em comportar as experiências subjetivas do cliente, sendo utilizada apenas como pano de fundo. Das experiências religiosas, os sujeitos constroem muitos sentidos, sendo que a psicoterapia só se torna possível ao serem compreendidos tais sentidos (NEUBERN, não publicado).

Não importa, no contexto de um debate antropológico, discutir se as crenças, as concepções religiosas têm existência objetiva ou não, mas entender que constituem a realidade de vida para a maior parte de nossa população. Do ponto de vista quantitativo,

milhões de brasileiros encontram no universo religioso um modelo importante de referência. (BIZERRIL, 2007).

Assim como tomei por base e pano de fundo alguns dos variados estudiosos dessa cultura, espero que essa pesquisa permita novas construções e novas articulações capazes de aumentar a sensibilidade para o avanço na criação de novos momentos, novas zonas de sentido e de inteligibilidade sobre o valor da experiência religiosa nos processos de subjetivação humana. Principalmente se tratando do universo religioso do candomblé, que, apesar de não possuir uma teologia, possui uma cosmologia elaborada e uma complexa estrutura ritual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes. 2º Ed, 2008.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. Em: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, p. 107-139.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. 2º volume. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1971.

_____. O homem, reflexo dos deuses. In: *O candomblé da Bahia: Rito nagô*. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BIZZERRIL, José. *Dilemas Classificatórios: Fronteiras entre a Experiência Religiosa e a Psicopatologia* Em: FREITAS, Marta Helena de & PEREIRA, Ondina Pena (orgs.). *Vozes do Silenciado: Estudos nas Fronteiras da Filosofia, Antropologia e Psicologia*. Brasília: Universa, 2007. p. 129-152.

_____. *O vínculo etnográfico: intersubjetividade e co- autoria na pesquisa qualitativa*. *Universitas Ciências da Saúde*, 2004. 2, 2, 152-163.

BIZZERRIL, José; NEUBERN, Maurício. *Experiência Religiosa e Subjetividade*. (não publicado).

CARVALHO, José Jorge. *O encontro de Velhas e Novas Religiões. Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade*. Série Antropologia, 1994.

_____. A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica. Em: *Fragmentsos de cultura*, Goiânia, v.1 / n.1, pp 33 - 54, 2001.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1963.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*. Vol.46 n.º.2. São Paulo, 2003.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luis. *Sujeito e subjetividade*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

_____. O sujeito, a subjetividade e o outro na dialética complexa do desenvolvimento humano. Em A. Mitjans-Martines & L.M. Simão (Orgs.), *O outro no desenvolvimento humano: diálogos para a pesquisa e a prática profissional em Psicologia*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004a.

_____. *O Social na Psicologia e a Psicologia Social: a emergência do sujeito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2004b.

_____. *Psicologia Qualitativa em Psicologia: Caminhos e desafios*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a Natureza Humana*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1991.

JENSEN, T. G. Discurso sobre as religiões afro-brasileiras: da desaffricanização para a reafricanização. *Revista de Estudos da Religião*, Vol. 1. São Paulo, 2001.

LIMA, Fábio. *Candomblé: na encruzilhada da tradição e da modernidade*, 2008. Disponível em: <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/1273.pdf>>. Acesso em: 20 de out. de 2008.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados*. 5.ed. São Paulo: Atlas, 2002.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MINAYO, M.C.S et al. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Rio de Janeiro:Vozes, 2004.

NEUBERN, Maurício. S. *Psicoterapia e Experiência Religiosa: Sentido Subjetivo e Experiência do Sagrado*. (não publicado).

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RABELO, M.C.M; MOTTA, S. R. & NUNES, J. R. *Comparando Experiências de Aflição e Tratamento no Candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo*. Em: *Religião e Sociedade*, 22,1, jun, 93-121, 2002.

_____. *Rodando com o Santo e Queimando no Espírito: Possessão e a Dinâmica de Lugar no Candomblé e Pentecostalismo*. *Ciências Sociais e Religião*, 7, 7, set, 11-37, 2005.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. 2º Edição. Brasília: Universidade de Brasília, 2005.

TURNER, Victor W. *O processo ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Ed, Corrupio, 1981.