

UNIVERSIDADE TIRADENTES  
DIRETORIA DE PESQUISA E EXTENSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

EVANILDO FERREIRA VASCO VIANA

A EDUCAÇÃO DOS CORPOS NO CANDOMBLÉ DE  
ANGOLA EM SERGIPE

ARACAJU  
2011

**UNIVERSIDADE TIRADENTES**  
**DIRETORIA DE PESQUISA E EXTENSÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

**A EDUCAÇÃO DOS CORPOS NO CANDOMBLÉ DE**  
**ANGOLA EM SERGIPE**

**AUTOR: EVANILDO FERREIRA VASCO VIANA**

**ARACAJU, SE – BRASIL**  
**NOVEMBRO DE 2011**

---

EVANILDO FERREIRA VASCO VIANA

**A EDUCAÇÃO DOS CORPOS NO CANDOMBLÉ DE  
ANGOLA EM SERGIPE**

DISSERTAÇÃO SUBMETIDA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
EDUCAÇÃO DA UNIVERSIDADE TIRADENTES COMO PARTE DOS REQUISITOS  
NECESSÁRIOS PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM EDUCAÇÃO

Orientadora: Prof(a) Dra Dinamara Garcia Feldens.

ARACAJU, SE – BRASIL

V614e Viana, Evanildo Ferreira Vasco.

A educação dos corpos no candomblé de Angola em Sergipe.  
/ Evanildo Ferreira Vasco Viana; orientação [de] Dinamara  
Garcia Feldens. – Aracaju, 2011.

123 f. : il.

Inclui bibliografias

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade  
Tiradentes (UNIT).

1. Religiões Afro-brasileira. 2. Candomblé de Angola -  
Sergipe. 3. Etnologia. 4. Filosofia da diferença. I. Feldens,  
Dinamara Garcia. (orient.). II. Universidade Tiradentes (UNIT).  
III. Título.

CDU: 299.6(81)

NOVEMBRO DE 2011  
EVANILDO FERREIRA VASCO VIANA

**A EDUCAÇÃO DOS CORPOS NO CANDOMBLÉ DE  
ANGOLA EM SERGIPE**

DISSERTAÇÃO SUBMETIDA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
EDUCAÇÃO DA UNIVERSIDADE TIRADENTES COMO PARTE DOS REQUISITOS  
NECESSÁRIOS PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM EDUCAÇÃO

Aprovada por:

---

Prof(a). Dr(a). Dinamara Garcia Feldens (Orientador)

---

Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos (Membro Externo da Banca)

---

Prof(a). Dr(a). Giovana Scareli (Membro Interno da Banca)

ARACAJU, SE – BRASIL

DEZEMBRO de 2011

**AGRADECIMENTOS**

Eu gostaria de poder ser justo e agradecer a todas as pessoas que tornaram esse projeto possível:

À minha família, cujo suporte é determinante nas minhas vivências pelo mundo;

À Fabricia Teixeira Borges, pelo amor, carinho, suporte e paciência nessa jornada;

À Dinamara Feldens, por ter acreditado, insistido e influenciado no desenvolvimento de todos os passos dados;

Aos colegas do mestrado, que me mostraram caminhos diferentes e sensatos;

Aos professores, que me mostraram caminhos maduros de crescimento acadêmico.

Aos amigos, pelo suporte e paciência;

Aos deuses africanos, que me aceitaram durante suas manifestações.

## RESUMO

O trabalho que apresentamos nessa dissertação vem tecer algumas considerações sobre uma manifestação cultural brasileira que foi vilipendiada por séculos por representarem marcas da resistência de grupos culturais discriminados e perseguidos. O fenômeno religioso discutido nesse trabalho (o Candomblé) traça uma perspectiva, calcada na filosofia da diferença, especialmente em Deleuze e Guattari (2008), sem pormenores sobre a validação ou não dos conceitos religiosos e ou sobre as práticas de seus membros. Tem como objetivo descrever e analisar a relação entre o Candomblé e a educação não formal através da produção de subjetividade que se dá na corporeidade. A perspectiva de construir, através da aprendizagem dos corpos, processos de subjetivação, guia o olhar que vislumbra aprendizagens que vão além dos atos mecânicos repetidos pelos corpos. Os corpos são construídos, desconstruídos, nascem e renascem através das aprendizagens de signos alinhados com aspectos que denotam uma historicidade inerente aos fenômenos humanos. Os corpos participam, em fenômenos grupais, de construções de singularidades que realçam as sutilezas dos aspectos vislumbrados em universos imateriais e os transformam em ação concreta, através da ação nos rituais religiosos afro-descendentes.

**Palavras-chave:** Filosofia da diferença, Corpos, religião afro-brasileira, aprendizagens.

## ABSTRACT

The work presented in this paper has some considerations about a Brazilian cultural event that has been maligned for centuries because they represent brands of cultural resistance groups discriminated against and persecuted. The religious phenomenon discussed in this work (Candomblé) provides an overview, based on the philosophy of difference, especially in Deleuze and Guattari (2008) no details of the validation or invalidation of religious concepts and practices or on their members. This work aims to describe and analyze the relationship between Candomblé and non-formal education through the production of subjectivity that occurs in the embodiment. The prospect of building, through the teaching of bodies, subjective processes, which guide the eye, though pretentious, sees learning that go beyond the mechanics repeated acts of corpses. The bodies are constructed, deconstructed, are born and reborn through the learning aligned with aspects of signs denoting an inherent historicity of human phenomena. The bodies involved in group phenomena, constructions of singularities that highlight the subtleties of the issues glimpsed in immaterial universes and transform them into concrete action, through action on the religious rituals African descent.

**Keywords:** Philosophy of difference, Bodies, Afro-Brazilian Religion, learning.

## SUMÁRIO

1. Apresentação .....	09
1.1 Apresentando o campo de pesquisa .....	12
1.2 Aspectos históricos: um olhar na cultura afro-brasileira .....	15
2.Os caminhos do Candomblé de Angola .....	28
2.1 Características dos candomblés .....	30
2.2 O candomblé de Angola de Sergipe .....	35
2.3 Deuses, divindades e rituais .....	40
2.4 Candomblé e devir .....	51
3.Um ritual de iniciação: processos de transformações do corpo .....	59
3.1 Os processos de iniciação .....	61
3.2 Bori e feitorio: processos de incorporação .....	76
3.3Feitorio e as transformações no corpo .....	77
4.Corpo e devir-orixá na educação do Candomblé .....	89
4.1 Corpo e orixás .....	94
4.2 Corporeidades aprendentes .....	99

### Lista de figuras

Figura 1. Entrada dos iniciados durante o feitorio .....	78
Figura 2. Corpos marcados dos iaôs na saída de iaô .....	80

## 1. Apresentação

*Milagres do povo*

*(Caetano Veloso)*

Quem é ateu e viu milagres como eu  
Sabe que os deuses sem Deus  
Não cessam de brotar, nem cansam de esperar  
E o coração que é soberano e que é senhor  
Não cabe na escravidão, não cabe no seu não  
Não cabe em si de tanto sim  
É pura dança e sexo e glória, e paira para além da história  
Ojuobá ia lá e via  
Ojuobahia  
Xangô manda chamar Obatalá guia  
Mamãe Oxum chora lagrimalegria  
Pétalas de Iemanjá Iansã-Oiá ia  
Ojuobá ia lá e via  
Ojuobahia  
Obá  
É no xaréu que brilha a prata luz do céu  
E o povo negro entendeu que o grande vencedor  
Se ergue além da dor  
Tudo chegou sobrevivente num navio  
Quem descobriu o Brasil?  
Foi o negro que viu a crueldade bem de frente  
E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente  
Ojuobá ia lá e via  
Ojuobahia

Na poesia musical de Caetano Veloso destacada no início do texto, vemos elementos africanos que se projetam na história da formação cultural do Brasil, construindo ligações perenes entre grupos culturais diversos que fundamentalmente embasam nossa realidade. Assim como descrito na música, encontramos nas práticas religiosas afro-descendentes alguns processos ritualísticos que desafiam o entendimento imediato dos que os presenciam, sejam ateus, sejam crentes de diversas formações religiosas, no que diz respeito às formas de construção de saberes e comportamentos, representados em suas ações complexas e diversas. Apesar de ser um país composto por uma população crente em muitas formações religiosas, majoritariamente de base judaico-cristã, a cultura brasileira é formada por diversas outras manifestações religiosas que merecem um olhar acadêmico com o objetivo de clarear a compreensão de suas matizes constituintes.

A escrita passa por transformações profundas a partir do início do trabalho de campo. Em primeiro lugar, modifica-se a partir da perspectiva de estudar o Candomblé, modalidade até então desconhecida, secreta e cheia de conceitos e pensamentos desconhecidos para muitos de nós; em seguida, por considerar a religião em questão com a intenção de compreender e descrever para pessoas não familiarizadas com o assunto suas bases estruturais; também por considerar a articulação entre a educação dos corpos como matriz da formatação de subjetividades, marca extemporânea das manifestações religiosas afro-descendentes. Finalmente, por trazer em sua formatação final a veiculação entre a filosofia da diferença e alguns dos seus aspectos teóricos, em uma profusão de coligações relacionadas às experiências dos ritos de passagem que se dão nas relações íntimas entre iniciados e não iniciados, deuses, divindades, espíritos e homens.

É complicado entrar em um universo religioso em que não dominamos nem a língua nem a linguagem usada pelo corpo. Os sinais, os signos presentes no candomblé, nos remetem a significados cujo conteúdo não havíamos anteriormente aprendido a interpretar, então não os entendíamos. Significantes novos, diversos, amalgamados a outros significados, se nos apresentavam em vão, já que não os entendíamos como constituintes da representação simbólica, espiritual e material do Candomblé. O início dos trabalhos de pesquisa nos revelam entendimentos complexos, que se revelam norteadores de passos futuros.

Somos todos diferentes, cheios de peculiaridades, semelhanças e singularidades e esse é somente mais um dos aspectos que nos tornam únicos. A sobrecarga de preconceitos

que nos fazem estranhar as manifestações afro-brasileiras, são expostas quando nos deparamos com os comportamentos diferentes nas manifestações dos orixás, nos diversos e diferentes rituais, nas mudanças na interação entre os membros-familiares, nas diversas experiências que nos provocam rejeição ou não aceitação enquanto prática religiosa, dada a sua natureza místico, ritualística e sua lógica diferenciada daquelas as quais estávamos mais acostumados a presenciar nos grandes centros urbanos, como as práticas de origem judaico-cristã (Lahni, 2011). As imagens ainda vinculadas ao Candomblé, especialmente nos meios de comunicação, denotam em si um desconhecimento e um etnocentrismo elitista europeu (branco) que ainda hoje faz dos seus seguidores vítimas potenciais desse preconceito, dado que são caracterizados como seguidores do demônio, matadores de animais indefesos e manipuladores de homens e da natureza.

Outrossim, o Candomblé e suas demonstrações eventualmente provocam encanto, surpresa, asco, admiração, estranheza e algumas outras sensações e sentimentos muito peculiares aos que acompanham suas manifestações. Seja por conta da diversidade de cores, de cheiros, da variedade de danças, de cânticos, roupas e adereços, ou seja, por conta das manifestações que acontecem através do corpo do iniciado, suas complexas manifestações provocam reações diversas entre os diferentes públicos que interagem com os participantes em suas festas públicas e ou nos seus eventos fechados. Com a intenção de articular sobre os processos que entendemos embasar esse trabalho, iniciamos com a conceituação de cultura.

Segundo Guattari (2010), o conceito de cultura é apenas “uma maneira de separar atividades semióticas em esferas” (p.21), o que nos leva a pensar na construção cultural como um processo que faz a integração de saberes diversos ao mesmo tempo em que os aglutina em entendimentos correlatos, inclusivos, que são únicos, similares e relacionais. As ações culturais são diferenciadas, englobando características que fazem parte do repertório comportamental de cada um dos grupos existentes, mas representam processos humanos, expressivos da riqueza plural das singularidades existentes.

Verificamos que existe um grande fluxo de pesquisas ligadas ao Candomblé no Brasil. Tanto pesquisadores que efetuaram seus trabalhos em um passado recente (Verger 1999, Bastide 2005, Carneiro 1974, Segatto 2005.) quanto atualmente (Prandi (1991, 1997), Gauthier, (1999, 2005), Bezerra, (2008), Santos (2005), Moura, (2000)), teóricos das mais

diversas linhas de articulação do saber estão buscando descobrir e revelar mais sobre tão rico campo do conhecimento e da cultura. Inserido entre as diversas formatações religiosas herdadas do legado cultural africano quando do fluxo de migrações escravas para o Brasil, a diversidade simbólica desse campo de pesquisa, sua ritualística e a mitologia que lhe são inerentes, atraíram e continuam atraindo pesquisadores de áreas como Sociologia, Psicologia, Antropologia Social, Educação e outras ciências, que buscam interesses específicos e diferentes nesse mesmo campo aberto de pesquisa.

### 1.1 Apresentando o campo de pesquisa

O processo de surgimento do Candomblé de Angola de Sergipe passa pela incorporação de valores, dos signos<sup>1</sup> e comportamentos advindos de diferentes matizes identitárias que também compõem a cultura brasileira<sup>2</sup>. Deleuze (2003) nos reporta à amplitude do termo “signo” e sua relação direta com o aprender e a aprendizagem, quando diz:

Aprender diz respeito essencialmente aos signos. Os signos são objeto de um aprendizado temporal, não de um saber abstrato. Aprender é de início, considerar uma matéria, um objeto, um ser, como se emitissem signos a serem decifrados, interpretados. Não existe aprendiz que não seja “egiptólogo” de alguma coisa. (...) Tudo que nos ensina alguma coisa emite signos, todo ato de aprender é uma interpretação de signos ou de hieróglifos. (p. 4)

Os eventos que contribuíram para a formação e incorporação de valores pertencentes a povos de diferentes bases ideológicas e culturais foram compactadas e amalgamadas num processo dinâmico e constante de adaptação e transformação, que

---

<sup>1</sup> Entendemos *signo* como composto por diversos elementos independentes.

<sup>2</sup> Somos historicamente compostos por povos diferentes, de etnias, nações, cores, credos e culturas distintas que se acomodaram, absorveram e criaram uma especificidade original em nosso território.

relacionamos ao conceito de resistência, em Deleuze. Deleuze (1994) nos remete, em seu abecedário <sup>3</sup>, às seguintes colocações sobre resistência:

E o que é resistir? Criar é resistir... É mais claro para as artes. A ciência está numa posição mais ambígua, mais ou menos como o cinema. Ela está presa a problemas de programa, de capital. As partes resistem, mas... Os grandes cientistas também são uma grande resistência. Quando penso em Einstein, em muitos físicos, em muitos biólogos hoje, é claro que... Eles resistem antes de tudo ao treinamento e à opinião corrente, ou seja, a todo tipo de interrogação imbecil. Eles exigem seu... Eles têm realmente a força para exigir seu próprio ritmo. Não os faremos desistir de algo prematuramente, assim como não mudaremos um artista. Ninguém tem direito de mudar um artista. Mas acho que tudo isso, que a criação é resistência... (p. 38)

Deixemos claro que não há um congelamento, um enrijecimento desses processos culturais, segundo o nosso entendimento do conceito de resistência, já que a passagem do tempo acarreta modificações em qualquer grupo cultural, sejam quais forem as suas matrizes basilares. A resistência tem um duplo aspecto, uma complexidade que se dá entre uma necessidade de conservar os processos desenvolvidos historicamente e uma adaptação às transformações decorrentes das modificações nos padrões naturais, ou seja, a resistência denota uma busca de equilíbrio entre a manutenção da perspectiva histórica e as possibilidades futuras relacionadas ao seu próprio meio de desenvolvimento.

As relações percebidas nos signos que descrevemos nesse trabalho apresentam conexões de um mundo mágico, espiritual, relatado a um mundo terreno, mundano, cujos elementos, que existem independentemente, convivem, em uma comunhão resultante da mais intrínseca e singular interação entre estes em seus mundos distintos. Uma conexão que os transformam e que os afetam nas relações entre esses aspectos que se diferenciam e se revelam únicos, durante as manifestações religiosas do candomblé. Trabalharemos nesse texto um tema que se coloca como um entendimento parcial, não definitivo, que tende a situar a problemática estudada no contexto das representações vividas pelos seus iniciados<sup>4</sup>, com foco na pesquisa, integrando as conceituações inerentes à filosofia da diferença à essas práticas culturais e religiosas. Estas práticas, por sua vez, já são incorporadas e situadas em suas formas históricas de ensino-aprendizagem e pelos conteúdos específicos a que foram expostos

<sup>3</sup> Registro jornalístico de entrevistas em que o autor explicita alguns dos conceitos encontrados em seus livros. O material está disponível na internet e consta na bibliografia desse trabalho.

<sup>4</sup> Chamaremos de “iniciado” todos os membros que passaram pelos processos de “feitura de cabeça”, um dos rituais de iniciação mais importante do Candomblé.

e amalgamados pelo tempo e pelo contato com os diferentes padrões religiosos existentes, aceitos e considerados em nosso país (especialmente a religião dominante de base judaico-cristã e as manifestações religiosas tribais nativas).

Esse trabalho tem como *objetivo* descrever e analisar a relação entre o Candomblé e a educação não formal através da produção de subjetividade que se dá na corporeidade<sup>5</sup>. Assim como: descrever um dos principais rituais de iniciação do Candomblé de Angola, o feitorio; e descrever alguns processos de educação que se dão através das experiências perpassadas pelo corpo.

Temos em suas práticas elementos integrados e integradores que exigem um entendimento, de busca de percepção e compreensão dos mesmos e sua posterior revelação aos não iniciados. Tais passos nos orientam em busca de uma postura de pesquisador no sentido em que devemos descrever e apresentar ao leitor as bricolagens percebidas nessa interação entre o Candomblé, os corpos e a educação, abordando-os com alguns conceitos encontrados na filosofia da diferença, como os de *desterritorialização*, *rizoma*, *corpo sem órgão*, em consonância com os rituais que presenciamos nos encontros religiosos do Candomblé.

Apesar do aprendizado constante em técnicas de pesquisa qualitativas, ainda somos aprendizes nesse processo de interpretar e tentar explicitar as vivências de indivíduos iniciados em grupos sociais peculiares, nesse caso, um grupo religioso de Candomblé, com regras, normas e ritos específicos que se constroem internamente através de signos próprios, que apreendem conceitos, vivências e inteligibilidades corporificadas. Para fazer esse trabalho de pesquisa qualitativa com um enfoque no Candomblé não bastaria apenas descrever os processos e ritos visualizados nas suas manifestações coletivas (durante os encontros grupais) ou citar os nomes e os signos associados às divindades (cores, comidas, materiais preferenciais, músicas, etc.); entendemos que é preciso compreender o significado desses ritos dentro de seus processos e especialmente nessa descrição, devemos entender os processos de aprendizagem que se dão no transcorrer de suas manifestações ritualísticas, ligadas aos processos de iniciação ou como ritual de complementação dos ritos religiosos cotidianos. A

---

<sup>5</sup> O conceito de corporeidade usado no trabalho é o discutido por Copolilo (2007) e sugere a sua utilização, do corpo enquanto elemento de construção do conhecimento

percepção, a busca de um entendimento e a descrição de tais processos, de acordo com o pensamento de seus iniciados, constitui um dos focos do presente trabalho.

Descrevemos nesse trabalho uma pesquisa qualitativa em que a coleta de dados será através de observação e entrevistas. Cabe ressaltar que a pesquisa qualitativa favorece a investigação dos fenômenos na perspectiva da pessoa e dos grupos, na sua realidade, no seu contexto, analisando e descrevendo suas percepções da aprendizagem dos corpos, com base na sua linguagem, escrita e falada, ou por meio da observação dos signos em estudo: faz-se uma ressalva no sentido de mostrar que num universo de iniciados, línguas diferentes (ioruba, banto e português), linguagens particulares e signos próprios são elementos constituintes. Iremos fazer uma articulação com as narrativas das histórias trazidas pelos entrevistados que compõem os sujeitos da pesquisa. “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (Benjamin, 1996). Usar as narrativas dos entrevistados reforça a presença e a força dos grupos estudados, assim como nos remete a uma subjetividade própria encontrada nesse grupo específico.

## **1.2 Aspectos históricos: um olhar na cultura afro-descendente**

O trabalho de pesquisa varia entre as explicações existentes, os julgamentos criados e os dados continuamente coletados e analisados. Os principais teóricos que tratam do tema escolhido (Candomblé) discutidos e referendados nesse trabalho são Rita Segato, (2005) Roger Bastide (2005), ao lado de pesquisadores mais recentes como Reginaldo Prandi (2001). Fazemos referência também a Larrossa (2002) em seu conceito de experiência, desenvolvendo o conceito de aprendiz associado à educação e de Araújo (2008), que embasa a aprendizagem dos corpos. Em alguns desses estudos marcados pela pesquisa etnográfica, vemos descrições aprofundadas dos diversos elementos que compõem a mística ritualística das manifestações religiosas nos diversos centros urbanos do Estado Brasil (Salvador e Recife), sobre diferentes abordagens. Nós nos deparamos em Segatto (2005) e

Funari (2005) com estudo de características peculiares encontrados em cada um dos grupos religiosos ligados ao candomblé pesquisado.

Essa presença africana em nossa cultura é tão explícita que eventualmente não notamos, nesse processo, a sua presença inerente nos nossos hábitos mais elementares: as palavras que anexamos ao português trazido da Europa e nos dá uma característica específica; as influências no nosso comportamento urbano; na nossa alimentação, nos nossos alimentos e nos pratos que compõem nossos hábitos; na natureza receptiva do nosso povo, assim como a pluralidade de seitas e religiões que nos compõem, o que caracteriza o foco principal do nosso trabalho e demonstra que somos adaptados às diferenças que nos compõem e caracterizam as muitas culturas que nos formam. Assim também não somos, na maioria das vezes, surpreendidos por fenômenos religiosos afro-descendentes, dado que estabelecemos relações e contatos com estas há mais de 350 anos, apesar das diversas tentativas de obscurecer e descaracterizar tais influências no estado brasileiro.

A relação que fazemos entre os diversos campos teóricos que aqui entendemos como fundamentais no desenvolvimento do Candomblé leva-nos em busca das origens nativas destes homens e mulheres que trouxeram consigo da África essa manifestação cultural. Apesar de considerarmos nosso grupo de estudo como nascido e criado no Estado de Sergipe, suas origens históricas remontam aos processos de escravização que transformaram e constituíram a nossa cultura. E destacamos que poderiam ser Angolanas, apesar de existirem alguns relatos históricos (Prandi, 1997) que caracterizam suas diferentes origens regionais. Assumimos a condição de falar do Candomblé de Angola de Sergipe como brasileiro, cujo fator preponderante no seu surgimento foi a acomodação de hábitos culturais africanos incorporados às culturas locais, associados a uma necessidade de preservação desses aspectos recém desenvolvidos e mais claramente, à necessidade de preservar os corpos (cujo valor é central no Candomblé, sendo instrumento e base da mesma), por meio de uma matriz política baseada em moldes africanos. Funari, 1996 nos remete a aspectos dessa africanização em terras palmarinas:

As tradições de Angola claramente predominaram. Os residentes referiam-se a Palmares como **Angola janga** (pequena Angola). O **ki-lombo**, uma sociedade a qual qualquer homem podia pertencer por meio do treinamento e iniciação, servia àquele propósito. Encontra-se, pois, uma instituição designada para a guerra, a qual podia incorporar grande número de estranhos

desprovidos de ancestrais comuns a um poderoso culto guerreiro... Uma figura fundamental no **ki-lombo** era o **nganga a zumba**, um sacerdote cuja responsabilidade era tratar com o espírito dos mortos. O **ganga zumba** de Palmares era provavelmente o detentor desse cargo... Devemos considerar os aspectos africanos de Palmares não como "sobreviventes" desincorporados de seu meio cultural original, mas como um uso muito mais dinâmico e talvez intencional de uma instituição africana na forma especificamente designada para criar uma comunhão entre povos de origens díspares e fornecer uma organização militar eficiente. Certamente os escravos fugidos do Brasil adequam-se a essa descrição. O termo **nzumbi** possui conotações militares e religiosas a um só tempo. (p.3)

Entretanto, não podemos deixar de citar os traços do sincretismo religioso que influenciaram os rumos do desenvolvimento do Candomblé quando da relação forçada com a religião européia católica que porventura dominava esse período de afloramento do contato entre estas culturas. Não podemos falar, entretanto, por falta de fontes seguras, nas interferências na criação de mitos e divindades africanas por conta da relação com as diversas religiões indígenas que se perderam nesse passado apócrifo. O desconhecimento e a confusão que se estabeleceu nas religiões afro-descendentes criam um preconceito nos que presenciam suas manifestações, ainda encontrado em membros dos mais diversos meios, científicos e acadêmicos<sup>6</sup>.

A influência dos diversos grupos culturais africanos na cultura brasileira é clara e não representa nenhum ponto de divergência entre os teóricos pesquisados, constituindo inclusive a base das discussões do trabalho de Appiah (1992), onde coloca claramente a presença de muitas e diferentes culturas como representantes do que se chama africanidades. Em seu livro "na casa de meu pai", nos remete à pluralidade de culturas, povos, línguas, culturas e religiões que imperavam na África e que foram transformadas, quando da sua diáspora forçada, em uma única e multifacetada cultura: a cultura africana (Appiah, 1999).

Appiah (1999) discorre sobre alguns teóricos pan-africanistas do século XIX, como Dubois e exemplifica como eles buscavam dar explicações que reforçavam o caráter ingênuo

---

<sup>6</sup> Alguns acadêmicos não consideravam o objeto de pesquisa discutido nesse trabalho como digno de referência, já que se tratava de uma religião pagã! Historicamente, Hegel, em 1830, na publicação de sua *Filosofia da História*, considerou que a "África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar (...) nós os vemos hoje em dia como sempre foram." (p. 174) Hodiernamente, alguns acadêmicos mantêm a mesma percepção preconceituosa.

das interações entre os diversos povos escravizados, vendo-os, de maneira equivocada, como pertencentes a uma única e genérica classe de pessoas, ligadas culturalmente por traços históricos e genéticos, pertencendo então a um mesmo grupo, ou raça, separadas das duas outras raças encorpadas nas discussões racistas da época: a branca e os amarelos (asiáticos). “Grupos tão diversos como os Bantos, os Zulus e os Pigmeus do centro da África não poderiam sequer ser considerados da mesma etnia, sequer como pertencentes a uma mesma raça como afirmavam os pensadores etnocentristas novecentistas” (Appiah, 1999, p. 57).

È preciso deixar claro que houve na história do Brasil, especialmente depois do fim da escravidão, um movimento que tentou desqualificar, enterrar, fazer desaparecer a passagem e a influência dos grupamentos africanos trazidos à força para o Brasil, procura substituir a mão de obra negra e, conseqüentemente, a sua influência cultural, pelos imigrantes europeus, numa tentativa de branquear a população brasileira, cuja articulação encontra-se muito bem trazida à tona por Carvalho (2003) que nos remete, em suas pesquisas:

Assim, o imigrantismo propunha não somente a troca do negro pelo branco nos setores fundamentais da produção, como também arquitetava um projeto de regeneração e capacitação para trabalho, cujo instrumento era a miscigenação de que se esperava um desejado branqueamento moralizador das populações negras. (p.31)

Carvalho (2003) também nos refere que havia uma preocupação etnocentrista e preconceituosa na mentalidade brasileira da época que qualificava as heranças africanas como degeneradas e que a intenção das autoridades seria a de tentar limpar de nossas influências tais referências:

Regenerar as populações brasileiras, núcleo da nacionalidade, tornando-as saudáveis, disciplinadas e produtivas, eis o que se esperava da educação, erigida nesse imaginário, em causa cívica de redenção nacional. Regenerar o brasileiro era dívida republicana a ser resgatada pelas novas gerações”. (p.14)

Nesse sentido, esse trabalho talvez seja um excelente espaço para colocar a academia em estreita conexão com essa modalidade de expressão cultural que tem força e uma importância determinante, tanto para os seus membros quanto para a formação cultural de todo um povo e da cultura brasileira. Força enquanto representante de culturas que trouxeram,

adaptaram e criaram elementos de suas religiosidades em nosso país, fazendo com que estas manifestações fossem incorporadas ao nosso repertório geral, com marcas determinantes tanto nos aspectos religiosos quanto nos demais aspectos culturais; a importância também é manifestada em suas particularidades e especificidades, que denotam uma relação íntima entre povos, culturas e suas relações peculiares com a formação da identidade nacional brasileira.

Tais grupos étnicos sofreram uma junção de outras culturas que vieram em levas de migrantes de várias regiões do mundo para o Brasil, nos diferentes momentos históricos que passamos. Cada um desses grupos migrantes trouxe suas próprias referências e influências, inclusive religiosas, em sua bagagem cultural. Algumas dessas, como o espiritismo de Alan Kardec, influenciou sobremaneira o desenvolvimento de algumas manifestações afro-descendentes, resultando, inclusive, no surgimento de uma religião considerada exclusivamente nacional, a Umbanda, que traz um apanhado de traços decorrentes da união entre o kardecismo, o Candomblé e as religiões indígenas locais. Segundo Prandi (1997):

Dessas religiões, a umbanda tem sido reiteradamente identificada como sendo a religião brasileira por excelência, pois, nascida no Brasil, ela resulta do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas. Como religião universal, isto é, dirigida a todos, a umbanda sempre procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do Candomblé, sua matriz negra, especialmente os traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava, mantendo, contudo estas marcas na constituição do panteão. (p.4)

Nesse processo, diversos grupos culturais diferentes foram pareados, entrelaçados, resultando em uma forma própria de manifestação cultural, que mostra uma peculiaridade específica e diferenciada dos grupos que as geraram. O caminho a percorrer em um campo tão multifacetado e plural como o universo religioso afro-brasileiro estabelece, necessariamente, inicialmente, uma relação de busca dos referenciais históricos afro-descendentes. As origens dos padrões comportamentais e culturais que são enfocados derivam sobremaneira de um processo histórico importante na formação de nossos processos identitários, que em seus desdobramentos resultam num campo de pesquisa fértil e rizomático, englobando, particularmente nesse caso, o registro, descrição e a explicitação dos conteúdos pesquisados e dos caminhos expressos em rituais religiosos que foram sendo fomentados durante séculos a fio em diferentes partes do Brasil e que resultaram nessa especificidade representado pelo objeto de estudo que enfocamos aqui.

Embora seja um caminho que se nos mostra atraente e muito sedutor, não **haveremos** de discorrer aprofundadamente sobre a história da África nem dos grupos **africanos** que foram considerados seminais nesse processo de aparecimento do Candomblé **brasileiro**. Envolvermo-nos com uma realidade, esse processo de construção de subjetividade<sup>7</sup> e **permaneceremos** focados em explicá-la sem maiores digressões. A formação histórica das **bases** culturais brasileiras, ou em outras palavras, a periódica construção da realidade cultural **nacional**, conta com mais de 500 anos de história imbuída de idealizações, incorporações e da **constante** manutenção de uma relação entre diversos e diferentes grupamentos culturais e **identitários**. Devemos destacar, entre outros tantos tópicos, a integração e interação entre **elementos** humanos distintos, advindo tanto das Américas, quanto da África, da Europa e da **Ásia**. Além de destacar a grandeza geográfica brasileira, que engloba em si uma **multiplicidade** de regionalismos culturais, políticos e sociais, amplamente reconhecido, que **por** sua vez gera uma diversidade de matizes derivadas de uma mesma matriz, seja ela **européia**, africana ou indígena.

Não traremos aqui relatos bibliográficos sobre a história dos corpos, tão bem **descritos** nos trabalhos de Sant'anna (2006) e de Soares (2004), ainda que seja muito **instigante** discorrer sobre tal assunto, nem as possibilidades que se nos remontam às diversas **facetas** possíveis de interpretação e análise dos usos, abusos e transformações a que foram **impostos** os corpos nas culturas nos diferentes momentos históricos no mundo, seguindo a **linha** foucaultiana, embora façamos algumas citações deste autor sobre tal problemática. **Optamos** em focar os corpos nas suas práticas culturais, re-significadas além de seus aspectos **biológicos**, fugindo da relação inicial que estabelecemos ao pensar em "corpos", enquanto **representante** primeiro, articulador da relação saúde-doença e das possíveis vinculações entre **um** corpo", que usualmente tem em uma estreita conexão com a ausência de vida, o **organismo** privado de possibilidades futuras. Nesse sentido, não descreveremos aqui o corpo **apenas** como o substrato do físico, limite do orgânico.

A pesquisa se desenvolveu por meio de contatos e interpretação de signos, que **fazem** dela um composto de conceitos e afetos, atentando para as multiplicidades existentes e **para** os seus movimentos, refletidos no corpo, que desterritorializam, reterritorializam e

---

<sup>7</sup> Os aspectos teóricos do processo de construção de subjetividade será discutido no capítulo 3.

territorializam<sup>8</sup> suas posições iniciais em finais e vice-versa. Traçando novas significações sobre os elementos que se desdobram entre devires-divindades e devires-homens. E fazer uma escrita seguindo os preceitos deleuzianos exige um mergulho nos conceitos e uma incorporação destes na escrita de e sobre os processos que acometem o corpo. Em Deleuze e Guattari (2009) encontramos uma forma de contextualizar a nossa escrita sobre os processos de educação no corpo-orixá.

Falamos exclusivamente disto: multiplicidades, linhas, estratos e segmentaridades, linhas de fuga e intensidades, agenciamentos maquínicos e seus diferentes tipos, os corpos sem órgãos e sua construção, sua seleção, o plano de consistência, as unidades de medida em cada caso. (...) Escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir (p.12).

A escrita desenvolvida aqui tenta estabelecer essa nova forma de apresentar o Candomblé, uma escrita que tenta dar conta das relações observadas e vivenciadas quando da nossa busca nessa pesquisa de campo. Não é simplesmente dar significado aos acontecimentos que presenciamos, nem somente articular a fala dos entrevistados com conceitos retidos em livros de filósofos e teóricos. Consiste em buscar fronteiras, captar pontos de fuga e linhas de articulação de pensamentos com referências que se projetam diretamente em territórios que penetramos e entendemos através do olhar deleuziano, ou melhor, do prisma deleuziano que nos faz retratar as vivências do Candomblé como possíveis de serem postas em condição de serem vistas e entendidas como conceitos prenhes de afetos, que compõem uma realidade cultural centrada em códigos e signos vivos, pulsantes noções das relações afetivas e vivências de aprendizagens passíveis de uma investigação singular e de uma explicitação que não tem a pretensão de esgotar o tema proposto.

Os entrevistados da pesquisa fazem parte do Candomblé de Angola de Sergipe, nome criado com a intenção de proteger e não identificar os mesmos. Localiza-se na cidade de Aracaju, em um dos seus bairros periféricos, distante cerca de 25 quilômetros do centro da cidade. Esta localizado em um terreno de 1000 m<sup>2</sup>, onde está construído um barracão, com cerca de 20 metros de frente e 50 metros de fundo e conta do lado interno com uma cozinha completa, um pequeno corredor, e um quarto (chamado de quarto dos santos) e do lado

---

<sup>8</sup> Os conceitos ligados à (dês) e territorialização serão discutidos com mais detalhes no capítulo terceiro.

externo do barracão um outro quarto (chamado de quarto de Exu) á direita da entrada, onde são alocados os representantes dos Exus. Tem como vizinho do lado esquerdo uma igreja presbiteriana e á sua direita uma igreja evangélica.

O quarto de Exu funciona para os iniciados como um espaço de proteção, de defesa da casa, do terreiro<sup>9</sup> de Candomblé. Cada um dos membros iniciados mantém nesse quarto um representante do Exu de seu orixá pessoal, que deve ser cultuado e homenageado em determinadas circunstâncias cerimoniais. São 39 membros iniciados, destacados na data da pesquisa, distribuídos entre os diversos cargos hierárquicos que compõem a organização desse grupo. Com a finalidade de justificar e caracterizar essa pesquisa, limitamos o número de entrevistados a 4 (quatro), enfocando apenas membros iniciados, que tenham partido das cerimônias de iniciação e tenham efetuado o obi e o bori, processos ritualísticos de amplo aspecto que destacamos no decorrer deste trabalho. A escolha foi predeterminada, haja visto que precisávamos de dados teóricos que nos referenciassem com subsídios pertinentes á construção deste trabalho. Devido a este fato, escolhemos, entre os diversos cargos preenchidos nesse grupo, alguns sujeitos que consideramos como elementos-chave na casa: um babalorixá, ou seja, um pai-de-santo, o líder religioso máximo em uma casa de santo; um babaquequerê, ou seja, um pai-pequeno, que seria como um vice-líder da casa, responsável pela casa na ausência do pai de santo; um iaô<sup>10</sup>, que seriam jovens seguidores recém iniciados; e um ogã-alabê, que são os musicistas, responsáveis por tocar os instrumentos, símbolos de comunicação, responsáveis por chamados do orixás e propiciadores da inter-relação entre os mundos espirituais e mundanos, sendo responsáveis também pela manutenção das cadências sonoras e pelos toques que representam as mudanças nos diversos rituais envolvidos. Com essa escolha estaríamos abarcando membros iniciados que poderiam embasar com graus diferenciados de conhecimento as diversas postulações decorrentes dos ensinamentos passados em seu percurso religioso.

A escolha do líder espiritual da casa acontece por serem os continuadores e mantenedores dos valores e tradições inerentes ao desenvolvimento de todos os elementos mantidos em suas orientações religiosas. O babalorixá, ou líder espiritual da casa é o

---

<sup>9</sup> Os centros de culto do Candomblé são chamados terreiros. Roça, Casa e Barracão são termos usados pelos entrevistados nesse trabalho para fazer referencia também aos centros.

<sup>10</sup> Há uma dúvida se o nome é grafado iaô ou se deve ser grafado iyawo, conforme relatam nossas fontes: escolhemos o que fosse mais simples e usamos iaô

responsável em manter os mitos presentes no cotidiano dos membros iniciados. Funcionando na hierarquia da casa efetivamente como um pai, ele dá conselhos e transmite sempre algum conceito aos membros iniciados mais novos. Possui o conhecimento para assegurar todos os passos dos rituais executados no terreiro, do jogo dos búzios aos sacrifícios, passando pelo manejo e preparo das ervas e das comidas, atividades geralmente designadas para membros cujos cargos representam cada uma dessas funções.

O babaquequerê, se for homem e a iaquequerê, se for mulher é o(a) segundo(a) na hierarquia da casa, sendo chamado de pai ou mãe pequeno(a) da casa. Nesse caso, foi escolhido por ser um representante das tradições mantidas pelo grupo mas não é diretamente responsável pelos rumos dos trabalhos na casa de santo, excetuando na ausência do pai ou mãe de santo Possui praticamente todos os saberes pertinentes ao cargo de babalorixá, sendo, como este, um dos cargos designados pela casa. É um dos cargos que podem ser ocupados por ambos os sexos, já que alguns cargos são exclusivos de mulheres e outros de homens.

Os iaôs escolhidos para serem entrevistados foram determinados, considerando apenas a sua prévia participação em 2 dos rituais de iniciação que focamos no decorrer da nossa escrita, que seriam o Obi, o Bori e o Feitorio. Os mesmos foram indicados pelo pai de santo e pelo pai pequeno, de acordo com nossas indagações sobre a participação de membros recém-iniciados no processo de entrevista.

Todos os membros escolhidos foram submetidos a 3 entrevistas semi-estruturadas, que seguiam um roteiro não rígido, que duraram em média 2 horas cada, sendo transcritas e analisadas através da seleção da fala, articulado com a teoria. As idéias apresentadas pelos entrevistados formam o arcabouço básico e referencial aos questionamentos apresentados nesse trabalho. A entrevista caracteriza-se por ser um processo de relação interpessoal onde ocorre o encontro entre a subjetividade do pesquisador e a do entrevistado. Para tanto, em seus trabalhos, o pesquisador deve respeitar a forma utilizada pelo entrevistado para construir a sua narrativa, na tentativa de captar a sua interpretação da realidade e às colocações dos entrevistados nesse sentido. E é esse o entendimento que mantemos nesse texto.

As entrevistas foram registradas através dos depoimentos gravados. Sua operacionalização demandou a adoção de algumas medidas, como a transcrição de todos os dados apresentados pelos entrevistados. Cabe ressaltar que a pesquisa qualitativa favorece a investigação dos fenômenos na perspectiva da própria pessoa, na sua realidade, no seu contexto, analisando e interpretando dados descritivos, com base na sua linguagem, escrita e falada, ou por meio da observação dos fenômenos em estudo. Nesse sentido, mantemos as explicações dos entrevistados e seguimos sua linha de pensamento para dar sentido á escrita desenvolvida nesse texto. Tentamos nos manter fiéis às palavras ditas pelos entrevistados e seguimos assim em todo o texto, com a intenção de caracterizar uma forma específica de entendimento de sua singularidade, preservando seu modo peculiar de entender e explicar essa realidade.

Consideramos que a entrevista permite a compreensão dos entrevistados na pesquisa tanto em sua complexidade e especificidade, quanto em relação à valorização de sua experiência de vida, de sua individuação e também relativo à sua forma característica de narrar a visão da realidade em que se situa, pois se refere à narrativa do conjunto da experiência de vida dessa pessoa, que encadeia sua história, segundo a sua vontade, sendo soberana para revelar ou ocultar casos, situações e pessoas. Nesse sentido, algumas entrevistas acabaram por estabelecer uma dúvida crescente em relação a componentes dos processos ritualísticos, o que nos levou a refazer as entrevistas com os mesmos entrevistados. Esse processo de refazer as entrevistas foram relevantes, já que se apresentaram como determinantes em nosso trabalho, dado que daí surgiram novas respostas que levaram a uma compreensão mais próxima da realidade da religião dos santos, ou seja, do candomblé.

Algumas das perguntas efetuadas criaram respostas que abriram questionamentos posteriores. E algumas perguntas tenderam a nortear os rumos a serem seguidos nessa pesquisa: Quais os principais rituais que envolvem e embasam o Candomblé de Angola de Sergipe? Como se desenvolvem e o que se aprende nos processos de ensino-aprendizagem que marcam seus rituais? Quais as relações entre ritos e as suas práticas educativas no corpo? Quais são os processos descritos nesses rituais? A busca das respostas a essas questões compõem o presente trabalho. Verificaremos, nas relações hierárquicas e ritualísticas estabelecidas entre seus membros, quais os comportamentos que são ensinados e são

indicativos de uma iniciação em um novo nível hierárquico dentro da manifestação religiosa estudada.

Um dos principais aspectos percebidos e que devemos relatar é que existem vários tipos de Candomblés. Das matizes seminais africanas ao Candomblé de Angola de Sergipe existe uma infinidade de diferenças que se não fossem os aspectos centrais discutidos nas páginas a seguir, poderíamos entender todas as manifestações como espectros diferenciados do mesmo fenômeno humano, ligado à crença no sobrenatural e nas forças do desconhecido numa tentativa mundana de explicar as forças da natureza e a natureza finita da vida humana. A discussão que desenvolvemos nesse trabalho trata das relações que acontecem no seio de uma das religiões mais antigas do Brasil, o candomblé, focado em um dos grupos do estado de Sergipe.

Segundo Silva (2002), discutindo a formação do conceito moderno de religião, passando pela origem latina de religio, termo que indicava “um conjunto de regras, advertências e atribuições”, sem relação com a noção de religiosidade que temos hodiernamente, entende que o conceito a ser usado na conceituação de religião, deve se pautar em uma definição:

A definição mais aceita pelos estudiosos, para efeitos de organização e análise, tem sido a seguinte: religião é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos. (p.04)

Nesse contexto, a grande maioria das manifestações religiosas deve ser considerada como religião, de acordo com esses preceitos, abrangendo formações ritualísticas, mitológicas e outras doutrinas que considerem a presença metafísica em sua constituição. Entretanto, algumas tessituras podem ser criadas se consideramos, por exemplo, a religiosidade enquanto construção cultural humana, sendo tão diversas quanto às formações grupais humanas.

A relevância desse estudo, que parte de uma tentativa de compreender o Candomblé de Angola de Sergipe, estabelece-se enquanto representante de um modelo de sociedade que cria valores e estabelece entre seus membros, funções criadas a partir das crenças de um grupo, baseado em suas matrizes culturais específicas. A conjunção entre diferentes aspectos culturais cria uma resultante que se estabelece como formadora de uma realidade nova,

transformada, resultando em uma perspectiva não similar a uma realidade anterior, ou seja, que houve transformação de uma antiga modalidade que resultou em uma nova perspectiva cultural.

Cada uma das divindades do candomblé possui elementos simbólicos que se combinam com características que se revelam na relação dos filhos de santo com as entidades, em uma complexa especificidade que determina cada um deles. Estas características, ou subjetividades, são perceptíveis para os iniciados ou *treinados*<sup>11</sup>. Tais signos devem estar em sintonia e unidos na caracterização dos orixás como representantes do axé, da energia que é a fonte de toda a força da religião dos orixás.

Ao estudar a cultura afro-brasileira, com ênfase especial no Candomblé de Angola de Sergipe, somos tragados por um vórtice de formas, de cores, sabores, saberes e significados multifacetados e diversificados, que representam o universo mitológico africano integrado em uma realidade social e política brasileira, em mais de 500 anos de construção da cultura brasileira. Cada um dos pequenos detalhes que se relacionam com cada uma das divindades (orixás), representa a integração entre iniciados e natureza, mediados pelos objetos, materiais, cores, e elementos naturais ou produzidos. Um dos elementos simbólicos, significativos e trazidos à discussão pelos iniciados em seus relatos é a força da natureza, representada pela expressão axé. Um dos teóricos que trazemos faz uma conceituação bastante clara do termo em questão e esclarece o termo com a sua peculiar abrangência:

Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para ser cultuados. São as pedras e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata. Axé é carisma, é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados, é a comunidade do terreiro. Os grandes portadores de axé, que são as veneráveis mães e os veneráveis pais-de-santo, podem transmitir axé pela imposição das mãos; pela saliva, que com a palavra sai da boca; pelo suor do rosto, que os velhos orixás em transe limpam de sua testa com as mãos e, carinhosamente, esfregam nas faces dos filhos prediletos. Axé se ganha e se perde. (Prandi, p. 103, 1991)

---

<sup>11</sup> Entendemos olhos treinados como sendo aquelas pessoas que conhecem os signos que compõem os orixás.

A força do Axé, destacada na citação acima, nos remete à necessidade implícita do iniciado de mostrar, ao orixá e aos seus pares, a sua participação nos desejos e vontades dos orixás traduzidos em suas formas, em seus objetos eleitos. Os elementos são materializações das experiências primitivas dos orixás, que são re-significadas em sua mitologia e traduzidos e trazidos ao presente pelo babalorixá quando interpretados e presentificados em seus rituais específicos e em suas festas públicas. Axé é força, é energia, é motivação, compromisso e respeito. Candomblé é axé e axé é vida!

## Os caminhos do Candomblé de Angola.

Durante os quase 350 anos (1549-1888) de regime escravagista no Brasil, que proporcionaram, entre outros fatores, uma abundância de corpos e modos africanos (estes necessariamente associados aos conceitos políticos e sociais e às manifestações da cultura de diversos povos e de diferentes países africanos num país de dimensões continentais como o Brasil), as manifestações dos africanos adaptados (ou não) ao Brasil, especialmente relacionados à sua religiosidade e à sua arte de defesa, a capoeira, foram duramente reprimidas nos diversos momentos históricos, sociais e políticos a que fomos submetidos.

O segredo e o silêncio imposto aos seus seguidores, o mistério da língua falada, o afastamento dos centros urbanos, o medo da repressão, o sincretismo, foram algumas das estratégias usadas pelos grupos religiosos, e aqui chamamos de processo de resistência, que desafiavam as autoridades e que faziam de tudo para tentar manter vivas as tradições culturais de seus ancestrais africanos em terra estranha. A simples exibição de sua prática à pessoas estranhas ao seu mundo, denotava uma afronta aos valores culturais etnocêntricos presente em alguns e portanto deveria ser passível de eliminação e destruição. Assim era com o candomblé e com a capoeira, “arma de guerra sagrada” do antigo assentamento de palmares. Há evidências de que o assentamento tenha existido desde o final do sec.XVI (estima-se que as primeiras povoações foram iniciadas no ano de 1597), interagindo, nem sempre de forma bélica com seus vizinhos (produtores rurais, viajantes). Sodré (1999) atribui ao período Quilombista, que teve início no final do século XVI, a gestação da capoeira. Como uma arma de ataque e defesa, treinada e desenvolvida entre os guerreiros que defendiam suas vidas com seus corpos, utilizados como armas de guerra. De fato, a organização militar, o culto das tradições e a multiplicidade étnica que existiam nessas comunidades são fatores que podem ter contribuído para a criação da capoeira. Mello (2001) afirma "que a capoeira nasceu nesse contexto. A necessidade de autodefesa e a resistência à opressão foram elementos propulsores à criação de uma técnica de defesa e ataque, na qual os negros utilizavam seus corpos para se confrontar com seus opressores (feitores, capitães do mato)"(p. 2)

Infelizmente não podemos aqui articular com mais detalhes sobre as possibilidades inerentes à criação e manutenção dessa arte de defesa pessoal, a capoeira, dado

que não será o foco de interesse desse trabalho, mas fica claro na visão de alguns autores (Abib, 2004, Oliveira, 1989, Sodré, 1999) a clara influência que existia entre os aspectos religiosos, místicos, ligados ao Candomblé e a outras religiões africanas e a formação e ao desenvolvimento da arte marcial brasileira, na figura dos seus precursores. Servindo como atividade prática de defesa, a capoeira deve ter sido criada e aprimorada pelos escravos fugidos que encontravam em palmares sua morada (Funari, 96). A Capoeira resiste como ferramenta de defesa pessoal, elemento de resistência e como luta na preservação da herança negra seqüestrada da África.

Esta dissertação destaca todo um conjunto uma gama de elementos desconhecidos ao não iniciado, palavras em línguas desconhecidas ao não iniciado, movimentos corporais distintos dos usualmente encontrados nas manifestações religiosas e uma relação familiar bem estruturada entre os membros da casa. Uma escrita que tenta dimensionar esses agenciamentos<sup>12</sup> representados em um universo de signos e conceitos que relacionam o mundo espiritual do candomblé ao humano, estabelecendo semelhanças e diferenças com outras manifestações religiosas<sup>13</sup> que estão também presentes na realidade hodierna dessa formatação cultural.

O que estamos focados em apresentar aqui é a leitura que faz o pesquisador, quando do seu mergulho em um mundo estranho, mítico e místico, escrito em uma linguagem diferente, em um ambiente que invoca uma mistura de elementos físicos, cores, sons, inscrita e escrita numa linguagem não acadêmica, repleta de inscrições e passagens simbólicas que são, por sua vez, estruturadas sobre mitos representativos da criação e do desenvolvimento da humanidade, numa relação íntima com os Deuses, com a natureza, que interagem em um contexto específico. Seus cooptados, os iniciados, reestruturam-se e modificam-se, transformando-se em corpos-instrumentos, interagindo com os Deuses através da mensagem passada através de signos representativos da integração entre homem e orixá.

---

<sup>12</sup> Um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária. (GUATTARI, F. & ROLNIK, S., 2010. p.317)

<sup>13</sup> Os não iniciados, de maneira geral, confundem Candomblé, Umbanda, Quibanda, Macumba como sendo a mesma manifestação religiosa.

## 2.1 Características dos Candomblés

O primeiro contato no universo do Candomblé é sempre muito intenso e cria um grande impacto aos não familiarizados. A primeira impressão sempre fica latente na mente dos que se reportam como conhecedores ou freqüentadores dos centros de Candomblé. O som alto, com atabaques sendo tocados com entusiasmo e a música entoada, cantada em uma língua estranha, diferente; pó sendo jogado no chão, folhas, plantas, raízes ou algo parecido, tudo jogado no centro da roda; os pós jogados são ervas misturadas com talco, cheiros que tomam o ambiente com odores fortes, perfumados, que se destacam no ambiente; as danças, os ritmos específicos que homenageiam e veneram os orixás; as comidas preparadas de acordo com as predileções dos orixás, que são servidas aos convidados em algumas festas; os gritos inaudíveis dos iniciados, as formas de expressão dos corpos iniciados, a linguagem muda dos corpos iniciados. As cores das roupas que se destacam e se diferenciam de acordo com a escolha dos diferentes orixás; os colares, cheios de contas, sementes, cores, de acordo com os mesmos mitos e rituais que sustentam as escolhas dos orixás. E notamos que diversos outros Candomblés mantêm uma mesma complexidade nos seus processos religiosos.

A nossa escrita segue um percurso de pesquisa semelhante e desigual a tantos outros que enveredaram pelo caminho tortuoso, que se revela diferente das outras matizes religiosa, com aspectos místicos, em transformação, com elementos materiais e imateriais do Candomblé. Semelhante porque apesar de similar ao observado aos autores discutidos anteriormente, estamos pesquisando um lócus especial, portador de uma mensagem plural, sendo único em sua manifestação. Desigual exatamente pela tentativa de ler o Candomblé horizontalizado á luz da filosofia da diferença, articulando-a como elemento de sustentação da discussão entre iniciados e orixás, intermediado sobre o corpo do membro iniciático enquanto elemento integrador dessa possível unidade.

As origens do Candomblé enquanto religião, remontam a um tempo desconhecido, não registrado, fora do alcance das pesquisas atuais em relação ao ponto preciso de início desses eventos históricos. Talvez um aspecto característico de grupos culturais que baseavam a transmissão de seus registros marcadamente na oralidade. Temos raras referências da presença de algumas dessas manifestações compondo as memórias e referências registradas pelos povos africanos desde meados do século XV, quando escravos

ajudavam a colonizar o Brasil. O processo de escravidão movimentou a economia do período, levando corpos, culturas, crenças e heranças em direção a novos continentes, novas terras, desterritorializando culturas, re-territorializando-as em novos campos, férteis de novas possibilidades conectivas.

Todos os sentimentos de estranheza despertados quando nos deparamos com algo não claramente explicado nos remetem a pré-concepções e a um certo medo do desconhecido. E eventualmente os primeiros reflexos desses contatos nos fazem reagir de acordo com nossa própria realidade. Os primeiros contatos de missionários europeus em terras africanas identificam um dos orixás mais presentes nas manifestações afro (Exu) como a figura do mal nas religiões ocidentais monoteístas, ou seja, o diabo, satanás, ou algo semelhante. De acordo com os teóricos pesquisados, é o Exu quem tem o papel/poder de servir como elo de comunicação entre os demais orixás e desses com os homens. Essa função é o próprio estabelecimento e manutenção da ordem do mundo espiritual, de acordo com os preceitos seguidos. Além disso, desempenha tarefas específicas determinadas pelos orixás, servindo como uma espécie de mensageiro/instrumento e escravo dessas divindades (Bastide, 2001; Verger, 1999; Prandi, 1997, 2001). Cada um dos iniciados mantêm um ou mais Exus em seu processo inter-relacional, em seu vínculo com o seu deus, num processo de criação de um devir específico, que chamamos aqui de Devir-orixá: sobre Devir, Deleuze e Guattari (2008c) destacam:

Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a "parecer", nem "ser", nem "equivaler", nem "produzir".(p. 19)

Um devir está sempre no meio, só se pode pegá-lo no meio. Um devir não é um nem dois, nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga, de queda, perpendicular aos dois. Se o devir é um bloco (bloco-linha), é porque ele constitui uma zona de vizinhança e de indiscernibilidade, um *no man's land*<sup>14</sup>, uma relação não localizável arrastando os dois pontos distantes ou contíguos, levando um para a vizinhança do outro, — e a vizinhança-fronteira é tão indiferente à contigüidade quanto à distância. (p. 91)

O devir-orixá a que nos referimos é um processo rizomático, de conexão entre mundos distintos (orun e aiye), que são entendidos como antagônicos e interdependentes,

<sup>14</sup> Em livre tradução entendemos que "terra de ninguém" é a forma mais acurada de entender essa expressão.

formando essencialmente um espaço de relação entre possíveis universos que, embora separados, unem-se quando da relação entre seus elementos. Segundo Deleuze e Guattari (2008), devir é rizoma e devemos tentar entender o que eles querem dizer ao conceituar rizoma. Em suas palavras:

D & G (2009)

Resumamos os principais caracteres de um rizoma: diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é o Uno que se torna dois, nem mesmo que se tornaria diretamente três, quatro ou cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria ( $n+1$ ). Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a  $n$  dimensões, sem sujeito nem objeto, exibíveis num plano de consistência e do qual o Uno é sempre subtraído ( $n-1$ ). Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear. Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre estes pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza. Não se deve confundir tais linhas ou lineamentos com linhagens de tipo arborescente, que são somente ligações localizáveis entre pontos e posições. Oposto à árvore, o rizoma não é objeto de reprodução: nem reprodução externa como árvore-imagem, nem reprodução interna como a estrutura-árvore. O rizoma é uma antigenealogia. É uma memória curta ou uma antimemória. O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. Oposto ao grafismo, ao desenho ou à fotografia, oposto aos decalques, o rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. São os decalques que é preciso referir aos mapas e não o inverso. Contra os sistemas centrados (e mesmo policentrados), de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas, o rizoma é um sistema a-centrado não hierárquico e não significante, sem General, sem memória organizadora ou autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados. O que está em questão no rizoma é uma relação com a sexualidade, mas também com o animal, com o vegetal, com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza e do artifício, relação totalmente diferente da relação arborescente: todo tipo de "devires". Um platô está sempre no meio, nem início nem fim. Um rizoma é feito de platôs. Gregory Bateson serve-se da palavra "platô" para designar algo muito especial: uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior. Bateson cita como exemplo a cultura

balinense, onde jogos sexuais mãe-filho, ou bem que-relas entre homens, passam por essa estranha estabilização intensiva. "Um tipo de platô contínuo de intensidade substitui o orgasmo", a guerra ou um ponto culminante. É um traço deplorável de o espírito ocidental referir as expressões e as ações a fins exteriores ou transcendentais em lugar de considerá-los num plano de imanência segundo seu valor em si (p.32)

As conexões que se estabelecem a partir da entrada dos novos iniciados durante os processos de iniciação cria rizoma entre diversos elementos simbólicos existentes no interior do grupo de candomblé. Cria rizoma entre os novos membros da família de santo. Cria rizoma entre o iniciado, recém nascido<sup>15</sup> nas novas tessituras da vida e seu orixá, que renasce nas fronteiras da terra dos homens e passa a estabelecer vínculos eternos entre ambos. Passa a ser um signo de contato entre naturezas distantes, referendados pelo pertencimento a mundos diferenciados.

As manifestações religiosas afro-descendentes trazidos à força da África foram reterritorializadas em solo brasileiro, num processo político, econômico e social que se nos revela dinâmico, constante, multifacetado. Consideramos esse processo responsável pela criação, continuidade e destruição de alguns agenciamentos que, representados ou não em nossa realidade atual, ou seja, se ainda são lembrados, referenciados ou sistematicamente acompanhados, influenciaram seminalmente na constelação cultural brasileira. Dados foram suprimidos, assimilados, absorvidos, transformados, e ressignificados em um novo modelo que ora introduzimos e que sabemos, não contempla todas as possibilidades de demonstração do mesmo, mas que deve abarcar algumas possíveis teorizações.

Os negros escravizados e trazidos ao Brasil pertenciam a diversos grupos étnicos, incluindo os yoruba, os ewe, os fon, e os bantos (Verger, 1999). Nas referências encontradas em Segato (2005) e Bastide, (2001), encontramos indicações que nos reportam às diferentes nações que foram descritas em seus estudos em Recife e em Salvador, respectivamente. Vemos a prevalência de algumas nações ou grupos ligados por língua e culturas específicas. Uma delas é a nação Nagô ou Ioruba, presente na Bahia, no Rio de Janeiro e em Recife; Ketu ou Queto na Bahia e em quase todos os estados, e eles também falavam a língua ioruba (Ioruba ou Nagô conforme chamavam os Portugueses); Efan na Bahia, Rio de Janeiro e São

---

<sup>15</sup> O processo de iniciação destacado no trabalho com o nome de feitorio é um nascimento do santo no mundo dos homens.

Paulo; Ijexá principalmente na Bahia; Nagô Egbá ou Xangô do Nordeste, especialmente em Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Rio de Janeiro e São Paulo; Mina-Nagô ou Tambor de Mina no Maranhão; Xambá em Alagoas e Pernambuco (quase extinto); Banto, Angola e Congo (Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Goiás, Rio Grande do Sul); (Prandi, 1997). Essas diferentes nações foram transferidas em proporções aleatórias aos variados rincões do Brasil. Mas algumas características inerentes à sua cultura foram mantidas o que proporciona uma identificação de suas possíveis origens. Segundo Bastide (2001):

É possível distinguir essas “nações” uma das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com as mãos, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades e enfim por certos traços do ritual. Todavia a influência dos iorubas domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos. (p.29)

Essa mesma diversidade regional pode ser responsabilizada pela aparição de diferentes manifestações religiosas de origem africana em solo brasileiro, que se apresentam multifacetadas e dispersas pelos diferentes rincões desse país, a saber, desde o Tambor de Mina no Maranhão, o Xangô de Recife e Alagoas, ao Batuque no Rio Grande do Sul, para dar apenas alguns exemplos dessas adaptações africanas no Brasil (Prandi, 1997). Diversos grupos culturais africanos, de diversas procedências, áreas, povoações, estados, vieram em levadas constantes para os diversos portos instalados em território brasileiro e foram sendo distribuídos aleatoriamente em território nacional, de forma a suprir as diversas demandas de trabalho que aqui se faziam necessárias. E as culturas foram sendo amalgamadas e integradas, nem sempre de forma simples, nem sempre de forma brusca. As manifestações afro-brasileiras fazem parte do patrimônio cultural brasileiro, e de várias formas as representam e as caracterizam, de acordo com suas sutis peculiaridades regionais e culturais. E isso caracteriza e exemplifica a noção que estamos acostumados a ouvir e referenciar como cultura brasileira.

Apesar da grande diversidade de nações, em território sergipano, segundo relatos dos diversos entrevistados, sabemos que apenas 3 três delas são influentes na região: a nação Queto, ou keto, a nação Angola e a nação Nagô. Outro dos nossos entrevistados nos declara que existem diversas nações de Candomblé, que utilizam-se de diferentes rituais e de uma

criação mitológica diferenciada, incorporando elementos diversos em suas práticas religiosas.

Em uma de suas falas, um dos informantes nos remete a essas diferentes classificações:

Nações pode dizer que seja aonde o orixá nasceu, aonde ele nasceu aonde ele viveu, né, lá é a nação dele, é a nação de Keto, disse que Oxossi é de Keto, ele nasce...é como se fosse, o povo faz uma alusão assim, você nasceu em Aracaju mas você mora no interior de Aracaju, então nesse interior você tem algumas manifestações que são diferentes das manifestações de Aracaju, então a mesma coisa é o orixá, o orixá ele nasce em uma determinada nação mas ele vai ter manifestações diferentes de acordo na onde ele viveu realmente, entendeu? Isso vai diferenciar as nações de Keto e Angola. E tem outras nações mais. A gente trabalha mais com Angola e keto que são as nações que mais sobressai aqui em Aracaju, tem a nação de, é Nagô, que é uma nação que também é pesquisada, conhecida, acho que até, eu, eu posso classificar que sejam as nações mais pesquisada, eu acho que seja Angola Keto e Nagô, existe pesquisadores que pesquisam muito as 3 nações, são as que mais sobressai aqui em Aracaju, não sei lá fora ...mas é através daí que a gente diferencia. Iaô, 06/04/2011

Apesar de existir um limite dentro da relação com os não iniciados, não fomos, enquanto pesquisador não iniciado, nem coagidos nem reprimidos a dosar os saberes compartilhados quando das nossas excursões etnográficas. Muito pelo contrário: fomos levados a compartilhar, perceber, vivenciar e verificar, em loco, os ensinamentos, os rituais de iniciação, as transições das diversas iniciações, dos diferentes rituais de passagem, de forma síncrona e sem limitações quaisquer, sendo-nos permitido inclusive registrar, participar e captar fotograficamente quaisquer momentos desses rituais, na busca de um entendimento que nos levasse á verdadeira compreensão dos fenômenos a serem total ou parcialmente divulgados<sup>16</sup>.

## 2.2 O candomblé de Angola de Sergipe

Há uma distinção entre cargos e a hierarquia dentro do Candomblé. Os cargos são funções específicas de cada um dos iniciados dentro da ritualística que é determinado pelos orixás. Muitas vezes a escolha é feita por intermediação do jogo de búzios. Eventualmente o orixá espiritado determina a algum filho o seu cargo dentro da instituição. Outras vezes, o jogo

---

<sup>16</sup> A única ressalva foi em relação aos sacrifícios animais, que nos pediram que não publicassem as fotografias registradas, dado o impacto que causa nos não iniciados.

de búzios é quem orienta e entrega o cargo ao iniciado. A hierarquia é ligada ao tempo de Candomblé e depende do cargo ocupado, o que está relacionado com os processos de iniciação que perpassam o iniciado, fazendo-o galgar posições nessa hierarquia a partir da experiência acumulada.

Constatamos em nossa pesquisa que existem vários níveis hierárquicos dentro de um Candomblé, conforme citamos: abiã (simpatizante), iaô (iniciado), egbomi (irmão mais velho com 7 anos de iniciado), titulares de cargos vitalícios como alaxé (guarda dos implementos sagrados), ogãs (tocador de atabaques), axogun (sacrificador), yabassé (cozinheira), amorô (responsável por Exu), ekedi (cuida dos orixás manifestados), alabê (contribui materialmente com o terreiro), babalaô (adivinho) e babalorixá (pai-de-santo) ou yalorixá (mãe-de-santo), babaquequerê e iaquequerê, pai e mãe menor de santo. O babaquequerê e ou a iaquequerê estão sempre ao lado do pai de santo ajudando, e podem assumir a casa na ausência deste. Os equêdes cuidam do santo incorporado e do pai de santo, nos eventos. Os ogãs participam ativamente dos chamados aos orixás através do toque dos instrumentos mediadores dos contatos entre os mundos. Segundo nossas fontes:

Então, o primeiro nível é o babalorixá, ou a ialorixá, babalorixá, babá é homem e ialorixá, iá é mulher, né, o nível maior, é... do pai de santo que ele se torna. Primeiro pra ele ser pai, ele tem que ser filho, tem que passar pelo processo da, da do feitorio pra se tornar filho, cumprir o preceito de sete anos, pra daí ele poder tomar o adeká, porque o adeká é a cuia, é a permissão que ele dá, é como se fosse o alvará para que você possa ser zelador de santo e cuidar dos filhos. Abaixo do pai de santo dentro da hierarquia vem o babaquequerê e a iaquequerê, que é o pai pequeno da casa e a mãe pequena da casa. Depois vêm os ogãs, que são os cargos, os ogã-alabê que toca o tambor, o ogãs de faca, que é o axogun, as ekédis, que tomam conta dos orixás, a (mãe-cóta) que toma conta dos filhos de santo quando eles estão recolhidos, e aí tem diversos cargos que vem posterior a ele, mas o primeiro, o maior é o pai de santo, é o zelador. E depois, é como se fosse uma pirâmide, realmente por que aí vai descendo na escala, e por último vem o filho de santo que é o iaô, né, que é o primeiro escalão pra você chegar ao máximo, tem que ser iaô. Babaquequerê, 12/08/2010.

Fica claro no depoimento, que além da existência de diversos cargos e níveis hierárquicos, há uma ordem interna de organização e também de regulação das experiências e do tempo, que são consideradas de suma importância e demarcadoras das eventuais evoluções que são alcançadas no processo de passagem de iaô para babalorixá ou ialorixá. Essa hierarquia e as diversas alocações dos filhos de santo nos diversos cargos que compõem o Candomblé são determinadas pelos babalorixás a partir da interpretação dos rituais

específicos, que marcam as relações entre os mundos espiritual e mundano, entre aiyê e orum, caracterizando uma participação efetiva do membro iniciado na interação com o seu orixá, com funções e atividades bem determinadas em todos os processos realizados.

O terreiro é o local em que os membros iniciados se reúnem com a intenção de festejar suas divindades e onde os não iniciados são recebidos quando das festas e comemorações abertas a eles. Lá estão os locais onde acontecem diversas estruturas relacionadas aos símbolos do Candomblé: é lá onde está construído o barracão, onde acontecem a maioria dos rituais, especialmente as festas públicas e os encontros em geral; as dependências para os assentamentos de santo, onde são alocados os símbolos representando os orixás de cabeça de cada um dos filhos da casa; deve ter uma sala para as obrigações ligadas aos orixás (cozinha com fogão a gás e à lenha, para o preparo dos alimentos consagrados), um roncó (ou seja, a sala para os jogos de búzios) e para os que porventura vivem no terreiro.

Nesse ambiente, percebemos e entramos em contato com os cheiros dos diversos elementos presentes no ambiente sejam animais, folhas, perfumes, cigarros, etc; as cores representativas dos orixás encontradas nas indumentárias, nas vestimentas dos iniciados; percebemos também os sons, desde os tocados pelos *ogãs* durante os rituais, até o das pessoas conversando, gritando, falando, explicando. E tudo isso a um só tempo, sem regras que impeçam a espontaneidade das ações que se desvelam dentro do terreiro, caracterizando-o como um espaço vivo, seio das manifestações dos filhos de santo, dos orixás e dos visitantes que eventualmente são convidados a participarem das festas e eventos em homenagem a cada um ou a alguns orixás intermitentemente.

Durante os rituais do Candomblé é largo o uso de folhas, um dos signos que conectam os orixás às forças da natureza. São geralmente extraídas de diversas plantas, como a aroeira (*Schinus terebinthifolia*) por exemplo, que são utilizadas de diversas formas, dependendo do tipo de evento que está acontecendo e qual é o orixá em questão. Usam as folhas com finalidades diversas tais como: atrair os orixás, já que cada um deles tem uma preferência por determinadas plantas; perfumar o ambiente, dados o odor agradável obtido com a mistura de várias folhas diferentes; purificar os iniciandos, já que para os iniciados, as folhas têm uma ligação íntima com os orixás e servem como elemento que limpa, purifica e deixam-nos mais aptos aos contatos divinizantes; transmitir alguma emanção de energia em um espírito;

curar doenças físicas e espirituais; servem também como antídoto para “feitiços<sup>17</sup>” feitos contra os filhos de santo.

A linguagem verbal usada pelos iniciados nos cultos e cerimônias do Candomblé merece uma pequena digressão: de acordo com nossos entrevistados, a palavra falada, na concepção cosmogônica<sup>18</sup> da sua religião, tem uma origem divina, conferindo a ela um poder capaz de aproximar deuses e homens. É assumida como a fonte de força que tem a capacidade de mudar e influenciar o mundo dos homens. É a emanção do próprio orixá, sua essência do mundo espiritual com um dado propósito. Algumas relações se fazem no que diz respeito ao falar: as entidades vão desenvolvendo a habilidade de falar a partir do feitorio, onde o filho de santo é incorporado ao grupo, com a participação do seu orixá os festejos da casa, e somente depois de 3 anos, ele adquire a capacidade e comunicar-se verbalmente e a partir desse momento ele pode eventualmente falar quando espiritado.

As músicas ensinadas durante as reclusões dos iniciados agregam funções de comunicação das seqüências ritualísticas que estão sendo estabelecidas, assim como contam as histórias mitológicas dos orixás homenageados e também são representações simbólicas da força dos orixás, o axé das palavras, fonte de poder e fé no Candomblé.

As cantigas, os coros e as palavras são eventualmente gritadas, sussurradas e narradas pelos iniciados dentro dos contextos os mais diversos, sejam as cerimônias de iniciação, sejam os movimentos de espritação que se dão em determinados momentos dos rituais do Candomblé. Cada um dos filhos de santo, espiritados ou não, detêm entre as suas características pessoais do orixá é um grito, o *ilá* que o preenche como uma espécie de digital sonora, um sinal específico que é próprio dele, do seu orixá e que pode ser similar, mas nunca igual ao de outro. Cada um comporta um nome próprio, específico e diferente dos demais orixás. Cada umas dessas inscrições estão representadas pelos signos de suas manifestações de aprendizagens no corpo.

O orixá da casa de santo, representado pelo babalorixá, escolhe as pessoas para exercerem os cargos que são alocados no grupo. Nesse ínterim, as ferramentas, utensílios e objetos utilizadas pelos iniciados em seus cargos são distribuídas pelo babalorixá, nos eventos importantes, aos iniciados que passam a ocupar uma função de destaque dentro do grupo.

---

<sup>17</sup> Feitiço tem relação direta com os atos, ações de filhos de orixá que visam criar malefícios a terceiros.

<sup>18</sup> Cosmogonia diz respeito às concepções lendárias e teóricas do universo.

O jogo de búzios é um dos elementos mais importantes no Candomblé de Angola de Sergipe. Eles são determinantes na escolha dos caminhos dos filhos de santo no terreiro desde a sua iniciação até à condução dos seus passos na vida cotidiana. Na verdade, a influência dos búzios, ifás, ou ifãs são determinantes inclusive antes da iniciação dos filhos de santo, já que quando buscam qualquer tipo de orientação antes da sua iniciação, os pais de santo jogam os búzios e orientam os futuros filhos de santo ou mesmo os não-iniciados de acordo com as vicissitudes das divindades em relação aos filhos manifestos ou latentes.

Um dos termos utilizados nesse texto e que deve ser destacado é o de respeito<sup>19</sup>, que consiste, no Candomblé de Angola de Sergipe, em uma relação privilegiada entre iniciado e orixá, onde o mesmo participa de uma série de rituais que comportam desde não fazer certos comportamentos, como sexo por exemplo nas datas reservadas ao orixá, a fazer as comidas referidas, usar suas cores escolhidas, usar seus colares e pulseiras, cantar suas canções sagradas e participar das danças sagradas, em seu devir-orixá ao freqüentar os terreiros. Respeitar é participar ativamente, usando seu corpo em diversas funções dentro dos rituais. É oferecer comidas, objetos, folhas e pedir favores e favorecimentos especiais.

A presença, a participação, cantar, dançar, cantar as preces sagradas, responder aos pedidos do babalorixá, receber os espíritos, cuidar deles enquanto incorporados em seus filhos, isso é respeitar. Assim como cozinhar, limpar, comprar adornos, assentar as figuras representando os santos, trocar as pedras de santo<sup>20</sup>, fazer as compras para o terreiro, assim como fundamentar fisicamente o próprio terreiro, fazendo-o crescer e desenvolver-se no plano terreno, ao revelar o crescimento da fé de seus filhos e as respostas generosas de seus pais nos planos que nos cercam.

As festas públicas realizadas pelos grupos religiosos afro-descendentes promovem um contato direto das pessoas não iniciadas com algumas tradições que são mantidas vivas e em constante evolução pelos grupos que se mantêm fiel aos conceitos trazidos pelos africanos quando da diáspora forçada nos momentos passados amplamente discutidos pelos historiadores. Entretanto, como foi frisado, o que se manteve através da manutenção de suas

<sup>19</sup> O conceito de respeito foi colocado pelos iniciados como a melhor palavra para descrever os sentimentos ligados às homenagens que devem ser prestadas em relação aos orixás por seus filhos. Entendemos como uma palavra mais abrangente, dando uma relação com honrar, respeitar, homenagear e submeter-se às forças dos orixás.

<sup>20</sup> As pedras de santo são representações que simbolizam os orixás encarnados, sendo lavadas, e aos quais são oferecidas as homenagens e sacrifícios.

tradições através da oralidade foram os conceitos e referências, os aspectos comuns a diversos Candomblés, que conforme veremos adiante, existem modificações e transformações aliada a essa conservação.

Preservando traços herdados dos grupos africanos trazidos da África e adaptando essas heranças às tradições encontradas nos grupamentos humanos locais, o Candomblé manifesta-se com uma larga quantidade de signos similares que se apresentam diferenciados de acordo com as possíveis mudanças existentes no que chamamos de vários Candomblés no Brasil, hodiernamente. São descritas pela literatura especializada alguns comportamentos, símbolos, signos que constituem elementos característicos dos diversos Candomblés, mas cada um deles tem sua própria especificidade.

### 2.3 Deuses, divindades e rituais

Entendemos que as religiões afro-brasileiras encontram-se aprofundando algumas diferenças paradigmáticas em relação às demais religiões que fazem parte da realidade brasileira. Mafessoli, parafraseado em Quaresma, (2005), vem discutindo os preceitos pós-modernos e nos sugere a existência de um “neotribalismo”, cujo sentido será o de estabelecer novos paradigmas que embasam as modificações humanas modernas. Segundo Quaresma:

A proposta (...) é de que este novo paradigma venha substituir o paradigma do individualismo na compreensão da sociedade contemporânea pois, ele está “baseado na necessidade de solidariedade e de proteção que caracterizam o conjunto social”. Desta forma, a metáfora da tribo da qual o autor se utiliza nos permite dar conta do processo de desindividualização e da valorização do papel que cada pessoa (persona) é chamada a representar dentro da tribo. Essas novas tribos são caracterizadas pela fluidez, pelos ajuntamentos pontuais e pela dispersão. Esta nova fase tribal Maffesoli chama de tribalismo pós-moderno ou neotribalismo e segundo ele, a sociedade contemporânea é constituída de diversos tribalismos, isto é, religiosos, esportivos, hedonistas, musicais, tecnológicos, etc. Ele define esse neotribalismo como uma “comunidade emocional” ou “nebulosa afetiva” em oposição ao modelo de organização racional típico da sociedade moderna.(p. 86)

Nesse sentido, essa passagem demonstra a intrínseca relação que se estabelece entre os membros mais antigos, especialmente os babalorixás e os novos iniciados, iaôs, no tocante aos processos ritualísticos elaborados com a intenção de adaptá-los às perspectivas inerentes à passagem de informações dentro dos grupos: justificando a presença de forças

anteriores aos elementos consagrados (espíritos dos mortos). O iniciado adapta-se e é adaptado às características narradas pelos membros cooptados mais antigos, quando das narrativas destes sobre antigas façanhas, causos e lendas compartilhados em seus processos iniciáticos. Objetos são criados, ensinados e feitos pelos iniciados. Danças são ensinadas, decorrentes dos mitos tribais que asseguravam trajetórias mundanas aos orixás, simbolizando suas funções em vida.

Os babalorixás, chamados também de zeladores de santo, passam saberes, conhecimentos, experiências e orientações a seus filhos através de uma ampla gama de mecanismos mediadores durante os eventos de iniciação, em seus rituais. Ao tempo em que buscam criar em suas casas toda uma rede de iniciados que estão associados com a intenção de louvar e homenagear os santos, através dos processos de iniciação e do preenchimento dos cargos hierárquicos necessários ao bom andamento dos processos ritualísticos inerentes ao Candomblé, os líderes espirituais devem ensinar os passos adequados ao bom entendimento dos rituais por parte dos filhos de santo. Encontramos em Deleuze e Guattari (2008c) alguns trechos que asseguram o devir aos processos iniciáticos, como verificamos, intrínsecos ao candomblé:

Todas as viagens ditas iniciáticas comportam esses limiares e essas portas onde há um devir do próprio devir, e onde muda-se de devir, segundo as "horas" do mundo, os círculos de um inferno ou as etapas de uma viagem que fazem variar as escalas, as formas e os gritos. Dos uivos animais até os vagidos dos elementos e das partículas. (p. 32)

Entretanto, apesar das diferenças que caracterizam os diversos Candomblés, é possível encontrar uma estrutura comum a todos eles, características que os colocam em consonância e que os fazem coexistir com as similaridades, apesar das diferenças. Um dos primeiros pontos de convergência é a crença nos mundos espirituais e humanos, no *aiye* e no *orum*<sup>21</sup>; um segundo ponto é a crença nas divindades sagradas, ou orixás; a presença de divindades mediadoras das relações humanas também é uma característica comum entre os diversos Candomblés, assim como a presença de objetos mediadores das relações entre homens e deuses, entre os mundos espiritual e humano, sejam os ifás, ou búzios e os

---

<sup>21</sup> Os iniciados fazem referência a dois mundos diferenciados: o mundo espiritual, chamado de *orum* e o mundo terreno, mundano, chamado de *Aiye*.

baques. Algumas dessas características (uso de rituais e danças específicas) podem ser comuns a todos os grupos, mas vários outros procedimentos litúrgicos são modificados, dependendo da origem do grupo em questão: suas músicas, o idioma em que as festividades são celebradas, os ritmos tocados pelos instrumentos, a disposição, a indumentária e o repertório comportamental são alguns dos pontos que podem divergir entre os diversos grupos estudados pelos autores destacados.

Outro aspecto comum entre alguns grupos ou nações dentro dos Candomblés se faz presente em alguns grupos, como por exemplo, a língua utilizada em seus cultos: eventualmente uns cantam em idioma banto, enquanto outros utilizam-se das línguas yorubás, sabendo que ambas são presentes na região de Angola, berço das religiões encontradas no Brasil. Os passos ritualísticos mudam, assim como os orixás e até mesmo quais divindades são consideradas orixás e quais assumem o lugar de antepassados divinizados, como os eguns e egunguns. E cada uma das diversas nações trazem em seu bojo conceitos mitológicos e práticas que devem ser utilizadas em suas casas, caracterizando sobremaneira seus rituais com passos específicos e diferenciados das demais manifestações de outras nações do Candomblé.

Cada um dos orixás traz em suas características materiais, presente nos elementos trazidos em sua incorporação quando da integração entre iniciados e divindades, uma relação criada e aceita entre os membros a partir da leitura e interpretação dos seus mitos pelo babalorixás. Estas destacam algumas materialidades como associadas aos orixás, através da ligação destes com diversos símbolos escolhidos e difundidos entre os iniciados, levando em consideração suas as origens mitológicas e as fontes primárias de alocação de seus sistemas de crenças, especialmente ligados às suas nações.

Os orixás estabelecem relações complexas entre eles. Todos são criados com a intenção de assegurar a proteção de determinado elemento (associado a cada um dos orixás) e para garantir o domínio da terra (aiye), e do mundo espiritual (orum). Eles são a materialização desses elementos. Existem relações entre os orixás mais novos e os orixás mais antigos, numa cadeia que os relacionam como filhos, pais, irmãos, numa reprodução das relações familiares entre os homens em suas comunidades.

Divididos entre os diversos elementos, os orixás são associados com o ar, a água o ferro, as florestas, a terra e o fogo, representando-os; apresentam outrossim diferenças substanciais nos traços de personalidade que se apresentam estereotipados em seus comportamentos, como por exemplo o atrevimento, a prepotência, sensibilidade e outros que são associados a cada uma das divindades como veremos a seguir e que selam de maneira completa sua direta associação com as vicissitudes e peculiaridades estereotípicas humanas; objetos pessoais também fazem parte desses elementos, considerados traços pertencentes à história dos orixás, representados em objetos simples e pessoais como colares, cajados, leques, etc; cada um dos dias da semana são dedicadas a algumas divindades, assim como tipos de roupas, materiais usados, o tipo de sacrifício exigido e as oferendas que tem que ser feitas por parte dos iniciados. Os iniciados devem referências a esses sinais sagrados e rendem homenagens às suas divindades: salvar os dias sagrados (usar o tempo para se dedicar às atividades ligadas ao candomblé), usar as cores, as roupas, os objetos associados aos seus orixás nos dias dedicados a ele, como forma de prestar homenagens, festejar e louvar seus orixás.

O Candomblé, o islamismo, o catolicismo, o judaísmo, as religiões dos Maias e dos Astecas, dos antigos gregos e um grande número de outros cultos e religiões dispersas pelos diferentes rincões do planeta fizeram, fazem e farão ainda sacrifícios de animais com diferentes propósitos estabelecidos pelos rituais que as caracterizam. Em nossas buscas acadêmicas, verificamos que os sacrifícios são um dos pontos mais marcantes, impactantes e representativos. Mas esse ponto não deve ser explorado com muitos detalhes nesse trabalho, já que são polêmicas as justificativas apontadas pelos diversos grupos religiosos no que diz respeito á manutenção ou não de seus rituais e os diferentes e antagônicos propósitos relacionados a ele.

Devemos, entretanto, esclarecer que sem sacrifícios não há Candomblé, não há oferenda, nem é possível fazer as comidas oferecidas aos santos (ebós). E é nesse sentido que o sacrifício de animais caracteriza-se como uma das formas de transmissão do axé, da energia vital que estabelece uma relação específica entre os mundos diversos, foco das relações do Candomblé. É um dos signos mais interessantes, apesar de constituir um assunto polêmico, complexo e propenso a muitas digressões desnecessárias ao andamento de nossas articulações.

O universo das relações entre os membros do Candomblé pode ser descrito como familiar a um ambiente familiar, com uma equivalência entre as relações consangüíneas e as relações estabelecidas pelas novas ligações religiosas. O iniciado passa a fazer parte da nova "família de santo" do pai de santo: os demais filhos de santo, seus precursores, como sua própria mãe de santo, ou pai de santo, os iniciados que fizeram os passos iniciáticos com ele, todos se tornam parte do novo vínculo familiar do iniciado, com caráter afirmativo da verdadeira ressignificação das novas relações que passam a se estabelecer a nova vida do iniciado. E isso também faz parte da relação de aprendizagem do Candomblé. Um dos entrevistados nos remete ao conceito de família de santo, que tem relações de parentesco não-consangüíneas, conforme vemos em seu relato:

É como se fosse uma irmandade né, por que assim, ela tem o zelador do santo, que é o pai de santo, que é a pessoa máxima dentro do Candomblé, daí ele começa a fazer os filhos e a fazer filhos pra casa, dentro do processo dos rituais, que faz o iniciante, virar filho de santo ou Iaô, que é o termo mais correto dentro da religião. É assim que funciona a formação do Candomblé e é visto para nós como uma, como é que eu posso lhe dizer, é realmente como uma irmandade, por que tem uma criação familiar, com as relações familiares de pai, de filho, de irmãos, de avô, de avós de santo e ai vai crescendo, por que a nação do Candomblé, ela, a nação por exemplo de Angola ela tem uma raiz aqui em Aracaju, então nós temos uma ligação com todas as pessoas que são de Angola, por que a matriarca é Nanã, Eugenia Nobre, que formou o Candomblé de Angola em Sergipe, em Aracaju, então dela partiu os filhos de santo dela que foram, se tornaram pai e foram criando outros filhos e ai deu irmãos, netos, bisnetos, a família cresce a partir daí. Podemos dizer como uma família também, no não uma família, como a formação de uma família, religiosa. Babalorixá, 13/11/2010

Nas relações entre os iniciados, membros de uma mesma casa de santo e seguidores de uma mesma nação, os vínculos estabelecidos são iguais aos encontrados em uma família de laços consangüíneos: existem os pais, os tios, os avós, primos, irmão, enfim, toda uma relação familiar que se estrutura entre os membros iniciados que segue fielmente as relações estabelecidas e encontradas em qualquer família nuclear. O pai é quem facilita ou proporciona a entrada, a iniciação dos filhos. Os tios e avós são aqueles que estavam antes no grupo, que foram iniciados com os pais e ou iniciadores do pai, respectivamente. Os irmãos são aqueles que foram iniciados pelo mesmo pai. Existe uma relação afetiva que segue os mesmos modelos encontrados nas famílias, com relações de respeito, de veneração, de obediência, comum nas encontradas em famílias nucleares.

Cada um dos terreiros representa um Candomblé, com suas ligações histórico-familiares com outros Candomblés do mesmo eixo familiar. Geralmente, um pai ou mãe de santo<sup>22</sup> que venha a abrir seu próprio terreiro foi treinado e preparado pelo seu pai ou mãe de santo que já possuía um seu terreiro. E no Candomblé, eles consideram as relações formadas através da interação hierárquica e de pertencimento ao grupo de iniciados como mais forte do que as relações consangüíneas. Mas usam os mesmos termos para designarem-se como membros da mesma família, sejam pai e filho, irmãos, primos avós, tios e cunhados.

Os rituais derivados dos relatos míticos compõem um momento de extrema complexidade dentro do Candomblé de Angola. Ao mesmo tempo, é um momento de aprendizagem e um processo de adoração aos orixás. Enquanto é um momento em que os novos membros iniciados põem em prática os ensinamentos relativos á aprendizagem das músicas e aos passos de dança que devem ser efetuados em relação aos orixás que estão sendo homenageados, festejados, cultuados, é um momento em que os membros fazem as suas devoções a esse mesmo orixá, repetindo as cantigas e os passos dançados de acordo com a ordem estabelecida em sua liturgia, de acordo com os movimentos explicitados pelos mitos dos quais derivam. Em seu trabalho onde relaciona Candomblé e arquétipos referendados por Jung, num texto muito esclarecedor sobre etnopsicologia, Segato (2005) nos relata que nem sempre é fácil extrair dos iniciados uma descrição pormenorizada sobre traços importantes dos processos religiosos, especialmente ligado á revelação de seus mitos significativos.

A prática da religião acontece por intermédio de processos ritualizados, que podem ser variados dentro da mesma cerimônia. Conforme um dos entrevistados:

Os ritos. Então, as principais diferenças são: as músicas que cantam, por que tem uns ritos que você vai cantar uma música e tem outros ritos que você vai cantar outra música. Na hora em que você, em cada musica que você canta quando você vai começar a perceber isso você vai ver, pôr exemplo quando você vai pedir a faca pra dar um corte, você canta, quando você vai pedir a pomba, você canta, o Candomblé tem esse esses detalhes. Então, quando você vai pedir a pomba, ou o atim, você canta, quando você vai pedir a faca você canta. Então, essas cerimônias a gente, no Candomblé, canta pra pedir as coisas, então toda a ritualística do Candomblé é a canção, a música. Por que através da música você faz os fundamentos que você dá as obrigações, você canta pro orixá da pessoa, você vai cantar pra pedir a os bichos,

---

<sup>22</sup> Na hierarquia do Candomblé, o pai, ou mãe de santo, representam o grau mais elevado, de acordo com o tempo de formação, de iniciação, de conhecimento, após um período de 7 anos passados da iniciação.

propriamente dito, que são cortados na cerimônia. Você canta pra pedir o guiné, você canta pra pedir a galinha, você canta pra pedir o bode, então tudo ali tem um sentido. você canta e vai pedindo o que você quer. Então pra você entender isso você tem que ta dentro participando, pra poder entender o que é que o pai de santo ta lhe pedindo na música. Quando ele começa a cantar você já sabe o que ele ta lhe pedindo. Ai você traz o que ele ta lhe pedindo. É a ritualística da música que vai fazer essas diferenciações, inclusive das nações também, por que você vai cantar pra ketu, quando você pede a faca no ketu você pede com uma música diferente, quando você pede em Angola, você já pede diferente. Então tem músicas que vai diferenciar é essas questões das nações também, da ritualística das nações. (Babalorixá, 13/11/2010)

Cada grupo religioso detêm em sua localidade, em seu terreiro, uma autonomia no **pre**nciamento de suas especificidades em relação aos seus mitos, danças, músicas, ritmos, **rit**uais, orixás, oferendas, e segredos contidos em seu corpo, apesar da hierarquia **com**plexa comum á grande maioria dos seus membros, sendo ele mesmo derivado de um **ou**tro grupo. Existem nomenclaturas, métodos de ensino e formas gráficas diferentes das **ap**resentadas aqui. Essa constitui uma das peculiaridades desse trabalho: a consideração e **al**ocação adequada de um conceito comum e específico num universo plural do mundo do **C**andomblé de Angola de Sergipe. A intenção é destacar alguns aspectos herdados, ligados às **pr**áticas religiosas afro-brasileiras, mais especificamente sua relação com a aprendizagem dos **rit**uais de iniciação nos membros nos diversos níveis hierárquicos presentes nessa religião.

As demandas de novos membros para preencher os quadros hierárquicos são **es**tabelecidas por uma consonância entre estes e os orixás dos pais de santo, num processo **in**icialmente mediado pelos ifãs, ou búzios premonitórios. Quando ele é plenamente iniciado, **ele** é então suspenso ao cargo que deve assumir vitaliciamente. Conforme relato de um dos **ent**revistados:

Para nós no Candomblé de Angola, quem determina o cargo é o orixá do pai de santo. Existe , existe uma, dentro, quando o pai de santo ele ta manifestado com o orixá, ele normalmente, o orixá sai do lugar onde ele esta e vai ate a pessoa que ele propõe o cargo, e a gente chama isso de suspensão, a pessoa é suspenso a um cargo, é convidado ao cargo, daí ele é suspenso, ele já tem uma autoridade dentro da casa enquanto cargo, se ele vai se confirmar, que é o processo de feitura o processo de clausura, que se recolhe, aí é posteriormente, mas quem convida ao cargo, é o orixá manifestado do pai de santo, depois é que ele vai pros búzios pra ver qual é o cargo que ele vai receber, se ele já não é, se ele, se ele já não for dito, por que o orixá também ele pode também dizer, ele pode falar, e dizer eu quero dar esse cargo, ele

pode falar, se ele não falar e as pessoas, o próprio pai de santo não tiver a intuição de ver qual é o cargo que vai ser dado pra ele, vai pra o jogo dos ifá, dos búzios pra ver qual o cargo que ele vai ser destinado. Mas quem dá o cargo é o orixá do pai de santo. (Babaquequerê; 06/04/2011)

A relação que se estabelece entre os membros dentro da organização segue um modelo hierárquico e familiar: o pai determina, *espiritado*, ou seja, quando possuído pelo orixá, fazendo a escolha ou através do jogo de búzios, que é na verdade um “portal”, uma espécie de meio de comunicação, onde os orixás se comunicam com os filhos através dos diferentes mundos astrais. A cultura religiosa do Candomblé de Angola de Sergipe traz em seu passado as marcas da história recente dos grandes acontecimentos relacionados às passagens e transformações a que o Candomblé, dada a sua herança africana, vem sendo submetido, desde os primórdios do terreiro, datados do início do século XX, até a sua efetiva regeneração, com a criação do mais novo terreiro, há cerca de 5 (cinco) anos atrás sob a tutela do babalorixá<sup>23</sup>.

Cada um dos orixás devêm uma dança específica, com uma atenção destacada aos ritmos, toques de instrumentos e que contem uma coreografia específica para cada um dos orixás destacados no ritual. A posição dos membros varia, os passos variam, cada movimento denota uma sutileza que por ventura escapa aos olhos do não iniciado, mas que vem a caracterizar, aos olhos treinados, uma perfeita conjugação entre o que está acontecendo durante os rituais e qual o orixá que esta sendo homenageado. A posição das mãos em relação ao corpo, os movimentos dos pés, a postura da cabeça, os olhos semi-cerrados, fechados ou abertos, o movimento do corpo que parece ondular, indo pra frente e pra trás, cada uma das formas de articulação do corpo no espaço reforça, exalta, classifica e expõe o orixá que está sendo homenageado. Cada um desses pequenos detalhes são exaustivamente ensinados, vicária ou explicitamente a cada um dos iniciados, nos diversos momentos dos processos iniciáticos. Os iniciados aprendem a reconhecer os diversos signos que compõem as sutilezas e peculiaridades de cada um dos orixás. E o que são os orixás? Segundo um dos nossos entrevistados:

Os orixás a gente também pode vê-los como divindades santas, sagradas, que se a gente for fazer uma aliança, entre o catolicismo, do sincretismo, a gente pode também fazer isso. É óbvio que o Candomblé, o Candomblé, a raiz africana, ela foi sincretizada como a gente sabe né, através da história, porque foi necessário fazer

---

<sup>23</sup> Resolvemos não destacar o nome dos membros iniciados, focando nos cargos assumidos na casa..

isso, mas o orixá do Candomblé é o orixá do Candomblé, posso lhe dizer até alguns exemplos. Por exemplo, Iansã é Iansã, ela não é santa Bárbara. Iansã é um orixá, africano, foi sincretizado por Iansã, pela aquela manifestação dos escravos, mas os orixás eles são personagens que viveu, alguns são mitos, é necessário também que você saiba disso, que alguns são mitos, alguns você acredita se você quiser, lendário, e outros foram realmente, é, viveu, né, e após morrer se tornou um orixá, foi cultuado que a gente traz pra o ocidente, no sentido da igreja católica traz o santo após, morre, né, te aquele processo de canonização, que eles levaram a ser santo, é parecido com o Candomblé também, por que o Candomblé, esses orixás, alguns morreram e eles foram, cultuados como orixás, e se tornaram orixás até hoje, e outros são mitológicos também, que aí foram lendas que é contadas de outras pessoas, pode dizer que é o babalaô, aquelas pessoas mais antigas, né, que são os anciões, que eles falam sobre esses mitos e as pessoas acreditam se quiser, mas existe o que é oficial, e isso a mitologia dos orixás explica, inclusive, é, no livro de Reginaldo Prandi, que é a mitologia dos orixás, ele fala de todos os orixás, o que é o mito, o que num é mito. Babaquequerê, 12/08/2011

Os orixás, além de demonstrarem durante os rituais aspectos que denotam seu lado humanizado, são instigados a fazer o bem e o mal nas interações com os membros religiosos iniciados. Depende dos pedidos dos iniciados e das possibilidades decorrentes da força dos pedidos, já que estes são efetuados através dos rituais ligados aos sacrifícios de animais, de uso de plantas e outros elementos naturais, da imposição aos iniciados de obrigações especiais. Quanto mais força, mais axé é oferecida ao santo, maior a possibilidade de ser atendido. É efetivamente uma relação de troca, que por sua vez se caracterizam por uma necessidade de cumprir certos pedidos impostos pelo orixá de sacrifícios pessoais, reclusões e até mesmo proibições de ir a determinados locais, de comer certas comidas e de ausentar-se de determinados ambientes, respeitando, inclusive, dias sagrados ou tabus pertinentes a essas divindades. Cada um dos Orixás devêm um certo leque de obrigações aos seus iniciados, agora chamados seus filhos, que devem ser realizados em diferentes processos iniciáticos, dada a sua especificidade de tempo, de materiais, de datas, etc. Apresentamos agora cada uma das divindades homenageadas no Candomblé de Angola de Sergipe. Segundo nossos entrevistados, são 13 as divindades cultuadas, apesar de ter havido uma narrativa sobre a presença de 16 deles:

Deixe eu lembrar aqui, viu, vamos ter, acho que aproximadamente, de dezesseis orixás, aproximadamente, 16, porque tem o orixá que é cultuado pelo Candomblé e tem o orixá que ele não é cultuado diretamente pelo Candomblé, que pode ser visto também como um egum, que é um espírito que não é tratado como um orixá, mas assim, orixá, por exemplo, no jogo de búzios a gente trabalha com dezesseis orixás, então eu vou dizer que a gente vai trabalhar com esse 16, que vai de ogum a oxalá, que é o que canta também na cerimônia do Candomblé que a gente canta com a abertura pra Exu, também, é um orixá, e vai até oxalá, que é o último orixá que a gente

canta na cerimônia . Então, temos ogum, que abre, não, voltando, temos é Exu que abre a casa, que é um orixá, que vai Exu e pomba-gira, mas Exu, assim a mitologia diz que Exu, homem, oboró, é um orixá, pomba gira não é um orixá, mas vamos dizer que Exu é um orixá, então a gente abre com Exu, canta depois, posteriormente pra Ogum, depois de Ogum você passa pra Ossãe, depois de Ossãe você passa pra Oxossi, depois de Oxossi você vai passar pra Xangô, depois você vai pra Baluaê, Obaluaê, depois você vai passar pra, pra Iansã, Iuá, Obá, Oxun, Nanã, e Iemanjá, e por final, Oxalá, então você vai seguir uma escala que na ordem do xirê, como a gente chama, hoje vamos dar um toque, vai ter o xirê, vamos tocar para todos esses orixás(sons destorcidos) ...pedindo a benção,...O Exu queixo que abre e dá proteção, por que você arriar o padê de Exu, né, primeiro dá de comer ao Exu, que é o padê, pra ele abrir a casa , dá proteção da das quizilas, das atrapalhações, no final você vai cantar pra Oxalá pra fechar a casa, nas cerimônias ritualísticas. Tem algumas exceções, algumas saídas mas isso acontece esporadicamente, que não...mas o coerente, o que vai na linha, é, desse, de Exu a oxalá. Babalorixá, 13/11/2010

Os atabaques, os tambores utilizados no candomblé, têm um papel especial entre os instrumentos tocados no eventos religiosos do Candomblé. Além de servirem de marcação, de entonação rítmica e de acompanhamento das músicas, determinando os ritmos e assim, estipulando a qual dos orixás deve se fazer referência, eles também são utilizados como intermediários entre os mundos dos homens e dos deuses. Bastide (2001) nos reporta que:

Não é, todavia, Exu o único intermediário entre homens e deuses. Os três tambores do Candomblé também o são: o rum que é o maior, o rumpi, de tamanho médio, e o lê, que é o menor. Não são tambores pagãos; foram batizados na presença de padrinho e madrinha, foram aspergidos de água benta trazida da igreja, receberam um nome, e o círio aceso diante deles consumiu-se até o fim. E principalmente “comeram” e “comem” todos os anos azeite-de-dendê, mel, água benta e o sangue de uma galinha (não se lhes oferece nunca “animais de quatro patas), cuja cabeça foi arrancada pelo babalorixá em cima do corpo do instrumento inclinado. (p. 34-35)

Outros instrumentos são usados, como o chocalho, por exemplo, mas não têm a mesma relevância dos atabaques. Até mesmo no quadro hierárquico, os ogãs, ou tocadores de instrumento são considerados como muito importantes devido ao grau de relevância dos seus trabalhos nos processos ritualísticos dentro da casa. São considerados de extrema relevância já que marcam toda a ritualística, através dos ritmos que impõem a seqüência a ser seguida dentro do ritual do Candomblé. São considerados emissários poderosos das relações entre os mundos distintos que embasam o candomblé.

Existem regras implícitas e apócrifas no Candomblé de Angola, que impõe sobre os iniciados uma série de preceitos que devem ser respeitados e mantidos pelos líderes nos processos, em relação aos ensinamentos passados aos novos iniciados. Uma dessas regras implícitas diz respeito à lei do segredo. Bastide (2001) faz algumas considerações sobre o segredo dentro do Candomblé. “A lei do segredo existe”, explicitando que o segredo em seus variados níveis se faz presente nas manifestações do Candomblé por ele analisado. Ele menciona que se deve tanto em relação ao medo da repressão, quanto à uma necessidade de conter as demandas de conhecimento do não iniciado, ou talvez uma forma de proteger o conhecimento para que não seja usado contra os iniciados, já que durante mais de 350 anos, os adeptos foram perseguidos e tratados como desviantes, na forma da lei. Segundo um entrevistado:

Um babalorixá ele não vai abrir pra você a casa, o fundamento, nunca se você não recebeu. Só vai abrir pra quem recebeu, então, é a partir daí que você vai começar a entender porque você vai pesquisar o Candomblé e vai ver isso, o pai de santo nunca vai abrir porque você não passou, você é pesquisador e já passou, você vai saber tudo, porque você só pode dá e dizer o que você passa. Os fundamentais não pode ser dito. Que a gente fala de segredo de incó, incó é o quarto, onde se recolhe. Então esse segredo de inço a gente não pode revelar. Dentro do incó, o filho de santo no passo, no processo a gente tem uma cerimônia para o orixá que a gente determina que ele não pode dizer. Que é o segredo. Só pode dizer quem foi iniciado também. Eu só posso conversar com você se eu for iniciado, e você. Ai eu vou poder lhe dizer, a gente vai trocar uma idéia sobre o que aconteceu ali dentro, porque você já passou, e você, no momento da cerimônia, você em si não, você manifestado. O seu orixá é doutrinado, ele é dito pela pessoa máxima que ta dando uma obrigação e o orixá reconhece que quem ta dando uma obrigação é maior do que ele, porque é o vodunço, como eu já lhe falei, já ta a frente dele então ele entende o que a mãe de santo ou a zeladora, o pai de santo tá dizendo a ele ali e ele vai compreender isso e não vai poder revelar, ou seja, ele não vai permitir que o médium, o cavalo, como as pessoas falam, que ta ali recebendo a manifestação, não fale. Então, tem processos que não pode ser revelado. Então como eu disse, parte da oralidade muita coisa, tem coisas que não ta escrita em lugar nenhum. Foi passado de geração em geração, como eu disse. A matriarca daqui quem foi? Erundina Nobre. Então os segredos foram passados dela para aos sucessores dela. Então vai passando, vai passando, não tem uma prova científica assim, coisas que não é documental. Que não ta escrito em nada.

Babalorixá, 20/09/2011

As aprendizagens que acontecem no Candomblé são passadas de geração à geração. Cada pai de santo foi submetido a um processo de aprendizagem dentro do Candomblé. Ele foi submetido aos processos que ensina agora aos novos membros. O seu corpo foi também submetido aos rituais do Candomblé. Ele ensina o que já aprendeu, tentando ser fiel aos aprendizados em sua prática enquanto educador. Transformado, fazendo rizoma, criando perspectivas novas e uma relação do iniciado com a realidade experienciada, o pai de santo, ou Babalorixá, ocupa um lugar de destaque na estrutura hierarquizada do Candomblé, sendo o principal responsável pela formação dos novos membros.

#### 2.4 Candomblé e devir.

Desde a sua primeira incursão com o iniciado, o babalorixá, é também o responsável, através do jogo de búzios, por estabelecer os primeiros traços afirmativos desse iniciado com a religião, através da determinação dos orixá de cabeça, ou melhor dizendo, dos 3 orixás que compõem as relações possíveis na organização da vida consciente do iniciado: são eles o de cabeça, o principal e mais influente, aquele que seria o orixá do iniciado; o *ajuntó* ou *adjuntó*<sup>24</sup>, que seria um outro orixá de suporte ao primeiro, com um pouco menos de influência no iniciado e o *Dum*, ou orixá do ano.

Os diversos momentos iniciáticos dentro do Candomblé vão assegurando os passos de desterritorialização e reterritorialização a que é submetido o corpo. A partir da sua iniciação primeira, através da consulta aos ifãs, ou búzios, o iniciado começa a aprender o conhecimento dentro do processo religioso. Desde o processo mais primário desse momento de iniciação, conhecido como *obi*, o corpo passa a ser efetivamente instigado a tragar uma nova atmosfera de conhecimentos que deverão ser usados nos demais aspectos da vida religiosa do novo membro.

---

<sup>24</sup> Os dois termos são usados pelos iniciados e nós consideramos ambos válidos.

A todos que vier a iniciar, o babalorixá ou a ialorixá devem tê-los como filhos e estes devem tratá-lo e honrá-lo como se ele(a) fosse seu pai, porque na sua nova vida espiritual e religiosa, ele é o seu pai e deve assim proceder, com as responsabilidades, paciência, tutorias características dessa relação familiar importante. Na maioria das vezes<sup>25</sup>, quando da sua inclinação para a religião, o iniciando recorre aos ifás, ou Búzios, em primeiro lugar para verificar qual o orixá que seria mais influente sobre sua personalidade, o que é conhecido como orixá de cabeça; mas tem também mais dois orixás que podem constituir o leque de influências mais ou menos direta sobre a personalidade do iniciado, como explicitado acima. O pai de santo, utilizando os búzios, descobrem, por intermédio das relações com os orixás, quais seriam os outros orixás, que seriam representantes complementares da personalidade dos filhos, formando uma trilogia que confere aspectos diversos a cada um dos membros iniciados. Conforme um dos entrevistados:

São 3 os orixás que você traz sempre, no Candomblé você sempre vai ter 3 orixás. São os 3 que vai reger você. Primeiro o orixá de frente, mas os 3 sempre vão estar juntos. É como se fosse uma corrente. Porque não existe: você é do Candomblé e você só tem um orixá não. Você tem sempre esses 3. A lei do Candomblé é essa. Então se esses 3 orixás eles existem na vida do iniciado do Candomblé, eles também tem os escravos. (Iaô 25/10/2010)

As diversas influências sobre a pessoa, sobre a sua cabeça (enquanto órgão central e organizador das vicissitudes humanas), sobre o destino e sua atitudes, são definidas pelas dadas influências dos orixás que compõem a sua cabeça, onde percebemos influências dos traços de personalidades associados aos diversos orixás e que são introjetados pelos iniciados em suas transformações ritualísticas. Tais influências são perceptíveis quando observamos um percurso de pré-iniciando a iaô, por exemplo. A partir dessa noção primeira, são determinados pelo Babalorixá e pelos búzios (representantes das vontades dos orixás), quais os próximos passos a serem dados pelo iniciando, que pode ser desde a oferta de alguma oferenda ao seu orixá até o processo de iniciação propriamente dito, passando por ritos específicos e que expressam, no seu sentido maior, as demandas dos orixás para o seu “filho” agora conhecido. Uma das primeiras aprendizagens dos iniciandos durante as reclusões do feitorio consiste em aprender as músicas, as letras, os significados e a reconhecer o som dos toques diversos do atabaque que caracterizam o louvor, a prece ou a veneração de um determinado orixá. A ele

---

<sup>25</sup> Eventualmente, os filhos de santo procuram os pais, antes de sequer serem indicados aos processos de iniciação, por conta de alguma doença física que lhes é associada a um chamado do seu pai-orixá.

também são ensinados os diversos passos de dança que são específicos, a reconhecer as diversas cores mais significativas para cada um dos orixás, assim como quais são as comidas, bebidas e instrumentos que representam os diversos orixás num dado grupo.

O Candomblé é uma religião que ressalta e implica as características humanas nos seus Deuses, nos Orixás, eventualmente complacentes, amorosos, coléricos, enfurecidos, agradecidos, descontentes, conforme podemos ter consciência nos mitos, o que se nos revelam instáveis como nós, homens comuns. Ela também apregoa uma relação entre humanos e deuses através dos processos de encarnação ou espritação, onde os homens são possuídos e possuem os deuses em si mesmo, através do seu corpo, que nesse processo também deixa de ser seu e passa a ser um elemento de transmissão, de contato, um objeto compartilhado que veicula saberes, crenças e aprendizagens em um corpo tomado, oferecido, possuído e possuidor, que não representa nem o filho, nem o pai, mas um outro elemento que se diferencia dos outros dois acima citados exatamente pelo processo em que está inserido.

Os elementos se complementam e são explicitados aqui em função das suas qualidades e características introduzidas. Nos 16 orixás destacados em nosso grupo, cada um deles apresenta as características que enfocamos acima, como veremos com mais detalhes nos parágrafos que se seguem. Efetivamente não descreveremos sobre todos os 16 orixás, já que o entrevistados não nos deram aspectos pormenorizados de todos eles. Destacamos 10 deles<sup>26</sup>, com seus aspectos característicos completos, de acordo com as descrições dos iniciados entrevistados<sup>27</sup>. De maneira geral, todos são associados a elementos naturais, com traços de personalidade ligados aos homens, levando sempre em consideração a presença dos 3 orixás na determinação dos caracteres que fomentam o desenvolvimento das características de cada um dos filhos de santo.

A diversidade de orixás e de cargos associados à hierarquia do Candomblé são dois pontos que devem receber uma pequena digressão. Essas duas perspectivas por si só constituem uma diversidade de interesses e traços caracteriológicos que reforçam a pluralidade de aspectos diferentes no Candomblé além de serem responsáveis por uma grande

<sup>26</sup> Escolhemos os orixás representativos dos iniciados que foram entrevistados e que nos foram referendados com mais detalhes. Os demais foram citados rapidamente pelos entrevistados.

<sup>27</sup> Apesar de destacar a presença de 16 orixás, os iniciados somente conseguem narrar a existência de no máximo 13 orixás, o que se coloca como uma lacuna pra nós.

abrangência de características que abarcam uma ampla gama de traços de personalidade (inerente a cada uma das divindades) e que são pertinentes aos iniciados. Cada um deles acaba assumindo, incorporando, absorvendo, aprendendo características pertencentes aos orixás como se suas fossem e passam a se comportar e a apresentar tais características associadas às suas. Assim também agem as funções hierárquicas determinadas nas funções dos iniciados em suas práticas religiosas, onde cada um dos iniciados devêem uma função própria, específica e que tem uma força determinante nos diversos momentos dos rituais e as que são assumidas como se fossem suas.

Cada um dos Candomblé tem um sistema ritualístico que obedece além dos passos determinados historicamente, aos preceitos defendidos pelos babalorixás. No Candomblé de Angola de Sergipe, temos um ordenamento que se repete em todas as cerimônias e que tem como base homenagear os santos e fazer o cumprimento das vontades destes, de acordo com a sua mitologia, além de servir como referência para a participação efetiva dos membros iniciados e suas dadas funções na organização dos mesmos procedimentos rituais.

Cada um dos orixás é identificado por aspectos simbolizados por um ou mais dos elementos da natureza, sejam elementos ligados ao fogo, ao ar, às matas, às águas e à terra. Os orixás são caracterizados pela associação com cada um desses e de outros elementos, facilmente reconhecidos pelos iniciados quando da sua manifestação em festejos da casa, já que durante os processos iniciáticos, são instruídos a reconhecerem cada um desses elementos e sua conexão com cada um dos orixás. Com a intenção de esclarecer ao leitor as conexões estabelecidas entre orixás e alguns elementos naturais, resolvemos descrever os orixás referenciados pelo nosso grupo, assim como algumas características mais específicas dos mesmos e seus elementos clássicos preferenciais.

Exu é o primeiro nome quando os iniciados falam sobre orixás. Por conta dos mitos de criação dos orixás aprendidos na casa, o Exu é o senhor do mundo dos homens, sendo o primeiro a ser alimentado, festejado, homenageado. É considerado o *orixá* mais próximo do homem, o começo de tudo, de todas as relações entre iniciados e deuses, entre filhos e pais.

O orixá que deve “abrir os trabalhos” nos procedimentos ritualísticos, conforme sugerem os iniciados entrevistados, é o Exu. Um dos primeiros orixás citados pelos

entrevistados como criado por Olorum<sup>28</sup>, assume um lugar polêmico e de destaque entre os seus pares. As primeiras homenagens, os primeiros toques, as músicas que iniciam as atividades focam-se sempre para o orixá Exu. Este se apresenta como uma espécie de zelador, de secretário, de veículo mediador entre iniciados e divindades, por conta das tradições mitológicas que são mantidas nas transmissões orais em nosso grupo. O Exu é do grupo de orixás que pertencem ao elemento fogo e segundo nossas fontes tem como traços de personalidade a agressividade e o atrevimento; traz um bastão com cabaças e búzios amarrados como objeto pessoal; tem a segunda feira como o seu dia sagrado; as cores preta e vermelha estão presentes especialmente através dos seus colares e nas suas roupas; gosta de sacrifícios de bodes e galos pretos; gosta de oferendas das comidas como farofa com dendê, feijão, inhame, água, mel e aguardente. A polêmica mais complexa se dá exatamente quando da confusão que se faz entre esse orixá e o símbolo do mal da religião católica, o Diabo. Por conta das suas manifestações, dos rituais próprios e da simbologia associado a ele, os primeiros exploradores que tentaram entender os aspectos das religiões africanas sincretizaram Exu e o Diabo em uma mesma figura, fazendo uma confusão que empobrece o entendimento dessa divindade enquanto mantenedora das relações entre céu e terra, ou melhor, entre orum e aiye.

O segundo orixá homenageado é Ogum, relacionado à guerra, ao caminho, à vida. Tem como elemento sagrado o ferro e traz a espada como objeto doméstico pessoal; é impaciente e obstinado e tem na terça feira seu dia sagrado; traz a cor azul celeste presente no seu colar e as cores azul, verde escuro, vermelho ou amarelo em suas roupas. Gosta de sacrifícios de galos e bodes avermelhados e gosta de oferendas de xinxin, feijoada e inhame.

Seguindo nossa ritualística, apresenta-se o ritual com o culto a Ossãe que é a representação das matas, das folhas, da cura associadas aos seus encantamentos e chás de folhas, sendo por isso considerado o médico dos orixás; seu elemento é a mata e é considerado instável e emotivo; tem uma lança com pássaros formando um leque, assim como um feixe de folhas como objetos pessoais; a quinta-feira é seu dia de predileção e usa as cores

---

<sup>28</sup> As indicações mitológicas são coincidentes, tanto entre os entrevistados (especialmente o babalorixá e o babaquequerê) quanto entre um dos teóricos pesquisados (Prandi) que tratam dos mitos no Candomblé. Oxalá seria o primeiro orixá criado, criador dos seres que freqüentam o aiye.

branco e verde associadas em seus colares e roupas; prefere sacrifícios de galo e carneiro e tem predileção por feijão, arroz, milho vermelho e farofa de dendê como comidas sagradas.

Depois passamos para Oxóssi, considerado o deus da fartura e da guerra também. Tem como elemento as florestas e é intuitivo e emotivo; a quinta feira é seu dia de adoração e usa as cores azul e azul com verde claro em seus colares e em suas roupas, respectivamente; seus sacrifícios preferidos são de galos, bodes vermelhos e porcos e tem como preferências no milho branco e amarelo, peixe de escamas, arroz, feijão com abóbora.

Obaluaiê é o deus das doenças, da saúde, ele traz saúde, ele cura pessoas, ele leva e trás as doenças. Seu elemento é a terra e tem a timidez e a vingança como os traços associados ao seu caráter; traz como símbolo doméstico os xaxarás, que são feixes de palha e de búzios; tem a segunda feira como seu dia preferido, e as cores preto, vermelho e branco como as preferidas nos colares e nas roupas marcadas também, pela presença da palha, associados; tem preferência por galos patos porcos e bodes nos sacrifícios e gosta de pipoca nas suas oferendas.

Iansã é a próxima na ordenação apresentada por nossos informantes. É a Deusa dos ventos e das tempestades. Representa o elemento fogo, e traz a espada e o rabo de cavalo como representantes dos objetos cotidianos. A quarta feira é o seu dia de adoração e usa as cores vermelho ou marrom escuro em seus colares e nas suas roupas. Os animais a serem usados em sua homenagem<sup>29</sup> são a cabra e a galinha.

Oxum é considerada a grande rainha, a deusa da beleza, da riqueza, simbolizando o rio, a água doce, representando esse mesmo elemento, as águas doces, enquanto elemento. Traz em suas características a vaidade e é bem sentimental. Usa um espelho de metal, uma adaga e um arco, representando seu lado guerreira. Usa as cores azul e dourado, representando o ouro e a riqueza em suas roupas e colares.

Oxum-maré é um orixá associado à riqueza, à beleza, ao bem e ao mal, sendo considerada a deusa da fartura, do arco-íris e da chuva. Representa o equilíbrio entre o

---

<sup>29</sup> Mais uma vez usamos o termo homenagear como uma maneira de imbricar os aspectos da adoração, do festejar e do louvar as divindades no candomblé.

feminino e masculino. Traz como características associadas a tranqüilidade e a sensibilidade. Adora as cores verde, azul e amarelo e prefere bode, galo e tatu como animais a serem sacrificados em sua homenagem.

Iemanjá é um dos orixás mais difundidos do candomblé, dada a sua associação com as águas salgadas e as grandes festas realizadas nas cidades costeiras, como Salvador por exemplo. É considerada a grande matriarca, sendo consagrada em sua mitologia como a mãe de Ogum de Oxossi, de Exu. É a cuidadora dos orixás. Tem como seu elemento a água. Traz como traço de personalidade os aspectos ligados à Maternidade e a tranqüilidade. Os símbolos mundanos que traz e facilitam o seu conhecimento são o leque e espada. Tem como dia especial o sábado. Tem como cores determinantes da sua roupa o branco, o azul claro, o verde e as peças transparentes nesses tons. Pede como sacrifício animais como o porco, a cabra e a galinha e prefere oferendas de peixes do mar, arroz, milho, camarão com coco.

Alguns outros orixás serão descritos sem a riqueza de detalhes dos comentados acima, já que as referências encontradas nas entrevistas não foram tão ricas em detalhes quanto os demais. Apesar disso, todos devem ser considerados como importantes na ritualística do candomblé de Angola de Sergipe:

Iuá é um orixá de destaque na casa, sendo mitologicamente considerado irmão de Exumaré, sendo um adivinho muito respeitado, dono dos ifás. Obá, por sua vez, é um orixá que representa uma guerreira, tendo sido então esposa de xangô.

Nanã é um orixá muito antigo, avó de muitos dos orixás do panteão do candomblé. Representa o nascimento e a morte. Viemos do barro de Nanã e devolveremos o barro quando da nossa morte. Tem em seu vestuário a presença das cores branca e azul.

Oxalá é o último dos orixás referenciados no grupo, fechando os trabalhos da casa. É considerado o deus da criação, sendo responsável, segundo sua mitologia por criar os homens. É o orixá da paz, da criação do mundo. É considerado o responsável pelo equilíbrio do Candomblé. Conhecido também como oxalufã e oxaguiã, se representa um orixá novo ou mais velho. Tem como elemento o ar sendo considerado de personalidade equilibrado e tolerante. Seu símbolo material é o oparoxó (cajado de alumínio com adornos). Tem como dia

da semana a ser guardado a sexta-feira. Usa roupas nas cores brancas e exige como sacrifício: cabra, galinha, pomba, pata e caracol. Aceita oferendas de alimentos como arroz, milho branco e massa de inhame.

Cada um dos orixás devêm características próprias que são incorporados pelos iniciados a partir das suas diversas iniciações.

Um dos pontos que também merece destaque é a importante presença dos ifás, ifãs ou búzios<sup>30</sup>. Considerado um elemento sagrado do Candomblé, ele é o primeiro elo de contato entre orixás e filhos de santo, inclusive antes dos processos de iniciação, já que através da consulta aos búzios, os não-iniciados podem estabelecer contato com os orixás através da mediação dos babalorixás. Em nosso grupo, os búzios são os mediadores das relações, das vontades e determinações dos pais (orixás) para com os filhos, iniciados ou não. Todos os pedidos, as orientações, a escolhas do orixá, dos cargos, das funções dentro da casa, tudo passa pelo jogo de búzios que deve ser feito pela figura de mais alta relevância no terreiro.

Antes mesmo de qualquer processo dentro do Candomblé, os búzios são usados para estabelecer as primeiras interações entre o não-iniciado e as orientações e determinações dos orixás. Mediado pelo babalorixá<sup>31</sup>, hierarquicamente a figura mais importante nesse processo interativo dentro do Candomblé de Angola de Sergipe, não-iniciados e orixás iniciam uma relação comum que pode ter ou não continuidade, onde eventualmente a relação pode ser interrompida nesse momento ou iniciar-se aí, com a futura entrada e iniciação dele, a depender das vicissitudes e orientações dos orixás.

---

<sup>30</sup> Os três nomes são correlatos.

<sup>31</sup> Prandi (2001) cita a existência de cargos exclusivos para os detentores do poder dos ifãs, mas que não seriam mais usados nos candomblés do Brasil hodierno.

## 2 Um ritual de iniciação: processos de transformações do corpo

Volte para o seu lar – Arnaldo Antunes

Aqui nessa casa  
Ninguém quer a sua boa educação  
Nos dias que tem comida  
Comemos comida com a mão  
E quando a polícia, a doença, a distância, ou  
alguma discussão  
Nos separam de um irmão  
Sentimos que nunca acaba  
De caber mais dor no coração  
Mas não choramos à toa  
Não choramos à toa  
Aqui nessa tribo  
Ninguém quer a sua catequização  
Falamos a sua língua,  
Mas não entendemos o seu sermão  
Nós rimos alto, bebemos e falamos palavrão  
Mas não sorrimos à toa  
Não sorrimos à toa  
Aqui nesse barco  
Ninguém quer a sua orientação  
Não temos perspectivas  
Mas o vento nos dá a direção  
A vida que vai à deriva  
É a nossa condução  
Mas não seguimos à toa  
Não seguimos à toa  
Volte para o seu lar  
Volte para lá

A letra da música que apresentamos nesse terceiro capítulo desse trabalho carrega em si um apelo simplório quando revela uma demonstração poética do conceito de resistência<sup>32</sup> em relação às interferências externas nos hábitos, crenças, costumes e éticas associadas a uma cultura específica, remetendo-nos a uma necessidade interna de permanecer estável, constante, apesar das tentativas externas de desestabilizar um determinado ambiente cultural. Apresenta, outrossim, um dos traços que caracterizam uma das atuais manifestações na pós-modernidade: a subjetivação dos corpos, onde notamos uma concepção de realidade que se relaciona com a dissolução das fronteiras entre o que pode ser catalogado de alta cultura (o que pode ser associado com os valores vigentes e aceitos como adequados pelos grupos hegemônicos) e cultura popular (o resultado das ações dos grupos menores, inferiorizados ou dominados) Bhabha (2007). Nesse sentido, nossas buscas acadêmicas tendem a um retorno às práticas singulares enquanto portadoras de um importância peculiar, fugindo do referencial iluminista modernista que desqualificava as potencialidades singulares, regionais e locais enquanto possibilidade.

O Candomblé é uma forma muito particular de interpretar o mundo. Música, ritual e tradição compõem e caracterizam as vivências, as relações, o entrelaçamento entre arte, crença e realidade que são somadas nesse jogo de forças que caracterizam as religiões afro-brasileiras. Segundo nossas fontes, o principal é vivenciar as experiências a partir da perspectiva religiosa, cuja idéia central seria a de conhecer, explicar, valorar e criar uma perspectiva do mundo através dos seus conceitos, dos seus mitos, da sua cosmogonia e de sua ritualística específica.

Outrossim, o entendimento que trazemos nesse trabalho discute universos que acontecem à medida que buscamos descobrir e discorrer sobre seus ritos, encobertos através dos segredos e sabedorias, nomes e cantigas toadas em línguas desconhecidas e misteriosas<sup>33</sup>, passos de danças que se transformam em louvação á divindades, num jogo relacional que envolve aspectos ligados á cultura de vários povos, suas raízes culturais e processos de educação não-formal expressos num mundo novo de ritos e gestos que expressam uma

---

<sup>32</sup> Apresentamos o conceito de resistência na introdução desse texto.

<sup>33</sup> Os iniciados referem-se às línguas Banto como fomentadoras do mistério que ajudou a preservar o candomblé quando da sua necessária sincretização.

maneira diferenciada de se ver e fazer religião. Araújo (2008) nos remete às articulações do corpo que estabelece consonâncias com as múltiplas conexões da sua realidade religiosa.

Constituído e plasmado de modo biocultural, como constitutivo ontológico que une o bio-psico-químico e os repertórios culturais/simbólicos, como amálgama de significados e sentidos existenciais polifônicos, o corpo, em nosso processo civilizatório, é concebido e compreendido mediante cosmovisões bastante diversificadas em consonância com os fluxos de cada contexto cultural.(p. 63)

Entre os diversos momentos ritualísticos e os múltiplos signos que constituem e caracterizam a religião dos santos, devemos focar nas páginas que se seguem desse trabalho basicamente sobre os processos de iniciação, já que são considerados como nascimentos, ou renascimentos, do filho de santo iniciático, na condição agora de membro iniciado e em constante evolução, ou seja, na qualidade imanente de ser em transformação, de um devir-orixá, onde o iniciando, conhecido após esse primeiro processo como iaô, passa a interagir, através das manifestações em seu próprio corpo, com o orixá, personificando-o. Todos os ensinamentos são feitos e referenciados através dos mitos e ritos que embasam suas práticas, através dos ensinamentos de um líder, do pai de santo.

### **3.1 Os processos de iniciação**

Os processos de iniciação, que destacamos como uma cadeia composta de diversos rituais específicos, independentes e inter-atuantes, são referendados como os marcos determinantes da entrada, aceitação, cooptação e aceitação dos novos membros à sua nova comunidade (família) religiosa. Os processos iniciáticos destacados em nosso trabalho, são destacados pelos entrevistados como formados de 2 principais processos de iniciação: O bori e o feitorio. Determinam em nossas tessituras o processo de construção de uma subjetividade específica, denotada pela relação entre iniciado-orixá, criando o devir-orixá, marco teórico que citamos como responsável pelo desenvolvimento da subjetividade inerente ao filho de

santo imbricado aos seu deus orixá. Em relação ao devir, Deleuze e Guattari (2008c) nos remetem:

O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. É o princípio de uma realidade própria ao devir. (p. 18)

O conceito de devir não finaliza nem termina o que quer que seja relacionado a ele. No caso dos filhos de santo e sua relação com os orixás, o devir-orixá não constitui um fim em si mesmo, mas uma passagem, uma transformação que se dá na relação do iniciado com as características, peculiaridades, sutilezas, próprias do orixá, sem que o mesmo tenha que efetivamente incorporar em seu corpo.<sup>34</sup> A noção que damos à incorporação revalida o conceito de devir-orixá quando nos remete a um estado passageiro, não finalizado, de interação entre iniciado e orixá. Os membros da casa, os iniciados rodantes<sup>35</sup> ou não, são determinados pelas relações entre seus próprios orixás e o orixá do pai de santo.

Encontramos algumas referências sobre a relação que se cria na espritação dos santos e sua relação com o devir presente em suas possibilidades. Nas palavras de Deleuze e Parnet (2004):

Devir nunca é imitar, nem fazer como, nem uma sujeição a um modelo, seja de justiça ou de verdade. Não há um termo de que se parte, nem um ao qual se chegue ou ao qual se deva chegar. Também não há dois termos imutáveis. A questão “o que é que tu devéns” é particularmente estúpida. Porque à medida que alguém devém, aquilo que devém muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, de núpcias entre dois reinos.(p. 12)

A relação que se estabelece entre o iniciado e o orixá é de multiplicidade, de rizoma. É criação de um novo signo, o devir-orixá, representante da união, do novo lugar de saber do iniciado. Uma possibilidade que se dá na espritação, que forma novas e únicas vivências, que cria aprendizagens novas e exclusivas. “O corpo aprende aos poucos através do

<sup>34</sup> Existem na casa pessoas (filhos de santo) que não incorporam, não espiritam. Geralmente eles recebem um cargo, ekédis, e ficam responsáveis pelos filhos incorporados ou espiritados (rodantes).

<sup>35</sup> Os rodantes são os filhos de santo que incorporam.

prendizado do santo, de abiã a iaô” conforme cita o babalorixá em nossa primeira entrevista. A espitação gera um elemento novo, formado pela apropriação dos signos mundanos e sagrados, dos signos do homem e do orixá.

A resistência dos grupos religiosos afro-brasileiros, especialmente no Candomblé de Angola, dá-se através da possibilidade de se manter fiel às suas tradições, mesmo que estas sejam instáveis, que estejam em constante transformação, dada a instabilidade derivada do próprio ambiente de cultura em que estão relacionadas. As culturas vivas absorvem e são absorvidas pelos diversos ambientes em que estão inseridos. A manutenção das tradições religiosas afro-descendentes em modelos apócrifos possibilita uma postura complexa e ambivalente em relação às suas tradições: em primeiro lugar, uma busca de manutenção dessas mesmas tradições, conforme habilmente descrito por Deleuze (1994), e depois, uma possibilidade de mudança de seus próprios conceitos e afetos, dadas as transformações que se dão na transmissão dos confetos transmitidos e dos mitos no passar dos tempos, em tradições vinculadas pela palavra, pelos contatos com outros ambientes culturais. Gauthier (2005) falando em nome da sociopoética nos remete ao conceito de confeto:

Na Sociopoética, pensar é coisa onde interferem afetos e conceitos. Os afetos não são as emoções individuais, e sim intensidades que percorrem corpos, potencializando-os, separando ou compondo-os. Quando o grupo pesquisador está exercendo-se no pensamento, ele trabalha segundo um estilo próprio, ele cria uma personagem original [...] Com a noção de confeto, instalamo-nos no ‘entre-dois’, no espaço-tempo diferenciador, ou seja, criador de cultura, como esses ‘gênios híbridos’, poetas, pintores, músicos que [...] modificam de maneira decisiva o que pensar significa, apresentando uma nova imagem do pensamento povoando-o de entidades artísticas. (p. 258-259).

Dado que o grupo em que realizamos a nossa pesquisa é de nação de Angola, ele segue algumas indicações rituais próprias às suas origens: utiliza os ritos de Angola em suas manifestações religiosas, usa a língua ioruba nesses rituais e segue os ensinamentos incorporados e desenvolvidos pela sua mitologia. Entretanto, esse grupo eventualmente utiliza a língua banto<sup>36</sup> em determinados momentos do ritual, conforme nos reporta um dos entrevistados num dos trechos descritos, assim como efetua diversos rituais de acordo com os procedimentos de outras nações. Como a religião se tornou semi-independente em regiões diferentes do país, entre grupos étnicos diferentes evoluíram diversas “divisões” ou *nações*,

<sup>36</sup> Alguns autores, especialmente Prandi (2001), nos remetem às diversas línguas que compõem o repertório dos bantos, sendo o yorubá, o suahili, apenas duas delas.

que se distinguem entre si principalmente pelo conjunto de divindades veneradas, o atabaque e a língua sagrada usada nos rituais. O que descrevemos como semi-independência, na verdade deve ser entendido como uma flexibilidade existente entre os diversos seguidores de um dada nação de Candomblé quando alocado nas diferentes áreas e concentrações de outras populações e grupos culturais. Nesse processo de construção cultural, as línguas de diferentes nações foram amalgamadas, desterritorializadas e incorporadas em uma nova forma de traduzir os diferentes conceitos e passos ritualísticos absorvidos de outras manifestações que compuseram a religião dos santos. Deleuze nos reporta que:

Não existe uma língua-mãe, mas tomada de poder por uma língua dominante dentro de uma multiplicidade política. A língua se estabiliza em torno de uma paróquia, de um bispado, de uma capital. Ela faz bulbo. Ela evolui por hastes e fluxos subterrâneos, ao longo de vales fluviais ou de linhas de estradas de ferro, espalha-se como manchas de óleo. Podem-se sempre efetuar, na língua, decomposições estruturais internas: isto não é fundamentalmente diferente de uma busca das raízes. Há sempre algo de genealógico numa árvore, não é um método popular. Ao contrário, um método de tipo rizoma é obrigado a analisar a linguagem efetuando um descentramento sobre outras dimensões e outros registros. Uma língua não se fecha sobre si mesma senão em uma função de impotência. Deleuze e guattari, 2007

Entretanto, como qualquer manifestação cultural, mecanismos diversos de absorção e transmutação criaram subdivisões das formas primárias originais. O Candomblé atualmente é conhecido como uma religião derivada principalmente dos ritos religiosos tribais africanos, aprimorada no Brasil como forma de resistência cultural contra a escravidão, contra a dominação e a imposição de uma outra cultura dita superior em relação a sua. Ainda assim, temos no território brasileiro diversas manifestações do Candomblé com algumas variações nos rituais, conceitos, ritos e nomes e nomenclaturas diferentes. Prandi (1997) relata que:

Basicamente, as culturas africanas que foram as principais fontes culturais para as atuais "nações" de Candomblé vieram da área cultural banto (onde hoje estão os países da Angola, Congo, Gabão, Zaire e Moçambique) e da região sudanesa do Golfo da Guiné, que contribuiu com os iorubas e os ewê-fons, circunscritos aos atuais território da Nigéria e Benin. (p.06)

Por conseguinte, devemos fazer uma pequena digressão e esclarecer um detalhe na conceituação das religiões: uma religião precisa ter, segundo as nossas referências, um clero, um credo e uma liturgia, o que efetivamente nos reporta que o Candomblé, assim como diversas outras manifestações religiosas afro-brasileiras, podem ser consideradas efetivamente

uma religião. No candomblé, entretanto, podemos verificar um clero que se apresenta com uma gama enorme de diversidade em relação às funções existentes em sua hierarquia; vemos um credo fortemente arraigado na crença dos orixás, antepassados que guardam uma semelhança com os santos católicos (dado que os mesmos foram vivos e conviveram entre os humanos em um dado tempo histórico); e a liturgia do Candomblé que se apresenta de uma pluralidade de mitos e ritos que sustentam simbólica e conceitualmente os aspectos representados pelos iniciados quando das manifestações específicas.

Percebemos que os processos religiosos que estiveram se desenvolvendo no Brasil foram fermentados com particularidades presentes em nosso território, uma mescla de singularidades que se misturaram, como africanidades, europeizações ocidentais e indianidades nacionais, que resultaram num amálgama de criações e criaturas representadas e constituídas como uma das formas de manifestação religiosa presente em nosso contexto e cada vez mais considerado em nosso meio sócio-cultural.

Com a incorporação do santo no corpo iniciado, desterritorialização dos elementos que agora são partes que compõem o deus, o corpo que se modifica, demonstrado também através da postura corporal, assume gestos e movimentos que imitam as atividades primárias que seriam mais destacadas pelos filhos de santo dos seus orixás: imitam um caçador, um pescador, o vento, as águas, o tempo. As voltas e giros, os passos de dança, os olhos cerrados, a posição dos corpos; os gritos também fazem parte, dependendo de quem está incorporando. Esses traços são incorporados pelos iniciados e repetidos em suas incorporações quando da espritação filho-pai, ou seja, eles são absorvidos como traços pertencentes a um deus pai que deve ser demonstrado pelo filho quando for por aquele assimilado.

Os deuses ou divindades do Candomblé não são simbolizados e nem entendidos como seguidores ou indicadores dos ideais de perfeição que acompanham outras divindades judaico-cristãs, nem do ponto de vista comportamental, nem moral, nem eticamente: são representados e traduzidos em seus mitos com um grau de humanidade, com uma humanização que associam sobremaneira homens e deuses com características comuns que os aproximam mais à medida que aqueles conhecem e são incorporados por estes. Eventualmente felizes e tristes, bondosos e rancorosos, maléficos ou vingativos e benevolentes ou condescendentes, os deuses são entendidos no Candomblé como se as

emoções, sentimentos e aspectos caracteriológicos fossem iguais aos dos homens. Sendo assim, os orixás modificam seus comportamentos e suas emoções de acordo com as situações e circunstâncias mundanas, cotidianas e ou relacionais, especialmente em decorrência dos pedidos dos filhos de santo.

Nos registros encontrados na fala dos sujeitos da nossa pesquisa, os orixás representavam os valores encontrados nas terras africanas, sendo caracterizados como seres divinos que foram alçados ao orum, o mundo espiritual, por conta das ações efetivadas na terra, no aiye. Antigos reis, rainhas, líderes espirituais, chefes de aldeias, guerreiros e líderes de nações complexas em sua terra natal, os orixás formavam na religião africana original, um grupo de entidades que eram adoradas como antepassados mortos, termo hoje chamado de egunguns.

As relações que se dão entre os filhos e os orixás, seus pais, seguem alguns passos ritualísticos, cujos procedimentos são decorrentes da interpretação dos mitos pela figura dos babalorixás ou ialorixás. Para se chegar aos deuses, ou seja, para fazer um pedido ou uma prece, por exemplo, uma das formas é estabelecer uma relação primeiro com o seu intermediário, o Exu, que leva a “mensagem” deste àquele. E para tanto, o iniciado precisa proceder de acordo com as vontades das divindade: fazer um pedido primeiro para o intermediário, o Exu, através de oferendas de comidas, se sacrificios, de bens, de acordo com as orientações dos ifás. Depois deve fazer oferendas ao orixá que estabelece essa relação, prestando oferendas e sacrificios dos animais preferidos por estes, cumprindo então os passos que fazem os orixás efetuarem os favores pedidos pelos filhos de santo.

O processo de aprendizagem dentro do candomblé começa a acontecer quando começa a haver alguma curiosidade sobre o tema. Sabemos, por exemplo, que o lugar em que acontecem os rituais do Candomblé pode ser chamado de roça, se perto dos centros urbanos e terreiros, se for localizado longe dos centros urbanos. Há uma mudança sutil, mas perceptível com clareza pelos iniciados em relação à estrutura, à forma, à apresentação, à conceituação, às passagens, à movimentação corporal, sinestésica, ao tempo na linearidade, na lógica, nos rituais, nos ensinamentos, nas aprendizagens, que compõe cada um dos chamados Candomblés. Segundo um dos entrevistados:

Se você vai falar pelo lado da religião, pelo lado da fé que move o homem aí, ao Candomblé, primeiro lugar ele é chamado através do próprio ou seja, nós normalmente tem pessoas que procuram ser filho de santo porquê está passando por problemas, isso, vai pro jogo pra ver se é cobrança do orixá, outros procura a casa de santo porquê está doente, é uma cobrança, uma manifestação do orixá, lhe chamando pra você ir, outras, procura o Candomblé porquê acha lindo, porquê se encanta e vai ser filho, primeiros passos que normalmente na vida cotidiana, cotidianamente acontece isso, eles procuram por esse motivo, quando ele da esse primeiro passo, o pai de santo ou babalorixá vai colocar ele no quarto da consulta e vai jogar búzios pra ele pra ver quem é o orixá, que é tomar conta do ori dele, da cabeça dele, quem é o orixá de frente dele, pra daí começar a ver quem é esse orixá dele e começar a tratar, e o primeiro tratamento dele é como falei é dar o obi de iniciação dele, mas o primeiro passo que ele vai dar quando ele descobre que nasceu pra estar ali dentro do Candomblé, ele vai procurar um pai de santo, pra tratar, pra começar, vai começar a dizer ao filho o que ta acontecendo na vida dele e o pai de santo como é que ele vai acreditar ou ter um direcionamento. É o jogo de búzios. então, os ifãs que vai dizer qual é o caminho que ele deve seguir com esse filho. Se ele deve dar uma obrigação dele pra esse filho, se ele deve dar uma obrigação só pra cuidar dele espiritualmente só pra ele ir pra casa dele, aí, quem vai determinar é os ifãs. É o pai de santo que vai jogar pra determinar o qual é o Caminho dele. Se for pra ser filho ele vai ter esse processo de iniciação como eu lhe falei, mas isso pode fugir a regra. Existem cobranças maiores que você pode e iniciar de obi, você Pode iniciar o processo de feitura mesmo, então isso vai depender de como vai estar a sua situação espiritual. E quem vai ver isso é o babalorixá mesmo no ifã. Tudo no Candomblé parte dos ifãs, o pai de santo sempre vai consultar os ifãs, ele, tudo que ele for fazer, ele vai lá nos ifãs. Se ele vai lhe dar uma obrigação, ele vai pra ver se o orixá esta aceitando, pra ver se o orixá dele, que é o zelador da casa está aceitando também. Se ele aceita você na casa. Então tudo ele vai nos ifãs. É o caminho do Candomblé, tudo parte dos ifãs. (babalorixá, 20/09/2011)

Os passos a serem seguidos na religião dos santos é suscetível a mudanças de acordo com as determinações dos orixás, mediadas pelos ifãs, uma espécie de transmissor de suas vontades. Os rituais de iniciação devem ser efetuados sempre de acordo com as prescrições estabelecidas pelos ifãs e de acordo com as vontades do seu orixá. As transformações que se seguem aos fenômenos iniciáticos constroem a subjetividade inerente ao grupo em questão e reforçam os aspectos que caracterizam os diversos grupos em suas sutis diferenças.

Nesse momento da articulação devemos falar das múltiplas pedagogias do corpo, que trazem um significado sobre elaborações historicamente construídas no interior das múltiplas sociedades africanas para explicar as diferentes formas de lidar e cuidar do corpo. É complicado falar em um processo de iniciação no Candomblé, já que os iniciados passam por diversos processos que são considerados movimentos de iniciação. Cada novo evento a que se submetem, cada novo ritual apreendido, cada vez que ao mesmo são demandados um aprimoramento constante de suas habilidades em desenvolvimento, todos esses momentos são

considerados pelos membros do Candomblé como momentos de iniciação, já que um novo início se dá a partir das novas aprendizagens que se efetivam no corpo do iniciado.

O percurso do membro quando da sua pré-iniciação<sup>37</sup> no Candomblé passa por algumas ações distintas que denotam a interação que se inicia entre a pessoa, o iniciando e o seu orixá, através de mediadores primeiros como os ifãs ou búzios. Quando de algum tipo de orientação para se buscar o Candomblé, o iniciando busca o pai de santo para que este lhe jogue os búzios e lhe responda as perguntas que se achem necessárias, estabelecendo uma primeira relação entre os membros, numa construção hierárquica que se inicia e se estabelece entre o novo membro e o pai de santo, os mediadores dos orixás. Segundo nossos entrevistados:

Todo o filho de santo ele passa pelo processo que lhe falei de aprendizagem. Então dentro do quarto de santo quando você vai pra camarinha, a gente fala camarinha, vc passa pelo processo de é ensino, por exemplo, você começa a pedir, a falar tudo dentro do Candomblé na língua ioruba.tudo, tudo. Se você quer água, se vc ta pedindo um prato, se vc quer uma faca, se vc quer comer. Então, esse processo que vc é, vai passar, vc tem q se iniciar pra poder vc ter uma orientação, um processo de educacional realmente, por que vai ter o zelador da casa , o pai de santo ou babalorixá, ou outro cargo dentro da casa que vai sentar com o iniciado e vai explicar pra ele o que é, por exemplo, se vc quer água vc vai pedir omi, não vai pedir mais água, se vc quer um prato vai pedir itibirí, se vc quer a delunga, que é a caneca pra vc tomar água, pede a delunga, se vc quer pedir o fogo vc vai pedir o isô, vc não vai , vc vai aprender a trabalhar, a utilizar as linguagem do Candomblé. Por que se vc tiver em outro local, normalmente vc pode ser testado. Fulano, me de o isô, se vc não sabe o que é isô,dentro do Candomblé, você é iniciado e não sebe o que é isô, vc já vai ser criticado. Então você tem q entender. A linguagem que é utilizada, a linguagem banto, que vai, trabalhar com essas duas , com linha de ketu e com a linha de Angola, né, então a linguagem banto ela vai estar sempre trabalhando junto, ai você só passa por esse processo quando você se inicia , ai você aprende, quando você é iniciado, enquanto pesquisador você vai compreender o que as pessoas vão lhe dizer, lhe falar, mas você não vai ter a obrigação de conhecer, mas os iniciados eles tem a obrigação de conhecer a linguagem utilizada, oficial utilizada dentro do Candomblé. (Ogân, 06/04/2011)

Dentro da mitologia religiosa africana, as homenagens aos antepassados, aos seres divinos e aos transmissores de informação (escravos dos orixás) se dão através de diversos elementos simbólicos e naturais. Seja uma planta, uma comida, seja um ritmo tocado, ou

<sup>37</sup> É importante salientar que não há uma formalização aguda do processo de pré-iniciação. Geralmente, os membros passam por 3 rituais outros antes da iniciação em iaô, chamado feitorio, que seriam o obi, o bori e o bossé. Alguns não passam por todos os rituais, dependendo da vontade do orixá expresso através dos ifãs..

mesmo o tipo de material usado nas roupas, ou uma concha de algum animal marinho, ou até mesmo uma determinada cor, cada um dos pequenos detalhes que se apresentam vem representar a ligação dos orixás com os iniciados e o uso desses elementos por parte dos seus filhos<sup>38</sup>, modo comum a que são denominados os adeptos de um dado orixá, vem simbolizar e representar uma homenagem, já que destaca no iniciado, no filho do santo, a filiação, o respeito e admiração deste por aquele. Destacamos o papel das danças nos rituais, claramente ligados às homenagens que são feitas em relação aos orixás.

De acordo com a mitologia dos orixás, uma ordem ritualística deve ser seguida pelos membros iniciados do Candomblé. Em nosso grupo, conforme citamos quando falamos de cada um dos orixás, o orixá Exu é o primeiro a ser homenageado, representando uma hierarquia determinada pelos mitos associados à religião. Segundo a ritualística e baseando-se em sua mitologia, Exu representa o elemento de ligação, de transmissão dos saberes dos orixás aos homens, localizados em planos distintos da existência. Exu, enquanto veículo relacional entre deuses e homens, merece um destaque especial dentro da mitologia ritualística exatamente devido a esse papel de poder acessar os dois planos sagrados: a existência divina e a existência mundana. Como homenagem a essa faculdade especial de ser de acesso aos planos, o Exu deve ter o seu toque, a sua dança, a sua comida, todos os aspectos das devoções devem ser oferecidas primeiro a ele, para que ele não venha a atrapalhar ou impossibilitar os trabalhos restantes dentro do grupo. Esse mesmo orixá tem um dia festivo exclusivamente em sua homenagem, demarcando exatamente o seu caráter específico de destaque no panteão dos orixás brasileiros. E também se faz referência ao papel de Exu como escravo dos Orixás, sendo diversificado, tendo cada um dos orixás vários Exus aos quais recorre quando na necessidade de interferência na existência mundana.

O iniciado, o praticante do Candomblé, se não for um ekédi,<sup>39</sup> pode ser chamado de cavalo, no próprio entendimento dos seus adeptos. Se o animal é historicamente considerado como uma ferramenta de trabalho e de transporte, no Candomblé podemos situá-lo da mesma maneira. É Ferramenta quando utilizamos seu corpo para transformar o ambiente e a natureza, para se adaptar às necessidades dos Orixás, através da resposta a sua demanda de alimentos e ou dos seus peculiares padrões de opção, gosto e ou prazeres. É também

---

<sup>38</sup> Cada um dos iniciados é considerado um filho do seu orixá.

<sup>39</sup> Um dos iniciados que não espiritam, tendo o cargo de curador, ou cuidador dos espiritados.

ferramenta quando é utilizado para completar e complementar a relação hierárquica necessária ao preenchimento dos diversos cargos existentes no Candomblé; é transporte quando serve de local escolhido pelo orixá quando atravessa a relação espaço-tempo e incorpora, em carne e osso, na figura do iniciado, vivendo, interagindo e representando a ele mesmo no mundo real.

A cerimônia religiosa dentro do Candomblé é definida pelos seus mitos e composta por uma diversidade de momentos, estratificados, um ritual em que os orixás devem ser cultuados em uma ordem estabelecida pelo grupo referido. Como já foi dito, Exu inicia os trabalhos, ou seja, as primeiras músicas, danças e oferendas (macumba) são feitas para ele, para que os caminhos sejam abertos. Logo após as demais divindades, que somam mais ou menos 16, são louvados e cantados em seus diversos momentos específicos, de acordo com os eventos comemorativos e dos dias que homenageiam essas divindades especialmente, nesse processo, uma das particularidades que fica bastante evidente é a não rigidez dos processos ritualísticos, ou seja, não há uma necessidade de dureza, de uma rigidez pesada na observância dos protocolos durante os rituais. As pessoas conversam, explicam coisas uns aos outros, param, descansam, saem para fumar ou beber água, param as danças, reiniciam momentos depois. Há uma naturalidade nas relações, não uma imposição de que se faça o ritual com controle absoluto de cada um dos dados passos durante os rituais.

O processo de iniciação não tem que necessariamente passar pelos diversos rituais que vão contemplar, responder e interagir com os mitos ancestrais seguidos pelas diferentes linhas ou nações do Candomblé. Apesar de suas singularidades, o obi e o bori, assim como o bossé são eventualmente desconsiderados se assim é explicitado no jogo de búzios. Cada um dos iniciados segue os preceitos que são determinados pela sua própria relação dentro da casa de santo em íntima conexão com os babalorixás que por sua vez são orientados pelos búzios, representantes dos orixás.

Neste sentido, o Candomblé faz uso dos mitos e dos diversos rituais que emprega em sua prática religiosa como instrumento de pedagogização, ou, como preferimos utilizar nesse trabalho, de educação, mesmo que sobre bases não-formais. Além do aspecto apócrifo de suas tradições, os mitos eram transmitidos oralmente aos novos iniciados, através das gerações que foram introduzidas aos processos religiosos do Candomblé.

Os mitos desempenham funções complexas dentro do Candomblé, conforme relata Prandi (2001) cujo livro sobre mitologia dos orixás é bastante rico e esclarecedor. Em nossa pesquisa percebemos que a principal função dos mitos é manter viva as características principais dos orixás e dos filhos de santo, ainda que venham também a designar formal e informalmente os passos rituais a serem efetivados, seguindo características pessoais e tipológicas dos orixás enfocados pelos mesmos. No Candomblé, após a descoberta dos orixás que compõem a “cabeça” do iniciando, acontecem os primeiros rituais, determinados pelos mitos que dão um respaldo histórico-metodológico aos próximos passos dados que irão passar. E os rituais são tão metódicos quanto diversificados. Variam outrossim, dependendo dos orixás aos quais os filhos mantêm uma conexão especial, sendo filhos deles. Os ritos derivados dos mitos são mais significativos em relação aos acontecimentos reais para os membros da casa. Sobre os mitos, uma outra pesquisadora, Segato (2005) nos remete em seus escritos:

Os mitos são invocados de maneira espontânea no curso das conversas, em contextos e situações variadas, principalmente com o propósito de deixar clara alguma característica de comportamento de algum orixá ou de algum dos seus filhos, ou de explicar e prescrever algum procedimento ritual a ser seguido. Estes relatos tomam, geralmente, a forma de citações breves, fragmentos ou alusões, mais ou menos cifradas, a fatos da vida de um orixá ou a suas relações com algum outro personagem do panteão. (P.359)

Na ritualística do Candomblé de Angola, efetua-se uma seqüência não-formal de absorções de conhecimentos por parte dos iniciados. Os aprendizados que se efetuam nos processos de iniciação servem para efetivar a entrada do novo membro em novos padrões ritualísticos, garantindo a ele um entendimento das diversas nuances que acontecem durante os diferentes processos. Inicialmente, o iniciado deve aprender a reconhecer os ritmos das músicas e a quem se destina, ou seja, qual o orixá que está sendo homenageado, pra quem se está cantando<sup>40</sup> e qual o momento do processo cujo toque está anunciando, já que são vários os toques e são 3 os atabaques que compõem o Candomblé<sup>41</sup>. Deve também reconhecer a própria música tocada, que são pontos importantes para o reconhecimento dos diferentes momentos em que o pai de santo faz os pedidos aos iniciados, já que cada uma das músicas

<sup>40</sup> O canto no Candomblé serve de louvação, homenagem aos orixás e integração dos iniciados em relação aos diferentes momentos ritualísticos.

<sup>41</sup> Os instrumentos são tratados com referência, já que são instrumentos de interação entre os diferentes mundos espirituais. A eles são ofertadas comidas e sacrifícios.

traz em si as palavras cantadas em uma língua diferente da sua matriz original local<sup>42</sup>. Deve construir um vocabulário específico de acordo com a ritualística do grupo, a fim de compreender os diferentes chamados do pai de santo em relação aos diferentes pedidos que são feitos durante os ritos, conforme citação da entrevista descrita a seguir. Além das palavras cantadas e recitadas, há que se aprender a homenagear os santos, ou melhor, aos Orixás, com as danças ritualísticas que marcam no corpo uma ritualística própria. Nas palavras de Coffani (2008), a investigação dos ritos deve passar necessariamente pelo estudo do corpo.

Vislumbra-se a necessidade de investigar-se no âmbito histórico como, onde e porque o corpo foi objeto de mitificação. Processo esse que é instrumentalizado pelas invenções de diversas concepções, no interior dos processos de pedagogização do/sobre o corpo. Em outras palavras, desvelar o exercício do poder manifesto sob diferentes formas de controle e que constitui uma rede heterogênea de poderes. O que significa reconhecer como foi propício investir sobre o corpo, transformá-lo em alvo de discussão histórica, a partir da fabricação dos discursos sobre e do corpo. (p. 26)

O Candomblé apresenta em sua teogonia um grupo de orixás que são reconhecidos pelos iniciados quando de sua incorporação em seus filhos de santo, principalmente, através dos gestos rituais e expressões corporais. As danças, os movimentos físicos, o preparo dos alimentos, das roupas e ornamentos são exemplos do uso do corpo ritualizado. O corpo torna-se o local de absorção dos costumes, hábitos, regras e valores, introduzidos e apreendidos voluntária e involuntariamente pelos seus membros através das representações simbólicas presentes em seus rituais religiosos. Apesar da utilização do que chamamos de complementos do processo ritualístico, que de certa forma os referenciam, como o uso de atabaques, as roupas coloridas, as comidas e as oferendas (macumbas), são os gestos, as posturas físicas, gestuais, é o corpo que se destaca e faz saber aos outros membros quando e se houve comunhão, qual é o orixá espritado, se há um entendimento das relações entre os diversos momentos dos rituais, se houve um entrelaçamento, um contato, se espritou<sup>43</sup> ou não, ou seja, se houve uma relação de pertencimento e absorção entre o iniciado e o seu orixá. Segundo Geertz, 2008:

É no ritual [...] que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a

<sup>42</sup> As músicas são cantadas, nesse grupo, principalmente no idioma Banto.

<sup>43</sup> O termo me parece uma corruptela de espiritou, talvez em relação ao fato de o iniciado ter se tornado "espírito", ou seja, ter incorporado um orixá.

mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática. Qualquer que seja o papel que a intervenção divina possa ou não exercer na criação da fé - e não compete ao cientista manifestar-se sobre tais assuntos, de uma forma ou de outra - ele está, pelo menos basicamente, fora do contexto dos atos concretos em observância religiosa que a convicção religiosa faz emergir no plano humano. (p. 83)

O mundo do Candomblé de Sergipe é um lugar com processos clandestinos, maquiânicos. Na sua ritualização, apresenta um mundo sagrado e mítico, mágico, cheio de segredos não compartilhados e não aberto aos não-iniciados. Além da passagem dos seus ensinamentos terem se dado quase exclusivamente através das transmissões pessoais, geralmente de forma verbal, o que não nos reserva nenhum registro histórico escrito, pensamos que as diferentes perseguições a que foram impostos os seguidores das religiões africanas devem ser responsáveis por essa imposição de segredos e de limites entre o que pode ser exposto aos não iniciados em suas cerimônias públicas. Deleuze e Guattari (2008c) nos descreve a relação que pode ser seguida em relação aos segredos:

O segredo está numa relação privilegiada, mas muito variável, com a percepção e o imperceptível. O segredo concerne primeiro certos conteúdos. O conteúdo é *grande demais* para sua forma... ou os conteúdos têm neles mesmos uma forma, mas tal forma é recoberta, duplicada ou substituída por um simples continente, envoltório ou caixa, cujo papel é suprimir suas relações formais. São conteúdos que achamos bom isolar, ou disfarçar, por razões elas próprias variáveis. Mas, justamente, fazer uma lista dessas razões (o vergonhoso, o tesouro, o divino, etc.) não tem muito interesse, enquanto opomos o segredo e a sua descoberta, como numa máquina binária onde só haveria dois termos, segredo e divulgação, segredo e profanação. Com efeito, de um lado, o segredo como conteúdo se ultrapassa em direção a uma percepção do segredo, que não é menos secreta do que ele. Pouco importam os fins e se essa percepção tem por meta uma denúncia, uma divulgação final, um desvendamento. Do ponto de vista da anedota, a percepção do segredo é o contrário dele, mas do ponto de vista do conceito, ela faz parte dele. O que conta é que a própria percepção do segredo só pode ser secreta: o espião, o voyeur, o dedo-duro, o autor de cartas anônimas não são menos secretos do que aquilo que eles têm a descobrir, seja qual for sua meta ulterior. Haverá sempre uma mulher, uma criança, um pássaro para perceber secretamente o segredo. Haverá sempre uma percepção mais fina do que a sua, uma percepção de seu imperceptível, daquilo que há em sua caixa. Prevê-se até um segredo profissional para aqueles que estão em situação de perceber o segredo. E quem protege o segredo não está necessariamente ao par, mas também ele remete a uma percepção, pois tem que perceber e detectar aqueles que querem descobrir o segredo (contra-espionagem). (p. 81-82)

Segundo os sujeitos da pesquisa entrevistados, a atenção deve ser sobremaneira focada na música, nas canções que, em sua opinião, compõem toda a ritualística do Candomblé. E uma especial parcela do tempo de aprendizagem se dá em repassar aos iniciantes as canções, músicas e toques que caracterizam cada um dos orixás referendados. Em nossa pesquisa com teóricos, encontramos também em Bastide (2001), algumas colocações sobre os cânticos:

Os cânticos, todavia, não são apenas cantados, são também “dançados”, pois constituem a evocação de certos períodos da história dos deuses, são fragmentos dos mitos, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado, para adquirir todo o poder evocador. O gesto juntando-se à palavra, a força da imitação mimética auxiliando o encantamento das palavras, os orixás não tardam a montar seus cavalos à medida que vão sendo chamados. (p.36)

As palavras cantadas, entoadas em línguas que pertenciam aos antepassados que trouxeram consigo a religião, ecoam, durante as cerimônias, por toda a casa, acompanhada de gestos, posturas, movimentos circulares, mudanças bruscas no eixo do corpo, poses (mãos para trás, mão ao lado cor corpo). A força das palavras contém uma força (axé) que é intensificada pelos gestos e expressões do corpo iniciado. Cada filho de santo em sintonia com as posturas consideradas originadas pelos seus pais (pelos orixás de cabeça, ditos pais) assume um lugar de expressão dessas articulações dos passos dos orixás em sua dança, representando-o espiritado. A língua falada varia, podendo ser o idioma ioruba, banto, e até mesmo o português, já que dependendo do ritual, cada um deles pode ser cantados nas cerimônias. Em relação ao idioma durante o processo ritualístico um entrevistado nos reporta que:

Olha, a língua mais falada dentro da nação do Candomblé, dentro da Candomblé é a banto. Na verdade o Candomblé é só na banto. Porque banto. Por que elas trabalham com a língua ioruba, e elas trabalham sempre, a língua oficial pode ser ioruba, que é a língua africana, mais nos trabalhamos sempre com a linha banto. Por que banto, por que a sua casa é de Angola mas você não trabalha só com Angola, vai em algum momento você vai cantar ketu, em algum momento você vai cantar em ijexá, algum momento você vai ter que fazer é mudar a linguagem, então a gente pode qualificar como banto. É a linguagem oficial do Candomblé eu acredito que até no Brasil, que seja banto que é a língua como se fosse bilíngüe, você fala outras línguas, então você trabalha com as duas línguas, a língua do ketu a língua de Angola, você vai trabalhar com varias línguas então a gente trabalha com a língua banto. Que é a oficial, trabalha com as duas sempre. Por que você não vai cantar só Angola, se você é pesquisador da casa de Angola e você

começar a analisar, você vai perceber que não canta só Angola. Canta ketu, canta ijexá, então se canta essas outras nações, nós podemos qualificar como banto. A casa ela é banto, a linguagem ela é banto. E vai ser sempre assim. (Babaquequerê 16/04/2011)

No final de alguns dos diversos rituais que se nos fizemos presentes, percebemos claramente as relações de tolerância, aculturação, sincretismo e bricolagem que existem entre as inclinações religiosas atuais e as influências anteriores, quando, por exemplo no final do ritual, o pai de santo pede aos iniciados que “dêem as mãos e rezemos um pai nosso”, ato ecumênico de louvação de cunho evidentemente católico. Percebemos em nossas entrevistas que os ensinamentos tentam ser fiéis aos processos aos quais os líderes (babalorixás e babaquequerês) foram submetidos. Um entrevistado assim reporta:

Filho de santo é como eu tinha dito antes, vou repetir mais uma vez, pra você se tornar pai. Você tem que ser filho. Então você vai passar pelo mesmo processo de ser filho para posteriormente você ser pai. Todo pai um dia foi filho, ele não entra, nenhum iniciante entra na casa e se torna pai. Por que até que ele pode até receber o adeká, que é a permissão de ser pai de santo, mas ele cumpre um período de filho, um período de preceitos, que ele tem que cumprir como iaô.ai vai diferenciar, vai diferenciar que ele é pai, mas ele também tá cumprindo princípios de filho de iaô, que você pode receber um iaô é, deká e ser iaô de dekai. Você é pai, mas eu to lhe dizendo que você é filho com deká, com liberdade de ser pai, mas você tem um período que você cumpre dentro da lei do Candomblé, dos preceitos do Candomblé, e diz que você tem que ser filho até pelo menos um ano, normalmente as casas dão um ano. Se Você entra na casa e você recebe uma dekai e é pai de santo, você vai ser iaô de dekái, você é conhecido como iaô de deká. Então você cumpre esse período de iaô de deka. Então ai vai diferenciar você mesmo antes de você ser pai. Você tem que passar por que o Candomblé você só pode dar o que você tem, você tem que viver aquilo tem que ter pra poder lhe dar, se eu sou pai eu posso fazer você filho e lhe tornar pai, se eu não sou pai eu não posso lhe fazer filho nem posso me tornar pai. Você só dá o que você recebe dentro do Candomblé. Você não pode dar nada que você não tenha. Você tem que passar, vivenciar, experimentar, pra depois você poder dar,né, passar o seu conhecimento por que também o Candomblé tem essas vertentes, é um processo de educacional, realmente, que você passa por isso, você recebe a educação dentro do Candomblé, dentro dos princípios do Candomblé e depois é que você pode passar para o outro, mas sempre pra ser pai tem que ser filho, então é o processo são idênticos, de ser filho pra ser pai.é assim que funciona, sempre. Deve ser assim. Pode acontecer outras coisas mas não tá dentro da regra. Eu to me referindo a regra. A regra diz isso. Que só pode ser pai se for filho. É claro que existe casas ai que fazem da maneira que elas querem, mas a regra do Candomblé não diz isso. Como toda religião sabe que algumas casas, outras religiões, elas criam uma forma e faz da maneira dela, mas a regra diz uma coisa, e a gente, eu to tentando cumprir a regra. Que é o que diz a regra. (Ogân, 20/09/2011)

No processo de incorporação, as novas manifestações revelam um aprendizado baseado numa inscrição corporal: a postura assume uma característica ligada à história do orixá: curvado, se representa um velho orixá, alerta em retilíneo, se representa um orixá novo. Os traços representativos dos orixás são reproduzidos e incorporados pelos iaôs e identificam os elementos reportados. As incorporações marcam no iniciado um processo de desterritorialização, que reconstrói as marcas impregnadas de certezas e dúvidas, características da condição humana e as reformulam em novos processos de reconstrução de um ser novo, feito de um antigo e um novo eu, cheios de divindades assimiladas, de ensinamentos apreendidos e incorporados, através dos pensamentos associados ao processo, e principalmente através do corpo, instruído a pensar e agir conforme as instruções dadas pelos seus orientadores, sejam eles babalorixás e ou filhos de santo, incorporados ou não. A característica postura física dos diversos orixás, cada um com seus trejeitos, suas marcas e posturas específicas e com evidentes sinais próprios, são traços claros do aprendizado do iniciado de como deve se portar ao assumir seu devir-orixá.

### **3.2 Bori e Feitorio: processos de (in)corporação**

Dentro dos preceitos do nosso grupo de pesquisa, são 2 os principais rituais de iniciação dentro do candomblé: o Bori e o feitorio. Cada um marca uma fase iniciática que os futuros membros devem se submeter a fim de receberem a permissão dos orixás para serem considerados membros iniciados do grupo. Foram destacados pelos entrevistados 4<sup>44</sup> (quatro) rituais de iniciação, mas os mais importantes são os dois que descrevemos, dado que os mesmos impõem aos iniciados passos processuais mais específicos e asseguram a sua entrada formal no grupo religioso.

Um dos primeiros ritos de introdução dos membros iniciados no Candomblé é o Bori. Palavra ioruba que representa o “dar de comer à cabeça”, o Bori tem como função básica marcar no corpo do iniciático a aprendizagem de sua nova religião. Marcas da iniciação que se dão através da pintura dos corpos, representado como o primeiro ritual de passagem da fase de iniciação no Candomblé. O corpo representado e representando dois

---

<sup>44</sup> Seriam o obi, o bori, o bossé e o feitorio. Obi e bossé foram considerados “pré-iniciações” pelos iniciados.

mundos, o natural e o espiritual, deve afirmar-se enquanto mediador, sendo ele mesmo um marco e um veículo de ação das requisições mundanas e das manifestações dos orixás e seus escravos nesse mesmo mundo mundano.

Durante o Bori, nas fases de reclusão a que são impostos,<sup>45</sup> os iniciados denotam uma transformação, uma nova inscrição de saberes em um corpo que se reconfigura, se recondiciona. Sendo impedido de se movimentar livremente, sendo coagido a não movimentar-se livremente, a não ser espaço interno do quarto de santo, instigado a permanecer deitado em uma rede de palha, a passar por um processo de espera pelo saber, pelo conhecimento, coagido a uma passividade que se revelará educadora, o iniciado faz dessa passividade uma instrução, um caminho de aprisionamento das possibilidades de captar as novas demandas que sobre ele recaem. Uma educação que não vem formalizada, padronizada, mas que se dá através de linhas de intensidades e linhas de fuga, que os atravessam com tonalidades, saberes e sabores diferentes, que o perpassa e o significa, experiências que educam o corpo.

O iniciado ficará na camarinha por três semanas ou mais, dependendo da vontade do santo, ou seja, das aspirações dadas durante a consulta aos ifãs. Descansará, passará por limpeza física e espiritual, através de banhos, rituais e sacrifícios. De dentro do quarto sagrado (roncó) só sairá para cerimônias em outros aposentos. Nesta etapa o abiã passa a ser denominado de iaô. Aprende como comportar-se junto aos mais velhos, as rezas, as danças, etc. Decorrido os dias e terminado os rituais, é chegada a hora da cerimônia pública.

### **3.3 Feitorio e as transformações no corpo.**

O ritual de feitorio envolve diferentes momentos, compostos de rituais específicos, com movimentos bem demarcados, contando com a participação de todos os iniciados dos diversos níveis hierárquicos do candomblé. É a representação do nascimento do filho de santo e de seu orixá para os membros mais antigos da casa, sendo o ritual mais destacado pelos entrevistados como o que mais se aproxima de uma verdadeira iniciação de novos membros na casa.

---

<sup>45</sup> O significado de imposição toma aqui dois aspectos. Para os não iniciados, é uma imposição, um ordenamento, uma obrigação que deve ser seguida; para os iniciados é um desejo de conclusão do processo que deve passar, uma manifestação de respeito.



Figura 1: entrada dos iniciados durante o feitorio

Na foto 1 disposta acima, vemos o exato momento em que os iaôs deixam a camarinha, ou roncó. Nessa cerimônia, conforme podemos verificar, dois iaôs deixam a camarinha, um homem e uma mulher, cada um deles traz entre seus adereços duas palhas de palmas, uma em cada um dos braços. Usam roupas brancas, calças para o homem e saias para as mulheres. Mantêm os olhos cerrados ou semi-cerrados, sendo orientados pelas ekédís durante todo o ritual. Os corpos são pintados, marcados com pontos brancos, com a intenção de imitar um pássaro, conhecido no Brasil como Galinha d Angola (*numida meleagris*). A idéia passada pelos entrevistados é imitar o nascimento da ave, comparando o feitorio com um nascimento efetivo.

Os sacrifícios com sangue representam o ato de alimentar o orixá da cabeça com a energia vital de animais. Assim como as pessoas precisam de alimentos para sobreviverem, os orixás requerem sacrifícios de animais, de sangue e a oferenda de comidas de sua preferência para poder manter uma relação entre eles e os seus filhos.

Os orixás representam as forças da natureza. Toda manifestação natural, que abrange desde os elementos naturais como a água, doce e salgada, as matas, os ventos, o fogo, o ar, as

florestas, a terra, o trovão, a chuva, a pedra são demonstrações ou manifestações da presença do orixás e suas representações no orum. É entendido como se fosse o orixá, e suas manifestações, a força real, física, mundana, de seus atos e vontades.

Um dos nomes utilizados pelos iniciados do candomblé é Roça, dado que eles plantam os orixás, através dos assentamentos de cada filho de santo, e cultivam os orixás, oferecendo-os água, doces e comidas preferidas pelos mesmos, além dos sacrifícios de animais geralmente próximos ao consumidos nos sítios e roças do país. As oferendas de cada um dos orixás são feitas e dadas aos santos em suas festas específicas.

Nos primeiros dias do período de reclusão no feitorio, os iniciando são instados a ficar dentro da camarinha, nome do cômodo do terreiro reservado para os assentamentos de santo e seus altares, que representam cada um dos iniciados. Sempre proibidos de ficar acima de qualquer pessoa, os iniciados não podem ficar em pé durante longos períodos e quando sentados, sempre em pequenos bancos. Devem sempre deitar nas redes da casa e dividí-la com seu irmão de rede<sup>46</sup>. Banhos de infusões de ervas são feitos pelos babalo-assaem, cargo hierárquico que referenda o iniciado responsável pela seleção e preparo das ervas usadas nas infusões. Algumas palavras em ioruba, especialmente as ligadas aos rituais do feitorio, como as que estão presentes nas músicas cantadas em homenagem aos orixás que representam os iniciandos e ao do pai da casa, são ensinadas uma a uma, e cantadas durante o período de isolamento. O nome dos objetos pedidos pelos babás da casa são falados repetidamente para os iniciandos, a fim de reforçarem o estreitamento com os nomes iorubas.

Cada um dos iniciados mais antigos, que passaram pelo estágio de iaô e tem ou não um cargo na casa, vem ensinar algum processo para o novo iniciando, colaborando com o processo de “renascimento”, como chamam seus membros. Alguns comportamentos anteriormente apreendidos pelos iniciandos são desconsiderados, outros comportamentos são coletivamente introduzidos aos iniciandos, caracterizando um renascimento simbólico.

Os cabelos da cabeça, assim como todos os pêlos do corpo são raspados com uma lâmina de barbear nova, sendo descartada ao fim desse processo, no dia em que o iaô sai do recolhimento. Os pêlos do corpo são raspados para imitar uma criança recém-nascida, dado que as mesmas nascem geralmente sem pêlos pelo corpo.

---

<sup>46</sup> Irmão(s) de rede é quando outro iniciando faz o feitorio com outra(s) pessoa(s).

São passados aos abiãs as Muzenzas, que acabam por caracterizar um fundamento passado pelo orixá, que faz uma espécie de ensaio da festa, do amadoquê. Os fundamentos são os comportamentos básicos que devem ser apreendidos pelos iaôs Diz o que o iaô pode ou não fazer na festas posteriores e faz os ensaios das danças e comportamentos esperados do iaô quando da festa pública. Amadoquê é o nome usado para toda a festa, coma presença de todos os enfeites usados para embelezar o ambiente para agradar ao orixás dos novos iaôs.

O período de reclusão é de 21 dias, onde nesse período o abiã passa por aprendizagens diversas até o dia de saída de iaô, que é exatamente quando ele nasce enquanto filho de santo, tendo o seu nome de iniciação, foco do processo de cooptação dentro do candomblé, revelado. O nome é revelado ao iniciado ou durante o sono na camarinha ou quando da espiritação, em que o orixá diz ao iniciado o seu nome de iniciação.



Figura 2: corpos marcados dos iaôs na saída de iaô.

Algumas instruções verbais são dadas aos iniciandos: devem observar os irmãos mais velhos em seus afazeres dentro da casa, aprendendo com eles; devem aprender com um dos ogãs como tecer os colares de contas, como tecer seus acessórios de palha, couro, contas, suas senzalas, nome também dado às pulseiras trançadas feitas pelos iniciado; devem aprender

a reconhecer as cores de cada um dos orixás, especialmente o seu; devem fazer as comidas de santo; devem aprender a ler os signos que seus orixás apresentam em suas demonstrações físicas. Aprendem como limpar o chão, como fazer todas as obrigações dentro da casa.

Na figura 2 (dois), ficam claras as inscrições no corpo dos iniciados, com as pinturas que caracterizam a saída de santo. Notamos no topo da cabeça de cada um dos iaôs, além das pinturas que demarcam todo o corpo, um enfeite em formato de “crina de galinha”, cuja intenção é caracterizar o iniciado como um animal recém nascido, especialmente um filhote de galinha d’Angola. Notamos que uma das ekédís cuidam dos iaôs durante todo o ritual. Todos os colares, braceletes e pulseiras foram tecidas pelos próprios iniciados. Cada um dos iaôs faz a sua entrada no terreiro com os acessórios que caracterizam o iaô e o seu orixá. Percebemos que os mesmos estão descalços, raspados, foram cortados com lâminas virgens, pintados. Deitam-se durante o ritual, em redes de palha que são colocadas nos quatro cantos do terreiro, onde os mesmos deitam-se. O homem deita e abaixa a cabeça; a mulher gira em torno do seu corpo nesse momento.

As danças são consideradas reflexos da manifestação real do orixá no corpo espiritado. O entendimento dos iniciados de que existem dois mundos distintos, ayie e orum, e que é possível fazer uma troca de axé, de energias, de materialidades entre eles, sugerem a possibilidade do orixá encarnado assumir o controle do corpo do iniciado, chamado cavalo. As diversas posturas assumidas no primeiro momento da fotografia, demonstram os rituais de incorporação do corpo espiritado. Os braços são postos para trás do corpo, os olhos cerrados, o rosto com as expressões faciais denotando seriedade.

Quando assumem o comando dos corpos iniciados ou espiritam, os corpos dançantes assumem velocidades maiores, gestos mais abrangentes, passos mais coordenados que os vistos momentos antes. Os movimentos são feitos com os olhos semi-cerrados ou fechados, e denotam prática e treino, mesmo que os orixás estejam encarnados em abiãs, iaôs, e ou filhos mais antigos na casa. Seus movimentos são explicados pelos iniciados como se fossem os próprios orixás reproduzindo os feitos seus quando da sua vida anterior no orum. Cada orixá representou uma personificação de um líder da terra africana da qual descendem, segundo seus mitos próprios. No caso do feitorio, os orixás do iniciado é trazido do orum ao ayie, nascendo, trazendo seu nome e suas futuras impressões que serão impostas aos corpos iniciados no que é chamado de a última puxada da saída de iaô, processo final do feitorio.

Os iniciados entrevistados referem que quem ensina é o orixá, que passa à carne, à matéria, o saber atemporal dos orixás. O iniciado nada sabe até o momento da espritação: a partir da tomada do corpo pelo orixá, são aprendidos os movimentos específicos do orixá, de acordo com a experiência vivenciada pelo iaô espiritado. Os atos do corpo espiritado são considerados atos dos orixás e o aprendizado também se dá pela influência destes.

O candomblé de Angola de Sergipe não representa uma nação “pura”, como nos reportam os entrevistados. Há uma mistura nas nações, no que diz respeito à adoração de orixás de nação ketu e outros de nação jeji e Angola. Eles sugerem a adoção do nome de uma nação banto, que seria a união de orixás ketu e de Angola. O babalorixá da casa é de nação ketu, mas foi raspado<sup>47</sup> em casa de Angola. Como a ialorixá que raspou é da nação Angola, o filho passou a usar os mesmos rituais dessa nação, mas faz homenagens a orixás de outras nações.

A espritação do santo, o processo de incorporação propriamente falando, é requerido pelo orixá independente da vontade dos iniciados nos rituais que apresentamos como introdutórios, de iniciação, da religião do candomblé. A espritação pode acontecer quando se toca uma música em homenagem aos orixás, quando ele houve um ilá de outro espiritado, quando começa o xerê, a festa dos santos, independente da vontade do iniciado ou da casa onde ele está. A partir dessa primeira espritação, o orixá decide se e qual ritual deve ser efetuado. A indicação da participação ou não nos rituais é dada pelo próprio orixá da pessoa, através do jogo dos ifás ou quando, incorporado, o orixá bola<sup>48</sup>, pedindo para ser raspado.

Na raspagem, no feitorio, o abiã passa a ser iaô, e depois de sete anos, vem ser considerado pai de santo. Durante esses anos, ele vem assumindo cargos e adquirindo os graus hierárquicos que vão dando a experiência necessária para receber o adeká, o cargo máximo dentro do candomblé que capacita o membro iniciado a gerir sua própria casa de santo. Cada um dos passos a serem seguidos colaboram para a transformação dos corpos envolvidos e das relações que se dão entre iniciados e orixás.

Essa transformação vai sendo efetivada em passos contínuos que demandam um envolvimento do iniciado desde o início até o nível final dos processos de iniciação,

<sup>47</sup> Raspado é uma forma de falar sobre o iniciado que passou pelo ritual do feitorio

<sup>48</sup> O que é chamado de bola, é quando o orixá espiritado deita no chão, gira de um lado para o outro, o que representa um pedido ao líder da casa, de raspagem, ou seja, ele quer ser trazido e integrado à casa de santo e fazer parte do grupo.

conhecido como o adeká, que é exatamente a passagem do iniciado ao papel de iniciador, de iaô a pai de santo. Nesse ínterim, o iniciado é submetido, exposto e envolvido em uma cadeia atemporal de ensinamentos, aprendizagens, relacionamentos interpessoais, que o impelem a uma nova realidade dentro da casa de santo.

A partir das aprendizagens efetuadas inicialmente nos diferentes rituais, especialmente o obi, o bori, o bossé e o feitorio, ele aprende e apreende conceitos, regulações internas, regras apócrifas, sentidos imanentes que o redirecionam a um crescimento ritualístico e conceitual dentro da casa de santo, passando, ao final de um período determinado (geralmente de 7 anos) a receber o posto de adeká, o último na hierarquia da casa, sendo então conduzido ao papel de pai de santo. Nesse momento, o iaô através dos diversos momentos de iniciação e de aprendizagens a que ele é submetido, passa a ser considerado um babalorixá ou ialorixá, sendo homem ou mulher, respectivamente, onde passa a receber (incorporar, espritar) todos os orixás, eguns e todos os Exus e ou pombas giras, de acordo com os diferentes rituais a que está respondendo. Passa também a ser responsável por uma gama imensa de outras funções específicas dentro da hierarquia. Existe uma variedade de outros rituais, cada um com suas especificidades, sutilezas, peculiaridades, ritualística e mitologia, que asseguram um conhecimento histórico-cultural embasado num processo educativo. Um dos entrevistados nos remetem ao caráter educativo, ligado á aprendizagem dos corpos no Candomblé:

O processo de iniciação do iaô dentro da casa é um processo educacional constante. Por que você vai passar do primeiro ano que você raspa, até a vida toda que você fica enquanto filho, você vai ta sempre aprendendo, você vai aprender como falar, você vai aprender como se sentar dentro do Candomblé, porquê um filho de santo, um iaô, ele não pode sentar na mesma altura de um pai de santo, então ele vai aprender como se sentar, como comer, como se dirigir a outras pessoas, ele vai aprender rezas do camarim, ele vai aprender músicas, ele vai aprender fundamentos, ele vai aprender a fazer os os objetos artesanais, o que se usa que é o fio de conta os dologum, como você queira chamar, os mocãs e as senzalas, então tudo isso, você faz dentro quando você se recolhe, então você vai ta sempre no processo de aprendizagem contínua, sempre. E o pai de santo ta ali pra dar as correções os cargos na casa pra dar as correções mas sempre vai ta aprendendo. Quando você recebe o seu adeká e vai pra sua casa, você vai continuar aprendendo, porquê você vai ser pai, e você não era pai antes, você era filho e enquanto pai você vai aprender a se comportar como pai, e se você não passou pelo fundamento de pai, então sua mãe de santo ou seu pai de santo vai ter que ir na sua casa lhe dar todo o ensinamento de um babalorixá, então é por isso que eu digo que é um constante aprendizado. Um vai

passando por outro, pro outro. E só pode passar se você vai seguindo a escala, então pra mim eu vejo como um processo educacional constante. De experimentação de vivência mesmo, empírico ali, com todo mundo. (Babaquequerê. 16/04/2010)

No processo de *espritação*, palavra derivada da utilizada no Candomblé, *espritar*, que significa tornar-se orixá, ser possuído, tomado e incorporado pela divindade, o iaô, ou iniciado entra num processo de perda da sua singularidade, de incapacidade de, gestão do seu próprio corpo e passa a responder, ou ser dirigido, guiado, pela divindade, pelo orixá, que assume as funções motoras e psicológicas, assumindo assim o controle total do seu eu, passando a responder pela integridade, ou não, do corpo possuído. Esse movimento de passagem, de troca, ou melhor, esse movimento fronteiro entre o ser, o estar e o não ser/estar, tem como processo conceitual a criação de um corpo sem órgão, de acordo com a filosofia da diferença. Tais processos começam a acontecer a partir da efetivação dos ritos completos de iniciação, derivados dos mitos apreendidos historicamente pelos diversos grupos.

Os processos de iniciação impõem aos corpos sacrifícios e transformações: na cerimônia da feitura do santo, conforme citamos anteriormente, há uma reclusão de 21 dias do novo membro, que chamaremos de iniciado. Não é permitido sair do espaço de reclusão, o terreiro ou roça, onde se dão as cerimônias do ritual. A reclusão é feita no quarto dos santos, lugar de destaque dentro do terreiro onde são alocados os representantes dos orixás, em suas figuras referenciais, que são adquiridas pelos novos iniciados e ali alocadas, onde cada um dos membros do culto é representado nessa sala especial. E quando do início dessa cerimônia, o iniciado deve, com o auxílio dos demais membros, representar o seu orixá de cabeça nessa sala. Nesses dias de reclusão, ele deve aprender a fazer os colares e pulseiras que deve usar quando do ritual de saída de iaô, que caracteriza o fim do período de reclusão e conseqüentemente o fim desse processo inicial. Outros agenciamentos são ensinadas diretamente pelo babalorixá: os passos de dança que são representativos do seu orixá; as músicas que devem ser cantadas nos rituais em louvação a ele; a postura, quando em pé, deitado ou sentado nos diversos momentos da cerimônia religiosa.

Tais agenciamentos são descritos como alguns dos processos que visam dar sentido através de signos específicos toda uma cultura que se notabilizou por ser

essencialmente apócrifa e que se perpetuou em nosso país como uma das formas de resistência às perseguições a que foram infligidos os grupos escravizados, nos séculos passados de sua presença em território brasileiro.

Quando o iniciando recebe um chamado do orixá, através dos búzios, expresso pela mediação dos babalorixás, uma das principais cerimônias sagradas do Candomblé se inicia. O processo de fazer a cabeça, também chamado de feitura, é considerado uma cerimônia de re-nascimento do filho, com a sua morte simbólica, simbolizada no recolhimento<sup>49</sup>, através das aprendizagens dos elementos ligados à caracterização do seu orixá. Sai da condição de abiã<sup>50</sup>, para a de iaô<sup>51</sup>, filho de santo.

O processo de educação passa por uma relação complexa com os membros iniciados, já que os mesmos não são cooptados no Candomblé sem referências anteriores. Cada um dos membros, futuros e antigos, já chegam com uma bagagem cultural existente, diferente das bases conceituais a serem apreendidas e que constituem e embasam sobremaneira os seus comportamentos. O processo de aprendizagem leva em consideração tanto a educação quanto a deseducação, dos novos procedimentos, comportamentos e hábitos e dos antigos mecanismos adaptativos, respectivamente.

É o devir-orixá que cria a perspectiva de uma transformação nos comportamentos e emoções dos iniciados. Há uma busca das qualidades inerentes ao orixá, determinantes a partir dos rituais em que o mesmo incorpora em seus filhos. Suas vicissitudes, aspirações e necessidades são estabelecidas a partir da sua relação com as divindades, tornando real a aplicação dessas vontades na vida do filho de santo

Cada uma das posições hierárquicas devêm conhecimentos particulares que são compartilhados pelos pais de santo, durante processos de aprendizagem específicos, realizados durante os diversos rituais de iniciação que acontecem em diferentes momentos de

<sup>49</sup> O recolhimento é um processo do ritual de feitorio que ocorre na casa de santo, no quarto de santo, onde por um período de 21 dias sem poder se ausentar da casa, os abiãs aprendem as músicas, a reconhecer os toques e ritmos, a fazer os colares de contas na cor do seu orixá, a fazer as comidas que os homenageiam, e onde são, ao final banhados numa infusão de ervas sagradas e pintados, com marcas brancas pelo corpo e na cabeça.

<sup>50</sup> Abiã é aquele que frequenta o terreiro de santo, fez algum processo iniciático, como o obi, mas ainda não passou pelo processo de feitura de santo.

<sup>51</sup> Iaô é o filho de santo, iniciado, obizado (passou pelo obi), borizado (fez o bori) e com feitorio (fez a feitura do santo).

acordo com a função especificada. Se um guardador de santo, uma ekédi, ou seja se a pessoa não bola, ou seja, não esprita, ela deve ser ensinada a como se comportar e quais os comportamentos efetuados para assegurar ao filho espiritado o melhor procedimento enquanto o orixá espiritado é recebido e Louvado; se é um tocador, um ogân-alabê, deve ser instruído a tocar com perfeição, através de treinos específicos cada uma das seqüências melódicas que caracterizam um dado orixá e, dependendo da nação do orixá, se ele deve tocar os atabaques com as mãos ou com varetas. Eventualmente acontecem cerimônias em que um orixá de uma outra nação é cantado e venerado em outra casa, de nação distinta, como é no Candomblé de Angola de Sergipe, por exemplo, que eventualmente faz festas para orixás de nação ewe, ou ketu, por exemplo.

A integração dos elementos trazidos pelos iniciados no Candomblé, baseados em antigas tradições associados a novas referências - presentes nas terras recém habitadas - modificou a maneira de se relacionar entre os iniciados, provocando mudanças seminais na maneira de cultuar deuses e vivenciar a saudade da terra natal, há muito perdida e lamentada. Elementos novos foram associados à sua religiosidade, com a intenção de marcar a articulação entre a educação que se passa pelo corpo e uma forma de manifestação que deveria ser mantida em sigilo, dado que não havia liberdade de expressão entre os grupos que manifestavam seus deuses e divindades através da música, dos sons, dos cheiros, das cores, das danças, das comidas, dos gestos, aspectos vivenciados da vida.

As possibilidades de entender demandas que aproximem espaços mundanos e sagrados, de mundos de deuses e do mundo natural, humano, cria uma perspectiva de entendimento do devir como próprio da vida no candomblé. Deleuze e Guattari (2008), nos realimentam com suas palavras ao citar as íntimas relações como inerentes ao processo do devir:

Está tudo aí: um devir-animal que não se contenta em passar pela semelhança, para o qual a semelhança, ao contrário, seria um obstáculo ou uma parada; um devir-molecular, com a proliferação dos ratos, a matilha, que mina as grandes potências molares, família, profissão, conjugalidade; uma escolha maléfica, porque há um "preferido" na matilha e uma espécie de contrato de aliança, de pacto tenebroso com o preferido; a instauração de um agenciamento, máquina de guerra ou máquina criminosa, podendo ir até a autodestruição; uma circulação de afectos impessoais, uma corrente alternativa, que tumultua os projetos significantes, tanto quanto os

sentimentos subjetivos, e constitui uma sexualidade não-humana; uma irresistível desterritorialização, que anula de antemão as tentativas de reterritorialização edipiana, conjugai ou profissional (haveria animais edipianos, com quem se pode "fazer Édipo", fazer família, meu cachorrinho, meu gatinho e, depois, outros animais que nos arrastariam, ao contrário, para um devir irresistível? Ou então, uma outra hipótese: o mesmo animal poderia estar tomado em duas funções, dois movimentos opostos, dependendo do caso?).(p. 12)

Possibilidades de alocação dos diversos signos em suas divindades, as multiplicidades dos signos usados no candomblé nos remete ao conceito discutido na filosofia da diferença, em especial sobre o conceito de multiplicidade discutido nos Mil platôs, de Deleuze e Guattari (2009). Segundo suas palavras:

É, antes, uma pura multiplicidade que muda de elementos ou que *devêm*.(p.40)

É porque estas multiplicidades não têm o princípio de sua matéria num meio homogêneo, mas em outro lugar, nas forças que agem nelas, nos fenômenos físicos que as ocupam, precisamente na libido que as constituem de dentro e que não as constituem sem se dividir em fluxos variáveis e qualitativamente distintos. (p.44)

Não se trata, no entanto, de opor os dois tipos de multiplicidades, as máquinas molares e moleculares, segundo um dualismo que não seria melhor que o do Uno e do múltiplo. Existem unicamente multiplicidades de multiplicidades que formam um mesmo *agenciamento*, que se exercem no mesmo *agenciamento*: as matilhas nas massas e inversamente. (p. 48)

Um ponto de articulação entre os escritos Deleuzianos que entendemos embasar este trabalho, é que o Candomblé é um dos grande exemplos de rizoma, de devir, de multiplicidade, de reterritorialização e desterritorialização. Ele é africano em suas origens, em seus elementos, ele é trazido pro Brasil e aqui sofre transformações ao mesmo tempo em que é preservado. Ele se transforma e se preserva no Brasil a ponto de séculos depois, retornar à África informações sobre Candomblé, especialmente sobre orixás que não são mais cultuados lá, mas que são amplamente cultuados aqui. Exemplo de um grande processo rizomático que permeia nossa cultura e que compõem as entrelinhas dos processos que estudamos no Candomblé de Angola de Sergipe. As multiplicidades que encontramos presente em suas matizes nos revelam algo da natureza abrangente de suas formas e signos complexos, ao

tempo em que são simples construções de uma subjetividade que caracteriza tal aspecto real.

Pierce (1980) nos reporta:

que entendemos nós por real ? (...) realidade sem representação não possui relação nem qualidade. (...) não há elemento na consciência que não possua algo correspondente na palavra (...) Se cada pensamento é um signo e a vida é uma corrente de pensamento, o homem é um signo (...) porque o homem é o pensamento. É difícil para o homem entender isto, pois persiste em identificar-se com a vontade, com seu poder sobre o organismo animal, a força bruta. Ora, o organismo é tão-somente um instrumento do pensamento. (p. 81/82)

Os signos do candomblé criaram uma forma de absorver, de introjetar em seus ensinamentos as relações das forças da natureza em sintonia com as demandas do mundo real que as transformam. Os processos de construção de seu entendimento levaram a construção de subjetividades claras, com aspectos próprios, específicos, que caracterizam os membros iniciados da religião dos deuses sem deus, dos homens-deuses, em seus devires-orixás. As apendências se destacam no substrato da matéria humana básica, no corpo, fonte e local de ação dos diversos aspectos culturais. E o corpo cria rizoma, faz devir e posterga as negações da vida.

#### **4. Corpo, Candomblé e devir-orixá na educação do Candomblé**

As diferentes formas de expressão religiosa que se construíram no tempo em que as culturas mundiais foram sendo desenvolvidas e, conseqüentemente, as diferentes manifestações que são reproduzidas nos diversos rituais e ritos específicos, a partir das práticas dessas religiões, são tão diversas quanto as orientações religiosas conhecidas. Das diversas concepções, simbologias e ritualísticas das religiões politeístas dos antigos gregos e romanos, passando pelas religiões monoteístas ocidentais, representadas principalmente pelo judaísmo, pelo cristianismo e pelo islamismo, os homens sempre tentaram usar e controlar seus corpos com a intenção de deixá-los apto para as diversas manifestações exigidas durante seus rituais litúrgicos. Seja através da utilização de ritos físicos específicos, como levantar partes do corpo ou objetos, erguer materiais e outros elementos físicos quaisquer, sacrificar animais e triturar folhas, etc, seja demonstrando adoração ou fé através das orações verbais, sacrifícios pessoais ou danças tribais, as manifestações religiosas revelam suas diferentes formas de atuação e de manifestação através do uso dos corpos, em seus diversos momentos históricos e em seus diferentes processos ritualísticos.

As diferenças e semelhanças entre os corpos que compõem as culturas do mundo nos remetem às complexidades que existem entre estes nas suas multiplicidades, no seu devir e na sua relação de alteridade dentro de seus diversos grupos. O mundo em que vivemos é imanente às nossas realizações, assim como algo em nós está sempre aquém da experiência que nos constitui. Os corpos são multiplicidades, variam de muitas maneiras, não são múltiplos de um, com formas diferentes apenas: relacionam-se, fazem redes, tribo, grupos, multidão.

A relação que se evidencia na comunhão iniciado-orixá, no devir-orixá do homem que se torna deus, estabelece uma conexão íntima que se revela quando o corpo assume uma postura diferenciada, ritmada, em sintonia com a família que festeja e celebra suas entidades. No corpo, a manifestação do contato, da incorporação, da espritação dos santos, revela-se nesses movimentos específicos que imitam os feitos dessa mesma entidade relatados em sua

mitologia e que são literalmente incorporados pelos filhos de santo. Em Deleuze e Guattari (2008c) encontramos:

Assim como evitávamos definir um corpo por seus órgãos e suas funções, evitamos defini-lo por características Espécie ou Gênero: procuramos enumerar seus afectos. Chamamos "etologia" um tal estudo, e é nesse sentido que Espinosa escreve uma verdadeira Ética. Há mais diferenças entre um cavalo de corrida e um cavalo de lavoura do que entre um cavalo de lavoura e um boi. Quando Von Uexküll define os mundos animais, ele procura os afectos ativos e passivos de que o bicho é capaz, num agenciamento individuado do qual ele faz parte. Por exemplo, o Carrapato, atraído pela luz, ergue-se até a ponta de um galho; sensível ao odor de um mamífero, deixa-se cair quando passa um mamífero sob o galho; esconde-se sob sua pele, num lugar o menos peludo possível. Três afectos e é tudo; durante o resto do tempo o carrapato dorme, às vezes por anos, indiferente a tudo o que se passa na floresta imensa. Seu grau de potência está efetivamente compreendido entre dois limites, o limite ótimo de seu festim depois do qual ele morre, o limite péssimo de sua espera durante a qual ele jejua. Dirão que os três afectos do carrapato já supõem características específicas e genéricas, órgãos e funções, patas e trompas. É verdade do ponto de vista da fisiologia; mas não do ponto de vista da Ética onde as características orgânicas decorrem ao contrário da longitude e de suas relações, da latitude e de seus graus. Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse outro corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente. (p. 42-43)

A construção de um iaô, antigo iniciático outrora nomeado abiã, perpassa pelas relações extemporâneas que se sucedem em suas diversas formas relacionais que estabelece com seu orixá. Suas múltiplas possibilidades, os rizomas formados a partir da comunhão entre os mundos aos quais ambos pertencem (orixá e iniciado) evidencia um corpo que é atravessado por aprendizagens diversas que se reafirmam nesse complexo contexto. A definição do corpo em Deleuze engloba esses aspectos e nos remetem às relações entre pólos que se complementam em seu devir:

Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce. No plano de consistência, *um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude*: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afectos e movimentos locais, velocidades diferenciais. Coube a Espinosa ter destacado essas duas dimensões do Corpo e de ter definido o plano de Natureza como longitude e latitude puras. Latitude e longitude são os dois elementos de uma cartografia. (p. 47)

Corpos que aprendem uma combinação de diversos signos, cada um realçando aspectos ligados à natureza dos elementos, tanto no interior do grupo, amplificado pelo aspecto social do processo, quanto internamente, pelas características pessoais do orixá e do iniciado. É pelo lado de dentro que a experiência vai estimulando a construção de subjetividade. Processo de aprendizagem que gera subjetividade.

A precisão dos movimentos apresentados nos rituais no Candomblé não deve sugerir uma necessidade obsessiva de controle dos passos desses mesmos rituais por parte de quaisquer membros. Há uma complexa e organizada sintonia entre os diversos signos que compõem os rituais a partir de uma lógica que libera o uso dos corpos. A experimentação, a experiência, os anos de treino, de espitação, de prática e práxis nos rituais que participam os capacitam a demonstrar uma perfeita fusão entre os movimentos apresentados e os movimentos trazidos pelos orixás em seus contatos terrenos. O principal elemento que leva a essa sincronia entre os comportamentos é o entendimento, a absorção e a aprendizagem das melodias, músicas, tons e cantigas que compõem os diversos rituais específicos a cada um dos orixás. Esse entendimento se dá através das aprendizagens constantes, das interações entre babalorixás, filhos de santo e orixás.

Um ponto de articulação desse trabalho diz respeito aos processos de educação. Falar de educação não diz respeito apenas aos processos formais ligados às técnicas de pedagogização dos elementos envolvidos. Nessa perspectiva, os processos de educação que se dão nos momentos de aprendizagem do candomblé são passados especialmente nos corpos dos iniciados, na educação que perpassa os corpos dos iniciados através das orientações dos líderes religiosos. Uma educação de corpos que se processa informalmente e é repetida por séculos em rituais inerentes às práticas internas dos grupos de Candomblé, especialmente notada no grupo onde os sujeitos dessa pesquisa estão lotados.

Nesse sentido, exploramos as aprendizagens que se dão entre corpo e religiosidade, que se dão através da incorporação de signos próprios apreendidos pelos iniciados através de suas práticas ritualísticas. Entendemos que a atividade de criação de um deus-divindade aciona processos de produção de subjetividades através da atenção focada no participante. A produção de um iniciado, que é deus, acaba sendo indissociável da produção

de subjetividade dos iniciados. Aprende o que é ensinado pelos familiares de santo e absorve as características do orixá como um processo de incorporação.

O Candomblé traz uma experiência de educação que convive, que se entrelaça, compactua e interage com as experiências ocidentais de educação. Tanto do estrangeiro que se insere no Candomblé, que traz suas vivências e aprendizagens de mundo para esse novo ambiente, quanto para o nativo do Candomblé, aquele que nasceu cercado pelas referências e pelo contato direto com os elementos, cujas experiências educativas são completamente diferenciadas daquele citado anteriormente. Quando em idade escolar, ambos vão à escola também. Ambos formam-se, aprendem e se desenvolvem dentro do mundo sem perder suas raízes prévias, seja membro de um candomblé ou não. O candomblé acaba sendo um outro registro educacional dentro de nossa cultura, dentro dos nossos centros urbanos. Dentro do sistema educacional do estado, englobando crianças dentro da escola e adultos em seus locais de trabalho.

Buscar compreender o Candomblé enquanto fenômeno corporal que produz subjetivação através da educação iniciática dos corpos requer uma constatação dos signos que constituem os processos iniciáticos. Os aprendizados, as aprendizagens que se dão no decorrer dos processos associados ao Candomblé estão intimamente relacionados aos aprendizados que se dão em sua práxis. Tanto as orientações que caracterizam o Candomblé, como a aprendizagem de músicas e cânticos, das técnicas de tessitura dos cordões e colares (usados pelos filhos de santo tanto em suas cerimônias quanto em seu uso cotidiano), assim como no aprendizado dos passos de dança e dos movimentos corporais, estes dois últimos apreendidos principalmente vicariamente, ou seja, apreendidos através da observação de outros na realização dos mesmos, estes comportamentos são formas de aprendizado que se dão mediados pelo corpo aprendente, pelo corpo que se reinventa através da aprendizagem dos movimentos dos corpos divinos.

Ao ser introduzido nas canções, músicas, cânticos e toadas associados ao contexto dos passos ritualísticos, cada filho de santo, cada iniciado, desdobra-se em assimilar, incorporar, no sentido de trazer ao próprio corpo, de internalizar no corpo, os processos que marcam as sutis mudanças que caracterizam os aspectos musicais e sonoros dos rituais do Candomblé. Além das diferenças entre os diversos toques, onde cada um dos orixás devêem uma certa

trilha sonora, se assim podemos chamar, cada uma das músicas cantadas em idioma banto ou yorubá cada uma das palavras deve ser entendida, já que no decorrer dos rituais, os babalorixás eventualmente solicitam peças materiais, peças de roupas, objetos, etc. dos seus filhos que devem estar atentos e atender as solicitações na hora precisa e para tanto devem entender as palavras cantadas e assumir o seu próprio compromisso durante os rituais.

Não adianta usar a indumentária, os cantos, as cores, as comidas, se isso não se expressa através do corpo espiritado. O corpo diferente do Candomblé, aquele que se expõe de forma mais explícita, nos remete a sinais claros da sua íntima relação com as divindades. As modificações são explícitas e facilmente perceptíveis aos olhos iniciados e ou treinados. As danças tornam-se levemente inclinadas em direção à música e ao toque em homenagem a um determinado orixá, o que faz com que os corpos imitem os comportamentos ligados a aquele orixá.

#### 4.1 Corpo e devir-orixá

O aprendizado através do corpo é o principal elemento de investigação neste trabalho. Tomamos o cuidado de reproduzir as falas registradas dos iniciados com a intenção de demonstrar suas próprias experiências de aprendizagem. Seus corpos foram ensinados, suas mãos aprenderam a se colocar quando nos momentos diversos dos rituais; seus corpos aprenderam as posições adequadas quando das danças dos orixás; aprenderam as posições ideais a serem seguidas durante o ritual, aprenderam a usar o corpo para tecer e trançar materiais específicos na construção de signos a serem utilizados durante os rituais. Araújo (2008) nos reporta aos múltiplos usos dos corpos nos processos que colaboram com a aprendizagem:

Uma compreensão polifônica da sensibilidade a concebe desde a expressão originária e matricial (matriz geradora) do SENSUS que implica e co-implica o senso noético, o horizonte dos sentidos, a consciência compreensiva e o senso efeccional, a textura da corporeidade, o eã do pathos. Sensibilidade como estado pregnante e anímico que emerge desde dentro, das nascentes do existir, que se traduz na radicalidade e na amplitude da disposição e da aberturas existenciais para as transitudes do ser sendo. Dis-posição que proporciona a compreensão e a vivência da inteireza do ser sendo no dinamismo de suas in-tensidades e incompletudes (p.56)

Na corporeidade, as instâncias internas e externas, intensiva e extensivamente, se interligam e se interpenetram compondo a espessura biocultural (orgânica e simbólica) da condição humana. As texturas da corporeidade apresentam e representam os repertórios de crenças e de valores, de sentires e de pensares que, de modo imbricado, perfazem os contextos culturais de cada indivíduo em seu estar no mundo com os outros. A corporeidade é plasmada com os repertórios dos tons, dos relevos, das texturas e dos símbolos que compõem os imaginários dos indivíduos em seus modos de vida. (p71)

Destarte, o corpo é compreendido como arlequim, como saltimbanco que estampa as cores de seus tons multicores na dança rítmica de seus movimentos desconcertantes e afirmadores da vida; que se enreda nas curvas de suas encruzilhadas, de suas indeterminações e incompletudes. Corpo aberto que se dispõe para as errâncias e as aparências das sagas do existir humano. Corpo brincante maroto, que volteia fagueiro nos encurvamentos de suas cambalhotas travessas. Corpo lúdico que faz jorrar o riso despojado que se desliza escorrente nas ondulações do jogo dançante do existir. Corpo que também projeta tremor e vertigem nos rasgos de sua pregnância, em sua condição de ser selvagem. (p.79)

Não há separação entre aprendizagem e experiência, você não aprende algo para colocar na vida, há uma vivência das experiências e as aprendizagens, assimilando às prévias vivências do iniciado. Essa é a aprendizagem no Candomblé. O corpo aprende, transforma-se. Passa da condição de iniciado, de principiante, ao domínio pleno das ações mundanas e terrenas, à condição de Deus, Rei, dono do orum e do Aiye. Os processos ritualísticos produzem aprendizagens no corpo, transformações que se dão na identificação das características encontradas em seu deus-pai. O iniciado torna-se deus, absorve e transforma as características dos orixás como se suas fossem.

A presença do corpo na relação com o mundo, consigo e com o outro, a uma só vez, é condição de apreensão de experiências concretas de aprendizagens<sup>52</sup>, de vivências concretas que nos fazem aprender constantemente decorrente em nossas relações cotidianas. Nesse sentido, essa posição nos coloca em privilegiado estado de propor uma articulação entre os diversos ambientes que nos cercam e nos constituem. As aprendizagens (e aprendizagens) são formadas nos sentidos que constituem as percepções dos corpos e nas interações com as culturas que nos fazem rizomas trans-culturais, na multiplicidade que nos fazem rizomas. Refletindo sobre a produção de individuação, vamos discutir nesse trabalho um desses processos culturais que embasam nossa condição humana: as crenças religiosas. Consideramos que estas questões estão relacionadas às percepções de mundo e que nos fazem referência enquanto indivíduo, mediado e mediador de e por padrões culturais.

Hoje, na pós-modernidade, quanto mais o corpo muda e se adapta a modelos culturais, mais estará incorporando e sendo incorporado a diferentes padrões de cultura. As concepções da pós-modernidade valorizam o corpo enquanto individualidade, capacidade de decisão, de autonomia, liberdade, ao mesmo tempo em que isso faz do corpo um produto cultural. Nesse contexto, percebemos que as práticas religiosas foram (e continuam sendo) vítimas de visões preconceituosas que embaçam seu entendimento e, portanto, obnubilam em muitos a capacidade de perceber com clareza tais práticas culturais como produtoras de subjetividades. Portanto, neste trabalho não iremos nos referir à construção de sujeitos, mas sim como um processo de produção de subjetividade, segundo os preceitos esclarecidos por

---

<sup>52</sup> Conceituamos aprendizagens como o referendado por Araújo (2008) que nos situam como a "sensibilidade do aprender cujos saberes não se constituem em sua acepção mais radical de áreas ou disciplinas estanques mas se entretecem mediante as intensidades das teias que os entrelaçam - o horizonte da sabedoria".

Deleuze e Guattari. Nesse ínterim, não podíamos deixar de destacar com uma especial ênfase o grupo cultural aos quais estamos emprestando conceitos, saberes e crenças e cujo entendimento está na base de todos os processos descritos nesse trabalho: o grupo afro-descendente e suas concepções mitológicas mágicas.

Um dos aspectos destacados nesse texto é uma articulação entre os processos de produção de uma subjetividade fabricada, modelada e derivada de outros processos que consomem e os transformam (Guattari e Rolnik, 2009). Mesmo que as religiões afro-brasileira sejam diferenciadas do seu modelo primário africano e (re)-produzidas enquanto formação religiosa tipicamente regional, revela-se produto de uma específica relação cultural, fruto de interações entre diferentes modelos seminais. Para atender aos critérios acadêmicos arraigados na pesquisa científica e às nossas buscas pessoais, enveredamos pela construção de subsídios práticos e metodológicos que pudessem nos dar um embasamento teórico sobre a cultura religiosa afro-brasileira, especificamente o Candomblé de Angola de Sergipe, aqui considerado como resultante de uma interação entre modelos culturais divergentes e antagônicos (a saber, a cultura cristã monoteísta portuguesa e o politeísmo africano e indígena, entre outros) que conserva em seu bojo algumas características específicas comuns a outras religiões afro-descendentes (como a Santeria de Cuba, a Umbanda e a Quimbanda). Estas manifestações trazem, em seu arcabouço constitutivo, alguns elementos que os enquadram enquanto fenômenos culturais e nos possibilitam descrever suas transformações e modificações que perpassam pelo corpo, através da educação nos processos de iniciação, tais como os toques de instrumentos durante os rituais, as danças específicas e diferenciadas para cada uma das divindades homenageadas, a adoção pessoal e sua incorporação nos ritos de adoração<sup>53</sup> dos orixás.

Nesse contexto, propomos uma forma de explicitar tais ensinamentos e conceitos respeitando as sutilezas e peculiaridades de processos que levam à construção de subjetividades. Com essa intenção, somos tradutores, já que nomeamos o inominável, descrevemos onomatopéias e registramos pensamentos e modificações que se processam na tênue linha do pensar e do agir, zona limítrofe das ações corporais. Buscamos, nesse ínterim,

---

<sup>53</sup> O processo de adoração dos orixás consiste em uma complexa relação interativa entre iniciado e orixá, passando por respeito à normas, obrigações, preceitos apócrifos, salvaguardando dias da semana e outras regras explicitadas pelos babalorixás.

dialogar com a filosofia da diferença em busca de conceitos que nos embasem e nos dêem suporte quando da necessidade de integrar os diversos campos teóricos que estamos propensos a divagar sobre. As possibilidades que se abrem são múltiplas, mas temos que focar em alguns aspectos devido às limitações a que somos impostos em decorrência do tipo de trabalho que está sendo efetuado. A religião articulada com a aprendizagem e que tem como mediador e ferramenta do processo os corpos, formam o centro das discussões.

A entrada na religião dos povos de santo e sua iniciação são os elementos iniciais das futuras transformações que se darão nos corpos e nas vidas dos membros agora cooptados: os primeiros sons de atabaque aprendidos, os primeiros passos de dança, as primeiras palavras em língua ioruba, os primeiros adereços feitos especialmente para o evento compõem alguns dos conteúdos religiosos que são ensinados numa composição entre aprendizagem dos corpos e religião. Com essa intenção, devemos focar nossa escrita no Candomblé para os diversos momentos dos processos iniciais, desde as primeiras consulta aos ifãs chegando aos processos de incorporação das divindades, focando em um dos rituais mais importantes: a feitura da cabeça.

Cada uma dessas diversas manifestações ritualísticas dentro do Candomblé dedica um lugar privilegiado para as ações, para os limites e usos de objetos e instrumentos, para os caminhos e passos a serem aprendidos pelos corpos envolvidos nos diversos momentos que caracterizam as mesmas. O Candomblé assume um lugar de destaque nessas manifestações dadas às excepcionais e multifacetadas formas de inclusão, de uso, absorção, interação e integração dos corpos com os diversos elementos ritualísticos, místicos e religiosos que o caracterizam e aos seus membros cooptados. A educação centrada nos corpos nos embasam pensar o Candomblé e suas percepções como ligadas à processos de produção de individuação, através do seu processo específico de educação (não formal). Pensamos a religião relacionada a alguns de seus signos representativos, cujos processos educativos se dão através da articulação entre corpos e aprendizagens.

Assegurando ao mesmo tempo mundos e personagens diferentes dentro de um universo determinado pelos mitos específicos do Candomblé, os corpos trazem impressos em si as marcas das experiências que re-significam o entendimento e articulação do homem com o seu outro, com si mesmo e com o ambiente cultural que o cerca. No candomblé, todas as

manifestações dos orixás são marcadas e se dão no corpo, seja ele tomado pelo orixá, seja através dos signos apreendidos pelo corpo.

Em relação aos processos de produção de subjetividade, seguimos apresentados os conceitos dos filósofos da diferença, especialmente com Guatarri e Rolnik (2010):

O sujeito, segundo toda uma tradição da filosofia e das ciências humanas, é algo que encontramos como um *être-là*, algo do domínio de uma suposta natureza humana. Proponho, ao contrário, a idéia de uma subjetividade industrial, maquiônica, ou seja, essencialmente fabricada, modelada, recebida, consumida. ( p. 33)

Introduzindo esse campo vasto de representações de religiosidades, resolvemos apresentar o Candomblé de Angola de Sergipe como expressão cultural, onde o corpo, instrumento de produção de subjetividade, inserido em sua prática religiosa, efetivada a partir do processo de incorporação de divindades, transforma-se em elemento “receptor” da aprendizagem efetivada pela religião.

O corpo no candomblé cria uma relação consigo, com o outro e com a natureza (dada a relação específica, de cada uma das divindades, com as forças e elementos naturais, como o vento, o mar, as folhas, etc.), representado pelos orixás, que faz passar linhas molares e moleculares em direção ao desenvolvimento de experimentações, que possibilitam a produção de novas individualizações. Os processos do Candomblé nos inspiram a relacionar uma possibilidade de aprendizagem entre a religião dos santos<sup>54</sup>, o corpo e suas práticas educativas, intermediada pelos mitos e seus rituais, atuando sempre no corpo, veículo e substrato da cultura religiosa.

---

<sup>54</sup> Vemos aí uma articulação com o sincretismo, já que os orixás eram associados aos santos católicos, com sentidos diversos, entre eles o de poder cultuá-los explicitamente e ou de escondê-los a olhares não iniciados.

## 4.2 Corporeidades aprendentes

O corpo no Candomblé não é sacralizado. As transformações que o reconfiguram se dão tanto nos momentos internos dos rituais quanto nas conversas informais entre os adeptos da religião, seja no próprio terreiro ou em qualquer local em que os mesmos se encontram. Não há uma formalização exacerbada, como vemos nas religiões monoteístas, como no cristianismo e no judaísmo. No Candomblé, o corpo dança, pára, roda, representa, desloca-se imita, assume posturas espontâneas e ou padronizadas de acordo com as necessidades dos iniciados, mas não há um ordenamento imposto pelos rituais ou pelos babalorixás. A presença do corpo no ritual serve de elo entre iniciado e orixás e acaba representando a necessidade de união entre ambos, especialmente nos membros iniciados que fizeram o feitorio. Essa união se dá no papel assumido pelo iniciado na comunhão que acontece com o orixá (espritação) e nos papéis que ele desempenha na hierarquia de cargos dentro do terreiro. Segundo Deleuze e Guattari (2008c):

Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce. No plano de consistência, *um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude*: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afectos e movimentos locais, velocidades diferenciais. Coube a Espinosa ter destacado essas duas dimensões do Corpo e de ter definido o plano de Natureza como longitude e latitude puras. Latitude e longitude são os dois elementos de uma cartografia. (p.47)

Em suas transformações, o corpo torna-se elemento de manifestação da cultura no Candomblé. O corpo é tomado como um vasto território de manifestações históricas, onde é nele que se inscreve uma cultura, que se desenvolve uma corporeidade em constante atividade mutante no mundo. É esse corpo que cria uma interação com os objetos semióticos, com os elementos destacados presentes em sua cultura material. Corpo que através das aprendizagens relacionais, criam linhas de fuga que o desterritorializam para em seguida reterritorializá-lo. num processo contínuo de transformação e reconstrução constante de um devir-orixá e sua relação com os passos pregressos do iniciado, cheio de histórias, do seu passado, que em plena busca do seu si mesmo, enquanto transformação, modifica-se e assume novas características em seu saber. Nestas condições, estamos na presença de um corpo descodificado, de um corpo que prolifera num processo de absorção dos signos que

transformam o seu próprio corpo em signo delirante, em Deus, em orixá, num devir-orixá diversificado e mutante, incorporando todos os outros signos da expressão física que se compõe e se interpõe a ele, num processo de ir e vir que resulta em uma dada experiência. Nas palavras de Larrosa (2002):

A experiência tem sempre uma dimensão de incerteza que não pode antecipar o resultado, a experiência não é o caminho ate um objetivo previsto, ate uma meta que se conhece de antemão, mas é uma abertura para o desconhecido, para o que não de pode antecipar nem pré-ver nem pré-dizer. (p. 28)

A alocação forçada de corpos africanos em uma nova terra, o Brasil, é o contexto onde se estabelecem as bases culturais fomentadoras da cultura nacional e das religiões que aqui se desenvolveram e proliferaram. Nesse processo de construção e reconstrução, uma identidade é forjada á força de apegos e desapegos constantes a padrões de identidades temporalmente identificados. Somos um composto complexo de processos identitários que foram fomentados e amalgamados em nossa cultura através dos séculos. Possuímos diferentes matizes identitárias e buscamos consonância em identificar as raízes multifacetadas que nos compõem, enquanto subjetividades. Discorreremos sobre a explicitação dos caminhos expressos em rituais religiosos que foram sendo fomentados durante séculos a fio em diferentes partes do Brasil e que resultaram nesse processo específico de construção de identidades.

A religião do Candomblé, embora de origem africana e mantida viva em nosso país através dos descendentes diretos dos escravos, não barra ou impede a presença de corpos de outras etnias e de outras crenças religiosas. Apesar do registro de corpos de várias etnias, e até de estrangeiros, as crenças pessoais anteriores não chegam a interferir no possível ingresso destes nesta religião. Não há uma substituição ou imposição de saberes, não há uma necessidade de esquecimento dos valores anteriores: há um aprendizado constante, mediado pelos sacerdotes, especialmente pelo babalorixá ou pai-de-santo, que instrui através das iniciações progressivas e das cerimônias especializadas, um caminho que estabelece as relações entre os deuses (orixás) e os iniciados, também mediados pelo tempo (apesar de haver uma diferença entre o tempo cronológico, medido pelo relógio e o tempo dos orixás, que estabelece uma relação exclusiva, de relação pessoal, com o seu devoto), ou seja, não há uma relação de horas, dias, mas uma relação que, independente do tempo, deve ser estabelecida entre iniciado e divindade, onde tempo amadurece o conhecimento das coisas e trás sabedoria aos iniciados.

Se estamos fazendo uma relação entre educação e aprendizagens dos corpos, devemos assegurar sobre qual tipo de educação estamos nos referindo; vejamos os conceitos a seguir: Educação formal, educação não-formal e educação informal. A educação formal pode ser resumida como aquela que está presente no ensino escolar institucionalizado, cronologicamente gradual e hierarquicamente estruturado, e a informal como aquela na qual qualquer pessoa adquire e acumula conhecimentos, através de experiência diária em casa, no trabalho e no lazer. A educação não-formal, representada pelas modalidades de introdução e absorção dos signos do candomblé, conforme apresentada de modo sistemático nesse trabalho, é definida como qualquer tentativa educacional organizada e sistemática que, normalmente, realiza-se fora dos quadros do sistema formal de ensino (Libâneo, 2005). Nesse trabalho, nas articulações que se dão entre os iniciados da religião dos santos, verificamos que as transmissões de saberes não são registradas na forma escrita e entretanto se dão de forma organizada, mas não seguem preceitos acadêmicos ou são sujeitos a regras rígidas impostas por um sistema imperativo de leis, além da própria natureza mitológica das suas imposições.

Verificamos no trabalho de campo como é perceptível a divinização nos corpos iniciados: são planos de consistência que podem ser vistos como uma tela ou em um enquadre, com sinais simbólicos claros e evidentes, marcando a inclusão do membro iniciado na religião de santo quando do uso e manutenção de objetos, cores, ou seja, elementos físicos expostos aos demais membros religiosos. Eles também modificam sua postura física, seus olhos fecham, seu repertório gestual empalidece e os comportamentos passam a ser mais visualizados dentro de uma zona de abrangência do orixá de sua escolha. Acolhem e assimilam traços imputados aos orixás como constituintes da sua própria personalidade. São linhas segmentares, de fuga que percorrem sua natureza e estabelecem uma relação divina, em busca de consonâncias. Fazem rizoma com as diversas possibilidades incluídas no panteão religioso e se utilizam delas aleatoriamente, mas com compromissos rituais implícitos criando agenciamentos novos e antigos, em perpétua construção de novos referenciais que são referenciados pelas múltiplas possibilidades encontradas nos diversos orixás. Sobre agenciamentos, Deleuze (2009) nos reporta:

Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas(...). As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização

segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras. O plano de consistência (grade) é o fora de todas as multiplicidades. A linha de fuga marca, ao mesmo tempo: a realidade de um número de dimensões finitas que a multiplicidade preenche efetivamente; a impossibilidade de toda dimensão suplementar, sem que a multiplicidade se transforme segundo esta linha; a possibilidade e a necessidade de achatar todas estas multiplicidades sobre um mesmo plano de consistência ou de exterioridade, sejam quais forem suas dimensões. (p.17)

Os processos de ensino-aprendizagem que são efetuados e impostos no corpo dos atuais iniciados são transpassados e incorporados, extemporânea e contemporaneamente por eles, num processo de reeducação, de desterritorialização e reterritorialização dos corpos iniciados nesse terreiro. Os corpos aprendentes iniciam a sua jornada de auto-conhecimento com o suporte dos membros iniciados mais antigos e passam a ensinar os processos que devem se aprendidos pelos novos membros.

O corpo torna-se depositário desse saber, dessa aprendizagem, um corpo que é marcado, submetido, interpolado, interpretado, conectado, que se liga de diferentes formas aos possíveis planos existenciais, sejam eles profanos ou sagrados, compostos somente por homens, ou por Deuses, divindades e seres sobre-humanos. O corpo nesse contexto aprende não apenas uma prática específica, mas um conjunto de conhecimentos, conceitos e atividades, sempre; O importante nesse processo, o que nos faz aprender, é o sentido expreso, experienciado, e não exatamente aquilo que ele designa. A perspectiva mais difícil de ser notada é exatamente aquela que o corpo habita, o que faz com que percebamos uma aprendizagem quando a pessoa submetida aos processos não se dá conta dela, ou seja, por conta das relações que se passam no e através do corpo, é mais simples observar no outro uma modificação (na forma de dançar o orixá, por exemplo) do que perceber se houve uma mudança de postura em si mesmo.

Notamos que o que se apreende dentro do Candomblé, o que é transmitido aos iniciados, o que chamamos de aprendizagem, em íntima relação com o termo usado aprendência, é um coletivo de saberes, conhecimentos, técnicas de construção, além dos aspectos físicos, como os passos de dança, palavras e cantigas em línguas diversas (língua portuguesa, língua ioruba), posturas adequadas aos momentos específicos, enfim, toda uma ritualística que enquadra o movimento cultural em uma liturgia possível de ser retratada e, portanto, ser conceitualmente enquadrada como prática religiosa.

As marcas nos corpos são tão visíveis no Candomblé como as palavras são audíveis nas conversas e/ou como ouvimos os sons dos atabaques: o corpo de um não iniciado nada simboliza em um Candomblé, mas os corpos-iniciados constroem, partindo do seu interior, novas marcas, reafirmadas a partir das antigas passagens a que se submetem. O corpo passa a representar fronteiras re-configuradas, reterritorializadas, pelos processos de ensino-aprendizagem que se processam de acordo com a ritualística seguida: se da linhagem Xangô, Queto ou Angola, as marcas são impressas e denotam um caminho, uma história que acontece no corpo dos iniciados que os fazem leitor e leitura no processo de escrita dos comportamentos dos povos de santo.

Consideramos estudar o Candomblé como uma forma de verificar quais mudanças são determinantes, factuais e verificamos que o que se modifica, especialmente em relação aos relatos das aprendizagens, se dão por e através do corpo, nos que se dispõem a praticá-la. Nesse movimento, o corpo, em relação com o outro, torna-se dançarino, guerreiro, mímico, parceiro, adversário e artista, rei, filho pai, criança, animal, cavaleiro, ferreiro, guerreiro, pensando apenas alguns dos sinônimos possíveis nessa interação entre corpos, que não deixam de ser o que são, mas tornam-se mais do que podem simplesmente ser. Transformam-se. Do um ao múltiplo, num caminho em busca da multiplicidade. E as aprendizagens, as transformações, se dão através e pelo corpo. Deleuze (2001), escrevendo sobre a filosofia nietzschiana, nos remete ao jogo, ao jogador artista, que associamos, em liberdade artística, às relações que se dão entre os corpos no Candomblé:

A correlação do múltiplo e do um, do devir e do ser forma um **jogo**. Afirmar o devir, afirmar o ser do devir são os dois tempos de um jogo que se compõem com um terceiro termo, o jogador, o artista ou a criança (79). O jogador-artista-criança, Zeus-criança: Dionísio, que o mito nos apresenta rodeado por seus brinquedos divinos. O jogador abandona-se temporariamente à vida e temporariamente nela fixa o olhar: o artista se coloca temporariamente em sua obra e temporariamente acima dela: a criança joga, retira-se do jogo e a ele volta. (p. 11)

O membro iniciado, o corpo aprendente daquele que percorre os passos estabelecidos pela liturgia do Candomblé, é esse jogador, que entra e sai da vida mundana e do santo, na casa do santo, dos escravos dos santos e perpassa por entre seus conhecimentos e dos deles, como se com eles jogasse com e produzisse um terceiro, um misto entre iniciado, orixá, um devir-Candomblé maior que as partes envolvidas. O iniciado efetivamente vive a

vida do santo, é o santo também quando incorpora e não deixa de ser o que se é. O iniciado continua a ser a si mesmo mas passa, na incorporação, a representar o seu orixá, com suas peculiaridades, sutilezas e com aspectos únicos e particulares, sendo que não existem vários corpos nesse processo. Apenas um corpo representa e ressignifica esse evento peculiar do Candomblé. Devemos esclarecer esses pontos á medida que estabelecemos um caminho para contar o percurso estabelecido em nossa busca.

Ao descrevermos esse trabalho com uma perspectiva de ver o corpo além de seu aspecto biológico, material, devemos focar que descrevemos os corpos como o lugar onde a linguagem e a cultura se fazem presentes, introjetadas e absorvidas pelos corpos em suas diversas relações produtoras de individuação. Os corpos são representantes e locais de representação das forças que agem sobre o e através dos corpos: fiel depositário das trocas que se dão através das relações físico-químicas abundantes, das relações que se dão entre ele e os outros corpos, numa interação que se dá entre ele e a natureza, palco de suas representações e mediador de sua totalidade relacional e natural.

Articulando sobre essa possibilidade, não existe processo de subjetivação sem os corpos, vividos e situados historicamente em seus acontecimentos cotidianos. Exposto às vivências que os preenchem de experiências plenas que remetem a saberes que se constroem e se desconstroem, os corpos estão relacionados num processo de transformação constante, universal e humano, envolvendo sempre a si mesmo, ao outro e á natureza. As fronteiras que desaparecem e se reforçam, são expressas pela pele, espaço de contorno, de criação e manutenção de limite. A pele é veículo de transmissão e aparelho de introdução das experiências externas que constroem os pensamentos e articulam os corpos. Para Deleuze (2008), por exemplo, o mais profundo é a pele, a superfície, pois é nela que estão os acontecimentos, os devires, as multiplicidades e as relações com o outro (experiências). Em suas palavras, relata que

...tudo se passa na superfície em um cristal que não se desenvolve a não ser pelas bordas. ... este não cessa de se recolher em um espaço interior, como de se expandir no espaço exterior, de assimilar e de exteriorizar. Mas as membranas não são ai menos importantes: elas carregam os potenciais e regeneram as polaridades. elas põem precisamente em contacto o espaço exterior independentemente da distância. O interior e o exterior, o profundo e o alto, não têm valor biológico a não ser por esta superfície topológica de contacto. É, pois, até mesmo biologicamente que é preciso compreender que "o mais profundo é a pele" ( P. 106).

É na intencionalidade desses corpos cuja expressão não se faz somente através da fala, mas, sobretudo, pela adoção de movimentos, sentidos, percepções, entendimentos e comportamentos diferenciados, que permanecerá representada uma forma própria e irreduzível de apropriação de sentido de mundo, de expressão de aprendizagem, de conceituação de uma dada realidade digna de registro e pesquisa, de campo imanente de manifestação e criação de devir. O corpo representa o devir principal nessa articulação de saberes, conceitos e vivências. Todas as possibilidades interativas se dão por intermédio dos corpos, mediados por seus diversos instrumentos comunicativos, sensoriais, perceptivos e relacionais, que nos caracterizam como seres humanos.

Segundo Foucault (2009), “em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações” (p.132). onde percebemos que as possibilidades de intervenção no corpo humano dizem respeito também à história de como a sociedade tratou o cuidado de si e do outro, numa necessidade constante e primária de controlar, domesticar e disciplinar os corpos. Tais interferências se dão como uma possível forma de adaptação social e cultural do homem (e do seu corpo). atravessando, portanto, todos os âmbitos que correspondem ao relacionamento com o outro e consigo e, nessa pesquisa, verificamos quais as relações inter-corpóreas que estão na base dos processos estudados. Em outro momento da discussão sobre os corpos dóceis, Foucault (2009) continua a nos falar sobre os corpos:

O movimento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente.[...] O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. (p.133)

O conceito de corpo que sustenta esta discussão é aquele definido por Deleuze (2001), ao falar da filosofia Nietzscheana onde reporta que o “corpo é um fenômeno múltiplo. sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis” (p. 17). Na relação entre multiplicidades e inter-construção de corpos e subjetividades, vemos uma forma de clarificar tal relação nas palavras explicitadas segundo Araújo (2008):

A confluência dos diversos sentidos plasma a plasticidade do corpo e o dispõe para a intercorporeidade, para a aventura do estar-sendo-com-os-outros. Ou seja, cada corpo singular se constitui como corpo próprio, existencial, mediante as interrelações estabelecidas com os demais corpos numa relação intensiva de sinestesia e de sinergia intercorpórea. ( P. 72)

Nas manifestações religiosas, os corpos representam a interação entre aspectos mundanos e profanos, numa linha de passagem entre as vontades dos deuses e dos homens, ou pelo menos em uma tentativa de interpretar tais vontades e desejos. Vemos nessas demais religiões afro-descendentes, assim como constatamos no Candomblé de Angola, uma estreita relação dos corpos com essa mística relacional entre homens e divindades, mediados pelo elementos físicos corporais e identitários que são os elementos principais nesse processo de aprendizagem. Observamos nesse ínterim, uma maneira interativa de articular uma forma peculiar de educação, um corpo que aprende e se resignifica (transformado pela experimentação) e uma religião que está amalgamada nesse processo.

Os ensinamentos passados através da apresentação de formas de representar e colocar os corpos nos diferentes movimentos em que se processam nos ritos reforçam a crença no axé enquanto transmissor de conhecimento e sabedoria do pai para o filho de santo. Todos os dados visuais, acústicos, gustativos, todos os odores, as percepções, as cores, os materiais que compõem o vestuário, enfim, tudo o que se é apresentado nos Candomblés são relevantes e indicam uma especificidade de cada um dos orixás, que mantêm em seus mitos os indicadores dos rituais que são profetizados e devem ser mantidos para estabelecer uma relação entre iniciado e orixá, entre religião e iniciados. Um diálogo representado pelos rituais simbólicos, mediados pelo corpo aprendiz, onde a expressão, as danças, as manifestações ritualizadas re-significam a relação, denotando veneração, homenagem, devoção, respeito e sacerdócio ao orixá, chamados também de santos, numa alusão aos santos católicos da igreja apostólica romana.<sup>55</sup>

Apresentamos e discutimos aqui o corpo iniciado como a forma de viver e sentir em consonância entre dois mundos, fruto das experiências que vivenciamos, das atitudes e crenças da nossa cultura e até dos sistemas educacionais a que fomos e somos submetidos, entendidos que ele não é algo separado e muito menos externo a nós. Podemos e devemos, integrar e viabilizar uma proposta de entendimento da educação dentro do candomblé como

---

<sup>55</sup> Os adeptos do Candomblé nomeiam-se “povos de santo” (Segato, 2005)

comprometida com a corporeidade singular, rizomática e contextualizada de cada educando, construindo práticas corporais emancipatórias, construtivas e inovadoras. Segundo Deleuze e Guattari (1994), o corpo não se separa do pensamento, ao contrário, o pensamento está imerso e introjetado nele, buscando o impensado, ou seja, a própria vida. Isto significa dizer que entender o corpo é percebê-lo numa visão total, na perspectiva de não separar as instâncias fomentadoras da realidade humanas, a saber, psicológicas, biológicas, neurológicas e sociológicas, as quais interagem sem interrupção no processo evolutivo e subjetivo do elemento em questão.

O Candomblé é multiplicidade. Em nossas elucubrações tocando no ponto de interligação entre corpo e religião, entre iniciado e orixá: o corpo, objeto de transformação e transmutação, que carrega em si as marcas dos processos de aprendizagem que se dão, no Candomblé, através e por intermédio do mesmo corpo. Corpo instrumento passa de espetáculo á vitrine e matriz da relação religião-religioso. Inicia-se vicariamente nas artes não expostas da aprendizagem corporal, passando de instruído a instrutor de uma santidade própria, específica, vivenciada pelo filho de santo-orixá, quando da sua revelação e transmutação, pela espritação. E a aprendizagem torna-se um transporte, uma transformação no seio desejanste do iniciado.

O aprendizado se dá pelas transformações que percorrem seu corpo. Seu território corporal é ensinado, reincidentemente ensinado a tomar outra postura em decorrência do que é adequado, ou melhor, imposto sem imposição pelo santo de sua dedicação. E essas adequações se dão em todos os momentos dos processos iniciáticos, de acordo com as determinações estabelecidas nos dois planos de relação: o profano e o sagrado; ou seja, são estipulados pelos orixás, através da sua mitologia, quais rituais são necessários serem cumpridos, ou marcados no corpo do novo membro, e assim devem ser estabelecidos pelos babalorixás no plano mundano, sendo explicado, traduzido e ensinado por aqueles, quais os passos a serem cumpridos por estes no decorrer de seu trajetória religioso,

Somos um corpo pensante, vivente e sensitivo que aprende em diferentes contextos e em todos os momentos de nossa vida. No Candomblé, esse pensamento é facilmente identificado em sua práxis. O corpo, instrumento, é um fluxo, um refluxo, um espasmo, uma contração, uma emoção, um contato, uma aspiração. O corpo desempenha

vários e diferentes papéis quando na sua articulação com os aspectos religiosos dentro do Candomblé. Suas posturas, a conformação dos seus movimentos em sintonia com os diversos momentos em que se entrecruzam com os diferentes passos rituais, suas infinitas possibilidades de expressão através das diferentes aprendizagens que deve demonstrar nos diferentes momentos do culto, às possíveis formas e posições assumidas pelo iniciado; esses processos dizem respeito às possibilidades múltiplas do corpo no Candomblé.

O uso do conceito utilizado por Deleuze (2008c) de *rostidade*, ou conforme adaptamos em nossa escrita e o descrevemos como paralelo ao entendimento de um corpo e os signos que o caracterizam em suas peculiaridades significantes, durante os rituais, compõem os momentos de produção de uma subjetividade, em que o único, o iniciado, se une ou se mantém unido à sua multiplicidade sobre-determinante, num processo ético e estético observado nos espaços religiosos do Candomblé quando da possível articulação entre iniciado e orixá. A incorporação dos corpos na possessão ou espritação, a unificação das personalidades do iniciado e do orixá, cria um novo corpo, um novo rosto, que se revela através das posturas, das danças, da forma como os corpos interagem e se manifestam nos rituais de possessão. Em Deleuze (2008c) encontramos que:

O rosto é, ele mesmo, redundância. E faz ele mesmo redundância com as redundâncias de significância ou freqüência, e também com as de ressonância ou de subjetividade. O rosto constrói o muro do qual o significante necessita para ricochetear, constitui o muro do significante, o quadro ou a tela. O rosto escava o buraco de que a subjetivação necessita para atravessar, constitui o buraco negro da subjetividade como consciência ou paixão, a câmera, o terceiro olho. (P. 62) Do lado do problema rosto-paisagem, tínhamos distinguido como que três estados: 1) semióticas de corporeidade, silhuetas, posturas, cores e linhas (estas semióticas já estão presentes e abundantes nos animais, a cabeça neles faz parte do corpo, o corpo tem por correlato o meio, o biótipo; vê-se surgir aí linhas já muito puras, como nas condutas de "galinho"); 2) uma organização de rosto, parede branca-buracos negros, face-olhos, ou face vista de perfil e olhos oblíquos (esta semiótica de rostidade tem por correlato a organização da paisagem: rostificação de todo o corpo e paisagificação de todos os meios, ponto central europeu o Cristo); 3) uma desterritorialização dos rostos e das paisagens, em proveito de dispositivos rastreadores, com linhas que não delimitam mais forma alguma, que não formam mais contorno algum, cores que não distribuem mais paisagem alguma (é a semiótica pictural, fazer fugir rosto e paisagem: exemplo, o que Mondrian chama de "paisagem", e que ele tem razão de chamar assim, pura paisagem, já que desterritorializada até o absoluto). (p. 101)

As diversas transformações a que são impostos os corpos desterritorializam-no, transformando-o e reterritorializando-o, como em um processo do funcionamento do mesmo mecanismo de subjetivação, onde além de fazer a estrutura funcionar, impulsiona a mesma

engrenagem. Os corpos se submetem e se adaptam aos mecanismos de controle, como partes integradas e integrantes do mesmo processo de subjetivação. Sobre desterritorialização, Deleuze (2009) nos fala que:

Como é possível que os movimentos de desterritorialização e os processos de reterritorialização não fossem relativos, não estivessem em perpétua ramificação, presos uns aos outros? [...] Mas isto é somente verdade no nível dos estratos — paralelismo entre dois estratos determinados cuja organização vegetal sobre um deles imita uma organização animal sobre o outro. Ao mesmo tempo trata-se de algo completamente diferente: não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significante (p.18-19)

Os processos sociais, culturais, a relação de aprendizagem, a relação com o outro, a experiência das relações que se o acometem, tudo isso faz rizoma com os processos que acontecem e acometem o corpo. A aprendizagem e o sentido, que formam o conceito de experiência que utilizamos nesse trabalho foram consideradas como uma estratégia de mediação do saber, pensando a educação a partir da relação entre os dois termos propostos Larrossa (2002). Tomando cuidado para não ser confundida com alguns conceitos semelhantes, o autor nos remete a uma descrição desse processo de construção de uma subjetividade ligada à experiência, onde entendemos que o corpo se caracteriza como um território de passagem, um ponto de chegada, e depois da lugar a outra coisa, uma subjetividade construída mais por passividade, disponibilidade, feita de paixão, paciência, atenção e também por atividade, razão, ansiedade, etc. Larrossa (2002), falando sobre essa posição relata que: “do ponto de vista da experiência, o importante é a exposição, nossa maneira de expormos, com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco”, (p. 24) ressaltando que apenas essa exposição pode abrir-nos a nossa própria transformação.

Ainda que a subjetivação seja “carregada” de contrastes, mesmo sendo um corpo aprisionado pelos discursos que circulam através dele, pelas linguagens que o ocupam, pela vontade e impossibilidade de ser e se manter imortal, incorpóreo e abstrato, sendo completamente real e finito. Ao se discutir as condições do corpo pelo véis da corporeidade, estamos nos aprofundando e reconhecendo a mesma como base da construção de uma nova

discussão educacional, de um novo pensar educacional, priorizando a multi-dimensionalidade do corpo, ampliando o entendimento de vivenciar o real.

A transformação se dá pela experimentação, pela experiência, que o atravessa, o complementa, reconfigurando-o, ressignificando-o, fazendo com que haja uma nova percepção da realidade por parte do elemento exposto, causando assim uma aprendizagem. As inscrições dos diversos rituais a que é submetido, as possibilidades de danças que tem que apreender, cada uma com suas tipificações mais que específicas, louvando cada um dos orixás que serão reverenciados, a forma de andar, a maneira de se expressar quando na presença de alguma figura de autoridade dentro do terreiro, os processos de reclusão, de assentamento, as mudanças físicas no corpo, tais como as raspagens, o corte dos pêlos do corpo, as posturas na hora de sentar e deitar, na hora de se reportar aos outros iniciados, todas essas transformações se dão através e por intermédio do corpo, que se transforma e se reafirma enquanto veículo mediador da aprendizagem. A atividade prática do Candomblé, dos seus iniciados, consiste em movimentos com o corpo que estimulam os sistemas fisiológicos, motor e emocional dos seus membros; os movimentos que buscam uma sincronia entre os iniciados, que faz com que a pessoa mude a sua perspectiva de ver o outro, a alteridade, os movimentos de rodopio, as danças que moldam e são moldados pelo movimento do parceiro de atividade, o uso focado das percepções no manejo do corpo e dos sentidos desse corpo, sua articulação com o corpo do outro, tudo o que demarca o Candomblé como expressão de uma experiência.

O sentido encontrado pelo corpo quando passa por uma experiência é único e múltiplo: único na maneira em que não é possível que tal fenômeno seja repetido ou transferido entre os adeptos da religião; e múltiplo por conta das diversas possibilidades que são inseridas nessa experimentação, ou seja, dessa abertura ao desconhecido que não se pode antecipar, nem se pode determinar aonde se chegará. Uma formação que encontra uma conceituação singular na filosofia da diferença de Deleuze, como no conceito de rizoma, que efetivamente se refere à ausência de hierarquia e presença de multiplicidades. O corpo representa, no Candomblé, uma relação de multiplicidades. “O RIZOMA. Uma das características essenciais do sonho de multiplicidade é a de que cada elemento não pára de variar e modificar sua distância em relação aos outros”. (Deleuze 2008b p.14) E multiplicidade é rizoma. As diversas conexões que os iniciados mantêm em seu processo de

aprendizagem peculiar faz rizoma com outros processos conscientes e inconscientes que perpassam seu corpo. Deleuze (2008b) nos reporta que:

Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. [...] O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros. Há o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, a erva daninha. Animal e planta, a grama é o *capim-pé-de-galinha*. (p.15)

Um rizoma conecta dois signos diferentes, sem traços comuns, assinalando uma ética de experimentação permanente, criação sem fim que expande o múltiplo. E essa expansão denota sempre uma intencionalidade. Iniciado e orixá conectados. Uma intencionalidade de um corpo cuja expressão não se faz somente através da fala e que permanecerá uma forma própria e irreduzível de apropriação de sentido de mundo, de expressão de aprendizagem. O corpo aprende e se transforma. Corpo é Rizoma. Segundo Araújo (2008):

É o corpo quem percebe, que compreende. A carne do corpo me implica e co-implica com a carne do corpo dos outros, das coisas, do mundo, mediante a presença da sensorialidade e da consciência compreensiva.[...] O corpo nunca está pronto e acabado, mas se constitui caminheiro, andarilho, na cadência dos ciclos recurvados do devir, de nosso estar sendo no mundo (p.74)

A partir desse ponto de vista, “cada multiplicidade é definida por uma borda funcionando como Anômalo; mas há uma enfada de bordas (*fibra*), de acordo com a qual a multiplicidade muda” (Deleuze e Guattari, 2008, p. 33). E essa série de bordas enfileiradas constitui uma linha de fuga ou de desterritorialização. Nestes termos, o corpo, que nos interessa aqui, a passagem do que é de fora pra o corpo do iniciado, toma sentidos, significados diferentes e comuns entre os iniciados: ele não apenas incorpora e assume cada multiplicidade, cuja estabilidade passageira ou local ele determina com a dimensão máxima provisória, como também constitui a condição da aliança necessária ao devir, levando cada vez mais longe na linha de fuga as passagens de multiplicidades ou transformações de devir. Nesse ínterim, cria-se um corpo novo, uma multiplicidade em um único corpo, uma junção, sem aprisionamentos de mais de um corpo. Conforme Deleuze e Guattari (2008b):

Trata-se de criar um corpo sem órgãos ali onde as intensidades passem e façam com que não haja mais nem eu nem o outro, isto não em nome de uma generalidade mais

alta, de uma maior extensão, mas em virtude de singularidades que não podem mais ser consideradas pessoais, intensidades que não se pode mais chamar de extensivas. O campo de imanência não é interior ao eu, mas também não vem de um eu exterior ou de um não-eu. Ele é antes como o Fora absoluto que não conhece mais os Eu, porque o interior e o exterior fazem igualmente parte da imanência na qual eles se fundiram. (p. 18)

Deleuze utiliza o CsO para sugerir a desconstrução do organismo (cultural), programado e conduzido pelos vários estratos criadores de significação e repressão; o iniciado no Candomblé cria um CsO para re-configurar seu lugar na relação do indivíduo transportado, desterritorializado, que representa a si e ao seu deus, como se um único devir- homem-deus (devir-orixá) o arrebatasse e o reconduzisse na condição de criador sentido em relação a si mesmo. O iniciado passa, transforma sua existência, vive como se fosse o orixá, o assume, incorpora, é deus. E as marcas desse processo se dão através do corpo. Em Deleuze e Gattari (2009, encontramos:

Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. Mas o CsO não é uma cena, um lugar, nem mesmo um suporte onde aconteceria algo. Nada a ver com um fantasma, nada a interpretar. O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau — grau que corresponde às intensidades produzidas. ( p.13)

O nascimento de um novo sentido, um terceiro na relação iniciado-orixá, um cavalo incorporado, a espritação. Transformação, passagem desse indivíduo transportado das fronteiras do ser e do não ser, considerado como um elemento de poder, transportado para uma nova recomposição de si mesmo, pela transformação de seu corpo em corpo representante e representador da divindade, incorporado e sendo um único, relação a dois, um terceiro que se impõe enquanto máquina desejanse, de relação, que se liga a outro que o completa.

Desde a sua iniciação, o iniciado iaô passa por fases, momentos diferentes em que, através dos processos ritualísticos a que vai se submetendo, vai produzindo em seus corpos processos de aprendizagem e de ensinâncias, onde ele apreende novas experiências e novos conceitos que o vão ressignificando, transformando e aprendendo, atravessado então por linhas diversas que o tomam e o transformam, resultando em um mesmo corpo, reterritorializado, mesmo que se mantendo fisicamente ou aparentemente similar, apresenta

uma nova feição, um rosto novo, já que as novas passagens o fazem se situar e se reposicionar de forma diferente ao período que antecede tal experiência.

Nesse sentido, existe na construção mítica uma forma de explicar a realidade, que se materializa no cotidiano por meio de ritos e de valores que se tornam modelos universais. Pelo corpo é que são operacionalizados os ritos, revividos os mitos, representando, na estrutura do Candomblé, seu grau mais alto de interação e de manifestação de fé. Sujeito às ações integradas entre o tempo e a aprendizagem, submisso e submetido a uma nova incorporação de sua essência e a si próprio, o corpo aprende e se transforma, cruzam-lhe linhas de fuga que o re-configuram, através dos processos de desterritorialização e reterritorializações da sua essência: quero dizer que o corpo aprendente do iniciado se transforma através das experiências decorrentes da absorção de novos conceitos apreendidos na sua vivência no ambiente religioso. Nesse sentido, toda e qualquer vivência são determinantes na construção de uma subjetividade presente nas diversas nuances técnicas que caracterizam um processo de ensino-aprendizagem do candomblé.

O corpo no candomblé, refúgio amalgamado de territorializações impostas, assegura o conhecer através das experiências a que se faz submeter. E cresce, aprende, do nascer ao morrer. Um nascimento que impõe a compreensão de novos mundos, novas relações familiares, novos traços caracteriológicos, novas aprendizagens. Nesse processo, transforma-se, absorve, aprende e desaprende sempre alguma coisa. O corpo acaba interpretando certos signos e com eles constrói suas ações, que são internalizadas, incorporadas, provocando certa disjunção entre a perspectiva exterior, do que vem de fora, e o estranhamento do corpo em perceber sua atual realidade, do seu dentro. A aprendizagem seria então uma espécie de resposta, de resignificação dos signos, de reterritorialização do território físico e subjetivo representado nele, que se transforma, onde percebemos que, nessa religião, o que o corpo pode é absorver conhecimento através e por intermédio da experimentação. Nas palavras de Larrosa (2002):

Este é o saber da experiência: o que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que vai lhe acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece. No saber da experiência não se trata da verdade do que são as coisas, mas do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece. E esse saber da experiência tem algumas características essenciais que o põem, ponto por ponto, ao que entendemos como conhecimento (p.28)

O corpo acaba sendo o instrumento primeiro dessa relação privilegiada entre o iniciado/orixá e a essência mesma de sua religiosidade, sendo simbólica e conceitualmente representados pela participação nos seus rituais específicos, como os de "dar de comer à cabeça"<sup>56</sup>, por exemplo. O corpo assume um status enquanto agente da ação, da emoção, do desempenho, do respeito, da fidelidade, da relação com sua fé mesma, segundo uma ritualística específica.

As discussões apresentadas aqui ajudam a revelar as práticas do Candomblé à luz de alguns conceitos filosóficos, como o de *rizoma*, *desterritorialização e reterritorialização*. *devir*, *Corpo sem órgão*, numa relação transformativa, representativa da interação entre religião, onde o iniciado entra num devir-orixá, quando seu corpo que toca, que dança, que entra na roda, que cria a roda, que gira com os outros corpos, se transforma, se modifica, que gesticula e assume o papel de um corpo santo, que bebe, que come, que incorpora uma personalidade formada historicamente através do corpo presente, assumindo assim uma outra alma, que reflete no corpo todas as agruras as desventuras, alegrias e mazelas associadas aos povos de santo. Esse mundo é permeado por processos de aprendizagens, descobertas, ensinamentos e rituais de passagem e aprendizagens mediadas pelas experiências vividas pelos iniciados em seus diversos processos.

Verificamos que a passagem de corpo não-iniciado para corpo-iniciado se dá na mesma perspectiva da construção do corpo sem órgão de Deleuze, numa alusão aos "organismos" sociais. O corpo como espaço de criação de significâncias, como possibilidade. altamente semiotizado, é aqui tomado como o elemento potencial para a criação de linhas de fuga, caracterizando-o como no conceito de Corpo sem Órgãos (CsO), onde os sentidos são desterritorializados de suas funções.

Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite. Diz-se: que é isto — o CsO — mas já se está sobre ele — arrastando-se como um verme, tateando como um cego ou correndo como um louco. viajante do deserto e nômade da estepe. É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos. (Deleuze e Guattari, 2008b, p.9-10)

---

<sup>56</sup> O Bori é o ritual de dar de comer à cabeça, por intermédio do orixá oxalá.

A esse processo de “criar para si” um corpo sem órgão, de produzir um corpo vibrátil, pulsante, que absorve signos culturais importantes que acabam por reconstruir e ressignificar sua própria concepção de vida, o iniciado do Candomblé faz das aprendizagens mediadas nos ensinamentos uma incorporação de suas práticas ritualísticas. É, outrossim, um constante ir em direção a essa busca, não numa perspectiva de não ter fim, ou de impossibilidade, mas sim de eterno retorno, de estar quase que momentaneamente entrando e saindo dessa mesma realidade que é factual e ao mesmo tempo ilusória.

Essas transformações do corpo e das emoções vivenciadas são efetivadas nas passagens que se dão entre um corpo despreparado, do iniciado e suas conexões mundanas, terrenas, entrecortado por um corpo divino e divinizado, corpo sem ligações com a terra, mas que é e está incorporado por e através de um filho; corpo de orixá, montado em seu cavalo/corpo sem órgão. “O corpo sem órgãos não é um corpo morto, mas um corpo vivo, e tão vivo e tão fervilhante que ele expulsou o organismo e sua organização. O corpo pleno sem órgãos é um corpo povoado de multiplicidades” (Deleuze e Guattari, 2009 p.15). O candomblé desvela corpos, devires. Mundos físicos complexos que se nos apresentam com uma infinidade de terminações. Dos guerreiros conquistadores, passando pelas grandes matriarcas aos grandes reis, subjetividades são construídas e firmadas na incorporação de atributos, signos e formas de atuação que trazem o mundo para o interior dos corpos e levam os corpos ao domínio de mundos que constroem nossas percepções, internas e externas.

A presença cada vez mais constante dos aspectos ligados às heranças afro-descendentes na cultura brasileira nos remete às possibilidades de compreender, entender e aceitar a multiplicidade de aspectos que são resultados de integrações entre culturas. Os corpos tornam-se agentes de manifestação, de ação, de transformação de signos que resultam em subjetividades construídas, através da incorporação literal de mundos diversos, formados pela relação entre deuses e homens. O candomblé é uma forma peculiar de entender o mundo, e o mundo começa a se abrir às manifestações oriundas do continente africano e entender o candomblé. Nesse trabalho mostramos um recorte mundo do candomblé e suas relações com outros mundos que o estruturam.

## **Considerações finais**

O Candomblé de Angola de Sergipe faz parte de uma longa cadeia de manifestações histórico-culturais que dão corpo ao que chamamos cultura brasileira. As tessituras que fizemos remetem a possibilidades concretas de entrelaçamento entre os diversos elementos que os formam. A educação dos corpos através de uma prática educativa singular, intermediada pelos processos ritualísticos embasados em mitos de uma religião ancestral é o ponto de discussão proposto, cujo embasamento teórico foi buscado na filosofia da diferença de Deleuze e Guattari.

Em sua formatação, vemos traços explícitos de uma forma não tradicional de educar e produzir subjetivação, através das aprendizagens e incorporações simbólicas e literais dos corpos dos iniciados. Os processos ritualísticos são os elementos de destaque na articulação entre o saber e a experiência, efetivado nas aprendizagens de costumes, posturas traços e valores de deuses, divindades e entidades pertencentes a outros mundos simbólicos.

As aprendizagens geradas pelas experiências produzem formas específicas de entender e interagir com o mundo, consigo e com os outros, processo de produção de uma subjetividade que é ímpar, singular e ao mesmo tempo relacional e plural em suas articulações.

### **Referências Bibliográficas:**

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **A capoeira e seus aspectos mítico-religiosos**. Ministério das Relações Exteriores: Revista Textos do Brasil, no. 14: 2004.

AMANTINO, Marcia. **O mundo das feras: índios e negros no Sertão Oeste de Minas Gerais – século XVIII**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social da UFRJ, 2001.

ARAÚJO, Miguel Almir Lima de. **Os sentidos da sensibilidade: sua fruição no fenômeno do educar**. Salvador: EDUFBA, 2008.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BARTHES, Roland. **Miologias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política**. São Paulo. ED. Brasiliense: 1996.

BEZARRA, Cícero Cunha. **Temas de ciências da religião**. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2008

BRIGHAM, Mathew - **Capoeira Song Compendium Version 1.0 - Mathew Brigham (Espaguete)**, May, 2006.

CAPOEIRA, Nestor. **Capoeira: Os fundamentos da malícia**. Editora Record, 2001.

CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. **Inconsciente-multiplicidade: conceito, problemas e práticas segundo Deleuze e Gattari**. São Paulo: Editora UNESP, 2007

CARNEIRO, Edson. **Os Candomblés da Bahia**. Edições Ediouro: 1974.

CARVALHO, Marta Maria Chagas de; **A escola e a República e outros Ensaio**s. Bragança Paulista: EDUSF, 2003

- CASCUDO, Luís da Câmara. **Seleta**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, INL, 1972.
- CLARETO, Sônia Clareto; ROTONDO, Margareth A. Sacramento; VEIGA, Ana Lygia Vieira Schil da. Entre composições: formação, corpo e educação (organizadoras). Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2011.
- COFFANI, Márcia Cristina Rodrigues da Silva; GRANDO, Beleni Saete. **As Múltiplas Pedagogias de Mitificação do Corpo**. Porto Alegre, 2008.
- COPOLILLO, Amparo Villa. **Corporeidade e conhecimento: Diálogos necessários à educação Física e à escola**. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense. Niterói, Rio de Janeiro, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. São Paulo: Ed. 34, 2008(b)
- DELEUZE, Gilles. **Leibniz e o barroco**. Campinas, SP: Papyrus, 2009.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica del Sentido**. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Porto, Portugal: Res Editora. 2001.
- DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- DELEUZE Gilles. **O abecedário de Gilles Deleuze**. 2008 (c) Transcrição integral do vídeo, para fins exclusivamente didáticos. Versão 1.1 1994. Disponível em <http://bibliotecanomade.blogspot.com/2008/03/arquivo-para-download-o-abecedrio-de.html>
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1, São Paulo: Editora 34: 2009.

- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 2, São Paulo: Editora 34: 2008(a).
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3, São Paulo: Editora 34: 2008(b).
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 4, São Paulo: Editora 34: 2008(c).
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5, São Paulo: Editora 34: 2008(d).
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34: 2010.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles. PARNET, Claire. **Diálogos**. Lisboa: Relógio água Editores, 2004
- ECO, Umberto; SEBEOK, Thomas A. **O signo de Três**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1991.
- ELLIS, Myriam (ET AL). **O Brasil monárquico**. Volume.6: declínio e queda do império. Rio de Janeiro. Editora Bertand Brasil: 2004.
- FALCÃO, José Luiz Cerqueira. **A escolarização da vadiagem: a capoeira na Fundação Educacional do Distrito Federal**. Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado em Educação Física UFRJ: 1994.
- FALCÃO, José Luiz Cerqueira. **Fluxos e refluxos da capoeira: Brasil e Portugal gingando na roda**. *Análise Social*, vol. XL (174): 2005.
- FONTOURA, Adriana Raquel Ritter; GUIMARÃES, Adriana Coutinho de Azevedo. **História da capoeira**. *Revista da Educação Física/UEM Maringá*, v. 13, n. 2: 2002.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, RJ. Edições Graal: 2010.

FUNARI, Pedro Paulo A. A **“República de Palmares” e a arqueologia da Serra da Barriga**, Revista USP, 28, 1996.

FUNARI, Pedro Paulo A. **Heterogeneidade e conflito na interpretação do quilombo dos palmares**, IFCH-Unicamp. 2005.

GAUTHIER, Jacques. **O que é pesquisar – Entre Deleuze e Guattari e o Candomblé, pensando Mito, ciência, arte e cultura de resistência**. Revista Educação & Sociedade, ano XX, nº 69: 1999.

GAUTHIER, Jacques. **Trilhando a vertente filosófica da montanha: Sociopoética - a criação coletiva de confetos**. In: Iraci dos Santos; Jacques Gauthier; Sandra Haydée Petit. (Org.). *Prática da Pesquisa nas ciências humanas e sociais - abordagem sociopoética*. São Paulo: Atheneu, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2008.

GOULART, Tomás Fonseca. **A escravidão e a origem da desigualdade**. Dissertação de Mestrado - Departamento de Economia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 2008.

GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro. DP&A Editora. 2005

HEGEL, Frederich. **Filosofia da História**. Brasília: Ed da UNB, 1995.

KEIL, Ivete, TIBURI, Márcia. **Diálogo sobre o corpo**. Porto Alegre:Escritos Editora, 2004.

Kohan, Walter Omar. *Devir criança da filosofia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010

LARROSSA, Jorge Bondia. **Notas sobre a experiência e o saber da experiência**. Revista Brasileira de Educação no. 19: 2002.

LAHNI, Claudia Regina. **Cultura e diásporas africanas**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009

LIBANEO , José Carlos São Paulo: **pedagogia e pedagogos, para quê?** Ed. Cortez: 2005.

LIMA, Valéria Alves Esteves. **Um motivo, muitas imagens, leituras possíveis**. UNIMEP. PUC-Campinas: 2003.

LUCENA, Mexe Regina de Lucas; ALBUQUERQUE, André Luis de Castro; SOARES, José Rômulo. **O início do século XIX brasileiro a partir da pintura histórica**. Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v.9 No 24: 2008.

MACHADO, Roberto. **Deleuze: a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2009

MARQUESE, Rafael de Bivar. **História, antropologia e a cultura afro-americana: o legado da escravidão**. Estudos Avançados 18 (50), 2004.

MEIHY; JCSB. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola;1998.

MELLO, André da Silva. **A história da capoeira: pressuposto para uma abordagem na perspectiva da cultura corporal**. Centro Universitário Vila Velha . UVV: 2001.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé: Religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

MOSTAFA, Solange Puntel. **Vygotsky-Deleuze: Um diálogo possível**. Campinas, SP: Editora Alinea, 2008.

MWEWA, muleka; Vaz, Alexandre Ferraz. **A educação dos corpos em manifestação cultural afro-brasileira: o jogo da capoeira no contexto da indústria cultural.** UFRGS, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas.** São Paulo. Abril Cultural: 1983.

NIMTZ, Sidney Wilfred; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura Afro-americana, uma perspectiva antropológica.** Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003.

OLIVEIRA, José L. (Mestre Bola Sete). **A capoeira Angola na Bahia.** Salvador: EGBA. Fundação das Artes:1989.

PORTELA, Thais de Bhanthumchinda. **Ponderações reflexivas sobre estética, negritude e Candomblé ou a arte no despacho.** SEMINÁRIO ARTE E CIDADE – Salvador. 2006.

PEIRCE, Charles Sanders. **Terceiridade degenerada.** In Conferências sobre o Pragmatismo. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PRICE, Richard. **The miracle of creolization : a retrospective.** New West Indian Guide I: Nieuwe West-Indische Gids vol. 75, no. 1 &2, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé.** São Paulo: Hucitec, 1997.

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

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo.** São Paulo: Hucitec, 1991.

QUARESMA, Sílvia Jurema. **Durkheim e Weber: inspiração para uma nova sociabilidade, o neotribalismo.** Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC. 2 n° 1 (3), janeiro-julho/2005, p. 81-89. Pode ser baixada em [http://www.emtese.ufsc.br/3\\_art6.pdf](http://www.emtese.ufsc.br/3_art6.pdf)

RODRIGUES, Jaime. **Cultura marítima: marinheiros e escravos no tráfico negreiro para o Brasil (sécs. XVIII E XIX).** Revista brasileira de Historia. vol.19 n.38. São Paulo, 1999.

SANT'ANNA, Denise B. de. **É possível realizar uma história do corpo?** In: SOARES, Carmem (org.). **Corpo e história.** 3ª. ed. Campinas: Autores Associados, 2006.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo: Análise da dimensão espetacular das festas públicas do Candomblé.** São Paulo: 2005.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SILVA, Eliane Moura da. **Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania.** Revista de Estudos da Religião Nº 2 / 2004 / pp. 1-14. Pode ser acessado em [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2004/p\\_silva.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf)

SOARES, Carmem Lúcia. **Corpo e história.** Campinas, SP. Autores associados, 2004.

SODRÉ, M. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.** Editora Vozes, 1999.

SOUZA, Rosa Fátima de. **Templos da civilização: A implantação da escola primária graduada no estado de São Paulo.** São Paulo: Fundação Editora Unespe, 1998.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, Roceiros e Rebeldes.** Bauru (SP): Edusc, 2001.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial (1550-1835)** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VASSALO, Simone Pondé. **Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira autêntica** – Simone Ponde' Vassalo: Tese de doutoramento: 2001.

VERGER, Pierre. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns.** EDUSP: 1999.

VICENTE, do Salvador, Frei. **História do Brasil.** Curitiba: Juruá, 2007.

