



**É no corpo que o *santo*
baixa! Considerações
sobre o corpo
nos transe religiosos
afro-brasileiros**

**It is the body that is
possessed by the *spirit!*
Commentaries about the
body in afro-brazilian
religious trances**

Erica Ferreira da Cunha Jorge

Mestra em Ciências Humanas e Sociais pela Universidade Federal do ABC.

Professora da Faculdade de Teologia Umbandista

Professora-pesquisadora da Universidade Aberta do Brasil atuante na Universidade Federal do ABC

Resumo:

Este artigo tem por objetivo apresentar algumas reflexões teórico-metodológicas sobre a forma com que o corpo é concebido, sentido e interpretado no momento dos transe religiosos afro-brasileiros. O trabalho traz uma contribuição empírica na Casa de Fundamentos Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, sediada na cidade de São Paulo e existente há mais de 40 anos. O templo é um dos importantes referenciais de Umbanda e reúne inúmeras lideranças religiosas afro-brasileiras em seus rituais. A análise teórica é embasada nos estudos antropológicos, cuja abordagem é iniciada com textos clássicos de Marcel Mauss, e percorre a discussão contemporânea sobre a temática. A contribuição do artigo revela que o corpo possui um valor simbólico-semiótico estruturante para a religiosidade afro-brasileira e instaura formas específicas de relacionamento com os conceitos de saúde e doença.

Palavras-chave: Corpo. Transe. Saúde. Doença. Umbanda.

Abstract:

The aim of this article is to present some theoretical and methodological reflections about the way the body has been conceived, felt and explained in the moment of African-Brazilian religious trances. The paper brings an empiric contribution in Casa de Fundamentos Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, which is in the city of São Paulo and it exists since 1960. This temple is one of the important points of Umbanda and it assembles many African-Brazilian religious leadership in its rituals. The theoretical analysis is based on anthropological studies, which the start is focused in classical texts from Marcel Mauss and the paper goes through the contemporary discusses of the theme. The contribution of this paper reveals that body has a symbolic-semiologist value which is structuring for the African-Brazilian religiosity and it establishes specific forms from relationship with the concepts of healthy and disease.

Keywords: Body. Trance. Healthy. Disease. Umbanda.

Introdução

Assim, há tudo a observar, e não apenas a comparar.

Marcel Mauss.

A frase acima foi retirada do ensaio *As técnicas do corpo*, de Marcel Mauss, hoje agrupado com outros tão importantes escritos em *Sociologia e Antropologia*¹. Considero a frase fundamental para discutir o trabalho em questão que foi pensado primeiramente para entender como os praticantes afro-brasileiros lidam com o corpo no momento do transe religioso. Atualmente a antropologia apresenta variados métodos que permitem a melhor compreensão do meio estudado, sem que haja escalonamento e gradações entre as possibilidades do estudo das culturas. Entretanto, é no fazer antropológico² que nos deparamos com as dificuldades em olhar o outro com isenção de valores ou, ao menos, sem construir um modelo comparativo entre várias práticas religiosas. É por isso que destaquei a frase acima, uma vez que assumo neste trabalho a postura de observar e relatar (sem comparar) o que acontece em uma dentre as várias escolas afro-brasileiras³, cada qual com sua maneira peculiar de entender, valorar e praticar sua cosmovisão. O trabalho procura, portanto, compreender a maneira de lidar com o corpo em um dos momentos, se não o principal, do ritual religioso afro-brasileiro: o transe. Para isso, elegi como estudo a comunidade religiosa *Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino*⁴ fundada e localizada em São Paulo há 42 anos pelo sacerdote (e também médico), F. Rivas Neto.

O templo, hoje, pratica Umbanda Omoloco⁵, uma escola afro-brasileira que mescla elementos da Umbanda e do Culto de Nação Africano. Minha pesquisa de campo foi realizada pelo método etnográfico, que pressupõe observação participante e entrevistas abertas, e foi realizada nos rituais de caboclo e exu que ocorrem quinzenalmente no terreiro. Na próxima sessão, destaco a discussão teórica acerca dos conceitos de magia e religião, pois as religiões afro-brasileiras foram, por muito tempo, enquadradas pejorativamente como mágicas. Até hoje, alguns pesquisadores tendem a não enquadrá-las como religiões se comparadas ao catolicismo e ao protestantismo. Outra opção pelo destaque na dicotomia magia e religião deve-se ao fato de que o transe, assunto discutido no artigo, se configura como um momento específico dentro dos rituais afro-brasileiros em que elementos mágicos e religiosos são postos em contato.

Universo afro-brasileiro: magia e religião

Algumas temáticas do universo afro-brasileiro foram longamente estudadas como, por exemplo, o transe, a iniciação, a mitologia dos Orixás, as festas de santo e ervas rituais. Já a relação

¹ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2003.

² DAMATTA, Roberto. *Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

³ RIVAS NETO, Francisco. *Escolas Afro-brasileiras. Tradição Oral e Diversidade*. São Paulo: Arché Editora, 2012.

⁴ Este templo foi um dos universos empíricos analisados em minha dissertação de mestrado.

entre aspectos mágicos e religiosos, fundante nesse universo, foi principalmente pontuada por Montero, e depois retomada por Lísias Negrão, Antônio Flávio Pierucci e Arthur Cesar Isaia.⁶

Marcel Mauss ofereceu muito substrato para o estudo da relação entre magia e religião que foi abordada pelos pesquisadores acima, desde a publicação de *Esboço de uma teoria geral sobre a magia* (1903). Seu escrito é, de certa forma, amparado pela teoria positivista comteana, a sociologia da religião de Weber e Durkheim, estudos sobre a mente primitiva com Lévy Bruhl e a antropologia inglesa de Evans-Pritchard, apenas para citar algumas referências. Ainda que tenha procurado superar algumas antinomias, Marcel Mauss se preocupou em delimitar o campo religioso e mágico, embora em muitos casos tenha dificuldade ou demonstra a impossibilidade de fazê-lo apontando a complexidade desta relação. De qualquer forma, explicita as categorias da magia com base em seus agentes, atos (rituais) e suas representações (ideias e crenças):

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as ideias e crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos⁷.

Em verdade, o primeiro que problematizou a relação entre magia e religião foi Sir James Frazer e o fez segundo o espírito científico de sua época, valorizando a primazia da razão sobre qualquer outra forma de compreensão e de significado da realidade humana. Assim, para Frazer, a magia era “um sistema espúrio de leis naturais assim como um guia errôneo de conduta, é uma ciência falsa e uma arte abortiva”⁸. A mentalidade científica frazeriana escalonava magia, religião e ciência, ficando claro que a primeira era a mais grotesca e relativa a um pensamento arcaico, mal elaborado⁹. Já a religião era uma etapa mais “evoluída”, apresentando processos de sistematização, hierarquia e instituições organizacionais bem definidas. Entretanto, era com o pé fincado na ciência que o homem chegaria, para Frazer, a interpretações e explicações verdadeiras e bem fundadas sobre a realidade. A ciência apresentava-se como um discurso legítimo e superior.

O defeito da magia estava em sua concepção errônea da natureza e de suas leis particulares. Frazer sistematizou dois princípios: a magia imitativa e a magia contaminante. A primeira baseia-se na lei que o semelhante produz o semelhante, o segundo que as coisas que uma vez estiveram em contato continuam a atuar a distância. Daremos exemplos retirados das próprias religiões afro-brasileiras, foco deste trabalho. As oferendas mágicas visam propiciar bons auspícios. Quando um sacerdote oferta, por exemplo, um akassá¹⁰, ele intenta preservar sua integridade espiritual e física assim como dos “seus”. Um assentamento de Ogum, por exemplo, se

⁶ MONTERO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo: Ática, 1986.; PIERUCCI, Antônio Flavio. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.; NEGRÃO, Lísias. Magia e religião na Umbanda. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 76-89, 1996.; ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, magia e religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v.9, n.23, p. 729-745, 2011.

⁷ MAUSS, 2003, p. 55.

⁸ FRAZER, James. *La rama dorada. Magia y religión*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 34.

⁹ Mary Douglas faz uma crítica à forma com que Tylor e Frazer viam a cultura primitiva, à qual destacava as questões da mentalidade primitiva. Segundo a autora tal abordagem é essencialmente antropocêntrica e não revela a verdade de tais culturas. Cf. DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 102.

¹⁰ Uma das comidas votivas ofertadas nos preceitos e rituais afro-brasileiros.

constitui por trazer a força guerreira e ativa deste Orixá para aqueles que o estão cultuando. É o semelhante produzindo o semelhante. Já a magia contaminante ou por contiguidade pode ser exemplificada quando um sacerdote oferta a um adepto um objeto particular, um colar, anel, talismã, a fim de que, aquele material mesmo a distância, possa veicular suas vibrações. O adepto não viveria com o sacerdote, mas com suas vibrações já que estas estão retidas no objeto.

Frazer¹¹ define religião como a conciliação dos poderes transcendentais ao universo humano. Assim, a religião teria dois aspectos fundamentais, um teórico e um prático: a crença nos poderes superiores ao homem e a necessidade prática de manifestação dos mesmos pelos rituais, fossem estes sacrificiais ou de recitação de orações. Frazer afirmava que a religião diferia da magia e da ciência, pois estas estavam pautadas em leis rígidas, processos invariáveis, que não poderiam ser alterados por uma súplica, ameaça ou intimidação, enquanto a religião pretendia alterar o curso das coisas suplicando às divindades. De todo modo, mais uma diferença aparece aqui. Enquanto a magia preocupa-se em coagir, a religião procura suplicar. Na magia, a força está nos magos, indivíduos com notáveis poderes para atuar nos elementos da natureza visando um fim prático. Na religião, a centralidade está nas divindades, com poderes sobrenaturais e que regem toda a coletividade. O sacerdote é apenas o intermediário entre os mundos. O mago faz. O sacerdote pede.

Após Frazer, é possível posicionar-nos Émile Durkheim no que tange ao estudo da relação magia e religião¹². O sociólogo aponta que a magia também possui seus ritos e crenças como a religião, porém mais *rudimentares*, pois que visa fins técnicos e utilitários. Segundo o autor, “o mágico tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento”¹³. Uma grande marca da magia seria então, para Durkheim, o clientelismo. Já a religião, ele define como “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a eles aderem”¹⁴. A religião estaria vinculada à suposição bipartida do mundo; aliás, Durkheim coloca esta como uma das características do fenômeno religioso, sendo o sacerdote o responsável por intermediar o mundo sagrado com o profano. Já o mago atuaria com a manipulação de elementos e forças da natureza visando fins práticos, objetivos, materiais.

A razão em evocar esta tradição antropológica e sociológica para a presente análise reside no fato de que estou tratando do universo afro-brasileiro, o qual se constitui justamente pelo imbricamento entre as relações mágicas e religiosas. Em minha pesquisa de campo, ao observar os rituais, ficou claro que há tanto atos mágicos quanto religiosos. A liderança exerce também papel de mago e de sacerdote, ora pratica com suas forças próprias uma movimentação magística ora invoca e evoca seres sobrenaturais, Orixás, caboclos, pretos-velhos, encantados, exus entre outros. É importante pontuar que este trabalho faz parte de um contexto maior, de um projeto de mapeamento

¹¹ FRAZER, 1996, p. 57.

¹² PINEZI, Ana Keila; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Revisitando dicotomias clássicas em As formas elementares da vida religiosa: sagrado x profano, magia x religião. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, p. 83-98, 2012. (Edição Especial)

¹³ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p.29.

¹⁴ DURKHEIM, 1996, p.32.

mais amplo da realidade afro-brasileira na capital paulista e de como esta entende a relação do corpo com o transe. De qualquer forma, os resultados obtidos até o momento sugerem pistas importantes para a compreensão do que ocorre neste campo.

O transe e o corpo no universo afro-brasileiro: a pesquisa na Casa de Fundamentos Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino

O transe é um elemento fundante para as cosmovisões afro-brasileiras. Se, por um lado, é um ato religioso por excelência, por outro não deixa de ser um ato mágico, como nos sugere Arturo Castiglioni ao enumerar as qualidades de um mago:

A qualidade essencial e principal do mago, em todas as suas funções e em todas as suas práticas, é, sem dúvida, a de saber provocar em si mesmo e nos demais, esse estado de ânimo especial que é necessário para a magia. [...] O estado de encantamento se pode provocar por uma série de meios, muitos dos quais conhecemos e que todavia são usados para produzir estados análogos, sonhos, hipnose, sonambulismo ou alucinação ou nos estados mais simples de redução crítica ou de diminuição da consciência.¹⁵

O transe é, portanto, uma prática ritual complexa. Atrai seres sobrenaturais, mas é fundamental que a pessoa tenha qualidades suficientes para possibilitar o estado alterado de consciência. Aliás, “nem todos os seres humanos são veículos de espíritos”¹⁶ e, portanto, há uma vasta lista de competências que são necessárias para a manifestação de uma divindade no corpo de um ser humano. O transe pode ser facilitado pelos sacerdotes e magos, por seus cânticos, encantamentos ou mesmo por bebidas rituais, como é o caso da bebida jurema, álcool e tabaco¹⁷. Nos rituais que participei, as bebidas não foram utilizadas para propiciar o transe, ainda que as entidades as utilizem para outros fins.

Os tranSES que assisti foram mediúnicos e não de possessão dos Orixás. Presenciei incorporações de caboclos e exus. O templo-raiz, conforme é chamado, possui atualmente 256 filhos de santo, sendo que destes, 137 incorporam, mas deste número apenas 39 incorporam com a finalidade de atender mediunicamente a assistência que frequenta o terreiro. Isto porque apenas esses 39 médiuns estão preparados para o trabalho. Os demais estão “em desenvolvimento”. Há outros templos vinculados ao templo raiz da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino que são denominados agrupamentos. Em trabalhos futuros, poderei enfatizar o detalhamento numérico destes.

A modalidade que presenciei na pesquisa de campo é concebida como mecânica de incorporação semiconsciente ou irradiação intuitiva. Nela, a entidade que baixa no corpo do médium atua em três partes da constituição etéreo-física: a função psíquica, a função sensorial e a

¹⁵ CASTIGLIONI, Arturo. *Encantamiento y magia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 69.

¹⁶ RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda. O elo perdido*. São Paulo: Ícone Editora, 1994. p. 109.

¹⁷ Para maiores detalhes sobre a indução do transe por ervas e bebidas ver ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres*. A tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010. ; CASCUDO, Luiz da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 2 vols. Rio de Janeiro: IMEP-MEC, 1962.; FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto*. Mina, uma religião de origem africana. São Luís: SIOGE, 1985.

função motora. O sacerdote do templo pesquisado recebe uma entidade ligada ao Orixá Oxalá denominada Caboclo Urubatão da Guia, que em alguns terreiros é vinculado à linha¹⁸ do Orixá Oxossi. Encontrei uma descrição da incorporação desta entidade:

A ligação fluídica magnética dessa entidade com o médium começa pelo alto da cabeça, em sua região posterior, fazendo descer uma sensação de friagem pelo pescoço até os ombros. Esta se propaga muito rápido pelo tórax, acelerando suavemente a respiração e a frequência cardíaca [...] e do tórax desce ao abdome, na região do plexo solar, onde se liga em todo sistema visceral do médium, dando uma leve rotação harmônica de todo o corpo, levantando-lhe ligeiramente a cabeça, controlando o psiquismo, o sensorial e a motricidade do aparelho mediúnico¹⁹.

Ao ler esta descrição imediatamente me reportei a Marcel Mauss que analisou as técnicas do corpo em diversas sociedades. Aliás, seu ensaio foi o ponto de partida para a presente análise. Afinal, seria possível que até as técnicas de transe fossem ensinadas culturalmente, fossem aprendidas? Uma vez que elas partem da relação do humano com o sobrenatural, com uma realidade diferente da sócio-cultural, como poderíamos entender as técnicas do corpo no momento do transe afro-brasileiro? Na realidade, o próprio Mauss sugere que há técnicas do corpo que influenciam os aspectos místicos. “Esse estudo sociopsicobiológico da mística deve ser feito. Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em “comunicação com o Deus”²⁰.

Este trabalho não teve a pretensão de fazer o levantamento das possibilidades biológico-corporais para facilitar o transe. Antes disso, tentei questionar se isto era viável pela lente de quem pratica as religiões afro-brasileiras. Elegi o método etnográfico, com observação participante e pesquisas abertas, justamente para que as representações contidas nas falas dos entrevistados fossem consideradas sob uma perspectiva *êmica*^{21,22}, ressaltando o segmento social ao qual o sujeito pertence. A ideia foi, portanto, não falar de e pelos adeptos da religião, mas falar com eles. Neste caminho, encontrei brilhante ajuda da mãe de santo da casa pesquisada. Perguntei a ela como os adeptos aprendiam as danças e a lidar com o corpo:

As danças são adquiridas pelo processo vivencial, por meio dos ritos. Não existe uma sistematização do ensino dessas danças. É necessário participar da comunidade para que você assimile essa linguagem simbólica (Mãe Maria Elise de Xangô)

Nesta resposta, a prática do ensino das danças está em conformidade com que afirmou Mauss sobre a natureza social do “*habitus*”. Os hábitos são adquiridos segundo a sociedade e a educação cultural. Neste caso, as danças afro-brasileiras até podem ser ensinadas pelos pais e mães de santo, mas são melhor apreendidas pelo processo vivencial, pelos anos de transmissão da tradição pela oralidade. Ao abordar a questão da mimese na infância quando a criança imita os atos

¹⁸ Enquanto no candomblé fala-se em famílias de orixás, a umbanda utiliza muito a teoria das linhas para classificar as entidades.

¹⁹ RIVAS NETO, 1994, p. 192.

²⁰ MAUSS, 2003, p. 422.

²¹ HARRIS, M. *The rise of anthropological theory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968

²² GEERTZ, Clifford. “From the native’s point of view”: on the nature of anthropological understanding. In: _____. *Local knowledge*. New York: Basic Books, 1983.

bem sucedidos dos adultos nos quais confia e que possuem autoridade sobre ela, Mauss afirma que “o indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros²³”. Isto é exatamente o que encontramos nos rituais afro-brasileiros e bem informado pela mãe de santo da casa. Os atos não são reproduzidos mecanicamente, mas são observados, apropriados e vivenciados. A função das danças e gestuais executados pelos corpos dos médiuns tem um papel fundamental dentro da estrutura ritualística:

as danças para as divindades servem para venerá-las e atraí-las e se sabe que para cada divindade há uma forma específica e cinética de dança que todos os dançarinos seguem. Os movimentos dessas danças simbolizam o caráter ou o âmbito de competência das divindades para as quais se dança. São danças que atraem e chamam as divindades e possibilitam o contato com elas. [...] A dança serve com instrumento para evocar a presença das divindades, enquanto que a invocação dos orixás e a sua presença constituem um ato religioso e uma realidade espiritual, no momento mesmo em que funciona também como um grande “entretenimento” e espetáculo²⁴.

No que se refere à relação transe-espetáculo ou festa/entretenimento, o antropólogo Luc de Heusch separa categoricamente duas fases distintas da possessão: a possessão “inautêntica” e a “autêntica”. Ele vê a primeira como uma doença não desejada, uma funesta intrusão do espírito, que só pode ser tratada pela expulsão ou exorcismo da entidade invasora. A segunda, em contraste, é o próprio recheio da experiência religiosa: uma alegre epifania dionisíaca. Segundo ele, este estado de exaltação é um “teatro sagrado”²⁵. No entanto, o que pude observar nos rituais foram transe mediúnicos não relacionados à patologias, ao contrário, eles eram ativados em benefício de outras pessoas, os consulentes²⁶.

Retomando a questão, durante a entrevista também questionei como o corpo era visto nas religiões afro-brasileiras e como a mãe de santo sentia seu próprio corpo no momento do transe:

O corpo nas religiões afro-brasileiras não tem a concepção de ser algo negativo. O corpo é uma expressão da espiritualidade, capaz de ser um veículo dessa espiritualidade. Por isso que dentro das religiões afro-brasileiras há música, canto, dança, transe, possessão. São vistos como expressão da espiritualidade. É a conexão entre o corpo do homem e o mundo dos Orixás. É como se fossem duas realidades que se encontram no transe, momento dedicado especialmente para esta interação, já que nossa consciência mundana, cotidiana, não permite esses encontros casualmente. Mas eles são sempre presentes.

Logo que a mãe de santo me deu essa resposta, percebi a diferença entre a cosmovisão afro-brasileira e a de outros segmentos. O corpo é sacralizado, ele permite o encontro do mundano com o sagrado, ele possibilita o encontro entre as duas realidades e, por isso, está imediatamente

²³ MAUSS, 2003, p. 404.

²⁴ TERRIN, Aldo Natale. *O rito. Antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 350-351.

²⁵ HEUSCH, Luc de. Cultes de possession et religions initiatiques de salut em Afrique. In: *Annales du Centre d'Études des Religions*. Bruxelas, 1992.

²⁶ Na umbanda utiliza-se muito a palavra consulente, aqueles que vão aos rituais sem pagar nada pelas consultas. Em outros segmentos afro-brasileiros e na literatura acadêmica, a palavra cliente é mais comum. Esta denominação cliente e o consequente processo de clientelismo está em conformidade com a forma que Durkheim interpretava o que era magia.

relacionado aos conceitos de saúde e doença. Segundo Barros,²⁷ para se entender o que é saúde para os adeptos afro-brasileiros é necessário entender o significado do axé:

Axé é força vital, energia, princípio de vida, força sagradas 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 serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais. 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 antepassados²⁸.

Então ela foi questionada se sentia seu corpo no momento do transe e se seria possível ensinar alguém tecnicamente a entrar em transe.

Você tem durante o transe uma redução do seu estado de consciência pleno, então você não tem um controle absoluto do seu corpo. É importante frisar que há diferença entre a incorporação e o transe em si, são coisas distintas. Mas é impossível ensinar algum filho de santo a entrar em transe, a ter uma incorporação porque o transe possibilita o encontro de dois planos de existência e a liberação do inconsciente individual e coletivo, o que torna impossível você ter controle, cada pessoa tem uma expressão particular e cada Orixá ou entidade vai se manifestar também segundo as particularidades das pessoas. Aprender a dançar é uma coisa, aprender o transe é impossível.

Nesta frase, a mãe de santo respondeu ao problema que me propus a estudar naquela comunidade. O que me inquietava era entender se existia a possibilidade de ensino, de métodos para entrar em transe, pois se assim fosse, a importância do mundo sobrenatural, das divindades seria reduzida, aí sim poderíamos falar em teatro, em encenação. Se tudo fosse aprendido socialmente, inclusive o transe, significaria que, nas religiões afro-brasileiras, qualquer um poderia se candidatar a médium, a sacerdote, a iniciado. Mas a resposta foi enfática. No transe, não estamos no domínio das técnicas. Trata-se de competências, de qualidades pessoais para revelar a disposição psíquica, o inconsciente individual e coletivo e, acima de tudo, de permitir que uma entidade de outro plano se manifeste. Quanto a isso um consagrado ensaio de Ioan Lewis dá conta de elucidar a questão apresentando um olhar apurado sobre as competências dos grandes magos e xamãs²⁹.

Mauss chamava de técnica um ato tradicional e eficaz. “Não há técnica nem transmissão se não houver tradição. Eis em quê o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral.³⁰”. As danças dos Orixás são técnicas corporais, são assimiladas pela tradição de cada escola afro-brasileira e pelos anos de contato com o sacerdote responsável por aquela comunidade religiosa. Já o transe, ainda que seja fundante no universo afro-brasileiro, não pode ser ensinado tecnicamente. E, quando perguntada se

²⁷ BARROS, José Flávio Pessoa de. O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org). *Candomblé. Religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 103 – 138.

²⁸ PRANDI, José Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Editora HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo, 1991, p.103.

²⁹ Refiro-me ao ensaio “Transe e possessão” que encontra-se em forma de capítulo na obra *Êxtase Religioso*, constando ao final das referências deste artigo.

³⁰ MAUSS, 2003, p. 407.

no momento do transe haveria maior importância dos aspectos espirituais, sociais ou psíquicos, a mãe de santo respondeu:

Impossível dissociar isto. As religiões afro-brasileiras não tem o cunho individual da espiritualidade. Ninguém se realiza individualmente, assim como elas não tem uma divisão estanque dos planos de existência. Dentro desses planos todos estão ligados a esta teia. Nossa mente é muito dividida e vê tudo segmentado. A realidade é uma só em planos diferentes. No transe as três realidades se fundem. Isso é maravilhoso e único.

Esta última fala também foi bastante indicativa de como o transe é visto atualmente pelos próprios adeptos afro-brasileiros. Se antes, diversos praticantes consideravam que a possessão requeria tratamento e por isso procuravam um terreiro de umbanda e candomblé, atualmente o mesmo é visto como salutar, já que proporciona um bem estar em diversos âmbitos.

Hoje, o transe não é mais associado à doença. Raimundo Nina Rodrigues³¹, o primeiro a abordar a relação entre o contato cultural e religioso das várias matrizes africanas encontradas no Brasil, analisava o transe pela perspectiva patológica. Aliás, patologia, fetichismo, animismo, histeria, sonambulismo são alguns dos termos utilizados pelo iniciador dos estudos sobre o negro no Brasil, e denotam claramente “de onde” ele falava. Rodrigues seguia a perspectiva “médico-científica” e naquele momento atrelou o transe afro-brasileiro ao desvio, à anormalidade, ao perigo³² sendo todas as práticas associadas a uma forma primitiva de construir sua cosmovisão religiosa.

Graças ao desenvolvimento de novas posturas antropológicas e da valorização da cultura afro-brasileira no país (danças, culinária, rituais) os próprios adeptos passaram a afirmar suas crenças e a compreender melhor as suas práticas. Não é por acaso que o Ministério da Educação e Cultura credenciou e autorizou em 2003 o funcionamento do bacharelado em teologia com ênfase nas religiões afro-brasileiras, instituição que, dentre outras cadeiras, ministra disciplinas sobre o transe, sincretismos e tradição oral afro-brasileira. Isto corresponde, segundo Prandi, ao processo sócio-cultural do país, de legitimação de elementos da cultura africana pela classe média intelectualizada carioca e paulista.³³

Considerações finais

Este trabalho pretendeu levantar discussões sobre a relevância do corpo no momento do transe afro-brasileiro na expectativa de entender a viabilidade de as técnicas de transe serem ensinadas aos filhos de santo. Ainda que tenha feito, do ponto de vista metodológico, um estudo de caso em um templo afro-brasileiro, considero que as posições apresentadas tanto nas observações quanto nas entrevistas apontam para um caminho importante de ser colocado.

³¹ RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

³² Ver DOUGLAS, 2010.

³³ PRANDI, 1991.

As religiões afro-brasileiras são de tradição oral, assim, todo o conhecimento transmitido é de pai/mãe espiritual para filho espiritual, no decorrer das vivências e contato constante com a vida de santo e de sua comunidade. Ainda assim me questiono sobre a possibilidade das técnicas de transe serem apreendidas uma vez que um elemento primordial entra no contexto: a relação com o transcendente.

O templo estudado trouxe como contribuição o caminho de que o transe não é ensinado, diferentemente das danças e toques sagrados. O corpo, no momento do transe, é um veículo para manifestação do transcendente e este irá guiar o indivíduo, a entidade espiritual é quem ensina e “domina” seu “cavalo de santo” ou médium. Assim, ainda que existam técnicas específicas em outros setores religiosos que propiciem o contato com uma divindade (como a técnica da respiração hinduísta, por exemplo), este não é o caso na comunidade estudada. Deu-se relevância para os aspectos espirituais e para a centralidade da entidade em nortear o médium e sua atuação mediúcnica. Pretendo continuar com essa pesquisa em outros templos, mas espero que os resultados e as reflexões apresentadas até o momento possam contribuir para a análise deste campo religioso.

Referências

ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres. A tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BARROS, José Flávio Pessoa de. O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org). *Candomblé. Religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 103-138.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 2 vols. Rio de Janeiro: IMEP-MEC, 1962.

CASTIGLIONI, Arturo. *Encatamiento y magia*. México, D.F.:Fondo de Cultura Económica, 1987.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando*. Uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis: Vozes, 1981.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto*. Mina, uma religião de origem africana. São Luís: SIOGE, 1985.

FRAZER, James George. *La rama dorada*. Magia y religión. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

GEERTZ, Clifford. "From the native's point of view": on the nature of anthropological understanding. In: _____ *Local knowledge*. New York: Basic Books, 1983.

HARRIS, M. *The rise of anthropological theory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

HEUSCH, Luc de. Cultes de possession et religions initiatiques de salut em Afrique. In: *Annales du Centre d'Études des Religions*. Bruxelas, 1992.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, magia e religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v.9, n.23, p. 729-745, 2011.

LEWIS, Ioan. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

MONTERO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo: Ática, 1986.

MOTTA, Roberto M. Cortez. "Transe, Possessão e Êxtase nos Cultos Afro-brasileiros do Recife". *Religião, Política e Identidade*. (Série Cadernos da PUC; 33).

NEGRÃO, Lísias. Magia e religião na Umbanda. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 76-89, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flavio. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.

PINEZI, Ana Keila; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, p. 83-98, 2012. (Edição Especial).

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

RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das Religiões Afro-brasileiras*. Tradição Oral e Diversidade. São Paulo: Arché Editora, 2012.

_____. *Umbanda*. A Proto-Síntese Cósmica. São Paulo: Pensamento, 2002.

_____. *Umbanda*. O elo perdido. São Paulo: Ícone Editora, 1994.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda*. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito*. Antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo: Paulus, 2004.