

[ENSAIOS CRÍTICOS]

CORPO NO CANDOMBLÉ (COLETÂNEA)

Pedro Almeida e Thais Serpa

[] []
[OUTRAS]
PALAVRAS

Biblioteca
Parana 

KAN
editora

**CORPO NO
CANDOMBLÉ
(COLETÂNEA)**

CORPO NO CANDOMBLÉ (COLETÂNEA)

Pedro Almeida e Thais Serpa

Copyright © Pedro Almeida e Thais Serpa
ISBN 978-65-86198-54-6
Londrina – PR
1ª Edição

Editora Kan

COORDENAÇÃO EDITORIAL

ImagemPalavra

REVISÃO

Visualitá® Gestão em Design Estratégico

DIAGRAMAÇÃO

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Almeida, Pedro

Corpo no candomblé : (coletânea) / Pedro Almeida, Thais Serpa. -- 1. ed. --
Londrina, PR : Editora Kan, 2025. -- (Ensaaios críticos)

ISBN 978-65-86198-54-6

1. Candomblé (Culto) - História 2. Candomblé (Culto) - Rituais 3. Ensaaios
brasileiros 4. Religiões de origem africana I. Serpa, Thais. II. Título. III. Série.

25-279116

CDD-299.673

Índices para catálogo sistemático:

1. Candomblé : Religiões de origem africana 299.673
Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

KAN
editora

Rua José Giraldi, 115
Londrina – PR – CEP 86038-530
Telefone (43) 3334-3299
editorakan@gmail.com

Índice

Apresentação	7
Medo de escuro (Pedro Almeida)	9
O corpo como recurso-agente-veículo de memória, manutenção e permanência da cultura de terreiro (Pedro Almeida e Thais Serpa)	13
Corporalidade: memória e permanência no candomblé (Pedro Almeida)	22

APRESENTAÇÃO

O cenário sócio-político atual tem nos inspirado a discutir possibilidades de colaborar para a extinção da violência racial no Brasil, em especial aquele tipo de violência gerada pelo racismo religioso. Dentre estas discussões surgiu a necessidade de desenvolver dispositivos para o acesso semântico a cultura de terreiro, assim como à manutenção dos seus saberes, principalmente no Candomblé.

Por meio do trânsito entre os campos etimológicos da cultura de terreiro e do pensamento contemporâneo em Artes Cênicas e Performatividade, a fim de discutir as relações de transmissão de conhecimento via Oralidade/Corpo-em-movimento na cultura de terreiro, e o reconhecimento e valorização dos saberes e das formas de expressão desta cultura inscritos nos corpos de seus agentes, a *Acessibilidade Semântica* está diretamente ligada à viabilização de condições facilitadas de acesso aos conhecimentos negros produzidos/salvaguardados em ambientes como os terreiros. Assim como a sua utilização autônoma, total ou assistida, a todas as pessoas.

Facilitar a aproximação, no trato e na aquisição, aos signos da cultura brasileira de matriz africana e suas lógicas de construção/transmissão do conhecimento tem sido uma preocupação constante nos últimos anos. O conceito *Acessibilidade Semântica* versa sobre a criação de medidas voltadas à garantia de possibilidades de acesso ao arcabouço de conhecimento da cultura de terreiro e suas significações. Mas a proposta vai além, discute como reorganizar o ambiente em que a cultura se insere por meio da Arte, suscitando a transformação no modo de encarar a própria cultura aos pertencentes das comunidades de terreiros ou não, e como

desenvolver meios de comunicação que colaborem com a sua permanência, fomentando e valorizando as estéticas negras.

Desse modo, propusemos o projeto "O Corpo como Recurso-Agente-Veículo de Memória, Manutenção e Permanência da Cultura de Terreiro" a fim de discutir as relações de transmissão de conhecimento via Oralidade/Corpo-em-movimento na cultura de terreiro curitibana, por meio do reconhecimento e valorização dos saberes e das formas de expressão desta cultura, inscritos nos corpos de seus agentes.

Esta coletânea reúne alguns dos textos gerados no projeto e outros ensaios sobre os temas da cultura de terreiro, a corpo-oralidade, e o racismo, e apresenta o caminho que a pesquisa trilhou.

MEDO DE ESCURO

Pedro Almeida

Quando criança, às vezes acordamos de madrugada e em algum lugar do lugar onde dormimos tem um monstro. Reconhecemos nas condições de percepção daquele ambiente (penumbra, distância, sonolência) vários indícios de que tem um monstro ali. Chamamos, então: “Mããããe...” – e nossa mãe aparece, acende a luz e, nesse momento, a experiência se reorganiza, o monstro se mostra como aquela roupa jogada na cômoda, os braços eram um estojo, os pés eram os tênis jogados no chão (que nossa mãe, aliás, já havia mandado guardar).

Ainda que resolvida pela intervenção da mãe, a experiência citada assustou, gerou medo, instabilidade, tremores no corpo, frio na barriga e taquicardia, efeitos desencadeados no momento em que “se percebeu o monstro” e se constatou:

– Estou com problemas.

Esta (impressão do sensível) sensação “ruim” se dissolve lentamente depois das luzes acesas. Em paralelo a memória da experiência monstruosa, estabelecemos o seguinte raciocínio: sem luz, tem monstro; com luz, não tem monstro; logo, monstro é produto do escuro.

...Escuro. E o medo se transpõe do monstro, que “não existe”, para o escuro que existe de fato.

Se ser adulto é conseguir dormir de luzes apagadas, então desenvolvemos uma técnica: quando percebemos conscientemente que o monstro está ali, rapidamente apelamos para memória, que nos fará lembrar da bolsa no cabideiro, do casaco jogado e dos tênis... malditos tênis! A percepção é

suplantada pela racionalização por uma questão de segurança e conforto, de não ter que acender a luz ou chamar a mãe. Por mais que eu perceba o monstro, a razão dá luz ao que eu estou percebendo e me convenço de que não há monstro algum. Com o tempo paro até de perceber em nível consciente.

A razão oferece, neste caso, um subterfúgio de segurança que nos previne da sensação ruim do medo. Trata-se de uma construção racional do real, que começa (talvez por causa dos mesmos monstros da escuridão) a ser mais verdade do que estamos percebendo, e vamos aprendendo, por motivos de segurança, a nos ater muito mais na verdade da construção racional ("é roupa") e menos na verdade da percepção ("é monstro"). A luz da razão põe fim ao medo.

É inerente à humanidade o reconhecimento. Precisamos reconhecer para viver, e uma das formas de reconhecimento é o pertencimento. Pertencer se torna uma condição básica de sobrevivência.

Pontualmente, os processos diaspóricos se organizaram de modo a oferecer uma construção racional do real. A Igreja é religião, o Branco é o Senhor, homem é homem, menino é menino, menina lava a louça, o preto é servo, na Europa tem arte, etc, etc, etc, etc - e passamos a nos reconhecer por meio desta razão.

Essa construção do real garante a segurança frente ao risco de uma experiência ruim, como a do medo. Trata-se da experiência de não se reconhecer (não pertencer).

A identificabilidade é também produto Moral (coisas feitas por humanos para sua segurança) e se constrói na modernidade mais pelos mecanismos dessa construção racional do real do que pela percepção. Sistematizamos modelos que nos facilitam reconhecer o outro, o que garante resposta racional de quem eu sou - e adeus medo do não reconhecimento. Maria Soares Silva é obviamente mulher, pertencida aos Silvas, seja por seu pai ou por seu marido e, com fé em deus, será uma boa mãe caso não seja chamada a servir na casa do senhor. Não preciso

mais perceber Maria Soares Silva; a luz da razão, dessa razão moral, me assegura de quem Maria é.

- Médico é bom.
- Artista é ruim.
- Negro é bandido e favelado.

Novas tecnologias, internet, ferramentas de bate papo das redes sociais, ícones do retorno à singularidade, avatares, somados a algumas políticas públicas, passaram a colocar em cheque a moral moderna, e com isso a oferta de segurança que o reconhecimento/pertencimento dela oferecia. É pobre andando de avião, negro rico, homem usa batom, mulher não casa, macumba quer ser religião. A contemporaneidade, com toda a sua bagunça, coloca a sociedade no escuro, que sem a luz da razão moral passa a ser re-obrigada a perceber conscientemente.

Mas perceber nem sempre é bom – lembremos do monstro do escuro. À luz da razão o cidadão é de bem, mas sem ela podemos perceber que se trata de um bicho preconceituoso e potencialmente muito violento.

A impressão do sensível, de não se reconhecer, se confronta com a necessidade humana; precisamos pertencer da mesma maneira que precisamos de alimento. O humano que outrora iria expor-se a uma caçada por alimento, agindo, se preciso, com máxima violência para garantir sua subsistência, pode recorrer à mesma violência para garantir a sua identidade. Há tempos somos educados para não perceber os monstros do nosso escuro, somos educados a não reparar no indivíduo que dorme na rua, somos treinados a não ficar olhando o corpo com deficiência:

- Coitadinho

Da mesma maneira que somos educados a atravessar a rua, e tomar diversos outros cuidados com esses marginais favelados de pele escura, porque eles são perigosos.

Desse modo, o preconceito é diretamente relacionado com essa razão moral. Só existe um cidadão de bem, *a priori*,

se houver um cidadão, *a priori*, do mal. Mas bem e mal não são aferidos por meio da percepção das singularidades; não há razão nenhuma neste processo se não aquela razão moral.

Um cidadão que se encontre as margens do que a razão moral define como ser de bem é faticamente do mal; tudo que ele representa e tudo que o representa é igualmente do mal, remete ao mal e não tentaremos perceber de outra maneira. Repito, deixamos de perceber conscientemente há muito tempo, pois a percepção nos arrisca a não nos reconhecermos, não da mesma maneira.

O medo da mudança também é um legado ancestral. Tudo o que nossos antepassados sofreram pode ter nos transformado em seres com medo de evolução (mudança).

Passamos a carecer, enquanto sociedade, de algo que convide a um retorno à percepção, reatando-a à razão (não a razão moral, é lógico), oferecendo condições propícias de mudança. Não se trata de não perceber o monstro, de culpar o escuro, e nem de usar da luz da razão moral e cristalizar lugares de bem e de mal em pré-conceitos. Precisamos desenvolver condições para perceber que o monstro não nos fará mal algum, que ele está no canto dele e não pretende nada além de viver com suas coisas de monstro – e, quem sabe, esse monstro pare de assustar tanto. Ou seja...

Precisamos de Arte. A ação artística transpõe as limitações impostas pela razão moral. Tanto no ensino como em todas as possibilidades da experiência artística, o indivíduo tem a oportunidade da percepção, inclusive a percepção de si como singular, sem que esteja somente no outro (também configurado por meio de um construto moral) a responsabilidade de informar quem eu sou.

A arte também pode oferecer suporte nos instantes de instabilidade. Por meio da sensibilidade podemos suplantar medos preconceituosos a fim de um bem viver. A arte pode ser veículo para o entendimento de que semelhança ou diferença são apenas partes de muita coisa; que se pode ser percebida e racionalizada através das pessoas.

O CORPO COMO RECURSO- AGENTE-VEÍCULO DE MEMÓRIA, MANUTENÇÃO E PERMANÊNCIA DA CULTURA DE TERREIRO

Pedro Almeida e Thais Serpa

Como principal ambiente da pesquisa realizada foi escolhido o Ilé Aşé Ìgbà Oní Ọmọ L'Ọya Tópé, fundado pelo Bábálórişá Cesar de Yánsàn, e implementado pelo Bábálórişá José Francisco Pereira, uma das mais importantes figuras do Candomblé paranaense em sua época. Situado até a data da morte do Bábálórişá Cesar, em 2009, à Rua Orestes Beltrame, número 193, Bairro São Lourenço, quando conflitos internos ocasionaram a mudança de endereço da comunidade para Rua Joaquina Seixas Chagas de Andrade no bairro Pilarzinho, onde permanece até os dias atuais. O Terreiro hoje é conduzido pelo Bábálórişá William Cesar Matos da Silva, Bábá Ọba Túndé, filho e herdeiro do fundador Bábálórişá Cesar de Yánsàn.

Visando realizar levantamento e revisão de registros gráficos, audiovisuais e iconográficos representativos das relações de corpo e performatividade de/no/sobre o terreiro em Curitiba, a artista Thais Serpa foi convidada a integrar o projeto. E em atendimento ao edital, a socióloga e artista da dança Tatiana Berghauser completou a equipe.

Quatro agentes de diferentes comunidades de terreiro, e variadas conexões com a memória do Candomblé em Curitiba, também foram convidados como consultores para o desenvolvimento da pesquisa:

Onilde Silva, Íyálasé Ọyadeoressanda, importante

figura nas comunidades de Terreiro da Cidade de São Paulo, considerada Àgbà (mais velha) no Ilé Alaketu Ijoba Àsé Aira, fundado pelo saudoso Bàbálórìṣá Edison Ribeiro Mandarin, Bàbá Kaobakessi, figura influente no Candomblé em Curitiba.

Gilson Anjos, Bàbá IfaKolade, ícone do culto às divindades africanas em Curitiba e região, um dos representantes no Brasil do sumo sacerdote do Culto Nigeriano à divindade Orumilá, Araba Agbaye Aberefa.

Edna Almeida, Íyálórìṣá Edna de Baru, referência cultural e religiosa no Oeste do Paraná, fundadora do Ilé Alaketu Ijoba Bayo Àsé Baru Orogbolape na Cidade de Foz do Iguaçu. Durante a gestão do Bàbálórìṣá Kafu Milodé foi filiada ao Ilé Àsé Ígbà Afaumam em Curitiba, fundado por ele.

William Matos, Bàbálórìṣá Ọba Túndé, herdeiro do Ilé Àsé Ígbà Oní Ọmọ L'Ọya Tópé, fundado pelo saudoso Bàbálórìṣá Cesar de Yánsân, na cidade de Curitiba. Terreiro de importância expressiva na história dessa cidade.

O projeto

A equipe principal, portanto, foi composta por uma socióloga, que até então não conhecia o Candomblé, uma fotógrafa imbuída de captar em imagens e sons todo o processo, e um Bàbálórìṣá, mas todos também artistas do corpo. A alteridade inerente a equipe se alinhava por meio da Arte. Todas as informações obtidas nos ofertaram diversas constatações que ajudaram na configuração dos produtos deste projeto.

No início da primeira fase a equipe principal esteve junto ao Terreiro da Mãe Edna de Baru. Uma imersão de quase um mês que serviu de laboratório para os futuros trabalhos que ocorreriam no Terreiro do Pai William, no bairro do Pilarzinho, em Curitiba. Mãe Edna de Baru, que também é uma das consultoras do projeto, além de nos oportunizar experiências que geraram parâmetros de criação para as ações artísticas (fotografia,

vídeos e afins) nos serviu de fonte para diversas constatações que colaboraram com a escrita do livro sobre o corpo no Candomblé e com as questões de ensino-aprendizagem nos terreiros.

A partir do final de janeiro de 2019 estivemos cotidianamente no terreiro do Pai William. A metodologia era simplesmente ensinar aprendendo e obter informações quanto ao processo evolutivo deste microcosmo que é uma casa de Candomblé.

No terreiro foram desempenhadas diversas práticas de danças, toques, cânticos e lendas, percebendo através destas relações a manutenção e permanência desta cultura no, do e pelo corpo. Ao rememorarmos a figura do ancestral que ensinou determinada lenda, aprendíamos ensinando mais sobre as relações de corpo-oralidade, e a consequente manutenção que essa cultura pratica até hoje.

Pai Gilson de Oya, bàbálórişá muito conhecido e respeitado em todo Paraná, também nos recebeu em sua casa, Ilé Molé. Pai Gilson nos ofereceu dados ainda mais profundos sobre as relações de corpo e ancestralidade. Bàbá Gilson também é uma testemunha viva da história do Candomblé de Curitiba, um saber-fazer que nos fora muito útil para desenvolver uma identificação mais precisa do terreiro do pai William e, aliás, para propor que identificações mais precisas sejam usuais para abordagens da cultura de terreiro.

Em março iniciamos a seleção dos materiais que comporiam as contrapartidas, como imagens, vídeos e entrevistas, para a exposição, o site e as redes sociais, além da escrita dos textos para as publicações digital e impressa. A ideia foi perceber qual *design* seria pertinente para os propósitos que nos movia. E como esse *design* se revelava nas diversas formas de expressão e linguagens.

Continuamos com as visitas periódicas aos terreiros do Bàbá William e do Bàbá Gilson, mas começamos a visitar também outros terreiros, a fim de identificar particularidades de cada um dos ambientes. Foram visitadas mais de 10

festividades de Candomblé durante o projeto. Comumente os adeptos do Candomblé são bastante receosos com registros fotográficos e audiovisuais. E, embora a proposição por um bábálórisá na equipe ajudasse a mediação, foram pouquíssimas as imagens e vídeos obtidos em outros terreiros.

Acreditamos que isso acontece devido a necessidade de desenvolver meios de aproximação das culturas tradicionais, não só as de terreiro, mas todas as ações e estruturas mantenedoras do conhecimento popular brasileiro, a mecanismos públicos e avanços técnicos e tecnológicos. O que ampliaria as possibilidades de fomento e salvaguarda destes saberes e agentes.

Desse modo, fora os consultores oficiais do projeto, diversos outros religiosos nos ofereceram informações para esta pesquisa.

Em abril acompanhamos as atividades religiosas que celebraram os 40 anos de fundação do Aşé do Pai Cesar, atualmente conduzido pelo Pai William. Estivemos todo o tempo observando as práticas religiosas cotidianas e corriqueiras no terreiro e alguns eventos maiores como os ritos periódicos. No entanto, a festividade dos 40 anos de Oya de Pai Cesar foi uma celebração icônica e memorável. Acreditamos que o Orişa Oya segue nos abençoando desde então.

A pesquisa

Apesquisapartiu dacrençade que o Candomblé curitibano reúne um conjunto complexo de saberes a serem valorados. Assim, em meio a experiências de ensino/aprendizagem em terreiros de Curitiba, principalmente no Ilé Aşé Ìgbà Oní Omo L'Oya Tópé, atestamos que a concepção de corpo praticada no Candomblé é o primórdio da permanência destes saberes e que em vez de fomentarmos o reconhecimento das diversas simbologias das diferentes famílias do Candomblé curitibano, poderíamos estender o debate da valoração cultural para algo

mais comum – o princípio de Ara (complexidade do corpo).

A pesquisa se desenvolveu propondo o uso da expressão corpo-oralidade como reforço da complexidade da oralidade, ansiando desfazer a redução desta dimensão a fala, a fim de fomentar um entendimento que se aproxime de uma transdução mais coerente com a perspectiva de Ara.

Percebemos, desde o início, que havia uma cisão entre a perspectiva de Corpo praticada e o argumento comum sobre esta mesma perspectiva. De modo geral, todos os adeptos do Candomblé desenvolvem, na prática ritualística, ações que são baseadas na corpo-oralidade. No entanto, possivelmente por conta da hegemonia dos ideais e dos saberes historicamente prepostos como “ciência” (ou do bem, ou do bom, ou ainda da Europa), os argumentos mais comuns sobre o corpo geralmente vinham engendrados de outras visões de corpo, alheias ao conjunto da liturgia do Candomblé.

Isso fez com que nos aproximássemos ainda mais dos consultores, pessoas mais velhas e que, por estarem à frente de rituais há muito tempo, poderiam nos guiar pela noção de corpo do Candomblé. Noção essa que se pode aferir através das realidades nas Casas de Aşé, muito além dos ideais construídos nas relações colonizadoras que vivenciamos desde sempre.

Todo o tempo esta pesquisa buscou dispositivos que permitissem abordar o Candomblé a partir de seus próprios princípios, anseio que nos levava a nos atualizar frequentemente, para não voltarmos ao “padrão acadêmico”, que certamente poderia nos colocar em uma posição verticalmente violenta à cultura abordada.

Vivenciamos diversos rituais para experimentar a relação de corpo que estávamos tratando. Este, dentre todos os outros modelos, foi o que se revelou mais funcional e eficiente a nossos propósitos. (Re)aprendemos a usar o corpo, ou melhor, a corpo-oralidade, como fonte principal da empiria do universo que nos envolve, e com a mesma corpo-oralidade nos instrumentalizamos para representá-la nas diversas expressões desta pesquisa.

As contrapartidas

Propondo-se a contribuir para a manutenção e permanência da cultura de terreiro em Curitiba, e valorizar a memória de terreiro curitibana, o projeto propunha outras sete ações, além do evento de lançamento da pesquisa junto a FCC.

– Seminário Pesquisa em Comunidades de Terreiro

Realizado em 02 de junho no Teatro Londrina, integrando a programação do Pavilhão Étnico de Curitiba, o seminário propôs um diálogo sobre a realidade e os desafios da pesquisa e a permanência da cultura de terreiro na atualidade, através da apresentação dos processos estudados por meio dos olhares de diferentes agentes (pesquisador, socióloga, fotógrafa, entrevistados, consultores) e o diálogo com o público, a partir dos questionamentos levantados por ele.

O evento foi aberto a toda a comunidade e contou com a presença de religiosos, artistas e outros interessados, além de transeuntes e visitantes do Memorial de Curitiba, atraídos pelas manifestações da corpo-oralidade dos presentes.

– Lançamento da Pesquisa no Ilé Aşé Ìgbà Oní Ọmọ L'Ọya Tópé

Ainda no dia 02 de junho foi realizado o lançamento da pesquisa durante uma vivência cultural com a comunidade do Ilé Aşé Ìgbà Oní Ọmọ L'Ọya Tópé, com mediação de Pedro Almeida. Durante a vivência os participantes conversaram sobre temas emergentes de suas experiências com as religiões de matriz africana e seus ambientes e agentes; ouviram, cantaram e praticaram cantos, danças e contos da tradicionalidade do Candomblé; bem como degustaram pratos típicos da culinária candomblecistas, com presença forte na cultura brasileira, como a canjica branca, o acarajé e o aruá – bebida feita a base de rapadura e gengibre.

O evento foi aberto ao público e contou com a

presença de religiosos, artistas e outros interessados, além da comunidade do Ilé.

– Exposição ARA-Lidade

ARA-lidade é uma exposição multiplataforma inclusiva e interativa. Aborda o corpo na cultura de terreiro como recurso/ agente/veículo de memória, manutenção e permanência desta cultura.

Multiplataforma porque desdobra a apresentação do assunto em diferentes meios – físico, virtual, sensório... Nesta perspectiva, o assunto não foi reprografado ou traduzido para cada mídia, cada meio possuiu seu papel na partilha de informações com o público. A experiência é o resultado de todos os meios, complexificada nos caminhos criados por cada indivíduo dentro da exposição e com cada plataforma.

Inclusiva porque amplia a participação de todos por meio da multiplicidade dos meios de partilha das informações; isto é, cada pessoa é convidada a experimentar a corpo-oralidade através de vários sentidos – o som das cantigas que banha o ambiente; o cheiro da argila molhada sendo prensada pelas mãos; o vento que passa por entre as pernas e palhas... E, ainda, por meio da intermediação de agentes da pesquisa em visitas mediadas à exposição.

A realização desta exposição objetivou aproximar o público à cultura de terreiro através de imagens, áudios e vídeos gerados na pesquisa, e de elementos presentes no cotidiano da cultura de terreiro, mediados por dispositivos tecnológicos e de interação digital.

ARA-LIDADE foi realizada de 04 a 16 de junho no Museu da Imagem e do Som do Paraná, com visitas mediadas de terça a sexta-feira, das 9h às 11h e das 14h às 17h30. A comunidade foi convidada a experienciar a pesquisa, desvelando simbologias pertinentes a essa rica cultura, bem como a perspectiva de corpo e de mundo que a configura. Isso atenta às relações de partilhas de informações por meio

das cantigas, do ritmo dos instrumentos e do conjunto de gestos significativos do corpo em movimento da tradição afro-brasileira, que apresentam as expressões dos saberes da cultura de terreiro.

– Minicurso Ilu Orin Ijo - Meios de Ensino/Aprendizagem e Partilhas de Informações no Candomblé

O minicurso foi realizado em parceria com a Gerência de Educação em Direitos Humanos da Secretaria Municipal de Educação de Curitiba, através da participação das professoras da rede municipal, e com o Museu da Fotografia da Cidade de Curitiba, através da cessão da sala de cursos do Solar do Barão. O minicurso foi ministrado por Pedro Almeida nos dias 04, 05, 11, 12 e 13 de junho.

Estudar as lógicas das partilhas de informação e transmissão do conhecimento no Candomblé oferece uma experiência de formação e ainda oferta subsídios para uma reflexão pedagógica dessa cultura. As oportunidades criadas pelo minicurso colaborarão para a acessibilidade dessa tradição, no que se refere a necessidade em produzir outros meios para difusão da perspectiva candomblecista e de aproximação das comunidades fora dos Terreiros.

O minicurso abordou a lógica do Candomblé como perspectiva de ensino tensionadora da prática pedagógica, oferecendo dispositivos técnicos às professoras, responsáveis por parcela importante da formação dos cidadãos, como outra via perene de fomento a difusão da cultura candomblecista.

Além disso, beneficiou a todos – agentes municipais de educação, projeto e sociedade – no enriquecimento do debate sobre a cultura afro-brasileira dentro da escola, na ampliação da representatividade negra no imaginário social de professores, alunos e gestores, e na partilha de valores da cultura de terreiro.

– Ambiente Digital - Redes Sociais

A internet é um dos meios de vivência com os diferentes

grupos sociais que compõem a sociedade. Neste projeto, as redes sociais constituem um ambiente digital estimulador do debate construído pelos diversos agentes, para além da sua duração espaço-temporal oficial.

Além disso, consideramos as redes sociais como veículo de divulgação das ações deste projeto e como ambiente exponenciador do contato com a cultura de terreiro, bem como com as ideias de mundo que ela discute.

Instagram: @candomble.corporal

Facebook: @candomble.corporal

Youtube: Candomblé e a Corpo-Oralidade

Site - Acervo Digital

De acesso livre e gratuito, o site reúne e partilha informações sobre o Candomblé e a corpo-oralidade a partir do material coletado e gerado pela pesquisa, assim como outras ações que se mostraram relevantes ao tema. Textos, fotografias, vídeos, documentos, além do e-book lançado. Este acervo digital mira o acesso amplo e a pervivência da pesquisa e dos materiais gerados por ela.

URL: www.candomble.ar

– Publicações

Foram produzidos um e-book e um livro impresso, que se debruçam sobre as evidências da corpo-oralidade do Candomblé a partir do olhar de cada um dos pesquisadores.

O livro impresso teve distribuição gratuita – com especial atenção ao acervo da Fundação Cultural de Curitiba e das bibliotecas públicas municipais –, visando oferecer à população materiais de referência sobre a cultura de terreiro a partir da ótica do Candomblé.

CORPORALIDADE: MEMÓRIA E PERMANÊNCIA NO CANDOMBLÉ

Pedro Almeida

De quem estamos tratando?

A expressão “nagô”, antigamente, era uma espécie de chacota dedicada a povos de origem loruba por outros povos de outras tradições, como os de origem Fon, por exemplo. Essa terminologia passou por diversos processos de ressignificação ao longo da história. Neste trabalho fazemos uso do termo “nagô” como designo dos Candomblés que são embasados com mais veemência na ótica dos cultos a divindades lorubanas no Brasil.

Por ser o Candomblé criado da alteridade, delimitar a fonte de diversas práticas litúrgicas não condiz com a sugestão de que seja esse recorte o resumo do todo – no entanto, garante a possibilidade de análise.

Por conseguinte, usaremos a expressão “nagô” para lembrarmos-nos da perspectiva de natureza que considera a existência de divindades como Èṣù, Orí, Ikú, Egúngúm, Ara e Oníḽẹ. A escolha desta perspectiva se dá pelo fato de que os terreiros abordados têm nela sua fonte principal para o olhar filosófico de suas ações de cultura religiosa. A adoção do termo “nagô” também busca algo diferente das ações categóricas e generalizantes de termos como Kétu e Angola. Com isso, ressignificamos a palavra nagô para falar de uma base filosófica, não para sugerir algum tipo de hierarquia ou purismo, pois

vale reiterar que são diversas as bases filosóficas que acabam potencialmente por constituir uma casa de Candomblé.

Da mesma maneira que a natureza é a qual se destina o culto, a corpo- oralidade é o que integra todo o Candomblé. Portanto, poderiam ser adotadas outras perspectivas para tratar de corpo nesta cultura e fomentar a sua valoração como agente principal da permanência deste campo de saberes da cultura nacional. A adoção de outras bases filosóficas traçaria outros caminhos para responder a questão do corpo-oralidade como núcleo desta cultura. Falaríamos em Inkisses e Voduns, por exemplo, a partir da adoção de outra visão e de outra ordem de pensamento sobre a natureza. Cada uma dessas visões geralmente traça caminhos bem distintos para tratar do que seria, em tese, o mesmo objeto. Sempre se tem comentários diferentes sobre a montanha, a partir de quem está abaixo dela e de quem vive no seu ponto mais alto. Assim como a realidade se faz por meio de nossa percepção, as produções de conhecimento e reflexões sobre estes produtos caminham pela mesma rota. Logo, tratamos de todo Candomblé porque nosso objeto é comum; no entanto é proposital a escolha de uma, das diversas bases “filosóficas”, para tratar deste objeto. São abundantes as perspectivas de mundo denominadas como Candomblé. Trata-se de um tipo de organização que possibilita diversas configurações do *design* do rito e dissertações sobre as práticas desenvolvidas. O Candomblé não é um bloco sólido; ao contrário, é um sistema dinâmico e complexo que se desenvolveu tendo o princípio da alteridade como fator estrutural, de modo que a tarefa de abordar algo do Candomblé pode ser menos árdua se estiverem reconhecidas as componentes que vão gerar a determinada configuração rito a serem analisadas.

De um modo mais simples, traz benefícios reconhecer as fontes que alimentam determinado terreiro, família e/ou momento de Candomblé.

O que é o corpo ou quem é Èṣù?

Èṣù é uma divindade do Candomblé, primeiro ser criado por Elédumarè, relacionado ao movimento e responsável pela fiscalização de tudo o que acontece. Em Èṣù podemos ter um vislumbre das visões de espaço-tempo e energia desta cultura. Èṣù pode ser entendido como o princípio do dinamismo e como a complexidade em si. Todo sistema complexo se configura dinamicamente, e nisto encontramos Èṣù. Epítetos delegados a esta divindade são relativos aos ambientes em que a abordamos. Como Ọḍàrà trata o dinamismo do deleite e do que se acha bom, Ọṇṇṇ trata o dinamismo inerente aos caminhos e trajetos, caminhadas e percursos.

O corpo também é um sistema dinâmico e complexo. Bará é o epíteto de Èṣù referente ao corpo. A existência de um símbolo que atrela a figura de Èṣù a ideia de corpo, prenuncia a pertinência em reconhecer a necessidade de tratar o corpo complexamente. Èṣù é uma divindade primordial desta cultura, que se expressa na/e via a visão de corpo que ela difunde. O Corpo é fundamentado no movimento; no corpo, e provavelmente em Èṣù, o movimento é ininterrupto. Estaremos sempre em movimento, desde antes do início da gestação e até muito após o enterro da parcela do corpo que se enterra.

Na cultura de terreiro todos sabem que tudo se inicia em Èṣù "Omọ́dẹ kọ ẹ̀kọ́". "A criança aprende na escola a prestar devido respeito a Èṣù", atestando o teor fundamental que o corpo tem para esta cultura. Èṣù, além de ser infinito, é anterior ao seu início, chamado também de Ìràwọ̀ `Akọ́dà, "a primeira estrela criada". Através de sua essência vislumbramos as respostas de como opera o próprio Elédumarè.

Algumas famílias do Candomblé em Curitiba desenvolvem a prática de edificar um objeto singular de culto a Bará para cada um dos indivíduos iniciados, o igbá Bará. Considerando que os igbás, comumente chamados de assentamento, são ícones que objetivam o culto para determinada divindade, o igbá Bará é um costume que revela a conexão entre o corpo

e a perspectiva de divino que o Candomblé pressupõe. É perceptível que o Candomblé desenvolve, na prática, uma abordagem muito ampla do corpo, que se apresenta ora como objeto, ora como veículo, ou ainda como fim, e não se limita a fisicalidade e tampouco a nossa impressão do tempo-espaço real, o que configura um conglomerado de registros no corpo pelo ambiente e no ambiente pelo corpo, uma corpografia-rito. Reconhecer esta corpografia-rito, assim como desenvolver mecanismos de análises para abordar seu *design*, é a maneira mais coerente de aproximação a esta cultura, quando se pretende uma devida valoração para fins de patrimônio cultural e imaterial.

A partir da adoção de um viés sistêmico para abordar a liturgia do Candomblé, digo que o corpo (Ara) permanece em evolução desde antes do momento que chega ao Àiyé até após a hora da restituição da parte tomada provisoriamente de Onílé.

O Candomblé é um produto de diversas relações através do Corpo.

Talvez não haja, aliás, relações que não atravessem o corpo; todavia, o Candomblé tem no corpo o papel de impressora e de impressão (e tinta e energia e...) destas relações. De modo que para tratar do corpo Candomblé, mitos precisam ser previamente desfeitos.

O mito da codificação

Diz-se com frequência que é possível codificar as respostas corporais (os movimentos) produzidos no/e pelo Candomblé - como se houvesse um código estanque a ser captado, algo concreto e imutável, que fosse exatamente o mesmo em todo o universo que se denomina Candomblé.

O mito da codificação acaba por gerar uma redução semântica da complexidade dos agentes e das relações e, diante da variabilidade das apreensões sógnicas, dão lugar a

uma resposta pronta: “isso simboliza isso”. Sim, de fato pode simbolizar - mas para quem, onde e por quanto tempo? Dito de outra forma, o mito da codificação reduz e universaliza os dados do Candomblé – “a cor de oxum é o amarelo ouro”, por exemplo, mas são diversas as Oṣùns que não se atêm na cor mencionada, exclusivamente, e usam outras cores. Uma folha pode ser veneno ou remédio de acordo com o modo de seu encantamento – essa máxima popular do Candomblé revela a impossibilidade de consolidar um dado sem considerar seu ambiente e outras questões relacionadas, não podendo codificar de maneira singular ou isolada a folha como remédio, veneno, calmante ou outra significação dependente de fatores exclusivos da situação.

Essa configuração exige uma abordagem minuciosa e consciente da maleabilidade dos componentes deste sistema, sendo praticamente impossível desenvolver uma semiose profunda, a partir de poucas aparências e através de análises absolutas. Vale sempre lembrar que são diversas as culturas conhecidas como Candomblé. Uma lei universal para qualquer aspecto de linguagem seria incoerente para abarcar as várias especificidades distintas.

No entanto, talvez estas várias culturas conhecidas como Candomblé possuam um fator em comum, e, neste, perpassa a possibilidade de alocarmos todas em um vasto complexo cultural. Este fator, possivelmente, seja a corpo-oralidade, que fundamenta as relações de permanência, visto que as tensões diaspóricas forjaram o corpo como principal ambiente de todo o Candomblé.

Teorias (mal ditas) x práticas

O dualismo cartesiano que se expressa na visão moderna de corpo/matéria, sendo matéria algo oposto ao que é supranatural, espiritual, evoluído e divino, não condiz com a ideia de corpo que o Candomblé expressa em meio a seus ritos.

O Candomblé pratica uma abordagem de corpo que o naturaliza complexamente; o corpo é parte da natureza por ser tão divino quanto todo o resto. Na prática, o Corpo é sagrado, na mesma medida que todo o restante da natureza. A supressão do corpo ligada à condição fatídica de profano, que outras visões, talvez relativas ao cristianismo, sugerem, constitui uma imensa agressão ao conjunto de saberes que o Candomblé produz, justamente por ser o corpo ambiente fundamental destas sapiências, o legado como algo a ser ultrapassado no processo de progressão do ser espiritual.

Por meio dos processos diaspóricos africanos no Brasil desenvolveu-se uma lógica que adota o paradigma do colonizador como ideal. É comum componentes de terreiro se dizerem cristãos, citarem conceitos como o livre arbítrio ou a visão de morte Europeia, de modo que não consideram, ao menos em possibilidade, que a diáspora africana no Brasil não tenha gerado uma cisão entre teoria e prática nas questões relativas ao corpo, e evoluiu a constituir um outro mito a ser superado.

Assim, percebe-se que questões como o distanciamento idiomático, que cria (des)entendimentos diversos, podem ter sido, ao longo da história, facilitadores para consolidação desta separação. Por exemplo, as palavras Ọ̀nì - Ọ̀ba - Aláàfin, respectivamente, podem ser traduzidas como rei. No entanto, cada uma delas revela um conjunto de significados e relações específicas, que o mínimo de cuidado daria conta de discriminá-las. Mas tratamos de uma cultura que não dispôs do mínimo cuidado, além de ser ambientada em meio a processos que atentavam contra suas lógicas a todo instante. Os signos da cultura de matriz africana eram estrategicamente não entendidos para serem mal interpretados, a serviço das justificações feitas para as atividades escravistas. O racismo, que diversas vezes é maquiado de preconceito, se desenvolveu para justificar as várias ordens de violências que os afrodescendentes, historicamente, sofreram e continuam sofrendo.

Entre termos e conceitos, todo um conjunto de saberes passou a ser sincretizado. A associação do ancestral guerreiro, conhecido por sua forja, suas habilidades na agricultura e carpintaria, como o nobre cavaleiro do mito da Capadócia, somados a hierarquia dos saberes e desvalorização de todo o povo negro, construíram um cenário em que até mesmo os adeptos do Candomblé, que na sua prática prestam culto ao seu ancestre da mesma maneira que faziam seus ancestrais, vão muitas vezes chamar o Òrisha Ògún de São Jorge, além de vislumbrá-lo com cabelos loiros e lisos, montado sobre um cavalo, em cima de um dragão. As várias expressões da Umbanda, por exemplo, evoluem em meio a estes e outros fatores.

Supressão do corpo, tal como, adoção das ideias de espírito, de alma, de reencarnação, luto, livre arbítrio, pecado e tempo linear, entre outros - são diversas as associações de outras culturas que foram introjetadas forçosamente no universo dos terreiros por conta da necessidade moral e política de estarem enquadradas aos modelos do ideal eurocêntrico. Um fenômeno que não ocorreu só no Brasil, visto que há indícios destas inserções também no continente africano e provavelmente em diversos outros cantos do mundo. Primeiramente para poder coexistir, depois porque não se fazia questão de diferenciar e, por fim, porque nem sabiam (em teoria) ao certo versar sobre os contrastes. Isso configurou um cenário quase esquizofrênico, em que o rito é Candomblé e o argumento é bíblico. Fomos privados e nos privamos da nossa própria visão de mundo – a qual deveríamos, como nossos ancestrais, defender – em troca de um aceite falacioso no seio de outra cultura, que se organizou para garantir o domínio ideológico para conosco. Por vezes, lavar a escadaria da igreja cristã e brigar pelo direito de entrar nela, é ou foi nossa maior expressão de resistência.

Assim sendo, não se pode desconsiderar que essas influências afetam as dissertações sobre o Candomblé, muitas

vezes carecendo de outros olhares. São sempre mais pertinentes abordagens que se propõem a perceber o Candomblé não se limitando aos modelos da concepção eurocêntrica moderna, principalmente no que diz respeito ao corpo. É preciso entender as motivações e dar-lhes digno valor, quando, por ventura, houver a aparição de signos provenientes de outras visões de mundo no comentário de alguém do Candomblé, por mais conceituada que esta seja dentro e fora da cultura.

A diáspora fez com que um conjunto de práticas, que ambientavam relações e geravam emergências, fossem “contidas nos muros dos terreiros” e condicionadas à iniciação. Os costumes que eram de toda a comunidade, mesmo para não religiosos, foram limitados ao espaço da prática religiosa. Este fenômeno suscitou, primeiro, a consolidação dos terreiros como principal ambiente da manutenção dos costumes sociais e religiosos de, possivelmente, todos os povos africanos trazidos para o Brasil. E, em segundo lugar, uma intersecção entre experiência sociocultural e atividades religiosas. As ressalvas quanto às óbvias influências da cultura de matriz africana na sociedade brasileira (digo, estavam contidas nos muros do terreiro, mas influenciavam todo o país) como no panorama geopolítico e social de lugares como Barroquinha, Cachoeira e São Felix, que em alguns momentos, aparentemente, se organizaram a desenvolver práticas socioculturais para além dos limites físicos da comunidade religiosa. Posto que a iniciação evolui de rito de passagem para condição fundamental para viver as “Áfricas” do Brasil, parece pertinente tratar o processo iniciático com a finalidade de reconhecer os processos co-evolutivos inerentes a estas relações.

A iniciação: a preparação do corpo para a corpo-oralidade ancestral afro-brasileira

O Candomblé é uma religião iniciática, portanto, para

tratar sobre a visão de corpo que se pratica nesta cultura, é necessário também analisá-lo através dos ritos iniciáticos. Como são diversas as expressões litúrgicas chamadas de Candomblé, aqui nos referimos a práticas fundamentadas nos cultos dos Òrìṣás, de modo que a corpo-oralidade possivelmente também se revele dentre as práticas dos cultuadores de Voduns e Inkisses, mas estas estariam provavelmente ancoradas em outros fundamentos paradigmáticos.

Para estar no Àiyé, os indivíduos escolhem sua Orí, identidade natural de cada pessoa. Desse ponto em diante virão os processos de fecundação, gestação e nascimento, esse último sendo o momento que uma das diversas divindades reconhece naquele indivíduo, descendência ou semelhança em suas energias. Fato que potencialmente a tornará “filha” daquele determinado Òrìṣá.

Comparemos os Òrìṣás a árvores e as pessoas a pequenos vasos de terra. O processo iniciático consiste em criar uma nova árvore, preparando a terra para o recebimento da partícula (semente, muda ou broto, dependendo da árvore ou do solo) e manipulando a árvore para conduzir a referida partícula para a germinação de um novo ser.

Na prática, este processo se dá diretamente no corpo e cria um novo indivíduo. Uma nova árvore. Para tanto, todo o processo se organiza para desenvolver este corpo.

Nos processos da iniciação são desenvolvidas práticas que tratam de diversos estados corporais. O desenvolvimento do rito se estrutura para preparar aquele corpo (“aquela terra”) para se tornar a “nova árvore”. A temperatura dos banhos, o tipo de ervas, alimentação, posicionamento do corpo no espaço, tipos de movimento, sons (cânticos), o espaço... enfim, tudo que se pode constatar, faz parte de uma grande arquitetura de experiência com a finalidade já mencionada.

Nos ritos de iniciação pode-se vislumbrar a vastidão da sabedoria sobre a natureza, desenvolvida nos terreiros de culto às divindades africanas. Essa arquitetura de experiência aborda

complexamente a natureza por meio de várias das expressões que ela tem em nossa realidade. O iniciado tem para si aproximado a quantidade de parentesco com a força ancestral que outrora o escolhera. Podemos sugerir que as familiaridades passam a ser tantas que é como se o neófito tivesse imputado em si um contingente de informações subjetivas providas de um novo ambiente (o ambiente ancestral) – como se um mineiro se tornasse instantaneamente gaúcho – quanto ao contingente de informações subjetivas que constitui o conjunto diverso de práticas costumeiras e modos de ser e estar no meio. Por uma abordagem holística, o neófito tem mínimos sete anos de ritos corporais periódicos. E é deste período que se espera a adaptação do novo indivíduo neste novo universo.

Fundamentalmente a iniciação gera um novo indivíduo, pois a partir do momento que seu corpo é munido deste repertório ancestral ele passa a ver o mundo com outros olhos, ou seja, nasce com o novo iniciado um novo mundo, o mundo ancestral. Os “nagôs” usam uma expressão que se aproxima do termo casamento para representar a iniciação, uma metáfora da nova vida que o iniciado adentra. Acredita-se que ele se une (casa) com o Òrìṣá e ambos se tornam um novo ser, produto da relação entre eles. A memória ancestral, a energia plantada do Òrìṣá, permanece se corporalizando durante toda a estada do indivíduo no Àiyé. O iniciado evolui a ponto de se tornar progressivamente mais próximo do Òrìṣá – um dos princípios que justificam o imenso respeito que se dedica aos mais velhos.

O Corpo envelhecido é sinônimo de mais tempo de experiência na natureza, é motivo de orgulho. Neste seguimento da cultura afro-brasileira acredita-se que o cuidado do corpo não está relacionado com medidas que camuflam e nem que exacerbem os indícios da velhice. Ao contrário, dá-se importância no viver do seu próprio tempo, sem tentar adiantá-lo, nem acelerá-lo. Por isso, é de grande importância o cuidado do corpo para os “nagôs”.

Virar de santo

O Adóșù é um produto da relação obtida através da convergência entre os elementos naturais e os ancestrais (dos Òrìșás) com o indivíduo. Os processos que configuram o Adóșù criam um novo ser com propriedades elementares do Òrìșá, este que está sendo iniciado. Pois, se tratando do Adóșù, o Òrìșá passa a ser uma matriz energética amalgamada, tornando-se um dos componentes do indivíduo, e, portanto, o transforma em algo novo, algo feito de Òrìșá.

Um indivíduo feito de Òrìșá tem para si imputada toda a carga existencial desta determinada existência da natureza. Passa a carregar todo seu legado, constituído de tendências, potências e restrições, que o tenciona para um caminho obrigatório de uma conduta ética e moral coerente com uma versão melhorada daquela que o Òrìșá representa ancestralmente. Ou seja, uma vez sendo algo constituído da essência do Òrìșá, feito de Òrìșá, o indivíduo é uma versão, um signo do Òrìșá, e por ter a possibilidade de conhecer os feitos e defeitos de seus antepassados, não tem o direito de não reproduzir os acertos e de cometer os mesmos erros, imbuindo à comunidade religiosa de uma prática progressiva, tanto para o indivíduo quanto para o coletivo.

Desde o momento da consolidação do Adóșù o indivíduo passa a ter nele incorporado este Àșẹ para todo o sempre, o que perdura na constituição do Ara em meio a viagem da existência. Sempre que o indivíduo Adóșù for percebido através de Ara, estará relacionado à essência natural da qual ele passara a ser filho.

O Adóșù é o Òrìșá em tempo integral. Tudo o que ele faz ou deixa de fazer deve estar embasado nesta premissa, que revela parâmetros morais norteadores e fundamenta as práticas socioculturais, mas, sobretudo, sugere que podemos estar de frente com mais uma disparidade da visão espiritualista de corpo. Pois, se o Adóșù, o feito de Òrìșá, tem integralmente o

Òrìṣá incorporado, (no sentido mesmo do que se tornou parte de algo) o que ocorre quando o Adóṣù “vira de santo”?

Neste caso, o do Adóṣù, a relação entre pessoa e Òrìṣá não se configura na posseção do primeiro pelo segundo e, sim, trata-se de algo mais próximo a uma simbiose. Ambas as existências se tornam uma em meio ao processo de iniciação, e o “virar de santo” é o momento em que, dadas as manipulações e alterações das forças da natureza, esta dimensão se exprime.

Basicamente, trata-se de uma tomada de controle desta face energética outrora plantada neste corpo. Determinadas experiências naturais, como as diversas propositalmente desenvolvidas em meio aos ritos do Candomblé, instigam este Òrìṣá a uma tomada de controle da totalidade do indivíduo. Passamos, então, a estar, naquele momento, geridos por outra parte de nós que não é o neocórtex ou a consciência; passamos a ser governados pelo Àṣẹ que compõe nosso corpo desde o momento de nossa iniciação. Ser tomado pela energia natural que habita o Adóṣù é uma potencialidade de todos os feitos de santo, mesmo que na prática não exista uma linearidade. Aliás, linearidades não são muito comuns nesta cultura.

É normal, por exemplo, que um feito de santo, mesmo exposto diversas vezes as condições usuais que, em tese, fomentariam a urgência de seu componente Òrìṣá (comumente chamado “seu santo”), nunca protagonize o fenômeno de “virar de santo”. Para as pessoas Adóṣùs, que não são “tomadas” por seu Òrìṣá, damos o nome de Adóṣù, exatamente igual aquelas que protagonizam o fenômeno de “virar de santo”, visto que a crença basal é que uma vez Adóṣù o indivíduo é constituído de seu Òrìṣá, o que faz do indivíduo uma nova versão do Òrìṣá. De modo que “virar de santo”, mesmo sendo uma honra, é meramente uma factualidade, que não oferece automaticamente nenhum compromisso menor ou maior de que outro indivíduo Adóṣù teria.

Outro fenômeno intrigante sobre a criação de um Adóṣù é quando o processo ocorre com uma mulher em período de

gestação. Como o processo se constitui de implementar o determinado Àşẹ no Ara da futura Adóşù, uma vez que naquele momento Ara é composto de outro Ara, ambas recebem este Àşẹ. E, para o Candomblé, o recém-nascido é automaticamente um “feito de santo”, assim como a sua mãe.

O Adóşù nos ajuda a reconhecer que Ara é, diversas vezes, o objeto ao qual o Candomblé se dedica. Independentemente do transe, o “feito de santo” é contentor do Àşẹ e usuário do poder ancestral, que lhe impõe diversos parâmetros normativos da vida em sociedade, mas que lhe garante uma experiência distinta do universo que nos circunda – a perspectiva de mundo do Candomblé. Ara, o corpo, é um dispositivo de aprendizagem da natureza e é nele que registramos, acessamos e atualizamos conteúdos para nossa evolução em meio à existência. E, simultaneamente, nosso principal meio de contato com nosso objeto sagrado, a natureza, por vezes é nosso objeto sagrado em si. O Adóşù é uma outra maneira de abordar Ara em relação a prática ritualística pós-iniciática. Pode-se também tratar o indivíduo feito de Òrìşá como ÌyàwÒrìşá, o popular ìyàwó, terminologia que exprime a ideia da relação entre cultuador e cultuado, que os Ara-Àiyés devotam à natureza e suas expressões como um todo. A ideia simbolizada pela terminologia ìyàwó é percebida por meio da expressão popular do Candomblé, “lẹşẹ̀ kò ma fò lẹşẹ̀ Òrìşá”, “aos pés do Òrìşá, nunca mais alto”, noções que estabelecem relações políticas entre as diversas partes.

Por sua vez, ao tratarmos Ara, enquanto Adóşù, nos referimos às relações energéticas do Àşẹ que passa a constituir o indivíduo e como este Àşẹ (re)configura a realidade. Ìyàwó e Adóşù são importantes perspectivas do mesmo objeto. O Indivíduo “feito de santo”.

Não tendo êxito na tarefa de criar o àiyé, Ọbátálá, primogênito de Elédumarè, procurou consultar o oráculo para garantir seu sucesso na tarefa de criar os seres humanos. Esse lhe recomendou que procurasse Onílẹ̀ para retirar dela a

matéria prima para a obra. Ọbàtálá foi de encontro a Onílẹ̀ e dela tirou a porção desejada. Ao ter uma parte de si retirada Onílẹ̀ chorou e fez com que Ọbàtálá devolvesse o pedaço que havia retirado. Ainda imbuído de sua tarefa Ọbàtálá ordenou a todas as demais entidades, uma a uma, que tentassem retirar a matéria prima que o trabalho carecia, mas o evento foi igual para todos. Um a um, os Imọlès foram surpreendidos com a reação chorosa de Onílẹ̀ e foram forçados a devolver. O último deles, Ikú, ao chegar sua vez, se aproximou calmamente de Onílẹ̀ e disse-lhe que pegaria dela uma pequena porção, que esta seria devidamente cuidada e que ele mesmo se incumbiria de restituir a respectiva parte quando o tempo da necessidade fosse transposto. Onílẹ̀ aceitou o acordo e permitiu que Ikú tomasse de empréstimo a matéria prima que Ọbàtálá usou para criar o Ara. Como prometido, Ikú gerencia o cuidado do Ara e a devolução para Onílẹ̀. Caso haja indícios de falta de cuidado, àrùn (a doença) se aproxima e alerta Ikú. Quando as vestes de Ikú cercam um indivíduo, o ẹmí (suspiro sagrado de Ọbàtálá), elo entre Orí e Ara, se desprende e o Ara deve ser devolvido imediatamente à Onílẹ̀.

Um dos momentos de existência

Para os “nagôs”, estar na condição de Ara-Àiyé por muito tempo é sinônimo de sucesso e garantia de uma boa posição dentre os mais altos ancestrais da comunidade. Então, são praticados diversos procedimentos que servem para enganar Ikú e fazê-lo demorar a chegar para cada indivíduo.

Acreditam também que existem forças complexas, que, quando negativas, podem fazer com que Ikú encontre um indivíduo instantaneamente, obrigando-o a proceder com a restituição do Ara, independentemente do tempo ou do cuidado.

Então, cabe ao Ara-Àiyé se atentar frente a três aspectos: primeiro, cuidar devidamente do Ara para que àrùn não o

denuncie; segundo, viver de modo a se distanciar de situações relacionadas com as ajoguns (energias complexas que alertam Ikú); e, por fim, procurar usar as medidas cabíveis para enganar Ikú e permanecer por mais tempo no Àiyé, garantindo uma posição mais honrosa entre os l'àgbàs kò ẹ̀ẹgbẹ́.

A ideia de Ara remete a uma abordagem ampla de Corpo, da mesma forma que o cuidado do Ara se revela nesta mesma amplitude e demanda artifícios das mais diversas ordens para o seu desempenho. Ara é o veículo da imagem relacionada à nossa memória, podendo ser um dos agentes da imortalidade no sentido Candomblecista desse termo.

Quando um iniciado do Candomblé deixa o Àiyé, o primeiro dos diversos rituais que demarcam este evento se constitui da seguinte forma: um vaso com água (quartinha) é deitado ao solo perante os presentes da comunidade. Neste momento cria-se o seguinte imaginário, através deste campo de significação: a quartinha, simbolizando o Ara, é deitada ao chão em alusão a obrigatória restituição para Onílẹ́, a água que neste momento simboliza o ẹ̀mí se esvai, e a tampa do vaso é levada para longe. Os “nagôs” creem que Orí é a face do indivíduo que continua com ele durante sua viagem posterior a estada no Àiyé. Orí permanecerá desempenhando sua função de identidade natural, e toda vez que o ancestre for lembrado, será através de seu Orí. Os presentes simbolizam as demais entidades na natureza que assistem, assessoram e promovem este e os demais eventos da evolução do indivíduo. Os ritos que antecedem a entrega do Ara para Onílẹ́ têm a finalidade de prepará-lo para ser devolvido. O Ara é energeticamente limpo, equalizado e purificado para que a devolução aconteça sem ocasionar estranhamentos a Onílẹ́. Pretende-se que a matéria prima do corpo esteja em estado energético igual à condição em que foi buscada por Ikú pela primeira vez.

Também elementos próprios são entregues a Onílẹ́, em companhia de sua parte outrora tomada. O corpo, vestido e adornado com elementos particulares, adquiridos durante sua

estada no Àiyé, pode representar o desejo dos que ainda aqui estão em mostrar a Onílê, e às devidas entidades, que aquele indivíduo específico cumpriu com o compromisso mediado por Ikú, circunstância que provavelmente colaborará com a recepção dos Ancestrais da comunidade.

O corpo (Ara) que possibilitou a estada do indivíduo no Àiyé agora retorna para Onílê, sua ação como mediador desta fase da existência será lembrada nos rituais subsequentes. O Àșèșè.

O Àșèșè

O Àșèșè se organiza à guisa de representar e celebrar o indivíduo que deixou o Àiyé em suas várias fases. Esta representação célebre é o meio pelo qual se estima favorecer junto aos ancestrais da comunidade a continuidade da trajetória deste indivíduo, a continuidade de sua própria existência. Para isso, são memorados feitos nobres de outros indivíduos, invocados Òrìșás e outros ancestres cultuados, para que, junto aos presentes, manipulem as energias da natureza a fim de que tudo corra bem para o recém saído da condição de Ara-Àiyé.

O Ara é diversas vezes representado neste ritual. Cânticos, gestos e objetos são usados para gerar um campo de significação que reafirmará o Ara como veículo da memória, status de notabilidade e fundamental indiciador do início da caminhada que se segue após a intervenção de Ikú. É pertinente que sejam dedicados ao Ara os devidos cuidados e que ele seja representado das devidas formas. Essas demandas configuram diversos aspectos do desenvolvimento dos ritos consequentes à intervenção de Ikú. De modo que as diversas possibilidades da ação de Ikú acabam por configurar ritos distintos.

À vista disso, ações específicas são desenvolvidas quando as condições da intervenção de Ikú não são as normais (pessoa de avançada idade e por doenças comuns a este momento). O rito se reconfigura para melhor desempenho

da função de oportunizar ao indivíduo a continuidade de sua existência.

Em termos gerais, nas condições ideais de ação de Ikú, o Àșèșè vai se configurar de modo a cultivar a memória do indivíduo, no sentido de atrelá-la a existência dos ancestrais desde o início das comunidades cultuadas. Isso ocorre por meio da representação de feitos dos ancestrais e dos valores estruturais da comunidade, que se desenvolveram a partir destes mesmos feitos. Ambos, valores e feitos, se revelam embasados na manifestação da crença na existência de uma comunidade ancestral viva, agente e presente. A comunidade dos ancestrais é composta pelos Ọmọ Awos de outras épocas, o que fundamenta a crença de que “*nsé awo maló si itunla*” (“o iniciado nesta religiosidade não irá embora”) estará sempre no universo da existência infinita, onde habitam os ancestrais da comunidade.

Outro dado pertinente sobre o Àșèșè é que talvez seja uma das únicas cerimônias que são feitas menções a outras faces do Candomblé. Mesmo que se trate de uma cerimônia realizada para um adepto do culto a Ọrìșá, são honrosamente mencionadas representações de outras faces do Candomblé, como os cultos aos Voduns e Inkisses. O que sugere duas assertivas: a primeira, de que a ancestralidade seja um aspecto comum na grande maioria das faces que são chamadas de Candomblé (quer sejam das diferentes famílias de cultuadores de Ọrìșá, dos cultuadores de Voduns, das diversas famílias cultuadoras de Inkisses ou dos que cultuam Egúngúns, prioritariamente); a segunda, de que, ainda que partilhando o mesmo ambiente natural, bem como possivelmente partilham os mesmos ancestrais, se fazem necessárias representações das mais variadas perspectivas de culto aos ancestrais no Candomblé, quando se pretende garantir a existência eterna de um ente. Assim, o Àșèșè perpassa várias sub-culturas, várias famílias, validando as mais diversas visões de “vida e morte”, poeticamente culminando na instrumentalização do ente

para viver em outras condições e, possivelmente, passar a ser reconhecido nas mais diversas “terras”.

A ancestralidade se revela um elemento da natureza tal como o fogo ou o vento. Isso permite diversas formas de entendimento e culto, mas, como parte da natureza, é comum a todos que nela estão. No entanto, a humanidade acontece através da ancestralidade, como ocorre com o oxigênio ou a água, de maneira que podemos entender a ancestralidade como mais uma das partes do indivíduo (Ara).

Na prática o Àṣẹṣẹ também demarca o processo de transmutação da integralidade do ser que surge, contida no Ara, para Orí. Pode-se dizer que o Àṣẹṣẹ (ritual que demanda normalmente vinte e um anos) exprime um processo pelo qual a individualidade de Ara passará a estar em Orí.

Orí não é a cabeça

Começamos por esclarecer que o loruba é uma língua simplesmente complexa ou complexamente simples. Além de haver palavras com grafia semelhantes, mas que, empregadas as nuances tonais, comunicam outros significados, existem palavras exatamente iguais, em grafia e tom, mas que mudam seus significados em relação ao seu emprego (na frase, contexto...). A palavra OGUN pode significar tanto guerra (ogun) quanto o Òrìṣá das cidades de Ìrẹ e Kétu (Ògún) - seu contexto é imprescindível para a adequada interpretação. Existe uma óbvia alusão poética que condensa esses termos em grafias e pronúncias semelhantes: a palavra OGUN (GUERRA) nomeia o mais famoso dos guerreiros. Com as variações de tonalidade, ainda poderíamos encontrar na palavra ogun os signos – remédio (oògùn), vinte (ogún), cesto de lixo (ògún), facão, faca e alguns outros.

A palavra Orí é protagonista de uma confusão muito comum, que se intensificou no ambiente da diáspora, com a proximidade da visão cartesiana e dualista de corpo. Corpo e

Mente. Orí remete ao aspecto individual natural de cada ser, o devir ser cultuado que somos por sermos partes da natureza. Sendo a natureza o objeto de culto, Orí somos nós, enquanto seres de culto, natureza. A partir dessas influências, Orí foi associado ao cognitivo, pensamento ou mente (e outros nomes que se possa dar). Essa confusão se intensifica porque a palavra nagô para CABEÇA é também Orí, e com o uso superficial desta tradução fortalece-se a sincronia com a relação hierárquica da MENTE em relação ao corpo (supremacia da razão), difundida por algumas visões clássicas de mundo.

Para fins didáticos abordaremos a terminologia ORÍ enquanto o devir ser cultuado individual, não cabendo associação aos signos: cabeça, mente, pensamento, espírito, cognitivo, alma, entre outros. Isto posto, evoluiremos para afirmar que cabeça, pensamento, razão, consciência, inconsciência, mente, cérebro, encéfalo ou qualquer outra destas partes são ARA. Tudo é Corpo.

Assim, fazem-se necessários alguns comentários sobre Orí.

Orí é moldado por Bàbá Àjálá e surge antes da fecundação. Para os nagôs escolhe-se este Orí e ele integralizará todas as outras faces do indivíduo.

Orí é o que permanece do indivíduo em sua viagem existencial quando este deixa o Àiyé. Orí é fundamental para a relação com todas as outras forças da natureza. Quando Orí não está bem, Ara não funciona, Òrìṣás não conseguem intervir, ancestrais não se manifestam.

Para que o indivíduo evolua, Orí precisa estar energizado. Isso justifica a necessidade constante de rituais de culto específico a Orí para todos os seres humanos, mesmo os que não se dedicam ao ofício religioso.

Orí é o ambiente onde serão desenvolvidas todas as relações naturais que o ser humano atravessará, desde antes de seu parto e para muito além de seu enterro.

Para abordarmos Ara é necessário que entendamos

Corpo (físico, mental- cognitivo, racional, inconsciente, social e sistêmico) por um prisma diferente da abordagem dicotômica já estabelecida nos sentidos erudito e comum. Este posicionamento colabora potencialmente para um entendimento maior de Orí, visto que deve ser difícil cultuar Orí intensamente ao confundir-lo com a razão ou termos de outras ordens, como alma ou espírito.

É também inegável a aproximação poética entre os diversos empregos semânticos da terminologia ORÍ, de maneira que é novamente inegável a existência de questões diretamente relacionadas à psiquê na ótica nagô, e que, nestes casos, pode haver uso do mesmo termo, mas com um complexo de significados outros. Reafirmo que neste ensaio trataremos Orí enquanto a natureza em cada ser, mas é importante que os interessados se dediquem a discriminar os diversos empregos semânticos que este termo pode apresentar, para que não sejam cambiados ológbò por ehoro.

São inúmeros os estudos ou explanações que flutuam sobre estes diversos significados para tentar enquadrar as práticas dos nagôs dentro de lógicas que abordam o corpo por óticas reducionistas e menos complexas. Orí vai agir sobre a psiquê (garantindo a dádiva das boas escolhas ao indivíduo que o mantiver em boa conta) e sobre todo o restante do corpo, sem dúvida, mas agirá de equânime forma sobre a memória e a evolução, digo, mais uma vez, sobre todas as relações do ser humano.

Ara e Orí

As diversas práticas do Candomblé que tratamos aqui, para o/no corpo, correspondem a uma corporeidade tão vasta que, se vestido das roupas de qualquer outra concepção de corpo, é praticamente impossível a compreensão. Todas as relações no Àiyé se dão via corpo, de modo que o culto a Òrìṣá é fundamentalmente corporal. As necessidades, faculdades

e potencias do corpo, todas, são administradas em meio aos diversos ritos que constituem esta religiosidade.

Em determinada situação de “morte”, por exemplo, são ministrados rituais que culminam em demarcações específicas no corpo “falecido”. Este é o caso único que sugere que o indivíduo não seguirá sua viagem e acabará por retornar em breve nesta família, que para os nagôs significa grande dor, pois sugere que um ente querido permanecerá “nascendo” e “morrendo” precocemente. Assim, o ritual que demarca o corpo tem função de gerar “marcas de nascença” que alertarão a comunidade para que se proceda rapidamente os rituais que garantirão o fim do ciclo daquele indivíduo, possibilitando a evolução de sua caminhada existencial.

Paremos para refletir que Ara passa a ser o que se objetifica em todas as ações que se desempenha na terra. É anterior ao nascimento e posterior a falência dos órgãos. Ao lembrarmos que Bará (epíteto de Èṣù relativo ao Ara) também é Ọ̀ṣọ̀ṣọ̀, Alàgbà Oyè, podemos tranquilamente propor que a abordagem de corpo dos nagôs já o considerava como um universo, um caminho, um veículo, um meio ou medium. Afirmo que o Candomblé pratica uma abordagem de Ara enquanto mídia para todas as relações que se possam desempenhar estando na condição de Ara-Àiyé.

Outra aplicação signíca do termo Ara (usualmente designado para a palavra corpo em alusão a uma ideia muito espírita, por sinal) estaria para os termos indivíduo ou ser. As expressões Ara-Àiyé, Ara-Kétu e Ara-Àṣé atestam uma ideia que ultrapassa os limites da visão de corpo enquanto algo “tátil” (relacionados às ideias modernas de matéria e físico), o que se pode perceber em seus usos. Ou seja, a visão popular de que a essência do ser está no espírito, e esse é algo imaterial e supranatural, legando ao corpo a condição de mero receptáculo imperfeito e temporário, quando relacionado ao potencial do espírito em níveis elevados de progresso.

Estas constatações nos convidam a refletir que, tiradas as

influências externas (dualismo cartesiano, por exemplo), a visão de corpo da religiosidade nagô aqui desenvolvida contempla tudo o que se pode perceber e dizer de um indivíduo. Se houvesse espírito, alma ou qualquer outra parte desta ordem, ainda sim seria uma componente de Ara.

Lembremos então do compromisso de todo ser que habita esta condição/momento da existência, a restituição a Onílẹ̀. Mas, se em Ara está o indivíduo em sua complexidade, como ele permanece existindo no universo da memória junto aos ancestrais e não acaba se tornando uno com Onílẹ̀ por conta da restituição?

Primeiramente, é preciso o desprendimento de energia para olhar o Candomblé com olhos mais nagôs e menos espiritualistas, visto que toda vez que se pretender enquadrar as visões do Candomblé nas ideias de “matéria e espírito” sempre haverá lacunas.

Ara é o indivíduo que desde o momento de sua criação é atravessado por outros agentes, Orí, ẹ̀mí e o próprio Òrìṣá. Pensemos, pois em um sistema aberto, que em seu processo de evolução partilha informações com sistemas relacionados e com o ambiente.

Um sistema não é somente um conjunto de componentes. É um conjunto de organizações e urgências. A configuração do sistema não se dá somente por suas partes, mas o relacionamento entre essas partes, o relacionamento entre os sistemas com os quais ele se relaciona, o relacionamento com os dispositivos que ele infinitamente reelabora para permanecer e muito mais. Destarte, Ara é o indivíduo em sua complexidade, e essa complexidade se organiza através de Orí, ẹ̀mí e do Òrìṣá. Mesmo quando Ara é devolvido a Onílẹ̀ existem partes dele que permanecem em outros lugares, por exemplo, a sua imagem. Ainda que um ente seja enterrado, a dádiva da memória (veículo nagô da imortalidade) garante que possamos guardar por mais tempo a sua imagem. Mesmo que Orí seja a matriz do sistema indivíduo pós Àiyé, a imagem engendrada em Ara tende a permanecer por muito tempo.

Anatomicamente falando o corpo humano é também composto por água, mas isso não faz dele simplesmente água, tampouco oceano, mas este elemento constitui as mais diversas relações existenciais que ele pervive. O que escancara descabidas quaisquer dicotomias relacionadas.

Podemos afirmar que assim como Orí é a matriz do indivíduo pós Ara-Àiyé, na condição anterior, a matriz do indivíduo está integralmente em Ara, e isso não significa que ele é apartado de outros sistemas, como Orí, èmí, Òrìṣà e meio ambiente, pelo contrário. E após o termino de seu protagonismo, Ara dá lugar a Orí, mas ainda permanecem partículas de sua existência, tanto em Orí quanto com os cultuadores que ficam.

Ara é você. Você não é um conjunto de órgãos; você é um produto de diversas relações, se constitui de si, dos outros e do meio. Você é dinâmico, você muda, se transforma. Percebe e produz informações (energia - Àṣẹ) o tempo todo. Você é tudo isso e muito mais. Isso é Ara.

Quando não estiver mais dentre os Ara-Àiyés seus feitos deixarão partes de você nos que ainda estão. Você continuará existindo por meio de outros “você”, o que renova parâmetros de conduta e ação em meio à vida natural.

O desenvolvimento de uma perspectiva de corpo mais dilatada reinaugura lógicas primordiais deturpadas pelas diversas influências e pode ser veículo para uma aproximação mais ampla com a ideia de Egúngún e de várias outras faces desta cultura.

Egúngúns e a corpo-oralidade para além da fisicalidade

É tamanha a força da ideia kardecista de corpo e espírito que parece novamente pertinente reforçar sua inabilidade. É boba a tradução de Égún (Egúngún, Bàbá Égún, Bàbá Egúngún, entre outros) para espírito/alma, como algo que transcende

ao corpo em processos de progresso do ser (espiritual em essência).

Lembremos que a natureza e tudo que há nela são ao que se destinam os desprendimentos litúrgicos neste conglomerado. Tudo é natural e tudo o que é natural é sagrado. E que a natureza não é boa ou ruim, mas, mediante a nossa ação em meio a ela, pode ser nociva ou gratificante. Egúngún é signo de um devir a tudo que é “anterior” em meio uma visão de tempo-espaco que não se organiza por linearidades; o ontem do Candomblé pode ser o amanhã, e há a possibilidade de que algum amanhã já tenha se passado.

Ọ̀rúnmilà, imọ̀lẹ̀ signo do conhecimento loruba, sugere que os eventos tendem a permanecer ocorrendo e, portanto, podem ser revisitados e alterados para garantia de uma melhor relação com a natureza. Nesta ótica, talvez o tempo-espaco seja mais bem representado por uma espiral, em vez de uma linha (finita ou infinita) ou um ciclo, de modo que as ocorrências (re)acontecem a todo instante sem nunca ser a mesma ocorrência, mas o conhecimento nos permite agir sobre elas de alguma maneira. Este é um possível preâmbulo do princípio da oracularidade de Ifá, a matriz dos famosos aparelhos de consulta do Candomblé, como o Mẹ̀ṣindílógún, popularmente chamando de Jogo de Búzios.

Essa ideia enviesada de antes-durante-depois está expressa em um dos ditos sobre Èṣù: “Èṣù matou um pássaro ontem com uma pedra que só atirou hoje” - e pode ser uma base para tratarmos do que é ancestral.

Egúngún pode ser abordado em camadas diversas. Pense em ancestral como algo que não é especificamente da esfera do passado (pois tratamos de uma visão de mundo que não entende passado, presente e futuro exclusivamente nesta linha), mas enquanto uma das existências que nos constitui. É deste modo que devemos considerar a expressão “ancestralidade”, signo de um devir de ancestral que não termina nunca, em nenhum momento e em lugar nenhum. A ancestralidade é Egúngún,

uma força natural que, como as diversas outras, pode estar inóspita ou afável. A exemplo do mar, que não pode ser taxado como perigoso ou seguro em absoluto, visto que são diversas as possibilidades para relativização destas percepções.

Por efeitos de mais esta dicotomia, “bem e mal”, cria-se com frequência um vilão para garantir a benevolência de algo ou alguém. Somos educados a entender o bem por seu antagonismo. Essa necessidade faz com que, frequentemente, sejam elaborados símbolos do mal, como a “esquerda da umbanda”, a quimbanda, e popularmente a ideia de eguns, que, popularmente, ao contrário dos Egúngúns ou Bábás Égúns, seriam maus.

Isso ocorre por conta da aproximação com o espiritismo, o qual sugere que um espírito não amparado cabidamente, não desempenhe seu devido desenvolvimento e se torne um espírito obsessor. A consolidação desta ideia como fatídica desenvolveu o signo egun para traduzir esta condição de espírito. Isso sem falar que a perspectiva de espírito no Kardecismo é por vezes erroneamente traduzida como Egúngún. De modo que o mar, mesmo com ondas gigantes – ao tratar-se de um esportista –, pode ser bom, e um mar calmo, quando se pode ter uma congestão, é perigoso. O mar continua sendo o mar e as relativizações são inúmeras, para dizer daquele específico momento. Mas, em absoluto, o mar é o mar. Assim é Egúngún, e afirmo que essa ideia de espírito (obsessor ou não) não é coerente com a ótica desta cultura.

Egúngún pode ser a folha em que foi escrita a Sequência de Fibonacci de cada um de nós. Como todo elemento natural, se apresenta em diversas condições que, insisto, não se configuram, em absoluto, por serem boas ou ruins. Egúngún é o conjunto de lógicas pelas quais se estabelecem as programações sistêmicas do indivíduo e do universo que ele habita e este estabelecimento sempre se organiza de maneira co-evolutiva. Em Egúngún encontraríamos nossas tendências, culturas, técnicas, instintos; uma espécie de banco de dados

que a natureza projeta para nós e de nós, desde o início do humano até o além do infinito.

Ao direcionarmos (via culto) estes princípios a um Ara, ou mesmo se individualizarmos Egúngún, ele se apresentará como alguém. Egúngún é o “ara ọrún kinkin”, “o corpo que vem do ọrún”, o que sustenta a ideia de Ara para além do período e espaço de sua estada no Àiyé. Ara transpassa os limites da fisicalidade, mas, por nossa condição limitada de relacionamento, precisamos vesti-lo de algo que nos facilite a relação. Dessa maneira, Egúngún se constitui de seu vestuário (quer seja um conjunto de panos ou um corpo biológico) e de todo o restante que se tornou a ancestralidade.

Se, como meio de relação, o vestimos, Ara existe independentemente do que se entende popularmente por matéria. Ou seja, a materialidade pode ser mais uma necessidade da nossa percepção do que uma faculdade essencial das coisas da natureza. A materialidade passa a ser algo real porque a realidade se configura a partir do modo que a percebemos. O tempo todo criamos prosopopeias, ou diversos outros recursos de linguagem, para nos relacionarmos com o natural. Isso, é certo, nos define, e, ao mesmo tempo, define a parte da natureza que nos damos a perceber. Mas será que define a natureza em sua complexidade?

Através de Egúngún podemos ampliar nossa visão de Ara para algo que não se resume a um invólucro físico de uma suposta essência do ser. Ara não é somente físico, mas um organismo constituído e atravessado de energias (Àşés) das mais diversas ordens. Poderíamos ainda depreender que Onilẹ não seria cabalmente sua apresentação material no Àiyé – o solo –, sendo também dotada de uma face energética, para a qual a parcela enérgica de Ara possivelmente será restituída, como fazemos em relação as suas partes físicas quanto ao solo (no enterro).

Caberia a nós um vasto desprendimento para tratar de Onilẹ. Sua relação com Àiyé, com ilẹ (solo), as diferenças

faces de seu culto e as confusões que ocorrem por conta da aproximação idiomática na tradução para o termo terra, problemáticas já tratadas neste ensaio. No entanto, para abordar Ara, parece pertinente iconizar sua relação com Onílê, pois revela uma função inerente ao formato de seu *design*.

Ara é, portanto, um dispositivo que desempenha a representação de um universo, de relações, de atravessamentos. Creio que a propriocepção de Elédumarè criou Êşù e este por sua vez orquestrou os imòlèş, para que fossem criados organismos que aparentassem a sua imagem. Talvez Êşù tenha feito uma *selfie*, e Ara é o que se obteve como produto.

Ara: um universo pelo qual uma cultura se manteve

Minha tese é que, dentre as culturas que vieram da África para cá, as que mais se baseavam no corpo tiveram melhores condições para permanecer.

Entendendo permanência como uma disposição dinâmica a específicas maneiras de co-evolução com o ambiente e outros sistemas relacionados, creio que as culturas que mantinham, através do corpo, questões estruturais, puderam dispor do corpo como componente fundamental (aliás, era somente o que lhes pertencia). Em sua maioria, estas culturas não foram trazidas em livros ou outros artefatos que se pudessem registrar externamente. Não eram trazidos, de maneiras organizadas, os fetiches, totens ou outros caracteres sígnicos destas culturas, ponto que contribui para afirmar a possível morte de diversas outras perspectivas afrodescendentes organizadas em outras lógicas, que, por conta das condições, inevitavelmente sucumbiram.

As bases do Candomblé são culturas que mantinham no corpo seu veículo mais fundamental de culto. Por meio de um processo co-evolutivo essas faces étnico-culturais configuram o Candomblé como o conhecemos na atualidade. Se tudo o

que se tinha, primordialmente, era o corpo, de que outro jeito poderia ser o Candomblé?

Todas as ações do corpo ocupam matérias fundamentais no Candomblé – uma organização a partir da produção do corpo na vastidão de sua complexidade, e que foi nomeada de oralidade. O sistema corpo como veículo e objeto de linguagem é o responsável por toda a manutenção dos saberes, por toda a transmissão dos conhecimentos, e, deste modo, pela permanência destas culturas matrizes. O Candomblé se destina a cultivar a natureza; assim, se configura como uma perspectiva, uma lente sobre as coisas do mundo. O Candomblé é uma lógica específica de abordar-perceber-agir a/na natureza. Enquanto houver um corpo que partilhe com estes ancestrais, que partilhe este jeito de ver o mundo, essa cultura será mantida e difundida.

Não tratamos de garantir a permanência do Candomblé – e que bom que ele não depende deste e de nenhum dos outros estudos. O Candomblé está naturalmente amparado; é um presente dos Òrişás. O ponto é a devida valoração digna desta perspectiva.

O senso mais comum no Brasil criou um reduto cultural que se distancia do corpo. Fatores como a supressão do corpo na lógica cristã e a função de evolução do espírito por parte do Kardecismo, somadas à ignorância frente às diversas perspectivas indígenas, colaboraram para a construção de um país que está estruturado para menosprezar o Candomblé. Ora, se o Candomblé se fundamenta no corpo e o ideal difundido no país é menosprezar o corpo, podemos estar de frente com um dos componentes do racismo estrutural.

É importante lembrar que o Candomblé é um produto da diáspora africana no Brasil e que, portanto, sofre/gera influências de diversas ordens a diversos sistemas relacionados. Visto que não há sistemas imunes aos imaginários ideais construídos em uma sociedade, uma cultura passa a ser estruturalmente inferior por conta destas relações. Por exemplo, como avaliar a

complexidade religiosa do Candomblé se o parâmetro for seus livros de fundamentos, como como Bíblia e Alcorão? Como a uma lesma sendo avaliada por sua capacidade de subir em árvores.

A violência que a constituição deste imaginário gera é, por exemplo, haver afro-matrizes religiosas questionando, denunciando e menosprezando o Candomblé, por exemplo, por não imprescindir de uma Bíblia. Os mais astutos por vezes ainda propõem órgãos normativos como “vaticanos” e figuras como um sumo pontífice para o Candomblé. A consolidação de um ideal garante o subjulgamento de outras lógicas de organização. Se faz necessário, então, dar ao Corpo seu devido lugar de importância, para que sejam desenvolvidos mecanismos coerentes, e a partir de então se usufrua dos dispositivos, de políticas públicas e culturais, para só assim começar a ter o Candomblé em seu devido lugar de direito no imaginário sócio-cultural deste país.

Penso que o Candomblé já está no idioma, na arte, na culinária e em todas as manifestações dos costumes dos brasileiros. Imaginemos se não fosse por tais processos, o Brasil, talvez, seria a referência no culto a Òrìṣá, culturalmente falando.

Mais linguagem e menos língua.

O idioma é uma das respostas que desenvolvemos para falar das coisas da natureza, de modo que ele se constitui fundamentalmente de uma visão, de um posicionamento. O português do Brasil é fundamentado pela ótica de mundo do colonizador e, mesmo que haja diversas terminologias de outras ordens, elas carregam tendencialmente pesos semânticos que revelam e reforçam relações de poder inerentes às interações culturais desenvolvidas em meio a invenção do Brasil.

Escrever sobre as religiões de matriz africana, na tentativa de dar voz a sua perspectiva de mundo, por vezes

parece como tentar cortar cabelo com uma chave de fenda. Um abismo perigoso entre instrumento e tarefa.

É fato que essa religiosidade se desenvolve em meio a essas relações idiomáticas, que o português é também o idioma dos terreiros, mas, neste campo, provavelmente tenham se criado mais desentendimentos de seus próprios valores do que representações coerentes com seus paradigmas. Talvez um fenômeno semelhante ocorra com o Iorubá falado hoje. Pois bem, qual seria então o idioma que mais se aproximaria do Candomblé? Possivelmente a empiria da corpo-oralidade. Lembremos do quanto pode ser dito em um abraço de um Orixá, o que leva a afirmação de que o Candomblé se organiza para ser um conjunto de experiências (corpo-oralidade) que nem sempre poderão ser traduzidas por ferramentas verbais de significação.

Provavelmente esse conjunto de experiências fora, outrora, representado pelo termo oralidade, mas, por conta de processos fatídicos de ressignificação, o termo passou a sugerir exclusivamente a transmissão e partilha de saberes por meio do texto falado. Considerar que as relações de ensino e aprendizagem no Candomblé são somente “faladas” é uma ideia pequena de oralidade. A transmissão dos saberes nesta cultura se dá no/e pelo corpo, através de ações e percepções de ordens musicais, gestuais, narrativas, imagéticas e sensoriais, atestadas pelas *ijó*, *orin*, *itàn*, *ilù/bata*, observações da natureza que constituem uma corpografia-rito, além das outras diversas representações gráficas.

Gráficas? Sim, gráficas. O Candomblé apresenta símbolos gráficos, por exemplo, quando o cultuador de Ifá *téfa* (escreve) o *odù* na tábua sagrada ou as escritas ritualísticas feitas com *éfun*, (*wájì/osùn*) e outras “tintas” sagradas no corpo do *iyawó* durante os processos iniciáticos. Para o Candomblé oralidade não está na grafia ou na partilha de informações exclusivamente faladas.

Então, resumir esta confluência de experiências

exclusivamente na fala incorre em uma redução da abrangência da complexidade destas relações. Por isso a adoção do termo composto corpo-oralidade, a fim de cessar confusões com a corrente conotação da expressão oralidade. Dizendo de outra forma, não proponho a inauguração de um novo conceito frente às relações que atravessam as transmissões dos saberes nesta cultura e religiosidade, mas a valoração da oralidade mesma, e, portanto, do corpo como este medium do Candomblé.

A eficiência da corpo-oralidade é tamanha, enquanto agente da manutenção e da permanência dos saberes da cultura de terreiro, que a fez existir até hoje em meio a todas as dificuldades inerentes ao desenvolvimento dessa cultura neste país. O que reafirma a importância de dispositivos que a consagrem como patrimônio brasileiro e universal.

Sínteses

Ara é um dispositivo feito de forças dinâmicas, cuja matriz pode ser perceber enquanto age, e essa matriz potencialmente age e produz enquanto percebe. Por meio do Ara temos contatos com limites, finitudes e finalidades, que acabam por nos dizer sobre o Àiyé, uma dimensão da natureza que pode ter sido criada para co-evoluir em relação com Ara. Penso que, se há um propósito neste processo, é a garantia da continuidade da existência.

Tendo isso em vista, a realidade – parte do Àiyé, que por sua vez, é parte da natureza – que compreendemos se desvenda. Os indivíduos, em relação com a realidade, e entre si, acabam por fazer emergir jeitos de “ver” (ser, estar, agir e perceber) esta referida parte da natureza. São posicionamentos, pontos de vistas, frente à realidade, que evoluem para gerar conjuntos de significados partilhados. Essas partilhas de significado criam aproximações e afastamentos que configuram comunidades. Cada comunidade é, em si, marco da síntese de um modo específico de perceber a parte da natureza que nos é possível,

corporalmente falando.

É assim em todo universo. Todos os sistemas são envoltos por um ambiente e se relacionam com outros sistemas co-ambientados, e permanecem de modo a se organizar complexamente, gerando, em meio a este processo, significação.

Parece-me importante este resumo para tratarmos das diversas sínteses que podemos perceber na cultura brasileira de matriz africana. É importante ainda ressaltar que este desenvolvimento é semelhante em diversas esferas. A partir disso, podemos dizer que o Candomblé é uma síntese das diversas perspectivas frente à realidade, praticadas antigamente entre os lorubas, Fons, Bantus e os vários conglomerados étnicos que para cá vieram. Da mesma maneira que os Candomblés da Barroquinha, Cachoeira, Ponta de Areia, Ilha Amarela na Bahia, assim como os do Maranhão, Pernambuco, Minas gerais, Mato Grosso e, posteriormente, Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. Progressivamente, a todos os cantos do país, é lógico, mas nos referimos aos marcos, e não pontualmente às diversas partes do país e além das fronteiras.

O Candomblé é um marco sêmico de uma síntese cultural dos ritos desta parte da África do mesmo modo que as famílias são demarcações sêmicas das sínteses do Candomblé. E, numa ótica micro-sistêmica, ainda temos indivíduos que, em si, são marcos de sínteses de famílias – os chamados baluartes. Indivíduos que historicamente simbolizaram transformações, quer seja pela fundação de outro espaço de culto, quer seja pelo desenvolvimento de outros olhares para com a natureza abordada. Ara foi criado para ser o ambiente em que as sínteses dos processos naturais são (re)conhecidas a todo tempo. Esses processos se transformam a partir destas apreensões, a comunidade se transforma a partir destas apreensões, e o corpo se transforma junto a tudo isso.

Os sintetizadores

Adotemos uma visão de evolução como transformação ou mudança. Uma análise sistêmica precisa se incumbir da tarefa de perceber os processos co- evolutivos que atravessam um sistema rumo a sua complexificação. Precisamos ter como fito perceber como o sistema era, o quê o fez mudar e como se apresenta seu novo *design*.

Existem questões de diversas ordens (sociais, culturais, econômicas) que podem fazer um sistema evoluir, transformar-se, mas, por diversas vezes na história, o agente desta mudança, o marco simbólico da transformação, foi um indivíduo específico.

O Candomblé possui destaques que se eternizaram por promoverem mudanças ou serem protagonistas de eventos transformadores: indivíduos com um poder de ação tão grande na comunidade que acabavam por influenciar toda uma lógica de organização dentro e fora da esfera litúrgica. Quanto mais se aproxima do Candomblé mais se percebe que ele não é um bloco sólido, imutável. Que não pode ser enquadrado em categorias minimizadoras, como Kétu, Jeje, Angola. Que cada Àṣṣé é sua própria matriz, e evolui em relação a seu ambiente específico, sua própria parcela da realidade, e se torna um ícone. Um Àṣṣé, por questões diversas, pode acabar por abarcar práticas da Umbanda, ou de outras faces do Candomblé, por exemplo, e isso permanece de modo a (re)configurar as relações religiosas praticadas naquela comunidade.

Também pode sofrer ruído (o fenômeno gerador da mudança) por conta do desempenho dos indivíduos que o compõe. Inteligir a natureza é um processo de aprendizagem que ocorre no/e pelo corpo, bem como cada indivíduo tem em si potenciais de atualização e (re)entendimento dos parâmetros paradigmáticos herdados pelos ancestrais.

Um único indivíduo pode ruidar todo o Candomblé com uma ação, perspectiva, ou, meramente, “por lançar uma tendência”. O Candomblé de Curitiba tem, por exemplo, a figura

do Bábálóriṣá(Doté) Kafu Milodé, que é símbolo de lógica de culto e organização social sintetizadas por ele. Seu Terreiro, o Ilé Àṣẹ̀ Ìgbà Afauman, também conhecido como Tenda Espírita São Lázaro, pelo qual passaram milhares de seguidores, é desde muito tempo referência em todo o sul do país.

Aralidade: o espaço das ocorrências e criações

O período/espço que somos Ara, é maior que a parte da vida que ocupamos desta maneira o Àiyé, enquanto que, provavelmente, seja muito menor do que possa ser toda a nossa existência. Ao longo deste período/espço tudo que ocorre e tudo que é criado se dá no Ara e por meio do Ara.

Corpo e paradigmas de corpo co-evoluem permanentemente. O corpo evolui em relação a como é concebido, da mesma maneira que as concepções se desenvolvem relativamente as transformações que o corpo vivencia. A matriz paradigmática de corpo, tempo e espço, que se prática nos terreiros de Candomblé, é com certeza mais complexa do que aquelas que lhes foram imputadas forçosamente nos históricos processos de colonização catequética aos escravizados.

O Candomblé é uma cultura que subsiste em meio às heranças do colonialismo que produziu algo de uma ontologia complexa, uma semiose imensurável, mas com uma epistemologia que engatinha, por estar diversas vezes ancorada em princípios alheios, ou esbarrar nestes mesmos princípios pela consolidação ideal que eles ocuparam na sociedade como um todo.

Recordando "Barravento", obra de Glauber Rocha, passados vinte minutos do seu início, retrata-se uma moça acometida pela energia do Òriṣá (ou Vodun), e as ações subsequentes representadas no filme da década de sessenta podem servir- nos para algumas percepções.

A personagem no filme parece ter “bolado”, para alguns, “caído”, fenômeno não muito comum que ocorre com pessoas não iniciadas. Neste evento a energia natural do Òrìṣá se aproxima inospitadamente do Ara e, por conta deste choque, o indivíduo desfalece, assim permanecendo até que sejam realizados os devidos procedimentos que administrarão as relações entre Ara e o Àṣé com o qual ele entrara em contato. Caída ao solo, a personagem se chacoalha por alguns segundos. Esta cena ocorre em meio a toques dos atabaques, das danças das personagens que representam as òyàs (ou vodunsis) e do toque do Adjá (ààjà) ou Adjarin, um tipo de instrumento sonoro bastante usado nas casas de Candomblé.

A personagem permanece em movimentos “convulsivos” enquanto um pano branco é colocado sobre ela. Após este momento, duas personagens representando mulheres do terreiro carregam-na até outro espaço – e neste momento ocorre uma cena que merece nossa atenção.

É pertinente que disponhamos de espaços para reflexão sobre o “bolar” e vários outros fenômenos relativos à Ara e o Àṣé futuramente, mas, neste momento, precisamos olhar esta obra por outra ótica.

A sequência das cenas revela uma das personagens que representam uma mulher de terreiro empunhando um objeto que parece ser uma cruz de madeira, sobre o corpo caído da personagem que representava a pessoa “bolada”. Neste momento, ao ser tocada pela cruz, a figura que se debatia para de tremer e se levanta com auxílio da òyà que empunhava a cruz.

É lógico que esta representação é ficcional e não tem compromisso com a realidade – e nem nos cabe agora tratar dos efeitos culturais que esta cena pode ter gerado no imaginário social de sua representação. No entanto, inspira a discutir sobre o quanto foi abalado o nosso potencial de relacionamento com a natureza (que é sagrada para nós) graças a esta descorporificação.

Se o corpo é veículo e ambiente das ocorrências que

experienciamos na natureza, esta experiência se potencializa baseada na complexificação de nosso culto, nosso cuidado, nossa visão. O processo colonizador, além de todas as outras violências, pode ter desenvolvido em nossos corpos, dispositivos de repulsa às energias naturais.

A cena mencionada que parece trazer uma cruz como a solução e, portanto, imputar a outra parte o status de problema, indicia entendimentos sobre o mundo, entendimentos que criam corpo e recriam novos entendimentos.

O desejo de chamar a atenção para as relações de Ara no Candomblé surge da crença em sua nuclearidade nas ações da evolução e da transmissão de saberes da cultura de terreiro. Da constatação da defasagem sobre abordagens desta ordem, mas também por um ponto de vista ritualístico, de que os processos de subjugação sofridos, por vezes mantidos principalmente pela estabilização cultural que a manutenção oferta, nos distanciam de nossa cultura.

As mulheres se negam a ter seus cabelos raspados, por conta de uma hegemonia estética. As crianças são privadas dos ritos iniciáticos durante sua infância sob as mais maquiadas desculpas. As oportunidades de ensino e aprendizagem são usurpadas pelo desejo social de emergência individual. Tudo isso altera a nossa relação com a natureza, com o culto. Pouco a pouco paramos de dar o cuidado que o corpo prescinde na perspectiva do Candomblé, em meio à adoção de outros valores, dos quais diversos deles foram desenvolvidos baseados em nosso menosprezo.

Se, de repente, alguém fosse acometido por uma energia natural e caísse ao chão, deveríamos louvar os ancestrais pela dádiva da aproximação e progresso daquele indivíduo ou nos munir de uma cruz para resolvermos um problema do mal?

Todo este trabalho de reconhecimento e valorização dos saberes e das formas de expressão da cultura de terreiro, inscritas nos corpos de seus agentes, e que agora apelidamos de Aralidade – espaço-tempo onde/quando o Candomblé

permanece – é um conceito que apela para que atualizemos e recobremos a nossa perspectiva de mundo, nosso legado. Aquele que ancestralmente nos faz nobres e honrosos. Parece que nossas tentativas de coexistência têm sido nos transvestir de “eles”. Nosso Ògún virou São Jorge para seguirmos vivos – e isso foi importante naquele momento, mas agora precisamos de um outro remédio.

Precisamos promover e valorar a visão de mundo de que somos dotados. Essa visão se dá pelo/e no corpo, que não pode mais ser agredido, pois ele mesmo é natureza e também é Òrìṣá. Assumida essa visão, em resiliência a outras, passaremos a cultivar nossas bênçãos em vez de tentarmos afastá-las com cruces e credos que até agora foram sempre chibatas em nossas retaguardas.

Ara – um dispositivo apreendedor

A conectividade das relações corporais foi imensamente potencializada no universo do Candomblé. A função de permanecer exigiu que Ara, paradigma e objeto, atravessasse um processo de evolução potencialmente incomparável. A capacidade de experiência da natureza por um indivíduo do Candomblé ainda será objeto de estudo das ciências pós-contemporâneas, pois estes indivíduos exacerbam suas capacidades de ação e percepção de si e do meio. Este fenômeno se deu através da perpetuação e desenvolvimento ritualísticos. Deu-se por meio da manutenção dinâmica dos saberes que configuram o corpo e são complexamente configurados por ele.

Enquanto estamos no Àiyé, Ara é o medium de nossas ocorrências individuais. Tudo acontece nele ou por via dele. E o indivíduo do Candomblé, feito de Àṣẹ́, é munido de potencialidades maiores de vivência da natureza – por conta das impregnações morais que herda de seus ancestrais, do entendimento de si como intrínseco ao Àṣẹ́ e pela

transversalidade em que são experimentadas as partilhas de informação nos ambientes de terreiro.

O fato de estar em meio a exercícios de ensinar e aprender no terreiro, oportuniza constatações importantíssimas, tais como: 1) o corpo no Candomblé acaba por desenvolver uma técnica de partilhas de informações através da confluência horizontal entre diversas ordens das linguagens; 2) o processamento informacional é subsidiado por um aparato enorme de reforços de vários tipos (música, dança, os toques dos atabaques) que revelam uma complexa e eficiente, técnica praticada e difundida.

O corpo produz as informações e é a tela em que as informações sobre a cultura são variegadas. Escolhemos aqui não tratar das semioses, ainda que sempre acometidos por esta sede, para tratar da corpo-oralidade como princípio que gera as significações e as ressignificações pertinentes a permanência e a evolução. O corpo do Candomblé evoluiu para um dispositivo tecnológico que se organiza para manutenção e produção de saberes e costumes, além de fonte principal dos registros de todo o conjunto de informações, bem como os métodos de transmissões de dados desta cultura. Por estes motivos o corpo do Candomblé, agora chamado de corpo-oralidade, é veículo de manutenção do legado cultural do Brasil de terreiro e é um patrimônio a ser assegurado, quer seja dos ataques que a sua parcela “material” está historicamente sujeita, ou pela “imaterialidade” do conhecimento e conjunto de técnicas que ele significa.

A receita de um eḃo

Por conta da introjeção forçosa dos ideais de outras cores, aprendemos a menosprezar o corpo, a atacar indivíduos para manter institutos, e a santificar entidades alheias como verticalmente superiores as nossas. Aprendemos que a progressão normal e desejável é se aproximar da casa grande

e afastarmo-nos da senzala. Até pouco tempo atrás, o recém iniciado era levado à missa logo após a sua iniciação. Fomos alocados no interior de uma caverna e o irradiar de luz durante a tentativa de sair por vezes nos leva à prática reprodutiva do padrão anterior. Estamos sempre em risco de incorrer nas mesmas lógicas que nos foram impostas e de a defendermos com veemência, ainda com a visão abalada.

Precisamos defender a visão de mundo que nos pertence. Somos pertencentes a uma cultura que já atestou sua eficiência em permanecer. O status de nossas lógicas de ensino e aprendizagem é atestado por nossa história.

Transformemos a senzala no palácio do Aláàfin e a edifiquemos do nosso jeito, como cultuadores da natureza; fundamentados na deferência a alteridade (própria à natureza); como agentes ativos da realidade, mas nunca donos dela; embasados na sugestão de que a natureza é um bem comum e não um território exclusivo do mais forte.

Há que se entender também que o mal existe, o racismo é um ajogun, que quando constatado nos exige um *ẹbọ* de acessibilidade semântica, pois não evoluiremos por exclusão. Devemos proceder com insistência, persistência, por vezes resistência, além de benevolência – e nosso preceito para o bom desempenho deste *ẹbọ* é ter como proibição a subserviência. O processo de valoração de nossa cultura como bem nacional, a ser mantido e assegurado, está para dentro e fora dos terreiros, perpassa o povo de Candomblé e todas as outras faces étnicas que constituem nossa identidade cultural. Aos candomblecistas cabe o orgulho do legado que perpetuam; aos outros cabe o orgulho do legado cultural que também é direito deles.

Princípios como a corpo-oralidade embasariam posições no mínimo menos violentas e mais sustentáveis em relação a natureza. Estender-se-iam para campos políticos e poéticos. O debruçar sobre sua complexidade ofereceria constatações salutares nos campos das linguagens e de diversas outras

ciências. A corpo- oralidade é uma lógica de partilha de informações e garantia de permanência que evolui de modo a incluir diversas outras ordens de linguagem. Sua vastidão é imensurável se considerada que o todo é sempre maior do que a soma das partes. Caminharemos, com sorte, para momentos em que todo indivíduo terá assegurado a liberdade de viver sua visão de mundo e os que partilharem essas visões edificarão famílias para si. Desenvolveremos mecanismos para lidar com as mudanças relativas à evolução, para que todos evoluam em direção a configurações coerentes em relação aos princípios que nossos ancestres indiciam, não nos atendo a tentativas baldáveis de reproduzir as mesmas realidades e respostas deles.

Recobramos com isso o valor dos grandes feitos de nossos àgbàs, a organização de um futuro mudará como vemos o passado, mudando o passado em si. Desse momento, quem sabe, a exemplo de Èṣù, conseguiremos atirar no dia seguinte uma pedra para acertar devidamente nossos alvos do passado.

Nota - Àṣẹ Motúmbá

Considerando os processos de evolução da língua lorubá no Brasil e no continente africano, com destaque à Nigéria, especialmente quanto à tensão entre sua apresentação gráfica e os sentidos estabelecidos para as diversas expressões faladas no cotidiano das comunidades de terreiro no Brasil, esta coletânea utiliza a grafia lorubá moderna como base, preservando a grafia/sonoridade do lorubá brasileiro nas situações de conflito e que se admite dupla grafia. Não pretendemos com isso ditar ou reforçar um modelo de grafia para as práticas afro-brasileiras, antes apontar a pluralidade própria a ótica iorubana como solução.

Epílogo

E se o Ara for o sujeito em sua complexidade, talvez eu possa em algum momento ter sugerido que ara seja parte da subjetividade daquele que atravessa o aiye. Que de alguma forma ara somados a outras partes, como ori e emi, constituiriam um vislumbre do indivíduo.

Mas...

Antes do “mas”, parece pertinente que lembremos do exemplo da montanha: “se estamos debaixo da montanha usamos o termos oke; e usamos lé caso estejamos no alto dela.” O que muda não é a montanha. O que muda é nossa perspectiva: dependendo do ponto de onde olhamos ou da maneira que olhamos, a realidade passa a se alinhar de uma maneira em que o objeto evolui de absoluto concreto para relativo sistemicamente aberto.

Aqui, supondo que o leitor já imagina onde quero chegar, pode possivelmente reclamar:

“-...Dabaixo ou no cume de uma montanha apenas temos a possibilidade de contato com uma parcela da montanha...”.

E agora eu te pergunto:

– E o que conseguimos perceber na totalidade Boka? Então, oras, Ara é todo, ou é parte?

É que na verdade o ponto não é este! Voltemos ao começo:

“E se o Ara for o sujeito em sua complexidade? Talvez eu possa em algum momento sugerido que ara seja parte da subjetividade daquele que atravessa o aiye.”(ALMEIDA Pedro baba, algumas linhas acima)

O que quero dizer é que não se trata de uma “parte da montanha”, ou seja, não é a parte de cima ou a parte de baixo, interna ou externa, oculta ou aparente, material ou imaterial... Ará é um modo de perceber o sujeito em sua complexidade e não uma parcela do que se percebe deste mesmo objeto.

Pense em uma casa, a qual podemos tratar como residência, produto, esconderijo, monumento, ou projeto de

algo a ser feito ou desfeito, entre outras diversas possibilidades de tratamentos. De cada uma destas perspectivas estabelecem-se diversas relações entre o percebido e aquele que percebe. De modo que o indivíduo que atravessa o aiye está para a casa assim como ará está para uma das possibilidades de abordagens deste mesmo objeto. Ou seja, ará não é uma parte de um dos modos de perceber casa (cozinha, sala, etc); ará pode ser a própria percepção.

Ainda em minha adolescência me peguei em meio a um autodesafio sistemático de tentar discriminar imolé, orisa, eborá, ará, orun... Investi bastante energia na tentativa de separar em gavetas cada um destes termos. É bastante divertido, recomendo. Oxalá a conclusão que vou contar na sequência não lhes desmotive. Entendi, depois de muito esforço, que o problema estava na forma com que eu estava tratando as referidas denominações. Entendi que estava tentando, inocentemente, categorizar as diversas maneiras de abordar a natureza, sugerindo que se tratavam apenas da parte contida em alguma destas abordagens.

Do macro para o micro incorremos potencialmente na mesma mancada. A natureza é o sistema que envolve o sujeito que atravessa o aiye. Assim podemos crer que ambos partilham propriedades e dentre elas as suas referidas lógicas de organização.

Então, o ponto evolui em sugerir que a cultura de terreiro se constituiu de maneiras específicas de fazer/dizer na/e da natureza, que se (re)organizam dinamicamente rumo a permanência em meio a processos co-evolutivos que podemos entender como tradicionalidade.

Cada adoção de perspectiva, de modo de abordagem oportuniza em potencial um vislumbre de totalidade, o holismo nos obriga a crer que nunca contemplamos o todo, absolutamente mas há o todinho que usualmente concebemos. Ará não é portanto uma parte do todinho, ará é um jeito de ver e entender outros todinhos.

Re-existências.

Há tempos tenho pensado que as divindades relacionadas aos processos de criação segundo a esta cultura, sejam de certa forma, um tanto... preguiçosos.

Talvez não seja ortodoxo invocar o epíteto do rei das fadas se considerarmos que oportunamente teremos mais leitores influenciados por “seven” (ou pela bíblia) do que por “nanatzu”. E por que eu haveria de tentar ser ortodoxo? Isso nem é de nossa cultura. No entanto, sinto que, independente da influência, podem questionar meio Hungbe por usar deste termo.

Pois bem, refaço!

Há tempos tenho pensado que as divindades relacionadas aos processos de criação, segundo esta cultura, sejam, de certa forma, um tanto... práticos.

Práticos! (Que pai logun edé me abençoe mais vezes com esta astúcia).

Penso que vivemos através de uma programação, que os eventos e fenômenos que atravessamos durante o aiye são desdobramentos de uma versão ultra, de “00, 01” ou “xx xy” etc; que os odus sejam uma janela que conseguimos abrir para viver mais ativamente em meio a este sistemão, mas que a condição humana não nos permite perceber muito para além disso.

Mas, com este mínimo, que já é um absurdo. Ou seja, através dos odus temos a possibilidade de presumir uma recorrência dinâmica nos eventos e fenômenos que atravessamos.

Se os acontecimentos naturais apresentam um ritmo a existência do sujeito é, com efeito, produto de uma recorrência.

“-... Own Pedro, você sempre diz que reencarnação não existe e agora vem com esse papo...”.

Primeiramente Boka, não é que não existe, é diferente!

Creio na possibilidade que a mesma existência que atravessa o momento de ará no aiye pode tornar a estar ou tornar a chegar no aiye em posteriori ao evento de seu okuo. Mas que

este fenômeno ocorre por fatores outros da mesma maneira que ocupa lugar de importância e significado totalmente distinto. Além do fato de que os enquadramentos de espírito e matéria não se enquadram em meu ver devidamente nesta ótica.

Neste caso, de uma maneira bem poética, o sujeito feito de diversas possibilidades deixa para trás uma parte de si, e retorna para que tenha a chance de seguir sua viagem com todas as suas partes, reavendo, através de seu retorno, a parte deixada momentaneamente.

Mas não é a isso que me refiro quando falo de re-existências.

De maneira geral os sujeitos re-vivem, a todo momento, as possibilidades da existência de seu ancestral – nossos deuses práticos –, recriando uma recorrência tão gigantesca que parece infinita. Ou melhor: que é infinita para nossa capacidade de compreensão, mas que creio ser um instante para eles.

A corpo-oralidade então pode ser o espaço quando essa re-existência na natureza se singulariza e nos faz perder a noção da repetição, passamos a nos conceber como indivíduos, como lineares e como limitados ao nosso momento no *aiye*, os dispositivos constituídos para manutenção de ará enquanto *aiye* (instinto, intuição, desejo, fome, razão...) acabam por corroborarem com a ideia de que a finitude da condição seja a finitude do sujeito.

“—... Há e você Pedro, o alecrim dourado do órum descobriu isso, para além da capacidade humana.”

Sim! Pode me chamar de Gênial.

Não boka, a parte que me parece mais expressiva dessa cultura, a religiosidade, oferece, em meio as suas práticas ritualísticas, instrumentos que nos possibilitam reconhecer a recorrência e agir, ainda que limitadamente sobre ela. Os religiosos talvez sejam o tempero que nossos práticos criadores colocaram no jogo para deixar as coisas mais interessantes. Jogo de búzio é uma versão orixalística de “big fone” do reality show que deva ser a natureza para as divindades...

Munidos de asé e dos saberes ancestrais os lesés orisas acabam se tornando *haks* ou *bugs* do que poderiam ser processos monótonos de existência. Cada ara, a partir do momento que se torna constituído da essência natural (ou seja, a partir do momento que passa a ser feito de santo), passa a ter recursos para, em alguma medida, re-organizar as factuaisidades da re-existência, a ponto de criarem a sensação de infinitude dos processos de repetições – ou, às vezes, nem sentir que eles re-acontecem.

Minha tese surge a partir de que outra maneira seria possível que nossos ancestris tivessem reconhecido soluções e até mesmo edificado os processos que hoje entendemos com feitura de orixa se não a observação.

Oju, olho, olhar, cuidar, cultuar.

Nossos ancestris religiosos assistiram atentamente a natureza, de modo a desenvolverem técnicas de relacionamentos nela, com ela e para ela. Creio que na medida que descobriram indícios das programações rítmicas, foram convidados pelos orisas a conhecerem um pouco mais sobre a natureza – a exemplo de Orumila, que ostenta o título de testemunha de Eledumare por ter sido agraciado a ter acesso total ao banco de dados dos imolés. Estar e agir no meio das programações rítmicas da natureza – ou seja, (re) viver de maneira não alienada as ocorrências da existência – é o princípio organizativo fundamental desta cultura. A partir destas percepções desenvolvem-se lógicas de ação e representação da/e na natureza, que serão ritualisticamente repetidas de modo a (re)oportunizarem aos novos religiosos a mesma potencialidade de seus ancestris. Gosto de traduzir a expressão “ritmo” como a perceptível repetição da ocorrência de determinado fenômeno – daí os rituais do candomblé representam uma natureza que é rítmica. Assim, essa representação também é periódica.

Ou seja, o Candomblé se constitui de processos de ação e percepção da natureza que desenvolvem rituais

de representação da própria natureza e das soluções de relacionamento com ela, desenvolvidos pelos ancestrais. Um *design* de experiência do natural formatado de re-apresentações, com função de permanência da ótica e do observador, porque em alguma medida não há diferença entre ambos.

Dos processos de vivências da/e na natureza urgem princípios éticos e estéticos. Em nosso caso, não fomos criados de um conjunto de regras de controle baseadas na fé do indivíduo. Por isso não temos bíblia.

SINOPSE

“Corpo do Candomblé” mobiliza o aparato teórico das artes cênicas para pensar as práticas correntes de pais e mães de santo. A obra procura discutir a importância da linguagem corporal - e não apenas da oralidade - na transmissão de conhecimentos do candomblé.

O AUTOR

Pedro Almeida é artista, professor, articulador cultural e pesquisador de arte e cultura com ênfase em cultura tradicional brasileira de matriz africana. Iniciado no Candomblé em 1995, é Babalorisa, fundador da Casa Rosa (CTBA) e filiado ao Ile Alaketu Ijoba Ase Aira (SP).

Thais Serpa é artista multiárea, professora e produtora. Seu trabalho parte das relações do corpo para diferentes ambientes, desenvolvendo pesquisas nas áreas de dança, artes visuais e design. Integra a comunidade Casa Rosa e produz ações de acessibilidade semântica à cultura de terreiro.

ISBN: 978-65-86198-54-6

