

Fernanda Lemos  
Organizadora

# **AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES:** um caleidoscópio de reflexões

**EJ** Editora  
UFPB

**AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES:  
UM CALEIDOSCÓPIO DE  
REFLEXÕES**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

**Reitora** MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ

**Vice-Reitora** BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA

**Pró-Reitora de Pós-Graduação** MARIA LUIZA PEREIRA DE ALENCAR MAYER FEITOSA



**EDITORA UFPB**

**Diretora** IZABEL FRANÇA DE LIMA

**Supervisão de Administração** GEISA FABIANE FERREIRA CAVALCANTE

**Supervisão de Editoração** ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR

**Supervisão de Produção** JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

#### **CONSELHO EDITORIAL**

ADAILSON PEREIRA DE SOUZA (Ciências Agrárias)

ELIANA VASCONCELOS DA SILVA ESVAEL (Linguística, Letras e Artes)

FABIANA SENA DA SILVA (Interdisciplinar)

GISELE ROCHA CÔRTEZ (Ciências Sociais Aplicadas)

ILDA ANTONIETA SALATA TOSCANO (Ciências Exatas e da Terra)

LUANA RODRIGUES DE ALMEIDA (Ciências da Saúde)

MARIA DE LOURDES BARRETO GOMES (Engenharias)

MARIA PATRÍCIA LOPES GOLDFARB (Ciências Humanas)

MARIA REGINA VASCONCELOS BARBOSA (Ciências Biológicas)

Fernanda Lemos  
(Organizadora)

**AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES:  
UM CALEIDOSCÓPIO DE  
REFLEXÕES**

Editora UFPB  
João Pessoa  
2018

Direitos autorais 2018 – Editora UFPB

Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

**TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA UFPB**

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

**Impresso no Brasil. Printed in Brazil.**

<b>Projeto Gráfico</b>	Editora UFPB
<b>Editoração Eletrônica e Design de Capa</b>	Josué Santiago
<b>Imagem da Capa</b>	unsplash.com

**Catálogo na fonte:**

**Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba**

C569 As ciências das Religiões: um caleidoscópio de reflexões / Fernanda Lemos, - (organizadora) - João Pessoa: Editora UFPB, 2018.  
176 p. : il.  
ISBN 978-85-237-1301-0  
1. Ciências das religiões - Brasil. 2. Religião - Mulher. 3. Estudo e ensino - religião. I. Lemos, Fernanda. IV. Título.

UFPB/BC

CDU: 279.224(81)

**EDITORA UFPB**

Cidade Universitária, Campus I, Prédio da Editora Universitária, s/n  
João Pessoa – PB  
CEP 58.051-970  
<http://www.editora.ufpb.br>  
E-mail: [editora@ufpb.edu.br](mailto:editora@ufpb.edu.br)  
Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à:



Livro aprovado para publicação através da Carta Convite Nº 1/2017, financiado pelo Programa de Apoio a Produção Científica - Pró-Publicação de Livros da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba.

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO Fernanda Lemos .....	7
A RELEVÂNCIA DOS ESTUDOS ACADÊMICOS DE MAGIA PARA AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES NO BRASIL Emmanuel Ramalho .....	11
A ORIENTALIZAÇÃO DO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE: A INSERÇÃO DA MEDICINA TRADICIONAL CHINESA NAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE DO BRASIL João Demétrio de Alencar Pinheiro.....	27
O <i>HABITUS</i> BOURDIANO COMO POSSIBILIDADE COMPREENSIVA DO ‘CORPO RELIGIOSO’ Fernanda Lemos .....	41
A REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA DO CORPO NO CRISTIANISMO PRIMITIVO Ana Cândida Vieira Henriques .....	55
ARTE E ESPIRITUALIDADE: O CORPO CÊNICO NA DANÇA Kilma Farias Bezerra .....	69
A CONCEPÇÃO ESCATOLÓGICA NA RELIGIOSIDADE NÓRDICA PRÉ-CRISTÃ E CRISTÃ DO SÉCULO X: UM ESTUDO COMPARATIVO Angela Albuquerque de Oliveira .....	95
A IMPORTÂNCIA DO CANDOMBLÉ NO SAMBA DO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XX NA OBRA DE CLEMENTINA DE JESUS Camila Luiza Souza da Silva .....	117

A IMPORTÂNCIA DA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO PARA OS ESTUDOS SOBRE O CULTO DA JUREMA Luís Felipe Cardoso Mont’mor .....	133
MEMÓRIA NAGÔ: TATALORIXÁ VICENTE MARIANO E O TERREIRO SENHOR DO BONFIM ILÊ OXUM AJAMIN Larissa Sarmiento Lira .....	151
AUTORAS E AUTORES .....	171

# APRESENTAÇÃO

Fernanda lemos

A área de Ciências da Religião no Brasil encontra-se num momento privilegiado e singular. Somos espectadores de seu processo de reconhecimento, enquanto área, nos organismos institucionais responsáveis pelos Programas de Pós-Graduação no Brasil.

Tive o privilégio, desde 2012, de participar das discussões na Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião – ANPTECRE, quando os debates acalorados sobre o nome e o objetivo da área estavam na arena do debate<sup>1</sup>. Deste período até os dias atuais, nossa inserção na ANPTECRE – agora como membro do Conselho Diretor – tem propiciado, antes de tudo, a oportunidade de conhecer a diversidade temática que nos cerca.

A Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, enquadrava a área de Teologia como subárea da Filosofia. Em 2016, diante dos esforços da ANPTECRE juntamente com o coordenador adjunto de área, Prof. Dr. Flávio Senra, tornamo-nos uma área autônoma na CAPES. Tal evento, trouxe-nos um misto de satisfação e responsabilidade, visto que com a autonomia seríamos desafiados à consolidação da área.

No ano de 2015, ministrei uma disciplina intitulada ‘Ciências das Religiões’, no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba – PPGCR/UFPB. Na ocasião, tanto mestrandos quanto doutorandos debateram a diversidade temática que cerca esta área de conhecimento, bem como seus embates ‘político-acadêmicos’ (SENRA, 2015).

A diversidade formativa dos discentes (educadores físico, médicas, enfermeiras, cientistas da religião, historiadores, psicólogos, entre outros)

---

1 Para maiores informações, consultar o artigo de Flávio Senra (2015) intitulado “Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas”. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26196/18859>

propiciou um debate desafiador e plural. Fato este que culminou na produção desse trabalho.

O livro que ora apresentamos, *“As Ciências das Religiões: um caleidoscópio de reflexões”*, não tem a pretensão de levantar o estado da arte dos estudos de religião, muito menos estabelecer um debate rígido sobre o significado e a instituição das Ciências da Religião no Brasil. Antes de tudo, é uma tentativa de ‘brincar’ com as possibilidades temáticas que essa área disponibiliza aos seus ‘curiosos’ cientistas em formação.

Esta obra, portanto, suscita questões em torno das quais o ‘mundo’ das Ciências das Religiões se depara: os elementos transdisciplinares e multidisciplinares na análise de seu objeto de pesquisa. Os capítulos apresentados revelam estes elementos, no momento em que seus autores discutem o campo religioso e suas mais variadas interfaces.

Emmanuel Ramalho, no capítulo *‘A relevância dos estudos acadêmicos de magia para as Ciências das Religiões no Brasil’*, discute o tema da magia e a dificuldade encontrada pelos cientistas das religiões nesta abordagem, para isto o autor traz para arena do debate as discussões entorno do ‘discurso polêmico antimágico’. Em *‘A orientalização do Sistema Único de Saúde’*, João Demétrio Pinheiro analisa a aplicabilidade da medicina tradicional chinesa, bem como seus preceitos, nas políticas públicas de saúde do Brasil.

Três autoras dedicam-se à análise do corpo no âmbito das Ciências das Religiões. Em *‘O habitus bourdiano como possibilidade compreensiva do corpo religioso’*, discuto o processo de domesticação do corpo ‘religioso’ a partir da teoria bourdiana do *habitus*. Ana Cândida Henriques, no capítulo intitulado *‘A representação religiosa do corpo no Cristianismo Primitivo’*, analisa a influência arreligiosa sobre a noção cristã do corpo, bem como sua garantia escatológica de resgate. Em *‘o corpo cênico na dança’*, Kilma Farias Bezerra apresenta a relação entre espiritualidade e arte, a partir da compreensão mística da dança em Rudolf Laban.

Angela Albuquerque discute a religiosidade nórdica em *‘A concepção escatológica na religiosidade Nórdica pré-cristã e cristã do século X’*. Sua contribuição torna-se relevante tematicamente, assim

como os demais capítulos do livro, por discutir a narrativa de *Ragnarök*, um mito nórdico pré-cristão que trata do ‘fim do mundo e a morte de alguns deuses’.

E por fim, a contribuição temática às Ciências das Religiões vem pelo viés das religiões Afro-indígena-brasileiras. Em ‘A importância do Candomblé no samba do Rio de Janeiro do século XX’, Camila Luiza Silva apresenta a relação intrínseca entre samba e Candomblé na obra de Clementina de Jesus. Já Luís Felipe Cardoso Mont’mor, apresenta ‘A importância da Antropologia da Religião para os estudos sobre o Culto da Jurema’, demonstrando que a etnografia é um dos meios pelos quais a experiência religiosa, independentemente de seu grau de racionalização, pode ser observada e descrita, neste caso, no Culto da Jurema. Em: ‘Memória Nagô: Tatalorixá Vicente Mariano e o Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin’, Larissa Sarmiento Lira busca, por meio da memória, resgatar a tradição Nagô na cidade de Campina Grande, para isto, dialoga com interlocutores de seu campo de pesquisa.

Diante da pluralidade temática apresentada, e da possibilidade dialógica entre as áreas de conhecimento, deparamo-nos com uma obra relevante para as Ciências das Religiões.

Seria impossível a delimitação categorizada de termos como religião, religiosidade e espiritualidade (religiosa ou não), visto que tais enquadramentos impossibilitariam o diálogo. Neste sentido, ao objetificarmos o fenômeno religioso deparamo-nos com a seguinte problemática: seria possível descrever, classificar e enquadrar – na contemporaneidade – o fenômeno religioso? Talvez só seja possível descrever seu método de análise! Entretanto, ainda assim teríamos infindas possibilidades e técnicas.

Isso posto, encontramos-nos entre o desafio e as benesses de uma área em processo de consolidação. Se por um lado ela nos desafia a pensarmos o fenômeno religioso com cautela e êxito, dada sua complexidade interpretativa, por outro, ela nos propicia a análise do fenômeno religioso por meio de um caleidoscópio de reflexões.



# A RELEVÂNCIA DOS ESTUDOS ACADÊMICOS DE MAGIA PARA AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES NO BRASIL

Emmanuel Ramalho<sup>2</sup>

Apesar da pluralidade de temas investigados contemporaneamente nas Ciências das Religiões, há ainda aqueles que carecem de mais exploração, como a magia. É perceptível a qualquer pesquisador que se dedica aos estudos acadêmicos de magia no país a escassez de publicações e espaços de discussões sobre o tema. Dessa forma, o objetivo desse trabalho é argumentar a relevância de se investigar magia contemporaneamente, ou seja, expor aos pesquisadores brasileiros em Ciências das Religiões as justificativas científicas e sociais para se dedicar ao tema, o que permitirá, assim, o seu desenvolvimento doravante.

## INTRODUÇÃO

As Ciências das Religiões<sup>3</sup> no Brasil passam por um momento auspicioso devido ao significativo aumento do número de Programas de Pós-Graduação da área na última década, com destaque para a criação de programas em universidades públicas, como nas Universidades Federais da Paraíba e Sergipe, UFPB e UFS, e na Universidade Estadual do Pará, UEPA, os quais somam-se ao Programa da Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF, estabelecido na década de 1990. Além disso, cursos de graduação na área têm surgido e crescido nesse período, retomando,

---

2 Doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: emmanuel.rsr@gmail.com

3 Dentre as várias formas de denominar essa área do conhecimento no Brasil – Ciência ou Ciências, da Religião ou das Religiões – preferiu-se “Ciências das Religiões” por concordar com os argumentos propostos para tal denominação. Ver Neide Miele e Fabrício Possebon (2012).

portanto, a tentativa pioneira da UFJF em criar uma graduação em Ciências das Religiões na década de 1970, a qual foi infelizmente interrompida na mesma década.

Inserido nesse período próspero e coerente com a expansão e consolidação desse campo de conhecimento e pesquisa no país, está a fundação da ANPTECRE, Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião, em 2007, e a criação de inúmeras revistas e eventos acadêmicos em Ciências das Religiões<sup>4</sup>.

Obviamente, o maior desenvolvimento, institucionalização e aumento da quantidade de profissionais formados nessa área possibilitaram a multiplicação e diversidade de pesquisas sobre fenômenos religiosos e espirituais no Brasil. Contudo, apesar da pluralidade de temas investigados contemporaneamente, há ainda aqueles que carecem de mais exploração, sendo geralmente marginalizados nas pesquisas de discentes e docentes dos Programas de Pós-Graduação em Ciências das Religiões brasileiros. Entre estes temas marginalizados está a magia<sup>5</sup>. É perceptível a qualquer pesquisador que se dedica aos estudos acadêmicos de magia no país a escassez de publicações e espaços de discussões<sup>6</sup> sobre o tema.

---

4 Para uma análise recente das ações, desafios e perspectivas da ANPTECRE e uma exposição do estágio atual das Ciências das Religiões no Brasil, ver “Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas”, do Prof. Flávio Senra (2015).

5 Seria coerente fornecer neste momento a definição de magia com a qual esse artigo trabalha, contudo, à luz das desconstruções do termo nas últimas décadas, em particular as inspiradas pela compreensão da “polêmica antimágica” (MARTINO, 1982) na formação do conceito de magia no Ocidente, uma definição se torna inviável. O mais próximo de uma definição seria afirmar que a magia é o produto de discursos polêmicos antimágicos que transcorrem por toda a história do ocidente em que a magia se caracteriza pela função de marginalizar e estigmatizar as crenças, práticas, ideias e comportamentos do “outro”. Porém, em determinadas sociedades e períodos históricos específicos, a magia também pode ser uma materialização cultural positivada desse mesmo discurso antimágico, em que as ideias, crenças, práticas e comportamentos marginalizados pela cultura dominante são reapropriados e valorizados por aqueles que se identificam como magistas.

6 Um exemplo da escassez de espaços de discussões sobre magia nas Ciências das Religiões é a completa ausência de Grupos de Trabalho ou Sessões Temáticas sobre esse tema ou afins nos principais eventos acadêmicos da área.

Talvez uma das razões para tal assunto ser tão ignorado seja a marcante influência teológica e eclesial na formação do curso no Brasil, considerando que há um discurso antimágico inerente ao Cristianismo (FANGER; KLAASSEN, 2005; HANEGRAAFF, 2005a, 2013; MARTINO, 1982). Os Programas de Pós-Graduação em Ciências das Religiões brasileiros surgem e se desenvolvem inicialmente em instituições de ensino superior confessionais católicas – em particular nas Pontifícias Universidades Católicas, PUCs – e protestantes – por exemplo, a Universidade Metodista de São Paulo, UMESP. E mesmo o primeiro e, por muito tempo, único curso de Ciências das Religiões em universidade pública do país, o da UFJE, foi fundado por teólogos e intelectuais católicos (CARMURÇA, 2008; FERREIRA; SENRA, 2012).

No entanto, apesar da crescente influência das Ciências Humanas, segunda “linha de força” que contribui na estruturação do curso no Brasil (CARMURÇA, 2008), os estudos acadêmicos de magia não foram capazes de escapar de um discurso antimágico que pode também ter minado seu desenvolvimento, pois o discurso moderno que impõe à magia a identidade “irracional”, “primitiva”, “supersticiosa” foi adotada na ciência, em particular as sociais, e hoje é perceptível nos autores clássicos dessa área – James Frazer, Émile Durkheim, entre outros – concepções etnocêntricas ou ideologias camufladas como ciência, a exemplo do evolucionismo social (HANEGRAAFF, 2003, 2005b).

Porém, o propósito desse trabalho não é investigar as possíveis razões do subdesenvolvimento das pesquisas em magia por docentes e discentes dos cursos de Ciências das Religiões nacionais. O objetivo é justamente argumentar a relevância de se investigar magia contemporaneamente, ou seja, expor aos pesquisadores brasileiros em Ciências das Religiões as justificativas científicas e sociais para se dedicar ao tema, o que permitirá, assim, seu desenvolvimento doravante.

Esse trabalho argumenta que há três razões fundamentais, duas de caráter científico e uma de caráter social. A relevância científica dos estudos acadêmicos de magia para as Ciências das Religiões se apresenta, primeiro, como de ordem teórica, ao reconhecer a presença marcante

do tema desde os estudos clássicos das ciências sociais da religião, sendo uma categoria fundamental para a compreensão do homem, da sociedade e da religião para muitos desses autores, embora, como já mencionado, suas noções e teorias de magia possuem deficiências e incoerências e, portanto, precisam ser relidos e rediscutidos. Segundo, justifica-se pesquisar magia nas ciências das religiões devido à crescente presença contemporânea da mesma no universo religioso ocidental e, em particular brasileiro a partir da segunda metade do século XX<sup>7</sup>.

E a relevância social de se estudar magia se deve ao histórico, e ainda atual, estigma relacionado à magia no Ocidente, fenômeno que pode ser identificado e apreendido por meio do conceito de “discurso polêmico antimágico” – também já mencionado. Esse discurso tem o propósito não só de deslegitimar a magia, mas principalmente de utilizá-la como ferramenta de discriminação e dominação do “outro” no Ocidente. No Brasil, o estigma da magia é mais facilmente identificado contra adeptos das religiões afro-brasileiras.

## RELEVÂNCIA TEÓRICA

O alcance disciplinar que essa análise da relevância teórica dos estudos da magia para as Ciências das Religiões pretende abranger é a sociologia e antropologia, também chamadas em conjunto de ciências sociais ou socioantropologia<sup>8</sup>. Essa área do conhecimento tem espaço privilegiado no estatuto epistemológico que compõe as Ciências das Religiões devido às contribuições pioneiras e marcantes à análise do

---

7 Não se contesta que a presença de ideias, crenças, práticas e comportamentos comumente denominados como mágicos popularmente e/ou academicamente sempre estiveram presentes sobremaneira desde os primeiros desenvolvimentos coloniais no Brasil, fenômeno perceptível no catolicismo popular e nas tradições de matriz africana e ameríndia. No entanto, argumenta-se que esse mundo encantado brasileiro se transformou e se encantou mais na segunda metade do século passado.

8 Embora seja comum delimitar as ciências sociais à sociologia e antropologia, a ciência política também costuma estar inserida nessa área, dessa forma, prefere-se o termo socioantropologia para designar o campo disciplinar aqui analisado.

fenômeno religioso através de acadêmicos como James Frazer, Émile Durkheim, Max Weber, dentre tantos outros. No desenvolvimento incipiente dos estudos socioantropológicos da religião no Brasil são notáveis as contribuições de Roger Bastide e Cândido Procópio Camargo.

Os clássicos, por seu status de “clássico”, devem ser constantemente relidos e revisados, pois como clássicos eles delimitam as fronteiras da disciplina e, conseqüentemente, de seus métodos e conceitos fundamentais, simplificando e facilitando a discussão teórica (ALEXANDER, 1999). E a categoria magia esteve presente de maneira significativa nas grandes teorias da religião desses autores fundadores da socioantropologia entre os séculos XIX e XX, na Europa. Dessa forma, a magia como categoria de análise do homem e da sociedade está intrinsecamente inserida nos estudos socioantropológicos da religião, sendo um de seus conceitos mais básicos e tradicionais.

Interessados nos rituais, tabus, crenças, agentes e outros elementos constituintes das práticas e pensamento mágico em diferentes povos e épocas<sup>9</sup>, esses clássicos buscaram compreender quais as variantes humanas e sociais que explicam o desejo em lidar ou manipular forças e espíritos, quais relações sociais e de poder estão refletidas em comunidades eminentemente mágicas, mas principalmente esses autores buscaram compreender a relação da magia com a religião e a ciência<sup>10</sup>. É relevante notar, no entanto, que o objetivo de muitos dos sociólogos e antropólogos da virada do século XX em compreender essa relação se deve à possibilidade de definir, por contraste, o que é religião, ou seja, delimitar as características da magia não seria um fim em si próprio,

---

9 Embora o etnocentrismo desses clássicos os tenha limitado a associar magia predominantemente com povos “primitivos” ou um passado histórico longínquo.

10 A magia-ciência-religião tem sido questionada há algumas décadas como ferramenta de análise no estudo de determinadas culturas não ocidentais, já que os três termos são de origem e desenvolvimento ocidental e, portanto, carregados de particularidades exclusivas dessa cultura. Dessa forma, sua aplicação em sistemas culturais não ocidentais pode ser incompatível ou inadequado.

mas apenas um meio para se chegar às características exclusivas do fenômeno religioso<sup>11</sup>.

Edward Tylor, fundador da antropologia britânica, e Sir James Frazer, por exemplo, focaram na oposição magia/ciência. Para ambos, a magia é uma forma primitiva ou incorreta de ciência<sup>12</sup>. Segundo Tylor (1920), a magia comete o erro de confundir realidade subjetiva com objetiva, sendo, portanto, um erro da razão. Na mesma linha de pensamento de Tylor, para Frazer (1982), apesar de magia e ciência compartilharem da crença em leis imutáveis que podem ser previstas e calculadas, e na ordem e uniformidade da natureza, a magia se equivoca quanto aos princípios básicos da causalidade. A noção de magia esteve mais presente nas teorias da religião de Frazer do que em Tylor, suas investigações sobre o tema ainda o levariam a criar tipologias mágicas concernente às leis simpáticas desta que se bifurcam entre uma lei da similaridade e outra da contiguidade e também a propor a perspectiva evolucionista magia-religião-ciência, ou seja, historicamente teria surgido primeiro a magia, porém, à medida que a humanidade evoluiu culturalmente essa foi substituída pela religião e finalmente pela ciência<sup>13</sup>.

No entanto, essa visão evolucionista da magia em Frazer, a qual Tylor também se inseria, porém de maneira distinta, logo foi descartada por outros socioantropólogos. Entre eles, Durkheim (1996), o qual afirmava ter a magia surgido da religião. Entre as análises de Durkheim

---

11 Um olhar atento às comparações entre essas três categorias nos clássicos também evidencia a tendência a estarem a favor da ciência, respeitosos com a religião, porém posicionados negativamente à magia (HANEGRAAF, 2005a).

12 Nos últimos anos da vida de Tylor (1883), apesar de reafirmar a proximidade entre magia e ciência, a percepção da magia como algo totalmente não relacionado à religião acabou se modificando.

13 Frazer também distinguiu a magia da religião ao afirmar que esta última se submete e venera deuses e entidades espirituais, enquanto a magia coage demônios. Dessa forma, Frazer – a quem estava seguindo aqui o teólogo escocês Robertson Smith – estaria claramente dando uma roupagem acadêmica a uma distinção – veneração/coerção – a qual tinha sido usada polemicamente em discursos teológicos sobre magia e que permaneceria altamente influente em discursos acadêmicos subsequentes sobre o tema (PASI, 2006, p. 1136).

sobre magia, a mais relevante à sua teoria da religião é provavelmente aquela que afirma o caráter individual e antissocial das práticas mágicas e coletivo, social das religiões<sup>14</sup>. A noção de magia esteve, contudo, muito mais presente nos artigos e ensaios de Mauss, seu sobrinho e também membro da escola francesa de sociologia. Mauss (2003) dedicou inúmeras publicações ao tema, porém, a mais popular é, sem dúvida, “Esboço de uma Teoria Geral da Magia”, no qual ele classifica a magia como um fato social e a define como qualquer rito que não toma parte em um culto organizado, ele também estabelece concepções acerca dos agentes, atos e representações mágicas e populariza a noção de *mana* – palavra melanésia que denota uma força impessoal – como elemento constituinte e fundamental no entendimento da magia<sup>15</sup>.

Outro sociólogo clássico que utilizou da noção de magia como elemento significativo para construir sua sociologia da religião foi Max Weber. Inserida em suas análises da racionalização do Ocidente e, em particular, do desencantamento do mundo, sendo a eliminação da magia como meio de salvação realizada pela religião monoteísta ocidental o núcleo duro desse conceito. A noção de magia também esteve presente nas tipologias dos agentes religiosos representados pelo mago, sacerdote e profeta, e no conceito de carisma, sendo a magia uma das qualidades excepcionais que o carisma pode representar<sup>16</sup> (WEBER, 1978).

---

14 Se Durkheim refutou o caráter evolucionista da teoria da magia de Frazer, esse, por sua vez, era contrário à noção de magia como antissocial. No prefácio de “Argonautas do Pacífico Ocidental” de Malinowski, por exemplo, Frazer afirma que a constatação etnográfica da função positiva da magia na organização social dos trobriandeses “[...] é suficiente para anular a hipótese errônea de que a magia, contrariamente à religião, é por sua própria natureza essencialmente maléfica e antissocial” (1978, p. 7-8).

15 As definições maussianas de magia e de *mana* são, contudo, problemáticas. A definição encontrada em “Um esboço de uma teoria geral da magia” diverge dos exemplos de fenômenos mágicos que Mauss dá na mesma obra. Ele diz que rituais mágicos não pertencem ao culto organizado e em casos extremos são, na verdade, proibidos, a marca distintiva da magia é o segredo e o mistério. Contudo, ele menciona práticas mágicas públicas, como as realizadas pelos malaios e polinésios na caçada, pesca e guerra. Quanto ao conceito de *mana*, a principal crítica se refere à concepção universalista que Mauss lhe dá.

16 O conceito de carisma em Weber tem origem teológica, assim como muitos outros conceitos dos socioantropólogos clássicos. Apesar de manter o caráter de qualidade

Também é relevante mencionar Bronislaw Malinowski. Sobre o tema, obras relevantes desse autor são “Argonautas do Pacífico Ocidental”, sua obra mais popular, e “Magia, Ciência e Religião”, uma reunião de artigos e ensaios postumamente publicados. Defensor da observação participante como método essencial para a pesquisa antropológica, Malinowski passou muitos anos da carreira investigando práticas mágico-religiosas de povos do Pacífico e nelas percebeu uma função positiva da magia para o indivíduo e a comunidade ao permitir superar emocionalmente situações difíceis em que a religião ou ciência não têm soluções imediatas<sup>17</sup> (MALINOWSKI, 1984).

Ainda é possível citar muitos outros socioantropólogos clássicos que se debruçaram sobre a noção de magia, como Edward E. Evans-Pritchard, Alfred Radcliffe-Brown e Lucien Lévy-Bruhl, além de alguns que estão no limiar entre clássicos e contemporâneos, a exemplo de Claude Lévi-Strauss e Stanley Jeyaraja Tambiah, no entanto, o que é necessário reter dessa breve exposição de autores pioneiros e pontos de referência para socioantropologia, é que a magia esteve presente de forma significativa em todos eles, representado, assim, uma das categorias mais importantes desse campo do conhecimento, o que justifica sua relevância teórica para os pesquisadores contemporâneos em Ciências das Religiões.

---

divinamente conferida da noção teológica, o carisma weberiano fornece um papel significativo à dimensão mágica, muitas vezes sendo noções intercambiáveis (WEBER, 1978, p. 142).

17 Marco Pasi (2006) vê como tentador relacionar essa nova visão relativamente positiva da magia com a nova abordagem da pesquisa de campo. O contato direto com as populações “primitivas” mostrara os limites dos velhos pressupostos ideológicos ocidentais relativos à magia.

## RELEVÂNCIA À COMPREENSÃO DO UNIVERSO RELIGIOSO E ESPIRITUAL CONTEMPORÂNEO

Contudo, contrariando as perspectivas de muitos desses clássicos para quem a magia estava fadada ao declínio que a levaria à sua eliminação na sociedade moderna ocidental, racional e secular, o que se vê é justamente a expansão intensiva das práticas mágicas no universo religioso e espiritual contemporâneo, um reencantamento do mundo<sup>18</sup>.

[...] causa surpresa que religiões mágicas [...] em vez de terem se retraído, perdido o sentido, o significado, passado a discursar no vazio ou para interlocutores majoritariamente indiferentes e hostis, prossigam crescendo e estendendo seu poder e influência na vida cotidiana dos indivíduos. O movimento religioso atual, com efeito, ruma num sentido inesperado, praticamente oposto ao previsto (MARIANO, 1996, p. 122).

Esse fenômeno é perceptível, por exemplo, em grupos religiosos tradicionais que se reinventam e criam novas vertentes em consonância com esse novo mundo encantado, como é o caso da Renovação Carismática Católica e o pentecostalismo e neopentecostalismo<sup>19</sup>. Assim, “O pentecostalismo de cura divina, muito diferente da sua matriz original protestante desencantada, repõe a importância da magia” (PRANDI, 1992, p. 90). Ela faz isso a partir do princípio do século XX nos Estados Unidos; nas décadas de 60 e 70, principalmente na América Latina, ocorre o crescimento vertiginoso de um novo pentecostalismo – por isso, também chamado de neopentecostalismo – mais magificado. Contudo, devido

---

18 Como já mencionado, compreende-se que no contexto brasileiro não é possível falar em reencantamento já que não houve desencantamento, pelo menos não nas dimensões em que ocorreu nos países europeus de base protestante analisados por Weber. No entanto, ainda assim houve uma intensificação, expansão e transformação do encantamento brasileiro a partir da segunda metade do século XX.

19 O que evidencia a força desse reavivar mágico, já que ele também se estende expressivamente na tradição religiosa desencantadora do mundo.

a esse crescimento protestante, o catolicismo, por meio da Renovação Carismática Católica (RCC), buscou reagir e adotar algumas concepções de mundo e práticas mágicas desse pentecostalismo, dando ênfase às curas por milagre e por imposição de mãos.

Quanto às novas religiões e espiritualidades magificadas que chegam ou se formam no Ocidente – também denominadas Novos Movimentos Religiosos, NMRs – antes mesmo de sua proliferação nas décadas de 1960 e 1970 já existiam expressões religiosas inovadoras e bastante magificadas surgindo entre o fim do século XIX e início do século XX (GUERRIERO, 2006). Por exemplo, a versão moderna do esoterismo ocidental<sup>20</sup>, o ocultismo, manifestado através de ordens iniciáticas como as famosas Ordem Hermética da Aurora Dourada e a Antiga e Mística Ordem Rosacruz, A.M.O.R.C., ou nas figuras influentes no círculo esotérico moderno, Helena Blavatsky, sistematizadora da Teosofia, e Aleister Crowley, fundador da *Thelema*<sup>21</sup>.

Destaca-se também a chegada ou criação de grupos religiosos de base oriental no Ocidente, na primeira metade do século XX. Entre as práticas mágicas mais usadas nesses grupos estão variados tipos de meditação com propósitos de cura, autoconhecimento, libertação de *karma* ou contato com o divino; imposição de mãos para a cura ou purificação espiritual, a exemplo do *johrei*; o uso de mantras e técnicas físicas e posturais, como a *yoga*. Exemplos de representantes desse segmento são a Igreja Messiânica Mundial, a *Seicho-No-Ie*, o *Mahikari* e a *Soka Gakkai*, de origem japonesa; os movimentos religiosos provenientes

---

20 Termo acadêmico e de definição contestada. Porém, a fim de esclarecimento, é possível afirmar que é uma tradição sincrética que floresce no Renascimento tomando elementos do Hermetismo, Neoplatonismo e Cabala. Entre suas práticas mais elementares estão a astrologia, alquimia e magia.

21 É signficante também a popularização do ocultismo em termos culturais, até mesmo no mainstream cultural, como a franquia Harry Potter entre os filmes, as séries Sobrenatural e Penny Dreadful, as novelas gráficas (HQs) Promethea e Hellblazer, e inúmeros grupos e cantores de rock, a exemplo do brasileiro Raul Seixas, o qual se inspirou em Crowley para escrever algumas de suas canções. A esse fenômeno de inserção do ocultismo na cultura popular Christopher Partridge (2005) denominou “ocultura”.

dos gurus Sathya Sai Baba e Osho; e a Sociedade Internacional para a Consciência de *Krishna*, mais conhecida como movimento *Hare Krishna*<sup>22</sup>.

Com a contracultura e seu *ethos* contrário à tradição religiosa hegemônica no Ocidente, a judaico-cristã, não só esses movimentos religiosos se popularizam, como determinados movimentos sociais contraculturais, a exemplo do ambientalismo e feminismo, inspiraram o surgimento ou renovação de grupos neopagãos e neoxamânicos que resgatam ou recriam saberes e práticas mágicas de povos autóctones da Europa e Américas. Por fim, relevante mencionar também a nebulosa esotérica que forma os inúmeros grupos, redes e indivíduos no que se convencionou chamar Nova Era – que engloba, por vezes, muitas das religiões e espiritualidades anteriormente mencionadas – movimento marcado não só pela autonomia do indivíduo, pela bricolagem e transitoriedade, mas também pela visão de mundo encantada.

Portanto, a noção de magia se mostra de extrema relevância para a compreensão prática do campo religioso contemporâneo, sendo necessário aos pesquisadores em Ciências das Religiões investigar as práticas mágicas correntes, o porquê desse reencantamento, seus efeitos sociais, as transformações da magia pré-moderna para a moderna, como a racionalização e urbanização desta, a busca de legitimidade pela ciência, psicologização, etc. (MONTERO, 1994; HANEGRAAFF, 2003).

## RELEVÂNCIA SOCIAL

Contudo, apesar da expansão da magia no universo religioso contemporâneo, é notável, mesmo ao olhar de um não pesquisador da religião, que muitas práticas, crenças e indivíduos associados à magia ainda sofrem preconceito, seja devido à visão moderna de que magia é superstição, é “primitiva” ou devido à visão tradicional cristã de que magia é “coisa do diabo”.

---

22 Reconhece-se, no entanto, que é problemático denominar determinadas práticas e comportamentos não ocidentais como mágicos.

No contexto brasileiro, esse preconceito é perceptível, em particular, com as tradições religiosas de matriz africana, embora, obviamente, essa não seja a única razão para a discriminação desses grupos<sup>23</sup>. É relevante também ao tema que apesar do caráter mágico das religiões neopentecostais e de suas práticas mágicas serem muitas vezes reelaborações de práticas mágico-religiosas afro-brasileiras, os neopentecostais estão entre aqueles que mais atacam verbalmente a umbanda, candomblé e outras vertentes religiosas de matriz africana, como é perceptível nos rituais de exorcismo comumente praticados nessas igrejas:

Primeiro, o pastor, ao entrevistar o demônio, procura identificar seu “nome”, invariavelmente uma entidade dos cultos afro-brasileiros. Segundo, pergunta como ele se apossou daquela pessoa (podendo ser por hereditariedade, participação direta ou indireta em terreiros, despachos de “macumba”, feitiçaria). Terceiro, procura descobrir os males e sofrimentos que ele está provocando na vida (familiar, financeira...) de sua vítima. Quarto, depois de humilhá-lo, expulsa-o em nome e para a glória de Cristo. Cada exorcismo, mas sobretudo os realizados no púlpito, porque mais teatrais e espetaculares, vem corroborar, na forma de rito, a verdade da fé pentecostal ou seu caráter bíblico. Serve como demonstração prática do poder de Cristo e da autoridade de seus servos sobre os demônios, além de desancar as religiões adversárias, já que os anjos demoníacos agem através delas (MARIANO, 1996, p. 127).

---

23 Apesar de muito criticada na época de seu lançamento, a obra “Politicamente Correto e Direitos Humanos” de Antônio Carlos Queiroz (2004), publicada pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República, reflete de forma adequada certos termos cercados por muito preconceito no país. Entre eles está “macumbeiro”, expressão que designa e estigmatiza membros de religiões afro-brasileiras por praticarem “bruxaria”, feitiçaria”, ou seja, magia.

Dessa forma, compreender as raízes históricas e as características fundantes do preconceito com a magia no Ocidente é pertinente aos acadêmicos de Ciência das Religiões. O antropólogo e historiador italiano Ernesto de Martino (1982) foi um dos primeiros a abordar esse fenômeno na academia, ele afirma que a noção de magia no Ocidente, desde sua origem, está carregada de hostilidade, discriminação, estigma e sempre foi usada como uma categoria de exclusão do “outro”. A esse padrão na história da noção de magia Martino denominou “polêmica antimágica”<sup>24</sup>. Porém, contemporaneamente, esse fenômeno é comumente definido como “discurso polêmico antimágico” devido à influência das análises do discurso que tomaram as ciências humanas nas últimas décadas, (HANEGRAAF, 2005b; BOGDAN, 2012).

Assim, desde que surgiu na Grécia Antiga, o termo “magia”<sup>25</sup> serviu, primeiro, para designar determinados agentes religiosos persas, porém, logo passou a ser usado também para apontar qualquer crença ou prática ritual privada vista como ilegítima e nociva. O desenvolvimento dessa noção da magia transcorre de forma similar na Roma Antiga (GRAF, 2005). Já na sociedade medieval cristã o alvo passa a ser principalmente o “pagão” e a magia a ser relacionada à idolatria, demonolatria e conseqüentemente ao mal. No entanto, após a Reforma Protestante, o próprio catolicismo foi alvo desse discurso (FANGER; KLAASSEN, 2005). Na modernidade, apesar de continuar o discurso acusatório cristão, o estigma moderno associado à magia é o do irracional, supersticioso, primitivo. Esse último discurso polêmico antimágico é bastante influente no desenvolvimento da ciência moderna e na legitimação da “missão colonizadora” realizada por nações europeias em outros continentes<sup>26</sup> (HANEGRAAF, 2003, 2005a).

---

24 Polêmica aqui denota um modo de argumentação que afirma uma tese ao atacar uma contrária.

25 Derivada da palavra grega *magiké*, a “arte dos mágoi”.

26 Deve-se esclarecer que apesar do contínuo discurso antimágico na história do Ocidente, em todos esses momentos houve pequenos grupos ou indivíduos que tentaram positivar e legitimar a magia e, às vezes, as posições negativas e positivas coexistiam no mesmo círculo social e até em um mesmo indivíduo. Além disso, contemporaneamente há grupos

Assim, com estigmas que associam a magia e seus praticantes ao perigo, ao mal, ao irracional ou ao falso, essa categoria continua a ser usada na sociedade moderna ocidental não só para identificar e estigmatizar o “outro”, mas também, pelo contraste, para definir o “eu”, criar as fronteiras que contribuem na delimitação do próprio grupo social ou religioso, como ocorre na citação anterior de Mariano, em que pelo ataque aos “demônios” dos cultos afro-brasileiros os neopentecostais asseveram sua verdade e, conseqüentemente, a própria identidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, os estudos acadêmicos de magia evidenciam sua relevância científica e social por ser uma categoria teórica tradicional e basilar às pesquisas socioantropológicas da religião, por ser uma característica substancial e definidora da realidade religiosa contemporânea, e pelo estigma social que ainda a permeia e afeta uma parcela significativa da população brasileira.

Assim, ao reconhecer a relevância dos estudos de magia, é necessário que os pesquisadores brasileiros da religião em diferentes disciplinas percebam também o subdesenvolvimento desse campo de pesquisa no Brasil. Como bem adverte Pierucci (2001, p. 99), há um “[...] quase esquecimento da magia na atual sociologia da religião brasileira”, porém, como já afirmado no início desse trabalho, esse esquecimento é similarmente perceptível nas Ciências das Religiões.

Dessa forma, a própria escassez de produções e pesquisadores sobre o tema no Brasil é motivo que justifique uma atenção maior por parte de discentes e docentes dos programas de graduação e pós-graduação em Ciências das Religiões nacionais, os quais podem se beneficiar de um campo ainda com muitas possibilidades de investigação e descobertas. E o interesse renovado nessa área do conhecimento permitiria aos estudos

acadêmicos de magia no Brasil seu maior desenvolvimento e autonomia como campo único de pesquisa.

## REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Jeffrey C. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonhantan (org.). **Teoria Social hoje**. São Paulo: UNESP, 1996.
- BOGDAN, Henrik. Introduction: Modern Western Magic. Aries: **Journal for the Study of Western Esotericism**. v.12, n. 1, 2012, p. 1-16.
- CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FANGER, Claire; KLAASSEN, Frank. Magic III: Middle Ages. In: HANEGRAAFF, Wouter (org.). **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden: Brill, 2005.
- FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **Numen**, v. 15, n. 2, 2012, p. 249-269.
- FRAZER, James. Prefácio. In. MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.
- GRAF, Fritz. Magic II: Antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter (org.). **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden: Brill, 2005.
- GUERRIERO, Silas. **Novos Movimentos Religiosos: O quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- HANEGRAAFF, Wouter J.. How magic survived the disenchantment of the world. **Religion**, v. 33, 2003, p. 357-380.
- \_\_\_\_\_. Magic: Introduction. In: HANEGRAAFF, Wouter (org.). **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden: Brill, 2005a.
- \_\_\_\_\_.Forbidden knowledge: Anti-esoteric polemics and academic research. **Aries**, v. 2n n. 5, 2005b, p. 225-254.
- \_\_\_\_\_. The power of ideas: esotericism, historicism, and the limits of discourse. **Religion**, v. 43, n. 2, 2013, p. 252-273.

- MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: 70, 1984.
- MARTINO, Ernesto De. **Sud e Magia**. Milão: Feltrinelli, 1982.
- Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MARIANO, Ricardo. Igreja Universal do Reino de Deus: a Magia Institucionalizada. **Revista USP**, v. 31, 1996, p. 120-131.
- MARTINO, Ernesto de. **Sud e Magia**. Milão: Feltrinelli, 1982.
- MIELE, Neide; POSSEBON, Fabrício. Ciências das Religiões: proposta pluralista na UFPB. **Numen**, v. 15, n. 2, 2012, p. 403-431.
- MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 26, p. 72-90, 1994.
- PARTRIDGE, Christopher. **The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture**. Vol. I. Nova Iorque: T&T Clark, 2005.
- PASI, Marco. Magic. In: STUCKRAD, Kocku von (org.). **The Brill Dictionary of Religion**. Vol. III. Leiden: Brill, 2006.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **A Magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política: Derivações do encantamento do mundo desencantado. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 34, 1992.
- QUEIROZ, Antônio Carlos. **Politicamente correto e direitos humanos**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2004.
- SENRA, Flávio. Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas. **Rever**, v. 15, n. 2, 2015, p. 196-214.
- TYLOR, Edward. Magic. In: **Encyclopaedia Britannica**. Vol. 15. 9 ed. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons. 1883.
- \_\_\_\_\_. **Primitive Culture**. Vol. I. Londres: John Murray, 1920.
- WEBER, Max. **Economy and Society: An outline of interpretive sociology**. Los Angeles: University of California Press, 1978.

# A ORIENTALIZAÇÃO DO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE: A INSERÇÃO DA MEDICINA TRADICIONAL CHINESA NAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE DO BRASIL

João Demétrio de Alencar Pinheiro<sup>27</sup>

## INTRODUÇÃO

Este ensaio está dividido em 3 tópicos. O primeiro situo o leitor de outras áreas, sobretudo os de Saúde, sobre alguns indicativos sobre as Ciências das Religiões. Disciplina que virou um fabuloso ponto de encontro de saberes. No segundo tópico faço uma breve introdução ao Daoísmo. Perceber como essa Espiritualidade está atrelada ao povo chinês e sua cultura. A medicina chinesa também não escapou da maneira de interpretar o mundo do Daoísmo. Pelo contrário sua formação é justamente usar os princípios do *Dào* (道) na arte do cuidar. Por fim, apresento o objetivo do ensaio, que é a tentativa de observar a influência dessa Racionalidade Médica Chinesa nas políticas de Saúde Públicas do Brasil.

## CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Os fenômenos religiosos se tornam acessíveis para o escopo científico a partir das diversas áreas do conhecimento. As mais diversas

---

27 Mestre pelo Programa de Pós-Graduação Em Ciências das Religiões da UFPB. E-mail: joaadap@msn.com

áreas do conhecimento por várias vezes se depara com esses fenômenos. Até mesmo a matemática e a Física vez por outra topam com assuntos religiosos<sup>28</sup>. Embora as Ciências das Religiões tenham se firmado dentro das ciências humanas é frequente o encontro do tema junto as ciências da Saúde. Hoje, tanto na área de Ciências das Religiões como em Ciências da Saúde se produz conhecimento a partir do diálogo entre Saúde e Espiritualidade.

A própria pluralidade do nome dessa disciplina já mostra a possibilidade de riqueza tanto nos métodos de investigação do fenômeno religioso quanto na diversidade de objetos de pesquisa que o tema proporciona

Marcelo Camurça em um dos livros da coleção *Repensando a Religião* intitulado de *Ciências Sociais e Ciências da Religião: Polêmicas e interlocuções* (2008) mostra como é importante essa variedade de olhares ao tema Religião:

Devido a toda essa polissemia nas interpretações dada ao fenômeno religioso, fruto da diversidade epistemológica com que ele é encarado, penso que o enfoque a ser dado nos programas de Pós-Graduação em Ciência(s) da Religião deva ser o da Interdisciplinaridade [...], um espaço no qual se salvaguarda a autonomia e a criatividade de cada área de abordagem, buscando uma articulação entre elas (CAMURÇA, 2008, p. 25).

A interdisciplinaridade é uma das propostas metodológica mais atual das Ciências das Religiões. É o saber gerado pelo encontro de várias áreas do conhecimento, as diversas ciências dialogando que constrói esse novo campo. Como Ferreira e Ribeiro (2012, v. 15, p. 264) destacam “A tendência é reunir a contribuição de diferentes ciências e se deixar enriquecer pela ampliação dos campos de abordagem sobre os objetos em investigação.”

---

28 Basta ver o recorrente uso da física quântica para se tentar explicar alguns fenômenos religiosos (CAVALCANTI, 2004).

No texto de Aragão (2012, pp. 286-287) ele descreve algumas disciplinas bases no estudo do fenômeno religioso:

Enquanto a história das religiões constitui a base das Ciências da Religião, a pesquisa sistemática das religiões deve mostrar semelhanças e diferenças de fenômenos análogos sobre o sagrado em diversas religiões e apresentar a hermenêutica dos “textos” que se tornaram sagrados, em seus contextos. As relações entre religião e suas condições contextuais são então aclaradas por distintas disciplinas, conforme o esquema que propomos abaixo, evocando uma referência clássica e outra contemporânea de autor que, em cada área do conhecimento, pode ser aproximado do nosso campo epistemológico: Assim, por exemplo, a sociologia da religião ocupa-se das relações recíprocas entre religião e sociedade, incluindo também a dimensão política. A psicologia da religião dedica-se a processos religiosos que devem ser compreendidos a partir da peculiaridade do elemento psíquico. A geografia das religiões investiga as relações entre religião e espaço, sendo que este se entende não apenas em sentido físico, mas também cultural, e une-se à história comparada das religiões, conformando o núcleo onde se processam as controvérsias sobre a construção e/ou manifestação do(s) sagrado(s). As ciências da linguagem, junto com a antropologia, aportam colaborações destacadas para a descrição e interpretação dos fatos religiosos, como construtos humanos e códigos simbólicos. Assim também, a filosofia participa do campo epistemológico das Ciências da Religião, desde que não reduza teoricamente o religioso a mero epifenômeno e busque sistematizar os fatos religiosos com maiores preocupações de objetividade; e a teologia, desde que se redefina metodologicamente como uma interpretação das tradições de fé e não se limite a expor uma doutrina religiosa. Desse modo, com as questões certas e os procedimentos adequados, podemos construir juntos a

sinfonia polifônica do esclarecimento possível sobre as experiências religiosas.

O interesse das Ciências da Saúde no campo religioso também é muito abrangente. Vai desde pesquisas sobre os processos de cura alcançados através de algum aporte religioso até descrição de sistemas de tratamento originados das mais diversas formas de espiritualidade. Atualmente as pesquisas buscam entender e avaliar, clinicamente e epidemiologicamente, como a espiritualidade relaciona ou interfere na saúde e em outros aspectos da vida de uma pessoa ou comunidade (STROPPA; MOREIRA-ALMEIDA, 2008).

Não é de se estranhar que um fenômeno tão intrínseco do ser humano englobe aspectos do bem-estar e saúde dos envolvidos. O objetivo desse trabalho é entender se ocorre um processo de Orientalização do Sistema Único de Saúde pela inserção da Medicina Tradicional Chinesa na saúde pública brasileira.

## **DÀO (道)**

O conceito-chave de todo o daoísmo é o *Dào*, o poder cósmico oculto, que cria o universo, apoia a cultura e o estado, salva os bons e castiga os maus. Literalmente significa “o caminho”, *Dào* refere-se ao fluxo natural do desenvolvimento das coisas, como a natureza flui, ao crescimento e declínio dos seres vivos, as leis cósmicas (KOHN, 2009, p.30).

O Daoísmo é uma religião nativa da China. Foi institucionalizada por *Zhāng Líng* (張陵) na dinastia *Hàn* oriental (漢朝) em 142 E.C.<sup>29</sup> (LIU, 2016). Porém já havia uma literatura de até 500 anos antes dessa institucionalização que já se referia ao Daoísmo (MICHAEL, 2005, p. 1). Sabe-se que a obra fundamental do Daoísmo, o *Dàodéjīng* (道德經), tem sua versão mais antiga encontrada por volta do século IV A.E.C.

---

29 Foi usado a terminologia Era Comum (E.C.) e Antes da Era Comum (A.E.C.) no lugar dos termos convencionais por ser uma forma mais neutra de referenciar as datas.

(ZICA, 2014). O primeiro capítulo e talvez o mais famoso já apresenta o *Dào* ao leitor:

O caminho<sup>30</sup> que pode ser expresso não é o Caminho constante

O nome que pode ser enunciado não é o Nome constante

Sem-Nome é o princípio do céu e da terra

Com-Nome é a mãe de dez mil coisas

Assim, a constante não-aspiração é contemplar as Maravilhas

E a constante aspiração é contemplar o Orifício

Ambos são distintos em seus nomes mas têm a mesma origem

O comum entre os dois se chama Mistério

O Mistério dos Mistérios é o Portal para todas as Maravilhas (TSE, 2011)

Há uma separação da história do Daoísmo em dois momentos. O primeiro como o início da filosofia Daoísta com os textos de *Lǎozǐ* (老子) e *Zhuāngzǐ* (莊子) chamado hoje pelos estudiosos de *dàojiā* (道家). E o segundo com o aparecimento de instituições religiosas desde 142 E.C., que receberam o termo de *dàojiào* (道教).

A cosmologia chinesa diz que de uma energia primordial surge dois princípios cósmicos, que se alternam, interagem e faz parte da criação e evolução do universo. *Yīn* (陰) e *Yáng* (陽) são forças opostas e complementares que estão em constante transformação. *Lǎozǐ*<sup>31</sup> no capítulo 42 descreve essa criação do Universo:

30 Nessa tradução direta do chinês para o português feita por Wu Jyn Cherng foi usado caminho como tradução de *Dào*.

31 As pesquisas recentes tendem a acreditar em uma autoria coletiva para o *Dàodéjīng* e é comum na literatura o uso da palavra *Lǎozǐ* para se referir a obra e não ao autor (ZICA, 2014).

O Caminho gera o um  
 O um gera o dois  
 O dois gera o três  
 O três gera os dez mil seres  
 Os dez mil seres se cobrem com o obscuro e abraçam  
 o claro  
 E se harmonizam através do esplêndido sopro  
 O que os homens detestam  
 São os órfãos, os carentes e os indignos  
 Mas é assim que os reis e príncipes se denominam  
 Por isso as coisas  
 Ao serem diminuídas, irão aumentar  
 Aumentadas, irão diminuir  
 O que os homens ensinaram eu também ensino com o  
 mesmo sentido:  
 Os rígidos troncos não merecerão a sua morte  
 Eu irei utilizar isto como o pai do ensinamento

Além dessas duas forças, a cosmologia chinesa traz outro conceito que é o *Qi* (氣). A origem dessa palavra continua misteriosa, mas vem sido usada pelo povo chinês desde tempos imemoráveis. O ideograma de *Qi* simboliza o vapor subindo do arroz sendo cozido (CHENG, 2008, p.283). O seu significado passa por o sopro da vida, princípio da realidade único e uno que dá forma a todas as coisas, energia vital e outros.

Voltando ao capítulo 42 do *Dào dé jīng* podemos interpretar que o *Dào* se expressa através do *Qi* gerando o *Yáng* (um), em seguida o *Yīn* (dois) a alternância de *Yīn/Yáng* gera todas as demais coisas. E logo em seguida veio o conceito de *Wǔ Xíng* (五行), que literalmente significa cinco movimentos. Os Cinco Movimentos provêm da observação humana dos ciclos da natureza e da variação das energias *Yīn/Yáng* do Cosmos

submetido à sucessão das estações. A variação dos ritmos *Yīn/Yáng* foi observada como sendo a manifestação da sucessão do dia e da noite, da primavera, verão, outono, inverno e das interestações cozido (CHENG, 2008, p.287).

Todos esses conceitos daoístas se enraizaram de várias formas no povo chinês com o passar do tempo. Sendo esses princípios básicos também da música, de várias artes marciais, da política e da medicina tradicional chinesa. Por exemplo no texto mais clássico da medicina chinesa, o *Huángdì Nèijīng* (黃帝內經)<sup>32</sup>, onde o primeiro livro é um diálogo do Imperador Amarelo com seu médico *Qibo* mostra essa relação de *Yīn/Yáng* e a saúde já no primeiro capítulo:

O Imperador Amarelo se dirigiu ao mestre Taoísta<sup>33</sup> *Qibo*, dizendo: *“Fiquei sabendo que nos tempos antigos, as pessoas todas podiam viver por bem mais do que cem anos, e aparentavam estar muito bem de saúde e firmes nas ações; mas as pessoas nos tempos presentes são diferentes, não são tão lépidas no agir, já quando têm apenas cinquenta anos; qual a razão? Isto se deve à mudança dos princípios espirituais ou é causado pelo comportamento artificial do homem?”*

*Qibo* respondeu: *“Aqueles que nos tempos antigos conheciam a maneira de conservar uma boa saúde, sempre nortearam seu comportamento do dia-a-dia de acordo com a natureza. Seguiam o princípio do Yin e do Yang e se conservavam de conformidade com a arte da profecia, baseada na interação do Yin e do Yang. Eram capazes de modular sua vida diária em harmonia, de forma a recuperar a essência e a energia vital, portanto podiam se cuidar e praticar a maneira de preservar uma boa saúde. Seus comportamentos do dia-a-dia eram todos mantido em padrões regulares tais como sua comida e bebida, mantidas em quanti-*

32 O *Huángdì Nèijīng* ou o Cãnone interno do Imperador Amarelo é um texto dividido em dois livros. O Questões Simples, Suwen (素問), e o Eixo espiritual, *Língshūjīng* (靈樞).

33 Daoísmo foi escrito com “t” somente para manter a grafia do trabalho original.

dades fixas, suas atividades diárias, todas em intervalos regulares. Nunca excediam no trabalho. Dessa forma, podiam manter tanto no corpo como no espírito o substancial, e eram capazes de viver até uma idade avançada de mais de cem anos.”

O livro do Imperador Amarelo ainda hoje é a obra máxima usada pela medicina chinesa. A própria noção de doença na medicina tradicional chinesa é derivada dos conceitos base do Daoísmo. Por exemplo, se uma pessoa está com mais energia *Yáng* do que *Yīn*, diz que essa pessoa tem um excesso de *Yáng*, o tratamento segue essa mesma linha de raciocínio. Nesse caso, iria tentar elevar esse *Yīn* para que voltasse o equilíbrio. Outro conceito bastante comum no Daoísmo. No equilíbrio do agir, do pensar, de tudo é que se encontra o *Dào*. Dessa forma pode-se perceber que a racionalidade médica desenvolvida na China está totalmente associada a essa religiosidade Chinesa.

## **O PROCESSO DE ORIENTALIZAÇÃO DO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE, A INSERÇÃO DA MEDICINA TRADICIONAL CHINESA NO BRASIL**

Uma das formas de assimilação dos conceitos daoístas no Brasil foi através da chegada da medicina tradicional chinesa ao país, mais especificamente a acupuntura. Existem evidências de chineses no Brasil desde a era imperial (DULCETTI, 2001). Hoje a acupuntura é reconhecida por todas as ciências da Saúde como uma especialidade. Desde 2006 tem sua entrada oficial no Sistema único de Saúde. Mas será que de alguma forma esses conceitos daoístas influenciam a prática da medicina chinesa aplicada aqui no Brasil?

O Brasil, como todo o Ocidente, vem passando por um processo de Orientalização. A compreensão do tesouro cultural oriental pelo ocidente cristão remonta a um passado bastante distante, porém, o esforço para o entendimento de seus mitos, símbolos, rituais, divindades

e ensinamentos espirituais, por meio de uma aproximação isenta de preconceitos ocorreu apenas recentemente, já no século XX (CAES, 2009).

Para Campbell (1997), “a década de 1960 foi um momento decisivo crucial, o momento histórico em que uma teodiceia foi efetivamente substituída por outra”. Movimento esse, conhecido como contracultura, questionava vários valores da sociedade ocidental e adotou um conjunto de crenças orientais (NOGUEIRA; JÚNIOR, 2007). O desafio de tornar as práticas de saúde mais eficazes requer um posicionamento crítico frente aos obstáculos inerentes à própria racionalidade biomédica que limitam a prática clínica. Tanto o reducionismo organicista quanto a fragmentação do conhecimento em especialidades, terminam por configurar uma medicina ocidental altamente tecnológica, muitas vezes incapaz de abordar com sucesso a complexidade do adoecimento humano (NOGUEIRA, 2010). Essa necessidade, que aflorou nos anos 60, de uma formação mais integral e humanizada no ocidente. Tornou imprescindível problematizar algumas concepções, em especial as de saúde e doença. Nessa conjuntura, o paradigma de saúde também está passando por uma orientalização. Luz (1996) em seu trabalho *A arte de curar versus a ciência das doenças* diz:

A busca social de culturas médicas orientais, intensificada a partir dos anos 70, sobretudo das medicinas chinesa e hindu, com suas visões da saúde do homem ditas holísticas ou integrais, mas de fato profundamente espiritualizadas, é sintoma de um abalo sísmico de natureza ideológica que tem se mantido e propagado desde então na cultura ocidental, com maior ou menor intensidade nacional ou conjuntural... Esse abalo atinge a cosmovisão que informa a medicina científica moderna, sua concepção baseada na física clássica herdada de Newton e na visão dualista (corpo/alma) do ser humano herdada de Descartes. Através do deslocamento epistemológico de uma arte de curar indivíduos doentes para uma disciplina das doenças, a medicina

ocidental torna-se definitivamente uma “ciência das doenças”.

Ao instituir a doença e o corpo como objetos, excluindo do campo da cientificidade da vida, a saúde e a cura, a medicina inclui-se na racionalidade científica moderna (LUZ, 2004).

Desde a Declaração de Alma-Ata, 1978, a Organização Mundial de Saúde tem formalmente estimulado a práticas de Medicinas Tradicionais no mundo Ocidental:

Baseiam-se, nos níveis locais e de encaminhamento, nos que trabalham no campo da saúde, inclusive médicos, enfermeiros, parteiras, auxiliares e agentes comunitários, conforme seja aplicável, assim como em praticantes tradicionais, conforme seja necessário, convenientemente treinados para trabalhar, social e tecnicamente, ao lado da equipe de saúde e responder às necessidades expressas de saúde da comunidade (ALMAATA, 1978).

Com impacto da orientalização na sociedade, difundidas posteriormente pela Organização Mundial da Saúde, verificou-se um crescimento de todas as racionalidades e práticas que partilham de uma perspectiva vitalista, dentre elas a Medicina Tradicional Chinesa (NOGUEIRA, 2010).

Nacionalmente, depois da crescente procura por uma nova forma de compreender a saúde provocada pela contracultura, as racionalidades médicas orientais tiveram um grande desenvolvimento. No Brasil, a legitimação e a institucionalização dessas abordagens de atenção à saúde iniciaram-se a partir da década de 80, principalmente, após a criação do SUS. Com a descentralização e a participação popular, os estados e municípios ganharam maior autonomia na definição de suas políticas e ações em saúde, vindo a implantar as experiências pioneiras (BRASIL, 2006).

De início, práticas como medicina tradicional chinesa dentro do SUS, eram de iniciativas pessoais e pontuais. NA 8ª Conferência nacional de Saúde, foi um momento decisivo para as práticas orientais na saúde pública brasileira: “O Brasil visto que, impulsionada pela Reforma Sanitária, deliberou em seu relatório final pela ‘introdução de práticas alternativas de assistência à saúde no âmbito dos serviços de saúde, possibilitando ao usuário o acesso democrático de escolher a terapêutica preferida” (BRASIL, 2006; QUEIROZ; NASCIMENTO, 2006)

No ano de 2006 as medicinas tradicionais, chinesa e indiana, e algumas outras práticas orientais foram oficialmente implementadas no SUS através da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares em Saúde. Desde então elas vêm aumentando em todo território nacional e tem mostrando grande impacto na promoção da saúde brasileira.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através desses tópicos tentou-se apresentar uma introdução sobre a área das Ciências da Religiões, sobre a religiosidade chinesa conhecida como Daoísmo e sua estreita ligação com a medicina chinesa, por fim, como essa medicina chega e é oficializada no Brasil em 2006 nas políticas públicas de saúde.

As ciências das religiões se apresentam como uma rica área multidisciplinar que permite uma abordagem mais genuína dessa forma de cuidar da saúde que é a medicina chinesa. Extremamente atrelada ao Daoísmo e uma das vias de propagação de seus conceitos como *Yīn/Yáng*, *Qì* e *Wǔ Xíng*. O desenvolvimento dessa pesquisa tentará observar se esses conceitos Daoístas influenciam na construção da saúde brasileira, se a medicina tradicional chinesa está ajudando a mudar os paradigmas da saúde e se ela tem influência nesse processo de orientalização brasileira.

## REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Gilbraz. Ciências da Religião na UNICAP/Sciences of Religion in UNICAP. **Numen**, v. 15, n. 2, 2012.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA DE ATENÇÃO BÁSICA. **Política Nacional de práticas integrativas e complementares no SUS-PNPIC-SUS**. Embrapa Informação Tecnológica, 2006.
- CAES, André Luiz. A ORIENTALIZAÇÃO DO OCIDENTE: elementos reflexivos para a compreensão da interação e integração. **Mosaico**, v. 2, n. 2, p. 154-164, 2009.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião e sociedade**, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Ciências sociais e ciências da religião: polêmicas e interlocuções**. Paulinas, 2008
- CAVALCANTI, Raíssa. O retorno do conceito do sagrado na ciência. **Espiritualidade e qualidade de vida**. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 91-104, 2004. CHENG, Anne. **História do pensamento chinês**. Vozes, 2008.
- DE ALMA-ATA, Declaração. Conferência Internacional sobre cuidados primários de saúde; 6-12 de setembro 1978; Alma-Ata; USSR. **Ministério da Saúde (BR). Secretaria de Políticas de Saúde. Projeto Promoção da Saúde. Declaração de Alma-Ata**, p. 15.
- DULCETTI, Orley Junior; DULCETTI, Perola GS. Pequeno tratado de acupuntura tradicional chinesa. **Organização Andrei Editora LTDA, São Paulo**, 2001.
- FERREIRA, Amauri Carlos; RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil/The interdisciplinary trend in Sciences of Religion in Brazil. **Numen**, v. 15, n. 2, 2012.
- KOHN, Livia. **Introducing daoism**. JBE Online Books, 2009.
- LIU, Jianan. Taoist song of rootless tree: annotation and translation. **Cultura Oriental**, v. 2, n. 2, p. 73-95, 2016.
- LUZ, Madel Terezinha. A arte de curar versus a ciência das doenças: história social da homeopatia no Brasil. In: **A arte de curar versus a ciência das doenças: história social da homeopatia no Brasil**. Dynamis Editorial, 1996.
- \_\_\_\_\_. Natural racional social: razão médica e racionalidade científica moderna. In: **Natural racional social: razão médica e racionalidade científica moderna**. Hucitec, 2004.
- MICHAEL, Thomas. **The Pristine Dao: Metaphysics in Early Daoist Discourse**. SUNY Press, 2005.
- NOGUEIRA, Maria Inês; CAMARGO JÚNIOR, Kenneth Rochel de. A orientalização do Ocidente como superfície de emergência de novos paradigmas em saúde

de. **Hist. ciênc. saúde-Manguinhos**, v. 14, n. 3, p. 841-861, 2007.

NOGUEIRA, Maria Inês. Racionalidades Médicas e formação em saúde: um caminho para a integralidade. **Por uma sociedade cuidadora**, 2010.

QUEIROZ, Marcus S.; NASCIMENTO, Marilene Cabral. O sentido do conceito de medicina alternativa e movimento vitalista: uma perspectiva teórica introdutória. **As duas faces da montanha estudos sobre medicina chinesa e acupuntura**, 2006.

STROPPA, André; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Religiosidade e saúde. **Salgado MI, Freire G. Saúde e Espiritualidade: uma nova visão da medicina. Belo Horizonte: Inede**, p. 427-43, 2008.

TSE, Lao. **Tao te ching**. Mauad Editora Ltda, 2011.

WANG, Bing. Princípios de medicina interna do Imperador Amarelo. **São Paulo: Ícone**, 2001.

ZICA, Matheus et al. Laozi contextualizado: por uma compreensão histórica da produção do Dao De Jing e de suas apropriações posteriores. **Cultura Oriental**, v. 1, n. 1, 2014.



# O *HABITUS* BOURDIANO COMO POSSIBILIDADE COMPREENSIVA DO 'CORPO RELIGIOSO'

Fernanda Lemos<sup>34</sup>

## INTRODUÇÃO

Este ensaio não pretende discutir o 'referencial teórico' e nem revisar o 'estado da arte' sobre o conceito de *habitus* em Pierre Bourdieu. Antes de tudo, propõe-se pensar tal noção a partir da compreensão sociorreligiosa do corpo. É certo que esta proposição exige, ao menos, adentrar panoramicamente ao campo teórico metodológico bourdiano, com objetivo de compreender a possibilidade dialógica do *habitus* como possibilidade analítica da noção imbrincada corpo-religião.

Tal noção não fora criada por Bourdieu, fato que é merecidamente creditado por ele a autores que revisou, a partir do que ele mesmo nomeia de uma busca pela '*genenologia de conceitos*' e/ou '*partogênese teórica*'. Considerando todo o tributo filosófico em torno do *habitus*, o autor discute a 'noção aristotélica de *hexis*<sup>35</sup>, convertida [posteriormente] pela escolástica em *habitus*' (BOURDIEU, 2011, p. 61). A noção de *habitus* bourdiano surge como reação ao estruturalismo, com objetivo de

---

34 Docente do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba e membro de seu Programa de Pós-Graduação – PPGCR/UFPB. Membro do Conselho Diretor da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião – ANPTECRE.

35 Bourdieu faz uma revisão bibliográfica dos sociólogos que o antecederam, como Marcel Mauss, que utiliza a noção de *hexis* em seu artigo sobre 'As Técnicas do Corpo', definindo-as como 'maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo' (MAUSS, 2015). Ou seja, não é qualquer forma de repetição corporal que pode ser considerada uma técnica, faz-se necessário a retroalimentação da tradição por meio do corpo e, conseqüentemente pelas práticas sociais.

questionar a ideia de sujeito “reduzido ao papel de suporte” (BOURDIEU, 2011, p. 61), como mero elemento ‘inconsciente’ da estrutura social.

A novidade da proposta trazida por Bourdieu previu o papel do agente no campo social, bem como sua força criadora, que em nada representaria um objeto nesta estrutura. Tal noção, coloca-nos em situação desconfortável – quando pensado a partir do crivo do cientista social da religião – pois, sua proposição teórico-metodológica defronta-nos com a instabilidade que é a tentativa de ‘objetificação’ da realidade social. Exige-se, neste contexto de classificação, que o observador se coloque tanto na condição de observador quanto de observado. Neste sentido, a ideia bourdiana de *habitus* indica o desenvolvimento tanto de uma proposta epistêmica, quanto de uma teoria metodológica para análise da realidade (empírica).

Considerando tal possibilidade para instrumentalização da análise social, a noção de *habitus* apresenta pertinência na análise relacional entre corpo e religião, haja vista que o corpo ‘habit[u]ado’ à/pela religião possui configurações específicas deste campo, neste sentido, um ‘corpo habitado’ pela religião, torna-se um ‘corpo religioso’. Este, por sua vez, não é apenas social, apesar de sê-lo também, entretanto, a modelagem pela qual fora submetido têm impresso outros elementos, como por exemplo a imposição das representações de gênero.

Nosso objetivo principal será, portanto, aplicar o referencial teórico-metodológico bourdiano sobre *habitus* para compreensão da representação do ‘corpo religioso’ e suas possíveis implicações de gênero. Para isto, num primeiro momento analisaremos a noção de *habitus* no âmbito da sociologia de Pierre Bourdieu; num segundo, observaremos a relação entre corpo e religião; e por fim, discutiremos a possibilidade das distinções de gênero e as implicações do *habitus* sobre o corpo religioso.

## A NOÇÃO DE *HABITUS* EM PIERRE BOURDIEU: PERSPECTIVAS APLICADAS AO ESTUDO DA RELIGIÃO

Segundo Bourdieu (2015, p. 164), assim como o *habitus* é resultado das atitudes classificatórias da organização social, ele também se torna uma ‘estrutura estruturante’,

O princípio de divisão em classes lógicas que organiza a percepção do mundo social é, por sua vez, o produtor da incorporação da divisão em classes sociais. Cada condição é definida, inseparavelmente, por suas propriedades intrínsecas e pelas propriedades relacionais inerentes à sua posição no sistema das condições que é, também, um *sistema de diferenças*, de posições diferenciais, ou seja, por tudo que a distingue de tudo que ela não é e, em particular, de tudo o que lhe é oposto: a identidade social define-se e afirma-se na diferença. (BOURDIEU, 2015, p. 164; grifos do autor)

A organização social do mundo, segundo o autor, perpassa pela distinção, a partir de uma lógica de classificação estruturada da realidade. Ao mesmo tempo em que a ‘ordem das coisas’ estabelece critérios normativos condicionais para a classificação e ordenação da realidade social, por outro, estes mesmos critérios contribuem para a distinção, por meio da classificação dualística e valorativa das ‘coisas sociais’. Portanto, para Bourdieu ‘a identidade social define-se e afirma-se na diferença’ (BOURDIEU, 2015, p. 164).

Apesar da aparente condição de estabilidade social do *habitus*, ele é suscetível às mudanças, em virtude da capacidade criativa dos agentes e dos grupos, bem como a ‘constelação de interesses’ da sociedade. O *habitus* seria constituído, portanto, de predisposições sociais imputadas nos sujeitos desde suas primeiras experiências sociais, nas relações de

dominação<sup>36</sup>, onde os agentes escolhem aderir ou não aos sistemas que lhe são ‘oferecidos’.

Apesar de toda relação de dominação estar subjugada a uma constelação de interesses entre os agentes sociais, tanto na concepção weberiana quanto bourdiana, fato é que tal fenômeno não se isenta de tensões, haja vista que as constelações de poder no campo social estão constantemente presentes. A questão é que a incorporação do *habitus* se dá, aparentemente, de forma harmoniosa, entretanto, seu processo duradouro e permanente representa uma estratégia de sobrevivência do campo social, que pode se estabelecer pelo aspecto simbólico da força,

A força simbólica é uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física; mas essa magia só atua com o apoio de predisposições colocadas, como molas propulsoras, nas zonas mais profundas dos corpos (BOURDIEU, 2010, p. 50)

Tal aspecto agiria como “um ‘macaco mecânico’: desempenha-se um gasto muito pequeno de energia para incorporá-lo, mas, seus efeitos transformadores/mantenedores são poderosos, penetrantes e duradouros”. (LEMOS, 2002, p. 112). A ‘estruturação do *habitus* como força estruturante’ não dependeria, portanto, de coação física, suas predisposições se materializam no corpo dos sujeitos sociais, de forma a ‘naturalizar o social e socializar o natural’. Estes corpos, por sua vez, seriam marcados pelas representações sociais imputadas, apesar da autonomia do sujeito e do reconhecimento de Bourdieu, ao considerar que o *habitus* se dá no nível das interações entre os agentes.

---

36 Segundo Bourdieu (2009), toda relação de dominação exige que haja predisposição dos sujeitos para aceitabilidade de dada estrutura, com objetivo de ganhos nas trocas simbólicas. Neste sentido, o ‘dominado’ seria, portanto, convencido dos benefícios pela aceitabilidade da dominação, o que o caracterizá-lo-ia como sujeito/agente, não simplesmente ‘dominado pelo dominante’. O poder do ‘dominante’, na teoria bourdiana estaria, portanto, condicionado à relação negociada com o ‘dominado’.

## ***HABITUS 'SEXUADOS'*<sup>37</sup> E *RELIGIOUSUS***

Em sua obra 'A Dominação Masculina', Bourdieu (2010, p. 9) continua o debate sobre o *habitus*, entretanto, focalizado na problemática das relações sociais de sexo. Apesar desta categoria não configurar o centro de suas pesquisas, o autor dedica esta obra à discussão de como a dominação nas relações de gênero são constituídas a partir de “(os gêneros’ como *habitus* sexuados)”,

As aparências biológicas e os efeitos, bem reais, que um longo trabalho coletivo de socialização do biológico e de biologização do social produziu nos corpos e nas mentes conjugam-se para inverter a relação entre as causas e os efeitos e fazer ver uma construção social naturalizada [...] como fundamento *in natura* da arbitrária divisão que está no princípio não só da realidade como também da representação da realidade e que se impõe por vezes à própria pesquisa. (BOURDIEU 2010, pp. 9-10; grifos do autor)

Segundo o autor, o empenho coletivo de criar e manter construções sociais a partir do paradigma da biologização do social se reflete não apenas nas representações sociais, mas também, no corpo e no inconsciente coletivo. O paradigma de gênero, naturalizado e simbolicamente reafirmado pelo campo religioso, é determinante na produção do 'gênero como *habitus* sexuado', que a partir das diferenças percebidas entre o corpo masculino e feminino são legitimadas e justificadas pelo androcentrismo sociorreligioso, tornando-se “o penhor mais perfeitamente indiscutível de significações e valores” (BOURDIEU, 2010, p. 32).

---

37 As primeiras impressões e percepções que Bourdieu elabora sobre 'as arbitrárias divisões' entre os sexos se deram a partir de sua pesquisa etnológica entre os berberes da Cabília. Segundo ele, esta experiência contribuiu para uma análise socioantropológica do inconsciente androcêntrico, a partir deste determinado grupo histórico, que por sua vez ordenava o cosmos por meio das oposições entre masculino e feminino.

É a partir deste ‘*habitus sexuado*’<sup>38</sup> que a condição de gênero passa a justificar a arbitrária divisão [sexual] do mundo social. Que como vimos anteriormente, se constrói e se mantém na distinção entre o que pertence ao universo masculino e o que pertence ao feminino,

As divisões constitutivas da ordem social e, mais precisamente, as relações sociais de dominação e de exploração que estão instituídas entre os gêneros se inscrevem, assim, progressivamente em duas classes de *habitus* diferentes, [1] sob a forma de *hexis* corporais opostos e complementares [2] e de princípios de visão e de divisão, que levam a classificar todas as coisas do mundo e todas as práticas segundo distinções redutíveis à oposição entre o masculino e o feminino. (BOURDIEU, 2010, p. 41)

O *habitus* estaria inscrito, portanto, na ordenação social e se divide em duas dimensões: na primeira delas ele se dá pela distinção da constituição corporal, bem como as imposições culturais sobre o corpo; na segunda, contribuem para classificar e ordenar o mundo de acordo com o gênero. Este *habitus*, não é demasiado relembrar, está materializado no corpo, sendo perceptível nas relações mais simples do cotidiano. A partir da análise etnológica da sociedade Cabíla<sup>39</sup>,

---

38 Bourdieu é severamente revisado pelas teóricas feministas (CORRÊA, 1999), que rebatem sua tese sobre a ‘Dominação Masculina’. A primeira crítica é de que ao analisar a divisão sexual do trabalho Cabíla, sua visão é etnocêntrica ocidentalizada. Há o problema também da “universalidade e atemporalidade [pois] ao empurrar a dominação masculina para um ponto remoto de nossa história – e para um ‘estado arcaico’ -, fazendo-a enraizar-se num difuso inconsciente cultural que é o *nosso*” (CORRÊA, 1999; pp. 44-45; grifos da autora). A segunda crítica é de que Bourdieu neutraliza-se axiologicamente de sua condição masculina, coloca-se exterior a ela, como se não fizesse parte deste inconsciente cultural de dominação (CORRÊA, 1999, p. 45).

39 Segundo Mariza Corrêa (1999, p. 44), “as análises de Bourdieu a respeito da universalidade da dominação masculina, evocando seus estudos das décadas de 1950 e 1960 sobre a sociedade Cabíla, parecem no entanto, à primeira vista, dedicadas antes a exibir todos os estereótipos da “lógica ocidental” que textos recentes de teóricas ou antropólogas feministas têm se empenhado em exorcizar: uma lógica que utiliza por suporte pares de oposição como cultura/natureza, sujeito/objeto, público/privado, nós/outros e, por fim,

Bourdieu observa que “através de toda construção simbólica da visão do corpo biológico (e em particular do ato sexual, concebido como ato de dominação, de posse), produz *habitus* automaticamente diferenciados e diferenciadores” (BOURDIEU, 2010). O corpo biológico com o qual se nasce está condicionado a sua condição nas relações sociais de poder.

No que se refere às distinções de gênero, só há duas formas de representação, ou masculino ou feminino, revelando assim um elemento fundamental nas sociedades para a construção e manutenção das representações (LEMOS, 2009). Nas representações de gênero, “(...) se referem a uma dimensão central de organização e poder social (...) sempre pensamos em nós mesmos como homens ou mulheres, e dessas identidades sociais emergem exatamente à medida que internalizamos representações de gênero” (DUVEEN, 1999, p. 268).

E se a ‘internalização das representações de gênero’ encontram profícuo lugar no campo social, quando intermediada pela religião, potencializa-se significativamente, visto que,

A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos. (BOURDIEU, 2009, pp. 33-34).

A religião cumpre, portanto, a função<sup>40</sup> de manter as realidades sociais estruturadas. Neste caso, a manutenção do *habitus* seria mais

---

masculino/feminina e que poderia ser lida, assim, como produto exemplar dessa lógica, por oposição à “lógica do dom” (Grifos da autora).

40 Segundo Bourdieu (2009, p. 51), “uma definição propriamente sociológica da função da religião, encontra sua validação empírica na harmonia quase miraculosa que se sempre se observa entre a forma de que se revestem as práticas e as crenças religiosas em uma dada sociedade em um dado momento do tempo, e os interesses propriamente religiosos de sua clientela privilegiada neste momento.”

facilmente negociada com os agentes, considerando a sacralização do social, isto porque os interesses dos agentes estão, de certa forma, coadunados com as estruturas de poder estabelecidas no campo religioso. A normatização de gênero é fundamental em alguns grupos religiosos, tão estruturante quanto as relações de classe e etnia. Ser homem ou ser mulher em determinados grupos religiosos, pode indicar possibilidades fadadas, única e exclusivamente, ao gênero, podendo indicar ganho ou perda social para os sujeitos (LEMOS, 2009, p. 53).

Considerando os sucessivos processos de cristianização das sociedades 'ocidentais', sobre as quais a secularização e o desencantamento foram menos intensos, a estruturação do princípio dualístico masculino/feminino - nas representações sociais de sexo - demonstram significativa eficácia simbólica quando da reprodução do mito de criação cristão. Da mesma forma, pode-se pensar no projeto de construção mítica - bem recente por sinal - da figura sacralizada de Maria, mãe de Jesus, como a representação exemplar da maternidade, um ideário que deveria ser não só considerado pelas mulheres, como também seguido. Ou seja,

Tudo, na gênese do *habitus* feminino e nas condições sociais de sua realização, concorre para fazer da experiência feminina do corpo o limite da experiência universal do corpo-para-o-outro, incessantemente exposto à objetivação operada pelo olhar e pelos discursos dos outros. (BOURDIEU, 2010, p. 79).

Entretanto, em perspectiva de gênero, é possível considerar que o corpo masculino também se vê, na atual modernidade, diante de desafios outrora experienciados pelas mulheres. As exigências sociais sobre o corpo masculino reconfiguraram-se na contemporaneidade, se outrora os ritos iniciáticos incluíam socialmente o menino no mundo masculino da força e da coragem, atualmente outros fatores se apresentam como desafio a esta masculinidade. Esta carrega consigo encargos sobre o corpo que definem o lugar e a posição deste homem na sociedade.

## O CORPO RELIGIOSO HABITUADO

Por meio do corpo que o indivíduo se evidencia no mundo, mas não é qualquer corpo, o corpo biológico, apenas, não o integra no nível sociocultural, é necessário que haja tradição, mas também não só no plano das ideias, mas a tradição absorvida, praticada e reproduzida.<sup>41</sup> Neste sentido os processos de socialização pelas mais variadas esferas institucionais, parecem ser fundamentais para a tradição.<sup>42</sup> O corpo religioso não é apenas social, seria um corpo social significativamente reificado pela religião. Afirmção aparentemente totalitarista, mas se pensarmos sua importância na experiência dos sujeitos, ela assume um peso singular na manutenção da ordem social.

Por outro lado, as novas composições religiosas, escolhidas e bricoladas pelos sujeitos, demonstram que o pluralismo religioso contribui para a autonomia religiosa dos agentes, número crescente nos Censos do IBGE. Entretanto, a amálgama que sedimenta a estrutura social de nossa realidade brasileira ainda é cristã. Fato não quantificável, pela subjetividade que o tema suscita, apenas observável pela forma de organização social e política do Brasil.

Neste sentido, o corpo que aborta ainda é passível de ingerência religiosa, quando da alteração da legislação para sua inimputabilidade penal. O poder religioso, organizado nas esferas de poder de nosso país, ainda é responsável pelo avanço de políticas públicas que assistam as mulheres que abortam, além de provocar um retrocesso nas políticas públicas conquistadas legalmente (casos de aborto quando a mulher sofrer risco de morte, anomalia fetal e estupro).

---

41 Grifo nosso.

42 Mauss (2015, p. 407) esclarece que “um ato tradicional eficaz (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser tradicional e eficaz. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em quê [sic] o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este ensaio não é sobre Simone de Beauvoir, entretanto, sirvo-me de suas percepções acerca do Brasil para adentrar numa temática complexa e inquietante como a noção de corpo. A primeira sensação de Beauvoir, ao descer em solo brasileiro, foi de que era um país úmido e negro. Em seus relatos, afirma que muitas pessoas esperavam sua comitiva e de Sartre, havia flores, fotógrafos, jornalistas e ‘mulheres de braços nus, homens vestidos de branco’. Suas sensações antes de tudo se dão pelo viés do corpo, antes mesmo da análise que faz sobre a cultura brasileira. A observação sobre os negros e sobre as mulheres de braços descobertos é uma constatação cultural, que não se limita ao universo macrossocial da cultura, mas a uma esfera microsocial – os corpos. O corpo é perfeitamente identificador da cultura e norteador das diferenças sociais, é nele que o olho do observador se depara com as noções de classe, gênero, etnia, etc.

Há muito mais entre as instituições, as estruturas sociais e os complexos culturais, há corpos que servem tais fenômenos e dão ‘vida’ e movimento a tais mecanismos. O que seria das instituições e das estruturas se seus atores não cumprissem sua função no jogo das relações sociais e de poder? Imaginemos a possibilidade de corpos puramente biológicos, corpos máquinas, eles certamente não serviriam às instituições, porque o que dá movimento e vivacidade ao campo social é justamente seu elemento dinamizador: as construções sociais (criativas) sobre ele. Com isso, não estamos negando o elemento biológico, do qual todo corpo é constituído, entretanto, queremos afirmar com isto que este elemento não basta para sua existência nas sociedades.

Segundo Le Breton (2013: p. 8) ‘o corpo parece óbvio’, e justamente esta obviedade que resulta no risco de simplifica-lo, no sentido epistemológico de sua análise. A complexidade do estudo do corpo está no fato de que ‘cada sociedade, no interior de sua visão de mundo, delinea um saber singular sobre o corpo’ (LE BRETON: 2013, p.8).

Arriscamo-nos, à guisa de conclusão, numa tentativa de compreensão sobre o corpo, considerando-o:

Moldado pelo contexto social e cultural em que o ator se insere, o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída (...) Antes de qualquer coisa, a existência é corporal (...) ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator. (LE BRETON, 2011: p. 7)

É por intermédio do corpo que há um processo dialogal entre os atores e todas as instituições que o cercam e que ele interage. E por mais solitário que o corpo pareça ser, na verdade ele é um elemento coletivo, no sentido que ele serve ao seu autor e a coletividade que dialoga com ele. O corpo é individual, mas é coletivo também, no sentido que nele é impresso uma série atributos e sentidos, que por outro lado geram expectativas. Expectativas de que ele seja um corpo social.

Um corpo social justificado por significados religiosos seria, portanto, um corpo 'habit[u]ado', ou seja, um corpo religioso. Em outras palavras, seria um corpo moldado e/ou domesticado por elementos de religião. Neste caso, a imposição das representações de gênero seria mais bem absorvidas pelo corpo religioso, haja vista que o mesmo estaria apto à modelagem social.

## REFERÊNCIAS

ARRUDA, Angela. Teoria das Representações Sociais e Teorias de Gênero. **Cadernos de Pesquisa**, 117; novembro de 2002. pp. 127 – 147. <http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15555.pdf>. Extraído da Internet em 28/03/2016.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 935 p.

BEAUVOIR, Simone de. **A Força das Coisas**. Trad. Maria Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 710 p.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da

- religião. São Paulo, Paulus. 1985. 194 p. (Sociologia e Religião)
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009
- BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. 7ª ed. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. 160 p.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 15ª ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. 322 p.
- BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento**. 2ª ed. Trad. Daniela Kern & Guilherme Teixeira. Porto Alegre: Zouk, 2015. 560 p.
- COUTO, Edvaldo Souza & GOELLNER, Silvana Vilodre. **O Triunfo do Corpo: polêmicas contemporâneas**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012. 214 p.
- CITRO, Silvia. **Cuerpos Plurales: antropologia de y desde los cuerpos**. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- CORRÊA, Mariza. O Sexo da Dominação. **Novos Estudos CEBRAP** (54), julho de 1999. pp. 43 – 53.
- DUVEEN, Gerard. Crianças enquanto atores sociais: as representações sociais em desenvolvimento. *In: Textos em Representações Sociais*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. pp. 261 – 293. (Psicologia Social).
- FERREIRA, Victor Sergio. Elogio (sociológico) à Carne: a partir da reedição do texto “as técnicas do corpo” de Marcel Mauss. Portugal: aula na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, novembro. 2009. [http://www.isociologia.pt/App\\_Files/Documents/working36\\_101019094853.pdf](http://www.isociologia.pt/App_Files/Documents/working36_101019094853.pdf). Extraído da Internet em 27/03/2016.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. 38 ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2010. 291 p.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 1988 (2011).
- LE BRETON, David. **A Sociologia do Corpo**. 5ª ed. Trad. Sonia M. S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2011. 102 p.
- LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo e Modernidade**. 3ª ed. Trad. Fábio dos Santos Creder Lopes. Petrópolis: Vozes, 2013. 407 p.
- LE MOS, Fernanda. **Religião e Masculinidade: identidades plurais na modernidade**. Santo André: Ed. Fortune, 2009.
- LE MOS, Fernanda. Discurso Religioso e Violência de Gênero – uma análise da linguagem episcopal no periódico Conexão. *In: Mandrágora*. Ano 7, n. 7/8. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2002. pp. 109 – 115.
- MATOS, Maria Izilda S. de & SOIHET, Raquel. **O Corpo Feminino em Debate**. São Paulo: Editora UNESP, 2003. 221 p.

MAUSS, Marcel. As Técnicas do Corpo. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. pp. 407 – 420.

MOSCOVICI, Serge. **Textos em Representações Sociais**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

SENRA, Flávio. Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas. **REVER** · Ano 15 · Nº 02 · Jul/Dez 2015. pp. 196 – 214. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26196/18859>.

Consulta Internet 30/05/17.



# A REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA DO CORPO NO CRISTIANISMO PRIMITIVO<sup>43</sup>

Ana Cândida Vieira Henriques<sup>44</sup>

Nos primórdios do cristianismo, disseminaram-se várias noções e concepções de corpo atreladas à alma ou espírito provenientes de religiões e sistemas filosóficos que o antecederam, bem como de convicções religiosas próprias. O período pré-cristão foi notadamente marcado por um arcabouço teológico e filosófico que exerceu forte influência na nascente cristã.

O dualismo hierárquico platônico, que privilegia a alma em detrimento ao corpo, subordinando a carne ao espírito, repercutirá na face do cristianismo gnóstico, no judaísmo e nas diversas culturas circundantes. Entretanto, o cristianismo do primeiro século foi motivado, através da figura histórica de Paulo, por uma inspiração helenística aristotélica do “Uno”, a qual idealizava uma essência humana universal.

Crossan, em sua obra, “o nascimento do cristianismo”, introduz dois conceitos que reverbera na unidade cristã do corpo e alma e no dualismo platônico. A *Sarcophilia* e a *Sarcophobia* são termos que denotam, respectivamente, o monismo do espírito e o dualismo da carne em oposição ao espírito. Deste modo e dentro destas perspectivas, discutiremos a significação do corpo e sua representação religiosa neste período de florescimento cristão.

---

43 Quando empregamos o termo “primitivo” ou “primitivismo”, estamos tão somente aludindo para a fase inicial do cristianismo, ou seja, sinalizando apenas um estágio germinal, embora já latente e em processo de desenvolvimento.

44 Mestre e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (PPGCR-UFPB). Graduada em Administração e em Ciências das Religiões - UFPB. Pós-Graduada em Ciência das Religiões: metodologia e filosofia do ensino – FIJ- RJ. [anacandidavh@gmail.com](mailto:anacandidavh@gmail.com)

## INTRODUÇÃO

O termo “corpo”, do latim *corpus*, possui vários sentidos que dão margens à inúmeras interpretações, seja no âmbito religioso como em todo seu entorno arreligioso. O corpo enquanto materialidade, dotado de funções primordiais e essenciais à sobrevivência, é objeto dos diversos ramos da medicina, contudo, o corpo na história humana, ultrapassou fronteiras dessa materialidade aparente e adquiriu *status* de protagonista desde a valorização corporal grega até nossos dias.

A partir desta valorização, novos corpos se desenharam na história do homem, cada um se apoderando de aspectos bem marcantes e peculiares. O nosso interesse se concentrará no corpo carnal que possui, de certa forma, uma valorização religiosa, adquirindo conseqüentemente uma conotação espiritual. Este “corpo espiritual”, em sentido estrito, é aquele dotado de significação, seja positiva ou negativa, para qualquer religião, seita, corrente ou movimento filosófico. Desta forma, ele representa muito mais que um composto físico anatomicamente e fisiologicamente harmônicos. Este “corpo espiritual” permeará não só o campo da religiosidade, mais também o campo da espiritualidade.

Outros tipos de corpos também transitam no tempo e no espaço, a exemplo do “corpo racional”. Este tipo foi bem definido por Le Breton, que o caracteriza como aquele que representa a modernidade em todos os aspectos. Este corpo é caracterizado como “um corpo liso, moral, sem aspereza, limitado, reticente a toda transformação eventual. Um corpo isolado, separado dos outros, em posição de exterioridade com o mundo, fechado em si mesmo” (LE BRETON, 2012, p. 48). Estas características denotam uma representação pós-moderna do homem que, se inserirmos no universo religioso, demonstrará um certo egocentrismo, o que levará conseqüentemente, a uma dessacralização humana.

Na antiguidade assistimos o surgimento de concepções relativas ao corpo atreladas à sistemas filosóficos diversos, a exemplo do platonismo que exerceu forte influência, não somente nas religiões ditas pagãs, mais também nas monoteístas. O pensamento de Platão foi o ponto de

partida para se pensar no corpo, apesar da sua ênfase na alma. Mas de qualquer modo, as discussões contribuíram para o que hoje se concebe sobre o corpo dentro do Cristianismo.

A história do corpo foi e continua sendo marcada por mudanças profundas de representação em qualquer âmbito que seja. O mesmo corpo que foi asceticamente flagelado no início da era cristã é o mesmo cultuado hoje na modernidade, quer seja o corpo vivo ou morto. Apesar de serem cultos modernos, são fenômenos que possuem suas raízes na antiguidade clássica e tardia, como é o caso da apreciação do belo pelos gregos e o culto ao corpo morto, iniciado pelo culto às relíquias dos mártires (séc. II) e posteriormente pelo culto aos restos mortais de Martinho<sup>45</sup> pelos romanos (séc. V) (POTESTÁ & VIAN, 2013, pp. 52, 93-94).

Evidentemente que os impulsos destes fenômenos que desencadearam estas posturas possuem motivações e conotações diferentes, cujas tramas foram construídas e transformadas ao longo do tempo. Com isso, queremos aludir para as questões espirituais que permeiam o animal humano desde a noção e consciência do sobrenatural, do divino. Assim sendo, neste artigo pretendemos transitar nas adjacências da espiritualidade do corpo, onde o contraditório se entranha dando origem à concepções dualistas e unitárias, quer seja no campo filosófico ou no religioso.

## O CORPO PLATÔNICO

De acordo com Eliade, sempre quando Platão deveria enunciar uma verdade por definição, e esta por sua vez estava fora do processo dialético, ele recorria aos mitos. Foi assim com um dos princípios fundamentais do seu pensamento, a *hierarquia vertical do ser*. Neste, Platão coloca o ser humano em posição inferior ao cosmo, enquanto

---

45 Foi o Bispo de Tours, na Itália, que antes viveu asceticamente como monge eremita na pequena ilha de Galinara, no mar Ligure no século IV da era cristã.

vermes que vivem nas gretas da terra. Tanto no mito cosmológico quanto no escatológico, Platão contrapõe o ser humano atribuindo-lhe uma hierarquização (ELIADE, 1999, p. 162).

Com relação a questão escatológica, Platão centraliza seu pensamento na imortalidade da alma, promovendo um dualismo corpo-alma, enquanto naturezas distintas e opostas. Para ele, a alma é livre e imortal, contudo, o corpo corruptível a aprisiona, impedindo-a de apreender a si própria bem como a toda realidade. Em outras palavras, o corpo é o cárcere da alma, e esta por sua vez, só é libertada com a morte deste corpo, pois que ela é mais forte que a própria morte. Na visão de Platão, só o corpo sucumbe à morte, a alma sobrevive a tudo.

Em Fédon, várias questões são suscitadas, dentre elas a imortalidade da alma e o dualismo ontológico. Neste diálogo, Sócrates reflete sobre a distinção entre corpo e alma, a conduta dos bons e dos maus, a destinação da alma após a aniquilação do corpo, dentre outros. Ele afirma que,

Pois se a morte fosse o fim de tudo, que imensa vantagem não seria para os desonestos, com a morte livram-se do corpo e da ruindade muito própria juntamente com a alma? Agora, porém, que se nos revelou imortal, não resta à alma outra possibilidade, se não for tornar-se, quanto possível, melhor e mais sensata. Ao chegar ao Hades, nada mais leva consigo a não ser a instrução e a educação (PLATÃO, 2012, p. 51).

É com a prática da “vida filosófica”, isto é, com a renúncia dos desejos do corpo, que a alma é recompensada postumamente pelas ações terrenas. É na concepção escatológica da *Metensomatose*, que Platão garante a reencarnação da alma em vários corpos. Nesta escatologia, a alma do filósofo perfeito terá a oportunidade de contemplar as ideias imortais e até mesmo as incorruptíveis. Já a alma daqueles que cederam às pressões do corpo, estes renascerão cada vez mais em condições desfavoráveis (ELIADE, 1999, p. 162).

Essa ideologia platonizante da “transcendência do espírito sobre o corpo e da irrelevância da carne para a alma”, segundo Crossan (2004, pp. 30-31), fora absorvida não somente pelos judeus da diáspora, mas também pelos judeus da palestina. Essa questão da absorção do dualismo ultrapassa territórios demarcados geograficamente, ela se situa no campo das ideologias. Um exemplo disto é Flávio Josefo, um judeu romanizado do século I d.C., que deixa bem claro sua posição favorável ao dualismo. A fala logo abaixo é pretensamente atribuída por Josefo à Eleazar, líder dos rebeldes da primeira revolta judaica no ano de 74 da nossa era, só que de acordo com Crossan, este discurso foi proferido pelo próprio Josefo e dirigido aos seus companheiros romanos.

Pois é a morte que dá liberdade à alma e lhe permite partir para sua morada pura, para ali ficar livre de toda calamidade; mas enquanto está presa em um corpo mortal e contaminada com todas as suas misérias, está, na realidade, morta, pois a associação com o que é mortal não condiz com o que é divino... Só quando, libertada do peso que a puxa para a terra e se aglutina em volta dela, ela é devolvida a sua esfera apropriada, a alma desfruta uma energia abençoada e um poder sem entraves em todos os lados e permanece, como o próprio Deus, invisível a olhos humanos (CROSSAN, 2004, pp. 30-31).

Este discurso reflete muito bem a dimensão da absorção do dualismo platônico, tanto pelos judeus como também pelos romanos, além de suscitar o problema corpo-alma enquanto duas realidades distintas entre si. Esta distinção se caracteriza, no que se refere a alma, que ela é espiritual, que existe antes do corpo e que tem uma origem divina e eterna. Já com relação ao corpo, este é caracterizado por ser material, sem valor e transitório (cf. BLANK, 2000, p. 92). Acreditamos que esta visão docetista do corpo, que foi amplamente assimilada por alguns ramos do judaísmo, tenha corroborado para um firme posicionamento judaico de que a encarnação nunca pode se referir ao Criador, somente à criatura.

A partir de discussões relacionadas à dicotomia entre “um monismo de espírito necessariamente encarnado e um dualismo de espírito acidentalmente encarnado”, Crossan (2004, p. 30) viu a necessidade de uma terminologia descritiva mais precisa que pudesse esclarecer melhor estas duas concepções. Para ele, essa dicotomia esteve presente no passado<sup>46</sup> e continua presente em nosso tempo, “onde quer que a carne seja separada do espírito”.

Deste modo, nesta separação, ambos são desumanizados, pois que, a carne torna-se sensacionalizada, enquanto que o espírito passa a ser sentimentalizado. Diante de tais representações atuais, Crossan se utiliza de dois termos para caracterizá-los melhor: A *Sarcofilia* e a *Sarcofobia*, cujas terminologias denotam, respectivamente, o amor (*philia*) e o medo/pavor (*phobos*) pelo corpo, visto que o termo que os antecede é *sarx*, que significa “carne”. Assim sendo, a *Sarcofilia* se refere ao monismo do espírito encarnado, ou seja, se refere à unidade de substâncias, onde corpo e alma constituem uma única essência. A *Sarcofobia*, por sua vez, é caracterizada pelo dualismo da carne em oposição ao espírito, ou seja, ambos como substâncias separadas, divididas.

De acordo com Lambert (2011, p. 307,309) e Blank (2000, p. 91), o pensamento dualista platônico tem suas raízes no dualismo ético pitagórico, e este por sua vez, numa imagem dualística do homem da Religião Órfica da Trácia. O dualismo de Pitágoras parte de um pensamento fundado na razão e na observação, centrado nas ações humanas, onde o homem é preso aos seus atos. Quanto à composição do “ser”, Pitágoras foi o primeiro a teorizar o dualismo alma/corpo, que também está ligado aos dualismos espírito/matéria; pureza/impureza; bem/mal e harmonia/discórdia. Tudo isto logo iria influenciar Platão como também o cristianismo dos primeiros séculos. Esta teoria de separação em dois polos antagônicos ultrapassou as fronteiras do primitivismo, percorreu o medievo e alcançou a modernidade.

---

46 Entre o judaísmo tradicional e o helenístico, e posteriormente entre o cristianismo gnóstico e o católico.

O pensamento ocidental incorporou esta ideia de divisão, na qual “a ciência vê o corpo como objeto, despojando a subjetividade de sua essência encarnada” (cf. REIS, 2011, p. 38). Esta visão *sarcófóbica*, reducionista e negativa do corpo subestima todas as suas potencialidades. O corpo é mais que um invólucro ou carcaça, é mais que carne, visto que o espírito o necessita para dar-lhe *anima*. Essa força vital que toma conta do corpo, é o que lhe transforma em um ser de expressão, dotado de linguagens e cognições. Sendo assim, nesta relação de dependência entre dois princípios, um não subsiste sem o outro, cada um necessita da sua contraparte para se tornar pleno e cumprir sua função primordial.

## A CORPOREIDADE CRISTÃ

Apesar do discipulado platônico, o pensamento aristotélico transitou por vias totalmente divergentes no que se refere a dualidade do ser. Aristóteles recusou-se a dissociar corpo e alma. Para ele, toda coisa e todo ser é constituído de uma única substância. Esta unidade é “constituída pela união indissociável de forma e matéria, definida por atributos gerais [...] e por atributos particulares [...]”. Nestes termos, tal teoria da substância veio afirmar a unidade de corpo e espírito (LAMBERT, 2011, p. 313).

Neste contexto da antiguidade, esta unidade surge alicerçada na valorização do corpo, mesmo que ainda o espírito seja imediatamente mais valorizado que este. Isso é perceptível numa análise mais detalhada em relação a platonização adotada por determinadas culturas circundantes. Em sentido mais amplo, esta filosofia dualista compreendia o mundo fenomenal como uma “representação material de uma entidade espiritual ou ideal que correspondia a ela”. Crossan diz que aqui se estabelece uma oposição hierárquica quando uma realidade interior invisível é considerada mais elevada que sua forma exterior visível, em outras palavras, o espírito superior à carne (CROSSAN, 2004, p. 29).

Este dualismo radical se contrapõe a nascente unidade antropológica. Em meio a estas concepções, a figura histórica de Paulo

insurge no cristianismo do primeiro século adotando um certo dualismo moderado. De acordo com Crossan (2004, p. 29) para Paulo, o corpo não era o ser humano, mas tão somente sua casa ou veste. Contudo, este pensamento não reflete uma rejeição ou desprezo pelo corpo, apenas o situava hierarquicamente abaixo do espírito. Isso demonstra muito bem a influência helenística em Paulo.

Ele acreditava que o ser humano enquanto corpo, era marcado por uma preocupação e esta mesma o direcionava para alguma coisa. Este “preocupar-se” está situado em assegurar sua vida depositando sua confiança no âmbito do visível, da carne. Já com relação ao espírito, Paulo o entende como “a possibilidade de fato de uma nova vida, possibilidade à qual se tem acesso na fé. O ‘Espírito’ não atua como uma força natural e não se tornou uma propriedade do crente, mas é a possibilidade de fato da vida”, pois vale o imperativo de não viver segundo a carne. O caráter sobrenatural do espírito é que vai garantir ao homem a ressurreição dentro do Cristianismo (BULTMANN, 1999, p. 25).

Assim sendo, a compreensão cristã sobre o “ser” passa por dois princípios: o espiritual e o corporal. A “alma significa o princípio espiritual do homem”, o que há de mais íntimo e de mais valor, aquilo que faz com que o homem particularmente seja a imagem de Deus. Já a carne “designa o homem em sua condição de fraqueza e mortalidade”, ela é o princípio corporal (CNBB, 2000, p. 105, 279).

Bultmann diz que o ser humano é submetido ao mundo e a seus poderes, e que no Novo Testamento do cânon cristão, um desses poderes não desempenha nenhum papel, que é a matéria, o corpo material e portanto, sensorial do ser humano. A partir desta afirmação, ele formula a seguinte questão: “Mas que significa a carne?”. Sua resposta esclarece que ela “não é a corporalidade e a sensorialidade”, explicitada acima, mas é,

[...] a esfera do visível, do tangível, disponível, mensurável, e, como esfera do visível, também a do transitório. [...] Pois “carne” abrange não apenas as coisas materiais, mas também todo produzir e realizar que

objetive a conquista de algo comprovável [...] (BULTMANN, 1999, p. 21).

Nestes termos, Bultmann quer dizer que essa esfera do visível só se torna um instrumento de poder para o homem se este fizer dela o fundamento de sua vida. Se ele se deixar viver a partir do visível e não do invisível. A matéria, que é o visível e o disponível, é também transitória. Este aspecto de transitoriedade está situado na mortalidade humana, e esta mortalidade por sua vez, não está diretamente ligada à matéria, mas sim ao pecado que se originou no mundo. A morte veio para corromper todos os corpos, indistintamente e é através dela que toda a fragilidade da matéria é revelada.

A tendência gnóstica no cristianismo dos séculos II-IV d.C., foi introduzida neste cenário como uma organização estruturalmente dualista, fruto de um caldeirão de influências no qual imaginações religiosas diversas, como a persa, síria, judaica, pitagórica, platônica, neoplatônica, dentre outros, contribuíram para seu delineamento.

Para o gnosticismo, o mundo sensível e material é marcado pela contingência e corruptibilidade, onde o homem é salvo pelo conhecimento e não pelo comportamento moral. Esta indiferença com relação a moral é que vai se distinguir do pitagorismo e platonismo. Os gnósticos subdividem o homem em três categorias: o homem material, que é aquele esmagado pelo peso da carne; o homem psíquico, aquele dotado de alma; e o homem espiritual, que é aquele detentor de espírito (POTESTÁ & VIAN, 2013, p. 38).

Assinala ainda que a existência humana é determinada pela busca de libertação do mal, do sofrimento e dos desejos, contudo, essa busca não é acessível ao homem material, apenas ao homem espiritual e possivelmente ao homem psíquico. Para esta escola teológica, o corpo não possui nenhuma representação ética ou religiosa, portanto, sem nenhuma chance de percorrer uma via espiritual. Para a gnose cristã, a possibilidade de ressurreição do corpo é totalmente descartada, somente

a alma tem importância, pois o que conta mesmo é o destino da alma e não do corpo (POTESTÁ & VIAN, 2013, p. 54).

De acordo com Blank, a corporeidade na tradição bíblica significa o fim último da obra criadora de Deus, pois que todas as obras de Deus culminam na forma vivida do corpo humano. Ele cria corpos e não almas, por isso o homem corporal é a imagem de Deus. A valorização da corporeidade na doutrina cristã passa pelos principais dogmas, a exemplo da redenção, no qual Deus se fez corpo humano, “O verbo se fez carne” (Jo 1,14), e na ressurreição dos corpos no final dos tempos (BLANK, 2000, p.86).

Desta forma, não se percebe na tradição bíblica nenhum dualismo ontológico, ou seja, não há nenhuma distinção entre os dois elementos: o corpo mortal e a alma imortal. O homem é uma unidade indivisível, pois que se algo o acontece, o atingirá como um todo. Blank vai enfatizar este aspecto da seguinte forma:

[...] quando a bíblia fala da alma, nunca quer designar com esta palavra um princípio espiritual autônomo que poderia ser separado do corpo. Dentro de uma visão integrativa, os textos bíblicos apresentam o homem sempre como unidade indivisível, para quem a alma garante a potência de ser para o absoluto. A noção de “alma” deve ser compreendida dentro desta perspectiva. [...] Ela (a bíblia) não separa corpo e alma como dois princípios opostos: ela, pelo contrário, já se baseia numa visão muito “moderna” da pessoa humana, compreendendo esta pessoa como um ser único, cuja integridade, exatamente por causa de sua alma, nunca pode ser destruída e dividida (BLANK, 2000, p. 88-89).

Nestes termos, temos aqui uma síntese da concepção unitária antropológica cristã dos princípios corpo-alma. Em meio à um universo proeminentemente dualista - inclusive dentro do próprio cristianismo através de estudiosos com pensamentos gnósticos - a escritura cristã vem para dirimir qualquer dúvida que paire sobre estes princípios e descartar

por completo o dualismo helênico. Nesses moldes, “não se pode então considerar o homem isoladamente de seu corpo. Mesmo depois de ser surpreendido pela morte” (LE BRETON, 2012, p. 52).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O homem está corporalmente inserido no mundo, ou seja, [...] suas relações com o outro, com a cultura e com a natureza são mediadas primordialmente pelo corpo” (REIS, 2011, p. 38). Como vimos, o corpo também está particularmente inserido na religião e em diversas espiritualidades e sistemas filosóficos. A partir do observatório religioso, especificamente o cristão, o corpo adquire uma representação positiva quando sua concepção de homem parte da gênese da história da criação.

A corporeidade cristã faz parte de uma antropologia otimista, visto que o homem, composto de corpo e alma, é personagem central na obra divina. Os diversos preceitos bíblicos ressaltam a importância deste composto, ao mesmo tempo que o predestina a um começo e um fim, pois que inserido numa escatologia, o homem tem suas garantias celestiais desde o seu nascimento até sua morte, dependendo de suas ações.

Uma destas garantias se refere à destinação do corpo e a imortalidade da alma. O platonismo também dava garantias escatológicas, só que diferentemente do cristianismo, estas garantias somente eram dadas à alma do filósofo perfeito, aquele que agira sabiamente e corretamente em vida. O corpo ficaria reduzido a si mesmo, pois representava todas as misérias e fraquezas, o cárcere e o túmulo que aprisionava a alma. O homem platônico deveria se esforçar para,

[...] apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartado, quanto possível, [...] de todo o corpo, por ser o corpo fator de perturbação para a alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento [...] retirar quanto possível a alma da companhia do corpo (PLATÃO, 2012, p. 7, 9).

Deste modo, a alma foi a protagonista supervalorizada no platonismo, porém, ela deveria estar preparada para quando, na morte, ela finalmente se libertaria do jugo do corpo. Esta concepção platônica adquiriu, em seu tempo e além deste, um impulso e uma adesão que se disseminou pelos séculos anteriores e imediatamente posteriores ao advento cristão. Muitos pagãos recém convertidos ao cristianismo traziam nas suas convicções próprias a semente platônica. O dualismo ontológico se fazia presente em suas crenças religiosas por estar diretamente relacionado ao fim escatológico. Saber o que nos reserva após a morte é uma curiosidade inerente a qualquer ser humano, e não apenas ao *homo religiosus*.

Mesclada à religião cristã em seus primórdios, surge a necessidade de esclarecer melhor a crença cristã quanto aos princípios corpo e alma. Nestes termos, através da tradição bíblica, foi revelado os pilares sob os quais se sustentam tais concepções. Não só a alma mais também o corpo, possuem uma importante representação religiosa, pois que toda a criação, desde o início, esteve voltada para o homem.

Este “homem ocupa um lugar único na criação: ele é ‘à imagem de Deus’; em sua própria natureza une o mundo espiritual e o mundo material; [...] só o homem é capaz de conhecer e amar seu Criador” (CNBB, 2000, p.102). Deste modo, o corpo não pode ser entendido nem interpretado como um princípio isolado da alma. Os dois formam uma única substância, uma unidade. Portanto, o homem deve ser concebido como uma unidade que jamais poderá ser dividida em dois princípios: corpo e alma. Assim sendo,

Segundo a tradição cristã, a pessoa humana é “Uno de alma e corpo” (*Corpore et anima unus*), ou seja, é um ser corporal e espiritual ao mesmo tempo. A alma é imortal, ela é o “princípio espiritual no homem”, ela anima o corpo, dá vida. Todavia, não se deve desprezar o corpo, ao contrário, deve honrá-lo, pois ele está destinado à ressurreição no fim dos tempos (HENRIQUES, 2015, p. 44).

A própria doutrina fornece as devidas garantias ao corpo e a alma no *post-mortem*. É esta esperança escatológica que ampara e dá respaldo a uma representação otimista do corpo humano, pois que destina ambos os princípios a um fim eterno. Mesmo que o corpo carnal pereça, este ressuscitará em uma nova forma. Uma representação religiosa do corpo passa pelas convicções e crenças da própria religião, ela que fornecerá uma identidade, seja positiva ou negativa quanto a uma valorização. Mas o valor do corpo ultrapassa qualquer domínio institucional, ele está situado intrinsecamente no sujeito, e é isto que determinará, de certo modo, sua relação consigo, com o outro e com o mundo.

## REFERÊNCIAS

- BLANK, Renold J. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2000.
- BULTMANN, Rudolf. *Demitologização*. Tradução: Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- CNBB. *Catecismo da Igreja Católica: Edição típica Vaticana*. São Paulo: Loyola, 2000.
- CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. Tradução: Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HENRIQUES, Ana C.V. *A Morte e o Morrer: correlações entre o catolicismo romano e o budismo tibetano*. Saarbrücken: NEA, 2015.
- LAMBERT, Yves. *O nascimento das religiões: da pré-história às religiões universalistas*. Tradução: Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2011.
- LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Tradução: Fábio dos Santos Creder Lopes. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Editora Edipro, 2012.
- POTESTÁ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. *História do Cristianismo*. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013.
- REIS, Alice Casanova dos. *A subjetividade como corporeidade: o corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty*. Revista Vivência. nº 37, 2011, p.37-48, CCHLA-UFRN.



# ARTE E ESPIRITUALIDADE: O CORPO CÊNICO NA DANÇA

Kilma Farias Bezerra<sup>47</sup>

Esta pesquisa busca aproximar, de modo transdisciplinar, a área das Ciências das Religiões à da Dança, estabelecendo um diálogo com os estudos deixados por Rudolf Laban (1879-1958), considerado um dos mais importantes legados teóricos em dança do século XX. Fundamentado em tradições místicas, seu trabalho revela um diálogo entre arte e espiritualidade.

O foco deste artigo, que se desenvolve através da hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur (1913-2005), envolve a investigação do corpo cênico, mais especificamente a busca da presença de cena que emociona quem dança e quem contempla o ato. Busco questionar possíveis relações que a dança, enquanto arte, estabelece com a espiritualidade não religiosa. Estudar a dança em interface com a espiritualidade e suas narrativas se faz necessário visto que poucos autores em dança se ocupam em aproximar o corpo do mundo sensível, na investigação da relação do profano com/pelo sagrado.

Este artigo traça diferentes referências científicas sobre dança e espiritualidade visando possibilitar o confronto e enriquecimento dessas proposições. É um ponto de partida para se perceber que o movimento através da dança traz a experiência de que o espiritual passa pelo corpo físico, revelando uma narratividade pela consciência de si. E é essa narratividade do movimento que nos faz compreender que a dança pode ser ao mesmo tempo ciência, arte e religião.

---

<sup>47</sup> Mestra em Ciências das Religiões, graduada em Jornalismo, graduanda em Licenciatura em Dança. Integra os grupos de pesquisa Sacratum/CNPq e NEPCênico/CNPq, ambos da UFPB. kilmita@gmail.com

## INTRODUÇÃO

A dança é uma das formas mais antigas de comunicação e expressão do homem com sua ideia de transcendente. E essa experiência pressupõe um corpo. Falar de corpo é falar de homem, de humanidade, e das relações que esse estabelece consigo mesmo, com o outro e com o mundo.

Wosien (1996) afirma que “[...] antes que o homem expressasse sua experiência da vida mediante os materiais, fá-lo com seu corpo.” (WOSIEN, 1996, p. 9). E é nesse corpo, elo primeiro do homem consigo mesmo, que a experiência da dança torna-se um todo singular que liga o mundo material, palpável ao mundo subjetivo, das sutilezas.



Comparação de representações imagéticas do corpo abordando o sagrado feminino na antiguidade e na contemporaneidade.

São muitas as finalidades a que se propõe um corpo que dança. Desde função religiosa à terapêutica, artística, ou para expressar uma identidade cultural, para divertimento, para comunicação de uma ideologia ou ainda para autoconhecimento. Porém, o somatório de todas essas funções corrobora para tornar o ser humano homem.

Mas a dança que se torna objeto de estudo nessa pesquisa não é aquela compreendida como sagrada, como exemplo dança dos Orixás, ou circulares, indígenas ou sufi. Essas já possuem um campo de pesquisa em desenvolvimento. Mas para além da religiosidade, me refiro ao ato da dança em si, ao movimento.

Esse interesse parte do estudo das ideias de Rudolf Laban (1879-1958) sobre movimento, onde se pode perceber na dança a não hierarquização entre impulso interno e externo. A dança se escreve como um todo, preenchido e presente de si, que vivifica o movimento enquanto arte. Entendendo-se aqui como impulso interno o que acontece no sujeito em profundidade nas dimensões da mente e do espírito; e impulso externo refere-se ao que acontece na superfície, no universo palpável do corpo.

Jean Baptiste Attila de Varanja, nascido em Pressburg atual Bratislava, conhecido como Rudolf Von Laban, foi bailarino, teatrólogo, coreógrafo, arquiteto, artista plástico, musicólogo, estudioso do movimento, e considerado um dos maiores teóricos da dança do século XX. Possui vasta bibliografia sobre dança com forte inclinação para misticismo e espiritualidade.

De 1913 a 1918, Laban manteve uma escola de artes em Ascona, na Suíça, dentro da cooperativa mística Monte Verità. A cooperativa trata-se de uma colônia vegetariana fundada nos anos 1800 onde seus moradores e cooperados buscavam viver um sentido igualitário, naturista (nudismo), artístico e ocupavam-se em ocultismo, esoterismo, misticismo, vegetarianismo, teosofia, entre outros estudos, visando unir a vida espiritual à artística.



Laban propôs uma análise de movimentos corporais visando a busca da harmonia artística e espiritual. Na fotografia, Laban e bailarinos. Fonte: [www.labanlibrary.wordpress.com](http://www.labanlibrary.wordpress.com)

Um fato curioso é que universidades como, por exemplo, a Universidade Federal da Paraíba, nos Cursos de Licenciatura ou Bacharelado em Dança, assim como referências literárias no assunto, fazem um recorte no trabalho de Laban, valorizando os exercícios voltados para técnicas mecanicistas em detrimento das indissociáveis relações que ele estabelece entre dança e espiritualidade não religiosa. Esse recorte é feito em seus estudos onde são priorizados exercícios no que refere ao que ele chamou de Fatores de Movimento: Tempo, Espaço, Peso e Fluência. E deixa-se oculta sua inclinação por assuntos sobre religiões, misticismo e espiritualidade, o que é clara em toda sua obra como podemos perceber no trecho abaixo.

A dança representa a cultura, a sociabilidade. A dança é a força motriz que alinha a representação impalpável da religião. A dança é todo o conhecimento, visão

e construção que complementa o pesquisador e o homem de ação. Também é o retrato dos acontecimentos do mundo, é o círculo, dentro do qual vibra o corpo humano. (LABAN, 1920, p. 8).

Proponho, a partir dessa observação, um questionamento e uma investigação sobre o entendimento do estado de consciência que se instaura no bailarino no ato da dança, tendo como ponto de partida os estudos do movimento deixados por Rudolf Laban.

Esse estado chamado de corpo cênico ou estado de presença envolve não apenas o corpo físico, mas a relação de energias corporais, fazendo aflorar em cena um tempo dilatado, não cronológico, diferente do cotidiano: o tempo da arte. Nessa dimensão oculta, os corpos físico, mental, espiritual, emocional e de memória constituem um todo harmônico e não hierárquico.

Para dessa presença cênica enquanto dimensão oculta do bailarino, me oriento pela hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur, onde a experiência e sua exegese compõem narrativas através do movimento que são o *a priori* do diálogo do bailarino consigo mesmo, com o outro e com o mundo. Embora entendendo que tudo é construído, afastando qualquer possibilidade de se buscar uma essência.

Paul Ricoeur foi um destacado filósofo francês do período Pós-Segunda Guerra Mundial de extrema importância para pensarmos o conceito de pessoa humana e suas produções simbólicas. O estudo de narrativas sob uma perspectiva linguística e poética assim como uma reflexão filosófica sobre memória são temas contidos no universo da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur.

É sob esse aporte metodológico que busco questionar possíveis relações que a dança, enquanto arte estabelece com a espiritualidade não religiosa. E quais possíveis abordagens de espiritualidade não religiosa se aproximam da dança?

Boff vai nos dizer que espiritualidade é tudo “[...] aquilo que produz no ser humano uma mudança interior” (BOFF, 2006, p. 16) e

a dança tem essa capacidade de transformar humores, tanto em quem dança quanto em quem observa.

Röhr (2013, p. 19) coloca a espiritualidade como realidade transcendente, que faz parte das dimensões básicas (físico, sensorial, emocional, mental e espiritual) da realidade e do ser humano. Desse modo, Röhr pensa a espiritualidade como um revezamento do ser, onde o homem se percebe trabalhador, um ser para amar, estudante, etc. sem reduzir o homem a uma só visão de mundo, na busca da integralidade humana.

E a dança, em Laban, também faz parte dessa busca pela integralidade no ato do movimento, onde o bailarino não separa seu físico do mental, sensorial ou espiritual. O dançar dança no bailarino que age enquanto dança e o é. Pois a dança só se faz dança sendo dançada, no seu exato momento da experiência, no fenômeno.

Foucault (2006) define espiritualidade como “as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade” (FOUCAULT, 2006, p.21). Entendendo a verdade em Foucault como aquilo que completa e ser mesmo do sujeito e o transfigura.

Para a espiritualidade, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, de algum modo, pelo ato de conhecimento e a fim de preencher este ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade/há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito. (FOUCAULT, 2006, p. 20 e 21).

Esse duplo caráter de transformação – das transformações no ser mesmo do sujeito que permitirão acesso à verdade e das transformações que o contato com essa verdade provoca no ser mesmo do sujeito – que Foucault chama de “retorno da verdade” poderia ser um caminho comparado ao do bailarino em busca da sua verdade cênica, do seu corpo cênico?

Os conceitos em corpo cênico são evasivos e subjetivos por estarem intimamente ligados ao ser do sujeito, a experiências pessoais. Não cabem em significados fechados, constituindo-se mais como um texto em aberto, poético, no qual a experiência da presença não se pensa por uma linguagem oral, codificada, mas por um pensamento por movimento.

Laban afirma em seus estudos do movimento que “foi na dança, ou pensamento por movimentos, que o homem a princípio se apercebeu da existência de certa ordem em suas aspirações superiores por uma vida espiritual.” (LABAN, 1978, p. 43).

Desta maneira, o ato de dançar está intimamente relacionado com as aspirações espirituais do sujeito. Assim, percebo, em vez do sectarismo, uma ação *corpomente*<sup>48</sup> onde os possíveis corpos – físico, mental, espiritual, psicológico – são aspectos de uma mesma realidade de fundo em constante constituição e reconstituição que se pode chamar de memória. Falo aqui não de uma memória linear, cronológica, mas de uma memória em articulação, em trânsito, nômade. É na articulação dessa memória que o corpo cênico toma forma através da narratividade da dança.

---

48 Grifo meu, buscando trazer a ideia de um corpo que também é mental e uma mente que também é corporal. Percebo desse modo uma unidade “corpomente”.



Comunicação Artística apresentada por Kilma Farias no I Simpósio Ayahuasca e a Sociedade, PPGCR (UFPB).

## **A DANÇA COMO CAMPO DE PESQUISA DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

O cientista da Religião busca compreender, comparar, dissecar expressões religiosas e não religiosas ligadas à espiritualidade, além de levantar questionamentos e gerar diálogos com campos diversos do conhecimento, a exemplo da filosofia, antropologia, sociologia, história,

artes, literatura, psicologia, pedagogia, hermenêutica, medicina, direito, entre outras.

O Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPG-CR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) adota uma proposta pluralista e multidisciplinar, onde propõe academicamente uma busca cada vez maior da compreensão do ser humano e da vida em sociedade. Desse modo, o PPG-CR (UFPB) adotou o termo Ciências das Religiões no plural, por entendê-la como um campo disciplinar de estrutura aberta e dinâmica; e não Ciência da Religião, no singular, tornando o campo reducionista.

Quem fala de Ciência da Religião tende, de um lado, a pressupor a existência de um método científico e, de outro, também de um objeto unitário. Quem, ao contrário [...], prefere falar em Ciências das Religiões, o faz porque está convencido tanto do pluralismo metodológico quanto do pluralismo do objeto. (CAMURÇA, 2008, p. 20).

Essa diversidade metodológica, inter e transdisciplinar vêm contribuindo dia após dia ao desenvolvimento e fortalecimento do campo das Ciências das Religiões. E foi por perceber essa pluralidade que me despertou o desejo de contribuir social e academicamente através do desenvolvimento da pesquisa *Arte e espiritualidade: o corpo cênico na dança*.

A relevância acadêmica dessa pesquisa vem da escassez de materiais teóricos sobre o tema, e por perceber que um dos eixos temáticos do curso de Licenciatura em Dança da UFPB, do qual também sou aluna do quinto período, tem base nos estudos do movimento de Rudolf Laban, mas sem abordar as questões ligadas à espiritualidade. No curso em questão e na maioria das universidades brasileiras que adotam os estudos de Laban, assim como os autores que o referenciam em suas obras literárias, prefere-se fazer um recorte voltado à técnica corporal. Separa-se assim a corpo de espiritualidade. E por que trabalhar a dança

em inter-relação com a espiritualidade? Por que focar nas narrativas da dança?

Laban nos diz que “O homem demonstra, por intermédio de seus movimentos e ações, o desejo de atingir certos fins e objetivos. Podemos referir-nos a estes últimos como sendo valores, tanto de natureza material quanto espiritual”. (LABAN, 1978, p. 156). Quanto aos movimentos de natureza espiritual, afirma:

O europeu perdeu a capacidade de orar com movimentos. As genuflexões dos religiosos, em nossas igrejas, são os vestígios de preces com movimento [...] As civilizações contemporâneas se limitam às orações faladas, nas quais os movimentos das cordas vocais se tornaram mais importantes do que os corporais. O falar, então, frequentemente é levado a se transformar em canto. Entretanto, é provável que a prece litúrgica e a dança ritual tenham coexistido há muito tempo atrás; sendo assim, é provável também que o drama falado e a dança musical tenham ambas se originado na adoração religiosa: de um lado na liturgia, e do outro no ritual. (LABAN, 1978, p. 24).

Eu diria que não só o europeu, mas grande parte da humanidade, quando não perdeu, diminuiu consideravelmente sua capacidade de utilizar o corpo em rituais religiosos ou com conotações espirituais. E não que as cordas vocais e a voz não sejam corpo, mas fazem parte de outra esfera de movimento. O pensamento, enquanto corpo gera movimento nas cordas vocais que produzem o som. Já na dança acontece o pensamento por movimento.

Segundo os estudos de Laban, “o pensar por movimento poderia ser considerado como um conjunto de impressões de acontecimentos na mente de uma pessoa, conjunto para o qual falta uma nomenclatura adequada.” (LABAN, 1978, p. 42). Assim como faltam palavras para se

definir a experiência com o *numinoso*<sup>49</sup>, pois ela acontece através dos sentimentos, da percepção. O pensamento por movimento:

[...] não se presta à orientação no mundo exterior, como faz o pensamento através das palavras mas, antes, aperfeiçoa a orientação do homem em seu mundo interior, onde continuamente os impulsos surgem e buscam uma válvula de escape no fazer, no representar, e no dançar. (LABAN, 1978, p. 42).

Trabalhar a dança em inter-relação com a espiritualidade é algo que já acontece mesmo que alheio à consciência dos bailarinos. De acordo com Laban:

[...] uma literatura da dança é tão necessária quanto os registros históricos da escrita, o que implicaria na descrição das ações corporais e seus movimentos internos e externos, que refletiria a linguagem corporal (dança) e seus símbolos (LABAN, 1978, p. 53).

Pensar a narratividade do movimento é trazer para compreensão o modo como o movimento se lança no espaço, como ele se interpreta a partir das imagens figuradas em seu interior, dos impulsos representativos no corpo como consciência de si. A narratividade do movimento se constitui a partir da própria ação do movimento e se estrutura pelas observações das ações corporais no espaço.

É sob esta premissa que se pode pensar em uma narratividade do movimento, a partir da hermenêutica ricoeuriana:

Compreender é compreender-se diante do texto. Não se trata de impor ao texto sua própria capacidade fini-

---

49 O termo numinoso foi criado por Rudolf Otto em sua obra *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (1985), no qual ele atribui a característica essencial e exclusiva da religião. “já que do latim *omen* se pode formar “ominoso”, de *numen*, então, numinoso” (OTTO, 2007, p. 38)

ta de compreender, mas de expor-se ao texto e receber dele um si mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo. A compreensão torna-se, então, o contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave. A este respeito, seria mais justo dizer que o si é constituído pela “coisa” do texto (RICOEUR, 1990:, p. 58).

A narratividade do movimento será desenvolvida a partir da compreensão da narratividade do sujeito diante do texto, porém neste caso por se tratar da arte do movimento, o movimento será a arte narrativa. A arte de compreender-se a partir do movimento, da dança.

Desta maneira, a narratividade da dança (movimento) traz em si mesma a expressão singular num conjunto de pluralidades que é dado a partir de suas relações consigo mesmo, com o outro, com o mundo. Sob esta ótica podemos aproximar a arte do texto de compreender a si mesmo com a arte do movimento de Laban da linguagem corporal. Cujas, frequência interna é verificada por meio dos aspectos de Peso, Tempo, Espaço, a partir da Fluência destes movimentos é que darão a compreensão do Esforço, ou seja, das ações corporais que se manifestam com toda sua pluralidade interna e compreensão de mundo. Nesta ação flui a consciência de si, com todos os aspectos imaginativos e na abertura deste processo com a narratividade do movimento fluem as relações do artista que o interpreta a si mesmo (consigo, com o outro e com o mundo) sob uma consciência imaginativa. Para tanto, serão convocadas as representações, configurações e memórias que fazem parte da consciência de si.

De maneira similar, é assim que o texto narrativo propõe a compreensão de si mesmo, sem que já esteja predeterminada uma chave de leitura, e, sim, um movimento que se manifesta nas fluências de seus esforços. As composições imagéticas trazidas pelo corpo que dança são como aflorações e materializações de um mundo interno subjetivo.

Pensar a fenomenologia da imagem do corpo em movimento é analisar a imagem como projeção da consciência e do inconsciente, onde o “espírito se corporaliza e o corpo se espiritualiza” (HIGUET, 2015, p. 17).

Significar além do significado imediato, além da consciência, nos faz compreender que movimentos, palavras e imagens têm aspectos inconscientes, assim como nós. E isso me faz pensar que movimentos, assim como palavras, são criações nossas. A linguagem é nossa criação; objetos são criações nossas – tudo que foi e será construído pelo homem existiu primeiro em seu imaginário e, por uma inspiração e atendendo a uma dada intenção, se materializou. Por um impulso criativo, a criatura (ou criação) herda a atitude (características) de seu criador.

Acontecimentos abaixo do limiar da consciência afloram através da intuição. E assim, o bailarino busca esse canal intuitivo para melhor desenvolver sua arte. Apesar de não se perceber esses acontecimentos, eles são absorvidos subliminarmente. A qualquer momento podem brotar do seu campo imaginário (consciente e inconsciente) como uma espécie de segundo pensamento. Isso acontece porque a realidade concreta tem aspectos que ignoramos, pois não conhecemos a natureza extrema da matéria. É impossível conhecer toda a natureza do universo. Nesse sentido, é impossível conhecer toda a nossa psique porque ela também faz parte da natureza.

Quem quer que negue a existência do inconsciente está, de fato, admitindo que hoje em dia temos um conhecimento total da psique. É uma suposição evidentemente tão falsa quanto a pretensão de que sabemos tudo a respeito do universo físico. Nossa psique faz parte da natureza e o seu enigma é, igualmente, sem limites. Assim, não podemos definir nem a psique nem a natureza. (JUNG, 2008, p. 23-24).

Não podemos definir psique e natureza, mas podemos buscar compreendê-las dentro das nossas possibilidades. Ao se interessar pelos estudos de Jung, Laban correlacionou os Fatores de Movimento:

JUNG	LABAN
1. Pensamento	→ Espaço
2. Sentimento	→ Fluência
3. Sensação	→ Peso
4. Intuição	→ Tempo

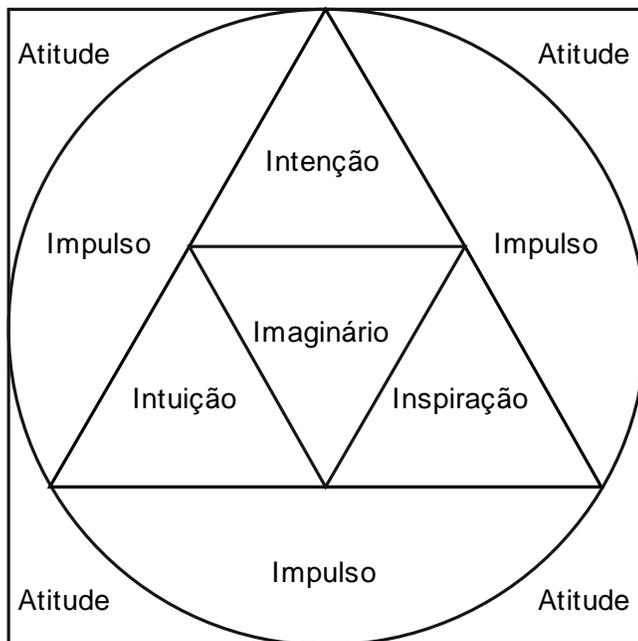
(RENGEL, Lenira. **Dicionário Laban**. São Paulo: Annablume, 2003.)

Na tabela acima, podemos perceber que Laban correlacionou o fator Tempo com a Intuição em Jung. É a tomada de decisão, é o “quando agir?”. Em dança, a intuição está intimamente ligada com os estados mentais-espirituais-físicos que o bailarino alcança durante a ação. A intuição vai trazer um sentido de criação, de criatividade, que é capaz de transmutar a realidade e fazer a plateia ir além. Ao falar sobre o corpo cênico e esse estado de presença, Laban diz:

Muita coisa depende dos dramaturgos e coreógrafos e do tipo de peça teatral e balé que apresentam, embora seja um fato que atores ou bailarinos que possuem um sentido realmente criativo de apresentação cênica tenham a capacidade de conferir a uma peça medíocre aquele aspecto revelador que lança luz sobre os recantos mais obscuros da natureza humana. (LABAN, 1978, p.28-29).

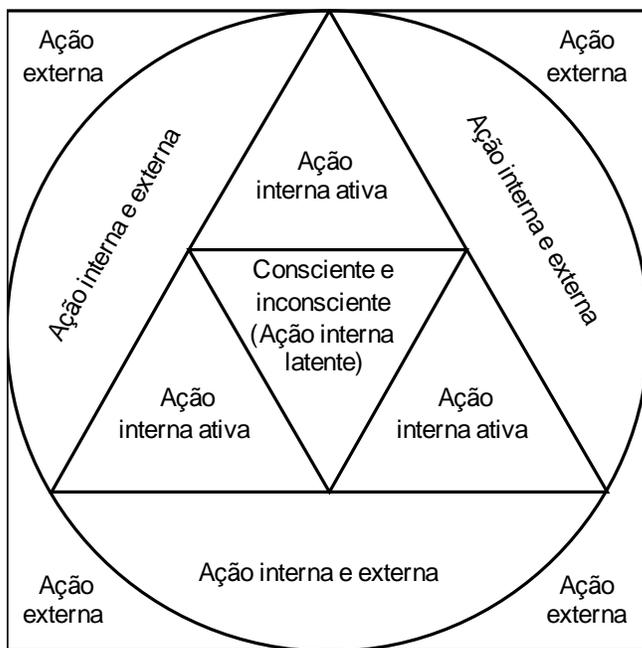
Entendo, a partir do raciocínio de Laban, que o corpo cênico vai além da técnica limpa e clara do movimento, uma vez que circulamos e entrelaçamos ininterruptamente referências mnemônicas, imaginárias e perceptivas que resultam numa linguagem singular.

Numa tentativa de clarificar as relações internas e externas que ocorrem no bailarino em cena, visando o estado de corpo cênico ou presença cênica, proponho o seguinte gráfico.



Nele, o Imaginário se constitui como um espaço onde consciente e inconsciente estão em constante troca e atualização na constituição do sujeito, despertando desse modo uma ação interna latente para um possível movimento.

Intuição, Inspiração e Intenção constituem-se como ações internas ativas, motivadoras de uma propulsão até se chegar ao Impulso para o movimento, que se estabelece como uma ação ao mesmo tempo interna e externa. Dessa articulação, a ação se exterioriza em movimento como uma atitude; e a dança acontece. Correlacionando o gráfico acima com as ações internas e externas, proponho um segundo gráfico.



O corpo em si traz significações múltiplas por onde perpassam informações conscientes e inconscientes relativas às vivências de cada indivíduo. Essas vivências são constituídas de convergências identitárias que se renovam a todo instante no corpo – entendendo aqui por corpo não apenas o material visual biológico, mas também as emoções, memórias, pensamentos e desejos.

Conforme Gil:

Quando se fala do corpo e, em particular da dança, o fato é ainda mais surpreendente. Séries diferentes ou divergentes de gestos efetuados pelo mesmo corpo num tempo único acabam por se ‘integrar’. [...] Devemos crer que o corpo tenha um tal poder integrador, ou assimilador, que transforme tudo o que dele se aproxima no espaço e no tempo, num todo homogêneo e unificado [...] (GIL, 2004, p. 69-70).

Lenira Rengel (2013) nos diz que a mente, a emoção e o pensamento não apenas habitam o corpo, como são formados por ele. Dessa forma, pensamento é movimento; pensamento é corpo. Nesse sentido, o corpo que dança traz consigo um universo imagético e perceptivo antes do primeiro movimento traçado no espaço ser visível.

Para Laban (1978) o movimento pode ser o mais sutil dos pensamentos. Desse modo, o movimento não liga mente e corpo, mas se percebe como um todo integrado e indissociável. O movimento é o próprio pensamento transposto em ação externa. O corpo cênico em Laban é um corpo consciente, que possui qualidade de movimento em todos os seus Fatores (Fluência, Peso, Espaço e Tempo.)

A busca do bailarino pela conscientização de todo o corpo é a busca por si mesmo, por compreender-se. E a compreensão do homem vem da compreensão do mundo e do outro. Conscientizar é significar. O corpo significa todo o tempo. No palco, essa consciência precisa se fazer ativada para que a comunicação desejada com a plateia aconteça.



Kilma Farias em *Feminino plural: singularidades do corpo* (2014).

Movimentos carregados de corpo-pensamento-memória e identidades em trânsito que encontram sua efemeridade no tempo-espaço de execução. Esse encontro transforma o fenômeno da dança em uma arte inter-relacional constituída através de uma sucessão de eventos que bem poderiam ser comparados a etapas de um rito.

Entendo que, no ritual, o encadeamento de ações que o compõem faz aflorar a espiritualidade, perpetuando determinado modo de compreensão do mundo e de sua forma de estar no mundo, assim como suas implicações filosóficas. O rito atualiza o mito. No campo do estudo das artes cênicas, denominamos esse encadeamento de ações de dramaturgia do movimento. Esta, por sua vez, desperta o corpo cênico que torna visível o invisível, “[...] isto quer dizer que a movimentos internos corresponderão outros externos definindo a energia metacínica do ator e do bailarino [...]” (LOPES, 1998, p. 10).

Dançar é um modo de estar no mundo. Ao mesmo tempo êxtase<sup>50</sup> e racionalidade. “Não apenas jogo, mas celebração, participação [...]” (GARAUDY, 1980, p. 13). Nesse sentido, a dança passa a ser, para além da técnica, uma forma de viver: de perceber e ser percebido. O movimento através da dança traz a experiência de que o espiritual passa pelo corpo físico, revelando através do movimento e suas implicações simbólicas, plenas de memória, uma narratividade que se escreve sem palavras. É essa narratividade que nos faz compreender que a dança pode ser ao mesmo tempo ciência, arte e religião.

## A DANÇA COMO EXPERIÊNCIA

Percebo a dança essencialmente como uma forma de comunicação com o mundo e entre mundos. A dança se faz dança pela percepção do outro. O corpo que dança se estabelece como um mediador de realidades

---

50 “[...] êxtase é um estado de alegria indizível ou de tristeza profunda. Além de estado de excitação física generalizada ou estado de apatia extrema, trata-se de uma comoção psíquica que, dependendo do valor motivacional, exprime sua intensidade no próprio evento.” (ALVES DOS SANTOS, 2004, p. 38).

que se constituem em um dado contexto, sendo expressão representativa de determinada sociedade, fomentando emoções diversas no bailarino que dança e em quem o percebe, transformando o ato de dançar em uma experiência fenomenológica. De acordo com Garaudy:

A dança mobiliza, de algum modo, um certo sentido, pelo qual temos consciência da posição e da tensão de nossos músculos, como os canais semicirculares de nosso ouvido nos dão consciência de nosso equilíbrio e o comandam. Esse sexto sentido estabelece, graças a um fenômeno de ressonância ou de simpatia muscular, o contato entre o dançarino e o participante. Um contato imediato, que induz uma emoção pela relação entre um movimento do corpo efetivamente realizado no máximo de sua tensão e um movimento do corpo que apenas se deixa abalar, nascente ou mesmo latente. (GARAUDY, 1980, p. 21).

A partir desse fenômeno entre a consciência e o movimento corporal existe uma tensão que está intimamente ligada à dança. Compreendo que há uma interação dos movimentos do corpo físico com os movimentos do corpo da consciência, embora na maioria das vezes esse processo não seja percebido pelo bailarino. Mas essa inter-relação é fato e a tensão que nesse momento é provocada, também o é.

Pela própria etimologia, “em todas as línguas europeias – *danza*, *dance*, *tanz* –, deriva da raiz *tan*, que em sânscrito significa ‘tensão’. Dançar é vivenciar e exprimir, com o máximo de intensidade, a relação do homem com a natureza, com a sociedade, com o futuro e com seus deuses”. (GARAUDY, 1980, p. 14). Penso que essa tensão está primeiramente na relação do homem consigo mesmo, no cruzamento entre as energias física, mental e espiritual, manifestadas no corpo do bailarino através de sua memória no momento da dança. Toda essa complexidade é responsável pelo aflorar do corpo cênico, um estado de ser/estar que captura a atenção do outro, envolvendo-o, sensibilizando-o, emocionando-o. Esse estado de corpo plasma em si, no outro que testemunha e no espaço onde a

cena acontece, realidades concomitantes que se estabelecem através de relações.

Assim, podemos supor que aquele que dança é o mesmo ator que se percebe a si mesmo, pois não estão um diante do outro. Em vez disso, são concomitantes em uma mesma realidade. Desse modo, as sensações que uma dança traz não são nem causa nem consequência, mas percepção. Da mesma forma, aquele que observa o corpo que dança, não o percebe apenas com os olhos ou com os ouvidos, ou com qualquer um dos sentidos, mas o percebe além dos cinco sentidos. Essa relação coloca a dança como uma experiência espiritual não religiosa, para além da objetividade captada pelos cinco sentidos.

Pesquisar o fenômeno da dança enquanto expressão cultural e espiritual a ressignifica dia após dia, abrindo espaços para diálogos e investigações posteriores sobre essa arte que é uma das primeiras formas de comunicação entre os homens e deste com o mundo e suas ideias de religião.

Na minha percepção, os eventos que se sucedem no corpo, em toda a sua extensão, no ato da dança, são como uma rede interconectada. Penso em um corpo que não propõe separação entre o que o move e o que ele move ao dançar.

Desse modo, ao dançar, o bailarino experimenta uma hierofania, entendendo-a como “qualquer coisa que torna manifesto tudo quanto é sagrado” (Eliade, 1997, p.20). E mesmo sem sua intenção consciente de ser, o ato de dançar se torna sagrado. Pois o tempo e o espaço que o bailarino cria ao dançar, não é o tempo cotidiano, linear, profano: é o tempo mágico da arte.

O corpo que dança está atrelado às suas memórias, passando a ser também memória e corpo a um só tempo. E de quantas formas esse *corpo-memória*<sup>51</sup> percebe a realidade e capta diferentes planos de consciência no ato da dança?

---

51 Grifo meu, entendendo o corpo como indissociável das memórias que o atravessam.

Cada experiência vivida pelo bailarino é única e essencialmente rica e isso faz da dança uma linguagem atemporal e imaterial da própria matéria. Atingir o corpo cênico na dança está para o bailarino assim como atingir o êxtase espiritual está para o homem religioso.

Laban diz que “a representação artística teatral que expõe algum ideal pode, conseqüentemente, aproximar-se bastante da oração” e afirma que essa condição está intimamente ligada ao trabalho, não apenas enquanto mantedor da vida, mas por aspirar propósitos mais elevados de transformar a vida. Laban nos diz que a “elaboração de ideais, como ocorre tantas vezes no devoto fervoroso, pode ser um trabalho tão pesado, ou até mesmo mais pesado, do que o trabalho braçal. Poderá envolver o uso completo de todas as nossas energias.” E conclui seu raciocínio afirmando que “os conflitos que surgem no trabalho e na oração são representados na mímica, no drama e na dança” (LABAN, 1978, p. 146).

Dentro da perspectiva de que o corpo cênico na dança constitui uma narratividade que aproxima arte e religião, podemos dialogar com a relação do movimento e do corpo e sua inter-relação com a espiritualidade a partir da dança. Conforme Laban, o homem descobre sua espiritualidade através da dança e a esta dança ele conferia uma expressão física ao mesmo tempo em que observava os poderes sobre-humanos e personificava as ações.

Isso se dava porque um processo de borrimento das informações – memórias, convicções, moralidade, percepções, intuições, espiritualidade – é instaurado no homem antes, durante e depois do ato da dança tornando-o perceptivo de si mesmo, do outro, do tempo e do espaço.

Mas ao mesmo tempo em que essa corporeidade se presentifica, também se turva. Isso acontece porque antes do movimento ser posto no mundo visível, o bailarino se percebe corpo. Esse corpo não existe em estado de pureza, dada às influências que o atravessam todo o tempo.

Apresenta-se, dessa contradição, um conflito. E é dessa tensão e oposição que a escrita do movimento se torna linguagem na dança, compondo uma narratividade, através da ação de um bailarino e suas implicações relacionais. Cassirer diz que:

[...] A linguagem surge, aqui, como o veículo da conquista de qualquer perspectiva espiritual do mundo, como o meio que o pensamento deve cruzar antes de se achar a si mesmo e de poder conferir a si mesmo uma determinada forma teórica. (CASSIRER, 1992, p 51).

Quando esse corpo se move, no ato da dança enquanto expressão de arte cênica, todo um mundo se move com ele. A dança é uma das mais antigas formas de comunicação entre o homem e seu criador. Por esse motivo, muitas das danças tornaram-se sagradas, não pela dança em si, mas pelo que elas representam.

Desse modo, a importância da nossa vida e possíveis entendimentos de mundo, assim como possíveis entendimentos de formas de estar no mundo, perpassam pela dança. O universo dança constantemente entre caos e ordem, e na busca pelo equilíbrio vale-se do movimento: as estrelas, as galáxias, os cometas, os planetas e tudo que existe move, mesmo aparentemente parado. É a dança quântica das partículas. E porque estão em movimento e em busca de um suposto equilíbrio, estão em transformação – é a dança da vida. Na natureza, tudo dança.

Intimamente ligada à espiritualidade, a dança acontece numa relação entre corpos. Há sempre diferentes formas de percepção que transformam a dança numa experiência singular para cada testemunha, incluindo aquele que dança. Observar como a dança reverbera em quem a executa e a percebe, as sensações que provoca, é uma ação que acontece por transmissão direta.

Essa transmissão direta, a que se chama às vezes metacinese [...] nos faz reviver os sentimentos expressos pelo artista como se nos assimilássemos a ele, é um dos mais elevados ensinamentos da dança para transformar nossa própria experiência e enriquecer nossa própria vida com a criação dos outros. (GARAUDY, 1980, p. 21).

E, nesse ato, instaura-se no bailarino um estado de percepção e prontidão a que chamamos de corpo cênico ou presença cênica. Para Laban, esse estado no qual o bailarino dá tudo de si e “perde a consciência de sua aparência exterior” (LAUNAY apud LABAN, 2001 p. 81) ele chama de estado de êxtase. Estado o qual se esconde na dança do homem e não provoca a consciência de nada, a não ser a de existir. O dançarino expurga assim uma construção de realidade fruto do seu imaginário, suas experiências vividas e ideologias, visando novas construções para além do mundo racional.

Esse momento se destaca do tempo, só se produz uma única vez, provocando uma reviravolta no olhar de quem o encontra. Trata-se de conduzir o êxtase, sem cair nele, entre o abandono total à materialidade do movimento e a imobilidade face a diversidade das possibilidades. A luta interior do dançarino é a ambição de um êxtase para conduzir e construir. (LAUNAY, 2001, p.82).

Essa experiência de transformar e ser transformado no momento da dança põe a arte lado a lado com a espiritualidade. E reviver os sentimentos expressos pelo artista assimilando-nos a ele nos é possível quando o corpo cênico é alcançado por esse artista. No caso da dança, um estado de corpo se instaura valendo-se da técnica corporal, mas não apenas dela. Entra em jogo a intuição, as articulações de memória e consciência na busca de um estado particular de presença. É nesse momento que a experiência da dança encontra seu máximo sentido e se faz, a um só tempo, arte e espiritualidade.

## REFERÊNCIAS

- ALVES DOS SANTOS, Rosileny. **Entre a razão e o êxtase: experiência religiosa e estados alterados de consciência**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- BERGSON, Henri. **Duração e Simultaneidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CASSIRER, Ernest. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes: 1992.
- \_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões**. Lisboa: Edições Asa, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GARAUDY, Roger. **Dançar a vida**. São Paulo: Nova Fronteira, 1980.
- GIL, José. **Movimento Total. O corpo e a dança**. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- HIGUET, Etienne Alfred. **Imagens e Imaginário: subsídios teórico-metodológicos para a interpretação das imagens simbólicas**. In *Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*, org. Paulo Augusto Souza. São Paulo: Paulus, 2015.
- JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos: concepção e organização C.G. Jung**. Tradução de Maria Lucia Pinho. 2 ed. RJ: Nova Fronteira, 2008.
- LABAN, Rudolf. **Domínio do movimento**. São Paulo: Summus, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Die welt des tänzers**. Seifert, Stuttgart, 1920.
- LAUNAY, Isabelle. Laban, ou a experiência da dança. In: **Lições de dança 1**. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, 2001.
- LOPES, Joana. **Coreodramaturgia: A dramaturgia do movimento. Primeiro caderno pedagógico**. Ed. Do Grupo Interdisciplinar de Teatro e Dança, Org. José Rafael Madureira, Depto. de Artes Corporais – UNICAMP.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo : Martins Fontes, 2006.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Traduzido por Walter O. Schlupp. - São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- RENGEL, Lenira. **Dicionário Laban**. São Paulo: Annablume, 2003
- \_\_\_\_\_. **O corpo e possíveis formas de manifestação em movimento**. Disponível em: <<http://culturacurriculo.fde.sp.gov.br/administracao/Anexos/Documentos/420100823120040O%20corpo%20e%20poss%C3%ADveis%20formas%20de%20manifesta%C3%A7%C3%A3o%20em%20movimento.pdf>> acesso em 06,

mar. 2015.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias.** Organização e tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1990.

\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.



# A CONCEPÇÃO ESCATOLÓGICA NA RELIGIOSIDADE NÓRDICA PRÉ- CRISTÃ E CRISTÃ DO SÉCULO X: UM ESTUDO COMPARATIVO

Angela Albuquerque de Oliveira<sup>52</sup>

O presente artigo propõe uma discussão acerca da narrativa de *Ragnarök* que descreve o pensamento da crença nórdica da Era pré-cristã sobre a batalha final, anunciando o fim do cosmos e de alguns deuses. É nessa perspectiva histórico-cultural das religiões que a análise será conduzida, partindo de uma investigação a respeito desse mito, do ciclo de crenças de concepção pré-cristã, tendo como recorte o período Medieval, séculos VIII a XI, da Era Viking, transformando-a num registro contributivo às Ciências das Religiões.

O objetivo central desse estudo é analisar o mito de Ragnarök no contexto do século X d. C. A metodologia envolve um estudo comparativo, em que se procederá com uma comparação contextual entre a religiosidade nórdica pré-cristã e cristã, conjuntamente com a pesquisa bibliográfica e sistematizadora do tema, de caráter descritivo, através da análise de conteúdo. Para tanto, essa investigação recorrerá aos aportes documentais referentes à Escola Italiana da História das Religiões como fonte de subsídios teóricos.

---

52 Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões/NEVE-UEPB. E-mail: gel-oliveira1@hotmail.com

## INTRODUÇÃO

A motivação desse trabalho e sua justificativa residem no desejo de elucidar o mito de Ragnarök, propondo uma discussão acerca dessa narrativa que descreve sobre o pensamento da crença nórdica da Era pré-cristã, sobre a batalha final - eventos futuros em que sinais, seguidos de desastres na natureza, pronunciariam-se, havendo de ocorrer até a submersão do mundo nas águas, anunciando o fim do cosmos e de alguns deuses - citada na poesia éddica da literatura escandinava, do século XIII. É nessa perspectiva histórico-cultural das religiões, que a análise será conduzida, partindo de uma investigação a respeito dessa narrativa, do ciclo de crenças de concepção pré-cristã, séculos VIII a XI, da Era Viking, tendo como recorte o período Medieval, no contexto do século X d. C, transformando-a num registro contributivo às Ciências das Religiões. Para tanto, essa investigação recorrerá aos aportes documentais referentes à Escola Italiana da História das Religiões como fonte de subsídios teóricos.

Essa visão apocalítica da sociedade, seja em tempos remotos ou nos dias atuais, se faz presente na construção de crenças escatológicas como fenômeno que desafia o pensamento humano mediante a ameaça de finitude da existência na terra. Esse evento leva a indagar sobre a origem, a natureza e a razão de ser do mundo, instigando, talvez, muitas de nossas ações neste mesmo mundo.

A ideia sobre o caráter escatológico permeia o que, comumente, passou a se chamar de “virada de século”<sup>53</sup>, com previsões de como ocorreria o final dos tempos. A síndrome do fim do século tem sido ponto comum de discussão no que se refere à descrição de prognósticos de eventos cataclísmicos, com registros e datas afixadas, seja na narrativa do dilúvio, da torre de Babel, de Sodoma e Gomorra ou de Nínive, bem como nas Microsolft Armagedom ou passagem do asteroide Apophis, marcado para 13 de abril de 2029. Ainda sobre essa questão, no cenário

---

53 Citado por Hilário Franco Júnior (1999, p.8) em seu livro ‘O ano 1000’.

nacional, ocorreram discussões efervescentes, na época, sobre o final do mundo previsto para 2012.

Com base nessa vivência, ficou notório o quanto a tônica sobre o fim de um ciclo está presente na discussão do cotidiano das pessoas, assim como é relevante a sua importância social. É exatamente por isso que, comumente, trazemos da infância lembranças do dito popular “até 2000 chegarás, mas de 2000 não passarás”, o qual foi se propagando entre as pessoas. Indo além, outra especulação interessante, no século passado, foi a que, ao se inverter o número 666, o ano resultante era o de 1999, associando-se a esta data o fim do mundo. Isto posto, defendemos que esse estudo possa representar um momento de reflexão acerca dessa sociedade, cujo mito do fim do mundo aduna-se, em alguma medida, à narrativa de Ragnarök, sobretudo, como esse evento era pensado, como cada elemento é apresentado e se integra a esse desfecho final.

Diante de tal constatação e partindo de uma reflexão da vida pessoal, acadêmica e profissional, pode-se acreditar na possibilidade de construir um olhar que, em um misto de ser histórico e social, está associado a fatos significantes que se somam a minha caminhada.

Como justificativa da pesquisa em voga, levando em consideração sua relevância para às Ciências das Religiões, algumas constatações<sup>54</sup> devem ser feitas a respeito da produção da pós-graduação dos centros de estudos em idade média, com suas pesquisas na área existentes em cinco universidades públicas brasileiras.

A Universidade de São Paulo (USP) contribui na formação de pesquisadores desde 1942, principalmente através da produção científica do Laboratório de Estudos Medievais (LEME) dessa instituição. Na Universidade Federal Fluminense (UFF), encontra-se o maior centro de pesquisa sobre a idade média ibérica do Brasil. A Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) contempla uma produção historiográfica e pesquisas na área de hagiografia medieval. A Universidade de Brasília (UNB), no Centro-Oeste, tem disseminado trabalhos a propósito da idade

---

54 Citado por Almeida e Amaral (2008, p. 1-2) em seu livro *O ocidente medieval segundo a historiografia brasileira*.

média. Quanto ao sul do país, é na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) que se encontra a produção de teses e dissertações na área medieval.

A Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), criada em 1996, na Universidade Federal de Goiás, em Goiana (GO), tem como objetivo a atualização e o desenvolvimento do conhecimento na área.

Diante do exposto, é pertinente dizer que estudos sobre a idade média já possuem uma boa penetração na academia brasileira, no entanto, ficou evidenciado que, na área de Escandinávia Medieval, permanecem escassos. Cabe-nos ressaltar, todavia, a produção realizada pelo grupo interinstitucional NEVE, Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos, criado em 2010, registrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e tecnológico (CNPQ), filiado a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), que tem por objetivo o estudo e a divulgação da História e cultura da Escandinávia Medieval da Era Viking, cuja coordenação é do Prof. Dr. Johnni Langer da UFPB.

Ratifica-se, portanto, a importância social e relevância científica desse estudo para as Ciências das Religiões, justificando-se, prioritariamente, por se tratar de uma temática com publicações exíguas, em nosso país, e ainda, com pouco material de pesquisa traduzido para o nosso idioma.

A pesquisa tem como objeto o mito de Ragnarök, possivelmente, conforme Langer (2012) narrado, oralmente, na Era pagã, tendo sido compilado mais tarde, após a cristianização dos nórdicos. Perscrutar-se-á, junto a *Edda Poética*, de que maneira esse mito influenciou na construção do pensamento do fim do mundo nórdico.

A problemática ora levantada tem sido alvo de discussões no que concerne a possibilidade de elementos do cristianismo na construção dessa narrativa, em que o fim dos ciclos, a morte e o sofrimento contemplavam uma regeneração do cosmos.

Tendo em vista o exposto, o objetivo geral dessa pesquisa é analisar o mito de Ragnarök no contexto do século X d. C. Essa análise solicita a formulação dos seguintes objetivos específicos: examinar o mito e as

influências sofridas por essa cultura no processo de expansão através do oeste e norte europeu, especialmente as ilhas Britânicas; identificar a implicação de eventos cataclísmicos e naturais na construção de elementos da religiosidade nórdica; e estabelecer relações comparativas entre o mito de Ragnarök e o Apocalipse Cristão.

Para alcançar o objetivo proposto, tratando-se de um universo amplo, com diversas possibilidades, reduzir-se-á a pesquisa a um estudo comparativo, em que se procederá com uma comparação contextual entre o paganismo nórdico e o apocalipse cristão, conjuntamente com a pesquisa bibliográfica e sistematizadora do tema, de caráter descritivo e documental, através da análise de conteúdo. Estes foram escolhidos como sujeitos da pesquisa pelo seu caráter influenciador na construção de ideias apocalípticas. Cumpre frisar que nas últimas décadas a comparação contextual ganhou sempre mais importância. Baseia-se na ideia de que uma comparação de fenômenos diferentes provenientes de difentes religiões deve não somente considerar o contexto dos fenômenos comparados, mas deve lhe atribuir uma importância especialmente alta: o lugar dos objetos comparados no sistema geral da religião, a ordem e as estruturas sociais, a forma econômica, a organização política etc. (HOCK, 2010, p. 95)

Sendo assim, utilizaremos esta definição de pesquisa descritiva: “A pesquisa com análise descritiva tem por premissa buscar a resolução de problemas objetivando mudanças de práticas por meio da observação, análise e descrições objetivas” [...] (ARAGÃO e FERREIRA, 2011, p. 225).

No que se refere à análise de conteúdo Bardin (1979) sublinha que essa abrange as iniciativas de explicação, sistematização e expressão do conteúdo de mensagens, tendo por objetivo a de se adicionarem deduções lógicas e fundamentação sobre a origem da mensagem. Faz a respeito à seguinte consideração:

Um conjunto de técnicas de análise de comunicação visando a obter, procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de

conhecimentos relativos às condições de produção/recepção destas mensagens. (*ibid.*, 1979, p. 42)

Para tanto, essa investigação recorrerá aos aportes documentais referentes à Escola Italiana da História das Religiões como fonte de subsídios teóricos. Utilizaremos a produção teórica de pesquisadores como Almeida (2008), Agnolin (2008 e 2013), Aragão, Wilson e H., Ferreira (2011), Bardin, (1979), Brandão (1986), Bernárdez (2010), Cardoso (2006), Davidson (2004), Hock (2010), Langer (2012 e 2013), Nunes (2011), Silva (2011 e 2011) e Usarki (2007) constituindo um referencial de subsídios teóricos que conduzirão esse trabalho.

Utilizaremos o conhecimento encontrado na *Edda Poética* como nossa principal fonte de informação sobre a tradição épica, crenças e mitos escandinavos pré-cristãos, onde buscaremos as informações contidas nos textos *Völuspá* e *Vaffbrúðinimál* que norteiam essa narrativa. Esses textos foram escolhidos pelas informações substanciais que servirão de fonte de análise desse tema, procurando identificar os elementos que embasam o mito de Ragnarök.

A *Edda Poética*, coleção de poemas mitológicos escandinavos, gnômicos, éticos, mágicos, heroicos, guerreiros e aventureiros, de autores desconhecidos, em nórdico antigo, foi encontrada em vários manuscritos islandeses, principalmente no *Codex Regius*, do século XIII. São composições que se apresentam em cantos, em que encontraremos a poesia popular e anônima da literatura escandinava, que foram difundidas pelos povos germânicos, já na época das migrações, século IV a VII, e algumas após a Era Viking.

O *Völuspá*, primeiro poema do manuscrito Códice Régio do ciclo mitológico, século X, escrito no estilo *fornyrðislág*<sup>55</sup>, refere-se às visões de uma profetisa ressuscitada pelo deus Odin, iniciando-se por um relato cosmogônico, seguido da destruição do mundo e do retorno dos

---

55 Estilo *fornyrðislág* – verso de palavra antiga, com número de sílabas átonas reduzido; estrofe de oito versos curtos em par, ou quatro versos longos divididos em hemistíquios por cesura. Citado por Ramalho (2007, pp. xvii - xxiv) em seu livro *Beowulf*.

deuses Balder e Höder, perfazendo um total de sessenta e seis estrofes. O *Vafþrúðinimál*, terceiro poema éddico, de meados do século X, descreve sobre o diálogo entre o deus Odín (Gagnrad), sua esposa Frigga e o gigante *Vafþrúðnir*, com cinquenta e cinco estrofes.

Nas considerações finais, discutiremos a respeito da relevância desse estudo e contribuição, dos objetivos atingidos, apresentando os resultados e dificuldades encontradas, e os possíveis caminhos que possam ser aprofundados em futuras pesquisas.

De modo geral, objetiva-se que esse trabalho represente uma análise sobre o longo processo de construção de uma cultura, na qual os povos escandinavos, paralelamente, foram estabelecendo uma maneira de pensar em sua eterna batalha, o mito de Ragnarök.

## RELIGIÃO: MUDANÇAS E RUPTURAS

Em razão da complexidade dessa temática, pareceu-nos acertado fazê-lo a partir de uma discussão a respeito do conceito e do termo Religião – um construto científico, que apesar de ter passado por um longo processo histórico discursivo, ainda assim, faz parte dessa realidade social – que incidirá em subsídios necessários à elucidação da questão em análise. Ao examinar o conceito de religião, sublinha Hock (2010) que, nesse momento, estamos diante de intensas transformações tanto no que diz respeito à definição do seu conteúdo, quanto das suas funções. Ficou evidenciado que a constatação de que o termo de religião é um construto científico não significa que estaríamos lidando com uma mera ficção que não teria correspondência na realidade. Antes, “religião” manifesta-se não somente em nossa linguagem cotidiana, ela é também considerada como um dado estabelecido no direito e na legislação.

Com isso, religião é mais do que apenas “som e fumaça” – é uma realidade social, um processo de comunicação específico que cria realidade e ganha forma real através de atos sociais. Contudo, devemos estar conscientes do fato de que “religião”, tanto no que se refere à definição do seu conteúdo como a respeito de suas funções, estão atualmente

submetidas a uma rápida mudança e a profundas transformações. Religião política, esporte como religião, religião na cultura popular, religião e meios de comunicação, nova religiosidade, *New Age* etc. seriam alguns tópicos que indicam esse tipo de transformação. (*Ibid.*, 2010, p. 30)

Lembra Hock (2010) que na Ciência da Religião há o entendimento científico-religioso de que “religião” não deva ter uma conotação “religiosa” e que, assim sendo, possa ocorrer uma circunspeção entre o discurso religioso e as construções científico-religiosas, através de um padrão de formações terminológicas formais mediante uma metalinguagem, aonde se constitua uma linguagem científica, afora a linguagem religiosa. Nessa perspectiva, sublinhamos que uma das questões na definição de religião se deve ao próprio contexto em que surge, a princípio, sendo uma significação da história intelectual ocidental. Enfatizou que quando esse termo é utilizado em diferentes fenômenos, nos mais diversos contextos históricos e culturais, principiam elementos complicadores. Examina que na contemporaneidade, visto todas as mudanças que ocorreram a respeito desse conceito, já não condiz à aplicação do termo Religião, sugerindo que outro termo possa vir a ser mais apropriado.

Schmidt (2007) pondera quanto ao uso que se faz constantemente do termo “religião” utilizando-se para denominar as tradições religiosas de modo geral, como se esse pudesse dar conta dos seus mais diversos significados e de todas as especificidades peculiares a cada designação. Por isso, afirma:

Mas “religião” é um produto da academia europeia, impossível de se traduzir para línguas não europeias. Quando olhamos os textos primários nenhum dos fundadores das tradições religiosas afirmava estar fundando uma “religião”. Como Max Charlesworth coloca, “eles falavam de uma ‘revelação’ ou divulgação do divino, ou de uma ‘maneira’ de crença e vida, ou de uma ‘lei’, ou da ‘vida espiritual’, ou de uma vida de ‘perfeição’ nunca de fundar uma religião”. (SCHMIDT, 2007, p. 55)

Tal autor, ao referenciar Smith, no que tange à restrição do uso do termo religião, faz a seguinte recomendação ao estudante e, em especial, ao historiador desse campo de conhecimento que a autoconsciência seja para cada um deles sua especialização primária, seu objeto de estudo.

Não há data para a religião. Ela é tão somente uma criação dos estudos acadêmicos. É criada para os propósitos analíticos dos acadêmicos por meio de seus esforços imaginativos de comparação e generalização. A religião não tem existência independente fora da academia. Por esse motivo, o estudante da religião, e mais particularmente o historiador da religião, deve estar incansavelmente autoconsciente. (SMITH **apud** SCHMIDT, 2007, p. 56)

A respeito da utilização da expressão religião com constância no singular, Silva (2011, p. 225) faz a seguinte consideração: “[...] parece quase sinônimo de cristianismo [...] transforma-se numa cobaia da razão exclusiva e deve ser examinada, interrogada, experimentada e inquirida para se chegar ao seu sentido único”. Afere, ainda, que a cultura deve ser compreendida como o modo pelo qual uma determinada realidade social foi concebida, em lugares e históricos distintos, tal perspectiva conduz a direções elaboradas por diversos grupos, criadas e vividas, produzindo realidades em permanente transmutação. Assim sendo, as representações do mundo social são decorrências de construções culturais e históricas, e, por conseguinte, não são neutras. Decerto que essas representações que intencionam ser universais foram pensadas e manipuladas por determinados grupos, interesses e em momentos históricos, sendo dotadas de subjetividade e indeterminação. Evidencia que os objetos intelectuais de pesquisa são produtos históricos em relações intrínsecas que se expressam mediante processos de generalizações. Recomenda-se, pois, ao historiador das religiões, examinar esse campo da religião que se pretende cada vez mais universalizar, advertindo das consequências que se darão em nível dos seus conteúdos, convertendo, cada vez mais, em gerais e, conseqüentemente, mais imprecisos os seus limites se tornarão.

Sua generalização como “a religião” foi geradora de códigos culturais das relações entre os homens e a (as) divindade(s), como ordenadora hierárquica entre os homens, a vida social e política, a natureza, em suma, de toda a civilização ocidental como um código universal cujos limites, sentidos simbólicos e subjetividade histórica foram projetados para os confins do tempo e do espaço. Há um ponto comum em todas essas variantes interpretativas: a religião é explicada a partir de fora de si própria, e a sua verdade ou sentido não podem encontrar-se no espaço de jogo no qual ela se manifesta. É necessário supor que sua verdade e sentido se acham por detrás de algum substrato que o filósofo, o historiador, o cientista, o analista devem descobrir e dar a conhecer. (*Ibid.*, 2011, p. 225-226)

A partir disso a autora (2011) ressalta que o termo “religião”, produto histórico da cultura ocidental, vinculado à tradição cristã, e que, portanto, suscetível a mudanças em seu decurso, não dispõe de um conceito absoluto, possível de ser resgatado. Examina, para além, que é próprio dessa cultura ser concebida como civilização e religião, sendo, essa última, consequência da cristianização, e não da latinização ou Romanização. Sublinha que a esse conceito é atribuído sentido, seja com propósitos científicos, teológicos, filosóficos ou religiosos. Por sua vez, investigando o termo “religiões”, afirma:

Religiões são representações culturais que aspiram à universalidade e são determinadas por aqueles que as elaboram e não são neutras, pois impõem, justificam, legitimam projetos, regras, condutas etc. Trata-se de identificar a maneira pela qual, em diferentes tempos e lugares, um determinado fenômeno religioso é construído, pensado, lido e faz parte da dinâmica cultural. (*Ibid.*, 2011, p. 227)

Isso permite afirmar que a religião como dimensão das representações culturais do mundo encontra-se suscetível a modificações. Dessa forma tanto a religião, quanto as crenças religiosas só podem ser

delimitadas em determinados contextos espaciais e temporais. Assim sendo, desvelar a cultura é revelar as estratégias e dinâmicas de identidade que estabelece cada grupo social.

## A ESCOLA ITALIANA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: PERSPECTIVA E MÉTODO

A Escola Italiana (romana) de História das Religiões, de concepção historiográfica, impulsionada pelo seu idealizador Raffaele Pettazzoni (1883-1959), quando o mesmo foi designado como o primeiro titular a ocupar a cátedra da História das Religiões (*Storia delle religioni*), em 1924, na *Università di Roma*. Apesar das correntes contrárias do historicismo radical, fruto do positivismo, e do marxismo clássico, Pettazzoni implantou, no programa de estudos universitários italianos, o ensino da história das religiões, epistemológica e historicamente, a meio das disciplinas da Antropologia e da História (SILVA, 2011, p. 228).

Em seguida, em 1925, a revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), sob a direção de Raffaele Pettazzoni, propiciou uma nova perspectiva histórico-religiosa, analisando o fenómeno religioso através do processo de investigação histórica das religiões e dos fatos religiosos, mediante a comparação antropológica e etnológica. Frisa Agnolin (2013) que, nesse caso, tendo que se confrontar com escolas que defendiam a Filologia e a Fenomenologia ou de abordagens não históricas e des-historicizantes. Exorava uma objetificação histórica do religioso, compreendendo a religião (ou religiões) vinculada ao campo da análise histórica, priorizando esse objeto, de investigação histórica.

A partir disso, trespassou as vertentes teóricas como a historiografia positivista, que defendia a inexequibilidade da religião como objeto de análise histórica, bem como a fenomenologia que suprimia a religião da investigação histórica em um processo de des-historicização. Pontificava que cada “*phainómenon* é um *genómenon*”, dito de outro modo, cada manifestação religiosa é um produto histórico e cultural, sendo possível “desobjetizá-lo”, percorrendo e recuperando a sua gênese e a sua formação.

O método da comparação histórico-religiosa, utilizada por essa escola, pressupõe uma comparação através de um instrumento comparativo adequado a diferenciar e a determinar as particularidades essenciais de cada processo histórico, tratando-se de uma comparação horizontal de processos históricos, de fenômenos culturais historicamente construídos. Com a sua estruturação, os estudos histórico-religiosos evidenciavam a historicidade dos fatos religiosos enquanto produtos culturais.

Essa Escola ganhou visibilidade, principalmente, pela elaboração de estudos que ofereciam metodologia e instrumentos de pesquisa voltados à perspectiva histórico-religiosa. Assim, as produções de intelectuais a exemplo de Angelo Brelich (1913-1977), Ernesto de Martino (1908-1965), Vittorio Lanternari (1918-2010), Dario Sabbatuci (1923-2002), Marcelo Massenzio (1942) e Nicola Gasbarro (1954), concorreram para os avanços na elaboração de estudos sobre metodologias e instrumentos de pesquisa, e, a partir disso, vindo a estabelecer-se como “Escola Romana de História das Religiões”, em 1973, em Urbino (SILVA, 2011, 228). Cabe frisar que a mesma suscitou influências à Escola de Paris, prioritariamente, pelas contribuições de Jean Pierre Vernant (1914-2007), Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) e Marcel Detienne (1935). (SILVA, 2011)

A partir da análise dessa Escola, acompanhada de uma abordagem da disciplina História das Religiões, Agnolin (2013) perscruta as mudanças que ocorreram a partir das proposições de uma historiografia e metodologia, dos autores aqui elencados, com ênfase na objetivação da religião e dos fenômenos que lhe concernem. Infere que os estudos das ciências das religiões de Marcelo Massenzio, discípulo de Brelich, advindo da História das Religiões do mundo clássico, aplica-se a indagação das estratégias religiosas de populações no campo da etnologia da religião numa abordagem histórico-religiosa, no que diz respeito à aculturação ocidental, em que se deram os estudos sobre o milenarismos, referente aos aborígenos australianos, e na Papua Nova Guiné. Sublinha que Gilberto Mazzoleni, também discípulo de Brelich, ocupante da cátedra de História das Religiões, na Universidade “*La Sapienza*” de Roma,

tinha como foco estabelecer, com os seus pressupostos metodológicos e seus objetivos precedentes, uma Antropologia Histórica, na dimensão histórico-religiosa.

A contribuição historiográfica de Paolo Scarpi, especializado no âmbito da História das religiões do Mundo Clássico, professor de “História das Religiões” na Universidade de Pádua, representante dessa Escola, se deu a partir da tradição dos estudos clássicos. Sua pesquisa volta-se às religiões antigas, mitologia e sua inércia no pensamento moderno e contemporâneo, hermetismo, o simbolismo de comportamentos alimentares. Nicola Gasbarro, professor de “História das Religiões”, posteriormente, titular dessa disciplina, na Universidade “*La Sapienza*” de Roma juntamente com Dario Sabbatucci e Gilberto Mazzoleni. Além disso, exerce a docência de Antropologia Cultural, junto à Universidade de *Udine*, na Itália. O seu trabalho de pesquisa trata de questões que estão presentes no entrelaçamento das disciplinas História das Religiões, da História *tout court* e de Antropologia, na perspectiva da comparação histórico-religiosa e antropológica.

Silva (2011), ao mencionar Massenzio, depreende sobre a finalidade dos trabalhos desses intelectuais italianos estruturados de modo que pudessem reforçar a historicidade das religiões, e epistemologicamente situada na convergência, da antropologia com a história e refutavam qualquer que fossem as interpretações des-historicizantes. Examina que uma característica epistemológica da história das religiões para os estudiosos dessa escola concerne à perspectiva cultural e o empenho para definir o conceito de “religião”.

Para Nunes (2011) o trabalho de Pettazzoni (1920-1950) voltava-se gradualmente para uma abordagem histórico-cultural, aceita pela área acadêmica e instigada pela Nova História Cultural (1970 e 1980). Sua pesquisa irrompeu com toda visão eurocêntrica sobre religião e, em relação ao seu conceito, verificou que esse contemplava o contexto ocidental judaico-cristão, particularmente, depois da cristianização.

Concerne Hock (2010) que a comparação contextual, de fenômenos diferentes oriundos de diferentes religiões, além de considerar

o contexto dos fenômenos comparados, a sistematização das informações desse trabalho histórico-religioso, requer o lugar dos objetos comparados no sistema geral da religião a ordem e as estruturas sociais, a forma econômica, a organização política etc. Nesse sentido, clarifica que existem variadas formas de comparação, não apenas através de uma ordenação da diversidade das coisas, mas também comparar determinado sistema religioso a outro, acentuando-se as semelhanças, como as diferenças.

No que se refere ao conceito de religião, verificamos, para além, que Pettazoni empreendia ampliá-lo a fim de que pudesse contemplar na sua universalidade todas as formas particulares e, com isso, possibilitando a própria universalidade da investigação histórico-religiosa. Defendia que, independentemente da religião, toda ela seria um produto histórico. Nesse processo, convém salientarmos, ainda, a contribuição das discussões entre religião, cultura e história, como também os subsídios propiciados pelos intelectuais dessa Escola, para a história cultural das práticas religiosas, que resultou na desconstrução da categoria “a religião” para um código de sentidos variados.

Convém ressaltar que a História das Religiões ao conceber a dilatação do conceito de religião, tinha como intuito torná-lo funcional às culturas particulares pesquisadas. Ficou evidenciado que:

[...] a disciplina recalcou conscientemente o próprio processo histórico do qual nasceu e se desenvolveu o conceito “religião”. De fato, esse nosso conceito ocidental ampliou-se, histórica e progressivamente, com o aumento dos termos de comparação, a começar das origens cristãs de sua ressignificação (verdadeiramente revolucionária) até os nossos dias [...] a adoção do termo religio, por parte das línguas europeias, depende diretamente do processo de cristianização do termo e não de sua “latinização” [...] “religião” significa alguma coisa quando se refere a um denominador (religião romana, religião chinesa,...), ou seja, quando se fala de “religiões” – no plural referencial as culturas – e não de “religião”; “religião” no singular e sem denominações

significa um espaço de ação que se pode individualizar somente em contraposição a um espaço de ação “cívico”; a contraposição religioso/cívico é peculiar à nossa cultura e, portanto, traiçoeira e inútil quando utilizada para aproximar-se das culturas etnológicas (AGNOLIN, 2013, p. 187).

A partir de todas estas postulações acerca da ampliação do conceito de um termo que, anteriormente, limitava a inserção de estudos diversificados sobre mitos e divindades como um todo, consolida-se a importância do estudo aqui proposto, uma vez poder ser inserido em um ramo de estudos-científicos, hoje, mais abrangente e de possibilidade comparatista. Dessa forma, a Escola Italiana de História das Religiões, ao propor a dilatação do conceito de religião, para que esse pudesse contemplar na sua universalidade as culturas particulares, proporcionou que esse estudo fosse aprofundado e que se estabelecesse um diálogo entre perspectiva e metodologia.

Por fim, com vistas ao fortalecimento da discussão aqui inserida, a concepção escatológica da religiosidade pré-cristã e cristã do século X, através de uma comparação contextual entre o paganismo nórdico e o apocalipse cristão, bem como o referencial teórico percorrido pelos pesquisadores dessa tradição de estudos italiana, desde o conceito de religião às questões metodológicas, trouxe subsídios necessários ao desenvolvimento do estudo comparativo a que nos propomos realizar em nossa pesquisa.

## O MITO DE RAGNARÖK

A mitologia nórdica é marcada pela narrativa de Ragnarök, “consumação dos destinos dos poderes supremos”, ou ainda, Ragnarökkr, “crepúsculo dos poderes supremos”. De acordo com Langer (2012) esse mito pertence ao ciclo de crenças de concepção pré-cristã nórdica, séculos VIII a XI, que descreve sobre a batalha final, em que era prevista

uma fúria cósmica que atingiria o centro do universo, a abóbada celeste, a partir do qual tudo se ligava. Citado na *Edda Maior* ou *Poética* e na *Edda Menor* ou em *Prosa*, ambas do século XIII, presumindo-se que tenha sido narrado oralmente, e posteriormente compilado, visto que a escrita rúnica não era utilizada para esse fim.

A *Edda Poética* consiste em uma coletânea de poemas éddicos cuja maior e mais importante parte provém do *Codex Regius*, mas somado também a outros manuscritos. Para esse autor (2013), Ragnarök é descrito como um texto de caráter heróico, guerreiro e aventureiro, cujos mitos, heróis e guerreiros são admirados na sociedade. Nesse contexto, fenômenos cósmicos e astronômicos, registrados em pedras rúnicas, trouxeram influências às narrativas e às imagens mitológicas.

Sobre a sociedade escandinava, importa dizer que tem origem nos povos germânicos que, devido a uma expansão migratória, entre os séculos IV e VII, habitaram os reinos da Dinamarca, Noruega, Suécia, Islândia e Finlândia. Tinha os campos e os mares como suas principais atividades econômicas de plantio e de pesca. Os chefes desempenhavam a execução circunstancial da liderança religiosa em seus aspectos públicos e sazonais. É pertinente lembrar, segundo Langer (2012), que já havia, nos séculos VIII e IX, representações visuais sobre a mitologia nórdica, as quais, em sua maioria, reportavam-se a figura de Odín, mas, apesar disso não foram encontradas imagens pagãs a respeito do tema de Ragnarök.

Esclarece Davidson (2004) que a narrativa de Ragnarök se refere a eventos futuros em que sinais seguidos de desastres na natureza, se pronunciarão, havendo de ocorrer até a submersão do mundo nas águas, anunciando o fim de todas as coisas e a fatalidade reservada a alguns deuses que lutariam contra os monstros, nessa batalha, em que ambos pereceriam. Sublinha, ainda, que alguns filhos dos deuses subsistiriam, repovoando o cosmos. Assim sendo, trata-se de um evento cataclísmico através do qual ocorreria uma desintegração cósmica do universo para, em seguida, surgir um novo mundo. As forças dos astros e dos fenômenos que os acompanhavam constituam-se em elementos que provocariam a instabilidade do cosmos e a sua destruição. Para

a referida autora, a destruição do mundo e a liberação dos monstros faziam parte do pensamento pré-cristão.

Nesse sentido, baseado nas generalizações apontadas por Langer (2013), tal mito relata que ocorreria uma fúria cósmica, provocada pelos lobos filhos de Fenrir, Skol e Hati. Em seguida, o gigante Surt espalharia fogo por todo o firmamento. E, ainda, antes mesmo que ocorresse o enfrentamento entre deuses e monstros, no campo de Vigrid, descrito no poema *Vafþrúðnismál*, estrofe 18, a abóbada celeste seria consumida pelo fogo.

Desse modo, desencadeando a batalha final que se deu entre as forças da ordem, as divindades Ases e Vanes; os espíritos naturais e os guerreiros do Valhalla; Einhejar e as forças do caos; os gigantes do gelo, do exército dos mortos de Hel, da deusa do inferno, de Loki e dos lobos. Diante de todo o caos ali estabelecido, era-se entendida a impossibilidade de se vencer o confronto, evitando que o freixo Yggdrásil fosse atingido pelas forças que o destruiria. Observamos, assim, que a narrativa evidencia este fato dos deuses não poderem salvar-se a si mesmo e ao cosmos, resignando-se a um destino que denota um acontecimento esperado e natural (EDDA POÉTICA, 2012, p. 66).

Assim sendo, os mitos narram histórias que buscam refletir sobre a origem e funcionamento do cosmos e das sociedades, como os seres humanos interagiam diante da realidade de luta contra o caos, bem como com o fim das sociedades desse cosmos.

Apesar de alguns estudos evidenciarem a influência do cristianismo neste evento, enfatizamos que pesquisas recentes demonstram que o paganismo escandinavo guardava suas estruturas próprias. Pontifica Cardoso que

A tendência predominante dos estudos mais recentes escandinavo por historiadores das religiões consiste em encarar tal paganismo como uma religião altamente complexa, satisfatória para os que praticavam. Tratava-se, sem dúvida, de um conjunto de crenças e práticas

baseadas em atitudes muito diferentes das que estruturavam o cristianismo. (*ibid.*, 2006, p.36)

Atualmente, estudos de enfoque historiográfico, demonstraram que há três abordagens a respeito dessa narrativa. Dito de modo mais específico:

Em um ponto de vista historiográfico, podemos separar as concepções sobre o Ragnarök na academia em três idéias principais: os que acreditavam que as narrativas sobre o destino dos deuses germânicos seriam de base totalmente pagã; os autores que perceberam interferências cristãs sobre uma composição pagã e a recontaram após o registro escrito; e mais recentemente, os que defendem que o compositor original foi um pagão que sofreu influências de idéias cristãs durante o período de conversão. (LANGER, 2012, p.4)

Em razão das estrofes finais do poema *Völuspá*, pode-se averiguar que alguns estudiosos inferem, nestes relatos, indícios de extinção da antiga fé pelo Cristianismo, conforme pontifica Davidson:

Segundo algumas interpretações, a conclusão do poema descreve o triunfo do Cristianismo sobre a Antiga Religião, mas se essa fosse à intenção deliberada do poeta, certamente ele teria sido mais explícito. Além do mais, esse tipo de interpretação diminui sua importância. Temos aqui uma visão de morte e renascimento que é a essência de todas as grandes religiões, a eterna representação de que fala Eliade. Um poeta cristão convicto não teria passado uma imagem tão objetiva da antiga fé, sem rejeitá-la ou condená-la, pois tal distanciamento seria uma qualidade raramente encontrada nos antigos tempos do Cristianismo. (*ibid.*, 2004, p. 171-172).

Tratando-se de um tema em que há divergências quanto à origem desse evento, há estudos que comungam do pensamento de que a maioria do material encontrado no *Völuspá* é proveniente de fontes pagãs, sobre o qual pondera Davidson, ratificando o fato da necessidade de extensão da justificativa do evento final se comparado à realidade cristã.

Eu, portanto, descontaria boa parte do que foi escrito sobre o material de *Völuspá* como derivado de fontes cristãs. É verdade que a insistência mórbida nos terrores do Juízo Final nos escritos e sermões dos padres pode ter sido um efeito sobre aqueles que se encontravam fora do âmbito da igreja cristã. Mas isso seria insuficiente para explicar a ideia do fim do mundo entre os escandinavos pagãos. (*ibid.*, 2004, p.173)

Nesse caso, a destruição do cosmos e de alguns deuses que se daria numa batalha final. Sublinhamos que fogo, vento, água e terra são elementos que aparecem exercendo fortes representações dessas forças naturais, na narrativa, a exemplo do *gigante do fogo*, do *gigante do gelo* e do *gigante da montanha*. O inverno rigoroso ocorrerá seguido de outros invernos. Convém ressaltar ainda que

Acima de tudo, os mitos do norte são claros em seu reconhecimento da realidade das forças de destruição. A luta em um lugar inóspito, apesar de todas as aparentes forças opostas, que foi considerada o ideal da literatura heróica no norte, ganha uma estatura cósmica na concepção de Ragnarök, a fatalidade dos deuses, quando Odim e seus companheiros caem em luta contra os monstros e a fúria descontrolada dos elementos. (*ibid.*, 2004, p. 181)

À luz de Bernárdez (2010), o fim do mundo nórdico, o mito de Ragnarök, já era esperado, sem nenhuma outra justificação. Ao contrário do apocalipse cristão, não concebe nenhum juízo final, separando os bons dos maus para que esses pudessem receber os seus castigos. Para a regeneração do cosmos, haveria de se passar por uma destruição total, livrando-se de todo o caos, para que só então ocorresse a sua

renovação. Para a renovação do cosmos, somente a um casal de humanos foi preservada a vida e aos filhos dos deuses que, a exemplo de Vidar e Vali (filhos de Odin) e de Modi e Magni (filhos de Thor), retornariam após o Ragnarök, quando o fogo de Surt apagassem.

Em função da especificidade desse tema pretende-se, a partir desse referencial teórico, trazer subsídios à compreensão da questão em análise.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo propiciar uma discussão sobre a narrativa de Ragnarök, como fonte a respeito da concepção escatológica na religiosidade nórdica pré-cristã e possíveis influências de elementos do cristianismo na construção desse mito, considerando, assim, a possibilidade de contribuição dessa temática para as Ciências das Religiões.

Em virtude do enredamento desse tema, percebemos que não haveria como fortalecê-lo sem que abordássemos o percurso da construção do conceito e do termo Religião, relacionando-o, em seguida, ao contexto da Escola Italiana de História das Religiões, de concepção historiográfica. A partir disso, levando-se em consideração a finalidade do respectivo estudo, temos como foco proceder com uma pesquisa comparativa, em continuidade, entre a Narrativa de Ragnarök e o Apocalipse Cristão, averiguando possíveis elementos cristãos do século X na construção desse mito, considerando-se, para tanto, o contexto dos fenômenos comparados.

Essas inovações teóricas apresentadas pela Escola Italiana de História das Religiões a partir de uma nova concepção para os estudos das religiões – presente em sua característica epistemológica no que se refere à perspectiva cultural e a preocupação em definir o conceito de “religião” como categoria interpretativa e conceitual – reproduziu uma visão de seu propósito de ser uma escola líder, com pretensões de se sobrepor as Escolas de correntes contrárias, a exemplo da historiografia

positivista, defensora da inexequibilidade da religião como objeto de análise histórica, e da fenomenologia. Além disso, essas inovações teóricas serviram de eixo orientador para o cumprimento da missão que se fazia preeminente de inovações no tocante a alguns aspectos gerais de afirmação metodológica que permitiram identificar sua abordagem a respeito das religiões.

Nesse sentido, propôs-se um panorama sobre os fundamentos básicos da disciplina História das Religiões e metodologia de estudos, objetivando estabelecer uma interlocução entre várias disciplinas e vertentes, em que se deu o liame entre Antropologia e História como condição necessária para uma comparação sistemática entre culturas, histórica e diferentemente orientadas, e, para cumprir com a exigência dessa comparação, a História das Religiões.

Entre as contribuições dos trabalhos desses autores da Escola Italiana para as Ciências das Religiões, sublinhamos a concepção da história cultural das práticas religiosas; bem como da desconstrução do conceito de religião, como categoria generalizante para um código de sentidos variados a partir de construções culturais.

## REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Wilson e H., FERREIRA, Ana Paula R. de S. **Projetos de Pesquisa e Metodologia do Trabalho Científico**. In: ABÍLIO, Francisco José Pegado. Educação Ambiental para o Semiárido. João Pessoa: Ed. Universitária, 2011.
- AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa**/ Adone Agnolin. São Paulo: Paulinas, 2013 – (Coleção repensando a religião).
- AGNOLIN, Adone. **Debate entre História e Religião em uma breve História da História das Religiões: Origens, endereço italiano e perspectivas de investigação**.
- ANÔNIMO. **Edda Mayor. Tradução e notas de Luis Lerate**. Madrid, Alianza Editorial, S. A., 4ª edição, 2012. In: REVISTA PROJETO HISTÓRIA: HISTÓRIA E RELIGIÕES –Nº. 37. São Paulo, PUC-SP, julho/dezembro/2008.
- BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BERNÁRDEZ, Enrique. **Los mitos germânicos**. Alianza Editorial, 2ª edição, 2010.
- BRANDÃO, J. de Souza, **Mitologia Grega**. Vol II, 2ª edição. Petrópolis: vozes, 1986.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Aspectos da cosmogonia e da cosmografia escandinava. *Brathair 6 (2) Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, 2006. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/557/482>. Acesso em: 09/02/2015.

DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. **Deuses e mitos do Norte da Europa**: uma mitologia é o comentário de uma era ou uma civilização específica sobre os mistérios da existência e da mente humanas/H. R. Ellis Davidson; tradução de Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Edições Loyola, São Paulo, 2010.

LANGER, Johnni. **A morte de Odin?** As representações do Ragnarök na arte das Ilhas Britânicas (séc. X). *Medievalista [Em linha]*, N° 11, (janeiro – junho 2012). Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALIS/langer1108.html>. Acesso em 25/03/2015.

\_\_\_\_\_. **O céu dos vikings**: uma interpretação etnoastronômica da pedra rúnica de Eckelbo (Gs 19), *DOMÍNIOS DA IMAGEM 6(12)*, 2013, pp. 97-112. ISSN: 2237-9216 (Digital) more. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/dominiosdaimagem/index.php/dominios/article/view/212/128>. Acesso em 18/02/2015

NUNES, Elton de O. **A Escola Italiana de História das Religiões**: A constituição de um espaço historiográfico. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho, 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/123\\_arquivo\\_artigo-A EscolaItalianadeHistoriadasReligioes.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/123_arquivo_artigo-A%20EscolaItalianadeHistoriadasReligioes.pdf). Acesso em: 27/01/16.

SILVA, Eliane M. **Entre religião, cultura e história**: a escola italiana das religiões. *Revista de C. Humanas, Viçosa*, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul./dez. 2011. Disponível em <http://www.cch.ufv.br/revista/pdfs/artigo1vol11-2.pdf>. Acesso em 20.01.2016. Acesso em: 27/01/16.

STURLUSON, Snorri. **Edda em Prosa. Tradução e notas de Luis Lerate**. Rio de Janeiro: Numen, 4ª edição, 2012.

\_\_\_\_\_. **História das Religiões**: algumas questões teóricas e metodológicas. In: MOURA, Carlos André Silva; SILVA, Eliane Moura; SANTOS, Mario Ribeiro; SILVA, Paulo Julião (orgs). *Religião, Cultura e Política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas, SP: Unicamp/Ifch, 2011. Coleção IDEIAS 10.

USARSKI, F. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**/ Frank Usarski (org.). – São Paulo: Paulinas, 2007. – (coleção repensando a religião).

# A IMPORTÂNCIA DO CANDOMBLÉ NO SAMBA DO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XX NA OBRA DE CLEMENTINA DE JESUS

Camila Luiza Souza da Silva<sup>56</sup>

Este trabalho tem como objetivo indicar elementos que evidenciem a influência do Candomblé na origem do samba no Brasil, a partir de uma abordagem histórico-antropológica.

A partir da análise do período do surgimento do samba urbano, entre o final do século XIX e início do século XX na cidade do Rio de Janeiro (neste momento capital da República) indicaremos como o Candomblé foi fundamental para a construção dessa expressão cultural.

A obra da cantora Clementina de Jesus, realizada entre as décadas de 60 e 80, que possuía forte presença das religiões afro-brasileiras, poderá atestar-nos a importância política e social do Candomblé e do samba para a sociedade brasileira. Com esse objetivo analisaremos os textos das letras das suas músicas.

## INTRODUÇÃO

Roberto Moura (1998) afirma: “O samba é a própria identidade nacional brasileira”, sendo assim, a motivação para este trabalho é indicar elementos do samba que tem relações com o candomblé. Há uma influência direta entre a música dos terreiros na constituição da música popular brasileira. O objetivo é fazer a relação entre elementos

---

<sup>56</sup> Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões - UFPB, Especialista em Psicologia Clínica pela Santa Casa da Misericórdia/RJ, Graduada em Psicologia pela UERJ, integrante do Grupo RAÍZES - Grupo de pesquisa sobre religiões mediúnicas e suas interlocuções.

presentes no candomblé e no samba. Uma vez que a música nessa religião é elemento fundamental, e na cultura brasileira ela também tem papel preponderante, pretendemos fazer um diálogo entre a música presente nesta religião com o gênero musical intitulado como símbolo da identidade nacional. (AMARAL; SILVA, 2006).

Apesar de obterem um número menor de adeptos declarados, em comparação com as religiões cristãs no Brasil, candomblé e umbanda são duas religiões de grande visibilidade principalmente porque “práticas culturais importantes são originárias dessas religiões” (PRANDI, 2007, p.7). Estas práticas muitas vezes são vistas pela sociedade como sinônimo de cultura: samba, acarajé, jogo de búzios. Isto porque nessa religião a dimensão do sagrado e do profano estão entrelaçados. Na descrição presente no *Dicionário da História Social do Samba* podemos perceber a importância que o candomblé tem para o entendimento do samba:

**CANDOMBLÉ:** Nome genérico com que, no Brasil, a partir da Bahia, se designa o culto dos orixás jeje-nagôs, bem como algumas formas dele derivadas, manifestas em diversas “nações”. Por extensão, o nome designa também a celebração, a festa dessa tradição, o xirê; e também o terreiro, base física da comunidade de culto. A relação do candomblé com o samba dá-se, como no caso da umbanda, pela tradicional participação, nas escolas, de fiéis e donos de terreiro. E, finalmente, pela consagração de algumas escolas junto a orixás do candomblé ou entidades de umbanda, identificadas com suas cores e, às vezes, “assentadas” e propiciadas em suas sedes. (LOPES; SIMAS, 2015, p. 53)

Para analisarmos a influência do candomblé no samba faremos uma contextualização histórica, retratando o surgimento deste elemento da cultura nacional no início do século XX e, posteriormente, analisaremos a obra da cantora Clementina de Jesus, principalmente os seus discos: *Gente da Antiga - Pixinguinha, Clementina de Jesus e João da Bahiana* (1968), *Clementina, cadê você?* (1970) e *Clementina e Convidados* (1979). Apesar

de sabermos da influência das religiões afro-brasileiras no ritmo e na melodia do samba<sup>57</sup>, analisaremos somente os elementos presentes nos textos das letras das músicas cantadas pela cantora.

A obra de Clementina foi escolhida porque a artista teve a trajetória de vida no mesmo período do surgimento do samba. Descendente de escravos nasceu no ano de 1901 em Valença, cidade ao sul do estado do Rio de Janeiro, e faleceu no ano de 1987, um ano antes do centenário da abolição da escravatura. E também, por ter ficado conhecida no cenário musical brasileiro como uma artista que era o símbolo da cultura afro-brasileira, pois o seu canto fazia o elo entre o Brasil e a África, principalmente pela religiosidade presente na sua vida pessoal e artística. Gravou os principais compositores de samba das décadas de 60 a 80, e nos seus discos, apesar de se declarar católica, estavam presentes os pontos e cânticos das religiões afro-brasileiras, além de jongos, samba e choro (SILVA, L., 2011).

A representação de Clementina para a comunidade afro-brasileira é muito importante. Sua figura traz consigo elementos simbólicos fortes: mulher, negra, idosa (seu primeiro disco foi gravado aos 65 anos de idade) e com um canto com elementos nitidamente relacionados ao canto dos escravos. Os compositores Wilson Moreira e Nei Lopes fizeram uma canção em homenagem à cantora:

Conheci a Clementina /Graças a esta senhora /Que é nossa e da Glória /Num tempo que passou /Era domingo em seu rosto /E, mesmo agosto sorria /Águas, de muita alegria, rolavam /Quando ouvia Clementina /Graças a esta senhora /Que é nossa e da Glória /Eu quase chorava [...] E no seu reino da Glória/Senhora rainha Quelé de Jesus /Quando a noite vinha /nos ilu-

---

57 O samba aqui retratado será o que se originou no meio urbano na cidade do Rio de Janeiro no início do século XX. Não retrataremos o samba do Recôncavo Baiano e o samba rural paulista. O Rio de Janeiro foi escolhido por lá ter ocorrido a inserção do samba na indústria radiofônica da época, o que popularizou este gênero musical por todo o país. Para maiores informações sobre as diversas tradições do samba consultar o *Dicionário da História Social do Samba* (LOPES; SIMAS, 2015, p.247-271).

minava de samba e de luz. (LOPES; MOREIRA, 1985, faixa 2)

Esta música retrata como ela era vista no mundo do samba, como um símbolo de religiosidade e negritude. Além disso, mostra a relação de respeito que os sambistas têm com os mais velhos, o que também é fundamento no candomblé.

## UM DIÁLOGO ENTRE O CANDOMBLÉ E O SAMBA

A emergência do candomblé deu-se quando uma nova ordem econômica e política se instauraram no Brasil. Com a abolição da escravidão em 1888 e a proclamação da República em 1889, o país ainda agrário deveria funcionar sobre as novas leis do capitalismo que emergia. Os ex-escravos somente eram iguais aos brancos perante a lei, mas continuavam excluídos e marginalizados por sua condição política, econômica e racial. Apesar dos terreiros estarem presentes no Brasil desde o período colonial, tornaram-se nessa fase, um espaço onde negros e pobres em geral reconstruiriam suas heranças e afirmariam sua identidade cultural. (SILVA, V., 2005) A religião cumpria seu papel de confortar o sofrimento, fazendo a vida mais suportável. E o canto, muito presente no candomblé cumpre um papel preponderante nesse sentido. Podemos ver essa ideia na obra de Clifford Geertz *A religião como sistema cultural*, onde o autor afirma:

Como problema religioso, o problema do sofrimento é paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável – sofrível, se assim podemos dizer. (GEERTZ, 2012, p.76).

No candomblé, a música é fundamental tanto no entendimento do mito, quanto na execução dos ritos. “O mito que fala da criação

da religião dos orixás ensina que louvar os deuses é cantar para eles e fazê-los dançar junto aos humanos. [...] Para a mitologia iorubana preservada no Brasil na cultura religiosa dos terreiros de orixás, houve um tempo em que homens e deuses viviam em mundos não separados.” (PRANDI, 2005).

Mircea Eliade nos diz que os mitos além de narrarem a origem do humano, narram os acontecimentos primordiais em consequências dos quais o homem se tornou o que é hoje. Para ele, conhecer o mito é aprender o segredo da origem das coisas. Além disso, o mito muitas vezes dita o rito. (ELIADE, 2010). No candomblé, o mito se justifica por que ele é uma religião dançante. “Um dos componentes mais importantes do saber religioso no candomblé consiste no conhecimento e domínio de seu vastíssimo repertório musical [...] Para tudo se canta” (PRANDI, 2005).

Partindo dessa especificidade do candomblé, podemos entender melhor o momento histórico brasileiro quando o samba surgiu: Os primeiros africanos escravizados chegam a Salvador a partir de 1550 para trabalhar nos engenhos de açúcar do Nordeste. A partir daí o contingente africano no país foi só aumentando. Por volta de 1693, houve as primeiras descobertas de ouro em Minas Gerais, isso fará com que no século XVIII haja uma migração de escravos do Nordeste para o sul-sudeste, e também haverá um desembarque intenso de escravos nos portos do Rio de Janeiro e no litoral norte de São Paulo. No século XIX, há o início do cultivo do café em São Paulo e no Rio de Janeiro. Além disso, o Rio de Janeiro passa a ser a capital do país de 1763 a 1960, o que fará que haja uma migração em massa de negros da Bahia e de outros estados do Nordeste para a cidade, principalmente depois da abolição da escravidão (LOPES, 1992). É nesse momento de intensas modificações políticas e econômicas no Brasil, que surge o samba na cidade do Rio de Janeiro, que teria a influência do samba do Nordeste, mas que nesta cidade ganharia características específicas do meio urbano, chegando até a indústria radiofônica da época, e com isso dando início à ascensão social deste gênero musical.

Estudos acadêmicos sobre o surgimento do samba na cidade do Rio de Janeiro mostram que o samba e outras manifestações culturais afro-brasileiras têm influência das práticas religiosas dos negros oriundos principalmente da Bahia, que moravam na área do cais do porto e da Cidade Nova, como o conhecido livro de Roberto Moura *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, o trabalho de Reginaldo Prandi *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira* e o recente livro de Pedro Bustamante Teixeira da UFJF, *Do samba à bossa nova: inventando um país*. O samba surge nesse contexto, quando a população negra, após a cerimônia religiosa, realizava reuniões com música, batuques e comida, como era visto na casa de Tia Ciata, mãe de santo, iniciada no Candomblé de Salvador. Ela chegou ao Rio de Janeiro no final do século XIX e é considerada figura central para o entendimento do samba na cidade do Rio de Janeiro (MOURA, 1995).

A partir dessas circunstâncias definimos os objetivos desse capítulo, que seriam:

1) contextualizar historicamente o período de surgimento do samba: o que ocorria no país, mais especificamente com a população negra, na cidade do Rio de Janeiro, capital da República, entre o final do século XIX e início do século XX;

2) pesquisar os elementos das religiões afro-brasileiras presentes no samba, tomando como tema de análise a obra da cantora Clementina de Jesus, que foi realizada entre as décadas de 60 e 80;

3) discutir a importância política e social do Candomblé e do samba para a comunidade afro-brasileira e seus reflexos nos dias atuais. Levantando questões importantes como as das discriminações étnico-racial e religiosa ainda fortemente presentes na sociedade brasileira.

Adotaremos a metodologia qualitativa de pesquisa através da abordagem histórico-antropológica. A partir da construção do marco teórico estudaremos a bibliografia referente ao tema da música no candomblé e da história do samba, além da importância das religiões afro-brasileiras para o estudo das Ciências das Religiões no Brasil. O olhar científico das ciências sociais para as religiões afro-brasileiras deu-

se no início do século XX pelo médico maranhense Nina Rodrigues, que estudou a religiosidade do negro brasileiro. Apesar de sua produção demonstrar a marca racista da época, com uma visão etnocêntrica, foi fundamental para que outros autores dessem continuidade e se aprofundassem no tema, como Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e Ruth Landes (CARNEIRO, 2014). Cabe-nos o desafio de nos debruçarmos com um novo olhar sobre o tema, construindo novos paradigmas de discussão. Na área das Ciências da Religiões, ainda em processo de consolidação, é de fundamental importância o trabalho das religiões afro-brasileiras em novas perspectivas, em parceria com as Ciências Sociais que já estudam essa temática desde o primórdio dos estudos dessas tradições religiosas no Brasil. Para isso, consideraremos as Ciências das Religiões como um campo de estudos interdisciplinar, buscando-se como nos indica Camurça:

[...] relativizar a polaridade que coloca de um lado, a religião como uma totalidade de verdade e transcendência e, de outro, as ciências (sociais) com pretensões de decompor a primeira em fatores socioculturais e históricos. Defende-se uma “via de mão dupla” em que ambas deixem-se “afetar” mutuamente, e em que a religião empregue métodos socioculturais e históricos como forma de autocompreensão e as ciências (sociais), conceitos e experimentos do universo religioso (por exemplo, o carisma) para interrogar suas problemáticas. (CAMURÇA, 2008, p.82)

## **O SAMBA DO SÉCULO XX, A OBRA DE CLEMENTINA DE JESUS E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.**

Para analisarmos a sedimentação do samba como ícone da cultura nacional será importante percebermos suas transformações durante a sua história, através das letras dos sambas a partir da década de 20.

Será feito o estudo do primeiro samba gravado (1917), *Pelo telefone*, de Donga. Retratando a chegada deste gênero na década de 30 à classe média da cidade do Rio de Janeiro, com compositores de Ipanema e Vila Isabel, tendo como representantes João de Barro e Noel Rosa, surgindo uma parceria estilística entre o morro e a cidade. Posteriormente, descreveremos entre as décadas de 30 e 50, a época de ouro do rádio, onde o samba experimentará diversas nuances como o samba-canção, samba-de-breque, além de retratar o momento em que o país estava vivendo com o governo de Getúlio Vargas, tendo como representantes nomes como Ary Barroso, Dorival Caymmi, Moreira da Silva. As décadas de 60 e 70 trarão um grupo engajado politicamente, os frequentadores do Zicartola, restaurante criado por Cartola e sua esposa Dona Zica na cidade do Rio de Janeiro, que proporcionou a relação entre compositores de samba com compositores de diversas vertentes musicais, revelando os maiores nomes do samba, reconhecidos como principais referências deste gênero musical até os dias atuais, como Cartola, Zé Keti, Elton Medeiros, Paulinho da Viola, Martinho da Vila, João Nogueira, Paulo César Pinheiro, Candeia e Monarco. (MOURA, 1998).

Clementina surge no cenário musical brasileiro na década de 60. Ela também fazia parte do grupo que frequentava o Zicartola. O produtor Hermínio Bello de Carvalho, que ainda hoje é um dos maiores nomes da música nacional, reconhecido compositor e produtor musical, foi o responsável por lançar Clementina nos palcos cariocas. O espetáculo Rosa de Ouro de 1965, onde ela, que até aquele momento era empregada doméstica, e Aracy Cortes, cantora de rádio, subiam no palco com os sambistas: Anescarzinho do Salgueiro, Elton Medeiros, Jair do Cavaquinho, Nelson Sargento e Paulinho da Viola, tinha como proposta levar o samba como era feito nos subúrbios cariocas, sem modificações. A importância do espetáculo foi descrita, na dissertação de Luciana da Silva:

A descrição do espetáculo faz parte de uma das estratégias da obra de apresentar Clementina como um

elemento importante da cultura negra. Rosa de Ouro apresenta uma história do samba ligado aos subúrbios cariocas, a partir de duas grandes intérpretes. Entretanto, Clementina não era conhecida do grande público, porém ganhou lugar de destaque no espetáculo. Por que isso ocorreu? Simples, para os diretores do espetáculo e para os autores desta biografia, a velha senhora era uma composição do samba ligada aos jongos e corimás, as manifestações negras do subúrbio carioca e sambas enredo do carnaval carioca. (SILVA, L., 2011, p.36).

A importância de Clementina para o nosso trabalho fica ainda mais evidente quando se busca informações sobre a religiosidade da cantora. A cantora veio do ambiente cafeeiro do interior fluminense, pois nasceu no sul do estado do Rio de Janeiro na cidade de Valença, que possuía tradição cultural do universo banto. Sendo assim, sua relação com o culto de orixás *jeje-nagôs* cuja expansão no Rio de Janeiro, antes da segunda metade do século 20, só se deu, pelo que sabemos, até a Baixada Fluminense, só ocorreu depois da sua chegada na cidade do Rio de Janeiro<sup>58</sup>. Clementina afirmava que era católica devota de Nossa Senhora da Glória, mas no seu repertório musical havia forte relação com as manifestações religiosas afro-brasileiras, por esse motivo, muitos autores atribuem ao trabalho de Clementina um sincretismo, ligado ao catolicismo, à umbanda e ao candomblé. Nei Lopes, compositor e pesquisador da temática afro-brasileira, questiona essa tese, problematizando o uso do termo sincretismo religioso para falar das relações das religiões afro-brasileiras com o catolicismo. Diz ele:

Sincretismo é a fusão aleatória de elementos de doutrinas diferentes. Com relação ao encontro das religiões africanas com o cristianismo, a moderna etnografia rejeita a tradicional expressão “sincretismo religioso”.

---

58 Clementina chegou à cidade do Rio de Janeiro em 1910 por motivos financeiros. (SILVA, L.L., 2011).

O catolicismo e os cultos negros como acentua Muniz Sodré, enfeixam sistemas simbolicamente incompatíveis. Então ao associarem orixás, voduns e inquices (espíritos bantos) a santos católicos, os negros não fundiram os dois sistemas, mas apenas, respeitosamente, trouxeram para o seu domínio, através de analogias, os heróis e mártires canonizados por Roma, da mesma forma que os antigos romanos entronizavam em seus templos os deuses dos adversários vencidos. (LOPES, 2001, p.58).

Através de ampla pesquisa sobre a obra da cantora o autor conclui que o seu repertório contempla questões sincréticas, mas mesmo sendo católica praticante, não há em seu trabalho elementos ligados ao catolicismo, mas entrecruzava elementos do universo banto com outras do âmbito *jeje-nagô*. O que o autor quer ressaltar é que não houve uma fusão de elementos católicos nas religiões e cultura afro-brasileiras, mas uma contribuição de ambas as partes. Sobre esse mesmo prisma podemos destacar o que nos afirma Roberto Moura (1995):

A presença da gente do Candomblé nas Igrejas, a missa precedendo as principais festas dos orixás, já era uma tradição dos baianos e se mantém ainda hoje no Rio de Janeiro, mesmo com a oposição de alguns párocos preocupados com a africanização da cerimônia cristã, nos dias dos santos africanos, tomada pelas tias negras com seus trajes rituais. [...] Esse sentido de máscara já no grupo baiano no Rio de Janeiro havia sido substituído por uma compreensão diversa da missa, quando o ritual católico era encarado com um espírito estritamente devocional, integrado como um momento complementar e propiciatório à celebração do orixá homenageado. Uma cerimônia de abertura, quando o negro se comprometia com a comunidade maior antes de reafirmar suas próprias tradições. (MOURA, 1995, p.188)

Percebemos então que a relação com a Igreja foi obrigatória para que as religiões afro-brasileiras pudessem resistir e existir, foi uma estratégia de sobrevivência da comunidade negra da época. Pois é notório que já no século XIX, havia uma aproximação entre a Igreja Católica, o Candomblé e as festas profanas.

Podemos inferir que um trabalho como o de Clementina de Jesus nos traz diversos elementos de discussão importantes para o estudo das religiões e cultura afro-brasileiras. Uma mulher, negra e idosa, chega ao meio do samba que era, e ainda é, um ambiente predominantemente masculino. E abre espaço para que a figura feminina reine, mas não com a imagem desgastada da “mulata”, mulher negra e passista, ligada a carnavalização do samba, mas trazendo como maior expressão de construção da sua obra, jongs, lundus, corimás e sambas da tradição rural, fazendo um elo entre “a ancestralidade musical banta e o samba urbano, espinha dorsal e corrente principal da música popular brasileira”. (LOPES, 2011)

Os três discos que darão a base para esse trabalho foram escolhidos porque são os que mais evidenciam a presença do Candomblé e da Umbanda na obra da cantora. O disco *Gente da Antiga* de 1968, em que a cantora fez um trabalho junto com Pixinguinha e João da Bahiana foi um marco para a música brasileira. Pixinguinha é um dos maiores compositores da música popular brasileira, dando corpo a um dos nossos maiores estilos da música nacional: o choro. João da Bahiana compositor e músico, sambista renomado, considerado o responsável pela introdução do pandeiro no samba. Neste disco foi gravado um dos maiores clássicos da música brasileira, Yaô:

No jacutá de preto velho/Há uma festa de yaô/Ôi tem nêga de Ogum/De Oxalá, de Iemanjá/Mucama de Oxossi é caçador/Ora viva Nanã, Nanã Buruku [...] No terreiro de preto velho iaiá/Vamos saravá (a quem meu pai?)/ Xangô! (PIXINGUINHA; VIANA, 1968, faixa 2)

O álbum *Clementina, Cadê Você?* De 1970 foi marcado pela presença de músicas de Domínio Público, dentre elas diversos pontos de Candomblé e Umbanda como a terceira faixa do disco: Três Corimas: Ogum Megê, Bendito Louvado Ó Ganga e Lá no mato tem Ganga:

Ogum iá, Ogum Megê, Ogum Rompe Mato, auê.

Bendito louvado seja ó Ganga/O rosário de Maria/No mundo já era noite Ganga/Lá no céu parece dia.

Lá no mato tem folha/Lá no mato tem Ganga. (DOMÍNIO PÚBLICO, 1970, faixa3)

O álbum *O canto dos escravos* de 1982, foi o seu último disco gravado, junto com Doca e Geraldo Filme resultado da pesquisa do filólogo e linguista Aires da Mata Machado Filho, sobre cantigas dos escravos ouvidas outrora nos serviços de mineração de Minas Gerais. O Canto I retrata a ligação entre o canto dos escravos e as religiões afro-brasileiras:

Yao ê.

Ererê ai Ogum bé.

Com licença do Curiandamba,

Com licença do Curiacuca,

Com licença do Sinhô Moço,

Com licença do Dono de Terra (DOMÍNIO PÚBLICO, 1982, faixa1)

Outras obras de Clementina são importantes para perceber o diálogo entre a sua obra com as obras de artistas consagrados da MPB da década de 70, em que a influência das religiões afro-brasileiras estava sempre presente, como na música gravada com Clara Nunes, *Embala eu*:

Embala eu, embala eu/Menininha do Gantois/Embala pra lá, embala pra cá/Menininha do Gantois/Oh, dá-

-me a sua benção/Menininha do Gantois/Livrai-me dos inimigos/Menininha do Gantois/Dá-me a sua proteção/Menininha do Gantois/Guai os meus passos por onde eu caminhar/Vira os olhos grandes de cima de mim/Pras ondas do mar. (ALBALÉRIA, 1979, faixa 2)

E também na música gravada com João Bosco, *Boca de sapo*, descrevendo em detalhes uma mandinga:

Costurou na boca do sapo/um resto de angu-a sobra do prato que o pato deixou./Depois deu de rir feito Exu Caveira: marido infiel vai levar rasteira. [...] E implorou: “Patroa, perdoa. Eu quero viver./Afasta meus olhos de Obaluaiê”. Mas ela se riu feito Exu Caveira: marido infiel vai levar rasteira. /Tás virando, Honorato, varapau, seco feito o sapo, Honorato, no quintal. Figa, reza, Honorato, o escambau. Nada salva o sapo, Honorato, desse mal. (BLANC; BOSCO, 1979, faixa 5)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observa-se que, ainda hoje, apesar do samba ser considerado ícone da cultura nacional, por conta de um racismo difícil de ser eliminado na sociedade brasileira, a sua importância tenta ser minimizada, destacando-se a sua mescla com elementos da música europeia e tentando limitar o seu papel a música de carnaval para “inglês ver”, mas que apesar disso ele ainda resiste como um dos principais gêneros musicais da música popular brasileira. Com as religiões afro-brasileiras, não é diferente, pois mesmo com todo o avanço de estudos na área, ainda lemos em jornais e revistas, que Candomblé e Umbanda não são religiões, e vemos sucessivos episódios de intolerância religiosa: terreiros sendo invadidos e destruídos, candomblecistas sendo agredidos, como vimos em junho de 2015 na cidade do Rio de Janeiro, quando uma menina de 11 anos levou uma pedrada de um grupo de evangélicos quando voltava para

casa, depois de sair do terreiro, mobilizando boa parte da comunidade brasileira a discutir o tema da intolerância religiosa. Sendo assim, estudar a influência do Candomblé no samba, e se aprofundar no trabalho da Cantora Clementina de Jesus é importante para todos os brasileiros que pretendam conhecer melhor a história da música popular do país, retomando a pauta da religiosidade e do sincretismo presentes nas manifestações culturais brasileiras. Além de convocar a comunidade acadêmica a debater a relação político-social estabelecida entre as religiões e as manifestações culturais afro-brasileiras.

O samba do compositor Candeia, da década de 80, mostra a relação paradoxal entre a ascensão do samba como ícone da cultura nacional, e ao mesmo tempo, a necessidade de um engajamento político que tivesse como principal objetivo a igualdade e ascensão econômico-social da comunidade afro-brasileira. Apesar de utilizar termos que hoje são muito criticados na comunidade acadêmica, como “raça”, por exemplo, sua aclamação não está desatualizada:

Hoje é manhã de carnaval (ao esplendor)/As escolas  
vão desfilhar (garbosamente)/Aquela gente de cor com  
a imponência de um rei, vai pisar na passarela (salve  
a Portela)/Vamos esquecer os desenganos (que pas-  
samos)/Viver alegria que sonhamos (durante o ano)/  
Damos o nosso coração, alegria e amor a todos sem  
distinção de cor/Mas depois da ilusão, coitado/Negro  
volta ao humilde barracão/Negro acorda é hora de  
acordar/Não negue a raça/Torne toda manhã dia de  
graça/Negro não se humilhe nem humilhe a ninguém/  
Todas as raças já foram escravas também/E deixa de ser  
rei só na folia e faça da sua Maria uma rainha todos os  
dias/E cante o samba na universidade/E verá que seu  
filho será príncipe de verdade/Aí, então, jamais tu vol-  
tarás ao barracão (CANDEIA, 1978, faixa 5)

Atualmente, podemos perceber um fenômeno interessante no Rio de Janeiro, que foi a retomada do samba, com o reflorescimento

da Lapa. Apesar da polêmica deste ser um ambiente da classe média, predominantemente branca, da zona sul da cidade, e que hoje os negros passam a ter papel secundário nesse meio social, o fato é que o samba volta a ser tocado e frequentado no Rio, refletindo esse fenômeno em outras cidades do Brasil, como São Paulo e Belo Horizonte. E a presença de elementos do Candomblé nas letras das músicas dos sambas feitos hoje, também é relevante. A cantora Glória Bonfim, sucesso de temporada em uma das principais casas de samba da Lapa, é ialorixá, gravou seu primeiro disco, *Santo e Orixá* (2007), somente com músicas de Paulo César Pinheiro, todas elas com o Candomblé como tema: “É de Xoroquê/A porteira de entrada de Olorum-didê/É de Xorocô/A madeira sagrada de Xangô/Pra quem tem licença/A porteira do mundo nunca tranca/Pra quem tem a *bença*/Do dono da gameleira branca” (PINHEIRO, 2007, faixa 7). Com isso, podemos perceber a importância de nos aprofundarmos nessa temática, buscando levantar novas questões que possam nos fazer compreender melhor o contexto social dos envolvidos nessas manifestações religiosas e culturais.

## REFERÊNCIAS

- ALBALÉRIA. *Embala eu*. Intérpretes: Clementina de Jesus e Clara Nunes. In: *Clementina e convidados*. EMI Odeon, 1979. 1 CD. Faixa 2.
- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. *Foi Conta para Todo Canto: As Religiões Afro-Brasileiras nas Letras do Repertório Musical Popular Brasileiro*. Afro-Ásia, Bahia, N° 34, p.189-235, 2006.
- BLANC, Aldir; BOSCO, João. *Boca de sapo*. Intérpretes: Clementina de Jesus e João Bosco. In: *Clementina e convidados*, EMI Odeon, 1979. 1 CD. Faixa 5.
- CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CANDEIA. *Dia de Graça*. Intérprete: Candeia. In: *Axé*. WEA, 1978. 1 CD. Faixa 5.
- CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- DOMÍNIO PÚBLICO. *Três Corimas: Ogum Megê, Bendito Louvado, Ó Gangá e Lá no meio do mato tem Ganga*. Intérprete: Clementina de Jesus. In: *Clementina, cadê você?* Museu da Imagem e do Som, 1970. 1 LP. Faixa 2.

- \_\_\_\_\_. *Canto I*. Intérpretes: Clementina, Doca e Geraldo Filme. In: *O canto dos Escravos*, Estúdio Eldorado, 1982. 1 LP. Faixa 1.
- ELIADE, Mircea. *A estrutura dos mitos. Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- GEERTZ, Clifford. *A religião como sistema cultural*. In: *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- LOPES, Nei. *O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical: partido alto, calango, chulas e outras cantorias*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Sambeabá: o samba que não se aprende na escola*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra: Folha Seca, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O canto banto de Quelé*. In: COELHO, Heron (org.). Rainha Quelé. Clementina de Jesus. Valença, RJ. Ed. Valença S.A. 2001.
- LOPES, Nei; MOREIRA, Wilson. *Tempo de Glória*. Intérpretes: Wilson Moreira e Nei Lopes. In: *O partido muito alto de Wilson Moreira e Nei Lopes*. EMI Odeon, 1985. 1 CD. Faixa 2.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- MOURA, Roberto. MPB: *Caminhos da arte brasileira mais reconhecida no mundo*. São Paulo: Irmãos Vitale, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Divisão de Editoração, 1995.
- PINHEIRO, Paulo Cesar. *Gameleira Branca*. Intérprete: Glória Bonfim. In: *Santo e Orixá 2007*, Acari Records. 1 CD. Faixa 7.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia*. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº63, p.7-30, 1º semestre de 2007.
- SILVA, Luciana Leonardo da. *Rosa de ouro: luta e representação política na obra de Clementina de Jesus*. Niterói, RJ: Dissertação da UFF, Orientadora: Martha Abreu, 2011.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- TEIXEIRA, Pedro Bustamante. *Do samba à bossa nova: inventando um país*. Curitiba: Appris, 2015.
- VIANA, Gastão; PIXINGUINHA. *Yaô*. Intérprete: Clementina de Jesus. In: *Gente da Antiga – Pixinguinha, Clementina de Jesus e João da Bahiana*, 1968, Odeon. 1 LP. Faixa 2.

# A IMPORTÂNCIA DA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO PARA OS ESTUDOS SOBRE O CULTO DA JUREMA

Luís Felipe Cardoso Mont'mor<sup>59</sup>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende abordar uma das subáreas das ciências das religiões, que é a Antropologia da religião, mostrando como esta disciplina pode ajudar nas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras e indígenas, neste caso, analisaremos a contribuição desta área de estudos para a pesquisa sobre a Jurema<sup>60</sup>.

Eliade, em *Origens*, aborda a contribuição das ciências sociais para a formação de “uma ciência geral da religião”, ainda que criticando Durkheim como reducionista, por ver apenas um fato como significativo da vida religiosa, ele elogia a sociologia como um olhar científico para o estudo das religiões (ELIADE, 1969, pp. 34-35).

Importante para o início da área da antropologia no século XIX é Taylor, este inglês vai olhar para os “povos primitivos” como os portadores da “forma mais rude” de religião. A crítica que Agnolin faz a Tylor é que os fatos religiosos eram transformados em sistemas classificatórios. Sendo assim, as religiões dos povos pesquisados eram enquadradas sob a alcunha de *sub speciereligions*. Não podemos então, como aponta Agnolin, fechar os olhos para os aspectos que estavam por

---

59 Graduado em Ciências das Religiões (UFPB) e Mestre em Ciências das Religiões pela mesma universidade. É integrante do grupo de pesquisa *Raízes – Grupo de Pesquisa sobre Religiões Mediúnicas e suas Interlocuções*, atuando com foco nas religiões afro-brasileiras e indígenas, mais especificamente a Jurema. E-mail: montmorluis@gmail.com

60 No percurso do trabalho discorreremos sobre o culto.

trás do positivismo desses primeiros teóricos, que se ligava ao “processo civilizador” europeu. Em suas palavras:

Desse ponto de vista, a perspectiva positivista não fez outra coisa que retranscrever a diferenciação sistemática por estágios dentro da ótica “processual” que já foi própria ao determinar-se do “processo civilizador” europeu, na primeira Idade Moderna, e que manteve, inclusive, uma importante dialética com o coevo projeto missionário, permitindo a sua interpretação das alteridades culturais, com as quais se confrontava na época, e efetivando, de algum modo, a realização indispensável de um projeto civilizador, fundamento essencial para uma efetiva obra de evangelização das outras culturas (AGNOLIN, 2013, p. 33).

Segundo Camurça (2008, p. 71) a antropologia, respaldada pelo relativismo, saindo deste momento de Taylor, citado acima, vai tratar a religião como qualquer outro tema da “realidade cultural e simbólica”. Desconstrói também a disciplina o “objeto religião” como anterior e exterior a pesquisa, ou seja, essencial. Camurça continua o seu balanço sobre o assunto dizendo que a antropologia não estava preocupada com uma religião, como um conceito universal, mas sim com elementos como, mito, ritual, magia; até mesmo algumas categorias foram criadas a partir das pesquisas dos primeiros antropólogos sobre a religião, como as categorias de *kula e mana* (MALINOWSKI, 1978; MAUSS, 1974 apud CAMURÇA, 2008, p. 74).

Não podemos esquecer o que lembra Agnolin sobre o contexto cultural de descolonização em que a antropologia é criada. Tínhamos pesquisadores europeus, de uma educação ocidental e judaico-cristã pesquisando povos que para eles eram “primitivos”. Dificilmente esses intelectuais poderiam atribuir o nome “religião” a esses povos, pois para eles a religião era o catolicismo, o cristianismo na sua forma protestante, o judaísmo e o islamismo, os outros povos só poderiam possuir “mitos”,

“magia”, “mana”, dentre outras categorias importantes para as análises sociais.

Por esses casos afirma Camurça:

Portanto, apesar de estes autores clássicos da Antropologia se reportarem em sua obra à dimensão da “religião”, nada nos autoriza a dizer que eles fizeram uma “antropologia da religião”, ou nomeá-los “antropólogos da religião”<sup>61</sup> (CAMURÇA, 2008, p. 77).

Viveiros de Castro (2000, p. 491), citado por Camurça (2008, p. 78), afirma a necessidade de “antropologizar o que tem de central na cultura contemporânea”, citando o cristianismo para tal. Para isso Castro afirma que é necessário abandonar as categorias antigas das sociedades ditas primitivas para se pesquisar o cristianismo.

Parece que Castro, mesmo propondo uma crítica para algo mais moderno ainda se situa com sintomas da antropologia pós-colonialista, visto que para ele categorias de sociedades menos complexas não podem ser aplicadas ao cristianismo, mostrando talvez um diferencial de superioridade e afirmando que pesquisas sobre sociedades periféricas devem deixar de ser feitas. Ele diz que não é mais necessário deslegitimar o cristianismo, mas agora estudá-lo com a antropologia.

Citando *A religião e os antropólogos*, de Evans-Pritchard, Camurça discorre:

Com o surgimento de ciências como a Filologia Comparativa, a Mitologia e as Religiões Comparadas, abriu-se caminho para uma crítica literária do livro sagrado, a Bíblia, que perde sua condição de inquestionável, e para a equiparação do cristianismo (não mais como única fé verdadeira, ou mais completa) às demais re-

---

61 Os primeiros antropólogos estavam fazendo antropologia e se detendo nas análises do que eles consideravam importante para suas pesquisas, o que atualmente temos como elementos da religiosidade, como rito, mitos, magia e símbolos. Não estavam, no entanto, preocupados com uma “antropologia da religião”, como procuramos definir hoje.

ligiões, não tratadas sob o prisma da “Revelação”, mas enquanto produzidas em contextos socioculturais (CAMURÇA, 2008, p. 86-87).

*De Praticantes e pesquisadores. Uma contraditória viagem ao interior de Rubem César Fernandes*, Camurça dirá que o cientista social ultrapassa as informações literais da religião para colocá-la em conexão com a construção da sociedade mais abrangente<sup>62</sup> e suas tensões, classe, poderes, por exemplo, dentre outras coisas. Clifford Geertz citado por Camurça vai dizer que é necessário passar a condição de “crente”, para que seja feita uma boa interpretação das interpretações (CAMURÇA, 2008, p. 88).

Greschat afirma: “Como qualquer outro objeto, a religião é reconhecível por características-chave” (GRESCHAT, 2005, p. 18). Um cientista preocupado com a religião faz um esforço para compreender e se aprofundar sobre qualquer religião, seja ela maior, menor, próxima a sua cultura ou não (GRESCHAT, 2005, p. 19).

É importante salientar também a dificuldade da definição do sentido e do termo religião (GRESCHAT, 2005, p. 20). Por este motivo é recomendável escolher uma definição para religião, defende-la bem, ou do contrário não escolher e deixar em aberto, ou então caso se trabalhe com categorias<sup>63</sup> que não seja a religião em si, não se faz extremamente necessário definir religião.

Alguns fatores são interessantes quando se estuda religião, e esses são trazidos por Greschat, que diz que a religião pode causar repulsa, ou ânimo; uma mesma tradição pode causar os dois sentimentos e isso é de relevante importância para ser analisado, sobretudo em épocas atuais, onde certas discussões que esbarram na religião estão tão em voga.

A forma como os observadores reagem ao objeto religião também depende do lugar e da época de suas exis-

---

62 O objeto do cientista social é a sociedade.

63 Categorias como Mito, Magia, Rito, Símbolos...

tências. Além do “espírito da época”, suas preferências e aversões particulares fazem com que avaliem um fato religioso como algo positivo ou negativo. O comunismo praticado por certas religiões tribais provoca euforia entre alunos da Ciência da Religião. Apreciam muito menos, porém, o outro lado da moeda, ou seja, o fato de que, em tais religiões, não há individualismo. É atraente para muitos, o fato de que, desde o início, budistas têm promovido métodos por nós recentemente reconhecidos como meios de auto-realização. Alguns, porém, desaprovam a rejeição de budistas ao aborto, determinada com base em argumentos como o princípio da compaixão e a preocupação em relação ao tempo de renascimento, como ser humano, do feto abortado, que poderia demorar mil anos ou mais (GRESCHAT, 2005, p. 22).

Para o autor, um cientista da religião tem sempre que se referir a religião como totalidade, pois se tentar se referir a qualquer outra coisa fará de maneira amadora, temos então que pensar no nosso objeto: Religião. Este objeto então deverá ser sempre algo concreto, uma determinada religião (GRESCHAT, 2005, p. 24).

Greschat diz que a terceira camada a se pesquisar em uma religião como totalidade é a doutrina; a segunda camada são os “atos”, que é o que difere uma religião de uma “associação”, “comunidade filosófica” ou “uma academia”. A primeira camada é a comunidade. [...] “para compreender o sentido dos princípios éticos de uma religião é preciso estudar suas doutrinas” (GRESCHAT, 2005, p. 25).

E é essa a contribuição que esta disciplina acadêmica tem a dar para o estudo de uma religião afro-brasileira e ameríndia como a jurema, posto que esta religião não possui um livro sagrado, ou uma doutrina codificada. Para captar então os seus princípios éticos temos que adentrar na observação etnográfica, buscando o que aparece em suas doutrinas presentes nos cânticos, nos discursos e comportamentos dos atores pesquisados.

Greschat não deixa de fora esta faceta, mostrando que o que é revelado por uma divindade é uma doutrina. Símbolos e mitos são reveladores de linguagem religiosa e nada melhor do que a metáfora para transmitir essas mensagens. A experiência religiosa seria a quarta camada na qual o cientista da religião teria que adentrar (GRESCHAT, 2005, p. 26). Adentrar nesta camada, no entanto, pode ser uma opção do autor, na medida em que escolhe sua perspectiva metodológica.

Otávio Velho é um cientista que pode dar pistas do que mais recente e interessante se pode pensar sobre os estudos das ciências sociais sobre a religião. Primeiro ele propõe a quebra os “rochedos” que atrapalham os estudos da religião, que é o medo de tornar-se nativo, e o outro é o não reconhecimento da irredutibilidade da religião (VELHO, 1998, p. 233). Além de o tornar-se nativo deixar de ser pejorativo nos estudos antropológicos, o autor propõe que uma aproximação maior possa gerar um “privilégio” de observação (VELHO, 1998, p. 234). Pelas observações de Otávio Velho, vemos, portanto, que é necessário que o Antropólogo da religião não se preocupe em manter-se distante da religião estudada, mas, pelo contrário, que mostre sua identificação religiosa, caso exista, e não tenha receio de se aproximar da tradição estudada. Ele afirma até mesmo que é impossível para o antropólogo, diante da religião, manter uma postura de mero observador (VELHO, 1998, p. 235-236).

Então, deve-se deixar afetar pelo nativo, reconhecendo humildemente que ele tem algo a ensinar, não apenas sobre ele, mas sobre nós mesmos. É um aprender com o outro que propõe a antropologia da religião proposta pelo autor. Devemos criar uma “proximidade”, no que o autor chama de “desejo de semelhança”. Isso faz-nos abdicar de uma posição privilegiada, que prejudicaria um bom estudo da religião (VELHO, 1998, p. 238-239).

Outra importante questão levantada, é que o estudo da religião ganha um grande vigor em um mundo secularizado, ganha grande importância mergulhar em estágios experienciais religiosos, que no mundo secular talvez esteja em crise (VELHO, 1998, P. 244).

Adentremos agora à Jurema, que é uma religião típica do nordeste paraibano, passando um pouco pelo culto e mostrando na prática da pesquisa como a Antropologia pode contribuir para os estudos sobre o culto da Jurema.

## A JUREMA SOB A ÓTICA DA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO

A maioria dos trabalhos que traz a temática da jurema é da área das ciências sociais, da antropologia especificamente. Os primeiros estudos sobre o tema são dos chamados *folcloristas*. Da missão de pesquisas folclóricas liderada por Mário de Andrade, só depois é que a jurema passa a ser vista por olhares mais sistemáticos e científicos das disciplinas acadêmicas das ciências sociais, que vai ter no trabalho de René Vandezande, *O Catimbó*, uma das primeiras grandes expressões de um trabalho antropológico sobre o tema<sup>64</sup>.

Este artigo visa mostrar como as ciências das religiões, através de uma de suas ramificações, a antropologia da religião, pode contribuir para a análise da jurema, a intenção é mostrar o diferencial desta área, o que justificaria o porquê de seu surgimento e sua importância. Para tanto o artigo dispõe de uma análise de meu próprio projeto de mestrado aprovado pelo programa de pós-graduação em ciências das religiões, intitulado –*As cidades da Jurema: Uma análise sobre Tambaba e Alhandra*<sup>65</sup>.

As Ciências das Religiões constitui uma nova área interdisciplinar, sendo, portanto, formada esta disciplina de várias outras disciplinas em seus “isolamentos”, como a Antropologia, a História, a Psicologia social, a Sociologia e assim por diante.

O trabalho em questão propõe uma análise sobre Tambaba e Alhandra, sendo Tambaba uma praia localizada no município do Conde – PB e Alhandra um município também do estado da Paraíba.

64 Antes disso Bastide teria escrito algumas coisas sobre a jurema em *Imagens do Nordeste Místico em branco e preto* (1945) que é citado por Vandezande (1975).

65 O projeto é do ano de 2015.

Estes locais se constituíram historicamente como sagrados para o culto da Jurema em solo paraibano, o que gerou a curiosidade antropológica, sobre a pergunta do porquê e como esses locais se constituíram como sagrados para os praticantes da religião. Para esta análise o trabalho antropológico e etnográfico passa a ser essencial para a produção deste conhecimento, visto que através da localização dos terreiros, observação dos rituais, recolha de músicas, suas análises e posteriormente entrevistas com os pais de jurema, pretende-se interpretar a importância destes dois locais como sagrados e encantadas para o culto.

A importância deste estudo então se dá no sentido de que além de um aprofundamento interpretativo deste culto para a área das ciências das religiões, culto paraibano e que marca a identidade do estado, será provocado também um olhar para estes lugares como ambientais, como a cidade de Alhandra que é permeada por sítios e matas e Tambaba, que é uma praia que possui belezas naturais muito valorizadas pelo turismo.

A árvore da jurema, as suas raízes, suas sementes, a sua madeira, o lugar onde cresce ou simplesmente a palavra “jurema”, tomada como simples símbolo aparentemente sem conteúdo, são de importância central no Catimbó do litoral sul da Paraíba. Catimbozeiros são localmente conhecidos como “juremeiros” (VANDEZANDE, 1975, p. 128).

A jurema é uma árvore, uma espécie de acácia típica do nordeste paraibano, que é cultuada pelos catimbozeiros e juremeiros, possuindo uma miríade de funções e representações nesta religião, ela possui um aspecto central. O nome jurema também pode se referir a entidade cabocla, jurema, também ao chá feito das raízes, cascas e folhas da árvore, e como atualmente, Jurema é um nome que pode se referir à religião de forma geral (VANDEZANDE, 1975; SALLES, 2010; ASSUNÇÃO, 2010).

James Frazer, um dos precursores da antropologia inglesa observa o culto em Nemi, em Roma, de Diana, a Deusa dos bosques. No santuário também havia um culto a uma árvore (FRAZER, 1978, p. 18). Este

culto demonstra uma semelhança com o culto da Jurema, pois uma importante árvore, consagrada a uma Deusa caçadora crescia em Nemi (FRAZER, 1978, p. 23). As observações sobre as árvores na mitologia grega feitas por Frazer mostram uma certa universalidade do elemento deste culto. Ele cita um “pé de murta” ao lado do templo de Afrodite, com folhas furadas que a “atormentada Fedra” havia furado com o um punhal (FRAZER, 1978, p. 27). O autor chama ainda a atenção para o costume de casamento físico de mulheres e homens com árvores na Índia e em partes do oriente, e acredita que isso poderia ter acontecido em Lácio (FRAZER, 1978, p. 31). Frazer vai questionar a mente do que ele chama de “homem primitivo” através do rito de Nemi, onde o sacerdote de Diana, que era rei do bosque tinha que matar o sacerdote predecessor e arrancar um ramo, conhecido como “o ramo de outro de Virgílio” (FRAZER, 1975, p. 32).

Antes do nome jurema, mais aplicado hoje ao culto nas casas de umbanda do Nordeste, uma primeira denominação para as práticas relativas a essa pesquisa foi o termo Catimbó, que é definido por Salles:

Dada a complexidade taxonômica em que se inserem as religiões que cultuam a Jurema, penso ser fundamental delimitar o que, neste trabalho, chamo de *Catimbó*. Tarefa, aliás, nada fácil, diante da pluralidade dos seus referentes. Reconheço, no entanto, que o termo representa um sentido genérico e um sentido específico. O primeiro, encontrado na linguagem corrente do Nordeste, pode significar “magia negra”, feitiçaria, bem como qualquer forma de manipulação do sobrenatural com fins “maléficos” ou “diabólicos”, como “coisa-feita”, “mau-olhado”, entre outros. Mesmo nos terreiros e centros de Alhandra, o termo apresenta um sentido bastante genérico, não se referindo, portanto, a um culto específico. Assim, catimbozeiros seriam tanto os xangozeiros e umbandistas quanto os mestres que trabalham exclusivamente na mesa. Nota-se, contudo, que o termo *Catimbó* é normalmente empregado para designar trabalhos para “esquerda”, o que, em um de-

terminado contexto, pode soar como pejorativo (SALLES, 2010, p. 79).

Ainda sobre algumas definições apontadas por Salles, que são fundamentais para o entendimento do tema, para quem não o conhece:

Sobre a etimologia do termo *Catimbó*, constata-se a inexistência de uma explicação consensual. Alguns autores, a exemplo de Cacciatore (1977), apresentam o vocábulo como sendo de origem tupi, significando *planta venenosa: caá, planta; timbó, venenosa*. Outros, como Cascudo (1978) e Bastide (1971), apontam a possibilidade de ser uma corruptela de *cachimbo*. Em seu *Grande Dicionário Etimológico*, Francisco Bueno, baseado em von Martius, apresenta a expressão tupi *ca-timbaorepoty*, significando *sarro ou cinza do cachimbo*. Para esse autor, a analogia do termo com os “negros feiticeiros” estaria ligada ao fato de esses usarem tradicionalmente o cachimbo (SALLES, 2010, p. 80).

O artigo em questão não trata especificamente sobre estas temáticas, mas elas são de importante definição para a compreensão deste estudo. Essas definições e compreensões posteriormente podem fazer sentido na análise mítica proposta, sobre os encantos e o sagrado presente nesta religião. O trabalho se iniciou há poucos meses e o campo ainda está se delineando, visto que ele, mais do que muitas outras coisas é quem nos dará informações e definições relevantes.

Observando as cidades da jurema<sup>66</sup> será possível com este trabalho fazer um acompanhamento do que está sendo feito, politicamente, para o movimento de recuperação das áreas consideradas sagradas, ou seja, as “cidades da jurema”, locais de mistério e devoção, como Tambaba e

---

66 Neste caso a praia de Tambaba, o Município de Alhandra e outros locais são considerados cidades encantadas, que constituem ambientes místicos para os juremeiros, tanto podendo ser lugares observados fisicamente, como lugares imaginados, vistos apenas através do transe ou sonho.

Alhandra. Marcel Mauss observa que a magia não se realiza em qualquer lugar, mas em lugares especiais que “tenha qualquer determinação” (MAUSS, 1974, p. 77). Veremos neste trabalho sobre as cidades encantadas da jurema como se dá esta determinação sobre estes lugares encantados, pois ainda segundo Mauss: “Normalmente, as coisas mágicas são, se não consagradas no sentido religioso, pelo menos encantadas, isto é, revestidas de uma especial consagração mágica” (MAUSS, 1974, p. 77). Sobre ainda os elementos da magia tratados por Mauss, que podemos de antemão ligar a questão da magia dos locais sagrados na jurema:

Esses traços míticos, maravilhosos são objeto de mitos, ou melhor, de tradições orais que em geral são apresentadas ou sob a forma de lenda, de conto ou de romance e têm lugar considerável na vida popular do mundo todo, constituindo uma das partes principais do folclore (MAUSS, 1974, p. 62).

Mauss liga certos elementos da magia observados em várias culturas do mundo, ao lê-lo é possível ver que a jurema não se encontra distante de um padrão da magia observável alhures.

Uma crença geral difundida e que anima essa religião, é uma crença que parece estar difundida nas religiões afro-brasileiras e ameríndias de maneira geral, que é a lógica de um lugar sobrenatural habitado por espíritos, que vêm de lá de vez em quando se comunicar com os seres humanos, dar consultas, fazer feitiço, etc. Esses são reinos encantados habitados por feiticeiros (ASSUNÇÃO, 2010, p. 80).

O caráter sagrado e entancado desses lugares se dá também por uma questão histórica. Alhandra foi um dos mais antigos lugares de colonização da Paraíba, era habitada por índios da etnia Tabajara (SALLES, 2010, p. 98-99).

Alhandra é um antigo aldeamento indígena de nome Aratagui, é a área de colonização mais antiga da Paraíba. Este aldeamento era habitado por índios Tabajara (SALLES, 2010, p. 98-99). Incursionaremos por Salles, visto que o seu trabalho se dá em Alhandra, o principal objeto

de sua pesquisa. Sobre Tambaba, não se tem até o momento um trabalho tão específico e profundo, muito se dará, portanto, com as pesquisas de campo, e algumas breves citações feitas por Salles, para o presente, no entanto, existe um documentário dirigido por Chico Salles (2010), sobre esta praia, que constitui uma cidade encantada e física, como já exposto.

Por hora, fiquemos por Alhandra. Esta passa a ser denominada como tal quando da sua “elevação à categoria de vila”, em 1765. O que Salles (2010) ressalta é que, com esta política do aldeamento à vila, o índio foi entrando em contato com a cultura cristã e europeia, assim já é observável a configuração do culto da jurema que vai ser obtida a partir deste processo.

Os jesuítas foram expulsos em 1759, Pombal quis integrar os índios à sociedade portuguesa. Os aldeamentos transformados em vilas deveriam ter sua posse substituída por governadores, ministros e os principais índios, sob lei de 1755. Em 1757 um diretório institui-se com o argumento de que os índios eram ainda incapazes de se governarem, os índios deveriam ser civilizados e integrados à sociedade (SALLES, 2010, p. 54-55). O primeiro regente a começar a traçar o legado de Alhandra foi Inácio Gonsalves de Barros (SALLES, 2010, p. 61). Vejamos o que Salles diz sobre o “Clã do Acais<sup>67</sup>” que se forma:

Na Carta Topográfica da Sesmaria dos Índios de Alhandra, feita pelo engenheiro Antônio Gonsalves da Justa Araújo, em 1865, consta 111 posses doadas às famílias dos índios. Quase todas possuem 62.500 braças quadradas de terras. O Acais, no entanto, é a única posse que apresenta o dobro de braças quadradas, 125.000, tendo sido doada a João Baptista Acais. Parte das terras pertenceria, tempos depois, a José Paulo de Medeiros e Maria do Espírito Santo, conforme contrato de venda, de 1899. No início do século, como mostra um documento de dezembro de 1908 (Termo de declaração e descrição de bens), o Acais teria como proprietária

---

67 Um Sítio situado em Alhandra.

Maria Gonsalves de Barros, que doaria a propriedade à Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, sua sobrinha (SALLES, 2010, p. 63)<sup>68</sup>.

Sobre o cosmos da jurema relacionado às cidades, que é de sumo interesse, vejamos o que traz o autor:

O cosmos religioso do Catimbó centraliza-se no Reino da Jurema, que, em Alhandra, é também denominado de Encantos. Esse reino, de acordo com os juremeiros da região, seria composto de sete cidades, sete ciências: Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema. [...] Andrade foi o primeiro a relatar a existência de um Reino da Jurema. Este, segundo o autor, se dividiria em outros onze reinos: Juremal, Vajucá, Ondina, Rio Verde, Fundo do Mar, Cova de Salomão, Cidade Santa, Florestas Virgens, Vento, Sol e Urubá (ANDRADE, 1983 apud SALLES, 2010, p. 82).

Ainda sobre as cidades,

Cascudo, em *Meleagro*, menciona a existência de um “mundo dos encantados”, que seria dividido, segundo alguns, em sete: Vajucá, Urubá, Juremal, Josafá, Tigre, Canindé e o Fundo do Mar, e cinco, segundo outros, que seriam os quatro primeiros, mais Tanema, ou o Reino de Iracema. Esse “mundo do além”, segundo ele, seria dividido em Reinados ou Reinos, cuja unidade seria a aldeia. Cada aldeia, por sua vez, teria três mestres. Assim, 12 aldeias formariam um Reino, composto de 36 mestres. Nesse reino, haveria cidades, serras, florestas e rios (CASCUDO, 1978 apud SALLES, 2010, p. 82).

---

68 Para ver toda a relação consanguínea dos herdeiros(as) do Acais consultar Salles (2010). O que se pode notar é que Alhandra e a feitiçaria presente está fortemente ligada a uma tradição de herança familiar.

Nas observações de campo para o trabalho de conclusão de curso intitulado: *Em busca da Mandinga: Um olhar antropológico sobre as relações entre a capoeira Angola e o terreiro*, foi possível observar em várias toadas (cantigas usadas nos cultos) referências feitas a estas cidades habitadas pelos mestres, como:

Em cima daquela cerra, em frente a uma casa caiada, lá morava um bom mestre, seu nome é Zé de Aguiar, sua casa é cercada de Angico e Jurema, passa um riacho na frente e as sete cidades de Pemba. Quem nunca viu venha ver Zé de Aguiar trabalhando na Jurema<sup>69</sup> (Toada de Jurema).

Nas observações de Salles, podemos ver mais sobre a questão das cidades simbolizadas nos troncos de jurema que existem nas casas observadas por ele, nesses troncos estão “assentados os mestres”. Esse entroncamento faz referência à morada dos mestres, suas cidades e o preparo é segredo do pai de santo. Para Deca, um dos indivíduos observados pelo autor, este ritual de entroncamento se inicia com a incorporação do mestre durante uma sessão de jurema (SALLES, 2010, p. 100). Nas observações do autor para que um pé de jurema se constitua uma cidade deve ser “calçado”, consagrando-se a um mestre encantado (SALLES, 2010, p. 104). Neste caso é possível ver como as cidades se constituem tanto espaços especiais da natureza, como os troncos de jurema assentados para os mestres também constituem cada um uma cidade, o que também se dá como uma problemática para a pesquisa.

---

<sup>69</sup> Esta toada podia ser observada nas visitas de campo feitas no *Centro Espírita Afro Brasileiro Oxum Pandá*. As observações se deram de setembro de 2014 a meados de dezembro. Estas observações não foram feitas com o intuito presente para este trabalho, porém, através das toadas cantadas e observações sobre o culto da jurema foi possível trazer a memória etnográfica destas visitas. Para tanto ver o trabalho: MON’MOR, Luís Felipe Cardoso. *Em busca da Mandinga: Um olhar antropológico sobre as relações entre a capoeira Angola e o terreiro*. João Pessoa, PB, 2015. 64 f. Monografia (Trabalho de conclusão de curso) – Universidade Federal da Paraíba.

Neste sentido cabem bem as reflexões sobre magia de Marcel Mauss. Se utilizando de Frazer, Mauss vai aceitar e concordar em reproduzir a ideia da simpatia como ideologia da magia. ““Pode-se acrescentar, como corolário: “a parte está para o todo como a imagem está para a coisa representada”” (FRAZER apud MAUSS, 1974, p. 40). O pedaço de tronco da jurema representa uma cidade encantada na qual habita um mestre, ou seja, é um pedaço que representa o todo; uma imagem que representa outra coisa.

Os juremeiros, segundo o trabalho ainda de Salles, denominam as cidades um espaço cheio de pés de juremas, ou um único pé de jurema. Além disso, o termo também pode se referir as cidades encantadas já citadas, que não existem fisicamente (SALLES, 2010, p. 105). Sobre estas cidades físicas, o autor cita como exemplo a Cidade de Boa Vista, também conhecida como Águas Claras, que seria a mais antiga da região de Alhandra. Esta cidade desapareceu com a venda da propriedade, depois do falecimento da mestra Maria Arcanja (SALLES, 2010, p. 107).

Sobre Tambaba Salles afirma que esta cidade desapareceu com o avanço do mar, mas que continua ocupando destaque no sistema de crenças dos religiosos. Vandezande (1975, p. 131) destaca a importância desta cidade, dizendo que o estrondo que se ouve quando as ondas se chocam com as rochas seriam as vozes dos mestres. Segundo a fala da juremeira Dona Judith colhida por Salles, quando os juremeiros morrem o seu espírito é transferido para esta cidade. Diversos juremeiros relatam o estrondo que o mar dá quando morre um catimbozeiro (SALLES, 2010, p. 108-109). Segundo mestre Deca, que explica de forma mais influenciada pelo Kardecismo, o trabalho que ele faz é encaminhar a alma do mestre até a Tambaba, esta alma passa por uma limpeza durante sete anos ali, onde depois passa a vir trabalhar como espírito doutrinado e evoluído nas matérias.

As cidades se constituem de grande importância para o cosmos da jurema, pois:

A cidade simboliza, ao mesmo tempo, a morte e o renascimento de um mestre falecido. É a sua “ciência”, como dizem os juremeiros. O mestre planta e consagra a jurema a um mestre<sup>70</sup> “encantado”, com o qual trabalha. Só após o seu falecimento, no entanto, a cidade passará a ter “força” (SALLES, 2010, p. 111).

Em *Mito e Realidade* Mircea Eliade vai apontar que os ritos de renovação reiteram a cosmogonia da criação do mundo e que esta renovação passa dos “ritmos cósmicos” para eventos históricos e pessoais (ELIADE, 2007, p. 41). No caso as cidades podem ser interpretadas como um lugar paradisíaco da origem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através deste texto foi possível refletir um pouco sobre a antropologia da religião. Primeiramente esboçamos de forma breve sobre uma nova área que se afirma, as ciências das religiões. É possível observar que através da antropologia da religião o campo de estudo das ciências das religiões constitui um arcabouço interessante para os estudos das religiões afro-brasileiras e ameríndias, não estamos com isso dizendo que outra abordagem não possa ser feita, mas que a abordagem antropológica se adequa bem como chave interpretativa. Como foi possível ver através deste pequeno esboço as ciências das religiões não é uma teologia. Ao pesquisar sobre as cidades encantadas não estamos necessariamente querendo provar uma teoria sobre a sociedade através da religião, mas não negamos que na pesquisa uma reflexão sobre a sociedade surja, seu folclore, seus símbolos, sua imaginação, com isso seus efeitos sociais. Percebe-se que se a religião é um tema foco de estudo, esta nomenclatura pode, como objeto, ser posta em uma “mesa de análise” e ser fragmentada e averiguada também em seus múltiplos aspectos,

---

70 A palavra mestre serve tanto para um pai de santo de jurema, como para as entidades encantadas. Quando nos referirmos aos encantados usaremos “Mestres encantados”, para facilitar a compreensão.

sociais, econômicos, imaginários, simbólicos, dentre outros, além disso o estudo das experiências religiosas em um mundo secularizado pode nos ajudar a conhecer mais de nós mesmos através do outro.

## REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. *História das Religiões: Perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2010.
- CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: Polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- ELIADE, Mircea. *Origens: História e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- FRAZER, Sir James George. *O Ramo de Ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.
- GRESCHAT, Hans-Jurgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- MON'MOR, Luís Felipe Cardoso. **Em busca da Mandinga**: Um olhar antropológico sobre as relações entre a capoeira Angola e o terreiro. João Pessoa, PB, 2015. 64 f. Monografia (Trabalho de conclusão de curso) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2015.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.
- SALLES, Sandro Guimarães de. *À sombra da Jurema Encantada: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.
- SALES, Chico. *Uma ciência encantada*. Documentário. Direção: João Pessoa – PB: Produção de Vivian Maidê, 2010. HDV (20 min).
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordeste de Religião Mediúnica*. Recife: Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1975.
- VELHO, Otávio. (1998) “O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?” In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. Afirmção de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p.233-250.



# MEMÓRIA NAGÔ: TATALORIXÁ VICENTE MARIANO E O TERREIRO SENHOR DO BONFIM ILÊ OXUM AJAMIN

Larissa Sarmiento Lira<sup>71</sup>

As religiões africanas são parte da diversidade religiosa do Brasil. Dentre algumas destas manifestações que tem como referência a cultura trazida pelos africanos durante mais de trezentos anos de escravidão, estão o Candomblé e a Umbanda que se propagaram com maior intensidade pelo país. Desde sua chegada ao Brasil estes praticantes foram alvo de perseguições por manifestarem a sua fé e ainda hoje os episódios de intolerância é parte do cotidiano. Dessa forma é justo afirmar que a história destas religiões e sua conjuntura em campo brasileiro se dão pela forma de resistência, as casas de culto de Candomblé, chamadas de Ilê Axé (casa de axé) existentes em território brasileiro representam a força e a vitalidade destas origens que abrigam ao longo dos séculos um universo simbólico rico em tradições, mantêm viva as memórias ancestrais, os terreiros como também são chamados representam uma rica fonte de informação histórica e cultural sobre o processo de construção da sociedade brasileira. Raul Lody reitera:

O terreiro é o local das reuniões, é onde são reativados os laços de parentesco de santo, os laços de parentesco consanguíneo, onde são mantidos todos os elos necessários ao culto dos orixás, suas liturgias, suas festas, comidas, danças, música vocal, música instrumental,

---

71 Graduada em Filosofia (UEPB), pós-graduada em Design de Moda (SENAI Cetiqt-Rj) e Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões – PPGCR (UEPB). Integrante do *Raízes*: grupo de pesquisa sobre religiões mediúnicas e suas interlocuções, vinculado ao PPGCR. (axeiararte@gmail.com).

indumentárias, vocabulários, posturas hierárquicas, sistemas de poder, processos advinhatórios, medicina, ludicidade; enfim, é o local onde a memória afro-brasileira é aquecida através dos rituais, que podem ser diários e cíclicos (2006, p.65).

Nesse campo, a história confere aos terreiros uma espécie de autoridade criativa que remete a história remota africana e, ao mesmo tempo, constrói uma memória próxima, afro-brasileira (LODY, 2006, p. 13). O candomblé, como religião mágica, pressupõe o conhecimento e uso de forças sobrenaturais para intervenção neste mundo, privilegia o rito, valoriza os segredos iniciáticos e reconhece a importância dos mais velhos em suas comunidades religiosas, são eles os sabedores dos rituais, conhecedores das histórias, tudo gira em torno da hierarquia e a oralidade não é apenas a fala do povo-de-santo é antes, sua estrutura, sua constituição. Em tais espaços o vínculo entre o homem e a palavra é forte o suficiente para carregar em si um caráter sagrado. Para Silva (2006, p.44) “na lógica das religiões afro-brasileiras, a palavra falada é considerada uma importante fonte de axé (força vital) e veículo de poder sagrado”. As diversas formas de textos rituais se apoiam no poder dinâmico da palavra. Recitados, cantados, acompanhados ou não de instrumentos musicais, eles transmitem um poder de ação que mobiliza a atividade ritual. Para Juana Elbin dos Santos;

“... Se a palavra adquire tal poder de ação, é porque ela está impregnada de asé, pronunciada com o hálito – veículo existencial – com a saliva, a temperatura; é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere...” (SANTOS, 2002, p. 46).

Enraizadas, as palavras, o som, os ritmos, a cultura destas comunidades acumulam memórias. Em regime de oralidade, narrativas gestuais, rítmicas e memória articulada, assim os africanos transportados

para os variados destinos do mundo colonial mantinham formas de rememoração e transmissão frente às perdas sofridas no cotidiano da escravidão.

O tema memória é normalmente utilizado como arcabouço em estudos de diversas áreas do conhecimento. Revisitamos a noção de memória conferindo a este um espaço de construção do conhecimento, onde a ação inteligente do sujeito se reúne a uma linguagem de símbolos que expressa um descortinamento de um tempo. A importância do estudo que privilegia a memória evidencia a relação entre sujeito e objeto, valorizando a vivência dos sujeitos, sua experiência, como estes compreendem e simbolizam sua realidade religiosa. Para as Ciências das Religiões<sup>72</sup> tal opção metodológica pode apontar pra caminhos bastante significativos de investigação.

A memória se constrói no instante em que a linguagem humana estrutura o pensamento numa relação reflexiva com a trajetória histórica do sujeito e do grupo, ela busca sempre preservar a ideia de uma essência que atravessa os tempos. Não há como existirmos convivendo unicamente com o ‘presente’, nunca ficamos fora da necessidade de olhar para o passado e também almejar um futuro, para tal, a memória nos traz a mente aquilo que já se foi e a possibilidade de um vir a ser, a necessidade de passado se mostra latente através da busca pela memória. Ao ato de narrar é atribuído um valor simbólico de construção de sentido de uma história vivida entre tantas que há por viver, o passado que já fora um

---

72 Da disciplina História das Religiões surgida na metade do século XIX, que se propunha a estudar as diferentes tradições religiosas, surge a necessidade de um conhecimento científico denominado Ciência da Religião, que surge no propósito de emancipação das Ciências Humanas em relação à Teologia e a Filosofia. Para nós do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) é adotada a concepção plural do termo (Ciências das Religiões), e a justificativa parece se assemelhar bem a definição de Marcelo Camurça que esclarece que: “Quem fala de Ciência da Religião tende, de um lado, a pressupor a existência de um método científico e, de outro, também de um objeto unitário. Quem, ao contrário, prefere falar de Ciências das Religiões, o faz porque está convencido tanto do pluralismo metodológico [e da impossibilidade de reduzi-lo a um mínimo denominador comum] quanto do pluralismo do objeto [e da liceidade a até impossibilidade, no plano da investigação empírica, de construir sua unidade]” (2008. p.20).

dia presente, pode ser de novo presente quando se abre a possibilidade deste resgate.

Através de um olhar sobre a importância do resgate da memória como importante elo na transmissão de saberes, que compõem o universo da memória religiosa, buscamos neste trabalho, contribuir para a preservação da memória Nagô<sup>73</sup> campinense, já que temos como recorte o estudo desta memória na cidade de Campina Grande (PB). Destaca-se desse modo a função social que essa pesquisa irá desempenhar, dando voz aos protagonistas desta história estabeleceremos um diálogo entre o passado e o presente, o que poderá vir auxiliar no processo de reconhecimento e valorização deste “patrimônio” na cidade de Campina Grande. Enfatiza-se a relevância da visibilidade que esta pesquisa pretende dar a esta tradição religiosa local, fomentando o debate da existência, permanência e uma memória de resistência no desenvolvimento das tradições de matrizes africanas nesta localidade.

O reconhecimento do Tatalorixá<sup>74</sup> Vicente Mariano como percussor e agente disseminador dos cultos de matrizes africanas nesta cidade, líder<sup>75</sup> do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin<sup>76</sup>, casa matriz que contribuiu para a formação de grande parte do povo de santo desta localidade, apontou a necessidade de registrar essa memória que carrega em seu princípio a tradição do Xangô<sup>77</sup> Pernambucano, advinda do Ilê Obá Ogunté, comumente conhecido como Sítio do Pai Adão<sup>78</sup>, a

---

73 Tradição religiosa que chega à cidade de Campina Grande trazida por sacerdotes pernambucanos, sendo esta a primeira nação de Candomblé a se instalar no município.

74 Sacerdote chefe do terreiro.

75 O líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo – em qualquer nível da hierarquia dos quais recebe obediência e respeito absolutos. O chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que se evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência (LIMA, 2011, p.80).

76 Localizado na cidade de Campina Grande – PB, Rua Prudente de Moraes, bairro da Estação Velha, 382.

77 Além de representar um Orixá, a palavra “Xangô” também indica um espaço de culto, tradicionais terreiros da cidade do Recife (PE).

78 Localizado na Estrada Velha de Água Fria, nº 1644, no bairro de Água Fria, periferia da

primeira casa de culto oficialmente declarada na cidade do Recife (PE). Algumas pesquisas registram e atestam a influência do nosso objeto de estudo neste contexto, porém nenhuma que privilegie de fato um estudo profundo e de forma pormenorizada desta “raiz”, onde a partir deste universo mágico religioso foi consolidada uma tradição local com identidade forte e uma memória de valor indispensável a uma pesquisa de nível acadêmico. Esse reconhecimento apontou a necessidade de preencher esta lacuna, registrar essa memória, dar voz aos personagens “vivos”, a exemplo de “Pai Vicente”, que aos 87 anos de idade, em pleno cumprimento de suas atividades religiosas passa a ser um importante “arquivo-vivo” para coleta de dados, vislumbrando aspectos importantes para construção da memória desta tradição na cidade de Campina Grande e porque não dizer no estado da Paraíba.

Cada geração tem de sua cidade, a memória de acontecimentos que são pontos de amarração de sua história (BOSI, 2003, p. 199-200). A pesquisa busca fazer uma viagem no tempo para explorar os caminhos trilhados da chegada do Candomblé na cidade de Campina Grande. O Tatalorixá Vicente Mariano destaca ser o primeiro a abrir casa de Candomblé de tradição Nagô em Campina Grande, na década de 60<sup>79</sup> e afirma:

Nagô. Porque tem a Jurema, mais veio depois. Quem trouxe tudo para Campina fui eu. Campina não sabia o que era umbanda. Não sabia o que era Nagô. Nada disso [...] Quem trouxe foi eu. Ninguém conhecia. E o que tinha era tudo escondido. Quando inaugurei isso

---

cidade do Recife.

79 A década de 60 representou uma época de mudanças na estrutura social tanto nacional como local, em 1966 os praticantes conseguiram auxílio político para legalizar e firmar a Federação dos Cultos afro-brasileiros na Paraíba. João Agripino, governador do estado na época surge como interventor conhecido como “Salvador” por ter legalizado a prática religiosa no espaço social da Paraíba, assina a lei nº 3443, que além de liberar estas práticas religiosas, tinham o objetivo de disciplinar e homogeneizar os cultos no Estado. É também o período em que a maioria das independências foi conquistada por países então colonizados.

aqui era no tempo de seu Cabral (CARVALHO, 2011, p.60).

Tendo em vista o caráter fundante deste personagem, faz-se necessária a realização de estudos específicos que vise registrar a memória da construção e desenvolvimento deste espaço de culto de matrizes africanas na cidade de Campina Grande. Trazer à tona esta investigação, é refazer o percurso que estas tradições religiosas fizeram para instalarem-se nesta localidade, como chegaram de onde vieram e o que de fato trouxeram.

Na sociedade moderna, podemos analisar uma forte tendência à desvalorização da memória, a valorização do mais novo em contraposição ao antigo, do mais jovem ao mais velho e o interesse maior no futuro que no passado, as máquinas são como que substitutas da nossa memória. Dentro deste contexto de aceleração histórica com seus desdobramentos, transformações incessantes, fragmentação, percepção de uma memória esfacelada, ameaça do esquecimento e suas decorrências é que Pierre Nora, historiador francês, reconhece a necessidade e o papel que terão os *lugares de memória*, como agentes propiciadores destas lembranças já que a memória voltada para a herança de sua própria intimidade foi sendo substituída pela película efêmera da atualidade. Menos a memória é vivida do interior, mais ela tem necessidade de suportes exteriores e de referências tangíveis de uma existência que só vive através delas (NORA, 1993, p.14). A categoria *lugares de memória*, criada pelo autor, se expande em uma difusão variada de significados, dentre eles a forma de perceber como um espaço que é portador de uma aura simbólica que traz uma memória coletiva, fundamentada pela realização nele de práticas culturais e que por isso, deve ser preservado pode ser considerado um lugar de memória. Vale destacar que a noção desta categoria serviu para que o Ministério da Cultura tornasse viável a proteção de inúmeros bens que se enquadravam nesta categoria, favorecendo a política de preservação, tombamento de terreiros de Candomblé, o que vem também colaborar positivamente para o debate sobre a intolerância religiosa. Considerando

que uma casa de Candomblé é um espaço onde um grupo social ritualiza sua memória e se identifica, considera-se este como sendo um *lugar de memória* que através de rituais nos dá acesso a uma memória-história, associada à memória dos negros e dos brasileiros em geral.

Exposto o interesse da nossa pesquisa, é explícito que além de tratarmos da referência a um personagem, também identificamos um espaço como sendo de grande importância na coleta de dados que vislumbram a identidade de um grupo, e este espaço é o Ilê Oxum Ajamin e ao dar relevância ao espaço nos referimos a construção deste por um grupo. Para tal objetivo, nos inspira a sociologia de Maurice Halbwachs<sup>80</sup> quando observamos a importância que existe na relação reflexiva da trajetória histórica de um sujeito e do coletivo que professam para o resgate de uma memória, pois segundo seu entendimento a lembrança do passado não é um ato individual de recordar, mas o resultado de uma combinação deste com o seu grupo de convívio. É porque podemos nos apoiar na memória dos outros que somos capazes de recordá-las a qualquer momento e quando o desejamos (HALBWACHS, 2003, p.67). A esse respeito Ecléa Bosi, sobre o pensamento de Halbwachs, afirma que: o autor “amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade” (1994, p.55). Desse modo o sujeito nunca está isolado, pois na perspectiva halbwachiana todas as referências dele advém deste acordo substancial entre este e o coletivo, dessa forma podemos pensar que não há memória sem o sujeito e suas relações.

---

80 Maurice Halbwachs (1877-1945), sociólogo francês, da escola durkheimiana, sua obra mais célebre é o estudo do conceito de Memória Coletiva, que ele criou. É a partir dos seus estudos que se pensa em uma dimensão da memória que ultrapassa o plano individual, considerando que as memórias de um indivíduo nunca são só suas e que nenhuma lembrança pode existir apartada da sociedade. Para o autor, não há como pensar na memória sem tomar como baliza os contextos sociais. Os estudos empreendidos por Halbwachs trazem, portanto, uma nova vertente para a noção de memória e apresenta os quadros sociais que compõem a memória. As relações da memória e da sociedade são balizas de seu pensamento.

De fato, a tradição<sup>81</sup> representa a perpetuação da memória de um grupo, dá o sentido da sua existência, porém ultrapassa o propósito de transmissão do conhecimento e propicia a inter-relação de valores entre gerações, evidenciando aspectos históricos e culturais.

Ao falar em tradição, vale a pena destacar a reflexão feita por Eric Hobsbawm e Terence Ranger na obra; *A Invenção das Tradições* (1997). Como o próprio título indica a tradição vai ser entendida aqui como uma “coisa inventada”, nesta análise a importância de entender a tradição, sua construção e desenvolvimento no contexto do Estado-nação ganham força. Entretanto fica claro que as mudanças e os costumes são processuais e partem das necessidades coletivas, ficando expressas as relações de poder e interesses imbricados nos contextos sejam de harmonia ou tensão social. Sendo um fenômeno bastante comum, a invenção de tradições parte de uma conjectura política, podendo ser inventadas servindo de ferramenta de manipulação. No seu artigo; *A Invenção da Tradição na África Colonial*, na mesma obra, Ranger destaca conflitos existentes nas relações de classes expressando os interesses investidos nesta como forma de afirmação ou autocontrole de umas sobre as outras. A meu ver essa reflexão não se limita ao contexto africano e perpassa para outros, onde essas relações se fazem presente. O autor destaca as relações entre velhos/jovens, homens/mulheres, chefes/súditos e nativos/migrantes. Para nós a relação entre velhos/jovens pode nos ajudar a pensar a forma como os velhos recorrem a tradição com o fim de defenderem seu domínio contra a ameaça da jovialidade e o vigor das novas ideias na intenção de assegurarem o seu espaço. É fácil perceber o funcionamento desta relação no contexto das religiões afro-brasileiras, onde os mais velhos são reconhecidos e ocupam um espaço de importância como já expresso aqui no texto, por serem considerados como “mantenedores” de uma rica memória que envolve o conhecimento de práticas de natureza ritual ou simbólicas que tem por objetivo incorporar determinados

---

81 A palavra “tradição” vem do latim *Traditio* e significa entregar, designa o ato de passar algo para a outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração (BORNHEIM, 1997, p.18).

valores e comportamentos a um grupo por meio da repetição de práticas rituais, reações que se referem ao passado prezando por uma ideia de continuidade. Nesse interim, valem ressaltar os interesses imbricados nestas relações, os espaços almejados pelos “inventores de tradições” e por vezes os conflitos geracionais que podem ocorrer quando o assunto é a perpetuação de uma tradição ou a atenção dada à flexibilidade de novos costumes. A referida obra nos faz entender as tradições como uma construção e não como algo pronto, acabado e imutável, ela é um reflexo das profundas transformações sociais de cada período, assim como nos ajuda a perceber que os costumes precisam ser adaptados para conservar velhos costumes em condições novas ou para usar velhos modelos para novos fins, haja vista que a decadência de um costume modifica uma tradição.

Ao indagar o Babalorixá Ubirajara Alves<sup>82</sup> sobre o que ele entende por tradição, responde;

É aquilo que você mantém, é aquilo que você aprendeu como eu falei, e é aquilo que você procura praticar e botar em prática e passar para os seus filhos, passar a diante e manter todos os anos.

A tradição ganha um lugar singular na reflexão da socióloga Danièle Hervieu-Leger (2008) enquanto lugar de conservação e atuação da crença, “qualquer que seja a crença, ela pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma tradição” (2008, p. 26), neste contexto os ritos ganham importância, já que através da repetição regular de gestos e palavras prescritas pelo rito pretende-se inserir no curso do tempo a memória de eventos fundadores que permitam aos descendentes de fé uma capacidade de persistir mesmo com as vicissitudes que colocam esta memória em risco. Ela retoma a reflexão de Maurice Halbwachs quando entende que toda religião implica na mobilização de uma memória coletiva, e que

---

82 Filho de santo do Tatalorixá Vicente Mariano, em entrevista realizada no dia 17/11/2015.

a função da memória religiosa é de resgatar uma descendência de fé, tentativa de um vínculo social de religião na busca por fazer tradição. A religião constitui-se de um processo dinâmico de transmissão da memória fundadora às novas gerações. A tradição se faz presente na retomada ao passado como forma de resistência a realidade que tende a desvalorizar os costumes antigos.

O tema memória tem sido discutido em diversas áreas do conhecimento, apresentando diferentes interfaces, envolvendo distintos campos do saber, que se inter-relacionam e dialogam, favorecendo perspectivas dinâmicas para a sua compreensão e valorização. Nas Ciências da Religião, segundo (FERREIRA; SENRA, 2012);

(...) a pluralidade das disciplinas científicas favorece uma compreensão mais dinâmica e aberta sobre o objeto em questão, o fato religioso (...). As ciências das religiões estão circunscritas no mundo da cultura e demandam, nesse cenário abordagens interdisciplinares (p.263- 264).

Pautando-se em condições estabelecidas por essa interdisciplinaridade na área de estudo em questão e na forma de pensar os estudos da memória, que envolve aspectos da história, religião e cultura, buscamos no resgate a sua renovação, que o distancia do apagamento, extinção e desvalorização de costumes pertencentes a um determinado grupo, ou desaparecimento da memória e conseqüentemente do grupo social. Assim, por força das circunstâncias, a duração de uma memória está limitada à duração do grupo (HALBWACHS, 2003, p.35), dessa forma, pensamos que, uma sociedade que esquece seu passado, perde a sua identidade e é incapaz de encarar o futuro, podendo caminhar para o seu desaparecimento. Na dualidade que envolve lembrança e esquecimento entendemos que a religião aparece como este esforço para a perenidade, já que toda religião implica um apelo específico para a memória coletiva. Para Halbwachs;

Memórias são vívidas lembranças, comemoradas como tais guardam um elo, ainda que linear com os tempos de outrora. Retiram do passado aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém (2006, p.81).

Os estudos da memória levam a aceitar a existência de tempos e histórias múltiplas, vale salientar que não se trata unicamente de uma investigação sobre rupturas de um tempo, mas também de estudos sobre representações sociais.

Apesar da presença dominante mantida pelo catolicismo ao longo da história religiosa do Brasil, o fato é que o aspecto multifacetado do fenômeno religioso no país desde seus primórdios conheceu a presença de variados sistemas religiosos que tenderam progressivamente a se fundirem e a se mesclarem. Dentro da nossa perspectiva vale a pena situar o lugar das religiões de matrizes africanas neste contexto histórico-cultural e entender os processos enfrentados por estes grupos, o silenciar das suas memórias, tradições e histórias, a submissão ao catolicismo, o seu lugar como religião marginal. A condição de subalternidade é a condição do silêncio. O subalterno carece necessariamente de um representante por sua própria condição de silenciado. (CARVALHO, 2001, p.120). A história mostra como os praticantes das religiões de matrizes africanas foram oprimidos, expropriados das suas tradições e impedidos de prática de sua fé. O uso de imagens de santos católicos em lugar de um santuário com divindades africanas é exemplo de como fugiam das perseguições policiais de que foram vítimas por tanto tempo e que até hoje, mesmo com a própria mudança de paradigmas culturais que vem se estruturando no cenário religioso do país onde o respeito à alteridade é uma das características deste quadro de transformações ainda sofrem perseguições, Ilês são destruídos, incendiados, símbolos são quebrados, frutos da intolerância por parte de alguns grupos, principalmente os neopentecostais.

A memória passa a ser uma categoria essencial para o nosso objeto de pesquisa, já que é por ela que a tradição vem se mantendo

por todo esse tempo. Este trabalho constitui-se como documento, não somente como texto histórico, mas também como instrumento de resgate e transmissão de uma cultura religiosa na cidade de Campina Grande, ainda hoje estigmatizada e muito mal compreendida. Além de fixar dados históricos, o seu conteúdo pretende mostrar uma especificidade cultural, o que permitirá levar ao entendimento as linhas fundamentais desse sistema extremamente complexo, como o é a religião do Candomblé e mais especificamente a sua história na cidade de Campina Grande. Com o emergir desta pesquisa, abre-se a possibilidade de uma análise mais efetiva e do desvelamento de inúmeros aspectos ligados ao povo de santo desta localidade. A pesquisa visa conquistar o espaço da escrita para viabilizá-la como canal de transmissão para a voz desta causa que por tanto tempo fora obrigada ao silêncio. Se falando da escrita como mantenedora da oralidade nas religiões de tradição oral, Dilaine Sampaio afirma:

A meu ver, as religiões afro-brasileiras ao longo de sua trajetória, enquanto realidades vivas e dinâmicas, foram aprendendo a trabalhar de modos diferentes a questão da tradição oral e escrita, percebendo nesta última um instrumento eficaz de preservação da memória (...) (2012, p.177).

Dentro dessa abordagem a fixação de fatos históricos é fundamental para o entendimento da implantação da tradição do Candomblé na cidade de Campina Grande, os personagens que participaram desta história de resistência a exemplo da Yalorixá Alice Mendes, que aos 80 anos, mãe de santo do Ilê Oxum Ajamin, em primeira entrevista<sup>83</sup> afirma ser a primeira mulher a receber o Deká<sup>84</sup> na cidade de Campina Grande;

83 Entrevista com Alice Mendes, realizada dia 01/08/2015.

84 É o ápice da iniciação no Candomblé, momento tão esperado pelo filho de santo, como também pelo seu orixá, pois garantem elevação na hierarquia do Candomblé, contudo deve-se ressaltar a importância e as responsabilidades que este passo requer. Entre os vários deveres, destaca-se a tarefa de zelar pelo culto, pela religião, mantendo seus conceitos, preceitos e corrigindo deformidades que denigrem a religião. Após sete anos

Recebi o deká no Ilê Oxum Ajamin, fui à primeira mulher a receber deká dentro de Campina Grande, dado por Lula da Mangueira e Vicente Mariano. Recebi o título de Yalorixá pela Federação de Sr. Bastos, pela mão de Vitalzinho do Rêgo<sup>85</sup>.

Vicente Mariano afirma que:

Ninguém conhecia deká não. O primeiro deká feito em Campina Grande fui eu. Senhor Lula quando veio fez o deká, mais em Campina Grande ninguém tinha deká.

Dessa forma tem-se a Yalorixá Alice Mendes como sendo a primeira mulher a receber seus direitos sacerdotais na cidade de Campina Grande. Nesse interim vão-se confirmando o caráter precursor que esses personagens têm se falando da implantação da religião do Candomblé na cidade de Campina Grande. A presença dos mais velhos tem um sentido todo especial e permite confirmar informações, já que pelo fio da continuidade temos condição de tecer o curso da história. A recuperação desta experiência religiosa nos permite sua atualização na intenção de registrá-la e transmiti-la as gerações futuras.

No mundo em mobilidade acelerada como o é o de hoje, a sociedade já não se preocupa tanto com a sobrevivência das suas obras, os mais velhos são desvalorizados, sua experiência acumulada e o patrimônio cultural da comunidade que o idoso trás na memória não encontram lugar nem utilidade. Segundo Ecléa Bosi:

---

de iniciado tendo cumprido todas as obrigações o filho ou filha de santo se recolhe para o recebimento dos seus direitos sacerdotais. É uma obrigação sem a qual uma pessoa não pode ser sacerdote ou sacerdotisa do orixá, pois são entregues neste momento os fundamentos pertinentes para que se possa exercer o sacerdócio. É o momento em que a pessoa deixa de ser um yawô ou noviço para ser Egbomi (irmão mais velho). O Egbomi recebe durante a cerimônia elementos de fundamental utilidade para que exerça a função sacerdotal entre eles, os seus búzios, e navalha, é justamente o conjunto destes elementos que origina o nome Deká ou Cuia. Outras duas obrigações são necessárias a este novo Egbomi, quando forem completados catorze e vinte e um anos de santo.

85 Vereador na época.

Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda, é semelhante a uma obra de arte. Para quem sabe ouvi-la, é dasaliedadora, pois contrasta a riqueza e a potencialidade do homem criador de cultura com a mísera figura do consumidor total (1994, pp. 82 - 83).

Dentro desse contexto a valorização aos estudos da memória, os mais velhos ganham status de uma posição social ativa, de forte contribuinte no que diz respeito à transmissão de crenças, valores que contribuem para a formação dos indivíduos conscientes de suas raízes, ajudando a construir seus referenciais sociais. O papel de guardião do passado sugerido por Halbwachs (2003), para os orquestradores dos referenciais dos quadros sociais da memória, é certamente desempenhado pelos mais velhos que vivenciaram e são transmissores vivos dessa história.

## **O GERMINAR DE UM CAMPO...**

Julgo pertinente esclarecer neste espaço um pouco da metodologia que vem sendo utilizada pra coleta de dados que compõem o enredo desta pesquisa em seus primeiros meses de germinação, mais que já se apresenta de maneira bastante fecunda. A definição da metodologia nos possibilita reconhecer a importância de áreas afins ao estudo das ciências das religiões, a exemplo da antropologia e o método da etnografia que composto por técnicas, como a observação participante, onde o procedimento de coleta de dados e o trabalho de campo possibilita uma convivência do pesquisador com o grupo social a ser estudado, nos possibilita está diante de diferentes formas de compreensão, significados

variados atribuídos pelos participantes as suas experiências e vivências. Segundo:

Na observação participante, o observador não é apenas um espectador do fato que está sendo estudado, ele se coloca na posição e ao nível dos outros elementos humanos que compõem o fenômeno a ser observado. Este estudo é recomendado especialmente para estudo de grupos e comunidades. O observador participante tem mais condições de compreender os hábitos, atitudes, interesses, relações pessoais e características da vida diária da comunidade. (RICHARDSON, 1999, p. 261).

Este momento de integração que a observação participante proporciona muito se assemelha a forma de absorção dos valores transmitidos nas religiões de matrizes africanas, não há como um futuro Ião<sup>86</sup> aprender preceitos sem que esteja vivenciando eles no espaço religioso, estar munido de sensibilidade e intuição é essencial para captar lições que muitas vezes são transmitidas de formas inusitadas, num momento de descontração um pai de santo pode estar falando um importante preceito ao seu filho. A observação, o saber ouvir é um método eficaz na apreensão de conhecimentos sobre o sagrado e especialmente sobre a religião.

Se um dos principais objetivos da antropologia é promover um alargamento da razão possibilitado pelo conhecimento das várias concepções de mundo presentes nas culturas diversas (considerando-se que as culturas só se encontram através dos encontros dos homens), o trabalho de campo é um momento privilegiado para o exercício desse objetivo, pois é nele que a alteridade,

---

86 Iyawô, yao e iaô são palavras de origem iorubá que designam os filhos de santo no candomblé já iniciados na feitura de santo mas que ainda não completaram o período de sete anos da iniciação. Só após os sete anos, o iaô se tornará um egbomi (irmão mais velho).

premissa do conhecimento antropológico, se realiza (SILVA, 2006, p. 25).

Para obter uma descrição densa que o processo da etnografia exige, se faz necessário a realização de entrevistas em profundidade com o grupo social pesquisado, praticar a observação, analisar o discurso dos informantes, investigar os detalhes dos fatos, e por fim interpretar os significados e as práticas sociais. No nosso caso não se trata apenas do resgate de uma memória pessoal, de tonalidade intimista, mas a abordagem de traços que brotam de uma vivência coletiva. Quando entrevisto alguém, estou diante de um relato sobre um passado feito de vozes, recordações e eventos vividos por um indivíduo em conjunto com o grupo, inseridos em um contexto cultural e histórico. A paisagem histórica, cultural e social que se desenha na memória do interlocutor é marcada por traços coletivos que se reconhecem no momento em que este se dispõe a relatar suas memórias para tal à obra de Maurice Halbwachs nos esclarece esta relação e esta teoria nos serve de base, como já citada neste contexto.

No processo da etnografia venho privilegiando a realização de entrevistas semi-estruturadas e a observação participante, interpretando-os de forma a inscrevê-los em uma narrativa etnográfica e torná-la acessível para um público que transcende a comunidade religiosa pesquisada. As técnicas utilizadas para a obtenção destas informações estão nas entrevistas gravadas, fotografias, vídeos e áudios coletados em variados momentos e as informações que vão ilustrando e enriquecendo o meu diário de campo e que já tem me favorecido bastante no que diz respeito à lembrança de detalhes, nomes, datas, locais e outros dados que normalmente tendem a escapar da memória quando não escrito e registrado.

Para obtenção dessas informações considero bastante elucidativo esclarecer um pouco sobre a minha inserção ao campo que começou antes do meu embarque nesta pesquisa, como sócia<sup>87</sup> do Terreiro Senhor

---

87 Como sócio os adeptos recebem uma carteira com os dados do Terreiro Senhor do

do Bonfim e por guardar na memória um sentimento já herdado pela minha avó que também mantinha uma afinidade especial com este espaço. Nesta imersão anterior foi onde o campo se mostrou fértil pra a atual pesquisa que deseja plantar uma semente para colher os frutos de uma etnografia abundante em informações para o campo afro em Campina Grande. Participar da religião apresenta vantagens, o que não elimina certas dificuldades na objetividade da pesquisa. Estar inserida pode facilitar o tráfego no espaço terreiro, à relação com seus membros, ler as entrelinhas dos seus discursos, participar de rituais privados, facilita na observação participante, mas o distanciar-se também é essencial para um olhar antropológico o que demanda um cuidado redobrado por parte do pesquisador e um exercício constante de se fazer “estranho” ao objeto pesquisado.

Percebi que após a aceitação e disponibilidade do Tatalorixá Vicente Mariano em conceder o espaço para a realização da pesquisa, inclusive da sua disponibilidade como participante, houve um estímulo maior à minha participação na vida religiosa não só do Ilê Oxum Ajamin, mais dos outros terreiros que são ramificações desta raiz, de pais-de-santo, filhos deste Ilê. A permissão para fotografar, filmar rituais privados, festas públicas e já ter realizado algumas entrevistas é fruto de uma relação de confiança, reciprocidade e intimidade que vem sendo alimentada nos oito anos de vivência no terreiro Ilê Oxum Ajamin. Vagner Gonçalves da Silva vai chamar de *rede de campo* (2006, p.32), o conjunto das relações que permite a realização do trabalho etnográfico, para tal a necessidade de um acesso ao grupo, à familiarização, o estabelecimento de uma confiança mútua e a colaboração de variados membros do grupo. Se a relação é pré-requisito para se pensar a memória, a interação é condição básica para a experiência singular que envolve o pesquisador com o grupo investigado. Não cabe ao contexto do artigo se exaurir nas questões

---

Bonfim Ilê Oxum Ajamin, foto do associado e assinatura do Tatalorixá Vicente Mariano. Na condição de sócia e pelo tempo em que me encontro na casa e por já ter passado pelo ritual de lavagem de contas sou uma Abiã, que é quando você é também considerada com uma filha de santo do Ilê mesmo sem ter passado pelo ritual de iniciação.

metodológicas, para isso essa passagem rápida ilustra o desenvolvimento da pesquisa e o germinar deste campo que ainda encontra-se em fase de crescimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante a importância que já foi dada ao contexto do nosso objeto de pesquisa e estando inserido na área das Ciências das Religiões, julgo pertinente definirmos, apesar de ainda considerar bastante cedo para que se tenha uma definição pronta e acabada do que seja Religião, haja vista ser uma categoria bastante complexa, arrisco-me a defini-la neste instante como um sistema que introjeta um sentido ao agir humano, introjetar no sentido de assimilação para dentro de si de uma ideia que afetará significativamente a vida da pessoa, fazendo-se revelar este sentido em suas atitudes, conduta de vida pessoal e conseqüentemente no grupo. Poderíamos pensar aqui no papel também da religiosidade, que não estaria ligada a determinado grupo, mas fato é que a religião cria objetivos com alta repercussão no meio social, o estilo de vida do adepto é uma forte marca no seu cotidiano.

Se falando do estilo de vida do adepto do Candomblé vale lembrar a dificuldade de aceitação que este grupo ainda enfrenta na sociedade, fruto da falta de conhecimento e da falta de respeito à diversidade religiosa existente em nosso país. A vivência nos terreiros é acompanhada de iniciações que por vezes transformam a estética do adepto, o uso de fios de contas, estilo e cores determinadas para o vestuário, processo de raspar a cabeça como símbolo de iniciação é comum, porém nem sempre bem aceitos na sociedade. Para tal, a importância de estudos que se visem esclarecimentos para que se possa cada vez mais conhecer e reconhecer o espaço do “povo de santo”, seus valores e contribuições para a sociedade brasileira.

Sendo os terreiros polos produtores e mantenedores de histórias, de memória e de sabedoria ancestral julga-se importante uma atenção especial a este espaço como forma de entender a dinâmica destas

comunidades e a influência que esta transmite a sociedade. O fio condutor desta investigação é o resgate da história do Candomblé na cidade de Campina Grande, personagens que fizeram parte desta construção representam o fio de Ariadne que guiará o nosso trajeto, nos ajudará a reconstruir esta história para assim entender como se deu a inserção deste campo religioso nesta localidade, em que condições isso foi permitido e como se desenvolveu a ponto de fazer crescer o que antes eram apenas sementes, mas que frutificou e hoje representa um forte movimento religioso na Rainha da Borborema<sup>88</sup>.

## REFERÊNCIAS

BORNEHIM, Gerd A. *O conceito de tradição*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Cultura Brasileira: Tradição/ Contradição*. São Paulo: Zahar, 1997, p.15-29.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembrança dos velhos*/ Ecléa Bosi. – 3.ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. Ateliê, 2003.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.

CARVALHO, Amanda Peixoto de. *As Reinvenções das religiões afro-brasileiras em 2011*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

CARVALHO, José Jorge de. *O Olhar etnográfico e a voz subalterna*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 7, n.15, p. 107-147, julho de 2001.

FERREIRA, A. Carlos; RIBEIRO, Flávio A. Senra. *Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil/ The Interdisciplinary trend in Sciences of Religion in Brazil*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 12, n.2, p. 249-269, 2012.

FILORAMO, GIOVANNI. *As ciências das religiões / Giovanni Filoramo e Carlo Prandi: [tradução José Maria de Almeida]*. – São Paulo: Paulus, 1999. – (Sociologia e religião)

FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio de. “*Àròyè*”: Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II. São Paulo /

---

88 Como também é conhecida à cidade de Campina Grande, localizada na Serra da Borborema, a maior cidade do interior do Nordeste.

- João Pessoa: Fortune Editora/ Ed. Universitária UFPB 2012, VOL. II 236 p.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou, São Paulo: Centuro, 2003.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 (Coleção Pensamento Crítico; v.55).
- LIMA, Vivaldo da Costa. *Culto aos Orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*/ Carlos Eugênio Marcondes de Moura [Org.]. – 1ªed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- LODY, Raul. *O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos* / Raul Lody, - 2ª ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. – (Raízes)
- NORA, Pierre. “*Entre Memória e História: a problemática dos lugares*”, In: Projeto História. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.
- RICHARDSON, Roberto Jarry. *Pesquisa Social: métodos e técnicas*. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 1999.
- SANTOS, Juana Elbin dos. *Os nagô e a morte: Padê Asèsè e o culto Égun na Bahia*. Vozes, 1986:1987.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras*/ Vagner Gonçalves da Silva. – 1ª ed., 1ª reimpr., - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

## **SOBRE OS AUTORES**

### **Ana Cândida Vieira Henriques**

Professora (substituta) do Departamento de Ciências das Religiões (DCR-UFPB). Graduada em Administração (1988) e em Licenciatura em Ciências das Religiões (2013) - Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Pós-graduada em Ciência das Religiões: Metodologia e Filosofia do Ensino (2012) - Faculdades Integradas de Jacarepaguá - FIJ-RJ. Mestra em Ciências das Religiões (2014) pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR - UFPB). Atualmente doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR - UFPB).

### **Angela Albuquerque de Oliveira**

Mestra pelo curso de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR). Economista da Universidade Federal da Paraíba. Possui graduação em Ciências Econômicas pela Universidade Federal da Paraíba (1979) e Licenciatura em Pedagogia (2005). Tem experiência na área de Economia, com ênfase em teoria econômica e em Pedagogia, no Ensino Fundamental. Especialista em Gestão e Avaliação da Educação Superior e Administração Universitária.

### **Camila Luiza Souza da Silva**

Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões - PPGCR-UFPB, atuando na linha de pesquisa: Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos. Graduação em Psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ (2009) e curso de pós graduação lato sensu em Psicologia Clínica - Psicanálise com crianças, intervenção precoce (2010) pelo Hospital São Zacharias da Santa Casa da Misericórdia. Atuou como psicóloga colaboradora externa no programa de extensão

do Hospital Onofre Lopes da UFRN (2011). Tem experiência nas áreas de Educação e Psicologia Clínica.

### **Emmanuel Ramalho de Sá Rocha**

Bacharel em Relações Internacionais (UVV), Licenciando em Sociologia (UNIP), Mestre em Sociologia (UFPB), Doutorando em Ciências das Religiões (UFPB). Membro pesquisador do CEEU-UNASUL - Centro de Estudos sobre Esoterismo Ocidental da União de Nações Sulamericanas. Membro pesquisador do SOCIUS - Núcleo de Pesquisas Socioantropológicas de Religião e Modernidade (UFPB). Editor-Geral da Diversidade Religiosa - Revista Discente do PPGCR-UFPB. Membro da Comissão Executiva da Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões-UFPB. Atualmente, dedica-se aos estudos em teorias socioantropológicas da religião, religião e modernidade, aos estudos acadêmicos em magia e à pesquisa em esoterismo ocidental.

### **Fernanda Lemos**

Professora Adjunto IV do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. Mestre e doutora em Ciências Sociais da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo - UMESP. É membro desde 2002 do Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora/NETMAL, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, onde exerce atividades como assessora científica. Atua no campo da sociologia e antropologia da religião. Coordena o Núcleo de Pesquisas Socioantropológicas da Religião e de Gênero do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, onde foi coordenadora de 2012 a 2014. Integra o Conselho Diretor da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião - ANPTECRE. Atualmente, realiza seu estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP.

**João Demétrio de Alencar Pinheiro**

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba - PPGCR/UFPB Possui graduação em Fisioterapia pela Universidade Federal da Paraíba (2010). Atualmente é professor de pós-graduação da Associação Brasileira de Acupuntura. Professor de Kung Fu, Tai Chi Chuan e acupunturista na Associação Mei Hua. Tem experiência na área de Fisioterapia e Terapia Ocupacional, com ênfase em Medicina Chinesa, atuando principalmente nos seguintes temas: medicina tradicional chinesa, naturologia, envelhecimento, comunidade e estratégias de sobrevivência.

**Kilma Farias Bezerra**

Possui graduação em Jornalismo pela Universidade Federal da Paraíba (1998). Aluna do Curso de Licenciatura em Dança UFPB (2013). Bolsista PROBEX (2015). Mestre em Ciências das Religiões UFPB, linha Espiritualidade e Saúde. Professora, bailarina e coreógrafa de Dança do Ventre, Folclore Árabe e Tribal desde 2000; desenvolve e divulga o estilo Tribal Brasil no país e exterior desde 2003. Autora do livro Dança do ventre: da energia ao movimento publicado pela editora da UFPB (2004), membro da Federação Brasileira de Arte Educadores.

**Larissa Sarmento Lira**

Graduada em Filosofia - Licenciatura Plena (Universidade Estadual da Paraíba) - 2008. Pós-graduada em Design de Moda - (SENAI Cetiqt - RJ) - 2014. Mestre em Ciências das Religiões (Universidade Federal da Paraíba) - 2017. Integrante do Raízes desde 2015: grupo de pesquisa sobre religiões mediúnicas e suas interlocuções, vinculado ao PPGCR- UFPB. Especialização em andamento sobre Cinema e Produção Audiovisual. Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB).

**Luís Felipe Cardoso Mont’mor**

Graduado e Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (PPGCR-UFPB). Membro do Raízes: Grupo de pesquisa sobre religiões mediúnicas e suas interlocuções. Atua na área de religiões afro-brasileiras, com base na Antropologia da Religião, com estudo focado ao culto da Jurema no estado da Paraíba.



EU

Este livro foi diagramado pela Editora da UFPB em 2018,  
utilizando a família da fonte Minion Pro. Impresso em papel  
Offset 75 g/m<sup>2</sup> e capa em papel Supremo 250 g/m<sup>2</sup>.



A obra que ora apresentamos é uma tentativa de ‘brincar’ com a possibilidade temática que os ‘estudos de religião’ disponibilizam aos seus ‘curiosos’ cientistas em formação. Não tem a pretensão de estabelecer um debate rígido sobre a instituição das Ciências da Religião no Brasil, mas, suscitar possibilidades em torno das quais esta área se depara: elementos trans e multidisciplinares na análise de seu objeto. Se por um lado é uma obra que nos desafia a pensarmos o fenômeno religioso com cautela e êxito, dada sua complexidade interpretativa, por outro, propicia sua análise por meio de um caleidoscópio de reflexões.

ISBN 978-85-237-1301-0



9 788523 713010