

REFLEXÕES SOBRE O TRANSE RITUALÍSTICO NO CANDOMBLÉ

Alexandre Costa

Mario Pires de Moraes Júnior

CieeA - UEG/ NOUS-UFG

Resumo: A manifestação corpórea de energias, ou espíritos, embora seja de ordem fenomenológica, constitui um importante viés de investigação no que tange a organização social de determinados grupos religiosos. Este trabalho tece algumas observações sobre o transe mediúnico no Candomblé de Ketu com base nas considerações de Roger Bastide, Reginaldo Prandi e na observação empírica. Seus dados provêm também de pesquisa etnográfica em terreiros de Candomblé de Goiânia e Região Metropolitana coordenado pelo Centro Integrado de Estudos África-Américas (CieeA – UEG) e Núcleo de Estudos Críticos e Aplicados ao Discurso Religioso (NOUS – UFG). A perspectiva transdisciplinar deste estudo pretende compreender nosso objeto não apenas com sua descrição, mas a partir de sua construção discursiva: ele é o que se diz sobre ele. Para tanto, articulamos com a leitura clássica dos estudos africanistas alguns conceitos de Foucault e Bakhtin, tomando os documentos antropológicos e as falas coletadas como um conjunto de enunciados que se relacionam entre si, na rede de seus sujeitos e campos de saber.

Palavras-chave: Transe mediúnico, candomblé, discurso religioso, dança ritual.

Abstract: The bodily manifestation of energies or spirits, although order phenomenological bias is an important research regarding the social organization of certain religious groups. This paper presents some observations on the trance mediumship in Candomblé Ketu based on considerations of Roger Bastide, Reginaldo Prandi. Their data are also drawn from ethnographic research in terraces of Candomblé Goiânia metropolitan region and coordinated by the Center for Integrated Studies African-Americas (CieeA - UEG) and Center for Critical Studies and Applied to Religious Discourse (NOUS - UFG). A transdisciplinary perspective of this study is to understand our object not only with his description, but from its discursive construction: it is what is said about it. Therefore, articulate with reading classical studies Africanists some concepts of Foucault and Bakhtin, taking anthropological documents and speeches collected as a set of statements that relate to each other in their network, subjects and fields of knowledge.

Keywords: Mediumistic trance, candomblé, religious discourse, ritual dance.

Apresentação

Discutiremos neste artigo algumas questões sobre o papel do transe de possessão na liturgia do Candomblé de *ketu* e na vivência cotidiana do *ilê axé*.¹

Ancorados na visão funcionalista dos aspectos sociais, a partir de Bastide, Durkheim e Mauss, buscaremos problematizar o modo com que os fenômenos mediúnicos são tratados na Antropologia africanista e nas ciências humanas como fato social, embora nosso objetivo não seja de uma argumentação exaustiva sobre o escopo dessa categorização.

O Transe de possessão é prototípico das religiões chamadas mediúnicas, ou seja, aquelas práticas religiosas em que há uma manifestação corpórea do metafísico, de uma entidade ou divindade - A rigor, este fato social é de ordem fenomenológica, pelo menos em sua aproximação inicial. Apesar de não desenvolvermos este aspecto nesta abordagem ao tema, temos em consideração as reflexões linguístico-discursivas bakhtinianas sobre a eventicidade do ato-atividade do fato social, em sua condição ontológica (Bakhtin, 2010).

O momento do transe constitui o núcleo da ritualística do Candomblé e de outras religiões provenientes da diáspora africana nas Américas, como o Vodun e a Santeria. Bastide (1973, p.299) afirma que “o transe é o momento supremo da festa religiosa” no Candomblé, logo entender o transe, como ele se constitui e como ele se insere na ritualística nagô é condição basilar para compreender tal religiosidade.

Os apontamentos contidos neste trabalho cotejam as fontes clássicas dos estudos africanistas no Brasil e os dados coletados em campo. Nosso *locus* de observação foi o *Ilê Axé Gbem Balè*, em Aparecida de Goiânia (GO), liderado pela matriarca Jane d’Omulu. O *ilê* pertence à nação Ketu e tem vinte e três anos de existência, e a *yalorixá*, Mãe Jane, tem trinta anos de iniciação.

A lexicalização como conflito semântico-ideológico

Uma das dificuldades iniciais com o estudo desse fenômeno é sua ampla lexicalização. Há uma diversidade considerável na designação dessa prática mediúnica. Na literatura médica e antropológica, suas denominações mais recorrentes são ‘transe’, ‘possessão’, ‘incorporação’, ‘manifestação’, ‘êxtase’, crise mediúnica. Os textos que tomam como base dados etnográficos tendem a privilegiar termos usados no cotidiano dos terreiros como ‘espíritar’, ‘pegar santo’, ‘virar no santo’, ‘descer’, ‘baixar’, ‘ta com o (nome da divindade) no corpo’, entre outros. Neste aspecto, os que nos chama a atenção, em especial, são as relações de equivalência desse processo de lexicalização, que, conforme Fairclough (2001) é o processo discursivo de estabilização de práticas em

conflitos no nível sintagmático, cuja complexidade é perceptível neste excerto de Prandi (1996a, p. 72-73, *grifos nossos*):

O ideal de transe consciente kardecista e o transe modelar inconsciente que a umbanda trouxe do candomblé têm também significado nas formas diferentes de sociabilidade que se estabelecem nesses grupos religiosos. O sacerdote umbandista não é doutrinariamente nem moralmente responsável pelo uso que dele faz a entidade que o possui. Para os kardecistas as virtudes e habilidades intelectuais do médium condicionam e interferem na plena manifestação do espírito incorporado. Essa diferença leva a noções muito distintas de código moral, autoridade, responsabilidade e poder.

A intenção, portanto, não é nos atermos ao conteúdo apresentado acima, embora ele seja consideravelmente rico em informações. Nosso foco está na possibilidade de observar a emergência dos termos ‘transe’, ‘possuir’ (possessão) ‘manifestação’ e ‘incorporado’ (incorporação), que, aparentemente, são usados com a mesma carga semântica, como sinônimos, talvez, como recurso textual coesivo. Em certa medida, colocaremos tal sinonímia em xeque ao analisar os dados que temos coletados.

Observo nas entrevistas duas questões importantes. A primeira delas é o uso do termo transe quase que exclusivamente pelo meio acadêmico. A segunda é a estabilidade do uso dos termos nas entrevistas por determinadas posições de sujeito: nos dados da pesquisa, o termo transe é recorrente nas conversas com pesquisadores, professores, na literatura e na fala de estudiosos de maneira geral, já a comunidade do terreiro, os iniciados utilizam os termos mais populares já citados no início da seção. Contudo, há uma rejeição do termo possessão e um baixo uso do termo incorporação. Mãe Jane d’Omulu diz que “orixá não incorpora, a gente não dá conta da força do orixá. [...] a gente fica tomado pela energia dele, mas não incorpora não”. Já no meio umbandista a preferência, de acordo com os dados, é justamente pelo uso do termo incorporação (além dos outros termos populares).

O termo possessão é marcado por uma forte estigmatização semântica. Ele tem sido amplamente utilizado pelas igrejas neopentecostais ligando o fenômeno mediúnico à presença do Mal na concepção judaico-cristã, o demônio, como se explica nesta declaração do “bispo” Edir Macedo: “dentro da umbanda, quimbanda, candomblé, enfim, de todas as formas de espiritismo, as pessoas são possesadas. Possessão é o estado em que uma pessoa é possuída por espíritos imundos” (Macedo, 1997, p. 35).

O processo de estigmatização desse termo pode ser uma possível explicação para seu desuso, contudo, ressaltamos que ele ainda aparece em alguns informantes que o tratam com naturalidade. O prof. Adail Sebastião Rodrigues-Junior faz uma observação que vai ao encontro do nosso pensamento, segundo ele, ao tratarmos de incorporação, falamos de um fenômeno geral, passível de acontecer em qualquer das religiões que usam a mediunidade como eixo de suas práticas. Quando caminhamos para denominações mais específicas, como transe e possessão, vemos que a primeira se refere a práticas de

mediunismos mais contundentes, por meio das quais os Guias da Umbanda, ou os Orixás do Candomblé, se apropriam dos corpos e mentes dos médiuns para a execução de uma tarefa no terreiro; já a segunda, a possessão, tem conotações mais negativas, porque desarmoniza os médiuns e os levam a práticas nem sempre consideradas 'ideais' pelos profíctes dessas religiões (Rodrigues-Júnior, 2001a).

Essa observação de Rodrigues-Junior (2001a) nos leva a pensar que há implicações que distanciam transe, possessão e incorporação em medidas diversas. É possível inferir que é a natureza do Ser a ser recebido pelo médium, no caso da Umbanda, ou *yawô*, no caso do Candomblé, que possibilita essa estabilidade dos termos nos nossos dados, uma vez que o orixá é entendido como energia metafísica e fluida e as entidades são espíritos ancestrais desencarnados, portanto poderiam estar *in corpore*.

A partir disso apontamos que os termos possessão e incorporação estão em desacordo com as características do fenômeno que pesquisamos e também com o discurso dos sujeitos que vivenciam tais práticas, portanto utilizaremos o termo transe e os termos populares, em detrimento dos termos apontados como inapropriados, seguindo a tendência do uso etnológico. Mesmo não tomando a investigação desses termos como objeto deste artigo, queremos pontuar que não os consideramos como equivalentes.

Os Discursos Sobre o Transe

Uma vez posta a discussão introdutória sobre o termo mais adequado para nomear o fenômeno mediúnico, partimos para entendê-lo conceitualmente. De acordo com Silva (2010, p.46), o transe é “um estado de consciência alterado, ou, no âmbito das religiões afro-brasileiras, o momento em que uma entidade (orixá, *inkise*, vodun, *egun*, caboclo, preto velho, pomba gira etc.) incorpora, isto é, manifesta-se por meio do corpo do médium”. Callois (1990, p.99) entende o transe como uma “renúncia da vontade”, e mais ainda, renúncia da consciência em que “o indivíduo deixa-ir à deriva e entusiasma-se ao senti-lo dirigido, dominado, possuído por forças estranhas”.

O “ser tomado” em Silva (2010) e a “renúncia” em Callois (1990) nos fazem pensar em dois sujeitos se não opostos ao menos diferentes. Se por um lado o sujeito é tomado podemos entendê-lo como assujeitado à situação. O que poderia ocorrer com a iniciação. Uma vez que o indivíduo passa pelo rito iniciático ele está perpetuamente condicionado à situação de transe, dadas as devidas condições para o acontecimento desse fenômeno. Já em Callois (1990) esse sujeito é autor de sua vontade, ele é consciente do devir. Dados os distanciamentos, tanto em Silva (2010) quanto em Callois (1990) vemos o aparecimento do termo consciência. A (in)consciência como ponto de entendimento do transe é uma herança dos primeiros estudos sobre o assunto, que partiram do campo das ciências médicas: psiquiátricas, sanitária e psicanalítica.

A psiquiatria e a ciência médico-sanitária, especialmente nos clássicos estudos de Raimundo Nina-Rodrigues no final do Sec. XIX, são perspectivas que entendiam o fenômeno do transe místico como passível de histeria, hipnose sugestiva e sonambulismo, baseando seus argumentos especialmente nos solavancos corporais causados pela manifestação inicial das energias das divindades, especialmente de algumas que se manifestam de maneira mais agressiva e sua “descida” torna-se mais brusca. Nina-Rodrigues (1980) acredita que se tratava de uma espécie de sonambulismo, uma vez que havia uma perda de consciência, mas não da capacidade motora. Mas também havia uma leitura que tendia a ver no transe ritualístico uma propensão do negro à loucura, ao desvairio e à excitação. Como consequência da visão médica para os fenômenos mediúnicos da religião dos negros, o código penal de 1980 aponta o uso do espiritismo como exercício ilegal da medicina, com punições severas. O artigo 157 de tal código

contém ainda um agravante que nos chama a atenção. Aumentava a pena se, em consequência dos meios empregados, viesse o indivíduo sob tratamento sofrer “privação, ou alteração temporária ou permanente das faculdades psíquicas”. A possessão religiosa nos candomblés (...) poderia ser lida por alguma autoridade como passível de ser enquadrada no agravante do artigo 157. (Santos, 2009, pag. 103, grifos no original).

Vê-se a partir do trecho do estudo de Santos (2009) sobre a repressão aos Candomblés do Recôncavo baiano, que o discurso da medicina influenciou uma visão deturpada da prática religiosa, chegando ao código penal brasileiro, que reconhecia, neste artigo, uma prática de feitiçaria no Estado. Tal visão, embebida em comparações psicopatológicas abriram espaço para que outros discursos cientificistas atribuíssem à prática mediúnica das religiões surtos psicóticos, suicídios, histeria, sendo estas práticas responsáveis por desencadear a loucura e ser um perigo social que deveria ser fortemente combatido. Oliveira (1931) destacava que o espiritismo seria o terceiro maior fator de alienação mental, atrás apenas do álcool e da sífilis.

No início do século XX, como nos demonstram Almeida; Oda & Dalgarrondo (2007), havia, uma diferença regional nos discursos médicos (especialmente psiquiátricos, mas também psicológicos). Os autores observam que as pesquisas publicadas na primeira metade do século passado no eixo Rio-São Paulo defenderam o combate às práticas de transe mediúnico, enquanto que no nordeste a psiquiatria e a psicologia construíram um olhar mais antropológico sobre essas práticas. Na verdade o grande impasse estava entre medicina psiquiátrica e espiritismo Kardecista, dado o fato de que este último tentava se legitimar também dentro do meio científico, lugar em que a Psiquiatria se consolidava no mesmo período.

Para ilustrar o cenário nordestino podemos destacar o psiquiatra Ulisses Pernambucano, que não via nesses fenômenos a origem de transtornos mentais, mas a manifestação cultural das camadas pobres da população. Numa explicação médica sobre

o mecanismo mental que originaria os fenômenos de transe, o autor adotou a proposta do antropólogo norte-americano Melville Herskovits de que estes não teriam caráter histérico nem psicopatológico, mas seriam resultado de um processo mental normal, expressões de reflexos condicionados (Pernambucano *apud* Ribeiro, 1937).

Nas artes, mais especificamente na dança, também houve espaço para as discussões sobre o transe, nesse caso não por uma perspectiva ritualística. Silva (2010), estudando a capoeira angola, comenta sobre uma “espécie de transe”. A autora relata que, apesar de não haver a manifestação mediúnica, o som do tambor, o ritmo dado pela roda, coloca o “brincante” em “estado de jogo”, que seria propiciado pela estrutura do evento.

Atualmente os lugares parecem estar estabilizados. Os discursos acerca do transe e das situações mediúnicas se fixaram no espaço do sagrado e o saber psiquiátrico, ao menos é o que a revisão bibliográfica nos mostrou, tem sabido observar as fronteiras do que é cultural e do que é patológico, muito embora a novidade das igrejas neopentecostais com a carnavalização das incorporações tenha suscitado a importância de novas discussões acerca da manifestação do metafísico.

Sobre a passagem da perspectiva médica para a perspectiva cultural, Bastide (1973, p.293) em sua visão antropológica do assunto diz: “recuso-me, todavia, a ver nos Candomblés e nos Xangôs hospícios cheios de crises históricas”. Dessa feita, a leitura médica para o transe ritualístico perde terreno na segunda metade do sec. XX, passando a ser investigado pelas ciências humanas com maior ênfase na Antropologia africanista, inclusive com Arthur Ramos, discípulo de Nina-Rodrigues, que revisita, com um olhar mais depurado, seus estudos iniciais.

Para pensarmos na condição da consciência durante o transe, assunto que gerou a discussão apresentada aqui, nossos informantes do *Ilê Axé Gbem Balè*, em geral os *yawôs*, dizem que nas primeiras experiências de manifestação do metafísico o sujeito não perde completamente a ciência das coisas, simplesmente não tem controle sobre seu corpo²:

Yawô3: no começo você vê muita coisa, você sabe mais ou menos o que tá acontecendo, você ouve as pessoas, mas você tenta ir pra um lado e vai pro outro entende? Você tenta mexer a perna e não consegue, você quer abrir o olho você não consegue... aí com o tempo você já não vê nada.

Conforme a fala apresentada, podemos inferir uma possível gradação da perda de consciência, conforme essa experiência se repete na vivência religiosa dos sujeitos, sendo que a marca principal não é a inconsciência, mas o não controle sobre o corpo. Vejamos o que diz a *yalorixá* Jane d’Omulu:

Mãe Jane: Quando você tá tomado pela energia do orixá é ele que te comanda, você tá entendendo? Mas pode ser que você perceba uma coisa ou outra, que você veja uma coisa ou outra, mas depois você não lembra.

Na fala de Mãe Jane d’Omulu a gradação da perda de consciência parece estar vinculada a uma possibilidade que é da ordem da vivência individual

Individual.³ Quando a matriarca aponta que “pode ser que” ela abre a possibilidade para sim e para não, portanto a subjetividade contida nessa experiência comandará esse nível de consciência no transe. Podemos pensar então que o sujeito que possibilita o transe (*yawô*) se encontra cindido, porém, não ausente, pois sua constituição individual não desaparece, apenas há algo sobreposto, o orixá, que se mostra nos gestos da dança.

No entanto, vale pensarmos se os discursos sobre o transe, aos quais os *abiãs*, ou seja, os aprendizes não iniciados, sejam suficientes coercitivos, a ponto de a prática ritualística ser regida por uma outra discursiva (Durkheim, 1989). Prandi (1996a) e Carneiro (1999) tratam o transe como “êxtase”. O transe na perspectiva desses autores é tomado como a condição máxima de manifestação do metafísico. Em geral os relatos da antropologia africanista concordam que o transe só existe para a adoração das divindades, que, no Candomblé ketu, constitui-se na dança ritual, o *xirê*: “o transe consiste basicamente em mecanismo pelo qual cada filho ou filha se deixa cavalgar pela divindade” (Prandi, 1996b, p. 18).

Uma interpretação que talvez destoe um pouco das demais é a de Bastide (2001). O antropólogo pontua que “o que designamos como fenômeno de possessão seria, pois, mais bem definido como um fenômeno de metamorfose da personalidade” (p. 189). Essa leitura de Bastide (2001) está centrada na observação da mudança de fisionômica da feição dos *yawôs* em transe – em especial os olhos e tensão muscular da face – e a mudança na postura corporal que o autor exemplifica contraponto o transe de divindades bravias como Ogum e sedutoras como Oxum. Segundo ele “o corpo inteiro se torna um simulacro da divindade” (idem). No entanto a mudança de expressão facial que Bastide (2001) chama de “metamorfose de personalidade” parece-me antes o resultado do estado de transe e não seu processo. Ou seja, uma vez tomado pela energia da divindade o sujeito, em transe, muda seu “estado no mundo”, pois como o próprio Bastide (1973; 2001) afirma, no momento do “êxtase” já não são mais negros, brancos, empregadas domésticas ou policiais, mas antes o próprio deus. Portanto não estou convencido de o transe no Candomblé possa ser entendido sobre o conceito de Bastide.

Nesse ínterim, posta esta explanação sobre os entendimentos clássicos sobre o transe, quero problematizar três pontos que foram suscitados durante o processo de observação participante: 1) os transe que acontecem fora do ritual do *xirê*, portanto em desacordo com a afirmação que o transe tem como único fim a dança ritualística. 2) As manifestações de entidades que não os orixás no Candomblé Ketu. 3) Os sujeitos que mesmo pertencendo à religião não entram em transe.

Roger Bastide (1973; 2001) defende que a situação de transe no Candomblé sofre um alto controle social. Segundo ele “o transe não rebenta a qualquer momento (...) o momento está, pois, determinado pela sociedade” (Bastide, 1973, p. 307), visão que parece ser trazida de Durkheim quando postula uma ação exterior no que tange aos fatos

sociais. De fato esse fenômeno é bastante controlado nas religiões de matriz africana e percebemos essa regulação em três instâncias: a) os elementos rituais, b) os momentos rituais e c) os sujeitos especializados – primeiro falaremos do transe nos rituais e em seguida nos reportaremos ao transe à revelia.

As Condições de Produção ritual do Transe e o Transe à Revelia

Em campo observamos três acontecimentos ritualísticos e com base nessas observações comentaremos sobre as três instâncias de regulação ditas anteriormente, partindo dos elementos. Os rituais observados foram: i) quatro saídas de santo de *yawô*; ii) oito *ebôs*; iii) três *boris*. Para analisar os dados recorreremos a bases metodológicas formalistas e codificados os elementos para a sistematização das estruturas. Nesse caso cada um desses acontecimentos recebeu um código: A1, A2, A3, respectivamente.

Cada rito é constituído por um conjunto de elementos e por agentes autorizados a realizar, observar, assistir (dar assistência). Após assisti-los elencamos os elementos presentes em cada ritual também atribuindo-lhes códigos conforme o quadro abaixo:

| código | elemento | código | elemento |
|---------------|------------------------------------|---------------|------------------------------|
| C | Comidas de santo | As | Assistência (<i>yawôs</i>) |
| O | <i>Orikis</i> (cânticos em ioruba) | Y | <i>yalorixá</i> |
| A | Atabaques | S | Sacrifício |

Tabela 1. Elementos ritualísticos

Os elementos foram considerados exclusivamente dentro dos acontecimentos, dessa forma elementos utilizados em momentos anteriores ou posteriores aos acontecimentos A1, A2, A3 serão entendidos como constituintes de outros acontecimentos não analisados, como, por exemplo, o banho de ervas que é dado após os *ebôs*. A forma de codificação alfabética dos elementos e das práticas estava nos meus rascunhos de campo como primeira solução para amostragem dos dados. Decidi não alterar a forma de codificação uma vez que esta é suficientemente clara para o fim ao qual os quadros se destinam.

Estruturando os acontecimentos a partir da presença dos elementos acima descritos temos o seguinte quadro:

| A1 | A2 | A3 |
|---------------|-------------------|--------------------|
| O+A+As+Y | C+O+Y+S* | C+O+A+As+Y+S |
| Ocorre transe | Não ocorre transe | Passível de transe |

Tabela 2. Estrutura básica das práticas.

Se pensarmos na regularidade dos elementos que se fazem presentes em ambos os acontecimentos em que ocorre o transe temos:

| |
|--|
| elementos que possibilitam o transe |
| A+O, As, Y |

Tabela 3. Elementos que possibilitam o transe.

Aqui temos uma objetivação dos elementos indispensáveis na ocorrência do fenômeno do transe nos rituais do Candomblé Ketu. Desprezamos para este momento da análise a finalidade de cada acontecimento ritual. Assim poder-se-ia argumentar que os *ebós* realmente não têm a intenção de produzir transe. Ora, é justamente por isso que nesse evento não estão presentes todos os elementos reguladores já elencados acima.

Há uma estreita conexão entre a presença dos atabaques, os *orikis*, a presença de sujeitos especializados, sejam eles os *yawôs* e *yalorixás* ou *babalorixás* e o acontecimento do transe ritualístico. No entanto o funcionamento do transe na liturgia nagô ainda será discutido, pois questionamos a sua emergência com o único fim de produzir a dança dos orixás.

Uma observação importante é a de que os *orikis* só participam ativamente da produção do transe, nas práticas observadas, se articulados com o som dos atabaques. Aliás, parece ser o ritmo dos atabaques o centro da relação entre os planos. Elbien (2007) comenta a respeito do poder do som como condutor do axé, invocadores das entidades sobrenaturais e mobilizadores da atividade ritual, bem como a palavra, a exemplo da já citada reflexão de Silva (2010) sobre a roda de capoeira, em que a repetição quase como um mantra ou uma ladainha conduz a um “estado” diferenciado de estar no jogo.

Se quisermos recuperar o discurso médico, Turner (1982) comenta sobre trabalhos de neurobiologia do cérebro, que mostram, a relação entre as técnicas de conduzir o ritual, a cadência sônica dos instrumentos de percussão e canto, facilitando o domínio do hemisfério direito, que conseqüentemente resulta em experiências atemporais, não-verbais, e *gestalt*, diferenciadas e únicas quando comparadas com as manifestações da funcionalidade do hemisfério esquerdo ou a alternância dos hemisférios.

Inferimos então que há elementos rituais que estão mais diretamente ligadas ao acontecimento da decida dos orixás e estes são manipulados pelos sujeitos especializados, ora introduzindo-os e ora retirando-os de determinadas práticas ritualísticas.

Partamos então para a regulação do transe com base nos momentos em que ele ocorre. Se, para a antropologia africanista, o transe existe para a adoração dos orixás pela comunidade que se aglomera nas suas festas de rememoração mítica via dança ritual, ele, por conseguinte, acontecerá exclusivamente nesse momento, o da festa. Mas há uma diversidade de relatos de transe místico fora das festas, inclusive fora do espaço sagrado do ilê. Para Bastide (1973, p. 298) “pouco importam, porém, as razões que causam a descida dos deuses fora das horas prescritas pelo culto”, ora, para nós esse é exatamente o essencial, observar em que situações esdrúxulas ocorrem o transe místico, que chamo

aqui de transe à revelia, pois foge da regulação litúrgica habitual. Porque afinal o orixá se manifesta em um momento em que a dança que lhe faz ser reverenciado não acontecerá?

Há no próprio Bastide (1973; 2001) uma primeira interpretação para esse fenômeno, que também aparece em Prandi (1996) e em Capone (2000). Partirei, no entanto, não da literatura antropológica, mas da observação de campo, considerando categorias que emergiram do processo de pesquisa, o que seria uma espécie de “etnossemântica”, orientada pelos pressupostos Durkheimianos. As situações em que um *yawô* é tomado pelo seu orixá fora dos momentos de festa apresentam duas funções que categorizamos aqui como: uma função orientadora e uma função disciplinadora.

A entrega de uma pessoa à vivência perpétua com seu orixá suscita um desejo de prosperidade. O iniciado vê na adesão à religião a possibilidade de crescimento profissional, cura de enfermidades, sucesso na vida amorosa, harmonia familiar entre outras razões. Para tanto o orixá como deus pessoal, conforme postula Bastide (1996) e Verger (2002), rege a vida do seu filho em diversas instâncias e exige deste o cuidado nas oferendas que conferem o ciclo energético do axé.

Posto isso, conseguiremos entender melhor as duas funções do transe extrarritual. Quando um *yawô* desobedece a um preceito do seu orixá ou mesmo alguma orientação do babá ou *yalorixá*, este desce subitamente para disciplinar o iniciado.

Pude presenciar uma dezena deste fato e relato de outras tantas dezenas. Para ilustrar, um *yawô* ainda recolhido no *rundeme*⁴ no processo de feitura (iniciação), disse ao *babalorixá* Rodolfo ti Xangô, neto de Mãe Jane d’Omulu que também é sacerdote no *Ilê Axé Gbem Balè*, que iria embora pois não aguentava mais ficar “longe do mundo”. Levantando-se o sujeito se dirigiu até a porta do *rundeme* e, ao colocar a mão sob a maçaneta, foi tomado de súbito por Iansã, seu orixá. O babá Rodolfo então disse à Iansã: “Minha mãe a senhora conserte o seu filho senão eu vou consertar”. Iansã então se ajoelhou no canto do quarto e ali permaneceu durante algumas horas. Quando o orixá “foi embora” o *yawô* estava com seu joelho bastante machucado além das fortes dores no corpo pela posição incômoda.

Os tranSES nesse caso aplicam sobre o corpo do *yawô* castigos que demonstram o poder do orixá sobre a vida do filho, disciplinando-o para a obediência à divindade e ao zelador (pai/mãe de santo) ao qual ela foi designada.

Outra função do transe à revelia é a de orientar o filho sobre algum aspecto de sua vida pessoal ou mesmo uma orientação sobre que oferenda deve ser feita. Cito dois exemplos para essa função orientadora: uma das informantes da pesquisa nos contou que, ainda cumprindo os primeiros dias de preceito pós-iniciação, usava o *quelê*⁵ em seu ambiente de trabalho – uma clínica médica – quando este foi tocado por alguém que disse: “poxa, que bonito esse colar!”. Uma das orientações dadas no período de aprendizado é que o *yawô* deve evitar que o *quelê* seja tocado por pessoas não iniciadas, sob pena de ser “pego pelo santo”. E foi exatamente isso que aconteceu com nossa informante:

Yawô 6: (...) foi ela tocar no quelê que eu virei na hora. Aí coloquei as mãozinhas pra trás, levantei, andei uns dez metros até a escada, subi a escada de costas, cheguei numa sala que a gente toma café, ajoelhei e desvirei. Ninguém entendeu o que tava acontecendo, né? (risos).

Os grifos colocados na transcrição são para realçar a descrição dada pela informante. As mãos para trás, os olhos fechados e o balançar incessante do corpo são as características da manifestação da divindade. O subir as escadas de costas mostram a forma do orixá conduzir-se. Os orixás não atravessam as portas e portais de frente. Eles dão as costas e entram. Nesse caso a *yawô* em transe subiu uma escadaria de costas até que o orixá fosse embora. Esse transe teve o intuito de orientar a iniciada ao cuidado com seu objeto sagrado, o *quelê*. Alguns poderiam pensar que o transe acontecido em público também teria uma função disciplinar, mas essa seria uma interpretação por demais ocidentalizada, uma vez que não há vergonha em transmutar-se numa personalidade divina, ao contrário, para os candomblecistas é uma condição de nobreza, poder, e exceção aos demais.

Outro caso a ser observado é o de um *yawô* que recebeu seu orixá enquanto auxiliava a *yalorixá* em um *bori*, ritual pré-iniciático no Candomblé. Esse transe apesar de acontecer durante um rito, não tem a função de veneração da comunidade, nem está previsto dentro da ritualística do *bori*. A mãe de santo que conduzia o ritual levou o *yawô* até a camarinha, um cômodo em que estão guardadas as vestes e objetos sagrados dos orixás, e antes de ir embora a divindade que se manifestara, Oxóssi, disse à *yalorixá* que seu filho precisava lhe oferecer um balaio de frutas com urgência. Dessa forma considero também este um transe à revelia, mesmo que tenha acontecido no decorrer de um ritual, sendo sua função de mera orientação.

Bastide (1973) relata que uma mãe de santo desconfiou de descidas súbitas de Iansã sem motivo aparente. Até que esta a advertiu sobre uma batida policial, orientando a mesma a salvar da profanação os objetos sagrados dos orixás.

É, portanto, bastante contraditório que o próprio Bastide diga que “o negro não aceita o transe místico isolado, que não se enquadra numa moldura sociológica; ele só tem valor na medida em que faz parte de um conjunto ritual, isto é, desde que sofra um controle social” (Bastide, 1973, p. 297). O autor sustenta que a tese de que o transe no Candomblé é controlado socialmente, e disso não discordamos, mas a noção de valor na fala do autor deve ser questionada. O transe místico fora do ritual também tem valor na experiência religiosa do fiel. Compreender as situações não formais de acontecimento do transe nos possibilita acessar uma dimensão subjetiva da vivência do *yawô* e sua divindade, uma vez que a consagração a uma divindade não pode ser reduzida ao coletivo espetacular dos festejos desprezando o vínculo pessoal dessa relação. Se pensarmos na ideia de *mana* podemos entender que a festa é uma partilha social do *mana* do orixá, mas

este *mana* também se converge ao seu filho na relação cotidiana de cuidado com a divindade (Mauss, 2003).

Como condição basilar para o transe no Candomblé está a iniciação. Uma das problematizações propostas nesse texto decorre dos sujeitos especializados, que nada mais são que os iniciados. Mas não apenas iniciados: iniciados *yawôs*. Há no Candomblé uma complexa rede de cargos e funções que muitas vezes estão mais sobrepostas que superpostas. Entre eles os *ogãs* e as *ekedes*. O que diferencia o *yawô* dos *ogans* e das *ekedes* é a possibilidade de entrar ou não em transe, sendo que o primeiro é o sujeito legítimo ao transe e os demais não.

Na literatura antropológica os *yawôs* são referidos como “cavalo dos santos” (bastide, 1973; 2001; Prandi, 1996a; 1996b; Verger, 2002). O termo faz referência ao uso que a divindade faz de tal sujeito, em que a dança esta numa relação direta com o ato de cavalgar, ou seja, um ser que tem controle sobre a atividade motora do outro.

O que condiciona a possibilidade perpétua de acontecimento do transe é a iniciação – obrigação ou feitura –, uma vez iniciado o sujeito terá, enquanto viver e observar os preceitos de sua divindade e do zelador da mesma, a possibilidade de manifestar seu orixá, mas não só isso. Bastide (1973; 2001) tem razão em dizer que não apenas o momento do transe sofre controle social, mas também os sujeitos, na medida em que é imposto a uns e proibido a outros.

Os *ogãs* e as *ekedes* são iniciados que não entram em transe, ou “não-rodantes” como prefere Prandi (1996b). Estes termos designam um lugar na hierocracia do Candomblé diferente para homens (*ogãs*) e mulheres (*ekedes*) que assumem determinadas tarefas durante os rituais e que por isso não devem “pegar no santo”. Nesse sentido vemos que apesar da iniciação ser a condição *sine qua non* para a manifestação das divindades no corpo dos seres humanos ela por si só não confere legitimidade ao transe.

Da mesma forma que indivíduos iniciados em situações específicas no grupo não entram em transe há indivíduos que apesar de não iniciados sentem a proximidade do orixá. É o caso que Bastide (1973; 2001) e Carneiro (2009) chamam de “santo bruto” ou “santo não feito”. Ocorre quando um indivíduo ao assistir uma cerimônia pública do Candomblé sente-se tomado por uma energia tal que cai como em um desmaio.

Os autores assumem que o sujeito está possuído por seu deus, que toma à força o não-iniciado. Como Bastide e Carneiro utilizam o termo *posseção* como equivalente para todos os casos de transe ritualístico, podemos inferir que no caso do santo bruto o autor considera que o sujeito esteja em transe, manifestando seu orixá. Esse fenômeno é conhecido pelos candomblecistas do *ilê axé* pesquisado como “bolar no santo”. De acordo com os informantes o “bolar” é uma situação em que, um não-iniciado “passa mal” por sentir seu orixá se aproximando. Um dos participantes da pesquisa conta que quando “bolou” ainda ouvia tudo que se passava à sua volta, no entanto tentava desesperadamente levantar-se e não conseguia.

Consideramos que o “bolar” não seja uma situação de transe ritualístico, nem tampouco que o termo santo bruto seja adequado para este fenômeno – mesmo que ele tenha surgido nos dados empíricos coletados pelos pesquisadores. Primeiro porque, em nossa visão, o “bolar” não é um transe completo, mas um transe mal-sucedido que não gera o êxtase para a dança ritual por que a condição singular da feitura não foi cumprida. Ele exprime apenas uma pré-disposição do indivíduo para o evento mediúnico, talvez um desejo do orixá em tomar tal indivíduo. Segundo porque o termo “bruto” para designar a forma abrupta da queda do sujeito ao “bolar” cria uma dualidade: se existem santos brutos existem, em contrapartida, os dóceis, e percebemos que essa situação acontece da mesma forma para todos os diferentes orixás, ou seja, um sujeito que “bolou” em determinada cerimônia e futuramente será designado à Iansã passou pela mesma experiência que um sujeito que “bolou” e será tomado futuramente por Oxalá.

Os sujeitos legítimos a manifestarem corporeamente as divindades do panteão africano nagô são homens e mulheres iniciados na condição de *yawôs*. Estes, após um processo de vários dias de rituais diversos que incluem banhos gelados na madrugada, sacrifício de animais, ingestão de comidas específicas, dormir em esteiras e escarificações à navalha, estão com seus corpos abertos para receber a energia dos orixás e manifestá-los publicamente com suas respectivas danças (Bastide, 2001).

A dança de cada orixá é um texto de representações corpóreas em que cada movimento representa um dado do mito constituinte da narrativa sobre determinada divindade. Nesse ponto entendo que a mensagem transmitida pelo orixá através do *yawô* em transe, ou seja, todos os movimentos que permitem ao espectador reconhecer, numa memória da simbologia que corresponde a cada divindade, o ser metafísico que se apresenta, é construída dialogicamente⁶. Isto porque a interpretação desse texto necessita de uma relação unívoca entre os saberes do sujeito empírico (*yawô*) do sujeito discursivo (orixá, aquele que se mostra no discurso) e do espectador (leitor, participante, ativo na construção dos sentidos).

Para não nos alongarmos nessa discussão tão frutífera, usaremos a fala de Bastide (1973, p. 298-299):

Os gestos deixam de ser gestos fisiológicos para se tornarem gestos rituais; o diálogo do vodou (orixá) com os homens se transforma numa cerimônia religiosa (...) os movimentos adquirem uma beleza rítmica que até então não tinham, os corpos esposam a música dos três tambores, dobram-se, viravoltam harmoniosamente, os músculos são oferendas líricas, os braços sinuosidades sensuais. Os possuídos são objetos de gestos de respeito por parte dos presentes.

A descrição admiravelmente poética do antropólogo encerra o fascínio da dança ritualística que, no primeiro momento do *xirê* é apenas a *mimese* de uma semântica construída em tempos imemoriais sobre aspectos simbólicos de cada divindade, mas que,

no momento do transe, os sujeitos mudam de posição discursiva e ocupam o lugar de deuses que se apresentam diante da comunidade. A *mimese* transmuta-se em real, pois já não é o humano que representa o divino, mas o divino que se mostra ao humano (Bastide, 2001; Capone, 2000).

Ao fim dessas discussões é possível pensarmos que, embora haja uma regulação social sobre o fenômeno mediúnic no Candomblé, este só pode ser entendido aos moldes do fato social total durkheimiano. Há um complexo de fatores e elementos que condicionam a ritualística nagô que deve antes ser compreendido. As funções do transe à revelia são uma prova de que as dimensões coletiva e individual estão, ambas, presentes na vivência do Candomblé e que embora a dança ritualística seja o momento máximo da comunidade de santo e da liturgia, o orixá também cumpre um papel na relação íntima com seu filho. Cabe agora desenvolvermos uma análise mais detida das danças rituais e dos transe por entidades que não sejam os orixás no Candomblé ketu, como os *erês*.

Últimas Considerações

Refletir sobre o fenômeno da mediunidade no âmbito das religiões requer que o recorte seja pormenorizado, e suas condições descritas com cuidado. De fato, existe uma lacuna nesses estudos no que tange sua significação e sua construção fonemenológica e discursiva.

Para o Candomblé, aponto que, ao contrário do que se lê em grande parte dos clássicos, o transe ritualístico tem funções para além da dança ritual do *xirê* nas festas públicas, e os sentidos atribuídos à ele são diversos, indo da satisfação ao medo, da aceitação à recusa, da sua imposição à sua impossibilidade. Dessa feita, não só uma descrição da sua condição de produção se faz necessária, mas também uma da mudança de paradigma de sua investigação, desde os estudos de Nina-Rodrigues.

Se a consciência se ofusca nas discussões sobre o transe, e o gesto ganha cada vez mais espaço, façamos então uma análise sobre o gesto. O discurso, o ritual e o corpo. Se para Bastide o corpo é simulacro da divindade, esse corpo já não se produz na condição de humano, mas de perpétuo limiar entre o humano e o sagrado – condição dada pela iniciação.

Referências

ALMEIDA, Angélica; ODA, Ana Maria; DALGALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista de Psiquiatria Clínica*. Vol. 34. São Paulo, 2007.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: companhia das letras: 2001.

- BAKHTIN, Mikhail; VOLOSHINOV. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- BASTIDE, Roger. *Cavalo de Santo*. In *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CALLOIS, Roger. *Os Jogos e os Homens – A máscara e a vertigem*. Lisboa: Edições Cotovia, 1990.
- CAPONE, Stefênia. *A busca da África no Candomblé – Tradição e poder*. São Paulo: Pallas, 2000.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.
- FAIRCLOUGH, Normam. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: editora UNB, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- NINA-RODRIGUES, Raimundo. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos, Guias: deuses ou demônios?*. São Paulo: Unipro, 1997.
- PRANDI, Reginaldo. *As religiões Negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. *Revista Usp*. São Paulo, 1996a, p. 64-83.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé*. São Paulo, Hucitec, 1996
- RIBEIRO, Renè. *Alguns resultados do estudo de cem médiuns*. In: *Estudos Pernambucanos – Dedicados a Ulysses Pernambucano*. Oficina Gráfica do Jornal do Comércio, Recife, 1937.
- RODRIGUES-JUNIOR, Adail Sebastião. *Nota de campo do caderno "Práticas de mediunismo no terreiro de umbanda investigado"*. Belo Horizonte: UFMG, 2001a.
- RODRIGUES-JUNIOR, Adail Sebastião. *Estratégias discursivas de um pai de santo Umbandista em transe*. Dissertação de mestrado (mestrado em linguística) UFMG, 2001b.
- SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos Candomblés: Perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2005.
- SILVA, Renata Lima. *O corpo limiar e as encruzilhadas: a capoeira angola e os sambas de umbigada no processo de criação em dança brasileira contemporânea*. Tese (doutorado em dança) Unicamp, 2010.
- TURNER, Victor W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

Notas

¹ Ilê axé é um dos nomes dados ao lugar da prática religiosa dos candomblecistas. É conhecido popularmente como terreiro, mas designa também a comunidade que pertence ao candomblé. Outros nomes comuns para designar a comunidade é egbé ou povo de santo.

² Para registro dos dados gravados em áudio e controle dos grupos de informantes, separamos pelo critério das posições hierárquicas e pelas funções no candomblé. Nesse caso temos o depoimento da segunda yawô a ser entrevistada.

3 Tais processos dizem respeito tanto à variação exotópica das posições de sujeito dos médiuns. quanto às suas resultantes dialógicas. Sendo a dialogia e a exotopia tratadas a partir de Bakhtin (2002) e o sujeito como posição discursiva a partir de Foucault (2012).

4 Nome dado ao quarto em que os postulantes passam, reclusos, os primeiros sete dias do processo de iniciação. Essa reclusão, no entanto, não é total, pois há pessoas de diversos cargos na casa que tem passagem livre a esse aposento, mesmo porque os sete dias são de rituais constantes e não de contemplação.

5 Nome dado ao quarto em que os postulantes passam, reclusos, os primeiros sete dias do processo de iniciação. Essa reclusão, no entanto, não é total, pois há pessoas de diversos cargos na casa que tem passagem livre a esse aposento, mesmo porque os sete dias são de rituais constantes e não de contemplação.

6 O conceito bakhtiniano de dialogia considera uma construção de sentido baseada na responsividade de enunciados no momento da interação. Equivale a dizer que nenhum sentido linguístico está posto, uma vez que essa rede semântico-discursiva só é constituída na relação entre interlocutores (BAKHTIN, 2002).