



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Religiões Afro-brasileiras e Indígenas:

dinâmicas contemporâneas, constituição e significado do corpo no transe mediúnico

Michelle Gonçalves Rodrigues¹

Marcelo de Andrade Vilarino²

Resumo

Neste grupo pretendemos abordar, sob uma etnografia dos sentidos, as religiões de matriz afro-brasileira e de matriz indígena (candomblé, umbanda, jurema, omolocô, tambor de mina, congados, etc), tendo como perspectiva análises atualizadas sobre a prática dessas religiões no Brasil e, com destaque para as regiões nordeste e sudeste, centrando nossa perspectiva analítica na constituição do corpo de seus adeptos. Nos centros urbanos do nordeste brasileiro, a Jurema ganha um espaço cada vez maior dentro dos Terreiros de Candomblé possibilitando uma dupla pertença entre os seguidores dessas religiões. Os juremeiros são também candomblecistas e/ou umbandistas e seus corpos carregam as diferenças rituais e identitárias entre estas cosmologias em um processo criativo de reapropriação, ressignificação e subjetivação de seus corpos. Essa realidade também acontece entre congadeiros, candomblecistas e umbandistas em Belo Horizonte, assim como entre os batuqueiros e quimbandistas no sul do Brasil. A subjetividade presente nos processos religiosos citados inscreve-se numa produção simbólica criativa da corporeidade em que cada sujeito experimenta uma esfera de conflito e continuidade na constituição de seu próprio corpo. Como ocorre essa produção simbólica e o que ela significa para a compreensão do corpo religioso é o percurso a ser seguido neste grupo de trabalho.

¹ Doutoranda em Antropologia no Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. michellezarodrigues@gmail.com

² Mestre em Ciência da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora. marvilarino@gmail.com



Introdução

O corpo numa perspectiva fenomenológica

A realidade histórica e a realidade vivida são questões de que se ocupa a antropologia. Neste trabalho, tais realidades são vislumbradas a partir do conceito de corpo e seus desdobramentos cosmológicos. Pensar sobre o corpo é permitir que todas as experiências vividas e sentidas tenham um lugar na pesquisa antropológica. O corpo é o mediador privilegiado do ser-no-mundo. Através dele podemos compreender eventos, falas, histórias e ações, e ainda, o lugar dos sujeitos enquanto agentes de sua própria realidade.

Como nos disse Marcel Mauss (2005:407), “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem”, nele que estão expostos todas as aprendizagens do homem, sejam elas pré reflexivas ou reflexivas – embora estas também tenham um caráter pré reflexivo. Tudo que é apreendido pelo sujeito em suas experiências, é apreendido pelo corpo enquanto um instrumento técnico do homem. Entretanto, o corpo não se reduz a um instrumento técnico, uma ferramenta que possibilita a vida, ele se estende a um aprendizado sobre o mundo. É com o corpo que nos colocamos nas experiências diárias, é com o corpo que sentimos, nos comunicamos e falamos. Aqui, a linguagem também compõe o corpo, a linguagem é um dos nossos sentidos no mundo.

O paradigma antropológico do *embodiment*, desenvolvido por Thomas J. Csordas (2008), representa uma perspectiva metodológica que capacita à reinterpretação dos dados existentes e coloca novas questões para pesquisas. A *corporificação* nos traz o corpo que interage na relação, o corpo dotado de emoções e conflitos e que constrói o seu saber sobre o mundo. Nesse sentido as observações e pesquisas realizadas sobre a alteridade encontram um novo fôlego quando se voltam para a apreensão de como tal saber se constitui entre os sujeitos e como é realizada na prática a conjugação de diferentes saberes, tendo em vista as distintas trajetórias de vida seguidas pelos agentes.

No lugar de situar o corpo enquanto um “objeto a ser estudado em relação a uma cultura”, tal como a catalogação das técnicas corporais em Mauss, o paradigma da *corporificação* pensa o corpo enquanto “sujeito da cultura”, ou “base existencial da



cultura”(CSORDAS, 2008:102). Dessa forma, ele atualiza a guinada epistemológica realizada por Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 2006) se apropriando da perspectiva do *ser-no-mundo*. Conforme a perspectiva merleau-pontyana, o corpo é o “veículo do ser no mundo”, o modo fundamental pelo qual o homem existe e se relaciona com o mundo, e consigo mesmo, a condição de possibilidade de qualquer experiência.

Tal paradigma ultrapassa as dicotomias entre natureza e cultura, sujeito e objeto, mente e corpo. O corpo não é um fato biológico, sinônimo de pré-cultural, mas sim um corpo cultural, social e político envolto em relações sociais da realidade experimentada, é a condição de possibilidade do desenvolvimento da cultura e da biologia. Natureza e cultura são formas de representação ou objetificação dos sujeitos, também formas de representação que os sujeitos operam o mundo, e tais formas variam.

[...] essa ‘experiência do corpo’ é ela mesma uma ‘representação’, um ‘fato psíquico’, que a este título ela está no final de uma cadeia de acontecimentos físicos e fisiológicos que são os únicos a poderem ser creditados ao ‘corpo real’ (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 114).

A cultura mantém um diálogo contínuo com o corpo, sendo a condição que pré-determina a pessoa. A experiência do ser no mundo é biológica e cultural ao mesmo tempo. Portanto, o corpo é o sujeito da cultura, é o depositário das experiências vividas pela pessoa. O corpo “encorpora” a cultura e é sua representação imediata. Os diferentes posicionamentos dos sujeitos no mundo nos impedem de apreender o que é natural e social nas experiências dos sujeitos.

Quando o corpo é reconhecido pelo que ele é em termos vivenciais, não como um objeto mas como um sujeito, a distinção mente-corpo se torna muito mais incerta. A antropologia psicológica tendeu a operar no espectro da dualidade mente-corpo, formulada em termos da relação entre o domínio mental subjetivo da realidade psicocultural e o domínio físico objetivo da biologia. (CSORDAS, 2008; 142).

A corporificação expressa-se na relação com o mundo, na experiência sensível do corpo. Não há conflituosidades na apreensão de significados porque os sujeitos são híbridos, transitando em diversas esferas da ordem social. Para Latour (2005) todas as realidades sociais são entrelaçadas por redes de relações que possibilitam diferentes



rearranjos individuais de identidade. A pessoa não é algo estático, mas maleável na medida em que apresenta-se como um corpo social em diálogo com o mundo. O agente social atua conforme os significados percebidos e retirados das experiências vividas, em uma relação no qual o mundo não é imposto, mas construído em contextos “entre”. Nesse sentido, o conceito de identidade sofre uma extensão em seu significado ao atrelarmos a noção de sujeito inserido numa rede de relações latouriana. Em Latour (2005) a realidade social é a própria rede, com todas as suas conexões, onde os sujeitos transitam e experimentam essa realidade. Mas o experimentar é ele mesmo subjetivo, o que possibilita novos rearranjos identitários, corporais, políticos, etc.

Nesse pensamento uma nova metodologia e uma nova concepção antropológica surgem. Para Latour (2005) uma antropologia do centro permite perceber as redes estabelecidas entre o global e o local. Assim, as pesquisas antropológicas não devem se limitar a um local fixo para a prática da etnografia, mas prolongar a observação às outras esferas que compõem a realidade dos sujeitos chegando a uma compreensão que envolve o global. Parte-se de um ponto na realidade social, entretanto há várias outras esferas constituintes que se multiplicam em um processo rizomático. Mas a partida é de um ponto, de um ponto de vista, de uma corporeidade, de um ser-no-mundo.

O conceito de representação quando colocado frente ao modelo de uma antropologia do centro torna-se inapropriado para a compreensão do sujeito. O outrem não é aquele já conhecido através de teorias prévias que amparam o olhar antropológico em campo, mas aquele que pode ser percebido em um ponto de vista apreendido durante a relação “entre” os sujeitos. A alteridade, sob o ponto de vista antropológico, expressa-se no momento da relação, ela é relacional (Wagner, 2010). Se como pesquisadores somos sujeitos dotados de um pensamento objetivo e se o pesquisado é objetivamente um sujeito como nós, ele também possui um pensamento objetivo. Nesse sentido, o que ele nos diz, é sim um mundo possível tal qual o mundo do antropólogo e os conceitos que este utiliza para classificar seu mundo.

Nas próximas linhas nos deteremos em duas religiosidades em particular, o congado e a jurema, para em seguida as colocarmos em contato com outras cosmologias religiosas. Desejamos percorrer um caminho de pertencas em que os entendimentos



podem ser vislumbrados sob a ótica das corporalidades em contínua construção do mundo, através das experiências corporificadas.

O corpo congadeiro

O congado é classificado como uma das manifestações religiosas do catolicismo popular surgido com o processo de escravização da África e a chegada dos africanos no Brasil. Marcado pela adoração a Nossa Senhora do Rosário e aos santos negros católicos, sobretudo São Benedito e Santa Efigênia, essa religiosidade também está relacionada aos cultos de ancestrais africanos, aqueles que sofreram o martírio da escravidão e, por isso mesmo, foram “agraciados” pela proteção da Mãe do filho de Deus. Em sua referência à ancestralidade africana o congado assume duas perspectivas devocionais: aquela ancestralidade genérica – os pretos velhos escravizados, os primeiros homens e mulheres africanos que martirizados pela crueldade da escravidão tornam-se almas santificadas; a outra, diz respeito àquela ancestralidade direta de um grupo congadeiro: “foi herança de meu pai e isso eu não abro mão para ninguém!”, dizia o Capitão Mathias da Irmandade do Rosário do Jatobá, em Belo Horizonte – MG, quando perguntado sobre seus antepassados congadeiros.

O corpo congadeiro é o lócus de adoração às almas e é onde tudo é produzido: o canto, as vestes, a dança. Essas práticas (cantar, vestir, dançar) marcam e distinguem as diferenças existentes entre as manifestações denominadas de congado: moçambiques, congos, caboclos, marujos, candombes, são algumas dessas variantes rituais encontradas em Belo Horizonte e cidades circunvizinhas. Falar, pois, do corpo do partícipe do congado e penetrar no seu universo mítico e ritualístico. Durante seu tempo inaugural, chamado pelos praticantes de “no tempo dos antigos”, por exemplo, as mulheres nem podiam participar do rito, a não ser como rainhas coroadas. A justificativa apontada para essa situação era de que “o congado não é brinquedo, era um ambiente de muita magia e de força”, respondem os congadeiros mais velhos.

Para identificar a diversidade que se dá entre as guardas de moçambique e de congo algumas características são facilmente observadas durante os cortejos públicos dos congados: no moçambique, as danças são efetuadas com gungas (instrumentos similares aos chocalhos) amarrados nas canelas e eles se vestem com uma espécie de



saiote sobre as calças, enquanto que os congos são enfeitados com espelhos, fitas em seus chapéus ou capacetes. Os movimentos das danças e dos toques também organizam essas diferenças, sendo os congos mais dançantes e os moçambiques mais contidos, são mais “pesados” como dizem os congadeiros... pois remetem à capacidade desses grupos de reproduzirem os sons dos candombes – aqueles primeiros tambores que conseguiram retirar Nossa Senhora sobre as águas quando de sua aparição mítica a um escravo.

Edimilson de Almeida Pereira (2000, 434) em seus estudos sobre o congado da Irmandade dos Arturos, na cidade de Contagem, Minas Gerais nos aponta que

O corpo do dançador torna-se antigo e disposto ao movimento. Dançar nesse instante é abrir o coração e suportar os deslocamentos das emoções, sustentando o eixo sem querer reter-se, sem recusar os profundos conhecimentos para os quais o corpo se converte em veículo. Intensifica-se o fluxo das emoções e o eixo mantém-se uno e tenso para não se perder.

Parafraseando o psicólogo holista Pierre Weil, para o congadeiro “o corpo fala”, ele é ator e receptáculo onde o sagrado se manifesta. Por isso mesmo, diversos preceitos são rigidamente seguidos para que, durante o período festivo, o corpo esteja preparado para esse diálogo “sensorial-presencial” com as forças divinas.

Encorporar, incorporar: transe e tensões no corpo congadeiro

Para se entender uma festa congadeira é preciso atenção visual e auditiva, pois toda a ritualística está sendo indicada/conduzida através dos cantos de um capitão, acompanhados pelos movimentos corpóreos que seguem os ditames da voz de comando advinda da capitania. Os capitães (e seus comandados) cantam e dançam para prestar homenagens aos reis e também protegê-los. Os reis, ou “trono coroado”, se estiverem de posse das coroas são impedidos de dançar, e o corpo fica tensionado na condição de receptáculo das forças divinas cultuadas por cada grupo. O trono coroado representa as forças divinas que protegem cada grupo congadeiro, sendo o Rei Congo o cargo espiritual mais elevado numa irmandade do Rosário.



Ao abordar a questão da palavra e do corpo como instrumentos rituais do congado, Leda Maria Martins (1997, 147) aponta a dinâmica que a oralidade ocupa na ritualística congadeira:

A palavra oral, assim, realiza-se como linguagem, conhecimento e fruição porque alia, em sua dicção e veridicção, a música, o gesto, a dança, o canto, e porque exige propriedade e adequação em sua execução, pois para 'que a palavra adquira sua função dinâmica, deve ser dita de maneira e em contextos determinados'. (...) Em cada situação, o capitão deve saber o canto adequado para aquele lugar e momento, pois o sentido da palavra e seu poder de atuação dependem, em muito, da propriedade de execução. Ele deve saber o que cantar e em que circunstâncias se produz a eficácia do canto, a vibração da voz e os movimentos gestuais necessários para a produção de sentido. A performance é que engendra as possibilidades de significância e a eficácia da linguagem ritual.

Pensando o corpo congadeiro como o lócus ritual por excelência, a perspectiva da corporeidade (CSORDAS, 2008) pode ser entendida quando se diz que o congadeiro incorpora o rito e dá a ele os seus significados e também sua dinâmica. Mas nem tudo é, assim, harmoniosamente orquestrado e conflitos³ advindo de múltiplas interpretações possíveis sobre um fato também estão presente no universo congadeiro. A múltipla trajetória do congadeiro nos tempos atuais tem engendrado novas perspectivas de se pensar o seu corpo, principalmente pela aproximação e interpenetração dos adeptos do congado com outras religiões mediúnicas de matrizes africanas: destaque para o candomblé e a umbanda.

Os congadeiros sendo também candomblecistas e umbandistas carregam em seus corpos as diferenças rituais e requerem da antropologia um investimento mais delicado nos estudos sobre a concepção da pessoa, do corpo e da corporificação da cultura entre os sujeitos sociais. Com o intuito de contribuir a esse debate sobre a compreensão do corpo religioso dos adeptos dessas religiões afro-brasileiras, escolhemos um fato ocorrido em setembro de 2009, durante a festa dedicada a Nossa Senhora do Rosário, organizada pela Irmandade dos “Ciriaco”, na cidade de Contagem, Minas Gerais.

³ Tomamos como referência o conceito simmeliano de conflito. Para Simmel, o conflito é visto sob uma positividade capaz de criar algo novo, ainda que dele gere cisões. (SIMMEL, Georg. **Sociologia**. Organizado por Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.



O Fato: O levantamento da Bandeira de Nossa Senhora do Rosário acontece no sábado à noite quando se encerra a novena, e, antecede o dia principal dos festejos que é o domingo quando se celebra a Missa Conga⁴. O Capitão-Mor da Irmandade solicitou que suas sobrinhas e netas preparassem o mastro onde seria levantada a citada bandeira de Nossa Senhora. Sendo assim, as várias adolescentes e crianças limpavam o mastro e o enfeitaram com bandeirolas de papel de seda. Feito o trabalho chamaram o capitão-mor para avaliar o enfeite e então ouviram dele:

- “ficou ótimo! Agora que o mastro está preparado ninguém mexe porque senão pode acontecer alguma coisa com vocês.

Nesse momento uma das sobrinhas do capitão, se rebelando contra essa fala amedrontadora, responde:

- Ihhh, pára tio de colocar medo na gente. Ela vai até o mastro e arranca uma das bandeirolas que ela mesma tinha acabado de colar... para provar que não tinha medo e que nem acreditava que algo pudesse acontecer.

No dia seguinte, durante a Alvorada por volta das 5:30 hs, quando se inicia os preparativos do festejo com a saudação a todos os mastros levantados pela Irmandade, aquela sobrinha do capitão (residente no terreno onde fica a sede do congado dos Ciriaco) começa a passar mal. E ela fica passando mal até por volta das 15:00 horas(...) Durante esse período, as guardas de congo e moçambique estão em procissão buscando o trono coroado que é levado para a sede com o intuito de irem de lá para a Missa Conga. Nesse momento o Rei Congo foi chamado para auxiliar essa adolescente que estava trêmula e chorando já durante horas. O Rei Congo cruzou o seu rosário no corpo da adolescente e fez algumas preces como que afastando algum mal da menina, sendo que após alguns instantes ela se recuperou e melhorou do mal que havia acometido-a.

⁴ Missa conga é uma missa no estilo do ritual católico, porém organizada com os cantos dos congadeiros e seus tambores, sendo considerada atualmente o principal momento da festa para o devoto. Nela se destaca o canto de abertura da porta da igreja para a entrada dos negros naquele salão religioso e a conquista da liberdade religiosa conquistada pelos antepassados congadeiros.



Discursos sobre o acontecido: Diante do acontecido, ouvi diversas versões do que poderia ter acontecido com a adolescente, e as falas abaixo reproduzidas (de forma não sistematizadas) destacam quatro personagens centrais:

Capitão-Mor: disse à sua sobrinha que ela tinha tido a manifestação de um espírito ancestral do congado e que ela deveria, a partir daquele momento, cuidar eternamente daquela força mística.

Rei Congo (que também dirige um centro de umbanda): disse à adolescente que tinha manifestado nela um preto velho da linha de umbanda e que ela, a partir daquele momento, deveria cuidar daquela entidade que a protegerá durante toda a sua vida.

Mãe da adolescente (cozinheira do congado e mametu de candomblé angola): disse à filha que tinha manifestado nela um preto velho da linha do candomblé angola e que ela deveria procurar o pai de santo para cuidar da entidade.

A Adolescente: Ouviu todas as orientações, ficou estupefata com o acontecido e me confidenciou numa conversa dias depois que tudo o que ela queria é continuar sua missão como dançante da guarda de congado daquela irmandade sem ter interesse nem vontade em seguir outra linha religiosa nem manter “fortes” ligações com entidades espirituais conforme a tinham orientado.

Consideramos essa passagem muito interessante para pensarmos o corpo religioso nas religiões mediúnicas de matrizes africanas e os discursos sobre as mesmas. Como pudemos perceber, o fato, ele gera diversas interpretações, que por sua vez, orienta (ou não) novos comportamentos. Mas, sobretudo, o fato põe em destaque o tom experimental que o corpo da adolescente sofre e abre espaços para que pensemos nas diversas redes que reatualizam as práticas dos partícipes dessas religiões. Patrícia Brandão Couto (2003:140) também apresenta uma interessante descrição de um momento incorporativo numa festa congadeira em Bom Depacho/MG:

“No discurso dos dançadores, a noção de guerra contida nos jogos ou ‘demandas’ efetiva-se, principalmente, através da amarração, uma espécie de ‘feitiço’ ou magia contida no idioma imaginário do conflito, a que estão constantemente sujeitos os congadeiros quando andam pelas ruas: (...) – já vi muita corte amarrado! Não sai do lugar de jeito nenhum! Canta, dança, tudo ali, no mesmo lugar...”



O corpo juremeiro

No contexto de Pernambuco a Jurema é amplamente encontrada na região urbana, além de sua já conhecida presença no sertão e dentro da cultura indígena. Sua origem remonta a pajelança e ao toré, ambos regimes religiosos que fundamentam a estrutura indígena do sagrado. É recente o interesse acadêmico sobre o tema que envolve a confluência de vários outros tipos religiosos, como a umbanda, o catolicismo, o candomblé e o vodum maranhense. Seu nome, de origem Tupi, liga-se às espécies específicas de árvores encontradas no sertão. São elas a *Mimosa hostilis*, hoje reclassificada como *Mimosa tenuiflora*, a *Mimosa verrucosa* e também a *Vitex agnus-castus*, conhecidas como Jurema Preta, Jurema Mansa e Jurema Branca, respectivamente (MOTA e BARROS, 2006). A Jurema Preta é utilizada na fabricação da bebida que dá nome a esse universo religioso.

Em um grande número de Terreiros de Candomblé recifenses podemos encontrar o culto da Jurema. Nesses espaços temos o peji com os assentamentos dos orixás e também as mesas de jurema com suas cidades e entidades. Mesmo estando separados em lugares diferentes dentro de muitos terreiros, a jurema e o candomblé se comunicam na pessoa do juremeiro/candomblecista, ambas são religiosidades de possessão.

A Jurema tem sua cosmologia amparada na árvore da jurema. Segundo referências de seus adeptos, tal árvore serviu de descanso para Jesus em uma famosa passagem bíblica. Esta árvore é uma divindade que dá nome a própria religiosidade da Jurema, além de ser extraída de suas raízes e de seu caule a bebida da jurema. Como entidades que compõem sua cosmologia temos os caboclos, boiadeiros, exus (numa clara reapropriação do candomblé), trunqueiros e Mestres, os últimos foram pessoas que depois de sua morte passaram a “baixar” nas mesas de catimbó. Em muitos casos esses mestres foram figuras históricas dentro da História do Brasil, como o Mestre Corisco que em vida compôs o grupo de Lampião e Malunguinho⁵, hoje visto como a principal

⁵ O caso da entidade de Malunguinho me parece bastante curioso. Malungo era o título recebido pela liderança no Quilombo do Catucá – PE e significa amigo. Se pensarmos que esse quilombo teve várias lideranças logo houve vários Malungos. Quando perguntei quem foi, historicamente, Malunguinho me foi dito que era a união de todos os Malungos, não era uma pessoas em específico. Embora em outra



entidade da Jurema, foi um líder do Quilombo do Catucá - PE. Em uma aproximação com a umbanda, os pretos-velhos, ciganos e pomba-giras são freqüentes nos cultos da Jurema.

A ritualista se compõe de cantos ao compasso de maracás nos rituais mais intimistas e também de ilús, um tipo de tambor, nos momentos de festas públicas. Nas mesas de jurema temos a princesa, um recipiente com água ou o vinho da Jurema, também podemos encontrar o príncipe, copo ou taça com água ou a bebida Jurema, ambos significam as cidades da Jurema, a morada das entidades. Há ainda velas, as imagens de caboclos, mestre e santos, crucifixos, cachimbo, fumo, as oferendas e os assentamentos. Em todos os altares temos a presença do tronco da Jurema, um pedaço do tronco da própria árvore que após passar por uma ritualística encarnaria a entidade do Mestre do juremeiro.

A Jurema é, enquanto uma religiosidade, constantemente diferenciada em termos corporais por seus adeptos. Não só quando colocada frente ao Candomblé. Seus rituais envolvem o corpo do juremeiro e sua eficácia também liga-se ao corpo deste. Os juremeiros têm em seus corpos as sementes da árvore Jurema, elas são “plantadas” no corpo do juremeiro em um ritual que caracteriza um dos fundamentos da Ciência da Jurema. O vinho da jurema é ingerido pelos adeptos e “circula no sangue”, como dizem muitos. Há o “entroncamento”, um ritual onde o tronco da Jurema é tido como o corpo do Mestre do juremeiro, é sua materialização. Tem os banhos de ervas a serem tomados pelos adeptos num cuidado de limpeza e purificação do corpo. E, também, há os trabalhos de cura.

A concepção de corpo compreendida por nós dentro do cenário religioso da Jurema pode ser vislumbrada como uma outra possibilidade conceitual sobre o corpo, uma outra perspectiva, que foge de nosso esquema enquanto um corpo somente biológico e cultural. O corpo na Jurema envolve outros campos. É um corpo que faz, um corpo que emana poder, um corpo emocional e espiritual, um corpo perpassado por conhecimentos de ervas, um corpo individualizado na figura de cada entidade, um corpo

oportunidade me relataram o encontro do registro histórico de Malunguinho nos arquivo público de Recife.



de conhecimento sobre a Ciência da Jurema. Um corpo onde a Jurema é plantada e um corpo que dá acesso ao mundo de suas divindades.

A corporeidade na encorporação e incorporação da Jurema

A Jurema é uma religião de possessão. Suas entidades tomam os corpos de seus adeptos, os juremeiros. A experiência dá no campo subjetivo. Isso fica ainda mais evidente quando sabemos que cada juremeiro tem suas entidades específicas e essas entidades estão num diálogo contínuo com cada um deles. O saber sobre a Jurema é passado por cada entidade aos juremeiros, não há um intermediário entre os adeptos e as entidades. A Jurema é corporificada na experiência religiosa, sendo o corpo o veículo de ser-no-mundo, a agência do juremeiro. Arrisco-me a dizer que o corpo, nesse contexto, é a maior materialização da Jurema, é o seu altar. Vejamos a fala de um juremeiro:

Agora uma coisa importante que quero dizer a você sobre corpo e jurema. Vejo só. A jurema é responsável pelo cuidado do corpo literalmente, não só do juremeiro, mas de toda a sociedade que cerca o juremeiro. Como a jurema é uma prática de cura ela é dedicada completamente à cura do corpo mesmo. Você chega no juremeiro com problema de saúde mesmo ele vai cuidar de você, uma ferida especialmente, é muito fácil um juremeiro cuidar de uma ferida, porque a jurema cura, você bota a jurema e ela cura, ela é cicatrizante. Ela cura muito rápido. Se você chegar lá com problema pulmonar, com problema no rim... a jurema tem solução pra tudo.

Ela na verdade, historicamente ela descreve o hospital do nordestino. O povo nordestino como não tinha acesso, aliás, ainda hoje persiste essa falta de acesso ao médico, é o juremeiro que é o médico do povo. Ele é quem reza. Ele não só cura o corpo, mas cura o espírito, cura a mente e cura o corpo. Ele é holístico. Então ele vai lá e mexe com tudo. Porque pra curar o corpo ele mexe com o espírito e vai ter que mexer com sua mente também. Então a ciência da jurema se compõe de todos esses elementos. Mas principalmente é uma ciência de cura. E por isso tanta gente diz que o orixá é a cabeça e a jurema é o corpo. Porque ela tem essa função mesmo de cura física. Ela é uma coisa mais material.

Percebemos nesse trecho que a jurema aparece em ligação com o candomblé na pessoa do juremeiro/candomblecista. Jurema é corpo, ela faz. O candomblé é cabeça e compõem também a espiritualidade da pessoa. A Jurema é um culto de prática bem mais efetivo para os juremeiros e os “clientes” que os procuram. As entidades da



Jurema falam⁶, dão consultas, receitam, curam, já os orixás exercem uma função de proteção.

Tambiah (1985) nos coloca a ligação entre ritual e discurso para pensarmos que as palavras ditas têm algo a nos dizer, e neste sentindo, preocupamo-nos não só com “o que eles fazem”, mas também “sobre o que dizem que fazem”. A linguagem possui a propriedade de ser uma realidade histórica que ultrapassa a experiência de toda e qualquer pessoa em particular e de ser, ao mesmo tempo, algo constituinte tanto da nossa subjetividade quanto da nossa relação com o mundo.

O problema debatido por Tambiah é solucionado quando deixamos de classificar as falas do outro como preces, rezas ou cantos, e passamos a reconhecer as palavras como o outro as reconhecem. Nesse sentido podemos conceber as palavras estabelecendo a inteligibilidade do próprio campo conceitual dos agentes envolvidos. A linguagem pronunciada durante o rito, por exemplo, é compreendida porque é dita por quem tem a legitimidade de dizê-la. Para Tambiah dizer é fazer.

Quando nos debruçamos sobre as experiências de dupla pertença entre Jurema e Candomblé, a dicotomia cabeça e corpo é acionada, entretanto é uma dicotomia de outra ordem do que a já clássica, entre o pensamento ocidental, mente e corpo.

A jurema. A espiritualidade primeiro se manifesta na jurema. O orixá não é uma coisa que vem de primeira mão. Aqui em Pernambuco todo iniciado antes de fazer o santo tem que fazer a Jurema porque a jurema aqui é essencial. Como dizem aqui, a jurema é o corpo e o orixá é a cabeça. Eu não concordo muito com isso não, mas dizem assim que a jurema é as mãos, é as pernas, é o que faz acontecer. E o orixá é a cabeça. Aquilo que você tem que cuidar, mas no sentido mais elaborado, mais refinado. Dizem que o orixá é mais fino, né. É uma coisa muito fina, muito

⁶ A entidade da jurema fala, e há uma interação que exige que o outro também fale. A jurema constitui um sentimento de relação propriamente dito entre a entidade e o juremeiro, a entidade e o consulente e entre o juremeiro e consulente. Também não há uma obrigatoriedade de rituais de iniciação, não há uma hierarquia bem definida que determine o papel e a função do juremeiro, como há no Candomblé. Este trabalha sozinho, tem sua ciência e a ciência de sua entidade. Não há um ponto visível que determine a autoridade. Ao mesmo tempo em que está no Mestre está no juremeiro que dá corpo ao Mestre. Geralmente as pessoas procuram os juremeiros para que seus Mestres realizem trabalhos, na maioria dos casos de cura e amor. Nas festas os Mestres conversam abertamente com os presentes, dão recados e conselhos, bebem e fumam com os presentes. Por várias vezes fui abordada pelas entidades que me presentearam com charutos, me deram recados sobre minha família e por uma vez me foi pedido que jogasse búzios com o pai de santo. Um ponto aqui é o pedido do jogo de búzios, próprio do campo do Candomblé, por um Mestre da Jurema.



delicada. E a jurema não, é o corpo. Ela é o que faz, o que interage, o que realiza. (Fala de um juremeiro/candomblecista)

A *corporificação*, nos termos de Csordas (2008), é a experiência corpórea de estar no mundo formando as compreensões desse mesmo mundo, é a base existencial da cultura. As experiências passadas são incorporificadas pelos sujeitos numa ligação com as novas experiências experimentadas e entre essa ligação há um rearranjo do próprio sujeito enquanto um sujeito social. Natureza e cultura são construções embasadas pelas experiências relacionais e ambas se refazem na própria vida cotidiana. Não há uma separação de esferas, mas uma combinação entre os corpos cultural, social e político envolvidos em relações sociais da realidade experimentada.

Nesse sentido a descendência indígena, o ritual da juremação, onde as sementes da jurema são plantadas no corpo, e a ingestão do vinho da jurema tem algo a nos dizer. Ao percebermos a fala sobre a Jurema como os próprios juremeiros nos dizem, “a jurema faz”, “a jurema é corpo”, vislumbramos que a separação cabeça e corpo não é metafórica, mas real. Ela constitui a realidade de uma agência juremeira.

Dizem os mais antigos que só quem bebe a jurema e não morre é quem tem sangue indígena. E isso é massa porque faz parte da ciência da jurema. A jurema é uma tradição sanguínea, é uma tradição que vem de gerações em gerações sanguineamente. É uma célula daquela consciência espiritual que ta ali materializada em você. (Fala de um juremeiro/candomblecista)

Ao pensarmos na Jurema, em seus rituais, e nos significados dados às ações pelos juremeiros devemos abranger a corporeidade experimentada e vivida por cada sujeito/agente. A Jurema não é mais encontrada somente entre as etnias indígenas e no sertão nordestino, mas está nos centros urbanos, ela foi e é constantemente resignificada por aqueles que a vivem. A rede social, em que a Jurema também está inserida, é uma rede rizomática que ultrapassa as concepções de lugar, ela chega às tecnologias de informação (internet) através dos blogs e redes de relacionamento, ela entrelaça as relações entre juremeiros e a política, entre juremeiros e pais de santo, entre juremeiros e pesquisadores, entre juremeiros e juremeiros. A rede choca-se com conceitos, modos



de vida, certezas, emoções, ações. Ela perpassa todo sentir e toda motivação corporificados pelos sujeitos.

Entre corporalidades e religiosidades, uma pequena conclusão

A experiência vista como uma teoria do “estar no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006) permite percebermos que o agente social atua conforme os significados percebidos e retirados das experiências vividas, em uma relação no qual o mundo não é imposto, mas construído em contextos “entre”. Nesse sentido, o conceito de identidade sofre uma extensão em seu significado ao atrelarmos a noção de sujeito inserido numa rede de relações latouriana. Em Latour (2005) a realidade social é a própria rede, com todas as suas conexões, onde os sujeitos transitam e experimentam essa realidade. Mas o experimentar é ele mesmo subjetivo, o que possibilita novos rearranjos identitários, corporais, políticos, etc.

Quando pensamos que a experiência pode ser vista a partir de uma teoria de mundos diferentes desconsideramos o conceito de representação como um mero relativismo cultural. As distintas realidades sociais são entrelaçadas por redes de relações que possibilitam diferentes rearranjos individuais de identidade, assim, a construção da pessoa e de sua identidade está em diálogo com o mundo. Percebemos que a afetação nas relações é constitutiva de uma agência criativa do sujeito social. Assim também o é com as religiosidades enquanto cosmologias religiosas públicas.

A análise reflexiva sobre as experiências religiosas, que tentamos cunhar neste artigo, consiste em uma tentativa de traduzir, ainda que de forma incipiente, sua constituição enquanto religiosidades experimentadas e corporificadas. A concepção do corpo como veículo de ser-no-mundo nos faz distanciá-lo da idéia de uma coisa em que a agência não está presente. Sob esse olhar não corremos o risco de não perceber e dissolver a alteridade. Natureza e cultura se encontram no corpo. Corpo é agência, é potencia, é a expressão de um ego em realidade vivida.



Referencias bibliográficas

- COUTO, Patrícia Brandão. Festa do Rosário: Iconografia e Poética de um Rito. Niterói: EdUFF, 2003.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães e PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Negras Raízes Mineiras: os Arturos**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectivas; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MOTA, Clarice Novaes e BARROS, José Flávio Pessoa de. O complexo da Jurema: Representações e Drama Social Negro-indígena. In MOTA, Clarice Novaes e ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (orgs). **As Muitas Faces da Jurema: da espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: NUPEEA, 2006.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Culture, thought, and social action: an anthropological perspective**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.