



Diálogos

ISSN 2177-2940



A constituição cultural religiosa afro-brasileira e sua relação com a religiosidade africana e o corpo.

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v25i3.60131>

Sérgio Roberto Silveira

 <https://orcid.org/0000-0001-9171-0777>

Universidade de São Paulo (USP), Brasil. E-mail: ssilveira@usp.br

The Afro-Brazilian religious-cultural constitution and its relationship with the African religiosity and the body.

Abstract: The article aims to analyse, reconstitute and explain the Afro-Brazilian religious-cultural constitution, based on the heritage of the religiosity from the Black Africa, based on the principle of manipulation of vital energy. It mainly discusses the religious assumptions of ethnic groups brought to Brazil - the Sudanese and the Bantu-, in the transmission of the three focuses of energetic activation: the Cult of Orishas, the Cult of Ancestry, and the Cult of Vital Energy. Finally, the article analyzed the meanings and importance attributed to the body as subject and ritualistic space, to the revitalization of the vital force principle.

Key words: Afro-Brazilian religious; vital energy; body

La constitución cultural religiosa afrobrasileña y su relación con la religiosidad africana y el cuerpo.

Resumen: El artículo tiene como objetivo analizar, reconstituir y explicar la constitución cultural religiosa afrobrasileña, a partir de la herencia recibida de la religiosidad surgida del África negra, basada en el principio de manipulación de la energía vital. Se discute, principalmente, los supuestos religiosos de los grupos étnicos traídos a Brasil, los sudaneses y los bantúes, en la transmisión de los tres focos de activación energética: el Culto a Orishás, el Culto a los Ancestros y el Culto a la Energía Vital. Finalmente, se analizaron los significados e importancia atribuidos al cuerpo como sujeto y espacio ritual, para la revitalización del principio de fuerza vital.

Palabras clave: religiones afrobrasileñas; energía vital, cuerpo

A constituição cultural religiosa afro-brasileira e sua relação com a religiosidade africana e o corpo.

Resumo: O artigo tem por objetivo analisar, reconstituir e explicar a constituição cultural religiosa afro-brasileira, a partir da herança recebida da religiosidade advinda da África Negra, baseada no princípio da manipulação da energia vital. Discute-se, principalmente, os pressupostos religiosos de etnias trazidas para o Brasil, os sudaneses e os bantos, na transmissão dos três focos de ativação energética: o Culto dos Orixás, o Culto dos Ancestrais e o Culto da Energia Vital. Por fim, foram analisados os significados e a importância atribuídos ao corpo como sujeito e espaço ritualístico, para a revitalização do princípio da força vital.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras; energia vital; corpo

Recebido em: 16/07/2021
Aprovado em: 01/09/2021

1. Introdução

Este artigo tem por objetivo analisar, reconstituir e explicar a constituição cultural religiosa afro-brasileira e a sua relação com o corpo, a partir de elementos herdados da religiosidade africana, oriunda de grupos étnicos oriundos da região conhecida como África Negra que vieram ao Brasil, no período da colonização, em decorrência do tráfico humano. Nessa análise, assume papel relevante o entendimento do conceito de energia vital, suas formas de apropriação, preservação e transmissão presentes nas religiões afro-brasileiras, com olhar especial para o Candomblé e o culto de Egungum.

O continente africano é histórica e geograficamente composto por uma variedade de etnias e culturas diversificadas; dificultando, assim, a generalização de ideias acerca da temática religião. Cabe, então, delimitar alguns aspectos culturais sobre o assunto para que seja possível chegar a entendimento a respeito de religiosidade africana e religião afro-brasileira. O primeiro aspecto refere-se à caracterização da região. É possível observar dois grandes núcleos etnoculturais africanos: a África Branca e a África Negra. A África Branca localiza-se ao norte do Deserto do Saara, recebendo influências das civilizações mediterrâneas, em especial, de origem árabe e islâmica. A África Negra, por sua vez, é apontada por certos autores como uma região *totalmente africana*, com características próprias da sua etnografia, história e constituição cultural (DJAIT, 1982; RIBEIRO, 1996; SILVEIRA, 2013).

O segundo aspecto refere-se ao fato da constituição cultural da religiosidade afro-brasileira. É importante destacar que para a compreensão da temática investigada nesse artigo, considera-se historicamente o período de colonização como o momento em que se inicia essa constituição, nas áreas geográficas que reuniam os povos que foram comercializados no tráfico de escravos, em especial, os sudaneses e os bantos. Os sudaneses foram constituídos por três subgrupos étnicos de origem yorubás, gegês e fantiashantis, hoje correspondentes às nações da Nigéria, Daomé e Costa do Marfim e, os bantos constituídos por dois subgrupos de origem angola-congolenses e moçambiquenses, hoje correspondentes à Congo, Angola e Moçambique. Ao longo da rota do tráfico, os povos africanos foram encaminhados, predominantemente, para as seguintes regiões brasileiras: os sudaneses, especialmente, para a Bahia e os bantos para a Bahia e, principalmente, para os estados de Pernambuco, Maranhão, Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo (BASTIDE, 1960; VERGER, 1987; VIANNA FILHO, 1946; VILHENA, 1901; SILVEIRA, 2013).

Por último, o terceiro aspecto relaciona-se ao fato de que apesar do encaminhamento dos grupos étnicos sudaneses e bantos ter sido distribuído de forma distinta entre as determinadas regiões brasileiras é possível constatar a presença e a influência cultural dos mesmos nas áreas inversas, consagrando uma nova cultura afro-brasileira com forte presença na língua, religião,

folclore e hábitos na cultura local existente.

De acordo com Vianna Filho (1946), os bantos, por exemplo, se constituíram nos primeiros negros, trazidos pelo tráfico, em elevado número para a Bahia, de modo a consagrarem uma forte presença e com grandes características na cultura local (língua, religião, folclore e hábitos). De certo modo, a região da Bahia recebeu a ambos os subgrupos étnicos, com características distintas, mas que juntos originaram uma nova cultura local. Nessa região, constatou-se que ambos se adaptaram a localidade integrando-se a nova área (VERGER, 1987; VIANNA FILHO, 1946; VILHENA, 1901).

2. A energia vital como elemento precursor da religiosidade africana e das religiões afro-brasileiras

A energia vital pode ser observada como um princípio norteador da religiosidade africana, amplamente difundida na constituição cultural das religiões afro-brasileiras. Para compreender esse processo recorre-se a análise das principais vertentes que o princípio da energia vital é encontrada na África Negra: o Culto aos Orixás, o Culto à Ancestralidade e, principalmente, do Culto à própria Energia Vital. A união dessas três vertentes canaliza a expressão e a constituição da cultura religiosa africana no Brasil.

O Culto aos Orixás

No Brasil, uma das maiores expressões da cultura religiosa africana tem suas origens nos grupos étnicos sudaneses, em especial, os iorubas, através do Culto aos Orixás¹, que apresenta uma estrutura organizacional com mais proximidade ao Culto Católico Cristão Romano, trazido ao país pelo colonizador português, com as missões representadas pelos jesuítas. A religião africana ioruba é o pilar que sustenta a origem da religião afro-brasileira denominada de “Candomblé”, com forte expressão na Bahia, e ganhando repercussão, posteriormente, em vários estados brasileiros, sendo conhecido, também, pela denominação de Batuque, Xangô etc. No Candomblé, depara-se com a organização religiosa estruturada num panteão, com semelhanças e características muito próximas a organização do panteão Católico, o que favoreceu a prática religiosa por parte dos africanos trazidos ao país, utilizando-se da associação e do sincretismo dos Orixás com os Santos Católicos. Esse recurso foi usado pelos africanos para obterem, junto ao colonizador, a permissão para desenvolverem suas práticas religiosas, pois aos olhos dele, se configurava como um possível indicador da conversão desse grupo à religiosidade Católica Romana, ou seja, um processo de

1 Culto aos Orixás: Segundo Salami (1990; 1996) é a expressão utilizada pelos iorubas para designar a religião tradicional dessa região na África Negra, anterior a presença do colonizador.

aculturação, que poderia ocasionar um aumento da probabilidade de passividade e da aceitação da atividade escrava pelos negros (VIANNA FILHO, 1946).

Adotando essa estratégia, o africano conseguiu preservar uma parcela de sua cultura referente as suas crenças religiosas. Construía um altar, tal como era feito nas igrejas, para elevar uma imagem de um Santo Católico, todavia, embaixo do mesmo plantava² o Axé³ do Orixá correspondente, com seus otás e ibás⁴. Periodicamente, praticava ritos e comemorações em torno desse altar, com características culturais em proximidade aos ritos de sua terra natal, buscando a manutenção e transmissão às novas gerações da liturgia religiosa de suas crenças, porém, formando uma nova identidade religiosa, construída gradativamente no solo brasileiro.

Para o colonizador a festividade em torno da imagem do Santo Católico era o indicador do possível processo de aculturação, independentemente, da forma como era culturalmente comemorado. Contudo, para o africano o Candomblé era uma forma de resistência e luta por sua fé, por sua cultura. Surge como aponta Rauhut (2012), a formação das religiões transculturais, no caso das religiões afro-brasileiras. Dessa maneira, o sincretismo religioso ganhou volume ao longo da história, sendo que, nos dias atuais, é muito comum se deparar com festas no Candomblé, consagradas nos mesmos dias de comemoração de determinado Santo Católico. Por exemplo, em São Paulo, a comemoração do dia do Orixá Ogum, Deus da guerra e da caça, em grande parte dos terreiros, associa-se ao Santo Católico São Jorge, o santo guerreiro.⁵

Nesse sentido, a estrutura organizacional do Candomblé, em forma de pirâmide, assemelha-se a mesma estrutura piramidal do Catolicismo, sendo que no topo da mesma tem-se no panteão um Deus Criador, considerado como Deus Supremo, denominado, também, de Olorum, Eledumare ou Olodumare. Do Deus Supremo origina-se toda essência divina, energia primária, para as demais criações e a manutenção da existência em todos os reinos materiais e espirituais. Mitologicamente, observa-se que o Deus Supremo cria outros deuses, primordiais e vivificados, que são subordinados ao mesmo e que recebem variadas funções, desde a criação da Terra, até a criação de todos os seres que nela habitam. Conhecem, controlam e comandam a predestinação e o caminhar dos seres que habitam o planeta, fazendo a interlocução com o Deus Supremo e potencializando a energia primária para os mesmos exercerem suas funções e alcançarem o êxito nas tarefas. Esses deuses são

2 Plantar o Axé: expressão utilizada no culto do Candomblé relacionada ao ato de se colocar elementos sob a terra, destinados a evocar as forças de determinado Orixá para o local – processo similar ao de plantio da semente de uma flor, em que os elementos são enterrados, consagrando o espaço físico num espaço sagrado espiritual.

3 Axé: Força divina propulsora de todas as atividades físicas e espirituais no culto religioso.

4 Otás e Ibás: expressões utilizadas no vocabulário ioruba para remeter aos conceitos, respectivamente, de pedras e assentamentos (recipiente em que se depositam objetos ligados com a essência e com a força de determinado Orixá imantados por meio de ritual de magia).

5 Destaca-se que a comemoração dos dias de cada Orixá no Candomblé apresenta uma variação regional, de acordo com o sincretismo religioso adotado em determinada localidade.

conhecidos como Orixás (SALAMI, 1990; 1996; RIBEIRO, 1996).

Assim, Orixás podem ser compreendidos como ancestrais divinizados, ou seja, expressões de energia divina, dotados de poderes sobrenaturais que lhes permitem reger determinados fenômenos da natureza e que nela se expressam. Esses poderes associam-se, diretamente, com as necessidades dos seres no percurso ao longo da vida terrena⁶, como saúde, trabalho, dinheiro, amor, fertilidade, longevidade, vitalidade, sorte etc. De acordo com os mitos, os Orixás não morrem nem se extinguem. Eles são ancestrais que passaram pela Terra e se transformaram em os próprios elementos da natureza, sendo cultuados, ritualisticamente, para evocar seus poderes na intervenção das necessidades humanas, através de rituais religiosos. Culturalmente, os Orixás, presentes no mundo invisível, circundam os seres vivos, cuidando das necessidades terrenas dos mesmos e passando, assim, a serem o elo de comunicação entre esses adeptos do Candomblé e o mundo espiritual (SALAMI, 1990, 1996; RIBEIRO, 1996).

Dessa maneira, por exemplo, Iemanjá se transforma no mar, local de sua regência e veneração, em que os fiéis buscam sua força e poder para resolução dos problemas geradores da vida, pois ela é a expressão da Grande Mãe. Ogum se transporta para o centro da Terra, local de onde se retira o mineral ferro, metal de sua simbologia, utilizado na construção de utensílios de caça, plantio e no alicerce das edificações, ganhando expressão na composição da estrutura da sociedade contemporânea. Oxum se associa com as águas doces, representando a fonte para o alimento do corpo e o espelhamento da beleza da vida. E, assim, essa associação segue sucessivamente, ou seja, cada Orixá tem uma relação com um elemento da natureza, bem como, em determinadas situações com uma função metabólica do organismo, por exemplo, Iemanjá rege a cabeça, Oxalá rege os olhos, Oxum rege o aparelho reprodutor, Ogum os pés, Iansã ao aparelho respiratório etc. (SILVEIRA, 2015; LIMA, 2015).

O sacerdócio no culto aos Orixás é desenvolvido por figuras denominadas de Babalorixás e Iyalorixás, que popularmente, no Brasil, adquiriu as expressões de Pai de Santo e de Mãe de Santo⁷. Nesse contexto, similarmente, o Catolicismo, também, apresenta um panteão com um Deus criador do mundo no topo da hierarquia. Um Deus que se expressa na criação da natureza e da raça humana. Um Deus que envia seu filho Jesus Cristo para salvar a humanidade e que dota determinadas pessoas de dons, transformando-as em Santos para estabelecimento do diálogo,

6 Observa-se na cultura religiosa afro-brasileira a perpetuação do valor da cultura africana que liga o mundo espiritual com o mundo material, ou seja, o fato do ser humano cuidar-se espiritualmente tem uma relação direta com o impulso e a manutenção do bem-estar físico. O culto ao sagrado expressa-se na realização material e na busca da felicidade terrena.

7 Pai de Santo e Mãe de Santo: denominações geradas em virtude do sincretismo religioso com o Catolicismo, passando os Sacerdotes e Sacerdotisas do Candomblé a receberem denominações interligadas com a função de Pai ou de Mãe de “Santo” no lugar de “Orixá”.

também, entre os seres humanos e o próprio criador. Um culto desenvolvido na figura de um sacerdote maior representado por um Papa que comanda sacerdotes inferiores (arcebispos, padres, freis, franciscanos) e todos os fiéis de mesma crença.

No calendário das festividades católicas, observa-se que no Candomblé impetrou-se uma comemoração ritualística dos seus Deuses, com danças, preceitos e segredos que, agregou à imagem do Santo Católico uma liturgia religiosa africana, com a celebração do Culto aos Orixás. Essa comemoração desenvolve-se, essencialmente, através de manifestações corporais e motoras, além dos atos de manipulação energética em situações de magia. O Candomblé ganhou, assim, no Brasil, uma dinâmica sagrada e secreta, sendo cultuado dentro de uma área delimitada, denominada de Terreiro ou Casa de Axé, correspondendo a um corpo coletivo, no qual vários corpos individuais se organizam e funcionam enquanto uma comunidade (SABINO & LODY, 2011).

Por outro lado, diferentemente, na África Negra, no rito aos Orixás a comemoração ocorre como um “culto popular e de rua”⁸, assumindo características de uma festa profana atrelada ao ato secreto e religioso (RIBEIRO, 1996). Há, nesse sentido, a configuração de um dos pressupostos da religiosidade afro-brasileira, constituída no estabelecimento de um novo “fazer religioso” no Brasil, expresso no Candomblé, com a separação entre o sagrado e o profano durante o ritual. Dessa maneira, o rito adquire a conotação de uma cerimônia que se utiliza de gestos, movimentos corporais, objetos sagrados, palavras e despertando emoções que adquirem o *poder* para organizar o espaço e o tempo e personificar a relação entre os seres humanos e o divino (CHAUÍ, 1995).

O Culto à Ancestralidade

Uma prática comum entre os grupos sudaneses e bantos é o Culto à Ancestralidade⁹ (LEITE, 2008). A Ancestralidade pode ser entendida como uma relação estabelecida em duas vias: uma advinda dos familiares que antecedem a cada pessoa viva, tanto de origem paterna quanto materna; e outra oriunda dos familiares espirituais¹⁰ que criaram e desenvolveram um culto espiritual.

Nessa segunda via, configura-se como um rito voltado para a evocação de espíritos de pessoas que foram respeitadas e importantes no caminho espiritual e que desenvolveram determinada ação na Terra; passando pela morte física e ganhando um poder espiritual como ancestral. Ou seja, um culto com uma devoção religiosa àqueles que faleceram na vida terrena e

8 Na Nigéria, o ato de dança e comemoração dos Orixás configura-se como uma festa pública, possível de ser assistida e integrar a todos que dela participam. No Candomblé, diferentemente, a comemoração da festividade é um ato religioso, com caráter sagrado em que há a dissociação entre praticantes e assistência.

9 De acordo com Fabio LEITE (2008), encontra-se o culto aos ancestrais familiares em várias regiões da África Negra, sendo que em cada região esse rito recebe uma denominação, mas com a mesma finalidade.

10 Há o entendimento que a pessoa ao fazer parte de um culto ao Orixá ou do Candomblé, ela renasce ou passa a pertencer a uma família com laços espirituais.

que, hoje, habitam o mundo espiritual. Diferentemente dos deuses do Culto aos Orixás, exclusivo dos sudaneses, em especial os iorubas, esses ancestrais nasceram e mantiveram-se presentes no mundo terreno, mas tiveram uma passagem para o mundo espiritual, através da imposição da morte física. Com a morte física, há a crença de que a essência espiritual que habitava o corpo em vida terrena volta a um espaço etéreo, ou Orun¹¹ no Candomblé, e pode se manifestar em rituais para orientações e atendimentos às necessidades humanas, seja em oráculos através de “olhadores de destino”¹² ou através da incorporação em corpos de praticantes do culto. Assim, a passagem do estado de vivo para o estado de morto conota em outro pressuposto cultural da religiosidade, ligado à continuidade da existência de vida num outro plano (SILVEIRA, 2017).

Esse aspecto leva ao entendimento de que o corpo existe em diversas dimensões, funcionando com base na troca de energias e que estas podem ser recicladas, também, na passagem da vida para a morte física. Para ambos, sudaneses e bantos, o mundo material e o mundo espiritual são compostos por energias que circulam, se transformam e se propagam (RIBEIRO, 1996; LEITE, 2008).

Constata-se, então, como elemento cultural presente na religiosidade e nas práticas religiosas africanas e com forte influência na constituição das religiões afro-brasileira, após a morte física, a permanência de um estado de energia espiritual da pessoa falecida que pode ser manifestar na relação corporal com as pessoas que ainda estão vivas no mundo terreno. Efetivamente, para isso se operacionalizar nas religiões afro-brasileiras tem-se a necessidade de certos procedimentos ritualísticos que permitam a transmutação energética do seu estado pós-morte para outras atividades e formas de atuações e relações humanas (RIBEIRO, 1996; LEITE, 2008).

No Brasil depara-se com proximidade ao Candomblé, o culto realizado por uma sociedade espiritual denominada de Culto a Egungum. Nos rituais da África Negra, encontra-se também, o culto a Egungum com relação ao culto aos Orixás na Nigéria, bem como pode verificar o Culto aos Ancestrais, presentes em grupos distintos como Agni e Senúfo, mas com a mesma ideia de transmutação energética (LEITE, 2008).

Dentre os cultos afro-brasileiros, aquele que apresenta maior expressividade quanto a preservação cultural africana relacionada ao culto aos Orixás, advinda dos sudaneses, situa-se na Bahia, na Ilha de Itaparica, conhecido como “Culto aos Egunguns”. Os Egunguns¹³ representam os

11 Na África Negra, em especial, na região da Nigéria, o Orun corresponde ao mundo espiritual. Esse mundo ocorre em variadas dimensões, desde próximas a existência de quem está vivo até dimensões mais distanciadas da esfera vida humana encarnada. Esse conceito rompe com a ideia de religiões que separam essas dimensões entre céu e terra.

12 Olhadores do destino correspondem àqueles ou àquelas que fazem a leitura e interpretação do destino humano. No Culto de Orixás é realizado pelas figuras do Babalawô e da Iyanifá e, no Candomblé, as Iyalorixás e Babalorixás, também, assumem essa função.

13 Cada Egungum recebe o nome representado com o Orixá a que esteve associado na vida material, ou seja, são espíritos de pessoas que tiveram uma passagem pela vida terrena atrelada ao culto e prática de Orixás. Passaram por

ancestrais, em especial da família espiritual, que se divinizaram após a morte física. O culto é desenvolvido por sacerdotes homens, Ojés¹⁴, e ocorre em forma de uma sociedade secreta.

Nessa sociedade, nem todos os familiares de sangue ou de culto religioso alcançam a possibilidade de divinização, compondo, assim, outro conceito na religiosidade africana e na afro-brasileira: Eguns. Os Eguns são representados por essências espirituais de pessoas que faleceram no mundo visível terreno e não conseguem se desprender das energias das pessoas ainda encarnadas. Esse conceito implica no entendimento de que essas essências espirituais das pessoas que morreram circulam em torno das pessoas vivas em busca da apropriação da vitalidade presente no corpo. Para tanto, há a necessidade da utilização de certas práticas ritualísticas para preservar a vitalidade dos corpos das pessoas vivas (LEITE, 2008).

Culto à Energia Vital

O Culto à Energia Vital pode ser considerado como um ritual inserido, inclusive, na prática religiosa recorrente entre os povos que formam a África Negra. Ele é observada no Culto aos Orixás e no Culto à Ancestralidade e, por si mesmo, configura-se como um campo de religiosidade exercido pelos demais grupos étnicos que habitam o continente africano. Trazido ao Brasil, assumiu expressão nas diversas manifestações culturais afro-brasileiras presentes, por exemplo, nas religiões afro-brasileiras, como também, nos hábitos alimentares, folclóricos, de trabalho e de lazer.

Analisando-se a constituição histórica desse processo no Brasil constata-se que a maior influência se originou do grupo dos bantos, que vieram em grande número no tráfico de escravos, com rota diversificada para mais estados do nordeste, bem como do sudeste, apresentando uma prática religiosa intensa, mas diferente da organização estrutural do panteão encontrado no Culto aos Orixás. Para a maioria dos povos bantos, a expressão religiosa reside no que é denominada de força ou energia vital¹⁵. Essa energia, fonte da criação divina, é entendida como uma força que compõe a essência de tudo que existe no mundo visível e invisível. Está presente nos elementos dos reinos animal, vegetal, fungi, protista e morena, como também, se associa ao reino mineral. É a responsável pela existência e a continuidade da vida, favorecendo a manutenção do estado de saúde, bem-estar, equilíbrio e prosperidade, permitindo, assim, as conquistas, os progressos e as

uma situação de morte natural e que, segundo seus praticantes, alcançaram um processo de evolução espiritual.

14 Ojés: denominação atribuída aos sacerdotes do culto de Egungum. No Brasil, esse grupo constitui-se numa sociedade comandada apenas por homens, ou seja, as mulheres não participam dos atos litúrgicos e de magia. Destaca-se, ainda, que na África Negra, o mesmo culto conta com a possibilidade de participação das mulheres como sacerdotisas, salva a exceção do Culto a Orô.

15 O conceito de energia ou força vital é encontrado em ambos os grupos, sudaneses e bantos, sendo que para os sudaneses a manipulação dessa força ocorre em práticas do Culto de Orixá; enquanto que para os bantos, essa manipulação pode ser alcançada com outras práticas que mobilizem o corpo em situações de bem-estar, ou seja, uma prática religiosa que ultrapassa os limites de uma religião formalmente instituída.

multiplicações. Por outro lado, para o ser humano a sua diminuição dessa energia vital pode acarretar todos os problemas que o cercam, como doença, falta de sorte, desgraças, desequilíbrio, baixa autoestima e falta de bem-estar e, a sua ausência, implica na morte física (RIBEIRO, 1996).

Nesse contexto, o indivíduo troca energias no seu cotidiano constantemente, sendo o corpo a residência dessa força e o veículo para a canalização da mesma em ações que o levem para o alcance dos objetivos e da consecução da existência (LEITE, 2008; MEDINA, 1996). Para os autores, um aspecto a ser destacado é o fato de que a presença da força ou energia vital no ser humano não acontece única e, exclusivamente, como fonte divina. SILVEIRA (2013, 2014, 2015) aponta que essa força forma o ser humano por inteiro (no corpo e no espírito), e é mantida e aumentada através de diversas fontes, como por exemplo, dos alimentos, da ingestão de líquidos, da inspiração do oxigênio, da troca nas relações interpessoais, da atividade física, das comemorações em forma de danças, cantos, e nos demais mecanismos que possibilitem o exercício da vida. O ser nasce com uma reserva dessa energia e, gradativamente, pode ampliá-la ou reduzi-la, em conformidade com as relações de trocas energéticas com o ambiente em que se insere; sendo essas relações estabelecidas com o próprio corpo do indivíduo, nas formas de ser e estar no mundo.

Nesse sentido, a religiosidade, a partir do conceito existente na África Negra, apresenta sentidos e significados que são materializados e potencializados nas formas de exposição do indivíduo à sua felicidade. Para tanto, demanda-se especial atenção e cuidado com a preservação da mesma, haja vista que a força é adquirível, transmissível e pode aumentar ou diminuir até seu esgotamento (RIBEIRO, 1996). Segundo a autora, o Culto à Energia Vital configura-se como uma prática constante no cotidiano do africano. Esse culto pode ocorrer em diversas situações do dia a dia, sem o enfoque de um dogma religioso, mas como um aspecto de religiosidade, praticada como hábito rotineiro, com vistas a aumentar e multiplicar a força, ligando o ser ao divino, o que permite a manutenção de sua existência e a busca por sua felicidade. Desse modo, esse referencial de religiosidade africana constituiu-se num pressuposto da cultura cotidiana afro-brasileira sem, necessariamente, vincular-se como uma prática religiosa para obtenção desse poder divino.

Na cultura corporal de movimento, o ser humano ao participar de práticas corporais de matriz africana presente na constituição cultural afro-brasileira como, por exemplo, a *Capoeira*, o *Maracatu*, o *Congada*, o *Samba de Roda* etc. pode reciclar suas energias em busca de vitalidade. Essas práticas corporais trazem força e vitalidade ao organismo do seu praticante, assumindo um caráter espiritual e religioso, sem, no entanto, requisitarem a liturgia e os dogmas da instituição de uma religião propriamente dita. Desse modo, o assunto a respeito da relação entre o corpo e a energia vital, como forma religiosa adquiriu uma atenção especial na investigação (SILVEIRA, 2015).

3. A energia vital como elemento de ligação entre corpo, religião afro-brasileira e religiosidade

O corpo pode ser considerado como o *hard core* (núcleo duro) que concentra as informações primordiais para o estudo da temática referente à religiosidade africana e a constituição cultural das religiões afro-brasileiras. É o polo de conexão entre o divino e o material. Esse corpo integral é a expressão da essência divina existente no mundo. Nele se concretizam as crenças espirituais acerca da existência divina, bem como, as forças vitais utilizadas pelo indivíduo para a manifestação do viver. Essas premissas podem ser observadas na religiosidade da África Negra e que se ramificaram na constituição cultural das religiões afro-brasileiras¹⁶, sendo o corpo dos praticantes e dos fiéis, o canal da materialização divina em práticas e em liturgias do Candomblé. Desse modo, o corpo pode ser concebido como um canal preenchido por energia vital, uma força que é manipulada nos rituais com vistas a ligar ao corpo material a essência espiritual no contexto da existência (RIBEIRO, 1996).

No campo religioso, de domínio africano e afro-brasileiro, o corpo permite e materializa o desenvolvimento de uma doutrina, com princípios, dogmas, rituais e formas de comunicação com o divino. Com ele e através dele, ou seja por meio de si próprio, o ser estabelece a interlocução com Deus; nele o espiritual se manifesta em terra e, ainda nele concentra-se a força divina para a realização de todas as tarefas cotidianas, ou seja, o indivíduo enquanto corpo é a expressão do “estar” e “sentir-se” vivo. A concepção sobre o corpo, alicerçada nesses pressupostos filosóficos da religiosidade e presente em religiões afro-brasileiras conduz os seus adeptos a formas de conduta em relação à sociedade em que estão inseridos, visando o bem-estar físico e social, buscando objetivos de vida, relacionamentos interpessoais e satisfação pessoal. Configura-se, assim, no objeto que materializa esses pressupostos sobre a forma de agir numa sociedade, articulando regras e informações em prol das necessidades e das condições sociais requeridas na interação com o ambiente. O corpo é composto por variados elementos que passam por um processo identificado por “corporação”, ganhando sentido e significado no cotidiano da religiosidade, pois é o objeto que introjecta a essência de vida e dá forma aos diversos fenômenos e manifestações que propagam a multiplicação da mesma. A “corporação”, codificada por Greiner (2005), pode ser compreendida no campo da religiosidade africana e nas religiões afro-brasileira, como a ação desenvolvida por esse corpo, como também, a materialização espiritual de Deus nas ações que permitem e propagam a vida do ser humano (GREINER, 2005).

16 Destaca-se que na religiosidade afro-brasileira, como a Umbanda e, em especial, o Candomblé, o corpo e a energia vital são os alvos dos dogmas espirituais dessas doutrinas. Contudo, na cultura afro-brasileira, diferentemente, da cultura da África Negra, no campo religioso, essa união somente é alcançada via rituais específicos e particulares aos seus adeptos.

Nesse sentido, o corpo é observado como o elemento que materializa o ser humano, com um significado socialmente construído que não pode ser negligenciado. No período de vida no mundo visível, o corpo é o resultado de um longo processo de constituição histórica, adquirindo valores e consagrando hábitos que são exteriorizados em funções individuais, de trabalho, de ação e reprodução em sociedade, bem como, de ligação e multiplicação da energia divina no mundo terreno (LEITE, 2008).

Em investigação realizada por Silveira (2017), através de relatos de experiências com sacerdotes e praticantes do Candomblé de duas casas, uma situada na cidade de Embú e outra na cidade de Ibiúna, no Estado de São Paulo, avaliou-se os sentidos e significados do corpo à religião, podendo-se organizá-los em: a) Corpo enquanto espaço físico – Corpo dos Orixás; b) Corpo e função social e c) Corpo como elemento sagrado.

Os resultados apontam que as múltiplas formas de entendimento sobre o corpo na cultura religiosa afro-brasileira perpassam pela compreensão das funções e significados atribuídos ao mesmo dentro das esferas físicas do templo e das esferas sociais de inter-relação humana. Nas manifestações religiosas afro-brasileiras, em especial o Candomblé, depara-se com o entendimento sobre o corpo como um conceito que ultrapassa os limites físicos e fisiológicos da pessoa humana, ganhando uma expressão divina que potencializa a vida em todas as esferas (espaço religioso, espaço social e organismo humano) através da potencialização da energia vital.

Na categoria *Corpo enquanto espaço físico – Corpo dos Orixás*, o espaço físico do Terreiro conota a dimensão de um corpo com os órgãos representados pelos conjuntos sagrados de objetos ritualísticos e elementos da natureza que correspondem aos invólucros do Axé / energia vital. Nesse sentido, o corpo do terreiro pulsa, respira, vibra, pensa, sente, ouve e expressa sua vida nos variados rituais realizados internamente. Adentrar no espaço do Terreiro corresponde a adentrar no Corpo do Orixás, vivo e pulsante para todos os entrevistados. Nas entrevistas depara-se com expressões como “meu corpo se repõe de energia e vida dentro do Axé”; “ao entrar no Ilê eu me conecto comigo mesma e com meu Orixá”; “ao pisar nesse solo sagrado eu renasço a cada momento e mais forte”; “eu sou nascida e plantada aqui”, ou seja, percebe-se uma simbiose energética que reflete no corpo físico dos praticantes e adeptos (SILVEIRA, 2017).

Na categoria *Corpo e função social*, o Terreiro tem uma estrutura de funcionamento que favorece a compreensão dos sentidos da vida humana nas tarefas cotidianas, com base nas estruturas de gênero, idade e poder/hierarquia (poder espiritual, cargos atribuídos e tempo de iniciação ritualística). Percebe-se a distinção de tarefas corporais internas realizadas entre mulheres e homens; o acesso a determinados espaços físicos (partes do Corpo do Orixá enquanto casa) diferenciado pela questão de poder/hierarquia. Por outro lado, o Terreiro tem uma estrutura de

organização e funcionamento de funções que permitem aos participantes uma analogia com o macro de ações sociais executadas na vida cotidiana; desse modo, nos relatos dos mais velhos no santo observa-se a afirmação “o modo como você se comporta dentro do Terreiro é a forma como você se comporta na vida e isso é melhorado com as obrigações espirituais”; “naquilo que você é impaciente ou paciente aqui dentro, você é igual lá fora”; “quem não cultua seu axé, não tem amor a nada na vida” (SILVEIRA, 2017).

Na categoria *Corpo como elemento sagrado* depara-se com a expressão do corpo do ser humano como agente praticante, mobilizador e beneficiário dos rituais religiosos. Culturalmente, a ligação entre o ser humano e o divino (sagrado, espiritual) se concretiza, através do corpo, considerado o espaço de morada do divino, presente em todas as pessoas, com base na potencialização do Axé, ou seja, uma força divina composta por energia vital. Essa força mobiliza a pessoa em atividades cotidianas, como trabalho, lazer e religião. É essa força que pauta os rituais realizados internamente no Candomblé e representa a chave para o encaminhamento das necessidades humanas. A concretização dos rituais para aquisição interior dessa força dar-se pelo corpo como elemento sagrado. Nesse sentido, expressões são utilizadas para dimensionar o poder dos rituais, tais como, “se você está perturbado, sem emprego, sem dinheiro, vem no Candomblé, faz um ebó e sua vida caminha para frente”; “as vezes as pessoas não se dão conta do quanto estão desvitalizadas e um bori é tudo de maravilhoso para você voltar a viver”; “depois que você faz o santo você renasce em uma nova pessoa, mais forte, determinada e vencedora” (SILVEIRA, 2017).

Os rituais oferecidos aos adeptos e praticantes, no interior do Candomblé, tais como, Ebó, Bori, Magia, Oferenda e Iniciação (Feitura de Santo), bem como, a própria consulta oracular, por exemplo o Jogo de Búzios, perpassam pela estrutura física do indivíduo (corpo), e mitológica de conotação corpórea com fins de obtenção de Axé para o alcance de todos os pilares da felicidade humana: saúde, trabalho, dinheiro, sucesso, amor, sexo, família, bens materiais e longevidade nessas e em outras conquistas. Nesse aspecto, o corpo é a essência real e verdadeira em que se concretiza as dinâmicas religiosas nas diversas dimensões física, emocional-afetiva; mental-espiritual sócio-histórico-cultural. O corpo torna-se, então, num fenômeno sociocultural representante de uma religiosidade do praticante e adepto do Candomblé, ou seja, o corpo é o templo de morada, adoração, culto, rito e manifestação viva dos Orixás na terra (SILVEIRA, 2015, 2017).

Em certo aspecto, para os participantes do Candomblé pode se verificar essa situação de troca energética, como uma expressão de religiosidade alicerçando a religião. É importante ressaltar que na África Negra o Culto à Energia Vital, conforme tratado anteriormente, destaca-se como uma

prática religiosa; e nas religiões afro-brasileiras são mobilizadas nos rituais litúrgicos e nas práticas da dança, do canto, dos gestos, enfim da movimentação corporal que cada indivíduo consegue realizar. Nessas práticas, o corpo adquire, também, sentido e significado para possibilitar ao ser a participação nessas atividades, pois incorpora a modalidade cultural das religiões e a exterioriza como forma de participação, fé e de relacionamento social (GREINER, 2005). Nesse sentido, a visão orgânica de Aristóteles ganha dimensão, pois a alma constituída pela força vital anima o corpo. O movimento humano é possibilitado por essa energia demandada do invisível, em que o corpo é o lugar de manifestação da atividade, permitindo o exercício da vida (GALLO, 2006). Portanto, é possível destacar que esse processo de “corporação” pode ser analisado a partir da relação dos estudos sobre a religiosidade e religião afro-brasileira.

De acordo com Sabino e Lody (2011), nas religiões afro-brasileiras é possível constatar duas instâncias de expressão corporal: a individual e a coletiva. Na expressão individual, o ser humano é o seu representante, sendo o agente atuante, modificador e transformador das suas interações ambientais, em face de sua motricidade; esse corpo individual é dotado de essência divina, denominada de energia vital, que pode ser aumentada em conformidade com as práticas oriundas das atividades religiosas como a Umbanda e o Candomblé. Na expressão coletiva, depara-se com a denominação de corpo ao local sagrado correspondente da prática religiosa, o Terreiro ou Casa de Orixá. Nesses templos, as ambiências e os elementos sagrados correspondem, analogamente, às partes e à totalidade do próprio corpo, por exemplo, o Ixê¹⁷ corresponde à coluna vertebral ligando o Orun (céu) ao Ayê (Terra), com as inervações levando e trazendo impulsos energéticos através de rezas, cantos, danças e demais oferendas; as plantas e as árvores configuram-se como os pulmões que inspiram e transformam a energia física em energia divina para ser reutilizada pelos fiéis; os assentamentos figuram-se como a parte cerebral em que os comandos são criados, transmitidos e impulsionados; e, a cozinha como a parte cardíaca bombeando os diversos tipos de sangue para as trocas energéticas (SABINO & LODY, 2011).

Destaca-se que no âmbito da constituição da cultura religiosa afro-brasileira oriunda da religiosidade africana é possível se deparar com a circunstância da utilização de rituais e de movimentação em forma de danças e saudações junto aos recursos do ambiente físico, com vistas a mobilizar a energia vital para o organismo, ou seja, há a premissa de um corpo que se alimenta e se revitaliza a partir dessa interação. Nesse caso, os fenômenos da natureza são expressões de Deus que limitam, potencializam e otimizam o divino na sede da morada do espírito que é o corpo¹⁸, ou

17 Ixê: cumeeira, mastro, coluna ou poste colocado ritualisticamente no centro do barracão, que é o local em que se realizam as danças e as possessões espirituais.

18 Confere-se a relação do corpo com os recursos da natureza como uma religiosidade praticada em busca de angariar mais forças ambientais para o organismo que delas se utiliza.

seja, um processo mediado pelo princípio de troca energética (GALLO, 2006).

Nas manifestações da cultura africana ioruba, por exemplo, a possessão espiritual adquire valor e força no controle e potencialização dos movimentos para os ritos e as danças. Nas manifestações religiosas afro-brasileiras, no caso do Candomblé, o Orixá age e dança em conformidade com as características mitológicas que marcam sua regência nos elementos da natureza e se personificam na pessoa que o incorpora. Dessa maneira, o movimento possui e conota sentidos e significados que são codificados na cultura afro-brasileira como produção social e de transmissão entre os descendentes (SABINO & LODY, 2011).

No caso da cultura religiosa afro-brasileira é possível notar, então, a presença do corpo individual no corpo coletivo, demandando, de certa forma, uma preparação de rituais para o individual se relacionar com o “todo”, ou seja, indica um claro viés de separação entre o profano e o sagrado, diferentemente daquilo que se nota na cultura africana. O corpo nos cultos afro-brasileiros é marcado e, também, ritualizado para expressar símbolos e poderes, que em concomitância com a linguagem motora (expressiva e gestual) comunica a inserção sagrada do corpo individual no corpo coletivo da casa. Nesse aspecto, culturalmente, o corpo individual que se configura como a constituição da massa física, veículo de interação com o ambiente e com as relações sociais, precisa ser ritualizado, limpo e preparado para acessar as energias e forças vitais presentes no corpo coletivo. E, o corpo coletivo é simbolizado pela vivificação e sacralização dos variados espaços em que ocorre a prática religiosa distanciada da vida profana (SABINO & LODY, 2011).

Assim, na constituição cultural das religiões afro-brasileira, os núcleos religiosos estabeleceram um código de conduta e comportamento no interior dos seus espaços, que gerou a configuração de uma ambiência sagrada que se distancia do mundo profano. Nesse contexto, Gallo (2006) salienta que a ação corporal do indivíduo é mediada pelas regras instituídas no ambiente social, porém, o interesse em participar de determinadas atividades centra-se em prol de se alcançar certos objetivos de revitalização orgânica, oriundos das crenças ligadas à materialização do divino na conquista do bem-estar social.

4. Considerações finais

Do ponto de vista da religiosidade africana é possível afirmar que o crescimento e o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras estão intimamente imbricadas com o conceito de corpo individual e coletivo, figurados como a expressão da energia vital, divina, que se manifesta no ser, enquanto vivo e capaz de reagir e de interagir com o ambiente, através de suas crenças e práticas motoras num espaço sagrado espiritualmente (RIBEIRO, 1996). Observa-se, então, a influência cultural de matriz africana da energia vital na constituição religiosa afro-brasileira, com o

estreitamento entre os conceitos a respeito da religiosidade e do corpo.

O corpo se configura num fenômeno de adoração e de utilização espiritual e material que é passível de ser estudado e compreendido a partir conceitos acerca das possibilidades motoras e a potencialização espiritual no indivíduo. Constitui-se num espaço socialmente informado, formado por uma teia de relações sociais, como lugar de produção de conhecimento, dentre as quais se destacam a gama de repertórios de movimentos.

Como se pode notar, a capacidade de se movimentar é requisito para interagir no mundo e essa interação depende da vitalidade do indivíduo, um elemento primordial presente e cultuado nos pressupostos da cultura religiosa africana e afro-brasileira, que é oriundo de Deus e, que promove o desenvolvimento da vida, permitindo a “corporação”, por via motora (GREINER, 2005).

Nas premissas da religiosidade presente na África Negra, todas as manifestações religiosas afro-brasileiras podem ser entendidas como formas de vivificação da essência divina num corpo individual e coletivo. Nesse sentido, as ações humanas representam a expressão de Deus em suas variadas consecuições (RIBEIRO, 1996).

Desse modo, é possível inferir que do ponto de vista africano, pode-se constatar a religiosidade presente em todas as circunstâncias de vida do indivíduo. A essência da religiosidade no campo da África Negra transita entre a composição de vários elementos que constituem as religiões afro-brasileiras, especialmente através do corpo, que corresponde à mola propulsora de transmissão cultural e de troca energética entre as gerações, permitindo a personificação do sagrado, do divino na vida cotidiana.

O corpo é ritualmente preparado para executar gestos, movimentos, posturas e os comportamentos que caracterizam o lugar sagrado. O corpo é um espaço sagrado de manifestação divina, expressão sublime da religiosidade africana e presente na constituição cultural religiosa afro-brasileira que interage com os diversos ambientes sociais.

Referências Bibliográficas:

- BASTIDE, R. *Les religions africaines au Brésil*. Paris, 1960.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia (rito nagô)*. Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional/MEC, 1978.
- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 1995, p.299.
- DJAÏT, H. - "As fontes escritas anteriores ao século XV". *História Geral da África*. São Paulo, Atica; /Paris/, UNESCO, 1982.
- GALLO, S. *Corpo Ativo e a filosofia*. MOREIRA, Wagner Wey (Org.). *Século XXI: a era do corpo ativo*. Campinas: Papyrus, 2006, p.12.

- GREINER, C. *O corpo: pistas para estudos indisciplinados*. São Paulo: Annablume, 2005
- LEITE, F. *A questão ancestral: África Negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.
- LIMA, F. Corpo e ancestralidade. *Repertório*, Salvador, nº 24, p.19-32, 2015.
- MEDINA, C. (Org.). *Axé*. São Paulo: CJE/ECA/USP, 1996.
- RAUHUT, C. *Santería e sua globalização em Cuba: tradição e inovação em uma religião afro-cubana*. Würzburg: Ergon Verlag, 2012. 340 pp. ISBN 978-3-89913-946-4.
- RIBEIRO, R.I. *Alma Africana no Brasil: os iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.
- ROSAMARIA, B. *A dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. São Paulo: FFLCH. Tese de Doutorado, 2002.
- SABINO, J.; LODY, R. *Danças de matriz africana: antropologia do movimento*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- SALAMI, S. *A mitologia dos orixás africanos. Coletânea de adura (rezas), ibá (saudações), oriki (evocações) e orin (cantigas) usados nos cultos aos orixás na África*. Vol. I – Xangô; Oyá/Iansã; Oxum e Obá. São Paulo: Editora Oduduwa, 1990.
- SALAMI, S. *Cânticos dos orixás africanos*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1992.
- SALAMI, S. *Ogun. Dor e júbilo nos rituais de morte*. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1996.
- SILVA, E. *Dom Obá II D'África, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SILVEIRA, S.R. Currículo e a cultura afro-brasileira: um estudo sobre a energia vital e a manifestação motora e corporal. In: DAXENBERGER, A.C.S.; SOBRINHO, R.G.S. (Orgs.) *Comunidades quilombolas e diversidade étnico-racial: diferentes olhares e perspectivas*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014, p.133-152.
- _____. O corpo na religiosidade africana e na cultura religiosa afro-brasileira: implicações na formação de professor. In: Ana Cristina Silva Daxenberger, Rosivaldo Gomes de Sá Sobrinho. (Org.). *A diversidade como princípio dos estudos étnico-raciais*. 1ed. João Pessoa: Editora Tempo, 2015, v. 1, p. 47-60.
- _____. Ancestralidade e implicações culturais religiosas afro-brasileiras na seleção de conteúdos. In: DAXENBERGER, A.C.S.; SOBRINHO, R.G.S.; SILVA, M.L.. (Org.). *Educação e etnicidade: diálogos interdisciplinares*. 1ed. João Pessoa: Editora da UFPB, 2017, v. 1, p. 134-147.
- VERGER, P. *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os santos dos séculos XVIII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- VIANNA FILHO, L. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro, 1946.
- VILHENA, L.S. *Cartas soteropolitanas*. Bahia, 1901.