

O Momento do Transe como “verificação teológica” e transfestação da existência *Liberdade da alma e do corpo*

Celeide Agapito Valadares Nogueira¹

Resumo

Este artigo pretende abordar o fenômeno do transe no candomblé e na umbanda como o momento da união e da festa, quando o ser humano se encontra em perfeita harmonia com o totalmente outro (*ganz andere*). Esse momento de êxtase, que se manifesta nas religiões afro-brasileiras, na compreensão do pesquisador Volney Berkenbrock, é a “verificação teológica”, ou seja, o ser humano sente a união mística com a divindade de maneira que a “verdade se torna realidade”. O ser humano transcende e transgride o meramente cultural quando, em efusão com as entidades ou orixás, ascende outro nível, ao qual a cultura nem a instituição conseguem controlar nem enquadrar, fazendo destas religiões a possibilidade de transcendência a sua limitação contingencial.

Palavras-chave: êxtase; festa; candomblé/ umbanda; transcendência.

Le moment du transe comme “vérité théologique” et transfestation de l’existence *Liberté de l’âme et du corps*

Résumé

Cet article veut étudier le phénomène du transe dans le candomblé et dans l’umbanda aussi, en le considérant comme le moment de l’union et de la fête pendant lequel l’être humain se trouve complètement en harmonie avec le complètement autre (*ganz andere*). Ce moment d’extase, qui a lieu dans les religions afro-brésiliennes, exprime selon le chercheur Volney Berkenbrock la “vérité théologique”, cela veut dire l’être humain se sent en union mystique avec la divinité, d’une façon que “la vérité devient réalité”. L’être humain transcende et transgresse celui qui est le simplement culturelle lorsque dans un épanchement avec les entités ou les orixás, montre d’autres niveaux, lequel ni la culture ni les institutions peuvent dominer ou encadrer. Donc, ces religions offrent la possibilité de transcendece par rapport à sa limite.

Mots-clés: extase; fête; camdomblé/umbanda; transcendence.

¹ Graduada em Filosofia – UFJF. Especialização em Ciência da Religião – UFJF. Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, sob orientação do Prof. Dr. Volney José Berkenbrock.

Introdução

As religiões afro-brasileiras têm várias configurações derivadas da diversidade de etnias e clãs advindos da África em todo o processo de colonização brasileira, entretanto, diante da grande variedade de vertentes cosmológicas, duas delas irão sobressair-se perante as demais – a umbanda (Rio de Janeiro) e o candomblé (Bahia).

A cosmologia mágico-ritual e arquétipos² oriundos da África irão influenciar sobremaneira a visão teológica da umbanda e do candomblé, mas alguns arquétipos serão manifestados especificamente em solo brasileiro, instaurando em processo uma nova religiosidade configurada a partir da peculiar história da colonização brasileira.

O fenômeno religioso no Brasil é muito dinâmico, o que torna interessante observar que aqui irá formar-se, de maneira particular, um processo de organizações religiosas constituídas a partir dos aspectos históricos e culturais brasileiros com sincretismos e hibridizações.

No final do séc. XVIII, iniciam-se as organizações religiosas afro-brasileiras em todo o país, diante de uma gama variada de línguas, religiões, tradições e costumes, trazidos pelos escravos africanos por mais de três séculos, a cultura yorubana sobreviverá mais vivaz. Não se diz com isso que as demais culturas africanas que aqui aportaram não exerceram também alguma influência neste processo até a institucionalização das religiões afro-brasileiras.

Salvador é o porto brasileiro que mais recebeu escravos da cultura yorubana, fato esse que contribuirá para que os elementos trazidos pelos escravos africanos se disseminem na Bahia, no final do séc. XVIII e início do séc. XIX. As religiões afro-brasileiras obtiveram grande influência dos elementos culturais e religiosos – a religião dos Orixás – trazidos pelos yorubanos advindos da África. No entanto,

² Arquétipos (do gr. *arkhétypou*: primeiros modelos) Os modelos originais cuja natureza determina o modo como as coisas são formadas. Em Platão, as formas são pelo menos algumas vezes, arquétipos. De acordo com Jung, o inconsciente coletivo contém imagens e símbolos arquétípicos. Um éctipo é a impressão ou a cópia de um arquétipo (cf. BLACKBURN, 1997, p. 26).

Berkenbrock destaca que não existiu uma continuidade da religião dos escravos como aqui chegaram, de forma que o que temos hoje são organizações relativamente recentes.

Não existiu uma tradição continuada da religião dos escravos em centros de culto do início da escravidão até hoje. O que se pode imaginar, é que as manifestações religiosas dos escravos eram sustentadas por grupos que não tinham longa vida – como seus membros. A existência destes grupos não foi garantida pela tradição da religião, mas sim pela chegada de novos escravos (BERKENBROCK, 2007, p.177)

Diante desse fato, encontrar uma religião puramente africana em solo brasileiro, atualmente, não é mais possível. Houve, durante esse percurso, um processo de sincretismo das duas culturas, seja pela cultura africana, seja pela cultura brasileira. É uma “via de mão dupla” o processo do sincretismo, porque o inverso também se deu e o catolicismo também sofreu influência das religiões afro. Exemplo disso é a Missa de 7º dia, a importância do rito de despedida dos mortos praticado pela Igreja Católica, que tem a sua origem num ritual do *Axexê*.

As religiões afro, por sua vez, ao adotarem os santos católicos, transformavam-no em um “amuleto”³. Venerar a estátua ou imagem do santo católico não representava abandonar sua religião africana ou o significado dos seus Orixás. Modificavam apenas o símbolo, o que já era prática recorrente entre os africanos, mas continuavam a cultuar as suas divindades originárias, ou seja, preservavam a representatividade deles. Como observa a brasilianista Mary C. Karasch:

³ Os africanos podiam exibir abertamente as imagens dos santos sem risco de destruição ou perseguição. Encontrar uma comunidade com um sacrário construído em torno de um santo também era fácil, pois as irmandades de negros e mulatos mantinham numerosos sacrários para cada um de seus santos padroeiros no Rio do século XIX. Em outras palavras, os santos católicos serviam de amuletos africanos (cf. KARASCH, 2000, p. 361).

Uma das influências básicas sobre a religião dos escravos no Rio era a falta de conservadorismo religioso. Com efeito, era “tradicional” entre os centro-africanos formar novos grupos religiosos e aceitar novos rituais, símbolos, crenças e mitos. Portanto, eles não tinham de abandonar sua religião quando escolhiam venerar a imagem de um santo católico. Como na África, simplesmente adotavam a estátua como um símbolo novo (KARASCH, 2000, p. 355).

Os sincretismos assimilados pelas religiões africanas deram origem às religiões afro-brasileiras, que se foram amalgamando com elementos de religiões trazidas da África, influenciados por elementos aqui encontrados.

Partindo de elementos religiosos trazidos da África, influenciados por outros elementos religiosos de tradições aqui encontradas – sejam cristãos, indígenas ou, como mais tarde aconteceu espíritas –, as tradições religiosas africanas foram se agrupando. Em cada região as composições foram diferentes, cada região amalgamou a sua mescla. Mesclas que foram aos poucos assumindo denominações e se institucionalizando. A institucionalização não aconteceu, porém de modo centralizado. Assim ocorre que, com a mesma denominação, temos grupos com organização e práticas um tanto diferenciadas, dependendo da região do Brasil. Muitas dessas denominações, com o correr do tempo, tornaram-se conhecidas em quase todo o Brasil (BERKENBROCK, 2002, p.192).

1 Candomblé e Umbanda

1.1 O Candomblé

A religião afro-brasileira, originada da religião dos Yorubá, é atualmente conhecida em Pernambuco por Xangô e, na Bahia, sob o nome de Candomblé (Cf. BERKENBROCK, 2007, p.176). O can-

domblé começou a organizar-se na Bahia no início do séc. XIX e data do ano de 1826 o mais antigo relato da utilização do termo Candomblé. No bairro do Engenho Velho, em Salvador, existe a mais antiga casa de Candomblé - Ilê Iyanassô - fundada em 1830 por três africanos, popularmente chamada de Casa Branca (Cf. BERKENBROCK, 2007, p.177-178). Já no ano de 1896, na Bahia, estima-se entre 15 e 20 o número de terreiros fundados e organizados, segundo o pesquisador do Candomblé da Bahia Nina Rodrigues. E isso foi consequência da libertação dos escravos, pois, a partir de então, os negros têm a autonomia para se agruparem independentemente do subjuço dos seus senhores e da religião dominante estabelecida como única oficialmente reconhecida pela sociedade daquela época: o Catolicismo.

O terreiro é o espaço onde acontecem os cultos, o local onde a comunidade se reúne para realização da liturgia, mas o seu significado – como observaram muitos pesquisadores – aqui no Brasil adquire outra conotação, transforma-se na África mítica. A África geográfica (lugar onde se mora e se vive) dá espaço à África terra dos Eguns e dos Orixás, ganhando assim um significado simbólico e mítico (Cf. BERKENBROCK, 2007, p. 197).

As casas ou terreiros de Candomblé são instituições independentes, não reconhecendo nenhuma instância superior ao culto, e o culto pode variar de terreiro para terreiro, embora se considere a religião do Candomblé. As diferenças existentes evidenciam uma liberdade no que tange ao culto, mas a cosmologia é compartilhada pelos diversos grupos ou terreiros.

Durante o culto, o terreiro não é mais uma ilha africana perdida no Brasil, mas é a África mesmo, pois ali estão presentes os orixás. Eles estão ali para encontrar e consolar os seus filhos – os descendentes dos deportados – para lhes dar o Axé, para com eles festejar e dançar. Este dar-e-receber mútuo conduzem ambos os lados a mais vida. Através do Axé é patrocinada a dinâmica e a continuidade da vida. Os Orixás são mediadores e doadores desta força (BERKENBROCK, 2007, p. 197).

1.2A Umbanda

A umbanda nasceu e começou a constituir-se na cidade do Rio de Janeiro, consequência dos grupos negros que começam a aglutinar-se para dar conta (sentido) ao vazio existencial deixado pela liberdade⁴ caótica desencadeada pela abolição da escravatura. Uma religião que se foi processando e amalgamando-se depois da abolição da escravatura, sobretudo marcada pela cultura banto⁵, oriundo da Angola, Moçambique e Congo. Em alguns escritos datados por volta de 1900, são chamados “Cabula”, posteriormente esses grupos que se foram aglutinando em torno da década de 30 são chamados de Macumba, nome que em todo o Brasil será utilizado para se referir a esses grupos (Cf. BERKENBROCK, 2007, p.149). Posteriormente, diante da nomenclatura diversa – resultado da diversidade na formação das religiões afro-brasileiras por causa do grande número de clãs e etnias trazidas para cá – para designar as várias denominações afro-brasileiras, os nomes Macumba, Umbanda e Candomblé foram mais disseminados, mas existem outros nomes como Xangô, Casa de Mina e Batuque. Volney Berkenbrock sublinha que, no entanto, mesmo dentro dessas denominações ou grupos, ainda as diferenças são marcantes na Umbanda, e, no Candomblé, não são tão acentuadas (Cf. BERKENBROCK, 2002, p.192).

A umbanda é considerada como uma religião umbilicalmente brasileira, uma religião própria ainda que tenha elementos sincréticos de outras religiões: africana, católica, kardecista e oriental. Sua propriedade está justamente no fato de aglomerar várias religiões e constituir-se como uma nova religião. A hibridização na umbanda é um

⁴ Com a escravidão, tinham os escravos uma organização que causava terror, agora nem organização têm mais. Por um lado, não mais era possível recompor a antiga organização africana. Se o fim da escravidão significou a liberdade, também significou para muitos a queda numa vida caótica (cf. BERKENBROCK, 2007, p. 161).

⁵ “Eram africanos e seus descendentes advindos, sobretudo de Angola, Moçambique e Congo. As formas de expressão religiosa destes grupos eram no início uma continuidade simplificada das expressões religiosas dos bantos africanos” (BERKENBROCK, 2007, p. 148).

“entre lugar” que formou um terceiro elemento, com lógica própria, as partes se tornaram um “novo” todo, uma nova religião. Segundo Mary Karasch, a tradição conservadora yorubana que caracteriza o Candomblé é flexível na umbanda:

É essa flexibilidade, em comparação com a tradição conservadora iorubá, que caracteriza as religiões centro-africanas no passado e que ainda predomina na umbanda moderna. A assim chamada tendência inexplicável dos grupos de umbanda de se dividir e de multiplicar, sob o comando de líderes carismáticos, pode ter origem na África Central, pois novos centros de umbanda surgem constantemente no Rio Contemporâneo, cada um com novos símbolos, rituais e crenças e com novos líderes espirituais que “reorganizam” os antigos. Certos centros também acrescentam e eliminam símbolos, de tal forma que há muita variação ao longo do tempo e entre os centros. Na verdade, parte da atração da umbanda para os cariocas é a sua flexibilidade, em comparação com as prescrições mais rígidas do candomblé (KARASCH, 2000, p.355).

2 O momento do transe no candomblé e na Umbanda

2.1 Cosmologia

A cosmovisão das religiões afro-brasileiras tem uma concepção similar. Concebem o universo composto por dois níveis existenciais interpenetráveis cambiáveis e intercomunicáveis. Esses dois níveis, estão em relação sistêmica, ainda que preserve cada qual sua independência; de certa maneira, o Aiê está subordinado ao Orum.

Essa cosmologia entende a existência, todo o universo, em dois níveis ou de formas: O Orum e o Aiê. Os dois níveis da existência formam juntos a existência como um todo. Eles são correlatos. A harmonia da existência depende da harmonia entre os níveis. [...]

Na relação entre os dois níveis o Orum tem primazia sobre o Aiê. Por isso, a busca pelo equilíbrio é tarefa constante do Aiê. É uma busca permanente pela unidade. Os terreiros são responsáveis pelo equilíbrio e harmonia com o Orum em termos coletivos (BERKENBROCK, 2002, p.205).

Os *itans* são mitos que nos relatam cosmogonias africanas, como o mundo foi criado, qual o motivo das coisas e seres existirem organizados como são. Há uma imensa variedade de mitos, e entre os mitos que falam do por que da existência ser dividida em dois níveis, início e razão das coisas, vejamos uma versão desses mitos:

No início não havia a proibição de se transitar entre o Céu e a terra. A separação dos dois mundos foi fruto de uma transgressão, do rompimento de um trato entre os homens e Obatalá. Qualquer um podia passar livremente do Orum para o Aiê. Qualquer um podia ir sem constrangimento do Aiê para o Orum. Certa feita um casal sem filho procurou Obatalá, implorando que desse a eles o filho tão desejado. Obatalá disse que não, pois os humanos que no momento fabricava ainda não estavam prontos. Mas o casal insistiu e insistiu, até que Obatalá se deu por vencido. Sim, daria a criança aos pais, mas impunha uma condição: o menino deveria viver sempre no Aiê e jamais cruzar a fronteira do Orum. Sempre viveria na Terra, nunca poderia entrar no Céu. O casal concordou e foi-se embora. Como prometido, um belo dia nasceu a criança. Crescia forte e sadio o menino, mas ia ficando mais e mais curioso. Os pais viviam com medo de que o filho um dia tivesse a curiosidade de visitar o Orum. Por isso escondiam dele a existência do Céu, morando num lugar bem distante dos seus limites. Acontece que o pai tinha uma plantação que avançava para dentro do Orum. Sempre que ia trabalhar em sua roça, o pai saía dizendo que ia para outro lugar, temeroso que o menino o acompanhasse. Mas o menino andava muito desconfiado. Fez

um furo no saco de sementes que o pai levava para a roça e, seguindo a trilha das sementes que caíam no caminho, conseguiu finalmente chegar ao Céu. Ao entrar no Orum, foi imediatamente preso pelos soldados de Obatalá. Estava fascinado: tudo ali era diferente e miraculoso. Queria saber tudo, tudo perguntava. Os soldados o arrastavam para levá-lo a Obatalá e ele não entendia a razão de sua prisão. Esperneava, gritava, xingava os soldados. Brigou com os soldados, fez muito barulho, armou um escarcéu. Com o rebuliço, Obatalá veio saber o que estava acontecendo. Reconheceu o menino que dera para o casal de velhos e ficou furioso com a quebra do tabu. O menino tinha entrado no Orum! Que atrevimento! Em sua fúria, Obatalá bateu no chão com seu báculo, ordenando a todos que acabassem com aquela confusão. Fez isso com tanta raiva que seu apaxorô atravessou os nove espaços do Orum. Quando Obatalá retirou de volta o báculo, tinha ficado uma rachadura no universo. Dessa rachadura surgiu o firmamento, separando o Aiê do Orum para sempre. Desde então, os orixás ficaram residindo no Orum e os seres humanos, confinados no Aiê. Somente após a morte poderiam os homens ingressar no Orum⁶.

Assim, a cosmologia do Candomblé entende que há dois níveis de existência: Orum é o nível do impalpável, ilimitado, do sobrenatural, onde habitam os deuses ou Orixás (antepassados divinos ou espirituais) e Eguns (antepassados ancestrais humanos); e o Aiê, o nível existencial do palpável, do limitado e do sentido onde habitam os seres humanos, as plantas, os animais, enfim, a natureza. Outro aspecto significativo do mito supracitado é que antes não havia a divisão, o que demonstra duas situações: a inicial (antes da transgressão) e a atual (depois da transgressão).

⁶ Aqui será utilizada a versão de Prandi, R. Op.cit., p.514-516. Existem outras versões do mesmo mito, com apenas algumas diferenças (cf. *Apud* BERKENBROCK *In*: PASSOS, 2002, p. 207).

Desde então, o ser humano guarda a nostalgia da unidade dos dois níveis, sente a necessidade de se comunicar com o mundo dos deuses para recompor a harmonia primordial originária. Mas essa é a condição atual humana, a sua realidade. No entanto, os deuses se manifestam...

As religiões supracitadas podem ser consideradas como monoteístas, pois participam ambas da ideia do universo regido por um ser supremo – *Olorum*⁷. Portanto, como dito anteriormente, apesar das diferenças existentes entre o candomblé e a Umbanda, a cosmovisão do universo regido por um Ser Supremo e a existência de dois níveis de existências são compartilhadas por estas, ou seja, participam da ideia mítica da existência do mundo dividido a partir de um mundo da unicidade originária.

2.2 O significado do transe no culto ou rito

O transe nas religiões afro-brasileiras é o ápice do rito⁸, cujo o êxtase⁹ se desencadeia no ser humano na intimidade com as divindades – as entidades e orixás – havendo a incorporação. É preciso demarcar a que transe nos estamos referindo, já que transe tem um

⁷ A figura de Olorum é única e não existe nenhuma outra que pudesse ser colocada no mesmo nível. Nesse sentido, Olorum pode ser comparado com o conceito de Deus da tradição judeu-cristã e a igualação entre Olorum e Deus no sentido cristão é conhecida também pelos adeptos do candomblé. Como religião que reconhece uma divindade suprema única e origem de todas as coisas, o Candomblé pode ser considerado uma religião monoteísta (cf. BERKENBROCK, 2007, p. 185-186). [...] A fé num ser supremo. A umbanda entende-se como religião monoteísta (Cf. *Ibid.*, p. 155).

⁸ De acordo com Segalen, se seguirmos o linguista Émile Benveniste, a etimologia de rito viria de “*ritus*”, que significa ordem prescrita, esse termo está associado a formas gregas, como “*artus*”, que significa organização: “*ararisko*” (harmonizar, adaptar); e “*arthmos*”, que evoca a (ligação, junção). Com a raiz “*ar*” que deriva do indo-europeu védico (*rta*, *arta*), a etimologia remete a análise para a ordem do cosmos, a ordem das relações entre os deuses e os homens e a ordem entre os homens (cf. SEGALLEN, 2002, p. 11).

⁹ Éxtasis - *procedente Del griego ekstasis, acción de quedar fuera de si, esta palabra designa em los ! misterios dionisíacos el estado de delírio o extravío em que caen los bacantes y las bacantes cuando ! Dionísio se apodera de su ser trás los ritos de !Homofagia. Más tarde, los neoplatónicos y especialmente Plotino, la emplearon para*

significado polissêmico bem como relatar os ritos desenvolvidos no candomblé e na umbanda de forma a contemplar o específico dessas religiões, em particular, no que tange à festa, à dança e à música no culto.

O transe é o momento onde o “sagrado se manifesta” e entra em comunicação com o humano como o momento culminante do rito. Deuses e homens, orum e aiê em efusão sem o orum deixar de ser orum e sem o aiê deixar de ser aiê. A experiência religiosa dessas religiões se verifica no transe como uma experiência *sui generis* em que o humano entra em sintonia com as divindades e, possuído por elas, já não domina o seu consciente, dando espaço para que a divindade se incorpore.

É importante ressaltar que há diferenciações significativas entre o transe no Candomblé e o transe da Umbanda. Inclusive no que se refere à nomenclatura para designar o corpo humano doado para servir de canal para a incorporação: no Candomblé, é o “fiel”, enquanto, na Umbanda, é “médium”.

Ainda que a *yalorixá* Gisele Omindarewá Cossard, em sua obra *Awô: O Mistério dos Orixás*, use o termo “cavalo” para se referir ao nome dado no candomblé:

A exigência suprema de uma divindade é querer que alguém, escolhido por ela, se torne seu “cavalo”, o que só vai se realizar quando uma pessoa, através do transe, permitir ao Orixá, *Vodun ou Inquice* incorporar-se para atuar e dançar entre os humanos (COSSARD, 2006, p.115).

designar el momento en que la inteligencia sale fora de si mesma, se une a su principio, se centra y se recoge em el uno. La historia de las religiones la utiliza em um sentido más amplio. El trance extático es para el chamanismo el momento em que el alma del chamán abandona el cuerpo para emprender ascenciones celestes e descensos infernales. El !Rig Veda habla incluso de aascetas (!muni) poseidos por los diosesque vuelan a través de los Aires, pero cuyo cuerpo permanece em la tierra. Las religiones de ! África y América conocen el trance extático consiguiendo a la ! danza. Em la !mística el éxtasis adquiere todo su sentido e importância: significa la súbita irrupción de !Dios, Del ! Absoluto, de!Cristo, Del ! brahmán, etc., y el arrobamiento del alma que de repente se encuentra unida a su objeto transcendente. (cf. POUPARD, 1997, p. 598-599).

No Candomblé, o “fiel”, quando incorpora unicamente um Orixá para liberar o Axé¹⁰, não fala, há somente a incorporação e a dinâmica da dança. O transe no Candomblé tem a ver com a liberação do Axé do Orixá. O meio de usado para conversar e consultar os orixás são os jogos.

Existem várias maneiras de se conversar com o invisível: pelo jogo de *Ifá*, utilizando os *Ikins* (caroços de *dendê*), ou pelo *Opelê* (colar de *Ifá*); pelo jogo de búzios; através da noz-de-cola (*obi* ou *orobô*); ou, em último caso, jogando com quatro búzios¹¹.

Na Umbanda, quando o “médium” incorpora os seus orixás ou entidades, há a possibilidade desses se manifestarem oralmente, dando conselhos aos consulentes, orientando para questões financeiras, amorosas, familiares, de saúde etc. Além disso, um “médium” pode incorporar várias entidades. O transe na Umbanda é a possibilidade de o médium fazer caridade, trabalhando e doutrinando eguns ou entidades. Aqui, percebemos o quão a umbanda já recebeu uma influencia espírita kardecista.

O que é interessante observar neste momento de encontro com o totalmente outro – *ganz andere* – ou sagrado¹², é que, ao invés de desencadear um sentimento de medo, como descrito por Rudolf Otto, para os praticantes dessas religiões, este é o momento da “Festa”. O acontecimento do encontro com o sagrado é motivo de intensa

¹⁰ “Axé é entendido como força, como energia que tudo traspassa, tudo movimentada, tudo dinamiza, tudo possibilita. Não a existência em si é possibilitada pelo axé, mas sim o seu desabrochar, o seu vir a ser. “O conceito de ‘axé’ é fundamental na cultura africana. ‘Axé’ é energia, força vital que constitui e mantém dinamicamente a ordem cósmica” (BERKENBROCK, 2007, p. 259).

¹¹ “A consulta aos deuses permite conversar com o invisível a fim de que, através da vontade dos Orixás, se conheçam as causas dos problemas que afligem os clientes e os meios indicados para resolvê-los com as oferendas apropriadas” (COSSARD, 2006, p. 79-80).

¹² *Ganz Andere* é um termo para designar o “o totalmente outro” – “O Sagrado” (cf. OTTO, 2007).

alegria para todos que participam do culto, e o desejo é a realização plena da fé. Talvez, para as pessoas que vêm de fora e não participam da lógica dessas religiões, possa causar medo o ritual do transe e da incorporação, mas, para os que comungam na fé nos Orixás e entidades espirituais, esse é um momento de celebração, de comemoração, de Festa...

3 A Festa e a “veri-ficação teológica”

Volney Berkenbrock, pesquisador das religiões afro-brasileiras, em seu artigo intitulado: *A Festa nas Religiões Afro-brasileiras – A verdade torna-se realidade*, faz uma análise do significado e do objetivo da festa para as religiões afro-brasileiras. Na compreensão de Berkenbrock, as festas são ordenadoras dessas religiões e organizam a vida, o tempo e o ritmo do ano; é através da festa, no encontro com os orixás e entidades, que comunidade e indivíduos dão sentido e orientação a suas vidas. A festa aqui referida não é uma festa profana, mas a festa do ritual religioso, que é fundamento base das religiões aqui referidas.

3.1 A festa

A festa é o nome dado nas religiões afro-brasileiras aos encontros periódicos em que se fazem sacrifícios e rituais (podendo ou não haver incorporação). A dança e a música são elementos essenciais no desenvolvimento do ritual, como condutores em sintonia com o Orum.

A festa do ritual religioso do candomblé e da umbanda são ordenadoras das atividades e dão o tom ao ano: “é a partir do calendário das festas que se organiza o ano de atividades nos terreiros”(BERKENBROCK, 2002, p.194). Todavia, a festa, nessas religiões, tem diferenças em seus ciclos e suas estruturas:

a) A festa na Umbanda

Os ciclos das festas se realizam em inúmeros encontros, chamados giras ou sessões. Pode-se dividir em ordinários ou extraordinários: os encontros ordinários são semanais e podem acontecer duas vezes por semana, e tais encontros dão ritmo a casa. A rotina semanal é certamente influência da Igreja Católica e subdividem-se em dois tipos: as sessões de desenvolvimento (dedicadas ao desenvolvimento dos médiuns para que consigam incorporar as divindades) são destinadas aos membros da comunidade e têm como objetivo a iniciação; as sessões de caridade (dedicadas a fazer caridade ao público participante do culto) são realizadas em prol dos adeptos ou simpatizantes, das pessoas necessitadas de ajuda: libertação espiritual por desequilíbrio de ordem psicológica (obsessão); conselhos de ordem sentimental por problemas amorosos; cura e receitas para doenças de ordem fisiológica; problemas de ordem financeira etc.

Os encontros extraordinários ou festas extraordinárias celebram datas especiais, entre essas datas, está o dia do “padroeiro” da casa, cada casa tem uma entidade principal. Esse é o encontro mais vistoso, há a presença de muitos convidados e pode-se seguir uma festa profana. A data é influenciada pelo calendário católico, comum à correspondência/identificação entre entidades africanas e santos católicos, toma-se o dia do santo como o data da festa no terreiro (Cf. BERKENBROCK, 2002, p.196).

As diferenciadas festas na umbanda têm uma estrutura ritual mais ou menos parecida, composta de quatro elementos: ritos preparatórios, início dos trabalhos, incorporação, consulta e despedida.

b) A festa no Candomblé

O ciclo de festas é composto por um numero menor de eventos, geralmente o grande Ciclo de festas que compõem o ano: é de praxe fazerem quatro a cinco festas. Grande parte dos terreiros tem encontros periódicos para “obrigações”, cumprimento de preceitos.

As festas seguem os motivos mais ou menos idênticos nas diversas casas: festa de início das atividades, festa de encerramento do

ano de atividades, festa do Orixá principal da casa, festa de alguns outros Orixás com significado especial para a casa, festa dos Ancestrais.

A estrutura e os objetivos das festas na umbanda e no candomblé são diferentes, pois, na umbanda, as festas têm objetivo principal à prática de caridade; no Candomblé, as festas são para prestar louvor aos Orixás.

No candomblé, a festa é composta de uma série de ritos, e forma um ciclo que se pode desenvolver por semanas. Quatro elementos pontuam esse ciclo: o *bori* (preparação individual do fiel), o *ebó* (as oferendas em forma de comida – Orixás e assembleia), o *padê* (oferenda especial a Exu - sacrifício), o *xirê* (Orixás e humanos dançam na roda de xirê).

3.2 A verificação teológica

A festa é o momento em que há o (re-) encontro entre o Orum e o Aiê. A laceração entre os dois níveis existenciais é restabelecida, na união entre Orixás e seres humanos, recompõe-se a situação anterior à transgressão, quando orixás e humanos transitavam pelos dois modos existenciais. Por um momento, o Ser Supremo permite o contato e a comunicação entre os dois níveis, e o mito é vivido pelos filhos dos Orixás e por toda a assembleia presente.

A festa nas religiões afro-brasileiras como o momento do (re-) encontro entre os dois níveis da existência, separados pela transgressão, está no centro da “verdade” religiosa. Faz parte da compreensão de fé a existência em dois níveis – situação atual; como também faz parte da compreensão de fé a possibilidade do encontro entre os dois níveis – situação ideal a ser buscada. Esta situação a ser buscada é uma verdade de fé, é a esperança da existência (BERKENBROCK, 2002, p.217).

Agora, o que era uma questão de fé e esperança do encontro torna-se efetiva realidade, o mito é vivido e experienciado. Concretiza-se a es-

perança da união. A festa é o encontro. A saudade deixa de ser saudade e torna-se presença do divino em unidade com o ser humano, em profunda sintonia, harmonia e proximidade. O que era apenas uma questão de fé, no momento da festa, torna-se verdade palpável.

No momento da festa, o esperado acontece o professado não é mais fé. É a realidade, é acontecimento palpável, sensível, experienciável, vivenciável. Ou seja, a verdade torna-se realidade (BERKENBROCK, 2002, p.217).

A veri-ficação teológica ¹³acontece, a presença dos orixás dançando na roda de xirê ou incorporados em corpos humanos comprova retorno ao tempo primordial e mostra que é possível o encontro dos dois níveis.

A união entre Orum e Aiê, mesmo que seja por apenas um instante na festa, mostra que o enunciado da religião é verdadeiro e possível. Assim podemos dizer que na festa acontece a veri-ficação religiosa. Ou seja, pela festa, fica verdade (verificação) aquilo que a religião propõe (BERKENBROCK, 2002, p.218).

Na concepção de Berkenbrock, a festa nessas religiões é a causa, a festa faz a religião e não a religião faz a festa.

[...] “a festa, nas religiões afro-brasileiras, não é consequência, ela tem a ver com a causa. Não é ação de graças, não é uma ação que ocorre como ‘um depois’, como um ‘muito obrigado’, por causa de ‘um

¹³ Utiliza-se o termo “teológica” (entre aspas) pelo fato de a palavra estar sendo usada aqui de maneira emprestada. Ao usarmos o termo “teológica” queremos apontar para a compreensão de que a festa faz parte da própria lógica divina/sagrada (cf. BERKENBROCK *In*: PASSOS, 2002, p. 211).

antes'. A festa está ligada com este 'um antes'". A esta altura da nossa reflexão parece-nos já ter ficado claro o significado destas afirmações. Não é a religião que faz a festa, é a festa que faz a religião (BERKENBROCK, 2002, p.218).

3.3 A transfestação da existência

A festa transforma-se em transfestação da existência, que não se restringe somente ao terreiro, instaura-se a harmonia cósmica da existência e dançar a existência significa a recomposição do universo como um todo.

O significado da festa escapa ao âmbito da religião, para ganhar uma dimensão que abrange toda a existência, uma dimensão cosmológica. Não são apenas algumas pessoas, não é apenas a comunidade que festeja o encontro. Naquele instante, na compreensão das religiões afro-brasileiras, acontece ali o sonho acalentado por toda a existência terrena: libertar-se dos limites transcender os limites, encontrar-se com o todo (BERKENBROCK, 2002, p.19).

A abrangência da festa não se restringe ao limite do terreiro, mas transcende o limite espaço-temporal, retornando não só à África mítica, mas transportando ao tempo forte origem, recuperando o *illo tempore*, o tempo forte da origem. Daí a importância dos ritos em possibilitar voltar ao "tempo forte" da origem, trazendo essa força ao tempo presente, revivendo a cosmogonia originária: '*a vida não pode ser reparada, mas somente recriada pela repetição simbólica da cosmogonia*, pois a cosmogonia é o modelo exemplar de toda criação' (ELIADE, 1995, p.74). O retorno ao tempo originário da união coloca a existência atual num outro patamar, transcendendo o limite atual.

Naquele instante na compreensão das religiões afro-brasileiras, acontece ali o sonho acalentado por toda a existência terrena: libertar-se dos limites, transcender os limites, encontrar-se com o todo. A própria

existência é “transfestada”. [...] Ambas as formas são “sugadas” para dentro da festa. São transfestadas: traspassadas pelo acontecimento único da festa. A existência é pura festa (BERKENBROCK, 2002, p.214).

4 O êxtase e a festa como liberdade

A festa é o que há de mais importante na vida. Resume todas as buscas humanas e simboliza a vitória sobre as penúrias e dificuldades do dia-a-dia. Sintetiza as sensibilidades, trajetórias históricas, vivências e visões de fé. A festa significa viver a liberdade (IRARRÁZAVAL *In*: PASSOS, 2002, p. 59).

O êxtase e o transe no Candomblé possibilitam ao ser humano coabitar dois mundos num mesmo instante: o sagrado e o profano. Da união mística entre o fiel e a entidade há a recuperação da unidade primordial, a harmonia originária é efetivada e não há mais uma laceração entre os dois níveis, a comunicação e o ligame entre o ser humano e Deus é restabelecida. Do sentimento de unidade com o sagrado, nasce o sentimento de participação cósmica, onde a totalidade do real abarca a todos sem exceção.

A liberdade nasce com a harmonia recuperada. Na unicidade do real, o ser não precisa viver a eterna busca da completude, motivo nostálgico que o escraviza como um sempre “em busca”. Aqui cessa o desejo da procura, o encontro no momento do transe entre aiê e orum gera a liberdade originária, no qual não o dualismo entre sagrado e profano, mas toda a existência está sacralizada, daí a transfestação da existência.

Além disso, o sagrado opera a Liberdade no condicionado histórico, porque é a transcendência ou a ultrapassagem do ordinário, da existência profana a existência sacralizada. Pode-se dizer que o homem liberta-se da sua condição meramente humana. Todavia, podemos também dizer que o sagrado é uma limitação à liberdade humana, diante do fato de sermos dependentes dos arquétipos ou mitos cosmogônicos do “eterno retorno”, não dando ao homem a liber-

dade de escolha no desenvolvimento da sua própria consciência – como pensa o homem moderno.

Pensando a partir da história da escravidão no Brasil e o que representou a religião como forma de libertação, existe aqui a “verificação teológica” transposta a uma “verificação teológica social”, no sentido de que o sagrado se manifesta hierofanicamente no âmbito individual, mas gera uma outra ordem na coletividade.

Para os escravos, a liberdade aqui exercida era a sua religião, ainda que o sistema social vigente tentasse escravizá-los corporalmente e manipular suas tradições culturais, a religião promovia a libertação. O candomblé representava, para os escravos africanos, a religião da liberdade. Se, durante o dia, o corpo era castigado pelos trabalhos braçais desumanos, a noite era recompensado com momentos de êxtase através da música, da dança e da Festa. Ali se recompunha e se resgatavam os males sofridos na alma e no corpo. A harmonia era recuperada pelo *Axé*.

A festa é o momento da libertação. O ser humano transcende e ascende a um patamar superior, a esfera do espírito, e o espírito é livre, ninguém pode enquadrá-lo ou aprisioná-lo. E foi assim que as religiões afro-brasileiras promoveram o exercício da liberdade de milhares de negros que, aqui no Brasil, sentiam-se oprimidos no seu direito primordial humano: a liberdade. A festa é o momento de efetiva liberdade, no qual o ser encontra sua própria essência, e aí não cabe e não é possível nenhuma forma de escravidão.

Conclusão

As religiões afro-brasileiras trazem, com sua experiência religiosa, a possibilidade da “verificação teológica” no mundo imanente, não é preciso esperar um depois para se experienciar a unidade primordial originária. Esse encontro se dá no momento da festa. Por um instante, resgata-se a harmonia entre os dois níveis existenciais, entre o Orum e o Aiê.

A vida torna-se toda transfestação na qual se comemora um “já-af” (ser-no-mundo), não precisando esperar um por um futuro escatológico para o encontro com as divindades. A experiência dos

orixás é uma *ousia*, os Deuses tornam-se presentes vindo ao encontro do ser humano.

O momento do ritual no candomblé transborda o terreiro e libera o Axé como força propulsora da harmonia cósmica, daí a “trans-festação da existência” como um todo.

Referências

BERKEMBROCK, Volney José. **A experiência dos Orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. A festa nas religiões afro-brasileiras: a verdade torna-se realidade. *In*: PASSOS, Mauro (org.). **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, 2002.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário oxford de filosofia**. Trad. de Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Trad. de Paola Civelli. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

_____. **O sagrado e o profano**. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.

IRARRÁZAVAL, Diego. **La fiesta, símbolo de libertad**. Lima: CEP, 1998, p.11. *Apud* BARROS, Marcelo. O divino segredo da festa. *In*: PASSOS, Mauro (org.). **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, 2002.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. Trad. de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional. Trad. de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/ Est; Petrópolis: Vozes, 2007.

POUPARD, Paul. **Diccionario de las religiones**. Barcelona: Editorial Herder, 1997.

SEGALEN, M. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.