

RODANDO COM O SANTO E QUEIMANDO NO ESPÍRITO: POSSESSÃO E A DINÂMICA DE LUGAR NO CANDOMBLÉ E PENTECOSTALISMO

Miriam C.M. Rabelo
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Resumo. Este artigo visa comparar duas experiências religiosas de incorporação de poder sagrado – ser habitado pelo Espírito Santo no Pentecostalismo e rodar com orixás e caboclos no candomblé. A comparação está orientada pela busca de identificar os distintos modos de engajamento corporal cultivados nos dois contextos religiosos: as formas sensíveis de atentar para a situação (e os outros) envolvidas nestas experiências de forte alteridade. Trata-se de abordar a questão do transe/possessão a partir de sua dimensão corporificada e articular os conceitos de corporeidade e espaço para refinar a análise comparativa. A discussão busca explorar o potencial desta abordagem para compreender os estilos de sociabilidade características destes contextos religiosos.

Palavras-chaves. possessão e corporeidade, espaço, Candomblé, Pentecostalismo

Abstract. The present paper compares two religious experiences of incorporation of sacred power: being inhabited by the Holy Spirit in Pentecostalism and spinning with orixás and caboclos in the Candomblé. The comparison aims to identify the modes of bodily engagement cultivated in the two religious contexts: the sensuous forms of understanding the situation (and the others) that are involved in these experiences of alterity. The goal is to approach possession/trance from the standpoint of embodiment and to further articulate the concepts of embodiment and space to refine the comparative analysis. The paper explores the potential of this approach for understanding the distinctive styles of sociability characteristic of Candomblé and Pentecostalism.

Keywords. possession and embodiment, space, Candomblé, Pentecostalism

A possessão tem sido tema bastante debatido na literatura antropológica. Debruçando-se sobre suas conseqüências psico-sociais pesquisadores têm mostrado como oferece foco importante para construção de

identidades individuais ou baseadas em diferenças étnicas, de gênero e classe (Crapanzano, 1977; Boddy, 1989; Lépine, 2000), re-enquadra e redireciona relações baseadas nestas diferenças (Lambek, 1993; Boddy, 1994) e constitui um campo alternativo de negociação e resistência a estruturas de poder dominantes (Corin, 1998). Menos estudados tem sido os modos de engajamento sensível envolvidos nestas experiências de alteridade.

Há sem dúvida fortes razões para isso. A primeira é de caráter metodológico ou técnico: uma vez que a possessão envolve algum grau de perda de consciência torna-se difícil coletar descrições daqueles que a vivenciam. A segunda é uma razão mais propriamente teórica e encontra-se na formulação de que o impacto que a possessão possa ter sobre a esfera das relações sociais diz respeito ao discurso que é implicitamente articulado através dela e não às experiências sensíveis que suscita. Estreitamente correlacionada a esta, a terceira razão reside na teoria do significado subjacente a abordagem desenvolvida. Uma teoria que concebe o significado como um acréscimo social ou cultural a uma experiência subjetiva incoata tende a operar uma cisão entre o discurso (tomado como campo por excelência do social) e o sensível (relegado ao terreno da pura subjetividade). Desnecessário dizer, tal posição teórica justifica a desatenção aos modos de engajamento sensorial característicos das experiências de possessão.

Pretendo aqui tratar destas questões através de uma análise comparativa das dimensões sensíveis, corporificadas de duas experiências religiosas de forte alteridade: o recebimento do Espírito Santo no pentecostalismo e a incorporação de orixás e caboclos no candomblé.

Para evitar transformar a análise em registro de variações culturais no campo da experiência sensível busco articular a experiência sensível aos modos significativos de orientação e prática corporal, e remeter estas últimas a um conjunto de disposições corporificadas e padrões de sociabilidade construídos ao interior da religião. Desenvolvo o argumento de que uma discussão da experiência do espaço – tomado aqui como terreno da práxis humana - fornece base promissora a partir da qual tecer os fios que conectam estes distintos níveis. Colocar o acento sobre o espaço como terreno da práxis humana é recuperar o elo fundamental entre lugar, movimento e percepção. Atenção à forma como estamos inseridos nos lugares permite abandonar uma análise dos sentidos como variáveis ou fatores que contribuem para produzir uma experiência, em direção a uma abordagem que os tome como já articulados em uma experiência total, que é tanto exploração do lugar, quanto resposta e ajustamento às solicitações

do lugar. Existe de fato uma reversibilidade fundamental entre percepção e movimento, passividade e atividade: a apreensão das qualidades sensíveis de um objeto está fundada na direcionalidade do corpo ou no movimento pelo qual este explora o objeto, assim como a atividade do corpo (movimento exploratório do olhar, do tato, e do próprio caminhar) é resposta ao apelo dos objetos, à forma pela qual estes solicitam certos comportamentos.

Tratar do espaço através de uma discussão do corpo, da percepção e do movimento não é situar a análise em um terreno desprovido de cultura (ver Csordas, 1990, 1993, e Stoller, 1997). Os lugares que habitamos estão carregados de sentido e estruturas sociais e culturais estão sedimentados no nível mais profundo da percepção (Casey, 1996, p. 19). Em Bourdieu (1977) encontramos a idéia de que a estabilidade da vida social assim como nosso senso de pertença e relativo ajustamento a ela repousam sobre uma sintonia fina entre habitus e mundo, corpo e lugar. A configuração dos lugares que habitamos demanda certos modos de ajustamento corporal, reforçando e naturalizando padrões de ação e interação (com base em diferenças de classe, gênero, geração, etc); assim como as disposições e técnicas corporais socialmente constituídas revelam os lugares como contextos adaptados a essas mesmas habilidades corporais e às classificações ou idéias estereotipadas que elas corporificam. Da mesma forma, argumenta Jackson (1989), mudanças na estrutura dos lugares – portanto nos modos pelos quais estamos ordinariamente engajados nestes – podem fomentar novas sensibilidades e abrir caminho para novas formas de entendimento. Jackson ilustra bem este ponto ao examinar as práticas de iniciação entre os Kuranko da Serra Leoa. Para o autor estes rituais constituem instâncias importantes de desorganização do espaço cotidiano, em que formas alteradas de uso do corpo funcionam como gatilhos para a produção de novas imagens e confronto com distintas possibilidades de organização do mundo social.

Estas considerações nos conduzem diretamente a questão central que gostaria de desenvolver aqui. Se, conforme argumentei, a experiência sensível é melhor compreendida em relação a um modo total de engajamento com ou no lugar, este último não pode ser definido apenas em termos materiais. Os lugares reúnem pessoas e objetos, são preenchidos por cores, sons, texturas e cheiros, reconhecidos e evocados por certas qualidades sensíveis, delineando o horizonte a partir do qual estas são reunidas e podem nos vir ao encontro. Mas dizer que os lugares nos envolvem em sua materialidade é também dizer que nos tocam e mobilizam: o material e o existencial, o natural e o cultural, são dimensões integrantes, mutuamente

implicadas de nossa experiência de lugar. Portanto, assim como nossas experiências sensíveis são parte de uma dinâmica mais englobante de lugar, cada modo de lidar ou relacionar-se ao lugar (e, portanto, ao tempo e espaço) é também parte de um certo estilo mais geral de estar no mundo com outros. Um exame destas experiências deve nos conduzir a uma reflexão acerca de sua significação enquanto expressivas e constitutivas de estilos culturalmente específicos de sociabilidade. Emprego aqui o termo estilo para ressaltar tanto a organização ou sistematicidade quanto a flexibilidade inerente às formas pelas quais estamos em relação com outros nos e através dos lugares. Como argumenta Casey, um estilo é sempre muito mais flexível que uma estrutura – comporta níveis, variação e mudança. É também algo fortemente material – relações entre corpos e coisas – e fortemente ideal – a orientação geral que emerge de tais relações e que se cristaliza ao redor delas. Ao abordar algumas das experiências sensíveis em jogo nas relações com orixás e caboclos no candomblé e com o Espírito Santo no pentecostalismo, procuro situar estas experiências no âmbito dos estilos que elas contribuem para forjar.

O trabalho apresentado aqui é fruto de pesquisa¹ em terreiros de Salvador, situados fora do eixo das grandes e famosas casas tradicionais do candomblé baiano. Todos cultivam abertamente a presença dos caboclos. A investigação do pentecostalismo, por sua vez, concentrou-se junto a grupos da Igreja Pentecostal Deus é Amor. Considerando-se o modelo proposto por Freston (1994) de ondas ou fases de expansão do pentecostalismo no Brasil, a Deus é Amor pertence à segunda onda.² Foi fundada nos anos 60 e tem maior penetração entre os setores mais pobres da população urbana brasileira. Prega um comportamento exemplar pautado em princípios morais bastante rígidos. A pesquisa incluiu além da Deus é Amor, a única congregação da Obra de Mistério Filadélfia Pentecostal,³ igreja de formação recente, mas muito semelhante a Deus é Amor no que toca tanto à estrutura ritual, quanto à ênfase em uma moralidade rigorosa. Considerando-se a diversidade existente ao interior do pentecostalismo brasileiro, a opção por uma denominação restringe, sem dúvida, o enfoque. Entretanto, cabe notar que há fortes aproximações entre as igrejas da primeira e da segunda onda no que toca o cultivo da presença do Espírito Santo na vida dos fiéis (tema que nos interessa aqui).⁴ Embora em graus diferentes estas igrejas também põem acento sobre a oposição entre religião e mundo, valorizando a comunidade de irmãos de igreja. Diferenças mais significativas surgem com o desenvolvimento do chamado neopentecostalismo durante os anos 70 e 80 (ver nota 2).

Virando no santo

Embora não seja acessível a todos os adeptos a possessão é, no candomblé, o modo por excelência pelo qual os deuses se fazem presentes entre as pessoas (Bastide, 1973; Augras, 1983; Prandi, 1991a). Diz-se de alguém possuído que virou no santo, está virado, que “o santo pegou” ou apanhou, expressões que ressaltam a passividade dos humanos e o comando assumido pelos deuses. Uma exceção a essa ênfase na passividade é a expressão dar o santo, que sugere a necessidade de uma certa postura ou atitude por parte daquele que é possuído – estar aberto para as entidades que tomarão seu corpo. Aqueles cujos corpos servem de veículo para os orixás são chamados rodantes – rodam com o santo – termo que aponta para a centralidade do movimento na possessão, assim como “tomar o rum” que faz referência direta à dança, enquanto expressão do orixá, de seus traços pessoais e eventos de sua história.

A possessão envolve sem dúvida um aprendizado. Tanto o adepto quanto o orixá precisam ser instruídos nos modos corretos de proceder. As músicas, passos de dança, posturas de repouso e espera, devem ser aprendidos, memorizados. Há um conjunto elaborado de regras e expectativas estabelecendo as situações em que a possessão é não só desejável, mas obrigatória. Estas variam de acordo com a posição do fiel na hierarquia do terreiro, o tempo medido pelas obrigações já realizadas. Em linhas gerais pode-se dizer que à medida que o fiel avança na escala hierárquica (determinada pelo tempo de iniciação que é confirmado por obrigações específicas) a expectativa com relação à possessão também varia.

Não há uma regra clara regulando a possessão entre as abiãs, pessoas que mantêm vínculos com o terreiro, mas ainda não foram iniciadas. Qualquer entidade pode se apossar de uma abiã, em momentos também bastante variáveis. Após o ritual de iniciação, entretanto, a situação muda drasticamente. Até a obrigação de sete anos, o adepto é iaô – termo yorubá que significa jovem esposa e que aponta para um período marcado por forte sujeição à autoridade dos mais velhos e às regras do terreiro. Há expectativas bastante definidas no que diz respeito à possessão entre as iaôs de uma casa. Quanto menor o tempo de iniciação de uma iaô, mais numerosas são as ocasiões em que o orixá irá se apossar de seu corpo, dentro e fora do terreiro, durante as festas ou no exercício de atividades mundanas. Várias dessas ocasiões expressam diretamente seu status subordinado. Diferentemente das iaôs novas, as ebômins – “irmãs mais velhas” ou adeptos que já

realizaram a obrigação de sete anos - viram no santo com pouca frequência, em geral em festas relacionadas ao seu próprio orixá ou ao da mãe de santo. Enquanto as iaôs que ainda não submeteram a obrigações além da feitura recebem apenas seu orixá de cabeça; as ebômins podem receber outras divindades componentes do carrego que já foram assentadas no terreiro.

Antes de ser plenamente tomada pelo orixá, a pessoa vivencia diferentes graus de proximidade com relação a este. Diz-se então que está “irradiada”. Trata-se de um estado perturbador de perda gradual de controle que é ampliado nas festas. As descrições apontam para uma sensação inicial de tontura e desconforto ou de agonia – o coração bate acelerado, a pele arrepia e se é tomado de tremores – que algumas vezes cresce e conduz a uma experiência de distância com relação ao próprio corpo, em que a pessoa se transforma em espectador do que acontece ou do que se faz com seu corpo. Sente a presença de uma força que se aproxima e assume o controle, tenta resistir, mas pouco pode fazer para evitar. Em muitos relatos essas sensações se mostram enquanto parte de uma dinâmica mais englobante de espacialidade. A medida em que a possessão completa está prestes a ocorrer, a percepção do lugar circundante é modificada. Muitos descrevem essa primeira aproximação do orixá, ou do caboclo, como a experiência de uma força que vem de baixo, faz tremer as pernas e sobe, perturbando o equilíbrio, que altera a relação com o lugar e faz “perder o chão”:

Eu senti, um uma dor no coração, uma coisa me sufocando e eu querendo só querendo ir embora, num queria ficá aqui. É assim como se tivesse... uma força assim querendo me... me dominá e eu não aceitava, entendeu? Comecei a assistir passando mal, passando mal, vou embora, vou embora, aquela coisa toda, aí resolvi ficar. Eu não sei lhe explicar, é uma força tão grande, de repente esse barracão tão largo pareceu pequeno na minha frente... (Gildete, iaô).

Quanto mais eu escutava a música, mais eu ficava... agitada. Eu não, não sabia disso aqui, no entanto, ficava muito assim, sem pará, entendeu? Parecia que eu tava com frio memo, mas não conseguia controlá o frio... ficava tremeno... e, e ia e voltava, assim, pareceno que eu tava ino bem longe e voltava rapidamente, pareceno que eu corria assim rápido, e não me cansava e chegava lá no outro lado, todo mundo falava, eu escutava, entendia, mas não respondia. Parecia que eu ia correno, nesse caso. Era tão rápido, parecia que eu tava sentada, assim, e tinha uma máquina que me levava, zum... (Rita, iaô).

Foi muito ruim. Você sente tremedeiras pelo corpo, o coração começa a abalar, parece que vai dar ataque cardíaco, você vê tudo pro lado. A música

fica muito próxima, você tenta se controlar e não consegue... sobe um formigamento pelo corpo... (Juca, iaô).

Numa sessão de caboclo... estava em pé e a terra parecia fugir. Fiquei zonha, perdi o equilíbrio. (Gal, abiã).

Teve coisa que assim, tipo, você fica na sonolência, sabendo que tá acontecendo com você, mais não tem a manifestação, né? Aquela sensação no teu corpo, entre você ficá, aquela sensação de bêbado. É, a sensação de que você tá querendo ficá com o pé firme, mais alguma coisa não tá dexando você ficá firme. Mas aí não é a manifestação total... (Tonho, iaô de Xangô).

Como alguns dos trechos acima já sugerem essa é também uma experiência de ritmo, ou melhor, de se ver tomado por um movimento ritmado de corpo. As abiãs durante as festas “tomam barravento do santo”, seus corpos tombam, pendem de um lado para o outro, antes que o orixá assuma pleno controle. Em alguns casos e durante um certo tempo, aprendem a lidar com essa experiência de modo a evitar ou conter a vinda plena do orixá. Em geral, entretanto, muitos terminam por se sentir enredados em um estado penoso de sofrimento que o ritmo parece sintetizar.

O sofrimento que acompanha muitas dessas primeiras experiências é, em parte, considerado um chamado do orixá, pedindo a feitura. Mas pode também sinalizar a interferência de distintas entidades ao mesmo tempo: em alguns terreiros diz-se que, no começo, o orixá não vem sozinho; sua energia aparece misturada com a de eguns (espíritos de mortos) e exus. Assim, quando têm que lidar com abiãs em semelhante condição, mães e pais de santo buscam tanto desemaranhar e individualizar as entidades que estão se manifestando – fazendo-lhes oferendas e sacrifícios – quanto abrir o corpo para o chamado do orixá – limpando, banhando, colocando em repouso, apresentando os contextos sensíveis relacionados ao orixá e sensibilizando o corpo para responder a tais contextos. À medida que esses cuidados e procedimentos avançam em direção a feitura, multiplicam-se as situações em que o orixá se apossa do corpo de sua filha ou filho. O mundo da vida cotidiana transforma-se em um imenso reservatório de apelos ou chamados do santo. As abiãs temem serem tomadas pelo orixá e evitam deixar o terreiro. É como se qualquer elemento – sons, movimentos, cores, objetos, relações - que participe ou evoque os contextos para os quais foram sensibilizadas fosse capaz de trazer para o presente esses contextos e, portanto, as respostas corporais a eles sintonizadas: a relação com

qualquer desses elementos por si só instala lugares, definidos pela presença do orixá ou caboclo. Conforme podemos notar pelas recordações dos adeptos, o corpo da abiã está polarizado por sua relação com o santo.

Quando Obaluaê me pegava que ficava me entortando, mas num me pegava assim direto, só quando ele me pegava que eu caía no chão e ficava assim me entortando, mas as vezes ele vinha assim, não vinha todo, eu ficava vendo minha mãe Beata desentortava. Só, mais num era direto como minha mãe Iansã me pegava, que minha mãe Iansã num vinha sozinha, né, as vezes ela vinha as vezes com egum, ou exu tudo misturado junto. Aí minha mãe Beata dizia que eu sofria mais.... Se eu tava no banheiro eu virava, se eu tava brincando de elástico eu virava, se eu tava aqui sentada [...] sentada aqui conversando com vocês eu virava, sem nada. Toda hora, toda hora (Felicía, iaô).

Ficava com medo. Não queria ficá momento nenhum sozinho. No ônibus mesmo, eu sentia. Que, a gente se sente que não tá, só. Né? A gente se sente forte, mas só que é forte e inseguro. Inseguro porque ficava com medo do santo me pegá, eu ficá sacudindo, balançando. Uma vez eu conversando com um colega meu, tomei um tombo, ele ficô me olhando, e eu fiquei desconfiado, né? (Curió, iaô).

A iniciação ao mesmo tempo em que permite superar essas experiências mais dolorosas, dá continuidade ao processo de abertura e sensibilização do corpo ao orixá, dono da cabeça. As experiências de ritmo indistinto características dos primeiros eventos de possessão transformam-se cada vez mais em movimentos ritmados específicos que, em sintonia com a música, desenham (e marcam no chão) o lugar do orixá. Esse é um processo delicado que exige boa dose de submissão do noviço. A iniciação é perpassada de imagens de renascimento e é na posição subordinada de criança – cercada por demandas claras e com pouca margem de manobra, i.e, envolta por um contexto que a primeira vista comporta pouca ambigüidade e exige respostas inequívocas – que a iaô ingressa no universo religioso do candomblé.

Ao final do período de reclusão o corpo da iaô está aberto, excessivamente sensível à presença do orixá. As mudanças produzidas ao longo deste período são sentidas de maneira muito forte e vividas não apenas como uma adição ao eu – agora intimamente conectado ao orixá – mas também como uma transformação sutil do eu. As iaôs voltam-se para dentro, encontrando no ambiente do terreiro o amparo que sentem ainda precisar.

A passagem da posição de abiã para a de iaô, dramaticamente vivida na iniciação, traz consigo mudanças importantes no que toca a possessão.

Já observamos acima que, no caso da iaô, esta é regulada por um conjunto de expectativas relativamente rígidas: espera-se que a iaô vire sempre que em contato com elementos especificamente associados não só ao seu orixá de cabeça, mas àquele da mãe de santo e mesmo de sua mãe ou pai pequeno (toques e cantigas, oferendas, certas saudações e gestos). A possessão da iaô é bastante freqüente se comparada tanto à experiência das abiãs quanto à das ebômins, mas está longe de ocorrer de modo caótico ou em contextos inesperados. É sinal de sua subordinação aos orixás e ao terreiro: a iaô tem pouco controle sobre seu corpo. Diferente da abiã – e conforme veremos também da ebômin - o orixá toma-lhe totalmente e de súbito, sem aviso, sem barravento.

À medida que tanto o filho de santo quanto seu orixá amadurecem, suas relações tornam-se mais pessoais e rotinizadas. Ebômins viram no santo com bem menos freqüência que iaôs, em geral apenas durante as festas para seu(s) orixá(s) ou para o(s) orixá(s) da mãe/pai de santo, o que certamente é indicativo de sua posição elevada na hierarquia do terreiro (Goldman, 1987). A experiência de virar no santo é também distinta: os orixás aproximam-se gradualmente e as ebômins reconhecem os sinais desta aproximação. Como as abiãs, as ebômins tomam barravento, mas o barravento já não é uma experiência negativa que os lança em um estado de sofrimento e confusão. Constitui, junto com outras experiências sensíveis adquiridas, um sinal conhecido de que o orixá está prestes a tomar completamente o corpo, uma marca da intimidade desenvolvida com a divindade. Tornar-se íntimo com o orixá é aqui não o apagar total da distância, mas justamente a possibilidade de cultivar certa distância, que permite conhecer o outro enquanto outro e orientar-se frente a ele de forma habitual. Vale notar que embora uma série de expectativas institucionalizadas sirva para marcar as diferenças entre iaôs e ebômins, o conhecimento a que estou me referindo é muito mais produto de uma experiência acumulada que de um corte radical entre posições hierárquicas. Assim, diferente da abiã – que se assusta e sofre ao se ver tomada pelo santo – e da iaô nova – que é totalmente engolfada pela presença do orixá – a filha de santo com mais tempo de feitura reconhece o seu orixá enquanto outro que é diferente, mas intimamente conectado a ele. Este reconhecimento dá-se antes de tudo como uma experiência sensível particular que lhe permite antecipar e até certo ponto também controlar a possessão.

P: Quando ele (orixá) estar para chegar tem alguma parte específica do seu corpo que você sente diferente ou não?

L: Eu sinto. Eu sinto que o meu rosto, o meu pescoço, os meus ombros crescem como se alguém estivesse me esticando. E as minhas pernas adormecem. [Com] qualquer um deles. Esse é o sintoma. Eu sinto aquela, como se eu tivesse cansada, as minhas pernas ficam muito pesadas, adormecem, ficam com câimbras . E meu corpo vai indo mesmo, como se eu tivesse tomando uma anestesia. Ele vai anestesiando parte por parte, até que o santo me toma completamente. (Luzia, iaô com cinco anos de feita, obrigação de três anos).

Assim embora no candomblé encontremos a idéia de que quando legítima a possessão pela divindade envolve perda total de consciência, um conjunto elaborado de experiências sensíveis caracteriza e distingue os modos de aproximação e de afastamento de diferentes entidades. Estas experiências compõem o estoque de conhecimento das filhas e filhos de santo mais antigos: são modos corporais de identificar e responder aos apelos das suas entidades. Em alguns relatos percebe-se que as sensações que antecedem ou que se seguem à possessão estão diretamente relacionadas aos atributos gerais das entidades: agitação e taquicardia no caso de Oxossi, quentura no estômago e a sensação de ser levada pelo vento, no caso de Iansã, os dedos pouco a pouco enrijecendo e retorcendo, no caso de Obaluaê. Em outros relatos essa conexão formal não está ausente, mas não é tão explícita; o que parece indicar menos um afastamento dos modelos míticos, que um conhecimento particularizado (menos estereotipado) do orixá em sua dimensão mais singular e insubstituível de orixá daquela pessoa.

É, é, o santo, ô na realidade, o meu orixá, Logunedé, se eu tiver aqui sentada... eu tou parecendo que eu vou falecer, parecendo que eu vou desmaiar, desmaiar, desmaiar, vou sentindo aquilo, vou sentindo aquilo assim, parecendo que eu vô, aí pronto, eu já não vejo mais nada. (...) Iansã, ela, quando ela me panha, eu não sinto diferença, quando ela me panha, eu sinto diferença depois que ela vai. Eu sinto um fogo, aqui no rosto fica em tempo de sair... uma quentura horrível. Entendeu, mas se ela sai e passá o erê, cê não sente nada. Que é por isso que tem o erê, o santo saiu, passou o erê, cê não senti nada, mas se o santo sai sem passar o erê... aí quando a gente vai ficando mais velho no santo, o erê já não vem. (...) É, porque fica chato também a gente, mãe de santo, com erê. Mas o erê, segura muito a onda que a gente não guenta não. (Mãe Beata)

No caso Iansã, eu sinto que ela começa a me tomar pelos pés. Eu fico tonta e me dá uma dormência no lado do rosto. Mas, é aquela coisa bem sutil. Eu sinto que... como se eu tivesse dentro da água, entendeu e água tivesse com aquela ondulações bem fraquinhas. Quando eu olho pro chão, eu não sinto os meus pés. É como se os meus pés tivessem afundando, fossem além daquele chão que eu tivesse pisando. Essa é a sensação, sensação que eu sinto quando Iansã me pega. Isso vem gradualmente. Aí, vai, meus pés vai formigando, vai subindo, aquela coisa que dá, a coisa. Aquele cansaço como se eu tivesse cansando. E aquela sonolência, aquela dormência. [“ela morreu”]. O caboclo [já não é assim]. O caboclo, ele vem de lá de onde ele vem alvoroçado pra me pegar. Ele é... Eu sinto o chão abrindo e fechando na minha frente. É uma sensação como se eu tivesse caindo em um buraco. Ou então caindo de alguma forma. Tanto é que meu corpo despenca no chão mesmo. O pessoal tem que me segurar pra ele poder me pegar. (Luzia, ião com cinco anos de feita, obrigação de três anos).

Em geral quase todos apontam para uma forte diferença entre as experiências de ser pego pelo caboclo e de virar no orixá. Enquanto os deuses africanos são sentidos como uma “energia mais fina”, que vem “rápida como relâmpago” e não demora a tomar totalmente o corpo, o caboclo é energia bruta, grosseira, mais pesada: ele chega como um choque ou uma pancada súbita, mas retarda o momento da incorporação completa, mantendo a pessoa acordada enquanto joga e faz tombar seu corpo.⁵ Nos terreiros em que se cultiva a possessão por exus, esta apresenta traços bem característicos, fortemente associados à visão dominante desta entidade como perigosa: é energia pesada, puxa para baixo, entorta os pés e desfigura ou re-arranja o corpo.

Embora, como vimos, a possessão no candomblé, comporte uma ampla série de modos de engajamento sensível (que varia de acordo com o tempo de iniciação e o lugar ocupado na hierarquia do terreiro, com as distintas características das entidades e a relação desenvolvida entre o fiel e seu orixá, caboclo, exu etc), é possível identificar alguns elementos dominantes que lhe conferem um caráter mais geral. Em primeiro lugar parece ser uma experiência fortemente ligada ao chão: vem de baixo, puxa para baixo (no caso de exu), sobe, sensibiliza as pernas, deixa as pernas pesadas, abre buraco no chão (caboclo). Implica, além disso, para aqueles que “rodam” uma reconfiguração tanto do espaço externo – via movimento – quanto do espaço corporal: os ombros expandem, crescem, o rosto estica, o corpo ocupa mais lugar e instala novos lugares. Estas características estão intimamente ligadas à própria dinâmica de lugar – enquanto dimensão existencial em que estão imbricados tempo e espaço – que o candomblé instaura.

Possessão e a significação do lugar

Quem se aproxima do candomblé logo percebe a significação de que se revestem certos lugares no terreiro, locais que demandam reverência, que pedem uma postura submissa, aposentos aos quais é vedada a entrada de estranhos ou mesmo dos mais novos na seita, como a camarinha onde são recolhidas as pessoas em processo de iniciação, ou mesmo a cozinha em períodos de obrigação. O terreiro é muito mais que um espaço neutro em que os adeptos se reúnem para celebrar os deuses. Se o poder dos orixás tem raízes no passado – o passado mítico, intemporal, dos seus feitos e aventuras, o passado ancestral do terreiro, o passado da família de quem muitos herdaram as obrigações com os santos e o passado vivido em que se insinuam as primeiras experiências com as entidades sagradas – este passado também está fixado no lugar. Duas conseqüências importantes se desprendem dessa significação do lugar como repositório do axé. Primeiro: a dinâmica de individuação que o candomblé instaura, que conduz ao desenvolvimento de laços cada vez mais fortes e estáveis com os orixás, só se põe em marcha através da subordinação ao terreiro, à mãe ou pai de santo - afinal parte importante da pessoa está fixada em lugares que estes cuidam e controlam. Por isso essa dinâmica não conduz a um individualismo sem limites, que fortalece o eu pondo-o acima e no centro de tudo. É interessante notar a esse respeito que, ao firmar compromisso com um terreiro, muitos têm que abandonar, ou ao menos regularizar segundo as normas da religião, relações já estabelecidas com entidades como erês, caboclos e exus que costumam baixar em contextos extra-religiosos. Este processo de disciplinamento nem sempre é bem sucedido e aqui parece residir uma tensão importante no candomblé, entre autonomia e subordinação. Segundo: os lugares, é claro, são necessariamente diferentes. Reconhecer e orientar-se frente a uma variedade de locais significa também reconhecer e responder a diferentes apelos, nem todos iguais ou igualmente significativos do ponto de vista religioso. Assim o filho de santo que se humilha e se sujeita frente aos espaços sagrados do terreiro, que responde de maneira dramática ao apelo dos deuses, pouco exhibe de sua devoção em contextos profanos e, em geral, pouco se mostra motivado a fazê-lo. Tem um certo orgulho em preservar essa distância, em manter essa dimensão de sua vida resguardada, fora do conhecimento dos outros.

É bem verdade que, mais próximos do cotidiano do que os deuses africanos, os caboclos, os exus abasileirados pela umbanda, as padilhas e os erês marcam presença na vida de muita gente. Mas ao invés de transformar radicalmente os lugares que visitam, instituem uma certa tensão ao

interior do lugar: ao mesmo tempo próximos - como presenças disponíveis de modo imediato - e distantes - como outros com relação aos circuitos cotidianos de interação, nunca inteiramente submissos a suas regras – situam-se a uma distância produtiva tanto do eu como dos outros, o que permite que certa experimentação possa se dar.

Recebendo o Espírito Santo na Igreja Deus é Amor e Obra de Mistério Filadélfia

O pentecostalismo ressalta a experiência única e transformadora do Espírito Santo na vida dos fiéis (Rolim, 1985; Freston, 1994; Corten, 1996). Sua presença ativa é fortemente cultivada em igrejas como a Deus é Amor e a Obra de Mistério Filadélfia. Fonte direta dos dons (profecia, discernimento, revelação, glossolalia, cura, etc.), esta presença constitui o contexto ou pano de fundo a partir do qual se desdobram várias das experiências singulares a que aspiram os fiéis a partir de seu ingresso na igreja. É este seu caráter englobante que a torna de especial interesse aqui.

O crente ou “cristão” (como os fiéis se autodenominam) recebe o Espírito Santo; seu corpo, se puro, é vaso ou morada do divino. Embora o ingresso formal em uma igreja seja efetuado através do batismo nas águas, é o batismo do fogo – quando os freqüentadores/adeptos primeiro sentem plenamente a força do Espírito em seus corpos – que marca a transformação à que aspiram enquanto convertidos. Uma vez batizados no fogo, os fiéis esperam ser continuamente renovados durante os cultos – e mesmo em casa – de modo que seus corpos sejam infundidos com o poder sagrado, transformados em morada permanente deste poder.

Boa dose de oração dedicada é necessária para garantir a presença do Espírito Santo. Para os fiéis, oração forte é muito mais que palavras: envolve postura corporal de humildade e abertura ao sagrado. Certas marcas persistem como sinais objetivos dessa postura: “você conhece um cristão pelos calos nos joelhos e nos cotovelos”, costuma-se dizer em referência a posição de oração dos fiéis na igreja – braços dobrados apontando para acima, cotovelos apoiados contra o encosto do banco à frente, joelhos no trilho.

A oração do fiel deve exprimir uma vontade de ser tocado pelo Espírito. Sem uma intenção genuína de santificação, pouco se alcança quando se trata de agradar a Deus. O Espírito não vem se o vaso não estiver

limpo, puro. Tampouco vem se o pensamento estiver voltado para as tentações e preocupações mundanas, mesmo aquelas consideradas legítimas (como alimentar os filhos, pagar as contas, etc). Embora vontade e escolha sejam elementos importantes na construção da nova pessoa que o cristão aspira ser, a mudança operada em suas vidas é descrita menos como fruto de um ato de decisão e reorientação determinada da conduta, que como uma bênção ofertada por um Deus ciente das fraquezas humanas, e pronto para tocar aqueles que humildemente lhe pedem ajuda.

Quando se dobram os joelhos para orar é preciso libertar-se de tudo que é do mundo, inclusive, ou principalmente, da vergonha de se ver a mercê do poder divino – rindo, chorando, gritando, pulando. Pastores e obreiras monitoram os sinais de envolvimento no culto dos novos participantes, buscando orientá-los a abrir-se ao Senhor, a abdicar do controle de si para que o Espírito Santo possa usar livremente seus corpos:

Eu não sei como foi, só sei que estava orando aí eu senti outra coisa diferente, o corpo ficou leve, sente o coração leve, o coração limpo, a gente sente o coração cheio de alegria, a gente não pensa no ruim, não pensa em nada, só pensa no bom, né só pensa em Deus. (...)Eu tinha vergonha, a eu sei lá? Que eu via o povo ficava pulando, chorando, aí eu ficava com vergonha. Eu dizia: “Oxe, é eu que não quero”, eu ainda fazia era rir daquelas mulher lá, ficava me acabando era na risada. Na hora que dizia assim: “dobra o joelho pra orar”, eu agachava e drobava o joelho, ficava olhando por baixo pra ver o que estava se passando, aí eu ficava ali pensando. Eu dizia que não queria não, que eu via todo mundo lá pulando, se abraçando, chorando, todo mundo cheio de abraço. (...) Eu fiquei prendendo ali com vergonha, mas agora não, graças a Deus. (Margarida)

Aí eu comecei no culto de oração, no culto de oração, aí, depois... Eu começava a rir e ao mesmo tempo chorava... aí eu não entendia porque, aí o pastor falou, me falou que tava com vergonha, aí ele falou assim, não, não fique com vergonha não, que isso é coisa de Deus mesmo. Aí ficou, depois passou, só na vigília, aí quando eu, quando eu senti assim a presença de Deus na minha vida, foi tão grande que eu me levantei do chão, aí quando eu comecei me sentir fora do chão, sabe? Fizemo um círculo, é, pelas mãos, aí, fizeram a oração tão forte quando eu tava orando eu me sentia assim que eu tava subindo aí de repente eu, eu cá, entendeu? Aí eu fiquei com vergonha de novo... (Anailza)

Alguns dos que ainda não foram batizados no fogo (ou mesmo dos que não logram a renovação do batismo durante certo culto) são receptáculos de uma forma mais branda do poder divino conhecida como visitação.

São então tomados por uma certa aura de alegria, leveza e mesmo calor, sensações que parecem não atingir um pleno desenvolvimento, quer por falta de concentração na oração, quer pelo embaraço que ainda permanece em sua atitude religiosa geral, quer por uma eventual recaída no mundo. Por vezes a visitação assume a forma de uma visão, que anuncia e revela o poder que reside na igreja ou em alguns de seus representantes. O dom da visão é de fato bastante valorizado entre os cristãos.

A experiência de ser habitado pelo Espírito Santo é descrita através de uma série de imagens corporais inter-relacionadas. Entre estas está a leveza, a experiência de ser erguido do chão e flutuar. Enquanto a possessão demoníaca usualmente envolve o tombar do corpo que se contorce no chão, em posição horizontal de subjugação aos poderes de baixo, o corpo preenchido pelo Espírito Santo em geral movimenta-se, erguido, em um espaço vertical, em direção ao alto, pulando e/ou girando rapidamente. Esta experiência de leveza pode assumir para alguns especialmente dotados – ou melhor, em grau elevado de santificação – uma dimensão radical: momentaneamente liberto, o espírito sobe aos céus, deixando para trás o corpo que jaz imóvel e sem vida. Trata-se do arrebatamento:

A gente sente o corpo leve... a gente sente o corpo leve a gente sente outra pessoa que não é a gente que não é a gente que está ali, sente como se estivesse lá em cima nos ares voando, mas é bom demais. (Margarida).

E aí eu senti aquela sensação, assim, gostosa, [assim de], não queria mais voltar, porque foi bom demais [lá de cima] então, é uma coisa que, muito boa lá em cima, você fica, fora de tudo, você fica livre, é como um, um passarinho tá dentro da gaiola e ele é solto! (irmã Ana).

Os “cristãos” também sentem seus corpos queimar com o fogo do Espírito Santo, como na narrativa bíblica do pentecoste. Alguns fiéis elaboram mais esta imagem, indo além de uma referência estereotipada ao texto bíblico para oferecer descrições mais detalhadas da sua experiência corporal: nestas o Espírito é apresentado como um calor que toma conta do corpo, um fogo que propaga do centro, e gera energia, movimento rápido quase incontrolável. No calor os fiéis são tomados por línguas estranhas e chegam mesmo a bailar, rodopiando velozmente no espaço entre os bancos e o púlpito ou ao interior de um círculo formado pelos adeptos em oração. Nos movimentos e uivos, alguns se assemelham a filhos de santo do candomblé, possuídos por seus caboclos, o que parece sugerir a incorporação de elementos deste universo religioso no quadro pentecostal.

Conforme quase todos insistem o batismo do fogo e sua renovação não conduzem a perda de consciência e do controle sobre si (como é a possessão nas religiões afro-brasileiras) – o cristão mantém-se acordado, até mesmo porque o Senhor quer que perceba as maravilhas que Ele é capaz de operar em sua vida. Na prática, entretanto, é tênue a linha que separa a entrega de si necessária para que o Espírito “use” o corpo como vaso a e a perda de si, ou do controle necessário para que se possa descobrir e testemunhar o poder divino. Aqui parece residir uma tensão significativa na experiência pentecostal: por um lado a espontaneidade é marca do Espírito Santo e os fiéis devem estar abertos, prontos para deixar-se preencher por esta força; por outro o excesso e a perda total do controle não apenas são considerados marcas de interferência demoníaca, como também, no limite, ameaçam a ordem e respeitabilidade pregadas na igreja, e por isso nem sempre são bem vistos. Os fiéis percebem esta tensão no manejo de sua experiência:

Aquela vibração. Os batismos, os batismos, tem um que eu fiquei :oh meu Deus. Eu fiquei mesmo só vendo ...eu já tinha batizado. Mas eu senti tanto, beleza, meu pai, senti uma maravilha mesmo. Senti emoção, alegria e vigor, às vezes eu sinto um pouco mais, que eu sinto o corpo queimando, sentindo fogo mesmo, sentindo a graça mesmo do divino espírito santo, né? (...) Eu não sei, mas eu acho que é quando a pessoa sente aquela coisa assim com aquela coisa, senti aquela quentura eu penso... que às vezes a pessoa mesmo não pode ter, né, uma quentura daquelas.No corpo, é, a gente sente assim no corpo, sente assim, tá queimando, tá sentindo. Às vezes eu sinto, ai meu Deus, eu sinto uma quentura demais, mas como mesmo diz a, a, o hino, a gente dentro da igreja tem o poder de Deus pegando fogo, na hora que tá mesmo quente. (...) teve um dia lá mesmo que não foi mole, fica pulando e rodando como uma... (Pausa) [Mas] controlado. Porque eles (os pastores) cansam de dizer pra tudo a gente tem que ter controle, como eles mesmo, se eles for ficar assim eles tá pregando lá e tudo, se ele for pregar e ficar assim como é que faz? Eles pula, salta e tudo, mas na hora quando diz amém Jesus, amém Jesus, pronto. (Creuza).

Eu senti o fogo em queimano mesmo. Ai comecei a falar esta língua estranha. (...) Senti aquele queimor mermo, fogo mermo na minha vida. Pronto. Aí o irmão disse: “oi você foi batizado com o Espírito Santo”. Aí... eu comecei, comecei, comecei louvar a Deus, ne, louvar, louvar, louvar. Aí o Senhor me tomou, o Senhor toma mermo a pessoa. O Senhor toma a pessoa. Ééé umuma coisa tão gostosa! É a presença de Deus! (Genaro).

Uma alegria profunda preenche o fiel quando recebe o Espírito. Trata-se de ocasião em que se fundem o gozo espiritual – a emoção pro-

funda e transcendental de ser habitado pelo poder sagrado – e prazer carnal – o gosto de sentir este poder invadir o corpo. A alegria de tornar-se morada do Espírito Santo é, de fato, experiência englobante que reconfigura e amplia experiências anteriores de prazer: amor fraterno, devoção filial, prazer erótico, paz e a excitação do movimento e festa são todos re-descritos enquanto dimensões possíveis da relação com o Espírito. O que os cristãos parecem vivenciar é de fato uma redefinição do sentido destas distintas situações de prazer através de uma contaminação entre elas, de modo que, como alguns descrevem, a presença do espírito tem um gosto gostoso e há uma suprema espiritualidade no calor que irradia do centro do corpo.

Sinto como um poder muito grande, uma força muito grande eu sinto uma coisa gostosa aqui (aponta para a barriga), é uma coisa que não daqui é uma coisa espiritual (...) só Deus mesmo que pode explicar, é parecida com um gosto muito gostoso dentro do meu coração é uma coisa que dá vontade de você gritar, dá vontade de você sorrir, da vontade de você...você sente uma paz dentro do seu coração você sente ali Deus bem pertinho de você, naquela hora você sente nada mais sente que Deus é tudo na sua vida pelo menos é assim que eu nem sinto eu nem sinto assim que eu me sinto assim, fina mas eu sinto o poder de Deus na minha vida. (irmã Dalva).

Gozo dentro de você, sabe, uma alegria tão grande. E realmente você não fica fora do seu consciente, né? Mas você sente um, um dominar, sobre o seu corpo, e a sua boca, entendeu? É como se você quisesse controlar, falar na sua própria língua, mas há um, um poder sobre a sua língua, o seu corpo, que é incontrolável. É uma coisa assim, muito boa! Você sente, uma alegria, mesmo, quando eu recebi o batismo com o Espírito Santo, eu não queria mais nem voltar, parecia que eu tava assim, no ar, eu não queria mais nem descer. (Irmã Ana).

No pentecostalismo o Espírito Santo é assim um poder uno que se singulariza e desdobra nos corpos para reconstituí-los enquanto sua habitação. O corpo, que ao ser preenchido pelo Espírito, é tomado por movimentos livres, desordenados, aponta para um poder que quebra as regras deste mundo, e que pode desafiá-las sem medo. Expressa, neste sentido, o ideal pentecostal de ruptura com o mundano. Entretanto também é um corpo que se purifica e disciplina para transformar-se em uma casa que o Espírito possa habitar, expressando a busca pentecostal de reconstrução ativa e ordenada do mundo vivido.

O recebimento do Espírito Santo e a dinâmica de lugar

Abraçando princípios morais rígidos e fortalecendo os laços entre “irmãos” da igreja, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, assim como a Obra de Mistério Filadélfia, colocam forte ênfase sobre o tema da rejeição do mundo. Uma vez convertido, o adepto precisa continuamente inspecionar seu presente para descobrir se ele ainda carrega marcas do passado que foi rejeitado. O passado para o qual os fiéis viram as costas, que é violentamente expulso das suas vidas nos eventos de exorcismo e que permanece lá embaixo enquanto seus corpos são erguidos pelo Espírito Santo é ainda muito concreto, encarnado nos muitos lugares que o rodeiam. Vive nas casas de seus vizinhos “não cristãos”, na música profana que invade as ruas onde moram, nos modos errados, imorais dos seus conhecidos, e – pior de tudo – permanece ativo nos lares de irmãos cujas famílias ainda não foram tocadas por Jesus.

Na relação que o fiel mantém com o lugar está inscrito o contraste entre um passado mundano, de pecado, e um futuro de bem-aventurança ao lado do Senhor. Os fiéis exibem em seus corpos os sinais do seu esforço de manter distância do passado e colonizar os lugares ainda sob o seu domínio. Através destes sinais se diferenciam abertamente dos “não cristãos”. Não fumam, não bebem, não se envolvem em ocasiões e festas profanas, suas roupas são austeras.

A experiência de mulheres adeptas das igrejas estudadas é bastante esclarecedora acerca das relações entre fé e cotidiano, espaço sagrado e espaço doméstico. Muitas não mantêm trabalho regular fora de casa e frequentam a igreja pelo menos três vezes na semana – de modo a “não dar trela ao diabo”. Na igreja oram ardentemente e esperam ser preenchidas pelo fogo do Espírito Santo. Retornando a suas casas, sentem-se fortalecidas, revigoradas. A experiência que vivem na igreja, entretanto, não é exclusiva a esse lugar – ou, pelo menos, não deve ser. É preciso transmutá-la para outros espaços, multiplicá-la, renová-la no cotidiano. Ao voltarem para casa, muitas dessas mulheres mantêm o rádio ligado em um canal evangélico, permitindo que o espaço doméstico e – janelas abertas, volume alto - também a rua sejam preenchidos pela palavra de Deus, enquanto se ocupam de suas tarefas diárias. De quando em quando, as palavras do pregador tornam-se objeto de atenção explícita: então pausam e ajoelham-se, juntando-se a oração que ressoa do rádio. Nestas ocasiões algumas recebem o Espírito Santo e são abençoadas com seu poder. No culto dão testemunho

de curas e outras bênçãos alcançadas, tanto para elas próprias quanto para aqueles que foram objeto de suas preces (companheiros, filhos, parentes), enquanto em casa deixavam suas vozes confundir-se com a dos pregadores do rádio. Na medida em que se dedicam mais e mais à oração, o Espírito as visita com mais frequência, preenchendo seus corpos sempre que estão suficientemente abertas ao seu apelo: durante o sono, quando acordam de manhã, ou mesmo, enquanto tomam banho, conforme contou uma obreira.

Comparando estilos

Neste trabalho voltei-me para uma discussão das experiências de *virar no santo* no candomblé e *ser habitado* pelo Espírito no pentecostalismo. Examinei alguns dos enquadramentos rituais através dos quais tais experiências são construídas e controladas, segundo formas legitimadas ao interior de cada contexto religioso, e apresentei descrições produzidas por participantes dos modos de engajamento sensível aí implicados.

O candomblé constrói uma diferenciação gradativa – medidas operadas sobre os corpos dos adeptos visam produzir e desenvolver uma sensibilidade inicial difusa, conduzindo a modos mais particularizados de engajamento em contextos de som e movimento. É interessante notar que a medida em que essas experiências se desenvolvem segundo uma trajetória de iniciação e senioridade, as descrições mostram o deslocamento de um acento inicial em movimento e ritmo difusos, em direção a uma ênfase posterior na dança e em sensibilidades mais específicas e algumas vezes, até, em mudanças na forma e aparência do corpo. O pentecostalismo, ao contrário, canaliza a diferença para a construção de um eu internamente coerente. Os enquadres rituais visam liberar o corpo, quebrando modos habituais de controle que operam sobre ele, para reconstruí-lo de acordo com a lei divina. Ser habitado pelo Espírito Santo é tornar-se vaso, moradia ou receptáculo do divino. Não sugere a alteridade radical implicada na experiência de ser pego pelo santo, pois não é questão de ser tomado por um outro, mas de tornar-se um com o outro. Embora ambas experiências pareçam envolver jogo entre um senso de ser tomado de fora por uma força e de sentir essa força brotando de dentro, existem diferenças sugestivas no que toca a ênfase colocada sobre um ou outro desses aspectos. As descrições dos adeptos do candomblé estão povoadas de referências a um

poder externo que pega, assume controle e modifica a percepção do espaço e da forma corporal. Nas falas dos pentecostais, por sua vez, domina a imagem de um poder que dissolve fronteiras, ao invés de instituir diferenças, algumas vezes descrito como uma emoção forte ou um fogo que queima desde o centro do corpo.

Aqui temos um contraste interessante entre as duas formas religiosas. No candomblé a possessão tende a tornar-se menos freqüente e esperada entre aqueles que já atingiram senioridade no terreiro. Os passos que conduzem a esta posição correspondem a intervalos marcados por ritos e regulados por expectativas claras: trata-se de construir e fortalecer a relação com a divindade, de aprofundar o conhecimento e criar intimidade – o que, em parte, desloca a ênfase inicial no caráter espetacular da relação, enquanto ruptura e irrupção súbita de um outro que não se conhece⁶. A possessão já não equivale mais à experiência caótica e disforme de defrontar-se com o desconhecido: transforma-se em um processo de sintonização gradativa entre a pessoa e seu orixá. No pentecostalismo as coisas são um tanto diferentes. Em igrejas como a Deus é Amor, a renovação durante os cultos é esperada e desejada por todos – não importa o tempo de batismo – sua ausência sugere não maturidade e maior grau de santificação, mas falta de concentração e dedicação na oração, de retidão na vida cotidiana, ou em alguns casos, falta de saúde e força física para agüentar no corpo o poder do Espírito Santo. O batismo de fogo é menos o estabelecimento de uma relação entre parceiros distintos que a instauração periódica e necessária de um espaço de indiferenciação. Desfazendo as amarras que prendem o fiel ao mundo, oferece-lhe a possibilidade de usufruir, de um só golpe, e sem mediação, das maravilhas reservadas àqueles que um dia serão um com Deus. Assim fazendo, entretanto, prepara o corpo para ser refeito, disciplinado, segundo a ordem da igreja. É devido a essa espontaneidade essencial que caracteriza o Espírito Santo pelo contraste com o mundo (tomado como prisão), que o batismo de fogo deve permanecer, ao interior de igrejas como a Deus é Amor, uma experiência em grande medida indiferenciada.

Estes contrastes podem ser ainda desenvolvidos sob o ponto de vista da dinâmica de lugar que caracteriza as experiências do sagrado nos dois contextos religiosos. O fato de que muitos adeptos do candomblé descrevem suas primeiras experiências de possessão como uma força que vem de baixo, subindo pelo corpo, alterando a orientação espacial e mudando seu senso de chão sugere a significação do lugar como repositório

de *axé*, do passado sagrado que os adeptos devem honrar. A experiência do Espírito Santo não põe o acento sobre o lugar – ao invés, ergue os fiéis, dá leveza aos seus corpos, apontando para o alto, o futuro que a presença divina desvela.

Os pentecostais afastam-se do passado, que é identificado aos lugares não tocados pelo espírito, dos quais é preciso manter distância. Em relação ao seu entorno poluído a “cristã” opõe não apenas o domínio sagrado do templo, mas seu próprio corpo, como marcador de lugar. Neste sentido pode-se dizer que o corpo da fiel pentecostal cria lugar não importa onde ela esteja. Seu corpo é mantido distante dos não convertidos e seus hábitos mundanos de modo que possa estar permanentemente aberto ao sagrado, transformado em morada do espírito. Estar no mundo, mas não pertencer ao mundo – como os pentecostais freqüentemente descrevem sua condição existencial – é, portanto, uma tentativa de romper com o lugar circundante e engajar-se radicalmente com o sagrado, instalando lugar desde dentro. Daí a condição particular do corpo no pentecostalismo: sempre de algum modo deslocado ou em tensão com os lugares em que o passado (mundano) está firmemente enraizado, e ele mesmo um foco de/para lugar – receptáculo de um poder que pode fluir para outros e transformar seu entorno. Como a filha de santo, o acesso e familiaridade com o poder sagrado da fiel pentecostal dependem do desenvolvimento de certa sensibilidade ao contexto, mas enquanto a experiência da primeira é explicitamente articulada como uma resposta à solicitação do lugar – onde o *axé* dos orixás reside – os pentecostais minimizam o papel dos lugares concretos na constituição de sua experiência para ressaltar, ao invés, as possibilidades de lugar, para as quais seu corpo já aponta, enquanto morada do espírito. A filha de santo do candomblé está em sintonia com um espaço altamente diferenciado e é sensível aos lugares que concentram o *axé* dos deuses. A fiel pentecostal nunca está inteiramente comprometida com seu entorno, mas é ela mesma uma morada do poder sagrado e um lugar a partir do qual este poder pode fluir para os outros.

Atenção aos modos de engajamento corporal cultivados em distintos espaços religiosos não apenas mantém a análise próxima à experiência vivida dos adeptos, como também oferece alguns caminhos interessantes para a análise comparativa. Conforme argumentei, nos conduz a elaborar as diferenças em termos do estilo, dos distintos modos de estar absorvido no lugar, de estar predisposto a engajar-se com os outros e as coisas que compõem os lugares. Irrupendo no corpo dos adeptos, os orixás e cabo-

clos estão a uma distância criativa do eu; instituem diferença, legitimada pela autoridade do passado e enraizada no espaço-como-lugar. Preenchendo o corpo dos fiéis, o Espírito Santo apaga a distância: ao invés de criar diferença, engrossa o eu e fortalece a pessoa através do poder liberador do futuro. O batismo do Espírito Santo, observa Sanchis (1994: 47), estabelece “o fim da dispersão identitária, uma reorientação centralizada e centrípeta”. Há uma dinâmica de empoderamento⁸ em cada uma dessas experiências. Através de sua posição dissonante orixás e caboclos instituem um espaço de jogo, em que os adeptos são autorizados a explorar e experimentar modos alternativos de ser. Mas como o passado que evoca, este campo é ambíguo: ao invés de respostas inequívocas pede o exercício continuado de um equilíbrio entre eu e outro, indivíduo e mundo, através do cultivo de uma distância produtiva. O poder do Espírito Santo, ao contrário, é despido de toda ambigüidade: desconstrói o presente através da força liberadora do futuro. Se o passado é múltiplo (necessariamente ancorado em lugares), o futuro, num certo sentido, permanece indiferenciado, um campo de possibilidade no qual o presente pode ser dissolvido e redimido. Estilo aqui tem a ver com o exercício ativo de uma abertura ao sagrado, com um empenho renovado para que este poder infunda e flua do corpo. Entretanto, a libertação do presente mundano e dos lugares a ele atrelados, tão dramaticamente vivida no batismo do fogo e em sua periódica renovação, apenas prepara caminho para o futuro: o poder que ergue os adeptos das mãos opressoras do presente, também impõe sobre eles controles rígidos em nome de um futuro uniforme⁹.

Vale ainda notar que ao deslocar a análise de uma preocupação exclusiva com os discursos religiosos oficiais em direção a compreensão das práticas corporais, nos coloca em posição de melhor identificar certas aberturas e ambigüidades nos universos religiosos, os espaços através dos quais diálogo e interpenetração com outras formas de culto e de crença se fazem possíveis e efetivamente ocorrem. Os modos de engajamento sensível com o sagrado constituem pontos importantes em que se articulam passagens de um universo religioso para outro (Birman, 1996); este é um terreno em que “o pentecostalismo reencontra as linhas de força do campo religioso brasileiro tradicional” (Sanchis, 1994: 49). Ao examinarmos as descrições que os fiéis pentecostais produzem acerca da presença do Espírito Santo em seus corpos, percebemos que, apesar da rejeição explícita do passado mundano, a experiência pentecostal funda-se na reaquisição: o poder englobante do Espírito Santo parece ser derivado da recuperação e re-

enquadramento de experiências encarnadas, sensíveis, vividas nos âmbitos da família, relações amorosas e de camaradagem, e para muitos, também das trocas com orixás e caboclos.

Conclusão

Neste trabalho procurei mostrar que se dermos devida atenção à maneira pela qual os eventos de possessão se desdobram no espaço e são descritos por aqueles cujos corpos se tornaram veículos do sagrado, podemos entender melhor as diferentes sensibilidades em jogo nestes eventos e sua conexão com áreas mais amplas da experiência social de seus adeptos. Embora não seja sempre possível coletar descrições aprofundadas da possessão – quer porque as pessoas sintam que tais experiências estão além de qualquer possibilidade de articulação verbal, quer porque o discurso religioso dominante enfatiza a perda total da consciência como sinal da legitimidade da possessão – podemos ainda enfocar as formas pelas quais os corpos dos adeptos tornam-se gradativamente maleáveis ao sagrado, sensíveis a sua presença. Foi justamente isso que procurei fazer ao pedir aos adeptos do candomblé que descrevessem a aproximação e a partida dos orixás, quando muito pouco é dito sobre sua presença efetiva durante a incorporação. Privilegiando, por exemplo, os momentos que antecedem e seguem ao período em que se está virado no santo, não apenas remedia a falta de informação sobre a experiência possessão propriamente dita, como também oferece uma chave para se entender o processo pelo qual os sentidos são solicitados no contexto da participação religiosa, pelo qual o corpo é gradativamente modelado para responder aos diferentes apelos do sagrado – que por sua vez só se torna efetivamente real quando este ajuste ou sintonia é finalmente logrado.

É claro que ainda permanece o problema metodológico que concerne à relação entre experiência, descrições em primeira pessoa da experiência vivida e os discursos oficiais que visam organizar e impor ordem sobre estas. Vimos que as descrições dos adeptos do candomblé e do pentecostalismo mantêm uma relação estreita com as imagens e discursos oficiais destas religiões. O fogo que aquece os corpos dos fiéis pentecostais e muitas das sensações relacionadas à incorporação de orixás e caboclos espelham as principais narrativas de cada religião. Cada qual prescreve a manutenção ou perda da consciência como sinal de uma experiência religiosa

legítima, positivamente valorada e/ou plenamente desenvolvida. Em que medida então podemos assumir que as falas dos adeptos são fiéis a suas experiências e não simplesmente uma re-elaboração dos discursos oficiais que se impõem sobre elas? Vale lembrar que por mais fortes que sejam os controles impostos pela participação religiosa, permanece sempre um hiato entre as descrições em primeira pessoa (através da quais os adeptos articulam dimensões da experiência vivida) e as narrativas institucionais da religião: não raro encontramos nas primeiras, sinais de uma certa ambigüidade ou mesmo tensão com respeito a estas. Mas a título de conclusão gostaria de sugerir que não precisamos tomar a relação estreita entre discursos oficiais e narrativas pessoais como um sinal de que a experiência vivida está além de nossa apreensão, necessariamente falsificada pelos controles discursivos que se impõem sobre ela. Afinal de contas os discursos são sempre parte de uma performance – especialmente os discursos religiosos – ancorados na materialidade do som, movimento, gosto e cheiro. É a compreensão a que chegam participantes e adeptos é sempre participação: envolvimento gradual nos contextos sensíveis que as palavras evocam e ajudam a construir e a estender para além da performance imediata.

Essas considerações me conduzem a outra das objeções implícitas ao estudo das sensibilidades corporais em jogo na possessão, esta de natureza mais teórica, segundo a qual é o discurso sobre a experiência – e não a própria experiência – que em última instância determina o impacto que a possessão vem a ter sobre o contexto de vida dos sujeitos. Como já observei, esta objeção está assentada sobre o postulado de uma pura exterioridade entre discurso e experiência sensível. Contra tal objeção é possível argumentar que o mundo em que estou sensorialmente envolvida é sempre já perpassado por palavras e por mais abstrato que seja um discurso este nunca é inteiramente livre da aderência ao sensível.

Procurei evitar opor experiência sensível e discurso, enquanto representando respectivamente apreensão passiva de estímulos e construção ativa de significado. Apenas quando tomamos a experiência sensível como um modo total de envolvimento significativo no mundo, podemos escapar da oposição entre sensibilidade e discurso. Ao recuperar o elo entre percepção e movimento – mostrando como a experiência sensível é tanto uma exploração ativa do mundo quando uma resposta (passiva) a seus apelos – e entre o corpo e o espaço-come-lugar – enfatizando, assim, não apenas a unidade dos sentidos no corpo próprio, como também a pertença e contínua orientação deste ao lugar, a reflexão fenomenológica dá um

passo importante nessa direção. Abordando a possessão a partir dos modos de experiência e engajamento do corpo no espaço, procurei captar as dimensões sociais e existenciais das sensibilidades que os indivíduos desenvolvem enquanto membros de uma comunidade religiosa. Entendido como lugar – terreno da práxis humana – o espaço é ao mesmo tempo o solo que conecta meu corpo a outros corpos e a outras coisas, como também o produto da forma pela qual os corpos se movimentam e se envolvem em diferentes configurações significativas de cores, sons, cheiros, gostos e texturas. A idéia de diferentes estilos de engajamento no/com o lugar que desenvolvi aqui visou justamente descrever certos modos de ser tomado e movido por configurações, ao mesmo tempo sensíveis e de sentido, entre pessoas e coisas.

Notas

¹ Trata-se da pesquisa “Corpo e Tratamento no Candomblé, Espiritismo e Pentecostalismo”, desenvolvida com apoio do CNPq.

² Freston (1994) divide a história do pentecostalismo no Brasil em três ondas de expansão. A primeira diz respeito ao pentecostalismo clássico implantado no Brasil através de trabalho missionário estrangeiro. É representada pela Assembléia de Deus e pela Congregação Cristã do Brasil. A segunda onda data dos anos 50 e 60 e corresponde a um período de formação de igrejas brasileiras. Nestas a cura divina e o combate à religiosidade afro-brasileira assumem papel importante, assim como o uso da mídia como instrumento de evangelização. Nos anos 70 e 80 surgem rupturas mais notáveis no âmbito do pentecostalismo, com a formação das igrejas de terceira onda, conhecidas como neopentecostais. Estas introduzem a teologia da prosperidade, acirram o combate às religiões afro e investem maciçamente na mídia moderna. Atribuem menor ênfase à experiência religiosa comunitária e caracterizam-se por um afrouxamento do código moral que define a experiência pentecostal clássica em termos de ruptura com o mundo.

³ A Obra de Mistério Filadélfia Pentecostal foi iniciada em Salvador por uma mulher, pastora Eunice, proveniente da Igreja Batista. Só conta com um templo situado em um bairro de classe média baixa da cidade. Segundo atesta sua fundadora, não há nenhuma conexão direta entre sua igreja e outras que também adotam o nome Filadélfia.

⁴ Referindo-se às denominações da segunda onda, Corten (1996:70) observa que não há “ruptura no primeiro plano do estilo emocional entre estas igrejas e a Assembléia de Deus” (representante da primeira onda): ambas conferem centralidade à experiência, fortemente emocional, de recebimento do Espírito Santo.

⁵ Convém notar, entretanto, que ao menos em alguns aspectos, estas diferenças mostram-se mais fluidas quando se consideram, ao interior da categoria genérica de orixá, os modos de aproximação que distinguem os orixás mais tranquilos daqueles mais agitados e violentos.

⁶ É claro que esta dimensão espetacular da possessão nunca se perde de todo – embora menos freqüente, a vinda dos orixás das ebômins e da mãe ou pai de santo da casa são eventos espetaculares por excelência; além do que entidades menos afeitas a regras como caboclos continuam irrompendo em seus corpos de maneira brusca e sem muito aviso.

⁷ Sanchis compara esta experiência com a possessão nos cultos afro-brasileiros, observando que enquanto no contexto afro-brasileiro a possessão tem o caráter dispersivo de encontro com o múltiplo, no pentecostalismo “a passagem do fiel ‘para fora de si’... constitui a entrada num universo unitário” (1994: 50).

⁸ O termo empoderamento (oriundo do inglês *empowerment*) é usado aqui para ressaltar a dimensão tanto processual (temporal) quanto relacional do poder.

⁹ Prandi (1991b) compara candomblé e pentecostalismo segundo a maneira como em cada contexto religioso são articulados espaço de intimidade e espaço público. Observa que o pentecostalismo promove uma valorização da intimidade do fiel, apenas para, em momento seguinte, subjugar a sob o domínio de uma publicidade uniformizante. “O pentecostalismo anula a intimidade, faz de todos iguais no espaço público, mas limita o espaço público à vida religiosa” (1991b: 226). No candomblé, argumenta, publicidade e intimidade se misturam ao interior do terreiro e o mundo público fora do terreiro aparece como espaço para a realização da individualidade. Apesar de considerar esta uma comparação bastante esclarecedora, parece-me que requer alguma relativização. Ou seja, seu valor está menos em apontar para diferenças absolutas entre as duas religiões no que toca a possibilidade de realização de uma esfera íntima ou expressão das diferenças individuais, do que em localizar os eixos e tensões em torno dos quais a intimidade é construída e afirmada em cada espaço religioso. Não me parece que no pentecostalismo a intimidade ou as diferenças individuais sejam simplesmente anuladas, senão que têm que se construir na articulação (e tensão) com princípios morais que agem no sentido de uma uniformização por vezes bastante rigorosa dos comportamentos.

Referências

AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, Roger. Cavalos dos Santos (esboço de uma sociologia do transe místico). In: BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.

BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits. Women, men and the Zar cult in northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.

BODDY, Janice. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology*, n. 23, p. 407-434, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- CASEY, Edward. How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time. In: FELD, Steven; BASSO, Keith (Org.). *Senses of Place*. Santa Fe: School of America Research Press, 1996.
- CORIN, Elen. Refiguring the person: the dynamics of affects and symbols in n African spirit possession cult. In: LAMBEK, Michael; STRATHERN, Andrew (Org.). *Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CRAPANZANO, Vincent. Introduction to Case Studies of Spirit Possession. In: CRAPANZANO, Vincent; GARRISON, Vivian (Org.). *Case Studies of Spirit Possession*. New York: John Wiley, 1977.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, n. 18, p. 5-47, 1990.
- CSORDAS, Thomas. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, v. 8, n. 2, p. 135-156, 1993.
- FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem Anjos, Nem Demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GOLDMAN, Márcio. A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no Candomblé. In: MARCONDES de MOURA, Carlos Eugênio (Org.). *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- JACKSON, Michael. *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Enquiry*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- LAMBEK, Michael. *Knowledge and Practice in Mayotte: local discourses of Islam, sorcery and spirit possession*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- LÉPINE, Claude. Os Estereótipos da Personalidade no Candomblé Nagô. In: MARCONDES de MOURA, Carlos Eugênio (Org.). *Candomblé: Religião de Corpo e Alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. A Religião e a Multiplicação do Eu: transe, papéis e poder no Candomblé. *Revista USP*, março/abril/maio, p. 133-144, 1991a.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991b.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SANCHIS, Pierre. O Repto Pentecostal à Cultura Católico-Brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem Anjos, Nem Demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- STOLLER, Paul. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.