

33º Encontro Anual da ANPOCS

GT 38 - Subjetividade e Emoções

Memórias de corpos no santo

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia

A presente comunicação tem por base algumas questões norteadoras de pesquisas anteriores retomadas no meu retorno a João Pessoa, Paraíba, cidade em que se localiza o terreiro etnografado. Aqui apresento notas etnográficas, passagens, narrativas e discussões revistas tendo o foco direcionado ao corpo como matriz da identidade, elemento central para a compreensão do sentimento de pertença, o corpo como apreensão e revelação dos processos de configuração das memórias pessoais e coletiva, os vínculos e projetos dos religiosos no jogo social. O estopim que desencadeou as análises da comunicação foi a frase da mãe-de-santo do terreiro, Maria Helena: “ser do santo é ser escravo do santo, é fazer do seu corpo matéria do santo”. Assim, são apresentadas narrativas e reflexões preliminares que versam sobre o corpo em sua sensorialidade e expressividade - as dores, as intervenções sofridas, os gestos e as danças - relacionando-o às aprendizagens e saberes, experiências e eventos constituintes dos percursos “no santo”. As histórias da pele, os contatos com o sagrado, as sensibilidades despertadas pela “feitura no santo”, marcas e marcos das trajetórias individuais decodificadas pelo sistema simbólico próprio, remetem às memórias e emoções que engajam os adeptos ao grupo religioso.

ACERCAMENTOS

De início exponho categorias analíticas que possibilitam explorar os significados atribuídos às experiências dos religiosos nas narrativas que retratam o corpo em seu potencial de inscrição e expressão da identidade. A sensibilidade individual dos sujeitos, tal como propõe David Le Breton, como a economia emocional corporificada, tornou-se a categoria analítica fundamental, por possibilitar compreender as práticas e noções de corpo próprias aos indivíduos e grupos sociais em um determinado recorte tempo-espço e as relações estabelecidas nas configurações e dinâmicas da sociedade. Tal conceito baseia-se inicialmente na obra de Maurice Merleau-Ponty, para quem o corpo é a condição intersubjetiva de vivência dos indivíduos, ressaltando assim a experiência subjetiva do corpo em seu enraizamento no mundo social. A partir

de tais indicações e da releitura de outras referências teóricas sobre o corpo, sigo as proposições que sugerem ser no e pelo corpo, como dimensão do nosso próprio ser, que se efetivam e se inscrevem as experiências e os projetos, que se pode pensar em modalidade particular de ser no mundo. Somos individualidades pelo corpo que somos no tempo e no espaço. Nos realizamos como sujeitos na ação do corpo no tempo e no espaço.

Tais proposições seguem de perto a relação que Merleau-Ponty declara existir entre o corpo e o espaço exterior, um sistema prático, percebido na ação, já que é no movimento que a espacialidade do corpo se realiza. Como afirma o autor, “o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original” (1999, p. 149). Tratando o “sujeito humano como consciência indecomponível”, Merleau-Ponty faz a ponte entre a idéia de experiência e a noção de espaço habitado e vivenciado pelo corpo no mundo através do movimento como ação prática. O movimento, segundo o autor, é apreendido pela compreensão que dele tem o corpo, quando este o incorporou ao seu mundo. Sobre o corpo, o tempo e o espaço, portanto, não se deve dizer que está no espaço ou mesmo que está no tempo. O corpo habita o tempo e o espaço. Somos individualidades pelo corpo que somos no tempo e no espaço. Nos realizamos como sujeitos na ação do corpo no tempo e no espaço.

Dessa forma, se tornam compreensíveis as tensões, os conflitos, os diálogos, as semelhanças e distinções nas percepções próprias das experiências dos sujeitos nas dinâmicas das comunicações, negociações e apreensões dos sentidos socialmente compartilhados. Tendo o corpo como terreno dos sentidos articulados e intercambiados no contexto socialmente vivido, a relação fundante do mundo intersubjetivo, do eu em relação aos outros, é revelada nos termos das experiências narradas da vivência cotidiana. Isto porque, citando Alves e Rabelo, “a idéia de experiência enquanto modo de estar no mundo nos remete ao corpo, como fundamento de nossa inserção no mundo. É o corpo que fornece a perspectiva pela qual nos colocamos no espaço e manipulamos os objetos, pela qual os objetos e o próprio espaço ganham sentido para nós” (1999, p. 12). Seguem nesse caminho também as reflexões de Carlos Steil (2007) ao discutir o conceito forjado por Merleau-Ponty de corporeidade como mediação do habitar o espaço enquanto forma de ser no mundo. Nas suas palavras, “demarcando o seu campo de exploração perceptual e experiencial condição corporal do sujeito, o mundo é

experienciado como constitutivo do sujeito-corpo que o habita e não mais apenas como um referente externo e objetivo aos sujeitos que nele se movem” (p. 03). Na medida então em que é dimensão do nosso próprio ser, é *no* e *pelo* corpo que se efetivam e se inscrevem as experiências e os projetos, que se pode pensar em modalidade particular de ser-no-mundo.

Parto, desta forma, do pressuposto dos cenários urbanos vividos e apreendidos afetivamente como *lócus* da configuração e do enraizamento da memória pessoal e social dos sujeitos que nele convivem e da composição das diversas temporalidades nas relações intersubjetivas. Essas apropriações pessoais e coletivas pelas experiências e práticas cotidianas revelam diversas atribuições de significado ao espaço e aos demais sujeitos urbanos - como fonte de medo ou confiabilidade, de insegurança ou conforto, de risco ou de proteção, de usufruto ou privação - e, assim, o torna elemento fundamental nos processos de identidade pessoal e grupal.

O foco das reflexões são as emoções enquanto construção social, expressas nas passagens e narrativas como um elemento revelador das relações intersubjetivas dos indivíduos nas sociedades contemporâneas. Tem-se então em algumas passagens o outro como fonte de desconfiança e medo, elementos presentes na sociabilidade cidadina configuradora de ações e reações dos sujeitos entre si e que estabelecem determinadas formas de socialização entre os indivíduos. Emoções, portanto, que só podem ser entendidas como sentimentos relacionados a um processo conflitante e tenso experienciado pelos sujeitos na vida cotidiana. As relações entre os sujeitos se encontram imbricadas pelos vínculos dos sentimentos individuais e as figurações em que se efetivam nas esferas sociais.

A aproximação se dá pela via das tensões, conflitos, reações e articulações vividas nas trocas intersubjetivas reorganizadas em termos de discursos narrativos próprios. Os conteúdos afetivos que dão forma e sustentação às motivações – o caráter subjetivo da ação social - estabelecem e dinamizam o jogo social em que se percebem em relação. Os sujeitos estruturam suas composições narrativas balizadas pelas referências afetivas e simbólicas das suas experiências. O narrador traz suas experiências, se pensa na interação como um si-mesmo e organiza seu discurso como uma identificação em processo. As distinções e semelhanças, pertencas e interdições expostas nas suas falas são captadas com a intenção de

revelar aspectos das formas de sociabilidade e de como os sujeitos se percebem intersubjetivamente.

O TERREIRO ETNOGRAFADO

O terreiro etnografado, o Templo de Angola Xangô Catulho Onicá no Zambe, liderado pela mãe-de-santo Maria Helena, pode ser interpretado dentro do conceito típico-ideal forjado por Roberto Motta (1999) de Candomblé Umbandizado. De maneira sintética, tal prática apresenta elementos diversos como a sistematização kardecista, entidades da Jurema ou Catimbó, e conjunto ritual, hierarquia e nomenclatura do Candomblé. Tem-se assim o culto às entidades do panteão africano, os Orixás; às entidades lusitanas, indígenas e brasileiras, como o Caboclo, o Mestre, o Cigano, o Baiano e o Vaqueiro; e as entidades da Macumba Carioca, Exu e Pombagira, com forte influência do catolicismo e do kardecismo, como a doutrinação e a regulamentação ética da conduta do fiel (MOTTA, 1999).

Motta ressalta o aumento do número de casas de Candomblé ou Xangô Umbandizado principalmente em metrópoles e grandes centros populacionais, lugares de vivência citadina e habitados por migrantes “desenraizados” ou sem estruturas tradicionais de codificação social e religiosa. Nota-se então a busca por construir algo que dê suporte ao grupo na ausência de um conjunto maior de elementos de um passado mítico que possibilite o trabalho da memória fundada no longínquo imaginário da tradição. O tempo vivido como um grupo social específico por estes terreiros é geralmente recente, logo são escassos os marcos da experiência que consolidam e reforçam a vinculação de seus membros formadores como constituintes de uma memória social comum. Parece tornar-se necessário então criar, ou, mais ainda, demonstrar para si e para os outros as bases da identidade do grupo, elaborações e apropriações que configuram uma auto-imagem.

Reflexo deste processo é a “hipertrofia ritual” (PRANDI, 2005), a supervalorização cênica nas festas públicas. Tendo a competição entre as casas de cultos afro-brasileiros como pano de fundo, torna-se perceptível nos

terreiros a necessidade de atrair, surpreender e satisfazer os convidados às festas, público composto por clientes, vizinhança e simpatizantes, bem como pais e filhos-de-santo de outras casas. A força do axé da casa, como me disse algumas vezes Maria Helena, fica demonstrada na duração das festas, na animação dos filhos e do público, no excesso de comidas e bebidas disponíveis, na beleza das roupas da mãe e de seus filhos, na desenvoltura das danças apresentadas, na energia das entidades homenageadas. A valorização destes elementos ritualísticos busca demonstrar e, principalmente, tornar perceptível aos membros e clientes, bem como à população local e aos rivais no mercado religioso, a existência de uma raiz tradicional distante, a força das reminiscências da ancestralidade na maneira de administrar a casa.

O bairro de Mandacaru, onde está situado o terreiro, é composto em sua marcada maioria por moradores de baixa renda, com elevado número de terreiros de cultos afro-brasileiros e casas de outras tantas práticas religiosas, espaço em que a religião é tida como forma marcada de identificação social, papel importante na definição de papéis e hierarquias. Pela minha inserção focada nas delimitações e fronteiras entre os grupos afro-brasileiros, concordo com o cenário descrito por Maggie e Contins (1980), tendo “o bairro o aspecto de um grande templo” ou, visto de uma outra forma, o cotidiano do bairro, ou o modo de vida desse bairro sendo permeado pelo ‘santo’”(p. 80). Ou seja, “as pessoas se expressam através de um universo simbólico que é criado no terreiro” (p. 78).

A convivência dos agentes no bairro dessa forma compreendida passa por atos rituais cotidianos, atos referentes a personagens e normas internos e externos ao grupo estudado. Como espaço físico e simbólico, o bairro se impõe como local privilegiado para o jogo dos sentidos norteadores do processo de semelhança e dessemelhança, pertença, confiança e insegurança dos sujeitos. Os grupos situados neste dinâmico e ambivalente cenário convivem em incessantes conflitos e articulações no intuito de proteger e resguardar seus pontos vulneráveis.

A partir desta configuração espacial, vivenciada e apreendida simbolicamente pelos seus moradores, que busco compreender as representações dos praticantes dos cultos afro-brasileiros como sentidos que

norteiam a emergência das semelhanças e dessemelhanças. Em um universo onde se dão interações, conflitos e rearticulações de experiências individuais e coletivas e em que vão se desenvolver as estratégias de proteção e expansão das fronteiras do grupo. O bairro caracteriza-se como cenário urbano vivido e reordenado pelas experiências e práticas dos agentes, como local impregnado de significados atribuídos pelas diversas memórias que o constituem e que se reconfiguram a partir do ritmo que o próprio espaço as impõe.

É a partir dessa interação no dia-a-dia que se estabelecem as formas como os sujeitos negociam seus papéis. Tendo a desconfiança e o receio em relação ao que pode esperar do outro e, ao mesmo tempo, como se portar diante do outro, as trocas corriqueiras fundam e dão suporte a códigos de conduta. Seja como retraimento ou como distanciamento voluntário das fontes simbólicas de medo ou como busca por aproximações ou semelhanças, nas possibilidades de socialização e de conformação de novas articulações e redes de interação, o medo é percebido como elemento presente no jogo social. O medo, assim, pode ser compreendido não apenas como uma ameaça ou uma insegurança sentida e expressa pelos sujeitos, mas também como fatores envolvidos em novas possibilidades reativas de articulação social. Inserido entre os elementos de orientação, relação, organização e reação dos indivíduos nas sociedades contemporâneas, o medo pode ser pensado a partir das perspectivas simmelianas das formas de sociabilidade, do segredo e do conflito nas dinâmicas sociais (SIMMEL, 1999, 2005; KOURY, 2002, 2005a).

Prandi, ao analisar as relações do candomblé e da umbanda com o kardecismo e o cristianismo e o processo de configuração do culto híbrido que denomina “umbandomblé”, discute o processo de demonização do orixá Exu nos terreiros brasileiros. Ao ser transfigurado no diabo, Exu ganhou elementos na sua caracterização não existentes em território africano, como chifres, rabo, pés de bode, “próprios de demônios antigos e medievais do catolicismo” (2005, p. 80). Como entidades fundamentais no cotidiano de consultas e trabalhos nas casas de culto, Exu e sua versão feminina, a Pombagira, são entidades aéticas, que tanto podem fazer trabalhos para o “bem” como para o “mal”, “trabalhar para a direita” como para a “esquerda”. Ainda que uma entidade da esquerda, não se pode esquecer que também são vistos como espíritos que podem evoluir

fazendo caridades e trabalhos de cura, e assim se transformarem em mestres, guias, conselheiros. Isto porque exus e pombagiras não são vistos como orixás, mas pessoas desencarnadas com biografias ligadas ao mundo da rua, dos atos ilícitos, da prostituição, da violência. Como afirma Prandi, “diabo sim, mas diabo que foi de carne e osso” (Idem, p. 81). A partir desse processo, Exu passa a comparecer nas festas dos terreiros da maneira mais popularmente conhecida atualmente: “veste-se com capa preta e vermelha e leva na mão o tridente medieval do capeta, distorce mãos e pés imitando os cascos do diabo em forma de bode, dá as gargalhadas soturnas que se imagina próprias do senhor das trevas, bebe, fuma e fala palavrão” (p. 82).

Tais elementos se encontram presentes em narrativas e representações imagéticas da pombagira de trabalho da mãe-de-santo. Em um dia no terreiro aberto a clientes para consultas, durante conversa sobre a sua relação com Maria Helena, disse-me a pombagira Maria da Paz:

“Eu saí de casa muito cedo, 13 anos. Fuji de casa, fui embora. E aí eu conheci um macho, ele já devia ter uns 25 anos. E foi até bom enquanto durou, mas durou pouco tempo, ele me deixou. Aí eu caí na gandaia, foi aí que eu me tornei uma prostituta. E em menos de um ano de prostituição eu me passei. Por isso que eu só tenho 14 anos, foi assim que eu me passei. Eu digo que me passei porque a morte, a morte pra mim é uma coisa que não existe, que é uma coisa tão rápida.. Não morri assim de morte natural, morri apunhalada, e aquela minha ira de matéria eu trouxe pra essa corrente, por isso eu tive de ser domesticada pra hoje eu ser o que eu sou. Porque aquela ira, aquela revolta, aquele ódio, eu trouxe pra corrente. Quando eu arriava, tomava cachaça. Quando ia embora, pá, jogava ela [Maria Helena] no chão, pronto, tava fazendo a melhor coisa possível. E fiz isso muitas vezes.. (...) Maria Helena não gosta de mim. Aliás, nunca gostou, porque as pessoas vinham e diziam, ‘olha, quando tu arreia a bagaceira [antigo apelido de Maria da Paz] ela te quebra toda, e não sei o que, te joga no chão e é toda enxerida, fuma demais, bebe demais, pede cigarro aos outros, pede cachaça’... E ela sempre me viu como uma vergonha, dizia ‘ah, eu lá quero entidade pra me

envergonhar', com raiva pra não arriar comigo. Hoje tá bem melhor, porque ela tá vendo, as pessoas tão comentando, 'ah, a bagaceira tá diferente, tá trabalhando direitinho, eu to achando ela mais séria'... Mas gostar mesmo, de coração, ela não gosta não. Só que eu não vou me submeter a ser um delegado, um general, se eu não sou. Eu sou uma puta de 14 anos, tenho muito fogo, gosto de sambar e não vou parar de sambar porque minha matéria acha feio, de jeito nenhum. E o que é isso? É beber, fumar, gostar de vaidade, de roupa bonita, brilhando, fumar do melhor cigarro, beber da melhor bebida. É como se fosse uma tentação, que uma pombagira por mais disciplinada que seja não vai largar mão disso, ela só vai largar mão disso quando ela tiver com um grau bem elevado"



Maria da Paz, pombagira da mãe-de-santo, durante festa pública no terreiro

A discussão sobre a exacerbação da teatralidade ritual exige a atenção sobre os aspectos da concorrência no mercado religioso e as diversas disputas internas e externas percebidas nos terreiros dos cultos afro-brasileiros, “estar sempre atento e preparado para o possível e iminente ataque que vem do outro

é uma condição necessária para a vida neste mundo, naturalmente concebido como um território competitivo e conflituoso” (PRANDI, 2005, p. 149). Tanto nas relações cotidianas internas do terreiro como nas lutas entre terreiros por espaço no campo religioso, mais que o conhecimento do conteúdo dos relatos míticos é pelos diversos ritos da casa e nas festas abertas à população que as demonstrações de detenção de poder se fazem mais pronunciadas. “Atitudes beligerantes, bem como as que indicam a sensualidade da conquista amorosa são enfaticamente expressas nos gestos das danças, quando o rito revive o mito” (Idem, p. 149).

Correa, pesquisador dos cultos afro-brasileiros em Porto Alegre, ao descrever um ritual do que chama Linha Cruzada, conceito que se aproxima do Candomblé Umbandizado ou da idéia do umbandomblé, relata alguns momentos performáticos de exus e pombagiras, entidades tidas como “burras e perigosas, mas úteis, porque obedientes e venais, prestando-se muito para certos casos, feitiçaria” (1994, p. 38). Tais eventos são marcados por gritos roucos, palavrões, rosnados e roncos, expressões aterrorizantes no rosto, dedos retorcidos em forma de garras, corpos se arrastando pelo chão e, claro, cachaça. Sobre a teatralidade ritual, Correa afirma que “tais cenas servem para marcar o templo como um local onde se manipulam forças perigosas” (Idem, p. 39). Alerta, no entanto, para outro aspecto importante: “como são rituais controláveis, fazem dele uma alternativa a que podemos recorrer em caso de precisarmos dele” (Idem, p. 39). O poder dos exus e pombagiras surge, então, como algo perigoso, mas controlável, algo a se temer e respeitar, mas que também (ou até mesmo porque) pode ser útil.

Além de semelhante a algumas passagens vivenciadas por mim em campo, a explicação de Maria Helena sobre a importância e o poder de Exu parece ir na mesma direção:

“Em todas as correntes o primeiro santo é o Exu. Ele é muito, mas muito importante no terreiro e em qualquer outra casa. Por quê? Porque Exu é, realmente. Não é só uma força do mal, Exu é defesa, Exu é defesa! Antes de você entrar aqui no terreiro, o que você vê primeiro é a casa de Exu, na porta da rua, e aquilo ali é defesa. Exu

está nessa casa pra influir nas coisas boas. Exu é visto como uma força do mal, mas depende de quem tá cultuando. Se você cultuar pro bem, ele vai fazer o bem. Mas se você cultuar o mal, ele vai fazer o mal, porque é a coisa que ele mais gosta de fazer. Agora se você cultuar ele pro bem, ele vai terminar cedendo e fazendo o bem. E Exu num terreiro ele é realmente segurança. Quando vai se abrir uma gira de santo, quem vai se louvar primeiro? É pro Exu. Pra que? Agrada ele e aí descarrega, despacha... porque Exu vem pra atrair coisas negativas. E quando a gente faz aqueles cantos, aquela coisa é realmente pra afastar essas energias negativas, pra poder cantar pro santo. E as energias dos Orixás são totalmente diferentes do Exu, mas a energia do Exu só é ruim pra quem não sabe controlar ela, é uma energia boa e que você pode confiar nela.”

Dessa forma, exus e pombagiras têm papel fundamental no dia-a-dia. São demarcadores dos espaços de poder, das fronteiras do terreiro, como também protetores da mãe-de-santo e do conjunto de filhos-de-santo. Como entidades liminares, estão nas tensas franjas do grupo religioso. Como entidades servis, estão à disposição para trabalhos de todas as ordens e sem grandes preocupações éticas. Como entidades em íntima relação com os praticantes, podem se transformar em importantes armas na concorrência interna e externa no grupo. Demonstrar o controle sobre esse poder é deixar evidente aos outros, fonte de ameaça ao sucesso dos projetos grupais e pessoais, que devem ter consciência de tratar-se de um local de poder, onde há pessoas temíveis que manipulam forças intensas (DOUGLAS, 1976). Forças estas que tanto podem prejudicar aqueles que as contestem ou confrontem como também podem lhes ser convenientes nos momentos de necessidade. Da mesma forma, manter o poder do grupo em exposição e respeito pelos demais tanto mantém afastada a ameaça latente que todo ser externo representa como também pode aproximá-lo sob o controle que o temor proporciona.

As formas e as dinâmicas do medo permeiam as relações societárias internas e externas dos terreiros. Para se manter no grupo e trilhar com vista aos postos mais elevados da hierarquia é necessário que se reconheça a supremacia das suas normas e dos seus códigos fundantes. “Ser do santo”,

como afirma a mãe-de-santo, “é reconhecer que o santo está acima de tudo”. O conhecimento do corpo simbólico que configura o terreiro exige subordinação às regras, a disciplina das vontades e dos anseios particulares. A conformidade é importante para a existência do grupo, seja na busca por unidade interna ou como enfrentamento das suas tensões externas.

Discutir as relações de indivíduos e grupos sob a ótica do medo leva a pensar nas atitudes tomadas pelos agentes como ações situadas na via de mão dupla da confiança e da insegurança, no seu papel de solidificação da unidade comunitária e no controle sobre o outro. Este, por sua vez, fonte de medo, ameaça de dissolução ou esfacelamento do grupo tensiona e provoca a reafirmação dos códigos e das práticas próprias ao terreiro pelos seus membros constituintes. São estes atos performáticos (TURNER, 1973) que possibilitam ritualizar os conflitos, assimilar e administrar as tensões, promovendo a continuidade do grupo religioso e a sua permanência no espaço geográfico e simbólico onde está inserido. As relações societárias se estabelecem no ato de compartilhar e ocultar códigos fundantes e mantenedores da comunidade como estratégia de sobrevivência e ampliação dos seus domínios.

O jogo da repulsa e do respeito, da semelhança e distinção, da tensão e do respeito, da disciplina e da possibilidade de transgressão, se estabelece tendo a força e o perigo como elementos presentes. Logo, o saber lidar com as forças perigosas é recorrentemente narrado, dramatizado, ritualizado ou performatizado pela mãe-de-santo. O processo de feitura no santo da líder do terreiro também é narrado recompondo passagens em que o foco é a disciplina do corpo e das emoções:

“Quando eu completei uns sete anos as entidades começaram a arriar. Mas eram entidades sem disciplina, elas não falavam, ficavam ali, e o tempo em que elas tavam em mim eu não sabia de nada. Quando elas iam embora, eu já tava tão acostumada ao povo dizer que era uma doença mesmo que eu achava que era uma dessas crises que tinha me dado. A minha família também não queria, não achava certo isso aí.(...) O tempo foi passando, quando eu completei uns nove anos eu comecei a entender que aquilo não era uma

doença, não era um desmaio, porque as entidades começaram a se expressar de outras formas comigo. Eu comecei a ter sonhos, eu tinha visões das entidades, eu via uma criança, via um senhor me dando recados, falando como um sonho. Quando eu acordava aquilo já não tava mais.(...) Por minha família não aceitar e também ter preconceito eu nem comentava aquilo, porque já diziam que eu tinha uma doença, que eu desmaiava, aí pronto, vão dizer que eu to doida. Por isso eu sofri muito. Em primeiro lugar por não ter apoio da minha família pra dizer assim 'você é, você tem, você vai cuidar', né. Não, eles não queriam. E por ter vergonha, por ser uma coisa ruim, uma coisa que me pegava assim, me derrubava no chão, me cortava, quebrava as coisas dentro de casa, eu sofri muito. Aí depois eu vi que não tinha jeito, aí comecei a me dedicar.(...) O candomblé pra mim é só uma palavra, 'candomblé'. Porque o nosso candomblé cada um faz da sua maneira, cada um tem o seu jeito. Candomblé é isso, é ser humano, sendo que tem pessoas que usam da forma errada. Agora o que eu admiro é a pessoa ser do santo, é ser instrumento do santo, é mostrar pras pessoas que tá carregando sua cruz direito. Graças a Deus não tô arrependida, eu sei que realmente é uma coisa que exige muito, é um caminho sem volta. Eu não saio por aí chamando, 'vem aqui dançar que é bom', não. Eu acho que o santo é sacrifício. É tão provável que não é todo mundo que tem, também tem gente que critica, não quer de jeito nenhum. Eu era uma pessoa que não criticava, mas eu tinha vergonha, eu assumo que tinha vergonha, só de passar na rua e o povo dizer 'olha a macumbeira', 'olha a catimbozeira'... Então eu acho que não é uma coisa de ficar chamando, mas é uma coisa que quando bate na porta você tem que assumir, é uma coisa muito séria".

No sagrado e no cotidiano, o conhecimento adquirido com a experiência religiosa permite à mãe-de-santo administrar o seu grupo, protegendo-os dos agentes poluentes e ameaçadores externos (DOUGLAS, 1976). A demonstração nas narrativas deste conhecimento, além de ressaltar a liderança religiosa, mostra a capacidade de Maria Helena de lidar com forças perigosas, logo, fontes simbólicas de medo. Na temporalidade própria e pela reflexividade

própria dos eventos narrativos, a partir do personagem discursivo do si mesmo, como uma identificação em processo, como ação marcadora de um lugar do sujeito no mundo, o evento narrado é interpretado e expresso via corpo do agente em relação com o mundo. O corpo é, desta forma, elemento fundamental na compreensão, na expressão e na própria consciência da “existência insubstituível” dos sujeitos.

O sujeito que narra é agente, ele se faz no presente da narração, se localiza, nesse ato se dá a identificação. A identidade agenciada, acionada na narrativa, é fruto do que Paul Ricoeur chama ato configurante do relato, a potencialidade da narrativa de efetuar, de inscrever o indivíduo no mundo. Em suas palavras, “a conexão entre o agora vivido e o instante qualquer é um ato de inscrição, a inscrição do tempo vivido na tempo do mundo. Da mesma maneira, a conexão entre aqui e um lugar do mundo, a localização, é também um fato de inscrição” (1988, p.76-77). A inscrição é um ato agenciado, portanto, pelo sujeito na narração. Como ação marcadora de um lugar do sujeito no mundo, de configuração de um espaço próprio, de identificação, a narração é pensada via corpo do agente em relação com o mundo, “órgão de ancoragem dum eu que, de eu disponível, se torna eu mesmo” (Idem, p. 77). O corpo, assim, é elemento fundamental na compreensão, na expressão e na própria consciência da “existência insubstituível” do indivíduo.

FOTOGRAFIAS, POSSESSÕES E NARRATIVAS

Aproximar o cenário e as práticas encontradas no Templo de Angola Xangô Catulho Onicá no Zambe ao tipo ideal do Candomblé Umbandizado explicita a importância dos álbuns fotográficos da mãe-de-santo como suporte da memória do terreiro. O acervo de imagens conserva e revela instantes significativos das vidas dos membros vinculados à casa, possibilitando a visualização do processo de configuração e consolidação do grupo. Como narrativa imagética, como substrato material da memória, localiza e orienta o grupo em um espaço social determinado.

Ao retomar o contato com a casa de culto, analiso então a configuração e o enraizamento das memórias dos sujeitos que nela convivem e a composição

das diversas temporalidades nas relações intersubjetivas internas e externas ao grupo. Ao refletir sobre tais percursos, proponho o terreiro como espaço de engajamento social coletivo e individual em meio às tensões e fronteiras - religiosas ou não - próprias ao cenário urbano apontado. As lembranças e os silêncios nos eventos narrativos expõem as experiências e as expressões do sentimento de pertença ao grupo, os caminhos possíveis da memória e seu papel na vinculação dos indivíduos a um tempo-espaço compartilhado. Procuo então compreender a auto-imagem dos indivíduos e do grupo relacionadas às configurações sociais como referências de si e dos outros em interação e interdependência no jogo social.

Os conteúdos afetivos configuram e sustentam as motivações, objetivadas como ação social nas formas de sociabilidade possíveis estabelecendo e dinamizando o jogo em que as pessoas em relação se conflituam, se ordenam e se reconfiguram nas tensões entre os conteúdos subjetivos e os espaços sociais institucionalizados. O conflito entre o “todo subjetivo”, o indivíduo, e o “todo objetivo”, o social, e as ambivalências da objetivação nas relações sociais em que age o sujeito são assim marcos dos processos relacionais da sociedade contemporânea (SIMMEL, 1987, 2005; WAIZBORT, 2000).

É fundamental, portanto, tendo em vista a discussão sobre intersubjetividade e emoção, o conceito de projeto e seu aspecto de orientação objetivada nas relações sociais das motivações subjetivas (SCHUTZ, 1978). Assim, apreende-se a noção tão cara a Simmel da interação intersubjetiva como projeção racional no social, e para o social, dos sentimentos e motivações pessoais. As ações sociais constituem então possibilidades de configuração de processos pessoais e grupais nas relações dos indivíduos na sociedade.

As proposições de Simmel assentam as relações entre os sujeitos como processos de configuração em que o sentido subjetivo das ações está em primeiro plano. Ao compreender a intencionalidade na orientação dos indivíduos, as relações intersubjetivas são vistas como processos que se delineiam e se expressam objetivamente como projetos de vida. Assim, as formações sociais podem ser compreendidas como conjunto de possibilidades, desejos e opções que foram ou não realizadas. Sua proposta de análise

compreensiva tem como ponto central a inter-relação entre os indivíduos que se configuram em auto-ajuste constante, com a projeção das expectativas e motivações subjetivas no jogo do social e as possibilidades que estabelecem de elaboração e expressão emotiva.

O indivíduo quando projeta tem para si as diversas temporalidades envolvidas na dinâmica da sociedade. Há uma reflexão em que os elementos passados e presentes, experiências vivenciadas e elaboradas a partir da localização social do sujeito, permitem uma previsibilidade e um sentido de orientação para a sua ação. A conformação subjetiva do sujeito se dá na vivência das diversas temporalidades e possibilidades de interação nas relações sociais. A abordagem compreensiva de tais possibilidades de articulações sociais permite pensar nas emoções como elementos de referência socialmente construídos e compartilhados, configurando e expressando estilos de vida (WAIZBORT, 2000). As experiências de um indivíduo – e as interpretações que faz delas – efetivam-no como um ser único, particular, dentro de uma configuração tempo-espaço específica compartilhada com outros tantos sujeitos e grupos humanos na sociedade.

A noção de pertença, então, é o fundamento da percepção dos sujeitos da sua auto-imagem e do seu lugar no mundo e, conseqüentemente, das interdições e limitações vivenciadas no espaço social. A pertença é a raiz fundamental a partir da qual o sujeito se pensa como individualidade em relação, percebe a si e os outros como entidades em interdependência e conflito no mundo de sentidos compartilhados (KOURY, 2001). As tensões e conflitos, bem como as possibilidades de rearranjo e reordenamento, são elementos próprios das figurações sociais nas mais diversas escalas em que sujeitos e grupos se inter-relacionam. Entendo as diversas camadas temporais superpostas como elementos da fragmentação e das formas possíveis de enraizamento da memória em grupos urbanos e espaços da cidade. Estes recortes temporais e espaciais são ações e atribuições de sentidos agenciadas pelos sujeitos em interação.

Para a presente reflexão, é importante pensar as contribuições de Halbwachs pelo enraizamento, pelo engajamento que propõe das memórias individuais aos quadros onde se desenvolvem as relações dos sujeitos e dos grupos sociais como lastro próprio das sociedades. Mesmo com a restrição metodológica

de sua proposição pela preponderância das instituições e representações coletivas sobre as interpretações individuais, ainda que pense na relação entre o lembrar e o esquecer, a concepção de memória como fenômeno social sustenta fatores necessários à compreensão das lembranças individuais e grupais, que seriam a dinâmica social, o tempo e o espaço como elementos fundantes da memória.

Por sua vez, a obra de Bachelard, leitor crítico de Bergson e Halbwachs, aponta a duração sem noção de continuidade. Pelo contrário, em sua obra reivindica a descontinuidade e racionalidade como base da duração. Para Bachelard, “uma duração precisa fervilhar de lacunas” (1994, p. 07). A memória individual passa a ser pensada assim como trabalho, a construção narrativa é sua efetivação, pois, “sem fixação falada, expressa, dramatizada, a recordação não pode relacionar-se à sua localização, (...) sem a razão, a memória é incompleta e ineficaz” (p. 49). A duração social é a narrativa das experiências pessoais e dessa forma a possibilidade de localização e orientação social do sujeito. A relação entre memória e narrativa apresenta a biografia do indivíduo, entendida como história pessoal, sempre articulada com os tempos subjetivos e sociais, tendo em vista que “o que constitui a localização social da memória não é somente uma instrução histórica; é bem mais uma vontade de futuro social Todo pensamento social está voltado para o futuro” (1994, p. 48).

Tais apreensões pessoais são abordadas via análise das composições do discurso narrativo e como nele se inserem camadas temporais diversas. O sujeito que narra é agente, se faz no presente da narração, se localiza socialmente. A identidade agenciada, acionada na narrativa, é fruto do que Ricoeur (1994) chama do ato configurante do relato, a potencialidade da narrativa de inscrever o indivíduo no mundo. A discussão gira em torno da tessitura das lembranças e dos silêncios da memória no ato presente de rememorar, entendida como atribuição de sentidos aos acontecimentos passados em que o personagem, o “si-mesmo” do narrador, está enredado (RICOEUR, 1988, 1991, 1994). Como ação marcadora de um lugar do sujeito no mundo, de configuração de um espaço próprio, a narração é pensada via corpo do agente em relação com o mundo. O corpo é elemento fundamental na compreensão, na expressão e na própria consciência da “existência insubstituível” dos sujeitos (RICOEUR, 1994).

As fotografias de possessão durante as festas públicas, tema extremamente recorrente em todos os álbuns, são o foco principal de análise

nessa parte do texto. De uma maneira geral, são registros de diversos instantes das entidades de trabalho do terreiro, que narram suas biografias em constante elaboração pelas suas ações cotidianas. É perceptível a preocupação em construir discursos sobre o desenvolvimento, a evolução das entidades, nos moldes pedagógicos kardecistas (NEGRÃO, 1996), ou seja, as práticas terapêuticas, a prática do bem e a doutrinação. As fotografias surgem então como demarcações dos diversos estágios por que passaram as entidades registradas, dados que compõem não apenas as narrativas imagéticas, mas que também servem à rememoração da detentora dos álbuns, dos filhos-de-santo da casa e das entidades de trabalho da casa.

São instantes registrados que reafirmam a integração entre os sujeitos do grupo e suas entidades, entre o mundo dos humanos encarnados e as entidades, guias e orixás, o mundo do sagrado, dos encantados. Sigo Pordeus Jr., para quem os sujeitos dos terreiros, ao receber em seu corpo o espírito de um ancestral, de um deus, assumem uma personagem, uma máscara, se identificam com tais entidades e através de tais entidades com um determinado grupo social, assimilam e se integram a um universo simbólico específico. Isso por não ser qualquer espírito, mas por aqueles que são reconhecidos pelo grupo, assim, “a possessão vai criar um ser a quem o indivíduo se integra” (PORDEUS Jr., 2000, p. 140).

As possessões deslocam a individualidade dos sujeitos, abrindo seus corpos a forças de importante significado compartilhado pelo grupo. Pode-se pensar que ao mesmo tempo em que perde a independência de sua agência individual, ganha poder na agência coletiva (CITRO, 2009). Esta ruptura com o tempo cotidiano e com o sentido de indivíduo, tal como vivenciado no dia-a-dia pelos membros do terreiro, tem sua temporalidade recomposta pelos registros fotográficos e as diversas possibilidades de manipulação e seleção pela detentora do acervo, bem como por tantas outras relações construídas nos eventos narrativos.

As fotografias possibilitam tornarem-se presentes fatos decorridos em momentos diversos da história do grupo, estruturando discursos imagéticos conforme a conservação e a ordenação destes instantes em um conjunto organizado pela perspectiva da mãe-de-santo. As imagens contam a história,

através dos seus códigos próprios, da mãe-de-santo, das suas entidades e do grupo que lidera, servem ao trabalho da memória na estruturação de discursos, provêm material para as narrativas e relatos mitológicos dos agentes religiosos. São os elementos visíveis que revelam e escondem os invisíveis que os dão sentido (DUBOIS, 1999), fruto da relação entre o grupo detentor das fotografias, a sociedade e as próprias narrativas imagéticas. As apreensões pessoais são estetizadas no evento narrativo, entendido como construção temporal em torno da tessitura das lembranças e dos silêncios da memória no ato de rememorar. A narrativa é captada como a expressão das interpretações e atribuições de sentido aos acontecimentos passados que configuram o si-mesmo, em outras palavras, que identificam, localizam, efetivam o agente da narração.

Tais discussões são dinamizadas por passagens como a relatada a seguir. Durante uma conversa me foi exibida esta fotografia, constituinte de um dos álbuns particulares da mãe-de-santo, que retrata Maria Regina, em outros tempos a pombagira de trabalho da casa, mas que atualmente, depois de um longo processo de desenvolvimento, tornou-se mestre da casa. Na fotografia, a pombagira estava “arriada” na mãe-de-santo, posando ao lado da sogra da líder religiosa. Sem maiores informações à primeira vista, o detalhe de um dos pés erguido com um curativo deu início a uma longa narrativa. Segundo o relato da mãe-de-santo, a entidade havia pedido duas cabras e “oito bichos de pena” para serem sacrificados em sua homenagem, no dia da sua festa. Maria Helena achou que era exagero da entidade pedir essa quantidade de animais, “ela estava sendo gulosa”. Recebeu o apoio do seu pai-de-santo, que sugeriu a compra apenas da metade do exigido, uma cabra e quatro “bichos de pena”.

A pombagira, ao incorporar na véspera da festa, dia da preparação dos alimentos e sacrifícios dos animais para a festa, disse estar insatisfeita, pois havia “pouco sangue pra ela. Mas não tinha importância, não. Porque ela ia tirar sangue de Maria Helena mesmo”. Pegou então uma taça de cristal que havia no local, quebrou-a no balcão de cimento próximo a ela e cortou o pé da médium, na altura do nervo situado logo abaixo do tornozelo. Com os dedos, puxou a ponta do nervo que ficou exposta, colocou em um copo de cerveja e engoliu. O pé, ela deixou sangrar sobre uma vasilha de barro. Foi então que a mãe de

Maria Helena invocou uma entidade ligada a trabalhos de cura no terreiro. Por se tratar de uma entidade “mais evoluída”, obrigou o afastamento da pombagira e incorporou na mãe-de-santo para estancar o sangue e tratar do ferimento no seu pé.



No dia seguinte, durante a festa, todos estavam com receio da participação de Maria Helena, que ficou sentada em um banco até que a pombagira incorporou e “dançou o tempo todo sem que caísse um pingo de sangue do pé”. Após a entidade deixar o ambiente, segundo a mãe de santo, é que o ferimento veio a sangrar, e muito. Maria Helena foi avisada ainda pela entidade que não buscasse tratamento com os “homens de branco” – médicos - porque isso lhe causaria a perda do pé como punição.

Atualmente, vários anos passados desde o evento, tanto a cicatriz como a fotografia não são expostas com um aparente sentimento de vergonha, raiva ou mágoa, mas como uma amostra dos ensinamentos necessários durante o processo de formação de Maria Helena nas leis do santo. Ela disse não considerar “um exagero” da entidade ter feito isso “da sua matéria”. Ela sim, na sua concepção, que errou, “por burrice e inocência” ao desobedecer as suas entidades e por não ter reconhecido que o “santo está acima de tudo”. Fotografias como esta reafirmam narrativas míticas e atos rituais que preconizam os códigos vigentes na comunidade por referenciar a relação entre o mundo dos homens e o mundo dos encantados.

Compõe com algumas outras fotografias narrativas imagéticas representativas das particularidades das diversas entidades e do seu processo de “desenvolvimento pelo trabalho na casa”, nas palavras de Maria Helena. Se as possessões permitem aos religiosos quebrar a linearidade do tempo cotidiano, remontando aos tempos míticos dos ancestrais, as fotografias permitem ainda a configuração de novas relações temporais, também através da rememoração, mas via os duplos imagéticos e as construções narrativas que os envolvem.

A maneira como o corpo surge em narrativas assim me parecem abrir diversas vias de discussão sobre os sentidos e as representações corpóreas. Penso a partir da proposição de Taylor, citado por Citro, quando afirma que: “os repertórios de memórias corporificadas, expressas em gestos, palavras, movimentos, danças, cantos, são meios de acumular e transmitir conhecimento”. Dessa forma, “as performances operam como atos vitais de transferência, transmitindo saber social, memória e sentido de identidade, reproduzem e transformam os códigos herdados, extraindo ou transformando imagens culturais comuns de um arquivo coletivo” (TAYLOR Apud CITRO, 2009, p. 35). Desta forma, as performances, incluindo também os próprios eventos narrativos, podem ser vistas como práticas constitutivas da experiência social dos atores, não apenas como inscrições de códigos sociais nos corpos ou representações de pertença a um determinado grupo social, mas também como parte da própria construção da identidade da memória do grupo.

Essas reflexões levam a pensar no poder das narrativas e atos performáticos como criadores, transformadores ou legitimadores das normas que estruturam o terreiro. Tais atos são percebidos como estetizações em que o corpo, atravessado por códigos simbólicos, se constitui em um particular produtor de significantes na vida social, jogando através de gestos, das intervenções, dos atos de fala, enfim, dos diversos potenciais expressivos. Em especial ao se tratar de possessões rituais, sigo a hipótese que há uma abertura dos sujeitos através de todos os estímulos corpóreos envolvidos, momentos em que o corpo recebe, apreende e comunica, estabelecendo uma “fusão perceptiva de intensa emotividade”, possível apenas em um evento desta natureza (CITRO, 2009).

O tempo contínuo do cotidiano é invadido pelo tempo e ritmos sagrados das entidades que dominam suas matérias. Como ritos de controle do tempo, tais rupturas provocadas pelas festas e possessões dão sentido e expressão à vivência social do grupo. Ao serem recontadas nas narrativas e performances dos religiosos referenciam o corpo através da apropriação e da significação do mundo de sentidos vivenciado pelos indivíduos. Trazem ao universo dos sensíveis elementos simbólicos que permeiam a configuração e a continuação do terreiro como conjunto possível de indivíduos em sociedade.

Para os religiosos, na busca por diferenciação e identidade própria frente aos demais grupos e práticas religiosas, tais eventos narrados provêm duração à memória. Tornam-se marcos significativos, material fundamental para suas composições narrativas balizadas pelos códigos afetivos e simbólicos. Estas perspectivas da relação entre memória e narrativa, como construção reflexiva de um emaranhado de experiências ordenadas por uma racionalidade presente com contemplação do passado, permite pensar as categorias inter-relacionais da subjetividade interior e da objetividade das interações sociais como algo indecomponível. O sentido que se buscou compreender aqui foi do sujeito ter um sentimento de orientação social a partir de um lugar em que se pensa como específico e a partir de onde mantém relações intersubjetivas, de onde se percebe e vivencia suas experiências como ser corporificado, ou seja, de onde se pensa como ser-no-mundo (LE BRETON, 2009). Desta maneira, imagino ter salientado a importância do sentimento de pertença a uma memória social

específica revelado pelos sujeitos e os significados atribuídos e suas interpretações pessoais das configurações sociais em que se inserem, em que se inscrevem no mundo com suas histórias recontadas e recompostas, através de seus corpos em dinâmicas apropriações, elaborações e expressões dos códigos sociais.

REFERÊNCIAS

ALVITO, Marcos. **As cores de Acari: uma favela carioca**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, (2001).

AUGRAS, Monique. De Iya Mi a Pombagira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. (org). **Candomblé – Religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BACHELARD, Gaston. **A dialética da duração**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política; ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 183-191.

BRUMANA, Fernando Giobellina & MARTÍNEZ, Elda González. **Marginália sagrada**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1991.

CITRO, Sílvia. **Cuerpos significantes – Travessias de una etnografía dialéctica**. Buenos Aires: Biblos, 2009.

CORREA, Norton F. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro (org.). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

CORREIA, Luiz Gustavo Pereira de Souza. **Imagem fotográfica e memória social: o Templo de Angola Xangô Catulho Onicá no Zambe através de um acervo particular de fotografias**. (Dissertação de mestrado). João Pessoa: PPGS-UFPB, 2002.

CSORDAS, Thomas J. Embodiment and cultural phenomenology. In: **Perspectives on embodiment**. Nova York: Routledge, s.d.

_____. Embodiment as a paradigm for anthropology. In: **ETHOS**. Nº 18, 1990.

_____. Somatic modes of attention. In: BIBEAU, Gilles & CORIN, Ellen (orgs.). **Meaning, context and experience: interpretative violence and living body in a world of contradictions**. Mouton de Gruyter, s.d.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1976.

DUBOIS, Philippe. **O Ato fotográfico e outros ensaios**. Campinas: Papyrus, 1999.

ECKERT, Cornélia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Os jogos da memória. In: **Ilha**. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 2000, p. 70-84.

ECKERT, Cornélia. Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica. In: **Humanas**, v. 19/20, n 1/2. Porto Alegre: IFCH, 1999, 21-44.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. 2 vols., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Amor e dor – Ensaio em antropologia simbólica**. Recife: Ed. Bagaço, 2005.

_____. Enraizamento, pertença e ação cultural. In: **Cronos**. Natal, 2001, 131-137.

_____. **Sociologia da emoção**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **O vínculo ritual – Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo**. João Pessoa: Ed. GREM/ Ed. UFPB, 2006.

LE BRETON, David. **As paixões ordinárias**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

_____. **El sabor del mundo – una antropología de los sentidos**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

_____. **Sociologia do corpo**. Petrópolis, Ed. Vozes, 2006.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixás – Um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

MONTES, Maria Lúcia. **Violência, cultura popular e organizações comunitárias**. In: VELHO, Gilberto & ALVITO, Marcos. (orgs.). *Cidadania e violência*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Ed. FGV, 2000.

MOTTA, Roberto. *Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação*. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CNPq, 1999.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada – Formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: EDUSP, 1996.

PORDEUS Jr. Ismael. **Magia e trabalho – A representação do trabalho na macumba**. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1991.

_____. **Segredos guardados – Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RABELO, Miriam Cristina & ALVES, Paulo César. **Experiência de doença e narrativa**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

RICOEUR, Paul. *Indivíduo e identidade pessoal*. In: **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70, 1988, p.65-86.

_____. **O si mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Tempo e narrativa**. 3 vols. Campinas: Papyrus, 1994.

SCRIBANO, Adrián & FIGARI, Carlos. **Cuerpo(s), subjetividade(s) y Conflicto(s)**. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, 2009.

SIMMEL, Georg. *A filosofia da paisagem*. In: **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB, 1998.

_____. *A metrópole e a vida mental*. In: VELHO, Otávio (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.

_____. *A ponte e a porta*. In: **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB, nº 12, 1996.

_____. *O estrangeiro*. In: **RBSE**. João Pessoa: GREM, 2005.

_____. O segredo. In: **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB, 1999.

STEIL, Carlos Alberto. **Religião e natureza no horizonte de uma antropologia a paisagem**. (Comunicação apresentada nas XIV Jornadas sobre Alternativas religiosas da América Latina). Buenos Aires: 2007.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Ritos de passagem: um estudo sistemático**. Petrópolis: Vozes, 1978.

WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

WAGNER, H R. **Fenomenologia e relações sociais – Textos Escolhidos de Alfred Schutz**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.