



Instituto Superior de Psicologia Aplicada

CANDOMBLÉ: UM PROCESSO TERAPÊUTICO?

CLAIRE SANTOS

Orientador de Dissertação:

PROFESSOR DOUTOR FREDERICO DA SILVA PEREIRA

Coordenador de Seminário de Dissertação:

PROFESSOR DOUTOR FREDERICO DA SILVA PEREIRA

Tese submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de:

MESTRE EM PSICOLOGIA

Especialidade em Psicologia Clínica

2010

Dissertação de Mestrado realizada sob a
orientação de Prof Doutor Frederico Pereira, apresentada no
Instituto Superior de Psicologia Aplicada para obtenção de
grau de Mestre na especialidade de
Psicologia Clínica conforme o despacho da DGES, nº19673/2006

publicado em Diário da Republica 2ª série de 26 de Setembro, 2006.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a todas as pessoas que me ajudaram a realizar este trabalho, pelas diversas contribuições que me deram e que tiveram um papel muito importante ao longo deste percurso, exprimindo a minha gratidão e reconhecimento.

Em primeiro lugar queria agradecer ao meu orientador de dissertação, o Professor Doutor Frederico da Silva Pereira pela sua ajuda e compreensão, devido a minha situação particular. Deu de alguma forma, um certo sentido ao provérbio francês : “La persévérance vient à bout de tout” como também a citação de G. Cesbron “Il est souvent nécessaire d’entreprendre pour espérer et de persévérer pour réussir.

Depois queria agradecer ao Doutor Luis Silva Pereira pela sua disponibilidade e a sua partilha de experiência profissional e pessoal. Aprendi imenso com ele, pois permitiu-me assistir ao ritual, no qual beneficieei de um acolhimento privilegiado em algumas sessões do Culto do Candomblé, no terreiro onde o professor desenvolveu a sua pesquisa e pela confiança que o pai de santo lhe dava.

Queria sem falta agradecer aos meus pais que me permitiram explorar outros mundos, emigrar durante três anos para o meu enriquecimento pessoal e intelectual, acreditando no potencial que me poderia oferecer o curso universitário português. É um país que eu valorizo, pela experiência pessoal que me deu no meu crescimento, por uma abertura cultural, uma partilha incrível com outras culturas, uma aproximação e uma certa identificação com as minorias étnicas. Agradeço a herança cultural que os meus pais me ofereceram, a abertura de mente, a capacidade de adaptação e de aprendizagem que tive, a conhecer o desconhecido e a respeitá-lo, e à capacidade de acolhimento. Agradeço essa bela moral de vida e de confiança que demonstraram nesta minha aventura.

Agradeço da mesma forma, aos meus irmãos pela sua compreensão e apoio, o suporte, a força de vontade que sempre me deram, a sua extrema sensibilidade por vezes perturbadora, cada um pelas suas características, Karine como sendo um modelo a seguir de irmã mais velha que me oferece sempre a sua protecção, Michel pelo seu espírito rebelde e suas loucuras, Emilie pela sua jovialidade e a frescura da adolescência. São a minha fonte de felicidade!

Este trabalho sem estes e sem o seu apoio não poderia ver a luz do dia. A eles, um eterno agradecimento.

À Ema, para sua preciosa amizade com a qual pude sempre contar na descoberta do mundo do Candomblé. Obrigada pela ajuda indispensável para a sua redacção, pelos debates incansáveis engendrados e pela sua partilha de vida de estudante. Foi uma amiga que permitiu com que este trabalho fosse passível de ser lido.

Ao Bernardo, meu grande companheiro de aventuras, com o qual tive um suporte incondicionado graças ao seu positivismo nesta aventura cheia de obstáculos durante a elaboração da dissertação. Um eterno obrigado para cada dia que partilhei com ele.

Ao meu primo Leonel e grande amigo Filipe, que mostraram-se sempre disponíveis para me ajudar na minha integração em Portugal e com os quais partilhei imensas recordações, experiências rurais e agora urbanas, sinais de outro tipo de migração.

À minha companheira de viagem, Solène, que de França, desejou provavelmente mais do que eu o fim da minha tese, e com a qual adorei partilhar o meu amor por Portugal. Mas também a Alice, que de França me dava a sua força.

À Delphoune e Kaira, minhas amigas da escola de arte com as quais vivi momentos de emoções intensas, que apesar de grandes dificuldades na vida, souberem sempre ver o bom lado das coisas e com as quais partilhamos as nossas dúvidas, incompreensões, pondo mil vezes em questão o mundo de forma criativa.

Aos meu grupinho do ISPA, mais particularmente à minha antiga turma, que foi um grupo incrível pela diversidade de elementos que a compunha e que alegraram estes belos anos de Mestrado.

À minha amiga Sofia com a qual partilhei a aventura louca da casa 100% ecológica e que deu ao trabalho de rever a tese. Ao meu amigo Jarno, finlandês, que me permitiu melhorar consideravelmente o meu inglês.

Ao meu grupo de amigas da faculdade Paris X com as quais partilhei os meus três primeiros anos de estudo universitário e com as quais descobri a psicologia.

A toda a minha família, mais particularmente às minhas duas tias Carmita e Emilia para a sua alegria e apoio. Aos meus primos, Maryline, Alexandre e Lionel com os quais tive inúmeros debates sobre as alternativas terapêuticas e sobre o conceito de profissionalismo.

E de alguma forma, de todos os profissionais que se cruzaram no meu caminho, que me ensinaram tanto, mais particularmente durante todos os meus estágios, entre eles o estágio de um ano no serviço de psiquiatria, no qual tive a oportunidade de estar com pacientes imigrantes que me ensinaram bastante, e que de alguma forma, me influenciaram pela minha experiência com eles, na temática da dissertação. Eu própria fiquei surpreendida deste trabalho ter sido o resultado de experiências subjectivas, de encontros multiculturais inesquecíveis, de reflexões intensas, e de questionamentos incansáveis, principalmente desde que entrei na pele de uma imigrante.

Un Grand Merci...

RESUMO

O Candomblé é uma religião afro-brasileira de transe de possessão ritualizado, que apareceu na Europa, especificamente em Portugal, devido ao fenómeno de imigração. O objectivo do presente estudo é reflectir e analisar os processos terapêuticos envolventes no culto do Candomblé, a partir da cosmovisão específica da doença, visto que os seus praticantes encontram uma alternativa terapêutica que visa o bem-estar biopsicossocial. Através do estudo multidisciplinar da revisão de literatura existente e de alguma observação directa da prática do culto em Lisboa, tentou-se descrever todo o seu sistema. O enfoque é colocado na intervenção dos agentes terapêuticos, sendo estes, o chefe de culto e os Orixás, bem como nos processos terapêuticos e mítico-simbólicos respeitantes ao ritual de iniciação e ao ritual de transe de possessão.

Assim, esta religião, organizada em torno da manifestação de uma entidade divina no corpo do seu fiel e directamente associado a ela, permite uma fusão entre o sujeito e o transcendente numa linguagem mítico-simbólica. O transe de possessão, induzido pela dança e pela música, é um sistema institucional e um sistema de estados psíquicos. É também visto como uma representação comemorativa e uma manifestação do duplo e da metamorfose (devido ao processo de transformação da personalidade). O processo terapêutico inclui, da mesma forma, o processo de identificação mítica (reflexo da imagem da divindade) e a acção de uma comunidade unida.

Este estudo poderá ser uma premissa para eventuais investigações clínicas, visando uma melhor intervenção nas minorias étnicas.

Palavras-chave: Candomblé, doença, processos terapêuticos

ABSTRACT

Candomblé is an Afro-Brazilian trance possession ritual religion, which emerged in Europe, specifically in Portugal, due to the phenomenon of immigration. The purpose of this study is to reflect and analyze the therapeutic processes involving the cult of Candomblé, through the specific worldview of the disease, because the practitioners consider it as an alternative therapy that aims at biopsychosocial well-being. Through the multidisciplinary study of existing literature and some direct observation of worship in Lisbon, the entire system of Candomblé is attempted to be described. The focus is on intervention of therapeutic agents, being the head of worship and the Orishas, as well as the therapeutic processes and mythical-symbolic relating to the initiation ritual and the trance possession ritual.

Thus, this religion, organized around the manifestation of a divine entity in the body of the practitioners and directly associated with it, permits a fusion between the subject and a transcendent, using a mythic-symbolic language. The possession phenomenon in the state of trance, induced by dance and music, is an institutional system and a system of mental states. It is also seen as a commemorative representation and a manifestation of the double and the metamorphosis (due to the transformation of personality). The therapeutic process includes also the process of identifying mythical (reflecting the divinity's image) and the action of a united community.

This study may be a precondition for potential clinical investigations aiming at improving the intervention for ethnic minorities.

Keywords: Candomblé, disease, therapeutic process

Índice

Introdução.....	3
1. Definições dos conceitos dos cultos sagrados.....	8
1.1. Estados modificados da consciência.....	8
1.2. Transe/Êxtase.....	8
1.3. Xamanismo/Possessão.....	9
1.4. Adorcismo/Exorcismo.....	11
1.5. Modalidades de organização da consciência do xamanismo e transe de possessão.....	13
2. Descrição do Candomblé.....	15
2.1. Nações.....	16
2.2. Orixás.....	16
2.3. Terreiro.....	17
2.4. Hierarquia do terreiro.....	17
2.5. Estrutura das cerimónias religiosas.....	17
3. A percepção da doença no Candomblé.....	19
4. Processo terapêutico do Candomblé (I).....	22
4.1. O diagnóstico ritualístico.....	23
4.1.1. Os Orixás através a divinação feita pelo pai de santo.....	23
4.1.2. O Orixá incorporado no iniciado em transe.....	24
4.2. Os terapeutas.....	25
4.2.1. Orixás.....	25
4.2.2. Líder religioso/Orixá.....	26
4.3. O processo de Iniciação.....	29
4.3.1. Decisão inicial da iniciação.....	29
4.3.2. Estrutura da iniciação	30
4.3.3. O transe no ritual de Iniciação.....	32

4.3.4. Estrutura do transe.....	35
5. Processo terapêutico do Candomblé (II).....	37
5.1. Linguagem mítico-simbólica.....	37
5.2. Papel do grupo religioso no processo terapêutico.....	39
5.3. Fenômeno do transe de possessão:.....	43
5.3.1. Indutores de transe: Música/dança.....	44
5.3.2. Funções do transe.....	47
5.3.3. Transe de possessão como sistema institucional.....	50
5.3.4. Transe de possessão como sistema de estados psíquicos.....	51
5.3.5. Processo de transformação da personalidade.....	52
5.4. Processo de Identificação mítica.....	55
Conclusão.....	58
Referências bibliográficas.....	67

Introdução

O Candomblé é uma religião afro-brasileira, culto dos Orixás e outras divindades africanas de origens totémicas e familiares. Esta foi introduzida durante a diáspora no Brasil, mais precisamente na Bahia, pelos escravos de múltiplas crenças africanas, aquando do Tratado dos Negros de 1549 a 1888. Confinado dentro da população escrava africana, proibido pela igreja católica e criminalizado pelos governos, o Candomblé prosperou secretamente até à abolição da escravatura, provavelmente graças ao secretismo, que permitia aos fiéis esconderem as suas divindades africanas, sob os traços dos santos católicos. Foi então uma forma de criar uma instituição de resistência cultural africana. Esta foi, então, seguida pelos seus descendentes, que, de igual modo, foram discriminados, estando sob o domínio da sociedade, governada por cristãos brancos. Esta instituição foi igualmente rejeitada pelo governo, neste caso, pela ditadura brasileira até 1984.

Em constante transformação, particularmente com a chegada dos ‘brancos’ nos anos 40, esta religião afro-brasileira é actualmente uma das mais populares no Brasil. Por abrir as suas portas a todas as etnias e classes sociais que esta se destaca das outras religiões, sendo que nesta as mulheres têm também um papel muito importante, o que promove a sua sobrevalorização contribuindo, deste modo, para a sua legitimação e sua expansão. Desta forma, encontramos, actualmente, uma crescente e massiva participação de brasileiros nos rituais do Candomblé, tornando-se estes assim uma parte integrante da cultura e do folclore brasileiro, devido à sua contribuição cultural (rituais, danças, músicas e festas).

No Candomblé, os sujeitos são instruídos para, incondicionalmente, aceitarem todo o tipo de sentimentos e comportamentos que possam advir durante o ritual relativamente a si mesmos e para com os outros. Este mundo permite então “ser o que somos, o que gostaríamos de ser e o que os outros gostariam que fôssemos – num só tempo” (Prandi, 1996). Com base nos conhecimentos mítico-religiosos, e nunca avaliando o que quer que seja, como incurável, esta religião permite, então, aos fiéis e não fiéis encontrar uma solução para os seus problemas (independentemente da sua natureza) até agora não resolvidos.

Este culto afro-brasileiro propõe um modelo de organização da sociedade, oferecendo, assim, ao indivíduo um conjunto estruturado de símbolos que lhe permitem situar-se no universo coerente e lógico, em oposição ao universo fragmentado da sociedade actual em que este se insere, estabelecendo, deste modo, um contacto entre o mundo dos homens e o mundo

do sagrado. Reforçando, a ideia de Lanternani (1994, p 84) « la religion mobilise un ensemble de valeurs culturelles et sociologiques pour la vie en communauté, étant observée dans ses trois dimensions : horizontal, l'espace social ; vertical, le temps humain allant des origines jusqu'au temps présent ; e méta-empirique, les relations avec le surnaturel ». Desta forma, o conceito de cultura circunscreve-se desde as estruturas simbólicas das normas e as ideologias, a um nível mais concreto, sendo, deste modo, um conjunto de comportamentos que foram ensinados aos sujeitos.

Os terreiros de Candomblé fizeram, desde então, a sua aparição na Europa, nos arredores das capitais, devido aos seus fluxos migratórios, nomeadamente em Lisboa. Assim, Portugal outrora sendo um país de emigração, tornou-se desde então um país de acolhimento, abrindo as suas portas aos imigrantes de países ex-colónias, absorvendo por conseguinte as suas culturas, estilos de vida e crenças, entre outros. A implantação de terreiros de Candomblé em Portugal, segundo Pereira (2006), deve-se a dois factos migratórios: numa primeira instância, ao fluxo migratório direccionado por Portugal, de portugueses que emigraram para o Brasil nos anos 40 (tornando-se seguidores de cultos afro-brasileiros), e, numa segunda instância, à chegada massiva de brasileiros em Portugal, nas últimas décadas.

Assim, durante o processo de emigração, o sujeito em questão que se desloca geograficamente, numa tentativa de inserção social, traz, do mesmo modo, consigo para o país, a bagagem da sua cultura, dos seus costumes, da sua religião e sistemas mítico-simbólicos, da sua própria percepção do corpo e da saúde/doença, assim como das suas práticas terapêuticas. O emigrante torna-se, desta forma, um transmissor considerável de conhecimentos culturais, estes muitas vezes asfixiados pela sociedade ocidental, enquanto que poderiam, por outro lado, dar luz a uma complementaridade cultural eventual. As religiões afro-brasileiras representariam, então, uma contribuição interessante na constituição do *melting pot* cultural.

A aparição do Candomblé, que para a maioria dos portugueses é imperceptível ou rejeitada, introduz um tema de estudo polémico no olhar de uma mentalidade eurocêntrica. Tal como o desconhecido ou o incompreensível é constantemente alvo da nossa repulsa, o imigrante é, do mesmo modo, por vezes, considerado por determinadas pessoas como uma ameaça de ordem moral, política, económica e simbólica. Este objecto de estudo tem por

finalidade tornar-se eventualmente um instrumento multicultural para a formação dos profissionais no domínio da saúde e das ciências sociais (inclusive para a expansão de certas mentalidades ocidentais).

A vinda de minorias étnicas, no campo da saúde pública, remete-nos para uma questão socioeconómica – quais serão os pressupostos para receber este tipo de população que tem baixo rendimento, se recorrem ao sistema de saúde público, aderindo a estes por os considerarem eficazes? Ou ainda, será que os profissionais de saúde pública estão preparados para intervir nestes casos particulares? Estas são questões pertinentes num sistema que se tem caracterizado por ser cada vez mais multicultural, para que a intervenção clínica, neste caso, faça algum sentido para estas minorias.

Pereira (2006, 2009) observou uma surpreendente maioria numérica de portugueses nativos que frequentam os terreiros, que não têm ligação directa aparente com a cultura afro-brasileira, e que, do mesmo modo, tiveram uma educação religiosa católica. Quais poderiam ser, então, as causas de uma forte aderência reflectida no tempo? A razão mais frequentemente encontrada nos seguidores é a saúde/doença. Assim, e estudando esta questão, foi constatado que a maioria dos adeptos deste culto referem ter procurado previamente uma alternativa terapêutica e terem encontrado uma solução para o seu problema nesta, por lhes proporcionar um bem-estar aparente por vezes nunca antes sentido. Estes encontraram então, um equilíbrio biopsicossocial com a sua participação activa na comunidade. Subsequentemente, no decorrer deste estudo, tentaremos perceber em que medida o culto do Candomblé pode ser considerado um culto com vocação terapêutica.

A religião esteve, desde sempre, intimamente ligada à saúde em todas as sociedades, embora a separação formal entre a ciência e a religião nas sociedades industriais ocidentais tenha demonstrado de facto uma certa incoerência. Num ponto de vista popular, a razão científica não resolve tudo, independentemente de estar dirigida para a população, esta, neste caso particular, aceita com maior facilidade a razão religiosa. A adesão dos portugueses a este culto afro-brasileiro reflectiria, deste modo, uma vontade de retorno a técnicas terapêuticas mais ancestrais? E quais seriam, então, os dispositivos terapêuticos em jogo no culto afro-brasileiro que permitiriam a resolução dos problemas dos fieis?

Este trabalho teórico necessita inevitavelmente de uma contribuição multidisciplinar, e propõe uma exploração nos meandros do culto do Candomblé, que viajou majestosamente de

África até à América do Sul, para aparecer recentemente na Europa, na diáspora de uma religião que perdura no tempo, que se transforma e que se adapta. O estudo deste culto, que tem uma beleza sensorial e extra-sensorial autêntica, oferece uma visão teórica de fenómenos complexos estudados, reflecte sobre as formas multiculturais de explicação e de agir face à doença e, desta forma, compreender os processos de transformação ou de re-significação das experiências de mal-estar. Estuda ainda a densidade e a diversidade de trocas que mobilizam a afectividade dos relacionamentos no grupo, a reorganização do indivíduo dentro do mesmo como um processo de socialização.

Para tal, serão previamente definidos certos conceitos teóricos essenciais para delimitar o objecto de estudo, que é o Candomblé – culto afro-brasileiro de transe de possessão ritualizado. Para o circunscrever dentro das religiões estáticas abordaremos os diferentes estados modificados da consciência, que são o transe e o êxtase, fenómenos indispensáveis nos cultos xamânicos e nos cultos de possessão, seguida da classificação das técnicas de êxtase de De Heusch subdividida em duas categorias: o adorcismo e o exorcismo, para por fim estudar as modalidades de organização da consciência.

Iremos de seguida focar-nos na concepção do mundo e da vida, ou mais particularmente, da cosmovisão da doença proposta no ensino do Candomblé. É possível compreender a significação dada ao sofrimento, permitindo esta explicar nas suas dimensões simbólicas o sentido da cura – o reequilíbrio do indivíduo com o cosmo. Estudaremos seguidamente o lugar do simbólico na construção social, a terapia como restabelecimento do indivíduo através dos procedimentos simbólicos mais ou menos complexos, no acordo entre o paciente e as entidades patogénicas.

Assim, de um ponto de vista litúrgico e terapêutico, que repousa num saber-fazer (herdado de África), depois de ter definido os conceitos de saúde e de doença, este estudo propõe-se perceber os papéis e as funções dos Orixás face à doença, como agentes de diagnóstico e terapêuticos.

Partindo do pressuposto sugerido pelos diversos autores, de que a religiosidade detém virtudes terapêuticas, focalizar-nos-emos nos processos terapêuticos disponibilizados nas sequências ritualistas sagradas do Candomblé, que não se limitam somente à função da cura. Vai ser, então, descrita, de forma exaustiva, a intervenção dos agentes terapêuticos, que são o chefe de culto e os Orixás, bem como os processos terapêuticos e simbólicos respeitantes ao

ritual de iniciação, e que preparam a entrada do fiel no mundo do Candomblé e no ritual de transe de possessão.

Desta forma, o culto desta religião, organizada em torno da manifestação de uma entidade divina no corpo do seu fiel e directamente associado a ela, permite uma fusão entre o sujeito e o transcendente numa linguagem mítico-simbólica. O transe de possessão, induzido pela dança e pela música, é um sistema institucional e um sistema de estados psíquicos. O fenómeno de transe de possessão será abordado como uma representação comemorativa e uma manifestação do duplo e da metamorfose (devido ao processo de transformação da personalidade). O processo terapêutico, da mesma forma, inclui o processo de identificação mítica (reflexo da imagem da divindade) e a acção da comunidade unida.

O transe de possessão, elemento central no Candomblé, produz segundo Câmara (2005) uma intensa descarga de energia afectiva patologicamente reprimida, através da qual o sujeito procura um bem-estar e uma homeostase biopsicossocial de um valor terapêutico individual e social notável.

1. Definições dos conceitos necessários para a exploração das religiões extáticas.

1.1. Estados modificados da consciência

O conceito de “estados modificados da consciência” ou de “altered states of consciousness” nos Estados-Unidos corresponde a “um estado diferente do estado normal básico da consciência, estado onde o sujeito se inscreve mais frequentemente e no qual o Eu se identifica geralmente. As manifestações exteriores destes estados são extremamente variáveis, podendo ir desde uma agitação frenética até uma imobilidade absoluta” (Le Scanff, 1995, p23).

Este estado pode ser experienciado no dia-a-dia de forma natural e individual (estado hipnagógico, “ausência”, sono paradoxal onde surge o sonho), mas também de forma induzida, como por exemplo em situações de hipnose e de intoxicações de álcool ou de drogas. Este fenómeno central na vida mental das pessoas aparece também em situações culturais nas quais é necessário existir o desejo do sujeito, a aprendizagem de técnicas específicas e um quadro social-ideológico envolvente onde se inscreve (Le Scanff, 1995).

O fenómeno de transe que seja xamânico ou de possessão fomenta um tipo de estado alterado de consciência. Lapassade (1990) define: “ a consciência modificada é caracterizada por uma mudança qualitativa da consciência ordinária, da percepção do espaço e do tempo, da imagem do corpo e da identidade pessoal”.

1.2. Transe/Êxtase

Dentro dos “estados modificados da consciência” (culturalmente determinados), são nomeados os conceitos de “transe” e de “êxtase”. Hell (1999) diferenciou o “êxtase” do “transe” sendo o primeiro, “um estado originado no silêncio na imobilidade ou a solidão e privação sensorial”, próximo da experiência mística; e o “transe” como sendo um “estado originado através da música e do movimento (...) uma super-estimulação sensorial e da sociedade” (p36), como nas experiências xamânicas e de possessão. Le Scanff (1995) esclarece ainda esta noção de transe referindo que se o seu objectivo for, como nas religiões

transcendentais, o encontro com uma divindade, não ocorre perda de controlo e desaparecimento do Eu. Existe uma relação entre o Eu e a divindade, um encontro, uma co-presença, uma revelação ou iluminação. A atenção pode atingir um nível elevado e finalmente uma independência completa em relação ao estado de consciência ordinário, adquirindo um controlo amplificado. Estes estados não se acompanham de amnésia, porque o Eu é conservado, tal como já foi observado nos grandes místicos cristãos ou muçulmanos que descreveram de forma abundante o seu êxtase. Em contrapartida, estão presentes alucinações visuais ou auditivas. Como o místico não se confunde com a divindade, é de alguma forma normal esta constituir para o mesmo uma aparição. No yoga ou dhikr muçulmano, manifestações cromáticas e acústicas acompanham os diferentes estádios da experiência.

Por sua vez, Câmara (2005) define o transe como sendo um “estado modificado de consciência na qual esta se interioriza, manifestando vivências habitualmente reprimidas na vigília. São actuadas como uma *dramatis persona*”. Estas podem manifestar-se por recordações, fantasias, dramas assim como “*entidades*” que exercem uma “função reguladora no grupo social que se reúne em torno desta crença. As características psíquicas deste estado são: “rapport, sugestionabilidade aumentada, estereotipias, literalismo, exibicionismo ou teatralismo, etc...” (Câmara, 2005, p 2).

1.3. Xamanismo/Possessão

De acordo com Hell (1999), a tipologia mais clássica estabelecida pela etnologia dos fenómenos religiosos é a distinção entre o xamanismo e cultos de possessão, feita a partir da característica da comunicação entre os homens e entidades sobrenaturais, conceitos muitas vezes confundidos.

O xamanismo, segundo a definição de Eliade (1992) é “uma técnica arcaica do êxtase”, ou seja, a *alma* do xamã sai do seu corpo durante o transe e sobe para os *céus*, recorrendo a uma “técnica e uma metafísica ascensional” (De Heusch, 1968). O xamã torna-se, segundo Brune (2006), o mediador entre o mundo dos homens e dos espíritos com o intuito de dialogar ou de lutar com os *Espíritos*. Le Scanff (1995) reforça esta ideia referindo que a forma essencial do xamanismo é a viagem em espírito no mundo invisível, sendo deste modo, “uma

relação activa com a sobrenatureza” (Hell, 1999). Rouget (1980) expõe ainda que o xamã é o “musicante” do seu próprio transe e a sua aventura é algo individual, deliberada e auto-induzida. Hell (1999) propõe assim, o conceito de “transe conduzido”, transe provocado pelo xamã com o jogo da sua própria acção em si mesmo, através um sistema mágico. O seu transe é orientado pela alucinação que ele efectua. Desta forma, o transe do xamã não conduz às alterações da personalidade.

Pelo contrário, segundo Le Scanff (1995), a possessão apresenta um processo mais passivo, o de “incarnação”. Assim e de acordo com Rouget (1980), o sujeito possuído submete-se ao transe como objecto incorporado, o “*cavalo*” das entidades divinas, sendo que, reconhecido e valorizado através do processo de identificação com o grupo cultural, torna-se ele próprio uma divindade. Desta forma, Le Scanff (1995) acrescenta a esta ideia mencionando que existe uma substituição da personalidade consciente ordinária do sujeito (seu Eu) por uma personalidade diferente, incorporando o corpo do iniciante, agindo e falando através dele, com o qual segundo Brune (2006), o iniciante se identifica completamente. Hell (1999) nomeia este tipo de transe de “transe induzido” que necessita da acção do exterior (música e grupo) no sujeito para lhe provocar o transe, elaborado através de um sistema mágico-religioso. A divindade incarnada no iniciante é uma “divindade monóloga” através dele (Bastide, 2003).

Em suma e de acordo com Eliade (1992), o xamã sobe e voa “emicamente” em direcção aos espíritos, contrastando com o “possuído” que recebe na sua própria pessoa o espírito, que “desce” nele, o ocupa e o domina. No entanto, segundo Condominas (1976), a teoria da possessão pode coexistir com a do xamanismo. É importante não confundir os dados africanos com os dados siberianos.

Lanternari (1996) compara ainda o xamanismo com os cultos de possessão na sua função terapêutica. Nos cultos de possessão, a intervenção de divindades e de forças é mentalmente ligada as responsabilidades, devido na maior parte das vezes aos erros humanos, e ao sentimento de culpabilidade implícito ao nível colectivo derivado. Para esta finalidade, no processo terapêutico, os factores culturais, socais e rituais entram em acção. Este caso classifica-se, nos cultos de possessão na vertente “religiosa” e no xamanismo, na vertente “mágica”.

1.4. Adorcismo/Exorcismo

No campo da psiquiatria africana, De Heusch (1962) propôs uma estruturação das técnicas do êxtase no campo do xamanismo e da possessão “dentro de um sistema global de representação que engloba quatro tipos que se correspondem dois a dois”, ou seja uma figura com “dupla simetria inversa” (Bastide, 2003): o Adorcismo e o Exorcismo. Isto são dois fenómenos de um mesmo conjunto para o qual ele propõe o termo de “religiões extáticas”. O Adorcismo consiste no xamanismo “no retorno da alma”, e na possessão na “injecção de uma nova alma”; e o Exorcismo consta em ambos os casos na “extracção de uma presença estranha a si”. Segundo Condominas (1976), estes dois fenómenos podem se situar num espaço geográfico muito próximo.

Hell (1999) refere ainda que a estruturação do De Heusch é um modelo geral das religiões binárias, estruturalmente idênticas, que organizam cada um dos sistemas terapêuticos.

No xamanismo, existem actos que combinam adorcismo com exorcismo, tais como o xamã em transe que pode receber deliberadamente no seu próprio corpo, o espírito que apoderou do corpo do seu cliente para depois o expulsar. Existe então uma primeira fase de adorcismo, durante a qual o xamã chama os *espíritos* para o ajudar, seguida nesta circunstância da fase de auto-exorcismo durante a qual “o operador transe-êxtase” (Lanternari, 1996) expulsa os *espíritos* adversos. No entanto, Brune (2006) clarifica que o transe do xamã não corresponde propriamente a uma possessão, porque mantém o espírito à distância, sentindo unicamente a presença deste. Neste caso, é uma aliança e não uma possessão. Lanternari (1996) reforça esta reflexão referindo que se um exorcismo for ritualizado comporta um ritual adorciste preliminar, visto que a entidade é expulsa após ter sido chamada e tornada ritualmente presente.

No fenómeno da possessão, sistema mágico-religioso, aparece a noção de adorcismo quando o transe é propositadamente e activamente procurado pelos iniciantes do culto durante os rituais (de Candomblé por exemplo), bem como controlado pelo grupo social em questão, sendo este fenómeno considerado como benéfico para o adepto.

Do mesmo modo, no exorcismo, o transe pode ser considerado como terapêutico, sendo neste caso extraída a entidade sobrenatural provocadora de sofrimentos, manifestando-se através de possessão infeliz e involuntária. Nesta perspectiva, De Heusch (1982) afirma

que muitos dos “padres” africanos eram capazes de curar de forma eficaz sujeitos com o “psiquismo atormentado”, apesar dos sujeitos nunca falarem de doença mental, não existindo desta forma, uma preocupação terapêutica explícita manifestada na maior parte das vezes no adorcismo. Contudo, existem rituais de exorcismo preconizados nos casos de perturbações psíquicas. O autor insiste no conceito de “terapêutico”, chamado pelos iniciantes de “religioso”, sendo que, “o religioso é de essência terapêutica” com o regulamento de uma força que visa um equilíbrio. Brune (2006) reforça esta ideia referindo que a saúde é o resultado de um comércio justo com as entidades espirituais. A possessão pode ser ainda, de acordo com Hell (1999) entendida como irrupção nociva de um agente patogénico, sinónimo de desordem e de doença que necessita ser expulso.

Segundo Bastide (2003), a antiga possessão religiosa, ou seja o apoderamento de uma entidade sobrenatural destruidora num corpo que necessitará ser exorcizado, transformou-se em possessão demoníaca, sem nunca mudar de natureza. De igual modo, De Heusch assimila a possessão “inautêntica” à possessão demoníaca como sendo uma verdadeira intrusão da consciência, ligada a um forte sentimento de culpabilidade, enquanto que a possessão xamânica é assimilada à inspiração dos grandes místicos.

No entanto, Tobie Nathan (1986) critica esta distinção, que é segundo este, demasiado moralizadora e teológica, propondo outra, que opõe os conceitos definidos de “possessão-sintoma” à “possessão-terapia”. A “possessão-sintoma” pode usufruir de outras terapias que não seja a “possessão-terapia”, da mesma forma que a “possessão-terapia” pode curar outros sintomas que os manifestados pela possessão. Segundo o mesmo, é esta ambiguidade, esta “dupla-leitura” que caracteriza melhor o fenómeno da possessão.

Da mesma forma, Bastide (2003) e Rouget (1980) criticaram a estruturação de De Heusch que corresponderia a um ideal-tipo, porque estas duas ópticas coexistiram sempre. Cada possessão singular ou é feliz e benéfica, ou sofrida e perigosa devido a ambivalência das entidades divinas, no contexto do Candomblé. Acrescentaram ainda que nos cultos de possessão afro-brasileiros, o exorcismo não se podia inserir dentro do conceito da possessão porque o transe de possessão é sempre um fenómeno de identificação.

1.5. Modalidades de organização da consciência no xamanismo e no fenómeno de possessão

Le Scanff (1995) faz referência à classificação de Chertok dos estados de consciência através a tridimensionalidade do transe utilizado durante a hipnose: o “*lugar do controlo*” do transe, a actividade mental e a focalização da consciência. A totalidade do campo dos estados modificados de consciência engloba estas dimensões, pela variedade de tipos de reorganização mental dos sujeitos, de formas de transe segundo os indivíduos, o próprio indivíduo e as condições de sessão.

“*Lugar de controlo*”:

Primeiramente, o “*lugar do controlo*” indica a oscilação em dois pólos da ligação do Eu ao estado modificado. O primeiro pólo (estado mais representativo do transe de possessão), é a perda de controlo com o abandono do Eu para receber uma entidade exterior, enquanto que o segundo pólo representa a perda de controlo em proveito de fragmentos inconscientes do Eu, como por exemplo na hipnose.

Mais especificamente no caso da possessão, a substituição do Eu pela divindade acompanha-se nomeadamente de um desaparecimento da consciência e de uma desconexão com a realidade. Dois traços acompanham esta modificação da consciência: a ausência de alucinação do indivíduo possuído, que substitui a sua personalidade habitual pela personalidade da divindade, o que não constitui para ele uma aparição; e a amnésia, um dos critérios diferenciadores do transe e do êxtase. Existem desta forma, poucas auto-descrições da possessão, devido à incapacidade para descrever a sua condição, quando comparadas com os estados de êxtase. Le Scanff (1995) questiona-se então, sobre o nível de “consciência” e o nível de “inconsciência” na amnésia. Segundo esta, o inconsciente e o esquecimento seriam possivelmente normas culturais para traduzir o abandono da “alma” a uma divindade. No entanto, a autora enuncia a possível função terapêutica da amnésia, que permite a expressão de conflitos pessoais segundo as normas culturais.

No que concerne ao xamanismo, não existe perda de controlo sendo que o xamã está lúcido ao longo de todo o seu transe. Contudo, certos autores indicam que o xamã, por exemplo o xamã hmong, esquece o que aconteceu durante a sua viagem, mas este esquecimento pode ser da mesma forma, cultural. O xamã em transe apresenta duas atitudes

opostas: uma de imobilidade e outra de actividade intensa. A primeira forma de transe é a descida aos infernos na qual durante a “viagem da alma” o corpo do xamã está imóvel no chão, como morto. Esta imobilidade vai-se manter até ao “retorno da alma”, e é unicamente após ter regressado no seu corpo, que o xamã contará o que ele viu durante a sua viagem. A segunda forma de transe é a “ascensão celeste”, na qual o xamã em transe é pelo contrário muito activo: ele conta e teatraliza para o público, durante a sua viagem, as peripécias da sua excursão psíquica. Após este “transe dramático”, é suposto ter-se esquecido de tudo. A autora clarifica ainda que, a distinção entre estas duas formas de transe, imobilidade e lembrança na primeira e agitação e amnésia na segunda, corresponde à distinção entre o êxtase e o transe.

A actividade mental e Focalização da consciência:

De acordo com a mesma, na possessão, o observador é totalmente passivo, desaparecendo até quando se trata de perda de consciência ou de “inconsciência”. A totalidade do campo psíquico, libertada, é actuada através de uma divindade, e exprime-se no corpo. Quando a crise acaba, o sujeito esquece-se do seu transe. Este processo repete-se desta forma indefinidamente. Esta actividade física acompanhada da passividade mental na possessão opõe-se ao transe xamânico, onde o estado alterado da consciência do xamã, implica ao mesmo tempo a receptividade passiva durante as visões e uma actividade intensa do espírito na sua relação com o invisível.

A focalização da consciência é a concentração da consciência num elemento da realidade, a sua meta. Isto induz uma redução do campo da consciência sobre um espaço limitado da realidade, da percepção ou da imaginação.

2. Descrição do Candomblé

Após a introdução de determinados conceitos que consideramos pertinentes para descrever as religiões extáticas, iremos focar-nos no nosso objecto de estudo – *O Culto do Candomblé*.

Este culto, Afro-Brasileiro, de origem africana, uma vez transportado para o Brasil, foi assimilado pelos habitantes deste país, sendo, deste modo, actualmente considerado parte da cultural nacional. Este sofreu algumas transformações, uma vez que se adaptou à cultura do Brasil, o que o diferencia dos cultos que actualmente ocorrem em África. Esta transformação, sofrida pela interacção das culturas, como se depreende, não é, deste modo, estática, sendo que, sempre que o culto surge numa nova cultura, irá adaptar-se à mesma, modificando-se novamente. Assim, é expectável que esta, ao introduzir-se na Europa, seja, uma vez mais, incorporada e adaptada à cultura do país receptor.

De acordo com Bastide (1958) “le Candomblé est une religion, non une magie”. Do mesmo modo, vamos referir-nos ao Candomblé como uma religião, uma vez que este culto se fundamenta no contacto entre o mundo dos homens e o mundo sagrado (neste caso, as divindades Africanas – os *Orixás*). Esta religião baseia-se no “aqui e agora”, o que a diferencia das “Religiões de Crédito” (Bastide, 1967), nas quais, o sujeito acumula boas acções na terra para ser recompensado no céu, enquanto que nesta as acções têm interferência ao longo da vida do sujeito.

Quando abordamos o estudo deste tipo de religião, deveremos adoptar uma postura imparcial, liberta das nossas próprias concepções de bem e de mal, substituindo-as por concepções de eficácia, força e luta pela existência, na qual tudo se ganha, merece e se conquista.

O Candomblé representa para os seus fiéis a tradição dos seus antepassados Africanos. Esta é transmitida oralmente, preservando sempre, de uma forma admirável, os segredos deste culto.

2.1. Nações

Na época Colonial os escravos Africanos que foram para o Brasil pertenciam a diferentes grupos étnicos - classificados como nações: *Yoruba (Nagô)*, *Ewe*, *Quêto (Ketu)* e *Ijêxas (Ijesha)*. Contudo, actualmente, todas as culturas de origem Africana se uniformizam com base na selecção da cultura *Yoruba*, por ser caracterizada como a mais africana.

Assim, a partir da evolução semi-independente destas nações, encontramos uma diversificação dos nomes das divindades, dos costumes, da música, da maneira de tocar instrumentos, do vestuário litúrgico da linguagem sagrada e da própria estrutura das cerimónias.

Inspirámo-nos essencialmente na nação *Yoruba*, por esta ser, como já havia sido referenciado, a mais africana, o que a torna mais pura, sendo, deste modo, alvo do nosso interesse.

2.2. Orixás

O culto do Candomblé tem por objectivo proporcionar aos sujeitos uma relação mística, constante e activa com os *Orixás* num Mundo unido e solidário. O culto não tem qualquer tipo de funcionalidade se estas divindades não estiverem presentes. Os *Orixás* mais conhecidos e honrados na maioria dos *terreiros* são os segunites: Nanã, Omolú, Oxumaré, Oxalá, Exú, Ogum, Oxóssi, Yemanjá, Iansã, Oxum, Obá, Ewá, Xangô, Logun Edé, Ossaim, Ibeji, Iroko.

Se os fiéis souberem satisfazer e adorar as mesmas serão, então, protegidos, auxiliados e terão prosperidade, do mesmo modo, se estas forem negligenciadas ou ofendidas, os fiéis vivenciarão infelicidade ou até mesmo doenças. Para que recebam os benefícios e não sofram os castigos das divindades, os sujeitos devem reger-se pelas regras da comunidade.

2.3. Terreiro

A maior parte dos rituais de adoração dos *Orixás* é realizada no *terreiro*. Este lugar, situado na periferia das cidades, caracteriza-se por ser um espaço fechado, sagrado e mítico. Podemos caracterizar, deste modo, o terreiro como uma materialização simbólica de África.

Cada terreiro é estruturado autonomamente, uma vez que, a única autoridade reconhecida é a do chefe de culto. Deste modo, as regras pelas quais os sujeitos se orientam provêm exclusivamente do seu próprio terreiro, organizado pelo seu chefe.

2.4. Hierarquia do terreiro

A responsabilidade do culto cabe ao *pai de santo* ou *mãe de santo*, o chefe do culto que actua principalmente sob as injunções dos *Orixás*. Estes são assistidos pelo pai pequeno ou mãe pequeno que o substitui em caso de necessidade. Os encargos do terreiro são distribuídos pelos iniciados com mais tempo, escolhidos pelos *Orixás*. O *alagbe* é o responsável pelos *atabaques*, tambores sagrados, o *asogum* pelos sacrifícios, e o *ogan* pela protecção do terreiro. Os *filhos de santo* e *filhas de santo*, iniciados, dedicam-se às divindades.

2.5. Estrutura das cerimónias públicas

A base cultural, histórica e mítica, e até mesmo a sua materialização no espaço geográfico, temporal, social e simbólico, demonstra que as práticas do culto são coerentes e lógicas para os seus praticantes, independentemente da sua origem.

Dos dois tipos de cerimónia presentes nos cultos que existem, as privadas e as públicas, optámos por descrever as segundas. Este tipo de cerimónias, dedicado às divindades, é constituído por diversas fases que descreveremos em seguida.

- *O sacrifício de animais*: o género do animal corresponde ao da divindade e, do mesmo modo, a forma de o sacrificar é variável consoante a divindade.
- *A oferenda*: o animal sacrificado é entregue a uma cozinheira para que o alimento seja oferecido na sua totalidade às divindades. O alimento após ser cozinhado é, então,

colocado em frente às pedras sagradas, que representam as divindades. De seguida, no fim da cerimónia, a restante comida será consumida pelos participantes.

- *Chamada musical*: é fundamental que o iniciado esteja completamente “limpo”. Isto é simbolizado através da cor branca no seu vestuário. Para tal, este tem de ter obedecido às diferentes prescrições e tabus correspondentes à sua divindade.. Seguidamente, as divindades são chamadas com a entoação de três cânticos, destinados estes a cada *Orixá*, acompanhados de três *atabaques*, o que confere um estatuto sagrado à chamada, sendo assim um intermediário entre os homens e os *Orixás*.

- *Danças preliminares*: As divindades são chamadas por ordem, começando obrigatoriamente, por *Exú* (divindade intermediária entre os homens e os *Orixás* que preside todas as trocas) e acaba com *Oxalá* (Mestre do Céu, o *Orixá* mais elevado). Os cânticos são acompanhados de dança por evocarem determinados fragmentos míticos (episódios da história das divindades). Deste modo, o poder da imitação mimética, conjuntamente com a sedução da palavra, leva à manifestação dos *Orixás*.

- *A dança das divindades*: O fiel só poderá incorporar a divindade à qual esteve ligado no ritual de iniciação, quando esta é evocada pelos cânticos. Quando o fiel é possuído vai, então, para uma pequena sala, na qual é lhe vestida a roupa litúrgica do seu *Orixá*. Seguidamente, já não são os fiéis que dançam, mas sim as divindades, vindas de África que entretanto os incorporaram - nesta fase, as fronteiras entre o natural e o sobrenatural desmoronam-se.

- *Fase final*: os *Orixás* após terem sido incorporados e terem dado aconselhamentos à comunidade, são reenviados para o mundo sobrenatural durante a entoação do seu próprio cântico.

Gostaríamos ainda referir a importância do termo *Axé*, sendo um termo polissémico. Na sua semântica, este termo significa autoridade e permissão, a força sagrada. Poderá simbolizar, simultaneamente, um ponto de junção entre o céu e a terra e um foco de concentração máxima de energia, materializado no terreiro. Este acompanha os rituais como forma de saudação entre os fiéis e dos mesmos para com os *Orixás*, que desejam, através deste poder e paz.

3. Conceito de doença no Candomblé:

A representação da doença no Candomblé toma um valor particular, devido às suas origens africanas. A doença neste contexto é vista como um todo, não existindo diferenciação entre as doenças somáticas e psíquicas. De facto, segundo Lanternari (1996) a doença, que é de origem orgânica, funcional ou psíquica nos parâmetros da medicina ocidental, é vivida como uma manifestação particular do mau-estar generalizado com o universo (sofrimento moral ou espiritual, ansiedade e angústias na transgressão dos pecados e sentimento de culpabilidade). Assim, de acordo com Dorez (1981) “a doença é o desequilíbrio das ligações” espirituais e físicas, ou seja, é igualmente a desordem global da pessoa. Esta pode colocar em questão todo o grupo, a sua organização, a sua estabilidade e a sua coesão. No Candomblé, a doença é resultado, maioritariamente de entidades sobrenaturais, e não tanto fruto da acção nefasta causada por uns homens a outros. De acordo com Rabelo (1993), isto acontece porque o indivíduo está vulnerável ao meio, consequência do seu “corpo estar aberto”, ou seja, desprotegido e deixando infiltrar elementos prejudiciais. Nestes casos, a cura baseia-se principalmente numa “dinâmica de negociação” (Prandi, 1991; Rabelo, 1993), com o objectivo de reforçar a “cabeça” (o adepto), tornando o seu corpo impermeável, “através de alianças com poderes do sagrado” (Rabelo, 1993, p 322), ou seja, segundo Prandi (1991), com o objectivo de fortalecer o iniciado inserido num meio de constantes ambiguidades e de incertezas. Assim, de acordo com Rabelo (1993), a experiência da doença é interpretada pelas religiões, apresentando ao doente e à comunidade uma representação própria da mesma, oferecendo soluções com significado, a fim de resolver os seus problemas.

Na experiência da doença, o indivíduo desesperado, tentará encontrar formas de a remediar, circulando através da variedade de cultos existentes em que estes propõem significados e métodos, a fim de a aliviar. Desta forma, os conceitos de doença e de cura associada são realidades construídas de forma intersubjectiva, na qual o “terapeuta” terá influência sobre as percepções do doente e familiares, oferecendo-lhes novos significados. Assim, a cura não será o “resultado directo de medidas terapêuticas realizadas no interior do culto, mas uma realidade por vezes bastante frágil, que precisa de ser continuamente negociada e confirmada no quotidiano do doente e dos membros das suas redes de cuidado e apoio” (Rabelo, 1993, p 317).

Lanternari (1996) aborda a questão da doença nas “sociedades tribais de tradição oral” como um “sinal” a decodificar, em que esta é um significante cujo sentido tem de ser reconstruído e identificado. O seu sentido situa-se no simbolismo mágico-religioso, ligado às referências da tradição, ou seja, ao mundo dos antepassados. Deste modo, F. Laplantine (1986) apresenta a doença como um “fenómeno social”, evento no qual será atribuído ao grupo um sentido. As causas recorridas para a sua explicação dependem das representações culturais atribuídas a esta. Segundo Lanternari (1996), contrariamente à nossa cultura ocidental que, frequentemente considera todo o tipo de “*alteração*” (físico, psíquico ou psicofísico de um indivíduo) como uma “doença”. Nas sociedades mais tradicionais, estas são justificadas geralmente como “sinais” ocultos e muitas vezes ambivalentes, que deverão ser decodificados pelas técnicas divinatórias de análise visual de elementos, adquiridas pelo líder religioso, considerado neste contexto de “*terapeuta*”, com intuito de interpretar o seu significado. De acordo com Chiousse (1995), no caso do Candomblé, são as entidades divinas que apresentam um papel paradoxal, podendo ser de um lado o agente provocador da doença e por outro, o agente curador da doença.

A representação da doença será diferente nos indivíduos iniciados no culto e nos indivíduos não-iniciados, mas que recorreram ao mesmo muitas vezes por desespero devido a persistências dos sintomas. Nos sujeitos não-iniciados, a doença pode ser abordada como “sinal de eleição das divindades” (Condominas, 1976, Chiousse, 1995/1997) ou “um apelo à decodificação de fluxos não culturados ou desculturados” (Schott Billmann, 1977). Condominas (1976) propõe o caso de um “*pai de santo*”, que numa fase inicial, antes de fazer a iniciação, foi chamado ao Candomblé com intuito de curar uma doença que sofria. Posteriormente, o estatuto que lhe é actualmente conferido deve-se à cura dessa mesma doença.

No que diz respeito ao indivíduo iniciado, ele usufrui da protecção dos Orixás, a partir do momento em que foi iniciado. No entanto, este não está livre de doenças, sendo que, o indivíduo tem de merecer a sua protecção. Deste modo, de acordo com Bastide (1958), a doença é “uma diminuição do ser”, uma perda do seu poder de protecção. A doença aqui é vista como um desvio das regras. Desta forma e de acordo com Lanternari (1996), esta pode desenvolver-se como punição das divindades face às infracções cometidas pelo sujeito, que poderão ser regras étnicas e sociais em vigor (roubo, homicídio), ou de ordem ritualista como por exemplo, a omissão de um ritual para um Orixá. O castigo aplicado aos infractores poderá

assumir diversas formas, desde o azar, à doença e até mesmo à morte, podendo de igual modo estender-se à família do sujeito.

A comunidade do Candomblé é constituída por um sistema de valores, sendo um modelo de referência e de força para a mesma. São valores definidos pela tradição, referenciando o cumprimento de obrigações e interditos. A identidade cultural do grupo obtém expressão e consistência através destes valores. O valor da identidade colectiva é questionado quando os seus membros não cumprem as normas culturais. Deste modo, para a obtenção de bem-estar no universo e de uma vida tranquila liberta dos males, cada membro deverá respeitar estas regras. Independentemente do cariz voluntário ou consciente das infracções cometidas, assistimos a uma consciencialização na representação colectiva, manifestando-se através de adversidades multi-variadas, como por exemplo a morte. Assim, o desrespeito dos valores tradicionais é sinalizado através da doença. Deste modo, ela expressa-se sob a forma de um desafio na qual os sujeitos tentam encontrar as suas causas, de forma a curá-la através do ritual. Desta forma, “a divindade que puniu, opera como co-agente e co-determinante do mal infligido ao sujeito” (Lanternari, 1996, p 208).

Deste modo, encontramos então, segundo Lanternari (1996), relevantes componentes “religiosos”, “sociais” e mais amplamente “culturais”, todos operantes ao mesmo nível e activos de maneira determinante, no dilema doença/saúde.

4. Processo terapêutico no Candomblé (I):

Após ter elucidado conceitos pertinentes para que seja possível uma melhor compreensão destes rituais religiosos afro-brasileiros, iremos descrever o modo como estes se estruturam, se constituem e se desenvolvem, com o intuito de demonstrar a sua funcionalidade terapêutica.

No estudo desenvolvido por Chiousse (1995/1997), a autora refere que um dos princípios da religião é trazer reconforto para atingir salvação. Isto pode parecer à primeira vista reducionista, no entanto, permite fazer a ligação entre fenómenos religiosos e não religiosos – neste caso a saúde. Assim uma religião pode oferecer, além dos rituais praticados, técnicas terapêuticas capazes de fortalecer e ajudar o indivíduo no seu todo, como uma medicina holística ou “medicinas paralelas” (Laplantine et Rabeyron, 1987). Deste modo, no Candomblé os rituais para além de proporcionarem a cura da doença, permitem do mesmo modo aos seus membros prevenir o mal-estar físico e psíquico. São mobilizadas contra as doenças, técnicas de defesa e de protecção, sendo estas para Lanternari (1996), instrumentos carregados de potencial mágico e simbólico-místico manipuladas pelo líder religioso, este descrito pelo autor como uma “personalidade carismática de prestígio social”, dotados de conhecimento esotérico e especializado.

Determinadas terapias compostas por uma variedade de componentes ideológicos de diversas origens (étnica, histórica e cultural), operam dentro do quadro de implicação emocional colectiva, através de uma ideologia religiosa enunciada directamente por um líder fundador, sendo partilhada e alimentada pelos discípulos durante os encontros ritualísticos periódicos. A estas terapias, Lanternari (1996) dá o nome de “terapias carismáticas”. Da mesma forma, Rabelo (1993) refere que as “terapias religiosas” são “abordadas sob a perspectiva do culto enquanto campo organizado de práticas e representações, ao interior do qual o especialista religioso manipula um dado conjunto de símbolos para produzir a cura. Para que os símbolos religiosos funcionem, isto é, produzam cura, é preciso que sejam compartilhados pelo curador, o doente e sua comunidade de referência; usualmente, toma-se como pressuposto este compartilhar de símbolos e significados entre os participantes do processo de cura” (Rabelo, 1993, p316).

Mais particularmente, e de acordo com Chiousse (1995/1997), existem diferentes técnicas terapêuticas consoante o paciente em questão, ou seja, o processo efectua-se de forma

diferente quando este for um iniciado ou um não-iniciado no culto. Visto que o terreiro está aberto a qualquer pessoa, todos poderão entrar, independentemente da sua afiliação ao Candomblé. Assim, através da divinação ou da mensagem do Orixá incorporado durante uma cerimónia, o *pai de santo* irá encontrar as causas dos males e doenças de cada paciente e desse modo, saberá associá-las a iniciados ou não iniciados. Tudo isto é importante para a cura e benefício do paciente, porque também será diferente conforme a iniciação do mesmo.

4.1. O diagnóstico ritualístico (intervenientes)

4.1.1 Os Orixás através da divinação feita pelo pai de santo:

O culto de divinação, feito actualmente pelo *pai* ou *mãe de santo*, permite definir e diagnosticar o mal-estar, aqui visto como doença. O *pai* ou *mãe de santo* que recebe o consultante tem como objectivo resolver diversos tipos de problemas, que podem ser de ordem afectiva, financeira, profissional ou de saúde, numa pequena sala onde ele invoca *Ifá* - entidade mestre do destino e da divinação- ou *Exu* - entidade intermediária entre os homens e os Orixás- sem acompanhamento musical ou de dança e ainda sem nunca entrar em estado de transe. Este culto consiste em lançar 16 búzios, representando os 16 Orixás. Estes têm duas faces, uma convexa e outra côncava. É segundo o número de búzios caídos num sentido ou no outro que serão feitas a interpretação e determinação dos problemas do consultante, e da mesma forma, a identificação das causas ocultas (do ou dos Orixás causadores do mal (Chiousse, 1995; Rabelo, 1993). Assim, o papel essencial do *pai de santo*, sendo o detentor de poder e de conhecimento, é o de dar sentido à doença e de permitir ao indivíduo voltar a encontrar sua integridade. Segundo Chiousse (1995), o culto de divinação, através da mensagem do *odu*- correspondente a uma capítulo do corpus de Ifá- permite também encontrar diversas soluções para tratar a doença (recomendações, obrigações, oferendas, sacrifícios e tratamento fitoterapêutico). Nestes casos as concepções dos males, de infelicidade e de doença aparecem intimamente ligados.

4.1.2. O Orixá incorporado no iniciado em transe:

De acordo com Chioussé (1995), os rituais de Candomblé apresentam, além do culto de divinação, uma técnica para identificar a doença - a sessão de consulta. Aqui não é o *pai de santo* o portador de mensagem das entidades divinas mas o *iaô* – fiel iniciado há pelo menos um ano. Este apresenta-se em estado de transe, e através do seu corpo e voz, vai interpretar e revelar ao consultante/cliente o significado da sua doença actual, ou da sua futura doença, antes mesmo das suas primeiras manifestações. Por vezes é necessário um *ogan*- fiel iniciado há pelo menos sete anos - para traduzir as palavras em linguagem yoruba do Orixá, que se exprime através do iniciado.

Em ambos os casos, não são nem o *pai de santo*, nem o iniciado em transe que definem a doença, mas sim as entidades divinas. Os primeiros são só os seus mensageiros, pois estes necessitam da intervenção dos segundos para ter poder sobre a doença. Desta forma, os Orixás têm então, um papel activo no processo terapêutico.

4.2. Os terapeutas:

4.2.1. Os Orixás

Em África, os Orixás são considerados como os antepassados divinizados após as suas mortes. No Brasil, conservam o mito de antepassados divinizados mas perdem os seus caracteres de chefes de linhagem. Aparecem então na forma de personificações, tais como da natureza (vento, mar, trovão), da guerra e da maternidade entre outros. Assim, não são nem espíritos, nem seres falecidos, mas manifestações das forças que controlam a natureza e a sociedade. Deste modo, não são propriamente deuses mas entidades divinas, sendo que existe um único deus criador, Olorun. Ocupam ainda o lugar mais alto na estrutura hierarquizada do cosmos. Segundo Elbein (1977), estes têm uma função cósmica, social e pessoal em relação ao grupo e a cada indivíduo. Chiousse (1995) refere ainda que estas entidades têm uma “existência antropomorfa”, que se assemelha ao homem pela forma, criando assim rivalidades, inveja e conflitos que os transe podem por vezes representar. As entidades estão associadas da mesma forma, a um ou vários elementos da natureza, agindo sobre esta e sobre os homens. Estas são consideradas como os “protectores dispensadores de benefícios terrestres” (Chiousse, 1995), chamadas para resolverem os problemas da vida quotidiana dos membros do culto.

Deste modo, cada Orixá manifesta-se de diversas formas, correspondentes à sua multiplicidade de funções e de participações. Estes estão relacionados com uma cor, metal, animal, fenómenos meteorológicos, eventos, espaço, actividades sociais, comportamentos humanos, uma parte do corpo e das plantas. No entanto, os Orixás são também forças. Não tendo existência própria na terra, necessitam de suporte para existir, materializando-se no corpo do iniciado durante o transe de possessão. Dialogam, desta forma, com o homem, utilizando o seu corpo, ajudando-o ou adoecendo-o. Assim, de acordo com Nathan (1986, p145), os fenómenos de possessão explicam “tanto a natureza e origem destes “seres culturais” como dos seus modos de acção”.

4.2.2. O líder religioso/Orixá

Segundo Lanternari (1996), o líder religioso é considerado pelos membros do ritual como “*terapeuta*”. Este utiliza como técnicas terapêuticas remédios empíricos (operações ditadas pela farmacopeia tradicional de origem vegetal) e/ou mágico-empírico (operações ricas em conteúdos simbólicos), identificando do mesmo modo, os “agentes determinantes”, que sugerem uma reparação ao nível moral e/ou ritual e comportamental, ou seja, a cura.

De acordo com o mesmo, o conjunto do sistema terapêutico possui uma dimensão psicossocial própria com um compromisso da família, porque cada doença individual é um facto social. Assim, além do terapeuta considerar a cura do sujeito como um facto isolado, a função deste passa, de igual modo, pelo reequilíbrio social entre os membros da comunidade, bem como pelo reequilíbrio entre a comunidade e as divindades, de forma a manter a ordem cultural e ético-social, essencial para a existência comunitária. As manifestações psicológicas individuais e colectivas têm então, um papel predominante na cura.

O “líder carismático” sob a forma de uma divindade, apresenta-se como terapeuta e representa o elemento central da organização comunitária.

“Est effet et en même temps cause d’un climat de crédibilité lié à la charge participative intense des membres su groupe, avec des phénomènes d’exaltation mystique, glossolalie, transe, tremblements, gesticulations rythmiques, mouvements choréiques et aussi chant choral, prières collectives, impositions des mains sur le malade” (Lanternari, 1996, p 17).

Este tem uma dupla funcionalidade, sendo que, para além de tornar credíveis os seus “poderes”, induz também os fenómenos. Todos os elementos mencionados apresentam-se com diversas configurações que proporcionam o desenvolvimento de um efectivo ritual curativo. Este é acompanhado por um clima geral de exaltação emocional colectiva reforçado por uma consciência partilhada pelos membros do grupo de um elitismo.

Gibbal (1991) refere ainda que os líderes religiosos têm um papel central do início até ao fim do transe devido a um conjunto de factores complexos e intimamente ligados, tais como uma actualização da representação do mundo no culto, um saber-fazer relacional e psicológico, um saber-fazer das técnicas e um poder institucional.

Desta forma, nos fenómenos de transe, o *pai de santo* tem como função a provocação do estado de transe do iniciado, quando este se torna difícil de aceder, utilizando uma diversidade

de técnicas altamente simbólicas, podendo ir desde de sugestões à distância (cânticos repetidos, sinos na orelha do futuro possuído) até à manipulação física deste (vestindo-o com os seus atributos magistrais ou colocando o seu colar de *Exú*, ou até com um toque na sua cabeça) de forma a atingir o transe de possessão. O *pai de santo* é igualmente capaz de auto-induzir-se no estado de transe (balanceamentos, danças, entre outros), tendo assim uma acção mais activa que os iniciados na busca deste estado. No entanto, segundo o autor, é importante sublinhar que na representação da comunidade, é o Orixá e não o seu “*cavalo*” que tem de ser estimulado e condicionado.

O *pai de santo* tem também uma função de regulação tanto no transe dos seus iniciados como do seu próprio transe. O mesmo vai então, acompanhar o iniciado ao longo de todo o processo de “estado de transe”, evitando transbordos com gestos e palavras que o acalmem. No que concerne ao seu próprio transe, este é capaz de sair e de voltar do seu estado de transe se for necessário dirigir a cerimónia. A auto-liberação deste estado manifesta-se por tremores violentos, olhos que se revulsam e um grito ou gemido depois da inspiração. Em suma e de acordo com Bastide (1958/2000), o *pai de santo* provoca, modela e regula o fenómeno de transe, socializado através de um sistema mítico e da educação da expressão corporal.

O culto de *Ifá* é o culto inicial que permite atribuir o Orixá adequado ao iniciante, sendo que o líder selecciona, também graças ao seu poder intuitivo, a divindade que melhor corresponde à personalidade do mesmo, ou seja, este “é verdadeiramente o reflexo tradicional do seu Eu profundo” (Lanternari, 1996, p 82). A questão aqui coloca-se: até que ponto o nosso próprio desejo não cria o fenómeno de possessão? Quando assistimos a um erro de atribuição de um Orixá, ocorre uma incongruência “entre o Eu profundo e o Eu da imaginação”, que no momento passa a existir. Deste modo, para a obtenção do bem-estar é necessário que as exigências internas da alma estejam em harmonia com as representações míticas nomeadas pelo líder.

O *pai de santo* detém um poder importante dentro da comunidade, que é garantido pelas suas funções de dirigente. Desta forma, existe um grande respeito da parte dos membros da comunidade, com injunções seguidas e ordens obedecidas. A simples presença do líder pode por vezes, provocar uma aceleração dos fenómenos. Esta submissão por parte dos membros é fruto de uma aprendizagem. Na direcção das cerimónias, este coordena, distribuindo os

respectivos papéis dos membros (tipo de música e cânticos). Segundo Gibbal (1991), um dos seus objectivos é o de obter a presença mais frequente de cada membro no terreiro.

O líder carismático mantém da mesma forma um estreito contacto com os seus membros regulares. Chioussé (1995) reforça esta ideia referindo que o iniciado tem uma confiança absoluta no seu *pai de santo*, sendo o seu conselheiro, bom ouvinte e compreensível. Esta familiaridade permite desta forma, ter influência na personalidade dos seus membros e na educação dos seus comportamentos.

No entanto, segundo Gibbal (1991), apresentam-se situações nas quais o *pai de santo* não terá muita influência, onde se verifica que as suas vontades não são respeitadas. Estas aparecem principalmente nos noviços do culto ou nos pacientes em tratamento que ainda não receberam uma aprendizagem ritualística que permite integrá-los, desta forma, aos automatismos das diferentes etapas da incorporação.

Iremos de seguida descrever o processo terapêutico no ritual expondo a iniciação da vida mística do sujeito, assim como as técnicas desenvolvidas neste contexto, dando maior relevância ao elemento central do ritual: o transe de possessão. Este corresponde à fase mais manifesta e grandiosa de um processo terapêutico minuciosamente desenvolvido e perpetuado no tempo, resultante segundo Lanternari (1996), de uma longa e prévia fase “diagnóstico-divinatória”, até à solicitação da iniciação ao culto de possessão.

4.3. O processo de Iniciação:

O ritual de iniciação é um conjunto de rituais que permitem ao indivíduo transformar-se, renascer e receber um novo nome, sendo um “nascimento progressivo” (Bastide, 1958/2000). Augras (1992) acrescenta ainda que o saber iniciático é o saber original, não apenas assimilado mas também e principalmente, vivenciado.

4.3.1. Decisão inicial:

De acordo com Chiousse (1995), vários factores podem entrar em conta na decisão do indivíduo quanto à sua integração no ritual de iniciação do Candomblé. Estes podem ser a crença do mundo dos Orixás, em acontecimentos considerados “estranhos” (encontro ao acaso de um pedra com aspecto estranho, provida de significado dentro do contexto do culto, e que posteriormente, poderá ser o *Ota* – pedra que representa o iniciante) ou uma série de “infelicidades” incontroláveis e incompreensíveis de coincidências desastrosas que podem ser problemas familiares, profissionais, sentimentais ou de saúde e ainda, a manifestação do *santo bruto*, sendo esta última menos frequente. Desta forma, o indivíduo, aflito com o seu sofrimento, não encontrando soluções nas “medicinas biomédicas” (Pereira, 2009) irá buscar auxílio no culto, ou de forma terapêutica ou simplesmente de forma litúrgica (J. Amado, 1938 cited in Chiousse, 1995). Segundo Costa Lima (1992), o apelo à participação iniciática, ou seja, “*na vida de santo*” e consequentemente, à filiação da comunidade de Candomblé feita de forma voluntária, é regido institucionalmente, obedecendo a padrões.

Assim, a decisão em começar o processo de iniciação é muito importante. Este processo, além de ser longo, é também árduo por submeter-se a uma série de constrangimentos e de tabus que deverão advir desde então.

4.3.2. Estrutura da iniciação:

O ritual de iniciação está inserido num processo repetitivo ao longo da vida do iniciado, tendo de realizar em cada sete anos uma série de rituais de passagem hierárquica dentro do sistema institucional do Candomblé.

Primeiramente, o futuro iniciado terá que consultar o culto de *Ifá* e *Exu* para conhecer o Orixá que lhe é destinado, em que depois é-lhe fornecida uma pedra simbólica, o *Ota* como símbolo do Orixá. Seguidamente aparece a etapa da lavagem do colar com as cores do Orixá, como símbolo de mudança de vida. Depois, o corpo do iniciado imerge directamente dentro de um banho com as folhas sagradas do seu Orixá, como símbolo da passagem do profano para o sagrado, a fim de vestir uma roupa nova, interpretado como premissa de mudança de identidade - este será nomeado de *abia*. Existe o *Bori*, a “*lavagem da cabeça*” que tem por finalidade, segundo Querino (1988) a de obter saúde e dar “*comer a cabeça*”, ou então, como Pereira (2009) o indica, é um ritual que tem como objectivo resolver problemas de saúde, fortalecendo espiritualmente a *cabeça* pelo Orixá, estando assim apto para o próximo passo. Deste modo e de acordo com Augras (1996), o corpo do iniciado é sempre preparado de forma particular, a cada etapa importante da vida religiosa, requerendo uma limpeza concreta e simbólica deste. Serão da mesma forma realizados sacrifícios, cada vez mais importantes (sucessivamente sacrifícios de pássaro, de animais com duas patas e de animais com quatro patas): estes necessitam da aceitação das entidades divinas, verificadas com o jogo de *obi*. Tais procedimentos podem ser realizados tanto individualmente como em grupo. Assim, apesar de não demonstrarem uma cura no sentido biológico ou fisiológico do termo, podem no entanto, proporcionar benefício psíquico e psicossomático no iniciante, devido ao facto do mesmo se saber protegido. Da mesma forma, este ritual tem ainda uma influência na comunidade participante nesta comunhão com o sagrado (Chiousse, 1995, Bastide, 2000).

Durante o período recluso da iniciação, antigamente mais rígido, os estudos indicam que o iniciante está num estado *éré* – estado de demi-consciência. Em completa apatia, este pode por vezes, ter um comportamento totalmente infantil. Assim, encontrando-se num estado de “dócil sugestibilidade”, e numa forma de amnésia da sua vida anterior, o iniciante familiariza-se com o seu Orixá. No fim deste período, após ter sacralizado o seu corpo, o iniciante é reinserido à vida profana com a reaprendizagem da sua antiga personalidade e comportamentos da vida quotidiana e esquecerá conseqüentemente tudo o que se passou durante este período. Inconscientemente, este é mais sensibilizado aos ritmos dos *atabaques* referentes ao seu Orixá, que servem como agentes de estímulo de um reflexo condicionado para entrar em estado de transe de possessão. Assim, “as chamadas incitarão a exteriorização de um arquétipo de comportamentos conforme as suas aspirações recalçadas” (Chiousse, 1995, p173). A iniciação é concluída na cerimónia de *oruko* onde o iniciado é capaz de entrar em transe publicamente e revelar à comunidade o seu nome africano, *dijinha*, relacionado com um evento da sua vida ou com o seu Orixá. Segundo Carneiro (1968), o *éré* não é uma divindade, mas sim, um espírito inferior. Desta forma, todos os Orixás têm o seu *éré*. Existe então, uma mudança de personalidade marcada por uma “conduta infantil” nos rituais de iniciação. No entanto, de acordo com Bastide (1973/2002) este não é um retorno à vida infantil como na cura psicanalítica. “É o sinal de uma metamorfose da personalidade; estar morto à vida profane, para renascer como personalidade religiosa” (Bastide, 1958/2000, p 63).

A iniciação permite ao adepto receber “uma educação religiosa”, ou seja, um conhecimento do seu Orixá, bem como um aperfeiçoamento dos seus conhecimentos sobre a mitologia e os rituais, ascendendo desta forma e de acordo com Chiousse (1995), a um certo prestígio social. Este aprende a reagir a certos estímulos que codificarão o seu comportamento e o levarão ao transe num determinado tempo (o reconhecimento do ritmo musical do seu Orixá como sinal). Assim, o processo ritualístico da iniciação tem uma grande influência na conduta e nas relações sociais dos iniciados. De igual modo e segundo Costa Lima (1992), estes reconhecem a autoridade suprema da sua divindade e, extensivamente do *pai de santo*, que juntou as condições necessárias para a descida da divindade à *cabeça* do seu filho, a incorporação. Assim, segundo Chiousse (1995), as técnicas corporais utilizadas durante a iniciação como técnicas terapêuticas e/ou preventivas, permitem ao indivíduo elevar-se ao estatuto de divindade, sendo desta forma, um reconforto psíquico e social.

Costa Lima (1992) refere ainda que a iniciação permite ao iniciado ser o portador e/ou transmissor do *axé* – força vital. O iniciado serve então de veículo, entregando o seu corpo na obediência das ordenações da divindade, para que essa força se manifeste e se exprima de modo compreensível para o grupo, graças ao transe de possessão. Pereira (2009, p309) realça ainda, a sua importância na compreensão das concepções de saúde/doença, equilíbrio/desequilíbrio: “a manipulação e canalização do *axé* para o indivíduo em carência são essenciais no processo terapêutico ou assistencial e no desígnio de o equilibrar, contribuindo para uma relação harmoniosa dele com o mundo”.

4.3.3. O transe no ritual de Iniciação

Após a apresentação da estrutura do cerimonial da iniciação, será exposto a sua ligação com o transe de possessão de acordo com as representações colectivas afro-brasileiras. “A iniciação é a passagem de uma mística bruta a uma mística controlada (...) Cada iniciado é permeável com o seu Orixá” (Bastide, 2002, p 63).

Segundo Bastide (2002), as possessões representam a culminação das cerimónias religiosas, nas quais os Orixás são convidados a “*descer*” no terreiro para participar no ritual, através da música, do cântico e da dança. O mesmo refere ainda que, quando as divindades necessitam de fazer advertências relevantes, descem fora das cerimónias religiosas, sendo que o lugar profano é transformado pelo sujeito num lugar sagrado (deitar água nas extremidades da sala, convertendo-a em santuário para receber as divindades, sacralizando desta forma, o momento). Deste modo, simples acções fisiológicas adquirem um estatuto ritualístico. Assim, o diálogo entre o homem e a divindade dá lugar a uma cerimónia religiosa, após o imprescindível cântico de adeus, que por sua vez proporcionará a saída do Orixá.

Através dos simbolismos mítico-rituais, bem como uma condição de emotividade e de participação colectiva de forte carga socializante, desenvolve-se a possessão ritualizada. O fundamento essencial da possessão ritualizada é o surgimento do transe com o suporte em técnicas e tempos controlados, na incorporação da divindade pelo indivíduo. Os iniciados adquirem conhecimentos, procedimentos e rituais terapêuticos durante a aprendizagem

iniciática. Desta forma, a iniciação permite então, a transformação do transe “selvagem” e incontrolado, em transe “ritual” e controlado, sendo este desenvolvido dentro de um contexto rico de valores simbólico-religiosos e sociais, culturalmente determinados.

Desta forma e de acordo com Bastide (2002), existem dois tipos de transe místico, o transe “selvagem” (*santo bruto*), prévio à iniciação e o transe “ritual” realizado após a mesma. Deste modo, em termos globais poderemos dizer que “o transe é uma consequência da iniciação” (Bastide, 2002, p). Contudo, encontramos nalguns casos a incorporação das divindades aos sujeitos que ainda não recorreram ao processo de iniciação.

É importante salientar que antigamente, muitos dos membros deviam a sua entrada aos rituais do candomblé por herança, transmitida de geração em geração e com um Orixá tutelar, não tendo necessariamente para tal, de manifestar fenómenos de possessão. Actualmente, a linhagem já não tem tanta importância, sendo que o Orixá vem a ser uma forma de aquisição individual.

De acordo com os terreiros, quando uma crise de possessão expressa-se de forma muito descontrolada devido ao seu nível de agressividade, o *cavalo* pode ser acalmado de diversas formas, tais como a “imposição das mãos” do líder religioso na nuca do indivíduo possuído como expressão da dominação sobre a divindade, ou então, podemos mandar água fria por cima dos sujeitos, tendo em conta que as divindades temem particularmente a água.

O autor refere ainda que o fenómeno de transe é um momento litúrgico nos rituais afro-brasileiros, ou seja, um ritual sempre controlado e não “uma crise patológica, um acidente puro e simples, um fenómeno psico-orgânico que escapa ao controlo social” (Bastide, 2002). O fenómeno de transe é estruturado de forma a ser precedido, acompanhado e acabado por determinados rituais. Assim, este “tem não só um lugar na liturgia, ela própria faz o momento da liturgia” (Bastide, 2002).

Lanternari (1996) reforça esta ideia referindo que através de uma iniciação ritualizada, assistimos à evolução da fase de crises incontroladas até à fase institucional de natureza ritualística, na qual o sujeito tem capacidade para canalizar e controlar as suas crises, frente a um público dentro de um determinado espaço-tempo. Os valores manifestados pelo sujeito possuído são avaliados pela comunidade e são benéficos para a mesma. Assim, neste estado, a alteração psíquica apresenta-se com um carisma muito particular e pessoal do sujeito possuído.

Desde modo, a comunidade transforma o “transe selvagem”, considerado patológico em transe ritualizado. Nesta perspectiva, Bastide (2000) propõe vários exemplos:

1. Quando o transe perturba a cerimónia pelo seu grau de violência, torna-se necessário que este seja apaziguado, ou até mesmo, afastado da cerimónia pelo *pai de santo*. “Tem de partir da resistência do corpo para pôr o cavalo dócil, à vontade do seu cavaleiro divino” (Bastide, 2000, p).

2. O transe já não é considerado “epidemia colectiva” descontrolada como outrora. Os sujeitos apenas entram em transe quando ouvem a música da sua divindade, sendo que, a manifestação do transe, bem como a sua estrutura são determinados liturgicamente.

3. Quando as condições apropriadas não se encontram reunidas, como é o caso de terem existido relações sexuais, estarem numa fase de luto ou das mulheres estarem menstruadas, o indivíduo pode participar na cerimónia ouvindo o cântico da sua divindade, contudo não irá entrar em transe.

4. Não é considerado correcto entrar em transe no terreiro ao qual o sujeito não pertence, por não ter feito a iniciação original aí. Assim sendo, o sujeito pode participar nas cerimónias com a possibilidade de dançar, contudo, não poderá entrar em transe.

O transe é, desta forma, minuciosamente “domesticado”, respeitando as suas próprias regras. Observa-se ainda, determinados rituais de transe que poderão parecer bruscos ou “selvagens”. Existem, então, três casos possíveis para Bastide (2000):

1. Se o transe é *mimesis*, ou seja, uma representação teatralizada da história das divindades, o ritual terá um cariz mais agressivo, devendo-se às divindades representadas, como é o caso de *Ogum* ou *Exu* (divindades mais violentas), sendo esta resultante da sujeição a uma regra constituída pelos mitos.

2. Se os sujeitos iniciados que não respeitarem as regras correspondentes às divindades, ou não tenham consumado as suas obrigações relativamente ao seu líder religioso serão então, punidos. As suas crises sobrevêm, deste modo, de forma extremamente violenta. Contudo, a sua brutalidade não se deve a uma patologia, mas sim à sanção relativamente ao não cumprimento de uma determinada regra.

3. Esta componente violenta poderia-se dever de certo modo à confrontação de culturas entre os afro-brasileiros e os recém-chegados ocidentais nos cultos. A comercialização progressiva da religião como espectáculo transformou-a num fenómeno patológico. Sendo que, a “selvageria não é ausente de regras, é “variação” à volta das regras, momentos breves de folia dentro dos interstícios entre duas regras” (Bastide, 2000).

Contudo, o *santo bruto* não é negligenciado pelos cultos de possessão afro-brasileiros, constituindo assim, um dos critérios dos desígnios das divindades de *montar o cavalo* tais como a doença. Porém, este tipo de transe não poderá ser aceite pela comunidade. Aquando da sua manifestação, a comunidade é imediatamente “recuperada” de forma a entrar no mundo das convenções e das regras. “Tem-se de a socializar para a poder controlar e manipular com o objectivo de ter uma função para o bem da comunidade” (Bastide, 2000). Assim, o transe selvagem é uma “forma natural”, sem conteúdo, que será em seguida preenchido de acordo com a tradição religiosa da comunidade. Segundo o autor, podem-se encontrar fenómenos análogos no misticismo cristão, em que as funções do líder religioso passam pela introdução de um aglomerado de representações colectivas herdadas do passado no transe do místico.

4.3.4. Estrutura do transe

O transe de possessão existe unicamente dentro das estruturas dos cultos de possessão. Sendo, do mesmo modo, um elemento indispensável neste culto, uma vez que, para que este seja considerado culto de possessão é necessária a presença do transe. I.B Amara (1964), adoptando uma perspectiva estruturalista, refere que a passagem do animismo ao politeísmo gera uma mudança de estrutura, através da qual “a relação da divindade com o corpo passa de temporária a uma permanência institucionalizada”. Assim iremos apresentar, de seguida, um estudo estrutural da liturgia do ritual de possessão.

Bastide (1958/2000) refere que o transe de possessão é estruturado rigorosamente com a sua aparição num lugar e momento considerados sagrados, através de uma sucessão de gestos ritualísticos, na qual o transe é o seu apogeu. Para a conclusão do mesmo é então necessária, uma sequência de gestos ritualísticos no sentido inverso da primeira. Assim, o transe é um

elemento que se insere somente dentro de uma estrutura cerimonial, sendo que é esta que lhe dá sentido. Desta forma, o transe é um momento determinado pelo ritual, sendo que o transe é em si mesmo o próprio ritual.

Sendo o transe estruturado em etapas institucionalmente definidas, existe entre o estado dito normal e o estado de transe de possessão, um período intermédio (fenómeno de embriaguez ligeira) denominado por *éré*, podendo este tornar-se imperceptível pelos observadores inabituais por ser tão rápido. Este estado de transição ocorre antes e depois do estado de transe. Esse período poderá ser realçado através de um cântico especial, o *cântico de éré*. Assim, o *cavalo* não volta logo à normalidade quando a divindade é “*reenviada*”. Este fenómeno pode ser igualmente observado, de forma mais pormenorizada nos rituais de iniciação, como referido anteriormente.

Hubert et Mauss (1909) definiram estes cultos como “uma reestruturação de instituições sociais anteriormente desestruturadas”. Este procedimento de reestruturação na área das possessões é análogo ao procedimento de Levi-Strauss para os mitos, em que este consiste na re-utilização de rituais arcaicos inutilizados para construir com outros elementos, algo de novo. Nas suas obras, Bastide focalizou-se no estudo das representações colectivas e dos mitos subjacentes. Segundo o autor, o transe constitui uma “repetição vivida de um passado arcaico” através dos modelos culturais.

Os fiéis dos cultos de possessão têm tendencialmente dificuldades em adaptar-se à introspecção, técnica utilizada, a título de exemplo, pelos místicos cristãos. As descrições das suas experiências não são feita a partir de comunicação verbal, mas sim através a exploração de outro tipo de linguagem, a linguagem corporal que permite “expressar a complexidade da alma”.

5. Processo terapêutico no Candomblé (II):

5.1. Linguagem mítico-simbólica:

Lanternari (1996) define o ritual como um “complexo de conteúdos mítico-simbólicos, capazes de actuar sobre a imaginação individual e colectiva e, desta forma, sobre o inconsciente, produzindo efeitos que se estendem ao nível psíquico e somático” (p 18). Segundo Augras (1992), o conhecimento dos mitos e dos símbolos dos rituais é feito a partir de uma aprendizagem gradual das suas interpretações da experiência vivenciada do sagrado. Deste modo, o saber mítico-simbólico não se adquire tanto pelo ensino exterior, mas sim pelas vivências internas do iniciado, manifestando-se pela sua transformação.

De acordo com Eliade (1992) a função essencial do simbolismo religioso reside na sua capacidade em exprimir situações paradoxais e conceitos sobre a Verdade última, que são de outra forma impossíveis de exprimir. Augras (1992) reforça esta ideia referindo que o mito oferece um modelo de pensamento e de comportamento que permite uma resposta, sempre flutuante, para sobreviver num mundo cheio de tensões que é a realidade humana.

O ritual do Candomblé através do conjunto das suas representações mítico-simbólicas e o fluxo de emoções por elas libertadas permite a expressão do fenómeno de transe. O transe nos cultos de possessão manifesta-se sempre no contexto de um ritual colectivo, ou pelo menos, supõe o assentimento mental e psíquico participativo da comunidade (Lanternari, 1994). Desta forma, é a comunidade e, mais particularmente, o ritual que lhe é concedido, que permite ao indivíduo, a título individual comunicar e assegurar a sua condição para remediar o seu sofrimento.

No fenómeno de transe de possessão, observa-se um “processo psico-comportamental” (Lanternari, 1996), ou seja, um envolvimento de comportamentos com as suas variantes mítico-simbólicas. O sujeito, independentemente de apresentar ou não sofrimento psíquico, é condicionado culturalmente. Assim, apesar de este ter alguma consciência da influência da sua cultura, tem igualmente acesso de forma inconsciente a um conjunto de estereótipos rituais, simbólicos, gestuais e comportamentais, introduzidos pela cultura em questão. Desta forma, o sujeito envolve-se no ritual conscientemente conhecido e, simultaneamente de forma inconsciente, nas suas implicações simbólicas e nas suas potencialidades psico-terapêuticas.

Da mesma forma, nos rituais a intervenção verbal, operativa e sugestiva de conteúdo altamente simbólico é, segundo Lanternari (1996), um factor indispensável para a evolução dos efeitos positivos no plano psicoterapêutico.

De acordo com Condominas (1976), o observador externo à cultura do ritual, por não conhecer a mesma, não distingue por vezes, o seu elemento essencial, ou seja, a simbologia do ritual, constituída por uma “carga emotiva muito forte”. O observador apazigua-se apenas com as manifestações estéticas do ritual. Desta forma, o observador que tem um acesso mais fácil à componente da dança e da teatralidade, focaliza a sua atenção no aspecto estético e festivo do ritual e não na sua simbologia. O significado subjacente das músicas e das cores não lhe é então perceptível.

5.2. Papel do grupo socio-cultural - comunidade

O grupo sócio-cultural formado pela partilha de um mundo comum de ideias e de representações mentais, tem um papel indispensável nos rituais de possessão, sendo este um ritual colectivo que implica a participação activa da comunidade, dando-lhe assim vida. Deste modo, desenvolve-se uma ligação entre o indivíduo e a comunidade, carregada de experiencias emotivas, que confere num caso particular, um carácter socializante, essencial num processo psicoterapêutico. De acordo com Hell (1999), a eficácia terapêutica dos rituais de possessão não advém somente da utilização de técnicas próprias dos mesmos mas principalmente, do processo de adesão colectiva, directa ou subterrânea aos rituais. Toda a comunidade participa nas “palavras”, “actos” e “oferendas” altamente simbólicas, práticas que possibilitam o diálogo dos sujeitos com as divindades. Deste modo e de acordo com Condominas (1976), o grupo inserido numa atmosfera de “exultação comunicativa” (Lanternari, 1996), torna-se mais unido através destas práticas religiosas de manifestações públicas, sendo que as mesmas representam uma fonte de protecção e de segurança para os elementos do grupo cultural.

Deste modo, os rituais mítico-simbólicos, sob a perspectiva da experiência religiosa, isto é, “das formas pelas quais os seus símbolos são vivenciados e continuamente re-significados, através de processos interactivos concretos entre indivíduos e grupos” (Rabelo, 1993, p324), permitem a coesão da comunidade e consequentemente, o equilíbrio do grupo socio-cultural e de cada um dos seus elementos.

Ocorre desta forma, a manifestação de um processo de auto-identificação dos sujeitos inseridos na comunidade, esta considerada como uma “unidade-indivíduo” (Lanternari, 1996). Este processo pode dever-se então, à uma aproximação cultural existente (membro de uma mesma linhagem ou etnia), ou mais particularmente, na partilha comum da representação da realidade, de um sistema ideológico e de indicações nos relacionamentos internos. Independentemente de pertencer à mesma cultura ou de integrar valores de outras culturas, o factor principal que faz com que o sujeito se identifique com o outro, é de ter valores em comum e partilhar a mesma experiência subjectiva. Assim, estes processos de reconhecimento como grupo unido e de auto-identificação com os outros membros do grupo, são elaborados através da execução de um sistema de controlo que inclui deveres e interditos de relevância cultural. O desvio no cumprimento destas regras poderá causar “contaminação” (Lanternari, 1996) e/ou doença. Nesta perspectiva, Lanternari (1996) realça a importância dos valores

constitutivos da vida, sendo que estes se afirmam na experiência e na consciência da identidade sócio-cultural, através do respeito e da preservação do código ético-social, do código ritual e da tradição cultural.

Por sua vez, observa-se nos rituais de possessão, o processo de “re-socialização” (Zempleni, 1966, 1984), accionado de forma mais ou menos consciente. Este processo pode apresentar benefícios quer para a cura dos que estão doentes, quer na prevenção dos participantes. Assim, para obter o efeito benéfico da cura, Zempleni (1966) considera relevante a reconstituição das solidariedades, e mais particularmente as familiares. Esta ideia é reforçada pelo etnopsiquiatra Nathan (1986), que segundo o mesmo, o contexto ritualístico promove “técnicas terapêuticas válidas” não só para o sujeito “em estado de possessão controlada”, como para os restantes observadores.

No que concerne mais especificamente ao fenómeno de transe de possessão no indivíduo, Chioussé (1995) considera-o como uma “terapia social”. Desta forma, o iniciado, tornando-se divindade aos olhos da comunidade, ganhará um certo orgulho e um prestígio social evidente, provocando consequentemente o aumento do potencial da força sagrada da comunidade (Augras, 1988). Nesta óptica, o fenómeno de transe de possessão apresenta-se como um meio de socialização para o indivíduo dentro do seu grupo específico (“intra-social”) e para as divindades (“extra-social”), não sendo assim considerado um “desregulamento” individual mas sim, um evento que mobiliza toda a comunidade. Bastide (1972) indica que a colectividade não se limita a provocar o transe de possessão, ela fornece também ao transe o seu conteúdo, intelectual e afectivo, ideias (místicas) e sentimentos (comemorativos).

Em suma, o ritual mítico-simbólico do Candomblé é um sistema que inclui um conjunto de crenças, de práticas culturais, de divinação, de sacrifícios rituais expiatórios e purificadores, e é um sistema sempre relacionado com as divindades, exprimindo deste modo, o sentido de dependência sobre as autoridades sobrenaturais. O ritual tem como intuito obter um desempenho favorável da comunidade. Os valores fundamentais da existência comunitária são assim confirmados por meio das obrigações morais, sociais e rituais.

Controlo social:

De acordo com Bastide (1973/2002), “o candomblé não é um método de excitação de fenómenos patológicos, mas uma técnica de controlo social da vida mística” (p306). Desta forma, o transe afro-brasileiro é um instrumento de controlo social, mais particularmente de controlo hierárquico (controlo dos antigos sobre os mais jovens e dos chefes sobre os seus subordinados), sendo deste modo, um instrumento de desenvolvimento económico e social. O transe permite uma expressão de revolta contra a sociedade, mais particularmente uma expressão de *protesto* ou de *contestação* das normas e dos valores. Bastide (1972) define este tipo de transe, expressão de uma revolta, como um “transe *falhado*”, que se pode apresentar sob a “forma de histeria, de crise epiléptica ou de epidemia demoníaca”. O mesmo refere ainda que neste caso específico, a revolta contra o social só pode conduzir a uma profunda alienação dentro dos seus próprios complexos, o inconsciente sendo o único que se exprime. Assim, não repetindo os gestos das divindades, serão os traumas da infância que se irão repetir.

Segundo Augras (1996), a organização da comunidade estrutura-se, seguindo uma ordem hierárquica na qual o *pai de santo* detém a função suprema sobre a comunidade. Consequentemente, o seu estatuto pode ser disputado quando existem conflitos para ser líder e ter o poder, “não sendo só um mundo de solidariedade” (Bastide 1958/2000). O autor acrescenta ainda que existem, do mesmo modo, rivalidades nos terreiros entre eles. De acordo com Augras (1996), esta organização social caracteriza-se por “une multiplicité constamment agitée par divers conflits, et qui s’organise au moyen d’échanges de pouvoir” (p 117).

O controlo social exercido na hierarquia do Candomblé é bastante notório, sendo que este interdita o transe a alguns sujeitos, do mesmo modo que o impõe a outros. Bastide (1976) refere de igual modo, que os sujeitos impedidos de incorporar, para além de servirem as divindades, têm funções próprias na estrutura do ritual e do culto como manter a disciplina nos sujeitos, auxiliar os possuídos, tocar instrumentos sagrados e ainda profetizar o futuro.

Bastide (1973/2002) expõe ainda que o poder da sociedade, regulamentada pelos mitos e pela força das representações colectivas, demonstra-se através do controlo social exercido através das interdições religiosas. É regulamentada a possibilidade ou impossibilidade da possessão em certas cerimónias tais como o Carnaval ou a “catequese” do Candomblé para as crianças (onde são cantados os cânticos das divindades que provocariam os transes místicos

numa cerimónia religiosa). Podemos também referir o exemplo do Quaresma (tempo de penitência na religião católica) no Brasil (respeitando assim o sincretismo católico), no qual a possessão não é materializada, uma vez que as divindades não são evocadas. Os terreiros são encerrados durante todo este período, não ocorrendo desta forma cerimónias religiosas, inclusivamente no que se refere aos transes extra-cerimoniais (privados). Esta proibição da incorporação também acontece nas cerimónias mortuárias - *axexê*, nas quais as divindades não são materializadas pela possessão, independentemente de ocorrer ou não o seu cântico, que em cerimónias religiosas habituais a provocariam.

Bastide (1973/2002) esclarece ainda que surgiu um reforço do controlo social nos terreiros brasileiros, através da intervenção das autoridades que regulamentaram os terreiros de Candomblé. Foi-lhes devolvido o seu cariz genuíno e puritano, sendo que, as mulheres e os homens são separados e é igualmente, interdito fumar e beber álcool. Assim e segundo o mesmo, se o candomblé, religião caracterizada pelo controlo, apresentou semblantes imorais, deveu-se provavelmente ao fenómeno de integração de novas culturas como a entrada dos “brancos” desinquietos.

Por sua vez, de acordo com Augras (1996), existe no sistema do Candomblé uma rede de proibições e deveres própria de cada divindade, que é assimilada durante o processo de iniciação, reflectindo assim todas as facetas da identidade mítica, que circunscreve o indivíduo. A construção da identidade mítica é estruturada através dos interditos (tabus alimentares) e dos rituais que dirigem a vida quotidiana do iniciado e da comunidade, accionando-se num corpo concreto e vivo e estabelecendo assim, “a materialidade da junção entre plural e singular” (Augras, 1996, p 118). Este processo de identificação mítica permite ao iniciante “à prendre conscience de sa nature profonde et de son rôle dans l’organisation du cosmos” (Augras, 1996, p 120). A transgressão destas regras, incitada por *Exu* e paradoxalmente punida por ele, pode ser remediada pelo processo de reparação que inclui uma oferenda para as divindades que se nutrem desta. Verifica-se então na transgressão, uma desorganização do sistema, que consequentemente após o processo de reparação, fomentará um processo de reestruturação do sistema, com o intuito de provocar o aumento da força sagrada- o *axé*.

5.3. Fenómeno de transe de possessão

O fenómeno de transe de possessão existe na maioria dos cultos afro-brasileiros. Estes abordam muitas vezes os termos de “transe” e de “possessão” como um só fenómeno. Na visão geral da sociedade ocidental, estes são diferenciados, sendo o transe associado à mediunidade e a possessão à patologia (sentimento de desdobramento da personalidade, alucinações visuais e psicomotoras e perturbações cenestésicas). O termo de possessão reenvia ainda muitas vezes para a noção de possessão demoníaca, sendo esta, uma concepção cristã do fenómeno.

Segundo Augras (1996), o fenómeno de transe de possessão, definido no dialecto do Candomblé por “*receber o santo*” ou “*cair no santo*”, é a manifestação da divindade que consagra, em frente de toda a comunidade reunida, a filiação mítica do iniciado. Desta forma, durante as cerimónias religiosas, a manifestação deste “transe identificatório” (Gibbal, 1991) permite ao iniciado tornar-se ele próprio a divindade incarnada aos olhos dos participantes, sendo um processo no qual o iniciado identifica-se com a personalidade mítica desta divindade. Neste fenómeno aparece então, uma transformação física do adepto (voz, rosto e corpo) como sendo uma metamorfose, bem como, uma transformação psíquica - a sua personalidade. Torna-se deste modo, o “simulacro da divindade” (Chiousse, 1995).

De acordo com Gibbal (1991), a descida dos Orixás aos corpos é vista de uma forma ambígua, sendo esta, ao mesmo tempo desejada e receosa. No entanto, os iniciados consideram-na maioritariamente, como uma servidão. Esta descida traduz igualmente, uma confusão momentânea de dois mundos habitualmente contíguos mas separados, o mundo dos homens e o mundo das divindades. Este momento privilegiado nas relações entre os homens e as divindades carece de medidas de segurança no seu acompanhamento, especialmente quando a incorporação se prolonga nos seus *filhos*, permanecendo. Estas medidas são então, asseguradas pelos *pais de santo* e seus ajudantes (que não entram em estado de transe), tendo como objectivo evitar o surgimento de qualquer tipo de problema, como por exemplo, lesões físicas.

Augras (1996) salienta ainda, que o transe de possessão ritualizado envolve uma junção paradoxal, devido ao processo de fusão com a divindade que implica, ao nível da pessoa e da comunidade, a experiência simultânea da “duplicidade e da síntese”. Desta forma, o fenómeno de “desdobramento da personalidade”, ocorrendo nos iniciados durante os cultos

de possessão, em vez de provocar a perda do Self, torna-se, pelo contrário, um processo essencial na elaboração da pessoa, que associa por um lado “instâncias provenientes das profundezas do inconsciente” e por outro, modelagens sociais. Assim, através da análise da recriação ou reapropriação ritualística do corpo, do espaço e dos valores sociais do indivíduo, que permite a integração deste na comunidade, é possível a construção da sua identidade. Conforme as tradições africanas, no transe de possessão “tudo começa no corpo individual, ao qual se liga, numa perspectiva não dualista, uma instância psíquica que tem, ao mesmo tempo, uma componente material, uma presença ancestral e um objecto de culto” (Augé, 1985, p1256).

Bastide (1973/2002) realça ainda, o facto do fenómeno de transe de possessão ser primordialmente um ritual, um facto social. Este inscreve-se nos quadros fixados pela tradição, funciona no interior de uma rede de representações colectivas, na qual os sentimentos e os gestos das personagens foram, definitivamente fixadas através o mito. No entanto, conclui que a coexistência colectiva não impede o jogo individual dos factores psicológicos. Assim e de acordo com Herskovits, Bastide afirma que o transe de possessão, dentro de um contexto ritualístico, não é um fenómeno patológico, mas sim normal, porque é considerado um fenómeno social. As acções do sujeito incorporado têm significado e referem-se constantemente ao sistema simbólico subjacente ao universo da sua própria cultura, ao passo que o termo de patologia remete para um sujeito doente que se situa num mundo personalizado em ruptura com o seu próprio meio.

5.3.1. Indutores de transe: Dança/Música

De acordo com Nathan (1986) “se existir uma aceitação da possessão, o corpo vai entrar em transe, ou de forma espontânea ou sob o efeito de indutores ritualísticos, tais como a dança, a música ou ainda a sugestão” (p 148). Assim, a dança e a música, indivisíveis nos cultos afro-brasileiros, mais particularmente nas manifestações públicas, dando-lhe este aspecto festivo, aparecem intimamente ligados ao fenómeno de transe de possessão, provocando-o seguindo as regras ritualísticas do culto. Bastide (1959/2007) refere que os fiéis sabem distinguir os bons dos maus bailarinos (mais representativos dos Orixás), os percussionistas sábios dos menos hábeis e as vozes dos cantores. Deste modo, a

espontaneidade intervém na ornamentação coreográfica, mas realiza-se unicamente num quadro fornecido pela tradição dos gestos, das palavras e ritmos impostos.

Schott-Billmann (1977) estudou a relação entre o transe e a dança. Referindo que não podemos avaliar em que medida a dança implica o transe, mas nos cultos tradicionais, o transe passa várias vezes pela dança. O sujeito experimenta um estado de consciência diferente do seu estado habitual (sensação de leveza, euforia), as divindades “descem” e tomam posse do corpo dos adeptos sob a forma de gestos codificados, repletos de significados que permitem a sua identificação. É através da coreografia que se reconhece a divindade, que por sua vez se revela à comunidade através do corpo do “*cavalo*”. O sujeito identifica-se então, à divindade ao ponto de perder a sua própria identidade, levando-o por vezes, a assumir performances inabituais (andar em brasas ou comer lâminas). Da mesma forma que segundo a autora, o facto de recorrer às divindade pode permitir a representação de conflitos internos, com a simbolização das pulsões, através da expressão emocional.

A música é um elemento inseparável da dança, sendo que a estrutura física e biológica do corpo humano é projectada no espaço sonoro, movimentando-se através as suas vibrações. A música ritmada dos toques das batucadas relembra a pulsação cardíaca, que faz também eco no nosso próprio corpo; a repetição de versos simétricos, aliás “poesia esotérica dos cânticos” (Condominas, 1976) relembra, da mesma forma, a díade sonora da respiração (inspiração-expiração), sendo ambos sustentáculos da música. Assim, a repetição, quer seja na música ou no seu reflexo - a dança, é um elemento fundamental nos cultos de possessão e não só, podendo ainda, ser assimilado de forma simbólica aos ciclos naturais que regem as vidas (ciclo do sono, menstruação, circulação sanguínea e respiração). Assim, “a música projecta a nossa estrutura biológica no tempo, e a dança prolonga-a no espaço (...) a dança é um corpo humano simbólico, sonoro e espacial” (Schott-Billmann, 1977). A autora sugere ainda uma análise linguística da noção de “espírito do corpo” utilizada na expressão de “o bailarino está habitado por um espírito, o espírito do seu corpo”, que exprime mais do que a sua própria representação, além das suas delimitações usualmente definidas. Desta forma, e segundo Condominas (1976), “o bailarino vem a ser o corpo”, símbolo das representações colectivas, da comunidade e do “poder emotivo” desta.

Schott-Billman (1977) apresenta outros aspectos simbólicos, como por exemplo, o facto de na díade mãe-bebé, o som e o movimento serem o primeiro constituinte da relação. Este começa logo nos primórdios, com o ritmo da pulsação cardíaca, da respiração e do andar da mãe que acompanham o feto. Deste modo, este já se movimenta dentro do corpo da mãe, dançando ao ritmo da sua música. De forma análoga, no transe, os iniciados podem ressentir de forma inconsciente estas sensações primárias, formando, assim uma união do indivíduo com o todo.

Nesta perspectiva, a autora acrescenta ainda a interpretação de Platão, que consiste em que a música pode rememorar no indivíduo o encantamento hipnótico vivenciado com a mãe, uma vez que esta, para adormecer um bebé emprega-se do som e do movimento, balanceando a bebé ao ritmo da música, concluindo assim que a junção do som com movimento provoca um estado diferente do estado de vigília. Da mesma forma, para o sujeito entrar em estado de transe, este movimenta-se nos ritmos sonoros, relembrando assim os balanceamentos primários propícios a manifestação de um estado alterado da consciência. Este diálogo, num gesto repetitivo binário, apresenta, não uma expressão simultânea, mas sim sucessiva de cada voz, sendo como uma projecção de uma “alteridade no espaço” - uma presença que coexiste com o sujeito.

De igual modo, a autora fundamenta sua análise através do conceito freudiano de fusão-confusão do bebé com a sua mãe, sendo o bebé que inicialmente vive numa fusão intensa com a mãe, confundindo-os, com a qual progressivamente será capaz de se separar e de distinguir o seu Eu do Eu da sua mãe. Esta distinção é feita através do brincar e da repetição de gestos que simbolizam a separação. Assim, em vez de se submeter à separação, a criança irá experienciar “um prazer novo que é ligado à repetição e ao controlo do símbolo”, sendo um processo envolvido de igual modo no fenómeno de transe de possessão.

Assim, na dança - “expressão colectiva da lei humanizante”, o sujeito sente-se um indivíduo único e separado dos outros, e, simultaneamente, ligado aos mesmos. Sente no seu corpo a reversibilidade que relia os contrários. Nesta óptica, Bastide (1958/2000) interpreta a “dança estática” dos rituais, não como uma aglomeração de êxtases individuais fechadas, mas como “ilhas separadas unidas pelas mesmas ondas musicais” (p 220), designando-a como um

transe “inter-mental”, isto é, a complementaridade dos transe individuais, regidos pela tradição mítica.

5.3.2. Funções do transe de possessão:

Serão abordados as funções do fenómeno de transe de possessão, seguindo os passos de Bastide sob a óptica do funcionalismo, nova concepção da antropologia que aborda o fenómeno social como funcional, sendo que este tem, deste modo, um papel útil para o indivíduo e para a comunidade. Assim, na evolução dos cultos de possessão, assistimos de acordo com Bastide (1972), a uma mudança mais significativas das funções do transe de possessão do que propriamente da sua natureza. O autor apresenta as variáveis funcionais em dois grupos, as funções manifestas e as funções latentes.

No grupo das funções manifestas, aparecem as funções de ligação entre o sagrado e o profano, de manutenção comunitária, de divinação e de cura.

Assim, através o processo de incorporação, a função primordial dos cultos de possessão é de encontrar intermediários entre o sagrado e o profano sob a forma de diálogo entre os homens e as entidades divinas. Esta comunicação dos homens com o sagrado tem essencialmente o objectivo de transmitir uma mensagem, descobrir os males e determinar o futuro. A mensagem, codificada dos Orixás, de aconselhamento e de neutralidade (Costa Lima, 1992), será transmitida para a comunidade numa linguagem ambígua (um sim pode significar um não ou uma negativa ser repleta de aberturas) e metafórica (sob o aspecto de oráculo). Nesta mesma perspectiva, Bastide (1972/1996) define o transe de possessão como uma linguagem carregada de mensagens múltiplas, não sendo tanto um processo individual mas uma criação colectiva, permitindo desta forma, de integrar ao mesmo tempo o individual e o colectivo.

A incorporação das divindades tem ainda a função de manutenção da harmonia da comunidade e com o cosmo. Assim, as divindades incarnadas asseguram-se do bom funcionamento do terreiro, organizando-o de forma dinâmica, averiguando a realização das tarefas efectuada pela comunidade e que lhes são muitas vezes destinadas.

O transe de possessão pode ter como função a divinação, função primordial segundo Bourguignon (1968) nos cultos dos Hadjeraï, no entanto, nos rituais de Candomblé, a função de clarividência não é essencial (Bastide, 1972). Apesar disto, existiria um ritual secreto inserido no ritual iniciático que permite desenvolver em certos *cavalos* das divindades o dom do profetismo. Através deste dom, o iniciado que o desenvolveu tem influência sobre os outros sujeitos, podendo ou não justificar as suas acções pelas divindades durante as crises de possessão, obtendo assim, um poder socioeconómico e político relevante. Os xamãs, do mesmo modo, adquirem este poder exercendo as suas funções sob a égide de divindades especializadas na guerra, agricultura, medicina, entre outras.

Por fim, a cura de doentes é uma função dos cultos de possessão, contudo consideramos importante alertar para o facto de que estes não devem ser considerados apenas uma terapia, tendo em conta que não são exclusivos ao tratamento de doenças, sendo que estes rituais são também utilizados noutros contextos. Segundo Bastide (1972) independentemente de a doença ser considerada nalguns casos uma forma de “eleição”, os sujeitos poderão fazer o ritual de iniciação sem estarem doentes. No entanto, o fenómeno de transe de possessão tem a particularidade de poder dar sentido a doença e ao mal-estar do sujeito. Assim, este permite ao indivíduo que sofre, de ser um actor activo na sua cura, sendo que este vai identificar, nomear e dar sentido ao sofrimento, em oposição ao processo de cura mais passivo dos pacientes das sociedades ocidentais. O iniciante no Candomblé beneficia de assistência da parte da comunidade e dos Orixás, após a ter merecido com acções que lhes são dirigidas. Assim, o transe tem a função importante de revelar a doença e a natureza das entidades patogénicas/causais, necessária na cura e na prevenção. No ritual do Candomblé é disponibilizado e possibilitado uma terapia - um processo de reparação adequado das faltas cometidas ou infracções com a identificação do responsável da punição (incluindo uma confissão), o restabelecimento do equilíbrio das relações entre indivíduos assim como o acesso aos rituais de compensação ou de purificação (oferendas e sacrifícios).

De Heusch (1968, cited in Chioussé, 1995) acrescenta ainda que o membro do culto pode encontrar ou reencontrar o seu bem-estar, saúde ou equilíbrio na incorporação de um Orixá disponível para o ajudar, como um meio terapêutico. Assim, este refere

“ Il s'agirait alors, par la transe thérapeutique : "de faire affleurer l'esprit pathogène à la surface du corps pour l'y maintenir - tout en le détachant du signifiant maladie - et lui permettre de revenir avec éclat lorsqu'il désire parler par la bouche même du fidèle" (p199).

Para além destas funções anteriormente mencionadas, os rituais de possessão contêm igualmente funções latentes que serão expostas de seguida.

Nas sociedades hierarquizadas, o transe de possessão pode ter a função de destacar os grupos sociais constrangidos como é o caso do grupo feminino inserido numa sociedade patriarcal (Baumann, 1962, cited in Bastide, 1972). Isto pode ser reflectido pelo número superior de mulheres nos cultos de possessão, estas que desempenham um papel de extrema relevância dentro da comunidade (Boyer-Araújo, 1993). Através a incorporação, estas resistem ao seu estatuto social de dependência incultido, para se metamorfosear em um ser sagrado - uma divindade que todos respeitam e honram, sendo então reconhecidas como superiores até pelos próprios esposos. O transe tem deste modo, a função de modificar os estatutos sociais das pessoas inferiorizadas com o intuito de as valorizar.

Segundo Rouch, 1960, cited in Bastide, 1972), os rituais de possessão detêm também, uma dupla função paradoxal, sendo num sistema colonial, a recuperação dos valores ocidentais do colonizado e a reprovação simultânea do colonizador, caricaturando-o.

Enfim, nas sociedades ocidentais, o transe de possessão pode apresentar uma função de catarse, associando-o assim, aos fenómenos ocorridos nos psicodramas, sociodramas e etnodramas.

Em suma, observamos mudanças nas funções subjacentes aos rituais de possessão que se modelaram com base na História e nas suas modificações consecutivas. Ao longo do tempo, com a diáspora dos escravos africanos para a América do Sul e a formação consequente de sociedades multiculturais, a população de origem africana foi ocupando, maioritariamente, uma das camadas inferiores das sociedades coloniais. Desta forma e de acordo com Bastide (1972), os cultos de possessão já não se afirmam como “cultos de atestação” ou “de confirmação” mas sim como “cultos de contestação” ou “de compensação”.

5.3.3. Transe de possessão como sistema institucional

Bastide (1972/2003) refere que o transe se decompõe em dois tipos de sistema: “institucional” e “de estados psíquicos”. Sendo que no primeiro, o “sistema institucional”, os rituais de possessão rememoram antigos cerimoniais hierárquicos, tais como, rituais de coroação e rituais de transição de estatuto social (passagem da idade juvenil a idade adulta, passagem do grupo dos celibatários ao grupo dos casados e passagem do grupo dos vivos ao grupo dos mortos). Desta forma, nos diversos rituais existe uma transição de estatuto e nível social através da passagem do fenómeno de “desintegração” para o de “reintegração”.

Bastide (1972), referindo-se a obra de Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, apresentou a religião como uma “comemoração do passado”. São comemorativas no sentido em que nos rituais se repetem os mitos - o discurso do que aconteceu no passado, na época do sobrenatural. A cerimónia tem assim, como função essencial, a representação encenada do que as divindades fizeram outrora. Desta forma e de acordo com Bastide (1958/2000), o transe permite ao indivíduo e a comunidade fundir-se com o passado e com as entidades míticas através das representações das cenas místicas, conservando assim a sua memória, transmitindo-a.

Bastide (1972) distingue ainda a forma como a abordagem da “comemoração do passado” do dogmático e do místico é realizada. O dogmático limita-se a definir conceitos e modelos de acção na religião, sendo que, estes são, frequentemente, moralizadores, enquanto o místico representa os acontecimentos divinos como uma revivescência da tradição antiga e honrada, dando vida aos acontecimentos passados. O dogmático vai então, seleccionar alguns eventos históricos, ocultando os restantes por se focar exclusivamente nos primeiros, o que poderá, deste modo, gerar um esquecimento colectivo dos que foram ignorados. Por sua vez, o místico não omite nada, revivescendo cada detalhe como se fosse algo de novo na sua comemoração

Existem então, segundo o autor, dois tipos de “comemoração”, sendo que na primeira, o culto é próximo da teatralização, no qual os sujeitos, para se assemelharem às divindades, recorrem a acessórios de vestuário, contudo, os mesmos têm consciência que não são divindades. No segundo tipo de comemoração, o da incorporação, o homem transforma-se inicialmente em divindade, para depois, de acordo com o desejo do sujeito-divindade usar os

acessórios divinos. A fisionomia do sujeito e a sua personalidade metamorfoseiem-se em divindade, no “homem-do-deus-vivo” (Bastide, 1972/2003).

Desta forma e de acordo com Bastide (1972), podemos dizer que o transe de possessão demonstra uma “dupla necessidade”. Esta apresenta-se desde uma necessidade externa e cosmológica, que solicita ao sujeito, que seja a exacta revivescência da personagem mítica, com a representação rigorosa do carácter, atitudes e temperamento desta, a uma necessidade interna e psicológica, que consiste numa impulsão que salta das profundezas do inconsciente - uma liberação das emoções do processo de catarse.

5.3.4. Transe de possessão como sistema de estados psíquicos

Bastide (1972) introduz da mesma forma, o conceito do “sistema dos estados psíquicos” numa perspectiva mais psicológica do fenómeno de transe. Este é composto de vários elementos, tais como a profundidade e intensidade do fenómeno (consoante este é exposto ao público, ou mais reservado nas sessões privadas) as características da estereotipia e dos comportamentos motores, a variedade de tipos de transe de possessão e a manifestação de uma divindade em relação com os diferentes iniciados incorporados, ou ainda a diferenciação de um mesmo Orixá associado no indivíduo que terá expressões/manifestações diferentes neste.

Segundo o autor, além deste fenómeno apresentar uma resposta possível em situações sociais determinadas, no sentido em que a incorporação no Candomblé é reconhecida unicamente quando existe um grupo mais ou menos vasto e restrito. O grupo tem então um papel activo no transe de possessão porque testemunha, reconhece como tal e manifesta expectativas em relação aos comportamentos determinados socialmente, subjacentes ao fenómeno. Este fenómeno pode ainda oferecer uma resposta para a aceitação das pulsões, sendo neste caso pulsões sexuais e/ou agressivas.

Desta forma, para constituir um sistema de estados psíquicos é essencial a existência de um grupo de transformações que é evidenciado num estado de passagem da personalidade dissociada à sua re-associação, sendo este desenvolvimento psíquico determinado do princípio até ao fim pelas representações colectivas africanas. Esta reestruturação da personalidade pode apresentar uma dinâmica terapêutica, ao passo que a dissociação é associada a um carácter patológico.

Interligando os dois tipos de sistema, institucional e psicológico na sua dinâmica, Bastide (1972) questiona-se sobre este jogo dialético estabelecido, de forma a compreender se a dissociação dos sistemas institucionais teriam uma consequência na dissociação da personalidade, ou, do mesmo modo, se o processo re-associativo da personalidade do indivíduo tem alguma implicação na reconstrução de um sistema institucional para a formação de um grupo “*sui generis*” com novas redes de relacionamento.

5.3.5. Processo de transformação da personalidade:

Focaremos a nossa atenção em seguida no processo de transformação da personalidade do sujeito incorporado, inserido no processo terapêutico. Assim, segundo Augras (1996), no Candomblé, “*la personnalité n’est pas une essence, mais un processus, constamment transforme par la dialectique des pratiques rituelles où s’affirme la permanence du modele mythique ainsi que la discontinuité des expériences individuelles*” (p 121). Observa-se então, um pluralismo e um dinamismo na personalidade do iniciado em estado de transe de possessão.

Bastide (1972) apresenta o ritual do Candomblé como um fenômeno extraordinário de metamorfose, sendo uma mudança de personalidade. Esta ideia de metamorfose é acrescida pelas descrições de Pierre Verger (1999) acerca das mudanças de fisionomia, de comportamento e de atitudes. Inserida no contexto ritualístico, esta mudança de personalidade pode manifestar-se por uma mudança simbólica de vestuário ritualístico (tipo de roupa e cores simbólicas), adquirindo os atributos da divindade incorporada.

O processo de transformação da personalidade é um processo que perdura ao longo de toda a vida do iniciado, a plenitude sendo desta forma, atingida numa idade bastante avançada. Assim, a unidade da personalidade é constantemente re-feita, existindo segundo Augras (1996), estados sucessivos de equilíbrio, de desequilíbrio, e de re-equilíbrio, entre as forças. Este processo de transformação da personalidade no transe de possessão vai então, mais além do próprio sujeito, manifestando-se contudo, através do seu próprio corpo com a sua personalidade inicial. Desta forma, durante o estado de transe de possessão, “todos os elementos (psicológicos e sociológicos) estão no estado de passagem entre a dissociação da

personalidade e sua re-associação que constitui assim, um grupo de transformações, ou seja, um sistema” (Bastide, 1972, p 80). É esta reestruturação da personalidade que poderá apresentar um carácter terapêutico.

Contudo, é necessário ser vigilante na utilização da noção de “dissociação da personalidade” por esta ser directamente associada ao conceito de “perturbação da personalidade”, classificando, por consequência, os adeptos incorporados em doentes. Isto porque de acordo com Mettellus (“Les trances devant la Psychiatrie” cited in Hell), os estados dissociativos da classificação internacional das doenças são definidos em termos de patologias psiquiátricas que refere o processo de dissociação como uma alteração do pensamento, uma perturbação da identidade e uma perda do controlo dos movimentos corporais

O conceito de dissociação da personalidade sofreu alterações ao longo do tempo. Assim, enquanto que Janet, entre 1885 e 1894, introduziu a ideia de liberação do psiquismo graças aos estados de transe, profissionais brasileiros e italianos adoptaram a noção de “fuga histórica” dos fieis. Actualmente, este comportamento histórico tornou-se “fuga dissociativa”. Por sua vez, Lapassade (1997), psicossociólogo, designa o transe de possessão como um mecanismo de dissociação efectiva da identidade, sugerindo que este seja assimilado ao mecanismo do sonho, ou seja, como uma manifestação socialmente codificada do inconsciente.

Para responder à pergunta de saber qual é o espaço interior do sujeito ocupado por seres culturais, ao seja seres de pensamentos e de crença que são os Orixás, Nathan (1986) “o “dentro” ocupado pelo ser cultural utiliza o corpo como uma metáfora para delimitar-se”. Para melhor descrever este interior, reenvia aos conceitos de “self, identidade, sujeito” e aos conceitos de Anzieu sobre o “eu-pele” (1974) ou “envelope sonora do eu” (1976). As teorias sobre a identidade salientam a importância do outro na construção da mesma, quer para se diferenciar ou se conformar, quer para se apresentar aos outros ou para se proteger destes.

A luz da teoria de Mead (cited in Maffinot, 1995), a identidade é construída por três instâncias: “mim, eu e Self”. O “mim” refere-se a um conjunto dos papéis que o indivíduo aprende a desempenhar na sua sociedade. O comportamento individual só poderá ser, deste modo, ser entendido em função do comportamento colectivo. Por sua vez, o “eu” remete para

a espontaneidade da inovação pessoal. Por fim, o “Self” (a identidade) é então, a associação destes dois elementos: o “mim” (integração das normas sociais) e o “eu” (ações espontâneas).

A identidade pode ser, deste modo, vista como um paradoxo, considerando que a esta refere-se a uma identificação do sujeito com o outro (com quem sou similar?) e simultaneamente, o que individualiza o mesmo do outro (o que me torna único?). É, então necessário encontrar um equilíbrio entre estes dois pólos para que o sujeito não se individualize desmesuradamente com ninguém ou de se identifique excessivamente com o seu grupo, desvanecendo a sua própria identidade.

James (cited in Maffinot, 1995) distingue três tipos de Self: o Self material (aparência exterior, o relacionamento com o corpo (beleza, doença), através da qual nos exprimimos), o Self espiritual (a identidade vista do interior, como é perceptível por nós) e o Self social (o que faz “dignidade” dos papéis atribuídos nas diferentes funções sociais, este muda consoante a sociedade).

A identidade social permite situar o indivíduo na sociedade com os seus papéis e posicionamentos na estrutura social (interiorização das normas e valores do grupo) e proporciona relacionamentos entre a identidade social (visa a solidariedade, sentimento de pertença e partilha de valores) e a identidade pessoal (visa a autonomia e a diferenciação). A dinâmica do grupo gera, deste modo, afectividade (reconhecimento), espiritualidade (crenças partilhadas) e intelectualidade (normas), sendo que uma das características do grupo é manter a estima do Self do indivíduo positiva.

Anzieu (1995) postula que o psiquismo está vinculado ao corpo biológico e ao corpo social, que este designa como “eu -pele”. Considera que o “eu” compreende conteúdos psíquicos a partir da sua experiência na superfície do corpo. Estabelecendo, assim, um paralelismo entre as funções da pele e do self, sendo que a primeira constitui uma barreira entre o dentro (corpo próprio) e o fora (ambiente), e o “eu-pele”, favorece, por sua vez, a construção da identidade, permitindo, deste modo, ao indivíduo separar-se e, simultaneamente, proteger-se de outrem.

5.4. Processo de identificação mítica.

Na experiência mística, ou seja, no encontro com uma entidade divina, este culto onde existe uma manifestação da divindade no corpo do iniciado, ilustra bem esta fusão entre o homem e o transcendente. “Quando a divindade dança sob os traços do adepto, onde começa o divino, onde se abstrai o indivíduo?” (Augras, 1992, p 19).

Augras, (1996), questiona mais especificamente nos seus estudos, se no processo de identificação esta “interpenetração” (possessão mutua) é vivida ao nível da consciência de si. O Orixá pessoal será então ressentido como “modelo de comportamento” (Bastide, 1971, p 520) e este modelo será assumido de forma consciente ou pelo contrário, o processo de identificação representa uma experiência da mais total alteridade?

Em resposta a este questionamento, Augras (1996), nas suas investigações, descobriu que certos indivíduos iniciados ressentiam os seus Orixás pessoais como *Outros*, completamente sujeitos das vontades soberanas deles. Outros sujeitos, pelo contrário, fazem do objecto uma identificação consciente, capazes de viver uma relação de total integridade com as suas divindades respectivas. Nesta óptica Morin (1969) explica que a “condição essencial de reconhecimento de si e do outro passa necessariamente pela assumpção da dualidade do ser” (p25). O desdobramento constituiria uma “estrutura permanente do ser”.

Assim, Augras (1996) propõe uma explicação deste processo, sendo que, “encontramos no centro do problema do Eu, os dois radicais de todas as antropocosmologias mágicas: o duplo e a metamorfose. Encontra-se por um lado a dualidade primeira, a alteridade estruturante, o poder desdobrante; e por outro lado o poder metamórfica, ou por *mimesis* ou por *poiesis*” (p 119.) Nos cultos de possessão não aparece uma cisão entre o dobro e metamorfose. Desta forma, em que medida o transe de possessão permite a “síntese entre o duplo e o outro”? O iniciado experiencia então uma “duplicidade da personalidade” quando este manifesta seu Orixá, transformando-se no que realmente é.

Deste modo, existe uma profunda identidade do iniciante com a sua divindade – identificação mítica, sendo esta considerada e sentida como um modelo exterior para o iniciado, através do qual este se conforma.

Com intuito de perceber o que permite ao sujeito tornar-se “duplo”, alguns observadores destes fenómenos, tentaram analisar na diversidade de interpretações focalizadas pela maioria no fenómeno de desdobramento e não no fenómeno de metamorfose que lhe é indissociável. Augras, (1992), à título de exemplo, refere-se ao campo da psicopatologia, onde estes fenómenos foram classificados como perturbações mentais, tais como a esquizofrenia e a histeria. Do mesmo modo que, a celebração dos rituais de possessão permite manifestar a duplicidade - a divindade que existe dentro e fora do homem.

Augras (1992) apresenta o fenómeno de transe de possessão como algo que não é voluntário, no sentido em que nem o “*seu filho*”, nem o *pai de santo* pode obrigar o Orixá a se manifestar. Assim, mesmo o *pai de santo* que dispõe de técnicas para a estimulação e para o controlo da intensidade dos movimentos da possessão, não a determina. Sendo que, apenas a divindade o decide, quando e da forma que desejar. Neste caso, o papel do *pai de santo* é de se assegurar da representação institucional do Orixá e do iniciante que se dedica o seu corpo à sua respectiva divindade.

Por sua vez, Prandi (2001) acrescenta o conceito de identificação mítica nos seguidores do Candomblé, sendo que os Orixás têm características humanas e vice-versa. Assim os Orixás “alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos Orixás dos quais descendem” (p24). Deste modo, a dinâmica existente no mundo mítico dos Orixás tem o seu espelho na vida do fiel iniciado. Os mitos são então vivenciados como suporte na vida dos homens, estabelecendo valores morais e mostrando uma interpretação de um modo de vida, tendo este de ser seguido para que os fiéis não sofrem qualquer tipo de “punição”, independentemente de esta ser divina ou terrena.

Nathan (1986), baseando-se no ritual dionisíaco da Grécia Antiga, sendo o deus Dionisio considerado o deus da possessão age sobre o outro, distinto dele, contudo, esta acção de incorporação equivale à uma identificação. Assim, durante o ritual, o possuído reproduz as características de Dionisios, funcionando segundo a lógica da “confusão do *mesmo* e do *outro*”. Tornam-se loucos (*ek-statis*: fora de si) e possuídos pelo deus (*enthousiasmos*). Desta forma, não é nem uma entidade, nem outra, mas os dois ao mesmo tempo, e pode ser de igual modo o que os une. O ritual dionisíaco é reputado terapêutico, mas sabe provocar a loucura

nas pessoas que recusam o seu culto. Assim, Dionísio materializa a ambiguidade na sua totalidade, a ambiguidade na função do ritual que tem ao mesmo tempo um carácter patogénico e terapêutico, a ambiguidade sexual com a incorporação de uma divindade de um certo género no iniciado de género oposto, a ambiguidade no seu modo de relacionamento com os humanos materializando-se somente quando entram no corpo dos seus fiéis referentes, no entanto é sempre, intangível - não está em nenhum sítio. A sequência terapêutica na incorporação relaciona-se com o princípio de identificação. Desta forma, o sujeito é um homem mas pode, do mesmo modo, tornar-se uma divindade, tal como a esta se pode tornar humana. O transe de possessão opera assim, na categoria ontológica do eu/outro, bem como na memória (provocando amnésias).

Augras (1996) menciona ainda a importância da dimensão temporal na identificação mítica referendando-se no Goldman (1985), sendo que esta se transforma todo ao longo da vida do iniciado através de etapas ritualísticas. Esta estruturação progressiva faz ligação ao Orixá mítico incorporado, aos papéis atribuídos durante a iniciação e às funções biológicas e sociais do seu género. A divindade e o seu *filho* constroem-se mutuamente. A comunidade, presente em cada ritual, acompanhará esta transformação, e transformara-se ao mesmo tempo que o iniciante.

Conclusão

Num contexto multicultural proposto num país como Portugal, foi observado uma proliferação de terreiros de Candomblé nos arredores de Lisboa, nos quais foi constatado, que uma grande parte dos sujeitos aderiu às suas práticas em busca de bem-estar e estas ainda perduram actualmente. Os seus fiéis reconhecem nas práticas ritualísticas do culto virtudes terapêuticas, ainda que o objectivo destas não seja apenas direccionado para a saúde. As práticas desenvolvidas têm, deste modo, para além do seu campo litúrgico, uma função de promoção de bem-estar biopsicossocial (concepção actual da saúde definida pela Organização Mundial de Saúde) na vida dos praticantes.

O facto de esta religião estar ser incorporada em diversas culturas, nomeadamente, a Portuguesa, considerámos relevante investigar os processos subjacentes à organização, ao próprio funcionamento, bem como, às diversas funções dos rituais mítico-simbólicos, num quadro teórico multidisciplinar. Neste estudo, optámos, então, por nos focar essencialmente nos processos que são, com maior frequência, considerados como terapêuticos.

Subsequentemente, tentámos depreender qual o contributo desta religião para a área da medicina, bem como, para a sociedade no geral, com o intuito de eliminar uma grande parte dos preconceitos sobre o arcaísmo destas práticas. Desta forma, depois de um trabalho exaustivo e complexo de revisão literária de alguns estudos, no qual foram sobrepostos diversos parâmetros, foi exequível obter a partir da cosmovisão do Candomblé, uma reflexão sobre o *modus operandi* dos rituais mítico-simbólicos como sendo estes, benéficos na prevenção/cura da doença dos seus fiéis.

Cada cultura é detentora de uma conceptualização simbólica da realidade própria, assim, em consonância com a etnopsiquiatria, cada colectividade elabora os seus próprios sistemas de desvios, ou seja, o que é considerado patológico numa determinada cultura, não é necessariamente qualificado como tal noutra. Deste modo, a expressão psiquiátrica apresenta características flexíveis, não sendo considerada como universal, mas sim, em concordância com a cultura em que o sujeito se encontra inserido. O sintoma é então, uma construção colectiva, que se transforma paralelamente com a evolução do grupo sociocultural referente, sendo que, este possui um significado e uma função própria para cada cultura. O transe de possessão, por exemplo, foi alvo de diversas controvérsias, nas quais foi considerado, em

termos reducionistas, um fenómeno patológico para a psiquiatria e um facto social e normal para a antropologia.

Contudo o conceito de cura pode ser considerado como universal, uma vez que, independentemente da cultura, o seu propósito é o desaparecimento do sintoma, a aceitação do sujeito no grupo de referência e a reestruturação da personalidade. Todavia, e como já havia sido referido anteriormente, tendo em conta que a percepção de sintoma varia de cultura para cultura, o seu processo terapêutico é feito do mesmo modo, consoante a cultura em que o sujeito está inserido com base na sua nomenclatura. A cura é sentida e interpretada como tal, como um constructo sociocultural e é elaborada pelo doente e pelos membros do seu grupo. Este conceito de cura pode não se referir somente a uma eficácia terapêutica objectiva, sendo, do mesmo modo, uma construção social, podendo ser subjectiva.

O facto de a intervenção ser caracterizada como “terapêutica” pressupõe que haja “sofrimento” ou “mal”, no qual se pretende ganhar o controlo. Todos estes termos são polissémicos e são marcados pelas tradições culturais. Levantam-se, então, questões pertinentes, a título de exemplo: como designar a pessoa, onde o “mal” é atribuído arbitrariamente, e é direccionado ao terapeuta? Ou por esta não admitir ser considerada a fonte da perturbação, será que não aderirá ao tratamento? As próprias apelações reflectem os diversos quadros interpretativos, simbólicos e culturais nas quais é situado o portador do “mal” (doente, cliente em sofrimento, “paciente designado, enfeitado...).

Este estudo, contribuiu assim, para demonstrar e reforçar a ideia de que na prática clínica, por exemplo, um terapeuta deverá ter em linha de conta a cultura em que o seu paciente está inserido, uma vez que esta determinará o significado que o paciente atribui ao acto terapêutico. Neste contexto, o acto terapêutico necessita de uma intervenção mítica, permitindo uma ambiguidade no questionamento ético. Deste modo, o clínico deverá evitar ter uma postura etnocêntrica de forma a poder compreender e aceitar a diferença e de forma a respeitar o outro na sua totalidade. A mutualidade do diálogo é necessário à relação terapêutica e a toda a estratégia de prevenção, possibilitando assim, oferecer uma terapia adequada às necessidades do paciente. O pedido do paciente está condicionado pelas representações que constroem o seu problema, bem como, o papel do terapeuta, contudo, a interpretação do pedido do primeiro baseia-se nas teorias e representações do segundo.

Qual é, então, a denominação de “mal”? Um “mal” associado ao indivíduo ou um sofrimento de entidade social? Qual será, deste modo, a relação entre a dor do corpo individual e a dinâmica da realidade simbólica sócio cultural que o envolve? As respostas a estas questões vão afectar a concepção do objecto a nível de diagnóstico e intervenção terapêutica. É interessante examinar as diferentes concepções do “mal” e do sofrimento para demonstrar até que ponto estas se articulam estreitamente com seus modos de intervenção disponibilizados pela colectividade e os relacionamentos estabelecidos entre o indivíduo doente e os membros do seu grupo.

Mas no início de um acto que se diz “terapêutico”, não há sempre mal nem sofrimento. Por vezes o indivíduo pode ser simplesmente considerado como “perturbador” material, física, psíquica ou simbolicamente. O seu grupo vai tentar “normalizá-lo”? Ou ainda, se esta “perturbação” é sentida e exprimida pela pessoa concernente como sendo a sua, e esta deseja a sua desapareição? Ou será mais o grupo em seu redor que fica perturbado num plano simbólico devido ao que esta representa? O que está em jogo nos pedidos de cura são inúmeras questões, dificilmente atingíveis. Podemos, então, tentar ver o “mal” sob múltiplas formas (patologias físicas e mentais) e encontrar a origem as mais diversas causas (mau olhar, gestos e palavras que ferem), a intrusão de elementos externos (vírus e micróbios), disfunções internas, ou processos psicológicos (culpabilidades e angustias). Os meios de intervenção vão, então, depender das representações das causas destes males (plantas, remédios, incisões, rezas, palavras, músicas, rituais, danças, entre outras).

É da mesma forma relevante, focarmo-nos registos em que o paciente se sente “mal” seja este afectivo, intelectual, espiritual ou relacional. A dificuldade do terapeuta consiste em ter em conta a personalidade do seu paciente na sua totalidade, assim como a sua interdependência com as diferentes dimensões da sua vida.

No processo terapêutico é não só importante a competência do terapeuta, mas de igual modo a natureza das relações que este estabelece com o seu paciente. Deveremos encontrar na relação terapêutica, confiança e convicção por um lado, escuta e qualidade na transmissão da informação por outro. Desde modo, a descoberta dos processos da transferência e da contra-transferência em psicoterapia são essenciais.

A título de exemplo, na terapia psicanalítica, é fundamental enquadrar a percepção do sujeito no contexto sociocultural em que o mesmo se encontra inserido, uma vez que um

maior conhecimento acerca deste contribui para uma melhor compreensão do terapeuta relativamente à subjectividade da realidade simbólica do paciente (crenças, mitos, ideologias, representações sociais e valores), mais particularmente, no que se refere aos sistemas de comportamentos, relações e crenças.

Contudo, esta visão multidimensional e contextual do processo dito “terapêutico” não é uma tarefa fácil, tendo em conta que, independentemente de o “mal” e o doente serem reposicionados, pelo menos teoricamente, num contexto sociocultural mais alargado, nem sempre é possível agir em consonância com estes conhecimentos, uma vez que o mesmo possui o seu próprio universo institucional, profissional, familiar e cultural.

O próprio paciente influenciará inconscientemente o tipo de diagnóstico que lhe é atribuído, uma vez que este resulta da terapia que o paciente seleccionou dentro de um leque variado de opções. Como por exemplo, uma terapia religiosa atribui, geralmente, causas externas para o “mal” do sujeito, enquanto que uma psicoterapia irá centrar-se nos factores intrínsecos do próprio. O facto do sujeito escolher, nas inúmeras possibilidades existentes, um determinado tipo de terapêutica, faz com que este se encontre com uma maior predisposição para aceitar convictamente o diagnóstico que lhe é apresentado.

Por sua vez, os participantes podem procurar respostas no Candomblé, a fim de superar os problemas que possam advir das suas vidas mundanas. A busca da espiritualidade nesta religião é, assim, uma via para ultrapassar todas as crises do sujeito, sejam elas existenciais ou de outro tipo. Desta forma, podemos explicar o interesse dos participantes portugueses no Candomblé, que se manifestou através de um mecanismo de “aculturação inversa”, isto é, estes aproximaram-se da cultura afro-brasileira, que foi introduzida no seu país, tentando integrar-se nesta, mais particularmente num dos seus cultos afro-brasileiros, procurando noutra cultura respostas existenciais.

Parece-nos então, que estes têm uma necessidade de regressar a um sistema mais tradicional e ancestral, tentando obter as respostas que não conseguiram na sua própria sociedade industrializada, que pode ser interpretada como uma defesa da rápida evolução da tecnologia e do individualismo que esta acarreta. No mundo tradicional, o conjunto de tradições e de padrões sociais permitam uma estabilidade, um consenso e uma força de orientação do indivíduo e do seu grupo. Porém, a cultura pós-moderna instala um estado de indeterminação generalizada, tornando mais difícil definir a identidade pessoal. O ser humano

encontra-se então, solitário face ao desencantamento do mundo, enquanto tem maior necessidade de redescobrir por este e em o mesmo o sentido sagrado da sua vida. A revalorização desta religião afro-brasileira pela participação de indivíduos de outras culturas confirma, de alguma forma, a eficácia da mesma. Este facto, pode dever-se essencialmente às suas características, entre elas, a sua consistência e coerência, que permitem a validação das suas práticas até aos dias de hoje, e, conseqüentemente, a sobrevivência destes cultos.

Esta religião, à semelhança de outras, propõe uma explicação existencial, colmatando deste modo, sentimentos de dúvida, incerteza e ignorância, que poderão não ser facilmente geridos pelo indivíduo, e que proporcionam um maior desenvolvimento pessoal e espiritual ao mesmo. Deste modo, os sujeitos poderão almejar mais do que uma cura terapêutica, uma resposta existencial. Os conceitos de Saúde e de Salvação são então unidos.

Ao longo deste estudo, tivemos oportunidade de verificar que os cultos afro-brasileiros têm como principal riqueza, o alcance do ser humano na sua totalidade, ou seja, nas suas diferentes modalidades de existência. Este facto reflecte-se na forma como o próprio processo terapêutico é desenvolvido, sendo que, este vai actuar de igual modo, nos níveis psicológico, sociológico e mítico-religioso.

Existe um consenso na compreensão e desejo terapêutico por parte do doente, do terapeuta e do seu grupo social, visto que actuam juntos. Isto é uma condição importante para um acto terapêutico eficiente. Daqui ressalta igualmente a importância do discurso utilizado no processo terapêutico, visto que existe uma partilha do mesmo universo linguístico e cultural, possuidor de sentido para todas as partes envolvidas (doente-família-sociedade). Há semelhança de qualquer terapia praticada no ocidente, se o discurso não for perceptível por todas as partes, e se o próprio sujeito não se reconhece como doente (desígnio feito pela sua sociedade), o processo terapêutico torna-se difícil.

No estudo desta religião, encontramos nos seus rituais, uma participação activa dos fiéis e da comunidade, na qual existe uma partilha de experiências semelhantes fortalecedora dos laços entre os sujeitos. Este facto remete-nos para um aspecto que já havia sido demonstrado nos domínios da psicologia, reforçando a ideia de que, quando a terapia é realizada colectivamente e em que cada sujeito tem oportunidade de ter um papel activo na

mesma, formam-se laços empáticos entre os elementos do grupo. O sujeito tem então, uma maior percepção de auto-eficácia, o que frequentemente, aumenta a sua motivação e consequentemente, a sua aderência e maior eficiência na terapia. Este estudo demonstra ainda, a importância da relação terapêutica na evolução de um tratamento, na qual a empatia assume um lugar primordial.

Um dos pontos que consideramos importante no processo terapêutico do Candomblé é a responsabilização por parte do indivíduo. Nesta situação, é-lhe permitido o acesso à sabedoria do ritual envolvente (ritual de iniciação). O sujeito é então, o portador de conhecimento compreendido e respeitado pelos outros elementos do grupo.

O processo de desculpabilização do doente que ocorre no processo terapêutico dos rituais (processo invalidado pelos modelos científicos) fundamenta-se numa exteriorização patogénica, ou seja, que situa a origem da patologia fora da pessoa em sofrimento. Esta referência aos agentes externos e identificáveis é então, considerado um instrumento na eficácia da acção terapêutica, porque o seguimento da cura não irá interessar directamente ao doente, preservando-o, mas sim às identidades patogénicas, neste caso, os Orixás. O sofrimento manifestado poderá então, ser visto como um sinal, ou, de igual modo, ser considerado como uma oportunidade para restabelecer a “saúde” no seu todo (sintomas físicos e psíquicos). Poderá da mesma forma, servir para restabelecer a relação com a comunidade, na qual poderá estar ainda inserido, ou pelo contrário, já excluído. O terapeuta tenta então reconstruir o sentido, tanto num plano individual como colectivo.

Outro aspecto a referir na cura é a importância dada ao corpo, seja este o corpo do doente, do terapeuta ou de outra(s) pessoa(s) envolvida(s). Assim, a relação não se faz somente através do discurso, esta é também vivida pelo corpo, num leque diferenciado de participação colectiva presente na dança sagrada dos corpos em transe, acompanhada pelo ritmo dos cânticos e batuques. O corpo guarda aqui o seu aspecto natural, que é visto como o fundamento da ligação inter-humana.

A acção do chefe de culto – denominado aqui de terapeuta – é de reequilíbrio, ou seja, normalizadora e reguladora do indivíduo em si, e de forma mais abrangente, da comunidade. O chefe é também aquele que ensina o culto e os rituais envolventes, mostrando uma via que proporcione uma melhor apreciação da vida, tanto a nível físico como espiritual. Para estes dois níveis, ele utiliza métodos fitoterapêuticos e técnicas ligadas à espiritualidade. O

terapeuta possui uma posição hierárquica superior à do paciente, contudo, este tem de se submeter da mesma forma as regras instauradas no sistema. Assim, o mesmo, terá de actuar num contexto sociocultural através da simbólica que este põe à disposição, utilizando os seus repertórios da linguísticos, imagéticos, gestuais, musicais, alimentares e indumentárias, entre outros.

A semelhança de todas as religiões, os cultos do Candomblé propõem uma via normalizadora dos tabus e das obrigações a respeitar, em que o indivíduo assimila medidas de higiene e cuidados a por em prática - “terapia de manutenção” (Schott Billman, 1977). Isto pode não ser estritamente considerado como uma qualidade de cuidados, o que não têm aqui grande importância, pois em certos casos, pode até ser uma medida preventiva de determinadas perturbações. O processo terapêutico consiste então, em conformar-se de acordo com as normas e valores específicos de cada grupo. Deste modo, o papel da organização religiosa é exercer um controlo nas crenças e práticas dos seus fiéis, uma vez que através do respeito destas, depende a sua Salvação-Cura.

Este sistema permite também, a manifestação da agressividade no imaginário colectivo e de se resolver graças a meios simbólicos pelo culto. Por exemplo, o sacrifício pode ser interpretado como sendo a expulsão da agressividade para fora do grupo. Pode igualmente ter a transmutação do conflito inconsciente e da angústia provocada por este, não num discurso individual mas num discurso simbólico colectivo. Existe assim, uma recuperação imediata do modelo desviante pelos modelos colectivos.

Limites

A primeira preocupação para a realização deste estudo foi a de descobrir e compreender o sistema do Candomblé afastando o *ethos* ocidental. Isso revelou limitações que podem surgir aquando da interpretação de uma cultura diferente. Apesar de tudo, tentei fazer o melhor que pude para reapropriar a realidade sociocultural com o cuidado de ter uma posição inter-cultural, intra-cultural e meta cultural. Outra dificuldade apresentada foi o facto de o estudo não possuir um método científico de observação e de mensuração, que comprovasse as minhas ideias. Apenas me pude basear nos diversos estudos já realizados, que

demonstraram que as técnicas utilizadas podem ser benéficas, ao nível da prevenção e em algumas perturbações psicológicas. De realçar que esta pesquisa teórica não pretende considerar uma eficácia terapêutica para as perturbações orgânicas. No entanto, é importante referir que a eficácia de certas técnicas apresentadas no trabalho podem ser apenas simbólicas, e/ou contidas no foro psicológico. Desta forma, é de realçar que caso o indivíduo se limite apenas a tais operações, estas podem revelar-se perigosas para a saúde do mesmo.

O observador terá de reestruturar o sentido, partindo de observações que podem pôr em questão interpretações habituais, e fazer análises esforçando-se para não se fechar numa clivagem, difícil de gerir. A consciencialização de aspectos novos da realidade não se faz sem abalar o equilíbrio preexistente, sendo esta perturbadora, o que gera o paradoxo do conhecimento.

É, deste modo, fundamental ter em conta a complexidade do fenómeno antes de o reduzir a uma teoria de doença e de intervenção terapêutica, por este ser uma articulação de uma gama variada de experiencias subjectivas.

Contributos:

A partir do momento em que tomámos consciência da eficácia terapêutica de certas práticas ritualistas do Candomblé, despertou-nos um grande interesse por esta temática. Este estudo pode fazer com que outras pessoas dedicadas à ciência despertem igualmente o seu interesse, e que se realizem novos e melhores estudos, inseridos na especificidade desta cultura. Da mesma forma, seria interessante haver uma abertura de diálogo entre os vários sistemas terapêuticos, porque é sabido que cada sistema é capaz de avaliar as suas próprias competências e reconhecer os seus limites. Sendo que o objectivo de cada um, é promover o bem-estar biopsicossocial.

O facto dos cultos com vocação terapêutica estarem inter-ligados com o seu contexto cultural e social, parece fortalecer a sua coerência interna e condicionar, deste modo, grande parte da sua eficácia. Desta forma, podem trazer algumas vantagens aos sistemas médicos porque fazem parte integrante da cultura popular.

Consideramos ser benéfico, uma maior familiarização de toda a sociedade, em especial dos estudantes e profissionais na área da saúde, uma vez que é essencial para a sua prática, o

conhecimento da cultura e religião do seu paciente. É então, essencial existir uma compreensão mútua, baseada numa escuta activa, liberta de etnocentrismos, para que o sujeito seja aceite na sociedade em que está inserido. Este raciocínio poderá estender-se para outras culturas ou religiões, reforçando, como que já havia sido demonstrado, a importância da imparcialidade do profissional para uma melhor intervenção clínica.

As investigações acerca do Candomblé, principalmente as de vertente antropológica, que divulgam descrições minuciosas sobre estes rituais, contribuem para a existência de manuscritos padronizados, que poderão servir como base para a regulamentação, continuidade e evolução desta religião. Estes estudos, são valorizados pelos fiéis, uma vez que, permitem uma afirmação, bem como, uma maior legitimação da religião na sociedade. Deste modo, os investigadores tornam-se, então, teólogos das religiões sem escrituras.

Propostas para futuras investigações:

Consideramos pertinente complementar este estudo através de uma componente empírico, na qual seria exequível avaliar a eficácia terapêutica destes cultos, e com a colaboração das autoridades médicas competentes proceder então, a uma recolha de dados prévia e posterior aos tratamentos.

Referências bibliográficas

- Amado, J. (1938). *Bahia de tous les saints*. Paris: ed. Gallimard.
- Anzieu, D. (1995). *Le Moi-Peau*. Paris: Dunod.
- Augé, M. (1985). Note sur le rapport entre espace social et systèmes symboliques. *AnnalesESC*, 6, 1251-1259.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1985_num_40_6_283235
- Augras, M. (1988). Un pluriel singulier : la construction de la personne dans le candomblé. *Sociétés*, 21, 29-31.
- Augras, M. (1992). *Le double et la métamorphose: l'identification mythique dans le candomblé brésilien*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Augras, M. (1996). Un bilan sans cesse remis en question la construction de l'identité mythique dans le candomblé. *Etudes sur Roger Bastide: de l'acculturation à la psychiatrie sociale*. Paris: L'Harmattan.
- Bastide, R. (1958/2000). *Le candomblé de Bahia*. Paris: Editions Plon.
- Bastide, R. (1959/2007). *Sociologie du folckore brésilien : études afro-brésiliennes*. Paris: L'Harmattan.
- Bastide, R. (1971). *Anthropologie Appliquée*. Paris: Ed. Payot.
- Bastide, R. (1972/2003). *Le Rêve, la Transe et la Folie*. Paris: Editions du Seuil.
- Bastide, R. (1973/2002). *Poètes et dieux: études afro-brésiliennes*. Paris: L'Harmattan.
- Bastide, R. (1976). *L'autre et l'ailleurs : hommage à Roger Bastide*. Paris: Berger-Levrault
- Boyer-Araújo, V. (1993). *Les femmes et cultes de possession au Brésil : Les Compagnons Invisibles*. Paris: L'Harmattan.
- Brune, E. (2006). *De la transe à l'hypnose: Récit de voyage en terrain glissant*. Bruxelles: Ed Bernard Gilson.

- Camara, F. (2005). *Psiquiatria Popular Brasileira : a função reguladora do Transe*. In *Psychiatry on-line Brasil* (9). ISSN 1359 7620 Part of The International Journal of Psychiatry
- Carneiro E. (sd). *Candomblés da Bahia*, ed. de Ouro, sl.
- Carneiro, E. (1968). O negro como objeto de ciência. *Afro-Asia*, 6-7, CEAO, Salvador, 91-99.
- Chiousse, S. (1995). *Divins thérapeutes - La santé au Brésil revue et corrigée par les Orixás* (thèse de doctorat nouveau régime). Paris: EHESS - École des hautes études en sciences sociales. [mis en ligne par CCSD thèses-EN-ligne - France et CVA – Comunidade virtual de antropologia - Brésil].
- Condominas, G. (1976). Quelques aspects du chamanisme et des cultes de possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien. In *L'autre et l'ailleurs: Hommage à Roger Bastide*. Paris : Berger-Levrault. 215-232.
- Da Costa Lima, V. (1994). Transe e possessão no candomblé da Bahia: Uma abordagem antropológica. In *Corpo e Mente: uma fronteira móvel*. São Paulo: Casa do Psicólogo. 81-103.
- De Heusch, L. (1982). *Mythes et rites bantous. Rois nés d'un cœur de vache*. Paris: Gallimard.
- Dores, M. (1981). *La femme-village, maladies mentales et guérisseurs en Afrique noire*. Paris: L'Harmattan.
- Elbein dos Santos, J. (1977). *Os Nagô e a morte*. Rio de Janeiro: ed. Vozes, 2a ed.
- Eliade, M. (1992). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot.
- Gibbal, J.M. (1991). Le rôle des chefs de culte dans le déclenchement et la conduite de la transe possessive. *La suggestion, l'hypnose, influence, transe. Colloque de Cerisy*. Paris: Coll les Empecheurs de penser en rond. Ed Delagrangue
- Hell, B. (1999). *Possession et chamanisme: Les maitres du désordre*. Paris: Flammarion.

- Herskovits, M. (1967). Pesquisas etnológicas na Bahia. *Afro-Asia*, 4-5. Salvador: CEAO.
- De Heusch, L. (1968). Formes et transformations de la possession. *Colloque sur les cultes de possession*. Paris: CNRS.
- Hubert, H. & Mauss, M. (1909). *Mélanges d'histoire des religions : de quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*. Paris : F. Alcan.
- Lanternari, V. (1996). *Médecine, Magie, Religion, Valeurs*. Paris: L'Harmattan.
- Lapassade, G. (1990). *La transe*. Paris: PUF.
- Lapassade, G. (1987). *Les Etats Modifiés de Conscience*. Paris: PUF.
- Lapassade, G. (1997). *Les rites de possession*. Paris: Ed Anthropos.
- Laplatine, F. (1986). *Anthropologie de la maladie – Étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Paris: Payot.
- Laplatine, F., Rabeyron, P.L. (1987). *Les médecines parallèles*. Paris: PUF.
- Le Scanff, C. (1995). *La conscience modifiée*. Paris: Ed Payot et Rivages.
- Maffinot, D. (1995). *Le Soi, Les approches psychosociales*. Presses Universitaires de Grenoble.
- Morin, E. (1969). *Le vif du sujet*. Paris: Ed. Seuil.
- Nathan, T. (1986). *La folie des autres: Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris: Dunod.
- Pereira, L.S. (2006). Migração, resistências e rituais terapêuticos: religiões afro-brasileiras em território português. In *Os Urbanistas-Revista de Antropologia Urbana, ano 3, vol.3(4)* from <http://www.aguaforte.com/osurbanitas4/PEREIRA2006.html>

- Pereira, L.S. (2009). Nos caminhos dos Orixás: assistência e vida comunitária num terreiro de candomblé. In *Os saberes da cura: antropologia da doença e práticas terapêuticas*. Ed Lisboa: Instituto Superior de Psicologia Aplicada, 2009. - pp. 297-328.
- Prandi, R. (2001). *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras from <http://www.scielo.br/pdf/ra/v44n2/8845.pdf>
- Prandi, R. (1991). *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec.
- Querino, M. (1988). *Costumes africanos no Brasil*. Recife: ed. Massangana, 2a edição.
- Rabelo, M. C. (1993). Religion and Cure: Some Thoughts on the Religious Experience of Urban Popular Classes. *Cad. Saúde Públ., Rio de Janeiro*, 9 (3), 316-325. From <http://www.scielo.org/pdf/csp/v9n3/19.pdf>
- Rouget, G. (1980). *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris: Gallimard.
- Schott-Billmann, F. (1977). *Corps et possession - Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*. Paris: ed. Gauthier Villars, coll. Références.
- Verger, P. (1999). *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Ed da Universidade de São Paulo.
- Zempleni, A. (1966). La dimension thérapeutique du culte des rab, ndop, tuuru, et samp: Rites de possession chez les Lebou et Wolof. *Psychiatrie Africaine*, 11, 295-439.
- Zempleni, A. (1984). Possession et sacrifice. *Le temps de la réflexion*, 5, 325-352.