

## A territorialidade do corpo afro-indígena brasileiro: algumas considerações



Denise David Caxias

Universidade Federal do Paraná – Curitiba – Paraná – Brasil

[denisecaxias@id.uff.br](mailto:denisecaxias@id.uff.br)

**Resumo:** Este artigo propõe-se a discutir a concepção de corpo-sujeito em Merleau-Ponty como possibilidade para analisar a territorialidade afro-indígena brasileira. Partimos da concepção de que os corpos dos religiosos afro-indígenas brasileiros produzem territorialidades. O corpo assume a característica de um território imediato da religiosidade. A espacialidade religiosa é aqui analisada pela categoria território. O texto abarca um debate teórico conceitual fundamentado pelas percepções de campo da autora em terreiros de Candomblé, no estado do Rio de Janeiro. Consideramos que os corpos controlam, afetam e influenciam o espaço em que ocorrem a gira ou xirê, através dos gestos e movimentos. Dessa forma, o poder e a dominação do espaço (sua conformação simbólica) são dados pelas práticas culturais e religiosas, mediante a ação dos orixás e entidades, por meio da incorporação.

**Palavras-chave:** Corpo. Território. Religião Afro-Indígena Brasileira. Movimento.

**Abstract:** This article proposes the discussion of the concept of body-subject in Merleau-Ponty as a possibility of analysis of Brazilian Afro-Indian territoriality. We start from the conception that the bodies of Brazilian Afro-Indian religious produce territorialities. The body assumes

the characteristic of an immediate territory of the religiosity. Religious spatiality is analyzed here by the category of territory. The text includes a conceptual theoretical debate, based on the author's field perceptions in the Candomblé courtyards in the state of Rio de Janeiro. We consider that the bodies control, affect and influence the space in which the ritual (gira or xirê) takes place through gestures and movements. In this way, the power and domain of space (its symbolic conformation) is given by cultural and religious practices through the action of the orixás and entities through incorporation.

**Keywords:** Body. Territory. Brazilian Afro-Indian Religion. Movement.

**Resumen:** Este artículo propone la discusión del concepto de cuerpo-sujeto en Merleau-Ponty como posibilidad de análisis de la territorialidad afro-indígena brasileña. Partimos de la concepción de que los cuerpos de los religiosos afro-indígenas brasileños producen territorialidades. El cuerpo asume la característica de un territorio inmediato de religiosidad. La espacialidad religiosa es analizada aquí por la categoría de territorio. El texto engloba un debate teórico conceptual, a partir de las percepciones de campo del autor en los terreiros de Candomblé en el estado de Río de Janeiro. Consideramos que los cuerpos controlan, afectan e influyen en el espacio en el que se desarrolla el ritual (gira o xirê) por medio de gestos y movimientos. De esta forma, el poder y dominio del espacio (su conformación simbólica) lo dan las prácticas culturales y religiosas a través de la acción de los orixás y entidades a través de la incorporación.

**Palabras claves:** Cuerpo. Territorio. Religión Afro-Indígena Brasileña. Movimiento.

## Introdução

Este artigo propõe-se a discutir o corpo na ciência geográfica como categoria/conceito central para a análise da religiosidade afro-indígena brasileira. Nesse sentido, acreditamos que a Geografia das Representações permite-nos compreender as especificidades desse debate. Para Paul Claval (2002,UC), pela Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, define:

O objetivo da abordagem cultural é entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente, e o sentido dado às suas vidas. A abordagem cultural integra as representações mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica (CLAVAL, 2002, p. 20).

Partindo dessa interpretação de Claval acerca da abordagem cultural, concordamos com McDowell (1996), ao apontar que os teóricos sociais, cada vez mais, envolvem-se no debate da identidade, significado e lugar, cuja atenção é concentrada nas maneiras como símbolos, rituais, comportamentos e práticas sociais resultam num compartilhamento conjunto, ou num conjunto de significados, ou seja, as representações mentais. Os signos que permeiam as distintas realidades são construídos socialmente, ao longo da existência de um indivíduo, a partir do diálogo entre a ação (desses sujeitos) e as bases estruturais da sociedade. A composição cultural/religiosa coletiva é fundamental para que os sujeitos construam suas identidades. Joseli Silva (2013, p. 34) afirma que “com os atos, os gestos e as vestimentas, construímos identidades que, ao mesmo tempo, se criam, se manifestam e se sustentam graças aos significados corporais”.

Pensando o espaço social como sendo sustentado pela perspectiva do corpo, ou como o corpo é fundamental para a análise da produção do espaço, acreditamos que a releitura do conceito de corpo-sujeito (MERLEAU-PONTY, 1999) para uma construção conceitual geográfica permite-nos um melhor entendimento dos fenômenos sociais. Destacamos que alguns conceitos base nas análises científicas nas ciências sociais, como crença, corpo e território, tiveram, em suas raízes teóricas e empíricas, influências das ciências naturais, no auge do

positivismo, e começaram a ser reformulados nas décadas de 1970, 1980. Segundo Carballo (2012), houve revisões tanto teóricas como empíricas sobre a noção de território, corpo e espacialidade religiosa. Essas revisões fundamentam os suportes teóricos e empíricos da corporeidade nas ciências humanas e sociais. Silva (2013) afirma que

Foi apenas no final do século XX e início do século XXI que o corpo passou a ser alvo de um exame minucioso no campo da Geografia, juntamente com as demais ciências sociais. Os corpos são materiais, possuem forma e tamanho e inegavelmente, “ocupam” um espaço físico. Por meio de ações os corpos produzem mercadorias. Sendo assim, o estado corpóreo como saúde, doença, força física, capacidade reprodutiva e habilidades manuais são elementos de intensa associação entre corpo e sociedade e, portanto, espaço (SILVA, 2013, p. 29).

Para Merleau-Ponty (1999, p.122) “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”. A partir dessa concepção merleau-pontyana, buscamos tratar o corpo como categoria/conceito geográfico neste artigo. Diferentemente de Descartes, que dicotomiza pensamento e matéria, acreditamos que a existência humana condiciona-se à corporeidade. O corpo é, antes de tudo, a base para a existência e essência humana. Todavia, não nos referimos ao corpo como estrutura física de um organismo vivo, englobando suas funções fisiológicas<sup>1</sup>, mas a esse corpo-sujeito, na sua intrínseca relação entre corpo e memória na construção de identidades. O corpo como um emaranhado de vivências, uma trama que não é possível ser desfeita.

No questionamento e explicação dessa categoria/conceito corpo, recorreremos ao movimento afro-indígena brasileiro. Cabe-nos, portanto, explicar o sentido do termo afro-indígena brasileiro. O nosso ponto de partida aqui é o candomblé. Acreditamos que o candomblé é uma religião genuinamente brasileira, construída a partir do diálogo entre os negros africanos escravizados, os indígenas e os portugueses (com seu catolicismo popular). No entanto, predominou-se nas práticas religiosas a africanidade, por isso o termo “afro” apresenta-se primeiro. Não acreditamos que a inserção do termo indígena no meio da palavra afro-indígena,



retire os “direitos” ou secularize a questão étnica indígena. Apropriamo-nos do termo porque acreditamos na sua potencialidade de explicitar essa relação dialógica, que, muitas vezes, é negada e omitida em função da ideia de uma religião exclusivamente africana. Ainda, não acreditamos que essa africanização do candomblé seria possível, dada a condição histórica da África no século VII da era cristã, quando o continente estava sob a dominação colonial cristã (OPOKU, 2010).

Desse modo, o texto busca responder a algumas questões referentes à conformação da territorialidade do corpo afro-indígena brasileiro. O que conforma uma territorialidade? O corpo pode ser um conceito/categoria geográfica? O corpo pode ser considerado um território?

## Corpo: conceito geográfico?

Como os corpos expressam religiosidades? Como se expressam em manifestações culturais? Os corpos comunicam-se com gestos e movimentos e constroem cartografias existenciais afetivas. A memória inscreve trajetórias, rememora lugares, ativa paisagens, sons, cheiros, sabores e recria territórios. O corpo-sujeito, em Merleau-Ponty, é a integração entre a memória apreendida e significada. A memória humana é, essencial e existencialmente, geográfica. Stuart Hall (2016) conceitua identidades culturais, sejam étnicas, raciais, linguísticas, religiosas, etc., como um aspecto de nossas identidades que nasce a partir do sentimento de pertencimento a uma determinada cultura.

Castells (1999, p.84), ao discutir identidade, afirma ser essa “uma construção histórica dos significados sociais e culturais que referenciam o processo de distinção e identificação de um indivíduo ou de um grupo”. Dito de outra forma, as identidades são construídas culturalmente e organizadas em torno de um conjunto específico de valores, cujos significado e uso compartilhado “são marcados por códigos específicos de autoidentificação, a comunidade de fiéis, os ícones do nacionalismo, a geografia do local” (CASTELLS, 1999, p.84). A cultura, para McDowell (1996, p.161), “é socialmente definida e socialmente determinada”, o que nos permite compreender como a cultura atua na construção das identidades dos candomblecistas por meio da oralidade. A oralidade é o meio de expressar as

crenças culturais e reafirmar a condição identitária do candomblecista no mundo. Assim, o conjunto de valores das culturas Ketu, Bantu e Jeje<sup>2</sup> são passados de geração em geração dentro dos terreiros de candomblé.

Dessa maneira, constatamos que a identidade dos indivíduos candomblecistas estrutura-se na memória construída nos espaços de vivência coletivos: os terreiros de candomblé. Nos terreiros, todo gesto e movimento do corpo pode significar alguma coisa. Para um não frequentador, um beijo na mão, junto a um pedido de benção, passa despercebidamente, assim como a experiência do xirê e da gira de Exu. O xirê é entendido como o movimento em roda, na qual se dança para evocação dos Orixás, ao som dos atabaques. A gira foi conceituada por Prandi (1996) como sessões rituais de transe, com canto e dança, em que as entidades de Exu incorporam e se comunicam. Para o não frequentador, essas experiências religiosas são objetificadas positiva, negativamente, ou, ainda, de forma exótica.

A partir da memória construída no barracão (nome popular entre os adeptos da religião) perpetuam-se na vida cotidiana modos de vida, construindo uma identidade social: “o terreiro passa a ser uma família, onde todos estão dispostos a se unir para proteger” (fala de uma mãe-pequena<sup>3</sup>). O corpo torna-se um lugar de afetos e um território do sagrado. Para Katz e Greiner (1998, p. 94) “cada tipo de aprendizado traz ao corpo uma rede particular de conexões. Quando se aprende um movimento, aprende-se junto o que vem antes e o que vem depois dele. O corpo se habitua a conectá-los. A presença de um anuncia a possibilidade de presença dos outros”. Dessarte, a identidade coletiva do grupo é construída a partir da vivência e relacionamento dos corpos participantes, ao se comunicarem por meio dos gestos e movimentos, criando, assim, uma interdependência no grupo.

Barthe-Deloizy (2011) pergunta-se: “como apreender as espacialidades do corpo em todas as suas dimensões ideais, materiais, subjetivas e sociais?” E responde: “Devemos ir em busca desse corpo que parece ilusório”. Para Merleau-Ponty (1999, p.149), “longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo”.

O corpo como categoria/conceito geográfico amplia as possibilidades para compreender manifestações culturais e religiosas que, antes, a Antropologia buscava apenas descrever. A Geografia contribui para explicar e espacializar, geografizar o fenômeno. A leitura dos gestos e do movimento do corpo,

impregnados de representações históricas, sociais, culturais e religiosas, contribui para compreendermos a importância da memória nos processos constitutivos da identidade social.

O corpo é um lugar de morada e reprodução de memória, que é uma construção individual e coletiva. O corpo carrega as cicatrizes materiais e imateriais da diáspora, que se define pelo deslocamento, normalmente forçado ou incentivado, de grupos de pessoas de nações e/ou etnias pelo mundo, como foi o caso dos negros africanos escravizados, trazendo consigo seus cantos, encantos, sabores, experiências, gestos e movimentos. O movimento diaspórico está presente no corpo: “o corpo no candomblé mantém traços da ancestralidade” (AMARO, 2012, p. 1). O corpo é o signo e, nos seus gestos e movimentos, narra-se significante e significado. Pode ser um signo no espaço - durante uma festa religiosa, quando todos usam roupas vermelhas, marcando a presença corporal, que é simbólica e coletiva, como no caso da festa católica em devoção a São Jorge; e o corpo, como o próprio espaço, também se traduz como significante e significado<sup>4</sup>. Este último, como se apresenta em uma gira ou xirê no candomblé, em que os orixás e entidades visitam a Terra, por intermédio do corpo de seus médiuns. Assim, o corpo é o veículo das entidades e orixás na Terra, o significante, e a presentificação desse orixá é o significado. Esse processo constitui-se em rememorações e reterritorializações transatlânticas, através do reviver a ancestralidade por meio do movimento corpóreo.

Lefebvre, citado por Schmid, argumenta que “o espaço social abarca os seres humanos em sua corporeidade e sensualidade, sua sensibilidade e imaginação, seus pensamentos e suas ideologias; seres humanos que entram em relações entre si por meio de suas atividades e práticas” (SCHMID, 2012, p.3). Nesse sentido, o nosso esforço teórico é de compreender o corpo diaspórico, transatlântico, presente nos corpos que professam as religiões afro-indígenas brasileiras. O corpo (corpo-sujeito) é tratado como categoria/conceito, e, através das incorporações e transformações na postura corporal (meio), é possível compreender como o homem socializa-se (BOURDIEU, 2007).

Não propomos, neste artigo, uma concepção de socialização baseada apenas em estímulos físicos. No entanto, os gestos e movimentos individuais podem ser compreendidos como uma representação, conceituada como “uma forma de linguagem impregnada de significados e valores sociais refletindo a realidade ou vivência social dos indivíduos” (KOZEL, 2009, p.1). Katz e Greiner afirmam que

[...] para se entender como o movimento se aloja no corpo, por exemplo, as ciências que tratam do movimento devem ser consultadas. Com elas podemos compreender o que acontece no corpo enquanto processa as informações necessárias à sua sobrevivência, adaptação e reprodução. E, então, descobrir como o movimento se especializa a ponto de se transformar em representação teatral, gesto musical, dança, acrobacia, performance, música, ou seja, nas suas ações no mundo na forma de arte (KATZ, GREINER, 1998, p. 93-94).

Acreditamos que os gestos e movimentos do corpo são uma forma de linguagem e que há, nessa comunicação, a construção de uma imagem/paisagem. Olivier, fundamentada em Jung, afirma que

A imagem condensa, assim, a experiência do homem em sua atualidade e marca sua presença no mundo. Ambas são dialéticas: a atualidade é um ponto efêmero no espaço-tempo de sua história, ao mesmo tempo, alarga-se para o passado e para o futuro e para além das fronteiras geográficas do indivíduo; na atualidade estão presentes as vivências passadas, os projetos futuros, o apenas sonhado, tudo, enfim, que caracteriza a singularidade do ser. A presença compreende não apenas eu mesmo, mas o outro para o qual eu me faço presente; é nesta relação que ela se constitui. Na imagem do corpo está implícito não apenas o corpóreo, ou seja, meu corpo enquanto objeto de reflexão, com fronteiras bem definidas pela epiderme, mas principalmente a corporeidade, o corpo-sujeito que age no mundo e que, nesta inter-relação, estende-se para ele, perde suas fronteiras anatomicamente definidas e torna-se marcado pelos símbolos de suas vivências, torna-se presença” (OLIVIER, 1995, p.17-18).

A imagem/paisagem do movimento do corpo marca também uma fronteira simbólica e porosa, fundamentada na singularidade da sua comunicação: é presença e também transcendência. As relações entre os fenômenos culturais e religiosos da gira e do xirê no Brasil podem ser compreendidas por uma leitura geográfica acerca das memórias na construção das identidades: a diáspora transatlântica e a produção da cultura religiosa afro-indígena, cuja fundamentação da tradição constrói-se pela memória. Amaro (2012) afirma que o corpo,

que se manifesta nos cultos, que participa dos rituais, que pratica reverências aos orixás e que estabelece conexão com o sagrado durante o transe, [...] expressa a partir da dança e da gestualidade, as reminiscências de nossa origem negra, mesmo nos dias atuais, assegurando a transmissão do patrimônio cultural imaterial dessas práticas religiosas mesmo em contextos que o desfavoreçam (AMARO, 2012, p.1).

É por meio das experiências que o indivíduo reconhece-se no espaço e, a partir das suas representações, o corpo espacializa-se. Bailly (1995) afirma que “représentation” é uma

Création sociale ou individuelle de schémas pertinents du réel dans le cadre d'une idéologie ; elle consiste soit à évoquer des objets en leur absence, soit, lorsqu'elle double la perception en leur présence, à compléter la connaissance perceptive en se référant à d'autres objets non actuellement perçus (BAILLY, 1995, p.373).

A invocação desses objetos só pode ser realizada por lembranças ativadas pelos gestos e movimentos que estão presentes na memória. Lembranças essas que são representações, ou seja, construções imagéticas. Para Candau,

A lembrança é, portanto, algo distinto do acontecimento passado: é uma imagem (imago mundi), mas que age sobre o acontecimento (anima mundi), não integrando a duração e acrescentando o futuro do passado. Essa hipótese da alteridade da lembrança se integra perfeitamente à teoria segundo a qual não existe para o homem uma realidade independente de sua intencionalidade. A ideia de que para a consciência humana nada é simplesmente apresentado, mas representado (CANDAU, 2011, p. 66-67).

A criação e a imaginação mostram-se de forma explícita no processo de significação social. Existe uma significação social nos gestos e movimentos do corpo. (BOURDIEU, 2002). Para Merleau-Ponty, a espacialidade do corpo só tem significado na ação, no movimento:



Se o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático, o primeiro sendo o fundo sobre o qual pode destacar-se o vazio diante do qual o objeto pode aparecer como meta de nossa ação, é evidentemente na ação que a espacialidade do corpo se realiza, e a análise do movimento próprio deve levar-nos a compreendê-la melhor. Considerando o corpo em movimento, vê-se melhor como ele habita o espaço (e também o tempo), porque o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 149).

Candau (2011, p. 16), citando Anne Muxel, afirma que o trabalho da memória é atuar na construção da identidade do sujeito, “é o trabalho de reapropriação e negociação que cada um deve fazer em relação a seu passado para chegar a sua própria individualidade”. A memória é o fundamento em que se constroem as identidades. É por meio dela, e na sua ressignificação constante, que o corpo assume ação, gestos e movimentos e, assim, assume uma corporeidade social. Para Di Méo

Le corps est envisagé sous cinq angles qui en éclairent l'intérêt géographique. Il est d'abord conçu comme un espace générateur d'espaces, puis comme un organisme vivant, objet et sujet d'une écologie humaine. L'accent est mis ensuite sur sa fonction de médium des interactions et de la communication des individus dans l'espace social. Les deux dernières parties portent sur son rôle identitaire : d'abord observé en regard de l'image de soi qu'il contribue à produire et du point de vue de la distinction sociale; puis analysé en tant qu'incorporation du social, du sexe et du genre, mais aussi des attaches territoriales (embodiment) (DIMÉO, 2010, p. 466).

Para nós, as cinco abordagens propostas por Di Méo inter cruzam-se na proposta de investigar as relações entre corpo e performance, agenciamentos políticos e cognitivos, o lugar do corpo afro-indígena brasileiro, das práticas corporais marcadas pela diáspora, na construção de uma identidade social que é multicultural.



Diante do exposto, acreditamos que a corporeidade religiosa pode ser analisada, geograficamente, pelo conceito de corpo (corpo-sujeito com bases em Merleau-Ponty), compreendendo que esse corpo, a partir de seus processos identitários, conforma uma territorialidade e podemos abarcá-lo enquanto um território imediato da religiosidade. O corpo, ao produzir territorialidade, apresenta-se como um conceito geográfico.

## Corpo: território imediato da religiosidade

O corpo é território porque ele exerce, através da sua territorialidade (GOTTMANN, 1973), um controle sobre um determinado espaço, e, conforme afirma Sack (2011[1986]), a territorialidade é uma expressão geográfica do exercício do poder em um território. No entanto, para nós, essa territorialidade não é dada pelo Estado, mas sim pela memória histórica, social e cultural, que se materializa nos gestos e movimentos do corpo. Assume-se o corpo como um território imediato da religiosidade afro-indígena brasileira.

O sentido dos gestos e movimentos durante os ritos e rituais demonstra a importância do corpo para a religião afro-indígena brasileira e como sua reprodução constrói um território sagrado, efêmero e, muitas vezes, móvel. Para Katz (2010, p.121), “o corpo em movimento é a matriz da comunicação e da cognição. O movimento, a ação do corpo, vai corporificando as trocas incessantes com os ambientes”. O sentido do candomblé está no ato de corporificar-se. Carballo afirma que “la corporalidad o los gestos corporales no resultan de la acción de la razón sino más bien como la acción de la sociedad sobre el cuerpo. *El territorio se convierte en cuerpo o el cuerpo se puede expresar como una forma territorial como es en algunas cosmovisiones*” (CARBALLO, 2012, p. 74, grifo nosso). Para essa mesma autora, a corporeidade humana se afirma como fenômeno social e cultural, material e simbólico, objeto de representações e de imaginários:

El cuerpo en las ciencias sociales redimensiona el estudio de la corporeidad humana como fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios. Todas las acciones sociales implican necesariamente cierta corporeidad. A través del cuerpo se establecen significaciones

precisas del mundo que rodea al sujeto social (CARBALLO, 2012, p.64).

Dessa forma, o corpo-sujeito é o constructo das suas representações. Para Kozel (2009, p.1), “as representações refletem a percepção e compreensão sociocultural dos indivíduos que as produzem perpassadas por diferentes prismas em direção ao representativo/simbólico”. O ato de os indivíduos reproduzirem as práticas corporais - gestos e movimentos - fortalece os códigos sociais e culturais do grupo social. Para Carballo,

Las representaciones del cuerpo son una función de las representaciones de la persona. Las representaciones de la persona y las del cuerpo, corolario de aquéllas, están siempre insertas en las visiones del mundo de las diferentes comunidades humanas. El cuerpo está construido socialmente. La designación del cuerpo traduce un hecho del imaginario social. (CARBALLO, 2012, p.65).

Esse “fato do imaginário social” pode ser observado pelos gestos e movimentos do corpo. Ousamos considerar que há condição ancestral no movimento do corpo afro-indígena brasileiro, vivenciado na gira e no xirê, consolidado através da rememoração de séculos de tradição oral como exercício de resistência cultural. Tavares afirma que

As heranças africanas foram constituindo-se como heranças cravadas no corpo, memória da ancestralidade, através da tradição oral e gestual. Passando o corpo a falar, a traduzir a memória de um grupo através de modulações gestuais que fazem referências às maneiras de vida no tempo e no espaço de sua origem. O corpo passa a constituir o saber desta comunidade, fazendo-se como um arquivo vivo, fortalecido em uma sabedoria corporal (TAVARES, 1997, p.6).

A exemplo dessa ancestralidade que se consolida pela memória, Assunção e Peçanha (2008) apresentam-nos uma outra

abordagem da cultura de capoeira. Os autores narram a história de seus movimentos. Afirmam que há uma controvérsia acerca da origem da capoeira. Citam Mestre Pastinha, que viveu de 1889 a 1981, e foi um dos mais famosos capoeiristas da Bahia. O mestre de capoeira, afirmam Assunção e Peçanha (2008, s/p), “durante muito tempo pensou que a ginga que aprendera desde criança provinha de uma mistura do batuque angolano e do candomblé dos jejes, africanos da Costa da Mina, com a dança dos caboclos da Bahia. Mas, por falta de mais conhecimentos, não podia ir muito além dessa afirmação”.

Mas, na década de 1960, um pintor vindo de Angola, chamado Albano Neves e Sousa, observando os movimentos da capoeira de mestre Pastinha, no Pelourinho, em Salvador, “afirmava que tinha visto na África uma dança semelhante ao tipo de capoeira que o mestre baiano ensinava. Só que lá chamava-se n'golo” (ibid, s/p). Por aqui, não havia registro na história oral, a afirmação era que a capoeira fora inventada pelos escravizados nas senzalas, ou nos Quilombos do sertão. Com o passar do tempo, os pesquisadores perceberam seu caráter urbano, “pois as fontes do século XIX só documentam sua prática por escravos africanos e crioulos (negros nascidos no Brasil) em cidades portuárias, como Rio de Janeiro e Salvador” (ibid, s/p). Mas, naquela época, era uma “brincadeira” proibida, e a maioria dos africanos presos por “jogar” capoeira no Rio de Janeiro era originária da África centro-ocidental, das “nações” Congo, Angola e Benguela. Em Salvador, a capoeira também era identificada como uma “brincadeira dos negros angola”. Por essa razão, faz realmente sentido buscar as raízes da capoeira na região dos atuais Congo e Angola.

A obra citada retrata uma memória diaspórica: o movimento do corpo n'golo. Embora a história não tenha sido contada e recontada pela oralidade, a prática dos gestos e movimentos representa o processo imagético dessa lembrança ancestral que territorializa o espaço onde ocorre. Onde acontece roda de capoeira, “tem capoeira”, o corpo faz-se presente/ presença. Diante dessas exposições, reconhecemos que as manifestações religiosas afro-indígenas brasileiras, em suas distintas formas, a partir dos gestos e movimentos, partem de uma “origem” territorial africana. Os sujeitos sociais, dos diferentes territórios de países, como Senegâmbia (Guiné), durante o século XVI, Angola e Congo, durante o século XVII, e Costa da Mina e Benin, durante o século XVIII, que foram trazidos involuntariamente para o Brasil, não só influenciaram, como também construíram uma nova cultura. Forjaram-se novos processos identitários (uma identidade

multicultural) e houve resistência cultural, por meio de suas lembranças. Partindo desses processos, compreendemos que há uma corporeidade religiosa afro-indígena brasileira.

Salientamos que nosso intuito não é definir uma perspectiva “purista” de cultura e tradição, visto que compreendemos que os significados culturais dos rituais mudaram ao longo dos séculos, acompanhando a intensa transformação socioeconômica e cultural pela qual passou a própria África, a partir do século XVII. Inclusive, até as fronteiras étnicas foram redesenhadas antes que se chegasse à configuração atual. É importante que as tradições ressignifiquem-se. Os grupos sociais vão se reinventando à medida que consideram indispensável para sua manutenção e sobrevivência, entende-se como uma estratégia para manutenção do seu território.

Exposto o corpo como um território imediato da religiosidade afro-indígena brasileira, o sentir e viver o sagrado por intermédio do corpo configuram uma territorialidade. O fato dialógico<sup>5</sup> do sagrado controlar o corpo do indivíduo ao mesmo tempo em que o corpo do indivíduo controla o sagrado (pois o limite da incorporação é o próprio corpo do incorporado), faz com que o sagrado corporificado se expanda. Ao se expandir, espacializa-se, corroborando nossa interpretação de que o religioso é o veículo do processo de territorialização do sagrado: onde o corpo sagrado afro-indígena brasileiro movimenta-se, ali (o espaço ao entorno) torna-se sagrado. As construções sociais, políticas e culturais forjam a corporeidade do movimento nas religiões afro-indígenas brasileiras. Amaro afirma que “no terreiro ou casa de axé toda gestualidade presente nos cultos evoca os antepassados e sua cultura. Isso porque o culto é o elo com o mundo original africano. Durante um culto nenhuma ação é aleatória e cada gesto possui um significado na simbologia litúrgica do candomblé” (AMARO, 2012, p.5).

Ou seja, cada gesto e movimento constitui uma forma de domínio espacial sobre a ação que acontece. Para quem não faz parte do grupo social, a identificação torna-se quase impossível. O corpo, nas religiões afro-indígenas brasileiras, possui uma linguagem própria, fruto dos agenciamentos culturais, religiosos e sociais entre os africanos, os indígenas e os colonizadores.

## O toque, no corpo, movimenta-se, territorializa: três terreiros de Candomblé

Para apoiar nossa perspectiva teórica, trouxemos momentos de trabalhos de campo em três terreiros de candomblé, no estado do Rio de Janeiro: um de nação Jejê, localizado no município de Queimados, RJ, Brasil; um de nação Ketu, localizado no município do Rio de Janeiro, RJ, Brasil; e o outro de nação Angola, localizado no município de São Gonçalo, RJ, Brasil. A observação aconteceu durante as festas de Oxalá, de Preto Velho e Maria Padilha.

Neste artigo, não caberá a descrição de cada festa. Trataremos apenas da perspectiva do toque do atabaque para o processo de transe, ou seja, a incorporação dos orixás e entidades, territorializando o espaço onde acontecem o xirê e a gira. Não discutiremos as diferenças entre nações e seus rituais diferenciados. Focaremos no momento em que o corpo-sujeito encarna sua ancestralidade e, através dos gestos e dos movimentos, territorializa o espaço, pois é isso que nos interessa. E, para isso, buscamos, com as palavras, presentificar os momentos de nossa experiência de campo.

*"O toque vai começar!"* Essa frase é ouvida dentro dos terreiros para iniciar a gira ou xirê. Antes desse momento, já foram realizadas limpezas, seja no corpo, os ebós<sup>6</sup>, seja no espaço físico onde ocorrerá a festa. Já se ofereceram os devidos sacrifícios, já houve brigas e discussões, mas, depois de tudo isso, o toque vai direcionar todo os movimentos e gestos do corpo durante a festa. Amaro afirma que

a partir da corporalidade podem-se ressaltar as manifestações do corpo, que revelam as condições históricas e políticas de uma sociedade. O corpo que se vê, é um receptáculo de memórias culturais. É no deslocamento de informações do corpo e do meio, do individual para o coletivo, que a cultura se instaura num campo mais subjetivo de análise, o da ordem sensível (AMARO, 2012, p.4).

O corpo é sensível ao som do atabaque. Cada orixá tem um toque específico, que, quando tocado, o orixá encarna. Epa baba! Oxalá chega em Queimados. Cada orixá tem uma saudação específica, que simboliza sua chegada ao Àiyé (Terra, em yorubá). Após o toque dos atabaques direcionados ao orixá Oxalá, concomitantemente ao som da sua música, o orixá encarna, e ele dança, abraça, transmitindo seu axé<sup>7</sup>.



Nessa festa, Oxalá era o anfitrião, mas todos os orixás encarnam. Roda-se o chamado xirê. À medida que cada orixá é chamado em Terra, seus filhos cedem seu corpo-sujeito para o divino. Finalizado o xirê, os orixás deixam o corpo-sujeito de seus filhos. Após finalizada a festa espiritual movida pelos orixás em Terra, os corpos presentes (não mais incorporados) podem se alimentar da fartura de alimentos, que fazem parte do ritual do orixá louvado e estão à disposição de todos. E, na festa, todos comem e bebem até o último ir embora.

Percebo em tantos detalhes a presença do corpo no culto de candomblé, no território sagrado de um ilê, em como um corpo se conforma em divindade, com a manipulação física de elementos. Fazendo a magia. Induzindo o estado corporal do transe e com ele, a música, a dança e a comida, em reverências e saudação à cosmogonia dos deuses africanos (AMARO, 2012, p. 12).

Esse relato de Amaro é consenso em todas as festas que presenciamos. O corpo, a música, a dança, a comida, os deuses e a fé. O território sagrado é o corpo. Mandarino e Gomberg afirmam que “o corpo, para os adeptos das religiões de matrizes africanas, em especial para os praticantes do candomblé – aqueles cuja crença encontra-se associada aos orixás, inquices e voduns –, é percebido como a “morada de orixá”, sendo um dos principais elementos de atenção para o grupo” (MANDARINO; GOMBERG, 2013, p.199). Sendo morada do orixá ou o cavalo da entidade, deslocamo-nos de Queimados, na Baixada Fluminense, em direção a São Gonçalo, no Leste fluminense.

Saudamos a vovó Rita, preta velha em São Gonçalo! Saravá Preto Velho, Maleme as almas! No candomblé de Angola, os cultos direcionados às entidades de Umbanda são muito comuns. A saudação mais comum às entidades e orixás, pela perspectiva da Umbanda, é “Saravá” (seja bem-vindo). Às entidades de pretos-velhos, saúda-se: Maleme as almas! (Pedindo misericórdia) Adorei as almas! Ou Saravá! E, seguindo ritual da gira, ao som das palmas, dos atabaques e dos cantos, o corpo se mexe. O corpo entra em simbiose com esse espírito a ser encarnado, a ser corporificado. Não é mais a mãe santo. Os dedos dos pés se sobrepõem uns aos outros, curva-se o corpo, é nítida a presentificação da entidade Vovó Rita. O corpo, veículo do sagrado, mais uma vez, é o território



imediatamente da religiosidade.

Vovó Rita, ao chegar em sua casa-terreiro e casa-corpo, começa a se comunicar com seus filhos da casa. São chamados de filhos todos os presentes, mais especificamente, os membros do terreiro. A entidade reclama do tabaco de seu cachimbo, dá suas recomendações e começa a receber consulentes (pessoas que estão no momento do ritual e foram em busca de respostas e soluções para sua vida). A preta velha “limpa” os consulentes com suas plantas (geralmente arruda), com seu charuto (com gestos e movimentos no corpo do consulente) e transforma o barracão em lugar de experiências renovadoras de vida. A comida é distribuída no meio da gira. A feijoada é o prato principal. Todos comemos juntos aos pretos velhos que ali se fazem presentes. Vovó Rita também batiza crianças e, após dar um último sermão para todos, volta para Aruanda (um lugar no plano espiritual onde ficam as entidades evoluídas).

Caminhamos para a zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro! Salve Maria Padilha! Laroyê! Ao chegar em uma gira de Exu, masculino e/ou feminino<sup>8</sup>, saudamos com Laroyê, que pode ser traduzido como “Salve, mensageiro”. Uma festa como essa é regada a brilhos, gargalhadas, cerveja e movimento. Uma festa com direito a lembrancinhas para os participantes, muitos abraços distribuídos aos consulentes, conversas (em tom de conselhos), danças e comida. A mãe de santo, em seu vestido vermelho, cheio de brilho, dançou, convidou pessoas para a roda, distribuiu presentes e abençoou a todos que ali estavam. Após a gira, segue-se o samba. O corpo continua a se mover. Na mesa, o churrasco e a cerveja ganham espaço até o dia raiar. A festa só termina quando o último convidado vai embora. Os membros do terreiro, então, limpam o barracão e descansam.

Presenciamos o movimento do sagrado afro-indígena brasileiro. O corpo é o território sagrado. Na fala de uma mãe de santo: “aqui, na nossa religião, a gente se fala pelos gestos e também se comunica muito pelo olhar”. O corpo se comunica. O corpo se territorializa, desterritorializa e reterritorializa-se através do toque do atabaque. É festa, cultura e religião. Não há como negar a especificidade de um povo marcado pela religiosidade (PEREZ, 2011). Carballo (2012, p.75) afirma que

el cuerpo se reconvierte en el locus privilegiado entre lo divino y lo pagano en nuestras sociedades. El cuerpo desplazará todo tipo de mediación religiosa, qué mapas de creencias

construyen. Estos cuerpos son resultantes inevitables de un arreglo espacial (tal como lo plantea D. Harvey) como la otra cara del (des) orden mundial que dialoga con formas socio territoriales mutadas y fragmentadas. ¿Qué paisajes y territorios podremos imaginar cómo marcadores de identidades religiosas? Son interrogantes que nos provocan seguir pensando en la espacialidad religiosa de nuestra realidad latino-americana (CARBALLO, 2012, p.75).

E, para nós, uma realidade afro-indígena brasileira.

## Considerações Finais

As identidades religiosas conformam lugares, paisagens e territórios. Para nós, o corpo é o fundamento da existência humana. Dessa forma, ele é, em si mesmo, o espaço gerador e criativo da ação. Em nossas experiências de campo, seja na observação, na escuta dos sujeitos participantes da pesquisa, ou na ação prática da vida, compreendemos que o debate em torno de uma abordagem geográfica deve apreender o corpo como categoria/conceito guarda-chuva (assim como é o espaço). O corpo é a experiência multiescalar, visto que está na ordem próxima e distante, é capaz de sentir o perto e o longe, em sentimentos que podem ser verbalizados, mesmo que não sejam passíveis de explicação, como a saudade.

Para analisar as religiões afro-indígenas brasileiras (caso deste artigo em tela), o corpo torna-se fundamental: "o corpo é morada do sagrado". É no cotidiano dos terreiros que percebemos a importância fundamental do corpo. Mas não apenas no terreiro. Essa ênfase que damos aqui é um dos fenômenos estudados empiricamente em nossa pesquisa, ainda em andamento. O corpo pode ser explorado pelas categorias geográficas que conhecemos. Aqui, reafirmamos o território, mas poderia ser lugar ou paisagem. O corpo, através de suas posturas, gestos e movimentos, expressa a identidade social dos sujeitos, não só os religiosos. Nesse sentido, entendemos a territorialidade do corpo como exercício religioso de poder, produzindo cartografias de movimentos significativos.

Reginaldo Prandi, inicia sua famosa obra “A Mitologia dos Orixás” com as imagens de pessoas incorporadas em seus “santos” (orixás), com toda indumentária e gestos. A primeira fotografia é de Exu e a última de Oxalá, e escreve, ao final das fotografias: “E foi inventado o candomblé”. O Candomblé é uma religião inventada no Brasil e, através de seus gestos e movimentos, continua a territorializar onde se presentifica. E, na sua ausência, também territorializa, por meio da memória. Para finalizar este texto, citamos um trecho do poema Arte Religiosa Africana, de Antonio Olinto (2007):

Eis a arte religiosa africana.  
O africano não esculpe uma figura.  
Ele é a figura que esculpe.  
Não dança.  
Ele é a dança.  
Na identidade perfeita sujeito/objeto, o africano é a coisa que faz.  
Para ele, todos os objetos no mundo estão ligados entre si e estão ligados ao seu corpo e ao seu espírito.  
Essa ligação torna-o hospedeiro de Deus.  
Seu corpo vira casa de Deus.  
Seu cântico, voz de Deus.  
Seu lombo, cavalo de Deus.  
Homens, bruxas e deuses dançam pelas estradas, pelos terreiros, pelos adros, pelas clareiras.  
Dançam também nos ritos da fertilidade, figuras de madeira presidindo cada movimento da celebração.  
Dançam na festa do inhame.  
Vejo o escultor Simplicio Ajayi na sua aldeia e Indignity no reino de Kêto, arrancando pacientes lascas de seu pedaço de madeira.  
Simplicio simplesmente criava Deus.  
Ao criar Deus, criava-se  
Chegava ao ser.  
Ao criar Deus, Deus o criava (OLINTO, 2007, p. 12-14).

## Agradecimentos

Este artigo é resultado parcial da tese de doutorado em andamento, financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, na vigência de abril de 2019 a março de 2023. A pesquisa aqui apresentada foi aprovada pelo Comitê de Ética/ UFPR, Parecer CEP/SD-PB nº 4093797.

## Notas

1. Destacamos que o corpo existe em sua materialidade e funções biológicas, mas ele não é apenas isso. Não somos como os outros animais que possuem apenas instinto, conseguimos domesticar outros animais, porque antes domesticamos nossos corpos. Há uma relação simbiótica entre ser, estar e presentificar-se no mundo.
2. Essas três culturas que ouvimos no Candomblé se referem aos lugares de onde cada grupo de negros escravizados partiram durante a escravidão e a colonização brasileira: negros Fons - nação Jeje (Voduns), negros yorubás - nação Ketu (Orixás), e negros Bantos - nação Angola (Inquices). Esses negros trouxeram em seus corpos sua religião, sua cultura, com dialeto e ritualística próprias.
3. Mãe-pequena ou iyaquequerê é a segunda pessoa mais importante em um terreiro de candomblé. Na ausência da ialorixá ou do babalorixá, é ela que assume o comando do terreiro. Está sempre presente no terreiro e faz parte de todos os preceitos e obrigações.
4. Para Saussure, o signo só pode ser compreendido por meio do significante e do significado, que podem ser lidos como, respectivamente, a imagem acústica e o sentido (XAVIER, 2014). Ou seja, só é possível compreender o corpo a partir da imagem que ele forma nos seus gestos e movimentos e pelo sentido que a ele é dado no processo e no resultado.
5. É dialógico porque o processo, para nós, é complementar.
6. Ebó significa limpeza na língua iorubá.
7. "Asé" em iorubá, significa "energia", "poder", "força".
8. Nas religiões afro-indígenas brasileiras, Exu é orixá (vindo da África), mas também entidade, chamados de "catiços", como Tranca-Rua, Pomba-Gira, Zé Pilintra, Maria Navalha etc.

## Referências

- AMARO, F. R. Culto e Corporalidade no Candomblé: o corpo-memória entre o mito e o rito. In: PRIMER ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE CUERPO Y CORPORALIDAD EN LAS CULTURAS, ROSÁRIO. 2012. **Anais eletrônicos...**Rosário, Argentina, 2012. Disponível em: <<https://red.antropologiade lcuerpo.com/index.php/grupo-de-trabajo-no-6/>>. Acesso em: 20 jan. 2022.
- ASSUNÇÃO, M. R.; PEÇANHA, C. F. A dança da zebra. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, nº 30, março de 2008.
- BAILLY, A. Les représentations en Geographie, In: BAILLY, et all. **Encyclopédie de géographie**. Paris. Editora: Economica, 1995.
- BARTHE-DELOIZY, F. Le corps peut-il être « un objet » du savoir géographique? **Géographie et cultures**, nº80, 229-247. 2011.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Tradução: Maria Helena Kühner. 2º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A distinção: crítica social do julgamento**. 1ª ed. São Paulo, Edusp; Porto Alegre, Zouk, 2007.
- CANDAU, J.. **Memória e Identidade**. Trad. Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.
- CARBALLO, C. T. La corporalidad como nuevos territorios de espacialidad religiosa. **Espaço e Cultura**, [S.l.], n. 32, ago. 2012.
- CASTELLS, M. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura, v.2, São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CLAVAL, P. "A volta do cultural" na Geografia. **Mercator – Revista de Geografia da UFC**, ano 1, n. 1, p. 19-27, 2002.
- DI MÉO, G. Subjectivité, socialité, spatialité: le corps, cet impensé de la géographie, **Annales de géographie**. nº 675, p. 466-491, 2010/5.
- GOTTMANN J. **The significance of territory**, Charlottesville, University

University Press of Virginia, 1973.

HALL, S. **Cultura e representação**. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio: Apucuri, 2016.

KOZEL, S. As linguagens do cotidiano como representações do espaço: uma proposta metodológica passível. In: XII ENCUENTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA, 2009, Montivideo. **Memorias XII Encuentro de geógrafos de América Latina**, 2009.

KATZ, H. O papel do corpo na transformação da política em biopolítica. In: GREINER, C. (Org.). **O corpo em crise**. São Paulo: Editora Annablume, 2010, p. 121-132.

KATZ, H; GREINER, C. A natureza cultural do corpo. In: **Lições de dança 3**. SOTER, S.; PEREIRA, R. (Org.) Rio de Janeiro: UniverCidade, v. 1, p. 77-102. 2002.

MCDOWELL, L. A transformação da Geografia Cultural. In: GREGORY, D. et al. (Org.) **Geografia humana: sociedade, espaço e ciência social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MANDARINO, A. C. de S.; GOMBERG, E. Candomblé, corpos e poderes. **Perspectivas**, São Paulo, v. 43, p. 199-217, jan./jun. 2013

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. [tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura]. - 2- ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLINTO, A. Arte religiosa africana. In: LODY, R. (Org.) **África: a arte do tempo**. (Coleção Antonio Olinto e Zora Seljan: série Iorubá – Fon). Rio de Janeiro: SESC, 2007. 49 p.

OLIVIER, G. G. de F. **Um olhar sobre o esquema corporal, a imagem corporal, a consciência corporal e a corporeidade**. 1995. 108f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) - Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.

OPAKU, K. A. A religião na África durante o período colonial. In: BOAHEN, A. A. (Org.). **África sob dominação colonial, 1880-1935**. São Paulo, Ática, 2010 p. 591-624.



PEREZ, L. F. **Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil**. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

PRANDI, R. Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. In: \_\_\_\_\_. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996. Cap. IV, p. 139-164.

SACK, R. D. O significado de territorialidade. In, DIAS, L. C.; FERRARI, M. (Org.). **Territorialidades humanas e redes sociais**. Florianópolis: Insular, 2011.

SCHMID, C. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP: Espaço e Tempo** (Online), São Paulo, n. 32, p. 89-109, dez. 2012.


SILVA, J. M. Corpo, corporeidade e espaço na análise geográfica. In: HEIDRICH, A. L.; COSTA, B. P.; PIRES, C. L. Z. (Org.). **Maneiras de ler: geografia e cultura**. Porto Alegre: Imprensa Livre, Compasso Lugar Cultura, 2013. p. 28-36.

TAVARES, J. Educação através do corpo. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. nº 25, p. 216-221, 1997.

XAVIER, G. do C. Significante e significado no processo de alfabetização e letramento: contribuições de Saussure. **Cadernos CesPuc**. Belo Horizonte. N. 25, p.87-102, 2014.

## Informações da autora

**Denise David Caxias** - Bacharel e licenciada em Geografia pela Universidade Federal Fluminense. Especialista em Linguagens Artísticas, Cultura e Educação pelo Instituto Federal do Rio de Janeiro. Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e doutoranda em Geografia pela Universidade Federal do Paraná.

 <https://orcid.org/0000-0002-8771-9581>

Recebido para publicação em 13 de setembro de 2022

Aceito para publicação em 15 de novembro de 2022

Publicado em 31 de dezembro de 2022