

TRANSE E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE NO CANDOMBLÉ

Monique Augras
Fundação Getúlio Vargas

RESUMO — Partindo de uma avaliação crítica dos estudos clássicos sobre a possessão, dominados por enfoque psiquiátrico, o presente artigo propõe-se analisar as formas pelas quais a elaboração da identidade mítica se articula com a vivência da alteridade propiciada pelo transe ritual no candomblé. O processo iniciático pode ser visto como progressiva construção simbólica do corpo, que integra paradoxal estipulação de limites e transgressões, onde a incorporação do orixá representaria a síntese dos aspectos antagônicos da personalidade.

TRANSE AND IDENTITY BUILDING IN CANDOMBLÉ

ABSTRACT - This paper discusses the classical studies on possession states, when the psychiatric point of view prevailed, and attempts to analyze the forms by which elaboration of mythical identity is linked with the experientiation of alterity throughout ritual trance in candomblé. The initiatory process may be seen as a progressive symbolic body building, which integrates a paradoxal setting of boundaries and transgressions, and orisha's incorporation seems to act as a synthesis of opposite aspects of personality.

Na contracapa de um trabalho nosso, consagrado ao estudo da identidade mítica em comunidades de candomblé, o texto de apresentação questiona: "Quando dança o orixá na figura do sacerdote, onde começa a divindade? Em que fica o indivíduo?"

Essa pergunta, algo retórica na intenção de quem a redigiu (Augras, 1983), foi tomada ao pé da letra por um jovem estudante, que resolveu dirigi-la diretamente a um guia incorporado, no terreiro que costuma freqüentar. O caboclo respondeu: "Ele fica ao lado".

Tão simples a resposta, que põe por terra tantas considerações de doutos pesquisadores, em cuja visão etnocêntrica não haveria espaço para uma representação do "eu" que não fosse monolítica. Como é possível encontrar-se dentro e fora de si ao mesmo tempo?

Esse questionamento situa-se no âmago do paradoxo da identidade. Se identidade ("conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa", conforme o Aurélio) é tomada como algo estático, moldado uma vez para sempre na conjunção do individual e do social, e se o "eu" é visto exclusivamente sob o ângulo da mesmidade e da unicidade, então a vivência da multiplicidade só poderá ser avaliada como manifestação anômala, perturbadora, reveladora de patologia.

Sabe-se que os primeiros autores brasileiros a debruçarem-se sobre o tema do estado-de-santo enquadraram os fenômenos de possessão nos termos da linguagem psiquiátrica da época. "Estado de sonambulismo provocado, com cisão e substituição da personalidade", no dizer de Nina Rodrigues (1900, p. 81) que, como bom aluno de Charcot, encontrava no transe grande semelhança com a histeria; histeria ainda para Manuel Querino, "desde que esse fenômeno é peculiar ao sexo feminino, sempre impressionável" (1955, p. 73). Na geração seguinte, Artur Ramos julga que essa classificação é estreita demais, e no transe ritual, encontra "vários estados mórbidos"; indo da histeria até "estados esquizofrênicos", chegando "aos delírios mais complexos, à base de influência" (1951, pp. 244-245). Além do determinismo da formação médica no caso de Nina e Ramos, esses autores não faziam senão expressar os modelos etnocêntricos e evolucionistas que permeavam o pensamento científico de seu tempo. Praticadas por grupos socialmente inferiorizados, as religiões de origem africana eram estudadas pelo viés que mais claramente se prestava a enfatizar-lhes o caráter exótico, ou seja, que garantisse sua marginalidade, em relação ao modelo dominante.

Do complexo comportamento ritual, só viam os fenômenos de possessão que, como iria garantir Oesterreich em célebre tratado, "estão em regressão em todas as civilizações" (1927, p. 464). A explicação para tanto primitivismo era encontrada na inferioridade natural do negro (Nina Rodrigues, 1977, p. 7) ou da mulher (Querino, 1955). A psiquiatria europeia fornecia hipóteses, e, para Arthur Ramos, a recém-criada psicanálise permitiria estabelecer nexos entre mitos, ritos e comportamentos vistos como aberrantes: "estudando os grupos pré-lógicos - selvagens, crianças, **capas atrasadas das sociedades** - analisa as funções do Ego nas suas prisões nos mundos mágico, místico e totêmico, e nos seus esforços para se livrar delas" (Ramos, 1951, p. 335, o grifo é nosso).

Como se vê, a psicanálise é assumida por Ramos em seus aspectos mais francamente evolucionistas que, aliás, até hoje permanecem presentes, entranhados que estão no cerne da teoria freudiana (Augras, 1982).

No campo dos estudos brasileiros, foi somente com a chegada de Herskovits (1961) no Brasil, no início dos anos quarenta, que os pesquisadores passaram a ver no estado-de-santo um comportamento normal, por ser institucionalmente promovido e aprendido, e, deixando de lado o tema do transe, dedicaram-se aos aspectos sociológicos da organização das casas de culto (Carneiro, 1961, Costa Lima, 1977), ou culturais da estruturação dos sistemas simbólicos (Bastide, 1978, Santos, 1976).

Surpreendentemente, porém, o enfoque naturalista e patologizante não desapareceu do campo da antropologia do transe. Pesquisadores norteamericanos estão atualmente desenvolvendo, na linha ecológica, teses que parecem ressuscitaras velhas explicações tão ao gosto do século dezanove. Kehoe e Giletti (1981), observando que a maioria dos cultos de possessão estão sendo praticados por mulheres do terceiro mundo, que constituem grupos particularmente subnutridos, adiantam a hipótese de que o comportamento de transe seria provocado por significativa baixa na taxa de cálcio do sangue. Poder-se-ia objetar, em tom de galhofa, que a subnutrição não parece constituir a principal característica de uma casa baiana de candomblé. Mas o problema talvez seja mais sério. Trata-se, mais uma vez, de enquadrar um comportamento religioso em termos racio-

nalistas, qualificando-o como conseqüência de uma carência fisiológica. A histeria foi substituída pela fome, mas o reducionismo é o mesmo.

Parece-nos que no campo das ciências sociais toda tentativa de explicação totalitária é fadada ao fracasso. Quando Lewis (1977), na conclusão do livro dedicado ao **Êxtase Religioso**, aponta insistentemente para a importância do jogo de poder nos cultos de possessão, e nos prováveis aspectos compensatórios que os mesmos propiciam para os grupos desfavorecidos, observa que "a instabilidade das condições sócio-econômicas fornece as condições necessárias, talvez nem sempre suficientes, para a existência da resposta de possessão" (1977, p. 251). Mas não deixa de afirmar, em sua conclusão, que a essência do xamanismo em muito ultrapassa o simples protesto dos marginalizados: "O que proclama é que Deus não está meramente **conosco**, mas sim que Ele está **em nós**" (Lewis 1977, grifos do autor). Em matéria religiosa, é a relação com a transcendência que fornece as pistas para a compreensão, e somente uma fenomenologia da experiência vivida permite a aproximação da vivência do transe.

Já tivemos a oportunidade de explicitar, em diversos escritos (Augras, 1985a, 1985b), nossa convicção de que o método fenomenológico, precisamente por promover a estranheza e resgatar o paradoxo, constitui abordagem privilegiada para nortear o trabalho de campo dentro da perspectiva da psicologia da cultura. No caso específico da possessão pelo orixá, a psicologia tradicional é-nos de pouca valia. A psicanálise, como vimos no exemplo oferecido pelo próprio Arthur Ramos, estabelece uma equação evolucionista entre diferença cultural e mentalidade pré-lógica, além de considerar a religião como "neurose obsessiva da coletividade" (Freud, 1973, p. 2985). Seriam tais supostos os mais convenientes para ouvirmos, sem idéias preconcebidas, aquilo que um sacerdote nos tem a dizer? A psicologia transcultural, por sua vez, não parece ter-se libertado do etnocentrismo tanto quanto seria desejável. Ao passar em revista boa dúzia de manuais da área, Langness (1982) observa que "o antigo paradigma do primitivo" ainda não desapareceu de todo. No que diz respeito ao nosso assunto, assinala que o conceito de possessão aparece exclusivamente em volume dedicado à psicopatologia, enquanto "síndrome de possessão, brevemente comentada dentro da categoria geral de dissociação" (1982, p. 353).

Vê-se que permanece o enfoque patologizante, pela impossibilidade de aceitar-se visão mais dialética do funcionamento do "eu". Observadores oriundos de grupos culturais onde são promovidos cultos de possessão sabem, no entanto, separar claramente o transe da patologia. Diz um esquimó, a respeito do xamã: "ele está fora de si (**out of mind**) mas não está maluco", enquanto um homer apresentando comportamento que, por aqui também seria descrito como psicótico, é visto como "fora de si e maluco" (**he is out of mind and crazy**) (Murphy, 1976, p. 1 023). Voltamos à pergunta inicial. Como é possível tornar-se outro sem perder-se? Somente uma formulação teórica que pense o "eu" como unidade dialética onde a multiplicidade se articula dinamicamente para construir o fluxo das vivências, permite-nos a aproximação. Nesse ponto, vale citar Berger: "O "eu" deixa de ser uma entidade objetiva, sólida, que se transfere de uma situação para outra. Será um processo, criado e recriado continuamente em cada situação social de que uma pessoa participa, mantido coeso pelo tênue fio da memória" (1972, p.120).

A psicologia da cultura (Augras, 1985b) atem-se precisamente a estudar as modalidades pelas quais se constrói a pessoa **dentro** de cada grupo cultural, e nessa perspectiva, não se poderão apartar os aspectos sociais dos aspectos subjetivos, sendo que o conceito de **identidade**, tal como é trabalhado por Bergere Luckmánn (1976), fornece todo o respaldo a esse enfoque: "a identidade é evidentemente um elemento chave da realidade subjetiva e, como tal, acha-se em relação dialética com a sociedade. (...) Os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social. Inversamente, as identidades produzidas pela interação do organismo, da consciência individual e da estrutura social reagem sobre a estrutura social dada, mantendo-a, modificando-a ou mesmo remodelando-a" (1976, p. 228).

Deste modo, somente a convivência com os sacerdotes, ao longo da observação participante, e a coleta de suas histórias de vida permitem-nos acompanhar e compreender como se processa em cada momento essa contínua criação e recriação do eu, na feliz formulação de Berger (1972). Nessa perspectiva, o transe situa-se como um dos momentos que articulam a progressiva construção da identidade do adepto, enquanto indivíduo singular e suporte da divindade. Chama a atenção do observador pela sua dramaticidade, mas não faz sentido isolá-lo, (como se tem feito geralmente) pois é a totalidade do complexo ritual e mítico que lhe confere significação.

A APRENDIZAGEM DO OUTRO

Numa primeira pesquisa de campo, realizada por uma equipe de três psicólogos em terreiros de nação keto, no Rio de Janeiro, ativemo-nos a apreender os diversos aspectos que reveste a identidade mítica para os iniciados (Augras, 1983). A concepção nagô daquilo que poderíamos chamar a "representação mítica da personalidade" não é simples. Cada pessoa pertence a uma constelação de entidades, relacionando-se entre si de modo tão dramático, que se deu o nome de **enredo** a essa configuração. Enredo é intriga, é drama, é história, o que bem acusa o caráter dinâmico da estrutura mítica. Orixás são herdados dos antepassados, tanto do lado paterno como materno. Há o dono da cabeça, que o mito assegura ter sido construída a parte de determinada matéria prima que faz de cada um de nós o servidor deste ou daquele orixá. Há todas as divindades que falam no **odu**, figura do destino que delinea o caminho de cada pessoa. Por último, e melhor dizendo, em primeiro lugar, vem o Exu individual, mediador de todas as trocas, que dinamiza o funcionamento de todo o sistema, permitindo que ocorra a estruturação do enredo.

Os ritos iniciáticos propiciam a "fixação" de cada orixá no lugar que lhe cabe. O enredo organiza-se de acordo com um modelo hierárquico, dominado pelo orixá principal, **olóri**, este mesmo que se vai manifestar na cabeça de seu filho, e dançar no meio do barracão.

O objetivo da pesquisa fora avaliar o que representava o dono da cabeça para o iniciado. Seria vivenciado como algo totalmente estranho, ou como modelo de personalidade conscientemente assumido? O transe seria experiência de desdobramento ou de síntese?

A análise da história de vida de 21 iniciados (de iaôs até ialorixás e babalorixás) mostrou que não há uma só resposta possível para estas questões.

Certos orixás são vivenciados no modo da alteridade absoluta, impoem-se à revelia da vontade dos filhos: "Ele apareceu para avisar que me mataria se não resolvesse logo fazer o santo" (M.R., de Oxalufã); "Iemanjá deixou recado para mim na roça, dizendo que só tinha dois caminhos, fazer o santo ou morrer" (P., de Omolu); "Quem sou eu para defini-lo? Quando ele quer alguma coisa, ele luta até obtê-la" (J., de Omolu).

Outros, embora sua vontade seja igualmente soberana, são vistos como modelos de comportamento, que o filho segue de modo consciente: "Iansã é muito quente, eu também sou" (D., de Iansã); "Não é só por ter feito o santo, eu também procuro seguir os caminhos do meu orixá" (F. de Xangô); "Ela me influencia, eu também, como ela, gosto das coisas caras, eu também sou muito vaidosa" (D. de Oxum); "Todos os filhos de Xangô são bons como ele" (N. de Xangô).

O momento do transe, no entanto, é referido portodos nossos informantes no modo da inconsciência. Até mesmo uma jovem da classe média alta, que percorreu longa trajetória antes de chegar a fazer o santo, declara: "duvidava que fosse ficar inconsciente, mas fiquei" (C. de Iansã). Ninguém sabe explicar ao certo o que acontece. O corpo treme, a cabeça gira, dá-se o "barravento". Tem-se a impressão de estar beira de um grandefosso escuro. Depois, a pessoa torna-se inconsciente. Diz Dalila de Iansã: "Quando o santo está para vir, tenho uma emoção de sumir nas nuvens, de estar morrendo. De repente, não vejo mais nada. Quando volto, **parece que estive fora há muitos anos**" (Augras, 1983, p. 265).

Esse depoimento congrega os aspectos mais freqüentemente descritos: emoção, desfalecimento, inconsciência, ausência e volta da "viagem". A experiência do transe condensa porsí sótodo um roteiro iniciático, onde não falta a vivência da morte, na paradoxal associação de presença e ausência.

As pessoas entrevistadas deixaram bastante claro que, conforme o orixá, a posse podia ser vivenciada ora como estranheza, ora como identificação. Parecia que para alguns ocorria verdadeiro desdobramento. O santo era o Outro, e em certos casos, sua atuação revestia-se das características do Outro Absoluto, imagem de morte, transformação total, perda de si e aniquilação da vontade. Para outros, a duplicação tomava feições de auto-reconhecimento, identificação consciente, imagem no espelho e encontro. No esmiuçar das histórias de vida, contudo, vinham a lume mensagens contraditórias. A alteridade, de repente, promove a síntese. O duplo é fator de metamorfose.

O momento da possessão cristaliza todas essas vivências aparentemente antagônicas. Viagem longe de si e dentro de si, que constitui o cerne da experiência mística. Em outra época e outro contexto, encontramos o testemunho de Bajazet Bastrami, místico turco: "Eu fui de Deus para Deus, até que de mim se gritou para dentro de mim: ó Tu Eu!" (Van der Leeuw, 1970, p. 493).

A longa aprendizagem iniciática, que não se esgota com a saída da "camarinha"¹, por que na verdade se vai processar ao longo de toda a vida da filha-de-santo, pode ser vista como progressivo confronto com as diversas facetas da alteridade. O "assentamento"² dos diversos orixás que compõem o enredo assegura

1 A "camarinha" é, no terreiro, o aposento reservado especificamente para a reclusão iniciática.

2 O "assentamento", ou, mais corretamente, o "assento", é o conjunto dos objetos consagrados nos quais está fixada, mediante ritos apropriados, a presença do orixá; consiste geralmente em vasilha de barro, louça ou madeira, contendo uma pedra, banhada em líquidos específicos (água, azeite-de-dendê, etc.). "Assentar o santo" é instalar o assento do orixá no terreiro, de maneira que passe a

que cada um dos elementos da configuração de identidade mítica recebe a atenção que merece, no lugar que lhe é devido na estrutura do conjunto. E como se fosse solidificar cada um dos aspectos da alteridade até compor uma unidade dinâmica, que em cada experiência de transe será ao mesmo tempo desafiada e recomposta. Deste modo, a possessão se vem inserir no processo de construção da identidade mítica.

Importante é ressaltar que, no momento do transe, não se trata apenas de processos intrapsíquicos, individualmente experimentados. Pois a indução ritual do transe sempre se opera em meio à comunidade. É a roda das "feitas" que gira em meio ao barracão apinhado de fiéis, é o pequeno grupo dos iniciados no quarto-do-santo, é o "barco"³ recolhido na camarinha. São os toques dos atabaques, é o som do "adjá"⁴, é toda a comunidade cantando, chamando e saudando a chegada do orixá. E, por fim, toda a força do grupo, que se congrega e vai ao encontro da força dos deuses. É troca de "axé"⁵.

Vale dizer: a possessão pelo orixá' é vivenciada, em nível de comunidade religiosa - e tudo só pode acontecer dentro, para e pela comunidade — como fenômeno essencialmente **comunicativo**, onde os aspectos gestuais e não-verbais são, de longe, os mais importantes, acompanhando-se de intenso envolvimento emocional. Nesse ponto, a manifestação da identidade mítica parece situar-se, antes de mais nada, no domínio da corporeidade. Poder-se-ia supor, portanto, que muitas das interpretações patologizantes do transe, em termos de cisão da personalidade, não expressariam apenas visão monolítica do "eu", como também estariam implicitamente apoiadas na velha e clássica oposição entre mente e corpo, encontrada ao longo da tradição psicológica, mas até hoje muito pouco esclarecida (Feigl, 1977).

Essa dicotomia, típica do modo de pensar ocidental, não se coloca em outras culturas. Auge (1985) baseado em sua experiência de campo em grupo cultural do Benim, (que relevante influência teve na gênese do candomblé de jeje no Brasil) observa: "Tudo diz respeito ao corpo individual ao qual se liga, **numa perspectiva não-dualista**, uma instância psíquica, que, ao mesmo tempo, é componente material, presença ancestral e objeto de culto (**outro indispensável à definição do mesmo, do eu**); esse culto implica um altar e certos objetos, situados bem perto do

ter nele sua moradia; diz-se particularmente em relação às diversas divindades que compõem o enredo individual. "Ter santo assentado" significa que o adepto submeteu-se a determinadas cerimônias, de tal modo que seus orixás estão sendo cultuados numa comunidade religiosa específica.

- 3 O "barco de iaô" é o grupo constituído pelas pessoas que passam juntas o mesmo período de reclusão iniciática, submetendo-se ao mesmo ritual e sendo apresentadas conjuntamente à comunidade no dia em que cada orixá "dá o nome", ou seja, identifica-se pessoalmente frente à assembléia dos fiéis. A convivência durante o período de reclusão costuma forjar laços extremamente sólidos entre componentes do mesmo "barco". As pessoas iniciadas são ditas "terem feito o santo", daí o uso do termo "as feitas" para designar o conjunto das sacerdotisas.
- 4 O "adjá" é uma campainha de metal que a mãe ou pai-de-santo vibra repetidamente ao ouvido da pessoa iniciada que está prestes a cair no transe, de modo a apressar e facilitar a ocorrência do mesmo.
- 5 O "axé", força mágico-sagrada que move todos os aspectos do sistema religioso, designa tanto a energia cósmica, como o poder de cada divindade e os meios de aumentá-lo. Toda cerimônia implica troca de axé, assim como a simples transmissão de conhecimentos dentro do âmbito do terreiro. O conceito de axé corresponde quase que exatamente à noção de *mana*, tão cara a M. Mauss.

indivíduo, geralmente no seu quarto: fronteira entre sagrado e profano, no âmbito do mais íntimo dispositivo da vida cotidiana, e que atravessa o próprio corpo do indivíduo, já que, muitas vezes, a presença ancestral passa por encarnar-se em determinada parte do corpo" (1985, pp. 1256-1257, os grifos são nossos).

Essas linhas bem poderiam descrever aquilo que acontece no terreiro. O corpo concreto, os "assentos" sagrados⁶, a matéria ancestral de origem são aspectos diversificados da mesma realidade. A dinâmica de sua integração recíproca, desencadeada e mantida pelos rituais, ao mesmo tempo afirma a multiplicidade das formas do sagrado e a unidade do corpo místico da comunidade manifestando seus deuses.

É bom lembrar que, no terreiro, os orixás não são dados, eles são "feitos", como dizem os fiéis. São construídos, alimentados, assentados — diz um informante: "Ele muda, é como se eu planejasse ele no meu íntimo" (P. de Oxóssi) — e finalmente, "incorporados". Ou seja, são recriados dentro de corpos específicos, concretos e individuais. A aprendizagem do Outro é, antes de mais nada, a construção de um novo corpo.

A CONSTRUÇÃO DO CORPO

Nos terreiros, submeter-se à iniciação diz-se "fazer o santo". Sinônimos dessa feitura são "raspar" ou "catular", ou ainda "deitar"⁷, todas expressões que remetem a significativos momentos do processo iniciático, todas alusivas ao tratamento do corpo. Não somente se raspa a cabeça e se deita na camarinha, como ainda se submete a inúmeros banhos, que serão uma constante ao longo de toda a vida religiosa. Em determinadas casas, faz-se incisões na pele com navalha, lembrança das marcas tribais da África ancestral. Em todas, a noviça é pintada sucessivamente de branco, de vermelho e de azul. Aprende o significado simbólico das diversas partes do seu corpo e o tipo de cuidados que deve ter com cada uma, que gestos são prescritos e outros proibidos. Como tão bem descreveu Cossard-Binon: "Certos gestos devem ser feitos seguindo um sentido, uma ordem que não pode ser transgredida" (1981, p. 135 e seguintes).

Além da aprendizagem dos gestos estipulados, nos quais se incluem os movimentos da dança, a construção ritual do corpo e do espaço passa indubitavelmente pela descoberta das proibições. Estamos atualmente realizando levantamento sistemático dessas proibições nos terreiros a que temos acesso e, à medida que o material vai se acumulando, fortalece-se a impressão inicial de que as interdições dizem respeito, sobretudo, ao corpo e à movimentação no espaço. Alimentação, banhos, regulamentação da atividade sexual, roupas, condições de ingresso nos diversos locais sagrados, dança, ordem de precedência e profilaxias várias, organizam-se em modos de construção do corpo e do espaço.

6 Ver nota (2).

7 Significativo momento do processo iniciático que consiste na raspagem dos cabelos, com navalha. "Catular" é um neologismo brasileiro construído a partir do étimo bantu *Katula*, raspar, mas designa geralmente a ação de cortar os cabelos com tesoura, antes de raspar-se a cabeça do iniciando. A entrega ritual da tesoura e da navalha, entre outros instrumentos, constitui um dos aspectos da consagração que dá, à sacerdotisa que concluiu sete anos de iniciação, condições de abrir seu próprio templo.

A grande maioria dessas interdições dizem respeito especificamente a alimentação. Ora, o que significa alimentar-se senão sustentar, conservar, manter o próprio corpo? Ingere-se, ou seja, coloca-se para dentro do corpo substâncias que vão gerar energia, mantendo-o e animando-o. No candomblé, "santo também come" (Lody, 1979), e os preceitos de alimentação de seus filhos são articulados a partir das substâncias que o santo gosta, aceita ou rejeita. Conforme os casos, é vedado aos filhos comer dos alimentos preferidos do orixá. Mas não podem tampouco comer daquilo que ele rejeita. No trabalho de campo, alias, os dados obtidos são às vezes contraditórios a esse respeito. Mas o que nos chamou a atenção e que motivou esta pesquisa, é que, muitas vezes, ocorrem comportamentos de transgressão das proibições, tão sistemáticos que sugerem necessidade ao invés de descuido.

Trabalhos clássicos de antropologia social já descreveram diversos aspectos da dialética de interdição e da transgressão. Construção do espaço social, delimitação do sagrado, promoção reguladora de rituais de rebelião, afirmação da evidência e da arbitrariedade do poder, aprendizagem dos comportamentos rituais, todas essas facetas podem ser encontradas nos jogos do poder e da pedagogia iniciática dos terreiros.

O que se destaca, contudo, à medida que estamos progredindo na organização das informações já coletadas, é que a transgressão se afigura indispensável por promover, necessariamente, a reparação. Exu, o grande cobrador das faltas, é também o grande incentivador das transgressões. Na economia do sistema, a reparação é sempre oferenda. E da oferenda que se alimentam os deuses. Contribui para a distribuição da força sagrada e estabelece novos fluxos de comunicação. Deste modo, o corpo do adepto é ao mesmo tempo construído pelos preceitos e marcado pelos tabus. O mito que conta como é criada a cabeça de cada ser humano é bem explícito: "O oráculo dirá qual a divindade que debes servir, que coisa é-te proibida e não debes comer. Pois não debes comer do mesmo corpo a partir do qual foi construída tua cabeça" (Santos e Santos, 1971, p. 52). O esclarecimento das proibições rituais assegura a auto-identificação. A identidade mítica constrói-se cada vez mais solidamente.

Mas o trinômio proibição/transgressão/reparação implica outro aspecto. Como bem viu Douglas (1976), a transgressão instaura a liminaridade. O perigoso reino das margens é também a fonte do poder. O exercício da transgressão toma feições de modo paradoxal de ser, quando afloram todas as contradições. Remete ainda à complexa dialética que articula a construção da identidade pessoal, da qual a dimensão mítica, nessa perspectiva, fornece o respaldo, graças ao conjunto de significações sociais, culturais e transcendentais que oferece.

A possessão também promove esse momento paradoxal de articulação, quando o simples corpo do adepto se presta à manifestação divina. Neste momento, estão igualmente abolidas as fronteiras que separam o mundo terreno do além e toda a força do axé se espalha.

Nessa perspectiva, o jogo de proibições e transgressões assume função singular, na medida em que provoca conflitos e tensões, para resolvê-las em outro plano. A possessão afirma-se deste modo como momento único, privilegiado e imprescindível de síntese.

REFERÊNCIAS

- AUGE, M. (1985). Notes sur le rapport entre espace social et systèmes symboliques, *Annates*, 6, 1251-1259.
- AUGRAS, M. (1982). As fontes explícitas da obra antropológica de Freud. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 34 (2), 3-15.
- AUGRAS, M. (1983). *O Duplo e a Metamorfose -A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes.
- AUGRAS, M. (1985a). Problemas teóricos (e metodológicos) da pesquisa psicológica em comunidades de terreiro. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 37(2), 21-25.
- AUGRAS, M. (1985b). A Psicologia da Cultura. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 1 (2), 99-109.
- BASTIDE, R. (1978). *O Candomblé da Bahia (rito Nagô)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- BERGER, P. (1972). *Perspectivas sociológicas - Uma visão humanista*. Petrópolis: Vozes.
- BERGER, P., & LUCKMANN, T. (1976). *A Construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- CARNEIRO, E. (1961). *Candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: Conquista.
- ZOSSARD-BINON, G. (1981). *A filha-de-santo, in Olórisà - Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Agora, 127-152.
- COSTA LIMA, V. (1977). *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- DOUGLAS, M. (1976). *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- FEIGL, H. (1977). *Mente-corpo: um problema real em Gadamer e Vogler*. *Nova Antropologia*. Volume 5. São Paulo: E.P.U./EDUSP.
- FREUD, S. (1973). *Obras Completas*. Volume 3. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HERSKOVITS, M.J. (1961). *Les bases de l'Anthropologie Culturelle*. Paris: Payot.
- KEHOE, A.B., & GILETTI, D.H. (1981). Women's preponderance in possession cults: the calcium hypothesis extended. *American Anthropologist*, 83 (3), 549-561.

- LANGNESS, L.L. (1982). Psychocultural studies: Has the time come? *American Anthropologist*, 84 (2), 350-354.
- LEWIS, I.M. (1977). *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva.
- LODY, R. (1979). *Santo também come*. Recife: IJN PS/Artenova.
- MURPHY, J. (1976). Psychiatric labeling in cross-cultural perspective. *Science*, 191 (4.231), 1019-1028.
- NINA RODRIGUES, R. (1900). *L'animisme fétichiste des Nègres de Bahia*. Salvador: Reis.
- NINA RODRIGUES, R. (1977). *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- OESTERREICH, T.K. (1927). *Les possédés*. Paris: Payot.
- QUERINO, M. (1955). *A raça africana*. Salvador: Livraria Progresso.
- RAMOS, A. (1951). *O negro brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- SANTOS, J.E. dos, & SANTOS, D.M. dos. (1971). Èsù Bara, Principle of individual life in the nàgô system, *La notion de personne en Afrique noire*. Colloques Internationaux du CNRS n.º 544, Paris, 45-60.
- SANTOS, J.E. dos. (1976). *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.
- VAN DER LEEUW, G. (1970). *La religion dans son essence et ses manifestations*. Paris: Payot.