

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
ESCOLA DE MÚSICA E ARTES CÊNICAS
MESTRADO - PERFORMANCES CULTURAIS INTERDISCIPLINAR

Área de Concentração: Performances Culturais
Linha de Pesquisa: Espaços, Materialidades e Teatralidades

MARCOS VINÍCIUS BUIATI REZENDE

A TÉCNICA DOS DEUSES:
A CONSTRUÇÃO DO CORPO EM UM TERREIRO DE
CANDOMBLÉ ANGOLA-CONGO

Projeto de Pesquisa apresentado à Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal de Goiás como requisito parcial para conclusão do Programa de Mestrado Interdisciplinar em Performances Culturais.

Orientador: Professor Dr. Paulo Petronílio Correia

GOIÂNIA

2014

“Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em “comunicação com o Deus.””

Marcel Mauss

1. INTRODUÇÃO

O interesse pelo corpo como tema de pesquisa, remonta duas trajetórias em minha formação: uma religiosa/espiritual e uma artística/profissional. As duas se entrecruzam, se conectam em enlaces múltiplos e profundos, trazendo o corpo para o cerne da minha investigação acadêmica.

Meu encontro acadêmico com o universo das religiões de matrizes africanas se iniciou em 2005, a partir de disciplinas do curso de graduação em Dança da UNICAMP, especialmente das áreas de Antropologia, Cultura Brasileira e de Danças Brasileiras. Por intermédio das investigações propostas por essas disciplinas da graduação, que se ligavam à construção de um corpo artístico, que traduzisse uma história pessoal referente à meu histórico familiar, cultural e social, cheguei ao terreiro de candomblé¹ como campo de pesquisa, e foi no terreiro que se instalou o meu estudo naquele momento.

A partir das frequentes visitas ao campo, passei a vivenciar uma espécie de assimilação e identificação com aquele universo, que remontavam acontecimentos pessoais relacionados à minha tradição, à minha família e à minha cultura religiosa. Um marco importante se deu no processo quando eu decidi integrar a religião e fazer parte da comunidade, que até então eu apenas “pesquisava”. A partir daí, um universo muito maior e muito mais rico se abriu pra mim, tanto no que diz respeito à minha história pessoal quanto à minha necessidade enquanto pesquisador. Portanto, a minha vivência no terreiro é algo presente em minha vida a mais ou menos a 9 anos.

A partir do momento que me integrei à comunidade, foi inevitável uma reflexão sobre as relações entre pesquisador, campo e arte, e os limites implícitos no trânsito entre cada espaço. Foi imprescindível pensar sobre como eu administraria as minhas duas experiências: a de investigador participativo/artista e a de integrante da comunidade. Acredito que uma coisa enriqueceu a outra, na medida em que esta experiência mais profunda com o campo me proporcionou, enquanto pesquisador e artista, a oportunidade de vivenciar uma quantidade muito maior de fatos e experiências relacionadas à dinâmica do local (em relação ao período em que eu era apenas um visitante), colaborando infinitamente na apreensão de conteúdos simbólicos que mais tarde, foram importantes para a minha reelaboração, como artista e como pesquisador.

¹ Uso o termo terreiro para designar a o complexo cultural e religioso de matriz africana, seus espaços, suas dinâmicas e organização social; onde esta pesquisa se realiza.

Por outro lado, enquanto membro da comunidade, recaiu sobre mim a responsabilidade de administrar com ética, maturidade e responsabilidade a disseminação das minhas observações e vivências levando sempre em conta o respeito e a cautela necessários para com uma comunidade com as características que um terreiro de candomblé tem. Foi de suma importância resguardar aspectos inerentes aos fundamentos da religião, com suas relações hierárquicas e de segredo, todo um outro universo que passou a ser interiorizado por mim, como “nativo”.

Paralelo à essa investigação e contínua vivência no terreiro, continuei minha formação artística e, uma vez formado, atuei intensamente como intérprete/dançarino e como criador/coreógrafo, vivenciando a cena da dança sob vários prismas. Participei de importantes cenas de dança no país como dançarino/intérprete, ao passo que sempre fui criador e coreógrafo, inventor de minhas próprias fábulas. Vivenciei a cena e o palco como intérprete de danças de outros criadores e também como intérprete de meus próprios trabalhos, assim como tive o privilégio de ver outros corpos dançando criações minhas.

Nesse viés profissional, sempre me instigaram muito as relações dramáticas criadas entre corpo, cena e movimento. Como criador, pesquisei maneiras de dar vazão aos meus discursos artísticos através do gesto, do movimento, organizando-os em coreografias, em cenas, em corpos que transbordavam vontade e força; danças que falavam sempre em última instância do corpo, pelo corpo.

Portanto, seja a nível artístico, a partir da dança, do teatro, da dramaturgia e das teorias da estética; ou a nível social, a partir das minhas experiências no terreiro, das investigações de campo, da antropologia e das teorias da cultura; o corpo está, desde sempre, no centro e no foco das minhas indagações e questionamentos.

Na fase atual, retomo academicamente as investigações sobre esse universo, agora como pesquisador integrado ao programa de pós graduação interdisciplinar em Performances Culturais, da Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal de Goiás. Visando restringir meu campo de pesquisa, afim de melhor operacionalizar o trabalho, opto então neste momento, em investigar e compreender em um grau mais profundo, o corpo, em sua complexa construção e estruturação dentro do universo cultural do terreiro de candomblé. Como se dá a construção do corpo em um terreiro de candomblé Angola-Congo²?

² De maneira genérica, os terreiros de candomblé são organizados em “nações”. “Nação” é o termo usado para designar “grupos linguísticos, regiões e complexos culturais” (MENDES, 2012, p. 15) de referência para as casas de candomblé ou terreiros. Angola-Congo é uma das “nações” existentes de candomblé, e é esta a nação do terreiro estudado neste trabalho. Esta definição será melhor circunscrita e analisada no desenvolvimento da pesquisa. Cf. Vivaldo da Costa Lima: *O conceito de nação*. In: Lessé Orixá, nos pés do santo. (2010)

2. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Marcel Mauss (2003), no final de seu célebre e incontornável artigo acerca das técnicas do corpo, afirma: “Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em “comunicação com o Deus.””. Nessa afirmação, Mauss refere-se a estudos sobre técnicas orientais Indianas e Chinesas, tais como o Taoísmo e o Ioga, sugerindo que a base de muitos estados que ele chama de místicos, estaria na fisicalidade do corpo e na sua organização motora. Para ele, estaria aí, um dos meios de entendimento e compressão, a nível sociológico, de inúmeros fatos ainda não conhecidos a respeito da organização dos grupos e culturas.

Esta observação, que aparece rapidamente no último parágrafo do artigo citado sem maior desenvolvimento, me instigou e trouxe para a reflexão prévia que eu já tinha do terreiro um questionamento mais específico acerca do corpo. Como se dá a construção do corpo em um terreiro de candomblé Angola-Congo?³ O que Mauss quis exatamente dizer com “entrar em comunicação com Deus”? Buscar possíveis respostas a essas perguntas significa trilhar um caminho sobre as abordagens e as noções de corpo nas ciências sociais.

A sociologia e a antropologia, têm como uma de suas prerrogativas básicas em suas análises, a crítica ao determinismo biológico, argumentando que a biologia não deve ser o ponto de partida para as explicações dos fatos sociais. Assim, uma das tarefas básicas nas ciências sociais, seria desconfiar dos determinismos e dos essencialismos. Porém, a antropologia clássica do corpo, ainda traz uma concepção determinista, quando desloca o determinismo biológico para o determinismo cultural. Por esse viés, o corpo e seus desdobramentos seriam explicados e entendidos como frutos de uma construção social e cultural. Porém, observamos contemporaneamente, mesmo dentro dessa concepção, diversas críticas aos entendimentos e abordagens de como se dá essa relação.

Teríamos então uma primeira possibilidade de “divisão”, ou agrupamento do pensamento antropológico, condensada em duas grandes visões: uma visão clássica, que entende o corpo como fato cultural, informado pela cultura, inscrito; e outra, mais contemporânea e crítica que compreende o corpo também como agente, construtor e produtor da cultura. A pergunta se apresenta então da seguinte maneira: o corpo é objeto da cultura ou o corpo é sujeito da cultura? Há nessa pergunta, uma dualidade entre corpo-sujeito e corpo-objeto. Estamos aqui ainda, de frente para a secular discussão da oposição entre sujeito e objeto, da qual a filosofia se ocupa até hoje. Na migração do determinismo sobre o corpo, do biológico para o cultural, mantém-se ainda a mesma qualidade de status do corpo, que continua sendo objeto, agora, objeto da cultura.

³ Uso o termo construção, a nível antropológico, para referir-me à complexa estruturação física, estética, gestual, comportamental e organizacional do corpo, culturalmente e socialmente.

A escola etnológica clássica francesa, representada principalmente pelo pensamento de Emily Durkheim, Marcel Mauss, Lévi Strauss e seus sucessores, tem uma forte tradição neste viés, e é típico também desta escola sociológica a tendência de classificar e estruturar o que é percebido no social, como o próprio Mauss faz nas descrições das técnicas do corpo observadas por ele e descritas em seu artigo. Porém é importante notar a importância fundamental do artigo de Mauss, pois o mesmo traz a sócio-anthropologia como campo de conhecimento válido para se pensar o corpo. Observamos aqui, a tentativa de fazer o corpo, ser um tema de pesquisa válido para as ciências sociais. Trata-se de um marco importante, e tal relevância explica o porque de seu legado ser tão vasto: é muito difícil imaginar a possibilidade da existência atual tão ampla e múltipla das abordagens e investigações sobre corpo sem considerar as considerações iniciais de Marcel Mauss em suas técnicas do corpo. Assim, ainda que Mauss esteja dentro do que chamamos de antropologia clássica, positivista, ‘durkheimiana’ e estruturalista, é importante entender com quem ele estava dialogando em sua época e o que ele já estava transpondo e propondo de novo naquele contexto.

A escola culturalista americana, apresenta também uma preocupação em se distanciar do evolucionismo, com ênfase no trabalho de campo etnográfico, problematizando a tensão entre indivíduo e cultura. Esta escola introduz a noção de papéis sociais/culturais, desempenhados pelos indivíduos na sociedade. Representante importante do pensamento sócio-anropológico americano, o trabalho da antropóloga Margaret Mead (1976), critica o determinismo biológico como fator determinante dos temperamentos masculino e feminino. A cultura opera determinando os corpos e os sujeitos, havendo ainda, em Mead, uma idéia de conformidade, de um determinante, cultural.

Outro viés do pensamento antropológico clássico do corpo é o estruturalismo inglês, que a partir de uma perspectiva empirista, entende o corpo como uma “porta” para se estudar o social; o corpo como metáfora do social, ainda é socialmente expresso, inscrito e circunscrito, ainda é objeto moldado, reflexo da sociedade. Em Mary Douglas (1976), antropóloga inglesa, o corpo entra mais uma vez como um meio para a expressão do social, sendo marcado, demarcado e inscrito. Em seu trabalho, o estudo dos símbolos das fronteiras corporais, dariam acesso aos símbolos das margens sociais, em uma relação de micro e macro, entre o corpo e a sociedade. O corpo humano é um modelo do todo do sistema social.

Mauss, Mead e Douglas, representam três escolas clássicas do pensamento antropológico e do pensamento sobre o corpo: a francesa, a americana e a inglesa, respectivamente. O fio que as une, entende que o corpo é inscrito pelo social, reflete o social, é um microcosmo do social. O estruturalismo apaga um pouco a questão do tempo e da história pois pressupõe estruturas universais, trans-culturais, que não dialogam diretamente com questões históricas. Para o

estruturalismo o corpo é ao mesmo tempo natureza e cultura, está entre os dois pólos, entendendo esses pólos como partes separadas, independentes, duais, opostos. O interesse do estruturalismo pelo corpo, passa por esse entendimento, entendendo-o enquanto micro cosmo da macro estrutura, como fruto do social, inscrito pelo social.

É importante considerar também que estes primeiros estudos ainda estavam focados nas sociedades “simples”, ditas “arcaicas” ou “primitivas”, mas essa tradição clássica, teve grande importância, principalmente no sentido de romper com o determinismo biológico e de raça, como fatores originários das relações sociais. Outros autores importantes também contribuíram de forma essencial nestas abordagens, como o também francês Roger Bastide (1983) e o brasileiro José Carlos Rodrigues (1975 e 1999).

Uma produção que parte do pensamento estruturalista, e que influenciou enormemente as ciências sociais é a obra do historiador social Michel Foucault (1979, 2004, 2006). E é em sua fase considerada pós-estruturalista⁴ que suas considerações vão marcar definitivamente o pensamento social sobre o corpo. Suas análises debruçam-se sobre a passagem do século XVIII para o XIX, momento que identifica-se a sedimentação do pensamento moderno, a ascensão da burguesia como classe dominante, e a confirmação do capitalismo como modelo econômico hegemônico nas sociedades ocidentais.⁵

Foucault considera que o surgimento da idade moderna marca a solidificação do dualismo entre corpo e alma, sujeito e objeto. A racionalidade que separa um e outro encontra-se difundida em todo o espírito moderno, e a idéia de controle dos corpos e dos indivíduos passa a ser essencial para a lógica social moderna. Na modernidade, o poder torna-se difuso, e passa a relacionar-se com os espaços que validam a verdade racional, primordialmente as ciências, construindo a relação de dependência entre saber e poder. Há assim, a constituição de uma nova forma de exercício de poder na modernidade, como sendo um controle difundido no social e internalizado pelos indivíduos, em corpos dóceis e adestrados, disciplinados dentro das instituições criadas pela modernidade (como as escolas, as fábricas, os hospitais e as prisões). Corpos disciplinados levam a gestos eficientes, e controle interiorizado. Assim, as resistências ao poder só poderiam se dar dentro do âmbito do próprio poder, de suas lógicas internas, de suas instituições e de suas normatizações.

⁴ “Especialmente a partir dos anos 80, as obras de Foucault terão um impacto particular nos nascentes estudos socioantropológicos sobre o corpo, o que logo se denominará como uma perspectiva pós-estruturalista.” (CITRO, *Cuerpos Plurales: antropología de y desde los cuerpos*. 2010, p. 29, tradução nossa).

⁵ Cf. Norbert Elias (1994) e Max Weber (2004).

Tais comportamentos polimorfos foram, realmente, extraídos do corpo dos homens, dos seus prazeres; ou melhor, foram consolidados neles; mediante múltiplos dispositivos de poder, foram solicitados, instalados, isolados, intensificados, incorporados. (FOUCAULT, 2006, p. 55)

Foucault posiciona-se ainda contra o argumento da hipótese repressiva⁶, segundo o qual a idade moderna e a passagem do século XIX para o XX teriam sido uma era de drástica diminuição das permissividades corporais, e aumento das restrições sociais, o que explicaria em consequência, por exemplo, a ascensão dos movimentos feministas, de contra cultura e da chamada revolução sexual iniciados a partir dos anos 60. Foucault contrapõe esta idéia, não negando a existência de um período repressivo (“vitoriano”), mas argumentando que não dá para entender o controle dos corpos somente a partir da repressão, mas principalmente a partir da produção de dispositivos de controle, mediados pelo exacerbado aumento dos discursos sobre o sexo e a sexualidade, produzidos nesta mesma época. “O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado, o sexo, a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como segredo.” (FOUCAULT, 2006, p. 42).

Para Foucault, a materialidade das coisas só passa a existir a partir do momento que é criado o discurso sobre as coisas. O que ele entende por corpo é a maneira como o corpo é teorizado em suas relações de discurso e poder. “Como o corpo de Foucault não tem “carne”, a “resistência” do corpo é vista como sua emanção natural, tal como o poder é visto como emanção natural da sociedade” (ALMEIDA, 1996, p. 13).

Contemporaneamente, o corpo passa a ser entendido, questionado e refletido a partir da premissa de que mais do que ser objeto, receptáculo da cultura, ele é também produtor, agente e construtor da cultura. Esse pensamento está em diálogo com grandes mudanças históricas e epistemológicas que marcaram o século XX. Estudar o corpo, em termos antropológicos e sociológicos, passa a estar para além do corpo. Miguel Vale de Almeida (1996) localiza a discussão do corpo dentro de um panorama maior de preocupações da antropologia. O corpo passa a participar de processos maiores e mais complexos, especialmente a partir da segunda metade do século XX. O debate passa a ser polarizado, entre duas vertentes de abordagem: uma que entende esse momento como uma concretização do moderno, uma continuação transformada da modernidade, uma modernidade tardia, sem ruptura; e outra que aborda este mesmo momento como uma ruptura de fato, um outro momento, que inaugura um novo paradigma, o pós-moderno.

⁶ Cf. novamente, Norbert Elias (1994) além de Anthony Giddens (1993) e Le Breton (2012b e 2013).

Independente se se trata de um rompimento propriamente dito, ou de uma continuidade em termos históricos⁷, há uma mudança de abordagem das teorias de pensamento das ciências que passam a ter que refletir sobre este novo momento. Acompanhando este intenso e efervescente período, a chamada “virada antropológica”, traz múltiplas possibilidades de mudança de suas ferramentas de análise, de seus paradigmas e de seus epistemes, tendo como uma de suas características mais recorrentes, o retorno à prática, a valorização do estar no mundo, e das experiências corporais. Conforme Silvia Citro (2010) “este câmbio de perspectiva nos estudos antropológicos sobre o corpo está intimamente vinculado às transformações socioculturais associadas aos processos de globalização e pós modernismo.” (p. 52, tradução nossa).

A valorização da prática, da experiência, da carne, como fenômenos relevantes na abordagem do corpo, passa a contribuir para que o corpo não seja entendido somente como suporte da cultura, mas também como produtor da mesma, agente. Há porém, como veremos, distintas maneiras de se pensar essa noção e diferentes pesos dados para a noção de “agência”. Mas um ponto comum entre elas é a valorização da experiência como relevante nos processos de construção cultural e as diversas tentativas de quebra das dualidades, entre sujeito e objeto, mente e corpo, cultura e natureza. Essa tentativa de rompimento com os pares opostos de dualidades, que caracterizaram tanto o pensamento moderno, e o pensamento da antropologia clássica que descrevemos acima, aparece em diversas áreas e em diversos autores do pensamento social. Corpo e cultura estão, para essas novas perspectivas, em uma relação dialógica, um influenciando e construindo o outro mutuamente.

A partir da “virada antropológica”, dentro das abordagens dos estudos das corporalidades, passa-se a entender que, no âmbito científico e epistemológico, o corpo também é fonte de conhecimento, produtor e agente influente na construção do social e da cultura. As abordagens gradativamente transitam do corpo, para o corpo. Uma antropologia do corpo, passa a ser entendida como uma antropologia para o corpo, pelo corpo, a partir do corpo, onde o foco é “praticar uma antropologia do e desde os corpos, em que as palavras não tenham que ocultar a carne que lhes dá vida” (Ibid., p. 18, tradução nossa). Uma sociologia e uma antropologia da carne é compreendida dentro do que se passa a identificar como paradigma da corporeidade.

Com profunda influência sobre essas perspectivas, a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (2011) é fundamental. Partindo do trabalho de Husserl, Merleau-Ponty constrói seu pensamento entendendo que não há possibilidade de entender o sujeito como separado de seu corpo,

⁷ Apesar de não entrarmos por hora nessa discussão, por seu alcance extrapolar os limites desse projeto, a mesma será contemplada no desenvolvimento da pesquisa e na produção da dissertação.

abolindo a dualidade entre sujeito e objeto, tão presente no pensamento moderno. Para a fenomenologia o social e a prática são intersubjetivos, e não algo exterior um ao outro. O social existe a partir da interação entre sujeitos, que estão no mundo pelos seus corpos, sujeito e mundo não estão separados.

Há uma preocupação e uma valorização da prática, da experiência e da existência do sujeito no mundo⁸, e a materialidade dos corpos é o ponto de partida para o entendimento da experiência da percepção. Portanto a fenomenologia “não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 1). Apesar deste ser um ponto que receberá muitas críticas posteriores, dentro do pensamento antropológico e pelo próprio Merleau-Ponty, para ele, tem algo no corpo que é inefável, que escapa ao discurso, que é pré-discurso, pré-objetivo. O paradoxo é justamente que precisamos do discurso, das palavras, para descrever ou tentar entender esse algo⁹. A noção merleau-pontyniana de corpo próprio abarca então esta união entre sujeito e objeto, entendendo que mundo e corpo fazem parte da mesma carne.

Outra perspectiva que se aproxima da fenomenologia, é a de Pierre Bourdieu (2007). Apesar de ele não ser, nem se considerar um fenomenólogo, seu foco na prática, na vida, no cotidiano, aproxima seu pensamento da sociologia da prática, buscando uma alternativa para escapar do estruturalismo. Bourdieu também tenta superar o pensamento clássico moderno de alguma maneira, rompendo a dualidade sujeito e objeto, mas para ele, o agente ainda está reduzido ao suporte da estrutura, o que pode nos dar ainda a impressão de estarmos em uma abordagem estruturalista.

Bourdieu empresta de Marcel Mauss (2003) a noção de *habitus*, entendida como as disposições sociais adquiridas pela repetição de acordo com a cultura e a educação, e a amplia e desenvolve. O *habitus*, para Bourdieu, como estrutura estruturada e estruturante ao mesmo tempo, impregna todos os setores da organização dos grupos e perpassa todos os âmbitos da vida social. Já existe um mundo social pré estruturado, que determina as disposições incorporadas pelas indivíduos, porém esse mesmo mundo é estruturante, dinâmico e modificável.

Um outro direcionamento importante para as discussões sobre o corpo dentro da “virada antropológica”, também entendida a partir do chamado paradigma da corporeidade, é a proposta de Thomas Csordas (2008). Csordas é um expoente da perspectiva do *embodiment* (que pode ser traduzido como incorporação, corporificação ou ainda, corporeidade), e parte do pressuposto de que

⁸ Cf. a noção de “*ser-aí*” (*Dasein*) de Martin Heidegger.

⁹ “Para possuir a idéia de “pensar” (no sentido do “pensamento de ver e sentir”, para fazer a “redução”, para retornar à imanência e à consciência de... é preciso possuir as palavras.” (MERLEAU-PONTY, *O visível e o invisível*, 2012a, p. 167.)

se a cultura de alguma forma se materializa, ela se materializa antes de tudo, primordialmente, no corpo. Sua concepção entende o corpo como *locus* da cultura, meio de sua experimentação e do “fazer-se humano”, em suas múltiplas possibilidades. “Essa abordagem da corporeidade parte da premissa metodológica de que o corpo não é um *objeto* a ser estudado em relação à cultura, mas é o *sujeito* da cultura; em outras palavras, a base existencial da cultura. (CSORDAS, 2008, p. 102). Sua construção teórica vem implicitamente acompanha de críticas à antropologia estrutural simbólica (basicamente a de Claude Lévi-Strauss) e à antropologia interpretativa (de Clifford Geertz)¹⁰.

A formulação da noção de Csordas é pautada pela união metodológica dos conceitos de corpo próprio e pré-objetivo da fenomenologia de Merleau-Ponty e do conceito de *habitus* de Mauss e Bourdieu. “A problemática de ambos, Merleau-Ponty e Bourdieu, é formulada em termos de dualidades incômodas. (...) Ambos tentam não mediar, mas colapsar essas dualidades, e a corporeidade é o princípio metodológico invocado por ambos.” (Ibid. p. 105). Assim, o *embodiment*, enquanto ferramenta epistemológica de análise e investigação, dá ênfase à experiência, à percepção, aos sentidos e às sensações fenomenológicas da carne, ao passo que investiga como essas informações são padronizadas e organizadas socialmente e culturalmente, tornando-se *habitus*, que passam a ser replicados e transmitidos na organização social de um grupo.

A exemplo da crítica feita à fenomenologia de Merleau-Ponty, no que se refere à afirmação da existência de um mundo/carne fora do discurso e da linguagem, pré objetivo¹¹, de um mundo já dado; o *embodiment* também é criticado por seu pendor fenomenológico e universalista. Porém, uma contextualização histórica do paradigma da corporeidade, do momento em que as ciências sociais voltam-se para uma teoria da prática, nos ajuda a entender a influência deste pensamento nos estudos culturais do corpo. A corporeidade surge no contexto das ciências sociais justamente como um contraponto ao paradigma linguístico discursivo, mesmo no pensamento pós-estruturalista, que era o modo operante até então, extremamente fortalecido pela enorme influência dos trabalhos de Michel Foucault. “Esta tendência carrega o duplo perigo de dissipar a força do uso do corpo como um ponto de partida metodológico, e de uma objetificação dos corpos como coisas desprovidas de intencionalidade e intersubjetividade.” (CSORDAS, 1994, p. 4, tradução nossa).

¹⁰ “Apesar de todas as definições formais de cultura que foram propostas por antropólogos, nenhum considerou seriamente a idéia de que a cultura é aterrada no corpo humano. Porque não começar com a premissa de que a nossa corporeidade como fato pode ser um ponto de partida válido para repensar a natureza da cultura e de nossa situação existencial como seres culturais?” (CSORDAS, *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*, 1994, p. 6, tradução nossa).

¹¹ Como já afirmado anteriormente, o próprio Merleau-Ponty irá rever essa noção. Cf. MERLEAU-PONTY, *O visível e o invisível*, 2012a. No desenvolvimento da pesquisa este tópico será também melhor investigado.

Tendo portanto como ponto de partida para suas análises a estrutura social (antropologia estruturalista), a classificação simbólica (antropologia interpretativa) ou a vivência prática (antropologia da experiência/incorporação), as ciências sociais se degladiam até hoje sobre quais seriam os pontos de vista de abordagem mais eficazes e pertinentes para a compreensão dos fatos culturais.¹² Podemos também localizar, a produção teórica sobre candomblé, principalmente etnografias e estudos de caso sociológicos, também dentro destas vertentes de pensamento.

Nos estudos sobre o candomblé, de modo geral, as abordagens específicas do corpo no terreiro, estão diluídas em análises sobre a cosmologia e a cosmogonia da religião, sobre o ritual e os aspectos religiosos, sobre as festas públicas, ou sobre a estrutura da tradição. Sendo mais preciso, muitos estudos sobre o corpo no candomblé priorizam a investigação acerca do transe, da possessão, ou das danças rituais, geralmente caindo em análises descritivas dos gestos e movimentos, onde o corpo é primordialmente abordado como suporte da tradição, da cosmologia e do rito. Há também investigações sobre as representações arquetípicas (do feminino ou da guerra por exemplo), e sobre o corpo em performance, porém estão, no geral, focadas na dramatização e espetacularização deste corpo, associadas diretamente com o transe, a festa, o público, com aquilo que é mais diretamente identificado e associado à idéia de “corpo”.

Prioriza-se também, entender o corpo como suporte e comunicador da visão do grupo, do *ethos* da sociedade, ou o corpo como morada do sagrado, lugar primordial onde deus habita, além do corpo como suporte das incisões, marcas rituais e ornamentos, corpo inscrito pelo *ethos* do grupo. Outros trabalhos assumem diretamente a linha interpretativa do corpo como texto, epistemologicamente alocados no paradigma textual e discursivo, o que me remete ao pensamento clássico de entendimento do corpo como objeto em que a cultura se inscreve, como se corpo e cultura fossem pares opostos, duais.

Mesmo os trabalhos que trazem abordagens mais fenomenológicas, e dialogam com o paradigma da corporeidade, focam suas principais observações, inevitavelmente, no corpo em transe, ou no corpo que dança. Aliás, a própria noção de *embodiment*, que pode ser traduzida como incorporação, muitas vezes é confundida com o êxtase místico, ou associada exclusivamente ao momento que o corpo está tomado pelo sagrado.

¹² Cf. Terence Turner (1994), Thomas Csordas (1994), Silvia Citro (2010) e Miguel Vale de Almeida (1996) para uma compreensão mais detalhada das críticas ao paradigma textual/linguístico, representacional, simbólico e interpretativo, e ao pensamento pós-estruturalista, como uma teoria que pensa o corpo “desprovido de carne”, de sua corporalidade.

Meu intuito não é desmerecer essas abordagens nem negar a relevância de toda essa produção¹³. Inclusive, será imprescindível passar por procedimentos de análise, investigação e descrição como os mencionados acima, no terreiro em que essa pesquisa se realiza. Teóricos clássicos sobre o candomblé, como Roger Bastide (2001) e Reginaldo Prandi (1991, 2001, 2005)¹⁴, desenvolveram obras essenciais e de suma importância dentro do tema, que abarcaram os terreiros, dentro de sua extrema complexidade, com grande competência. Tais obras serão essenciais para o desenvolvimento do presente trabalho.

Outro dado importante, é que a maioria esmagadora das obras produzidas, realizaram-se em terreiros da nação Queto-Iorubá. Poucos escritos se debruçaram sobre terreiros de nação Angola-Congo, e investigaram as matrizes africanas de origem Bantu, em suas particularidades, ou mesmo comparativamente com outras nações.¹⁵ Há fenômenos históricos que explicam a difusão massiva da cultura Iorubá e dos povos Nagô nos candomblés do Brasil, o que não significa que outros povos, como os de origem Bantu, ou os de origem Jeje não tenham sua relevância no processo formador do candomblé, com suas tradições, cultura e terreiros.

Ainda outro dado relevante é que poucos estudos abordam o candomblé como complexo híbrido, urbano ou (porque não?) pós-moderno, e aprofundam-se em discutir a realidade sociológica dos terreiros hoje, como candomblés da cidade, em contraponto com a noção dos trabalhos clássicos, em que o terreiro era ainda uma realidade rural, situado na roça¹⁶, e que estruturava suas noções culturais, principalmente a de tradição, de outra maneira, a partir de outros referenciais.

3. JUSTIFICATIVAS

Pessoalmente, essa pesquisa propõe um encontro entre minha experiência artística e minha vivência no terreiro, sempre tendo meu corpo aberto como filtro e meio para todas essas realidades: de pesquisador, de criador, de intérprete e de candomblecista. Buscar essa síntese reflexiva neste momento tem uma importância singular, pois será sintetizar e amadurecer uma série de conteúdos simbólicos que têm me acompanhado desde o início deste caminho, pessoalmente e artisticamente. Identifico uma relação intensa entre terreiro - dança - vida, que está em meu corpo, em minha carne, que se manifesta através desta pesquisa, que me move em direção a busca do que seria esse corpo,

¹³ Cf. Augras (1983), Santos (1986), Parés (2007), Lima (2010), Correia (2009 e 2014), Barros (2005), Mandarinino e Gomberg (2013), Mota e Leite (2011), Paiva (2007) e Rabelo (2008).

¹⁴ Cf. também os trabalhos de Barbara (2002) e Souza (2007), ambos orientados por Reginaldo Prandi.

¹⁵ Cf. Mendes (2012) e Motta (2013).

¹⁶ Roça é inclusive, outro nome comum usado pelos frequentadores para referirem-se ao terreiro.

corpo processo, que se encontra em trânsito, no fluxo entre o corpo cotidiano e o corpo ritualizado; um corpo sintoma que desdobra-se para ser cultura.

Em termos acadêmicos, apesar da extensa produção em teoria do corpo dentro das ciências sociais, as abordagens específicas e aprofundadas do corpo nos escritos sobre o terreiro são escassas, mais ainda quando se considera os estudos que se debruçam sobre terreiros da nação Angola-Congo, de matriz Bantu. Quando se observa ainda as fundamentações teóricas dos trabalhos existentes, poucos pautam-se no paradigma da corporeidade como ferramenta reflexiva, além de existirem trabalhos que o usam de maneira equivocada ou distorcida. É importante também considerar que a maioria dos estudos pautam o terreiro a partir de uma noção cristalizada de tradição, não levando em consideração esses espaços como complexos híbridos, urbanos e em diálogo com novos processos de construção, característicos da pós modernidade, ou modernidade tardia. Faz necessário portanto produzir insumos que contribuam para a reflexão nestes quesitos.

Por fim, especialmente a partir do século XX o corpo se torna um foco predominante de investigações das teorias da cultura, das ciências sociais, e de diversas outras áreas de conhecimento. Entender a problemática do corpo, como ele se manifesta em uma cultura específica, é fundamental para o conhecimento do nosso mundo, nosso meio social, além de proporcionar entendimentos acerca da nossa relação individual com nossa cultura e sociedade. A cultura encontra no corpo sua capacidade fundamental de manifestação, e entender como se dão os processos que regem esse fenômeno complexo e múltiplo, é vital pois significa entender parte do que significa sermos seres no mundo; significa entender como interferimos nesse mundo e como construímos o que chamamos de realidade. Considerando essa importância central dos estudos sobre o corpo, delineando-o como agente construtor que manifesta signos de uma cultura, é primordial uma investigação acerca dessas relações manifestadas por esse corpo processo, corpo em devir, corpo ritual; teatralidade que se manifesta tanto no terreiro, quando na arte, quanto no cotidiano.

4. OBJETIVOS

4.1 Geral

Analisar a experiência da construção do CORPO inserido no contexto ritual de um terreiro de Candomblé Angola-Congo.

4.2 Específicos

4.2.1 Levantar e selecionar bibliografia acerca das teorias sócio-antropológicas do corpo.

4.2.2 Levantar e selecionar bibliografia acerca das teorias da cultura.

4.2.3 Levantar e selecionar bibliografia acerca do Candomblé, assim como de culturas e civilizações que estão na origem das formações das religiões matrizes africanas no Brasil.

4.2.4 Ler, fichar e resenhar a bibliografia selecionada.

4.2.5 Organizar, analisar e interpretar os dados levantados na bibliografia.

4.2.6 Delimitar o referencial teórico e epistemológico para a abordagem do corpo, dentro das teorias sócio-antropológicas.

4.2.7 Delimitar o referencial teórico e epistemológico para a abordagem do terreiro, dentro das teorias da cultura e bibliografia sobre Candomblé.

4.2.8 Mapear na bibliografia acerca do Candomblé as abordagens existentes do corpo.

4.2.9 Realizar pesquisa de campo no terreiro de Candomblé escolhido para a observação, vivência e intercâmbio com as dinâmicas rituais e cotidianas: *Inzo Musambu Hongolo Menha*, localizado em Hortolândia/SP.

4.2.10 Coletar dados, materiais, fotos, vídeos e elaborar caderno de campo para registro das impressões e experiências rituais e cotidianas.

4.2.11 Organizar, analisar e interpretar os dados e materiais coletados na vivência em campo.

4.2.12 Descrever o *Inzo Musambu Hongolo Menha*, em sua complexidade cultural, histórica e religiosa.

4.2.13 Comparar a experiência do corpo observada no terreiro com as abordagens existentes do corpo na literatura sobre Candomblé.

4.2.14 Produzir monografias e artigos ao longo do desenvolvimento do trabalho que contribuam para a reflexão crítica do processo de investigação da pesquisa.

4.2.15 Participar de congressos, seminários e simpósios para divulgação do material produzido.

4.2.16 Elaborar dissertação de mestrado.

6. HIPÓTESES E QUADRO TEÓRICO DE REFERÊNCIA

Retomando as considerações de Marcel Mauss (2003, p. 422), uma das formas de entrar em comunicação com deus, com o místico, estaria na organização de corporalidades específicas, que mereciam estudos apropriados. O que ele chama de “comunicação com o divino” pode ser compreendido no terreiro, a meu ver, como toda uma organização corporal, incorporada, que permite a concretude da experiência cultural e religiosa de um sujeito inserido naquele contexto. E o próprio Mauss sugere (pioneiramente antecipando a discussão) que a separação entre a experiência

corporal e o sujeito seria impossível quando considera que “o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico do homem, é seu corpo.” (Ibid. p. 407). Ora, se o corpo é objeto e ao mesmo tempo meio, como subentender uma separação entre a experiência do corpo e o sujeito? Não estaria aí uma primeira semente daquilo que toda a sociologia da prática viria posteriormente tentar provar?

Minha hipótese é que o transe, as danças, e a experiência com o divino somente são possíveis mediante a incorporação e a construção de um corpo próprio, anterior, cotidiano, a partir das experiências fundadas na prática desse corpo. A construção do corpo no terreiro envolve uma complexa articulação de elementos culturais, sociais, religiosos, míticos, cênico-dramatúrgicos, que é incorporada pela experiência prática do corpo no contexto do terreiro e que se estruturam em uma base material e física: a carne.

Nesse contexto, a prática religiosa explora o pré-objetivo para produzir objetificações novas, sagradas, e explora o *habitus* para transformar as próprias disposições de que é constituída. O que é extraordinário em tais situações, e que portanto pode ser normatizado como sagrado, é a evolução no ritual de disposições pré-orquestradas que constituem seu sentido. O locus do sagrado é o corpo, pois o corpo é a base existencial da cultura. (CSORDAS, 2008, p. 145)

Um ponto crucial para nossa abordagem está na afirmação de que corpo “explora o *habitus* para transformar as próprias disposições de que é constituída”, pois subentende-se que o *habitus* não é fixo¹⁷, mas sofre mudanças produzidas pelos próprios corpos, que se sedimentam e são novamente transmitidas a outros integrantes do grupo. Há uma diferença sutil mas substancial entre afirmar que o *locus* do sagrado é o corpo, e que o corpo é *suporte* do sagrado. Na primeira o corpo é produtor do locus sagrado, na segundo, o corpo é apenas receptáculo, de um sagrado que está separado de sua carne.

Observando o desenvolvimento histórico do paradigma da corporeidade e localizando as críticas à sua construção, me identifico com o pensamento proposto por essa abordagem e considero útil sua utilização como ponto de partida teórico para os objetivos desta pesquisa, na medida em que sua estruturação dialoga diretamente com minha dupla formação corporal (descrita na introdução deste projeto): tanto minha formação no terreiro quanto minha formação na dança, tiveram meu corpo, minha experiência corporal, como prerrogativa. É importante notar, que a opção por esse paradigma, por sua união corpo/mente e valorização da prática, não advém de um lugar “místico”, mas sim porque há um diálogo direto com minhas concepções de corpo que vieram da minha

¹⁷ O *habitus* é “estrutura estruturada estruturante” conforme afirma Bourdieu (2007).

formação em dança. Este é o modo operante da dança, assim fui construído, assim me relaciono com o mundo.

Na verdade, apreender o desenvolvimento histórico dos paradigmas da antropologia, só me fez perceber como as ciências sociais e as artes cênicas possuem campos de estruturação do pensamento localizados em bases epistemológicas distintas. Os modos de teorização e racionalização não são os mesmos. Não há, na dança, outro meio de compreensão de sua fundamentação, de experiência de seus pressupostos constitutivos, que não seja pelo corpo, pela incorporação de suas técnicas corporais, ou pela mediação corporal do aprendizado, do conhecimento, pela motricidade. E o mesmo observo na construção do corpo no terreiro em todas as suas facetas: míticas, religiosas ou cotidianas.

Ainda assim, o intuito não é fechar a base de investigação em um paradigma de maneira estanque e engessada, mas justamente, compreender as bases históricas que construíram esse paradigma e relacioná-lo, em contexto e criticamente, com o universo pesquisado. Os alicerces de investigação na contemporaneidade devem servir-se de pontos de abordagem diversos para desvendar contextos complexos, como um terreiro de candomblé urbano no século XXI¹⁸.

Sobre esse aspecto, Milton Singer (1959), no livro *Traditional India: Structure and Change*, nos traz uma análise oportuna, que pode ser utilizada para refletirmos o terreiro hoje, quando discute temas e conceitos importantes tais como tradição, cultura e civilização. Sem encarar a noção de civilização como algo estático e estanque, definido e imutável, mas ao contrário, abordando essa definição como sendo sempre um processo de vir a ser, ou um estado de ser, no presente, a tradição, ou o que é tradicional em uma cultura, está sempre em mudança, em dinâmica viva de transformação. Assim, Singer reforça que os estudos das culturas e civilizações contribuem para o entendimento desses processos dinâmicos.

A partir da definição Robert Redfield sobre “estrutura da tradição”, Singer a define como sendo um sistema imensamente intrincado de relações entre os níveis ou componentes da tradição (SINGER, 1959, p. xi, tradução nossa). Assim, utilizando a estrutura da tradição como sendo a maneira pela qual uma civilização pode ser concebida e estudada, busca-se compreender como se dá a relação de fluxo entre micro contextos da tradição (tais como vilas, comunidades ou terreiros) com a Grande Tradição de uma cultura (as matrizes africanas).

Esse fluxo entre contextos da tradição se complexifica ainda mais, quando se entende o terreiro hoje como realidade urbana, onde as noções de tradição vão se diluindo, mesclando ou

¹⁸ Entendemos também o terreiro como um complexo cultural híbrido, a partir da noção de cultura de Néstor Canclini (2008).

reafirmadas em suas origens¹⁹. Há, desde metade do século XX para os dias atuais, uma mudança de paradigma nas ciências sociais quanto aos estudos culturais. Passa-se a valorizar os contextos abrangentes, as subjetividades, o que é revelado pela experiência, vivência e não mais somente o que pode ser mensurado, evidenciado por dados técnicos.

O paradigma da corporeidade, conforme exposto na revisão bibliográfica, funda-se na valorização da prática, da experiência, da carne, pela noção de um corpo próprio, sem oposições duais entre sujeito e objeto, que se constrói pela vivência a partir de concepções fenomenológicas.

Nesta pesquisa portanto, falo não sobre o corpo, mas, a partir do corpo.

5. METODOLOGIA

Esta pesquisa é de natureza qualitativa, e seu âmbito de investigação privilegiará aspectos sociais, culturais e históricos. Uma abordagem qualitativa é essencial para a concretização dos objetivos expostos deste trabalho uma vez que tal abordagem

parte do pressuposto de que há uma relação dinâmica, uma interdependência entre o mundo real, o objeto da pesquisa e a subjetividade do sujeito. Enquanto o objeto deixa de ser tomado como um dado inerte e neutro, o sujeito é considerado como parte integrante do processo de conhecimento, atribuindo significados àquilo que pesquisa. (SANTAELLA, 2001, p. 143)

Seus procedimentos metodológicos porém, são híbridos, uma vez que possui uma fase teórica-exploratória, e uma fase empírica²⁰. A fase teórica, consiste no levantamento de teorias e conceitos, com posterior organização, cruzamento, análise e interpretação destes dados, a partir de levantamento bibliográfico; enquanto que a fase empírica, consiste na vivência no espaço estudado, a partir de trabalho de campo, observação participante, também com coleta, organização, análise e interpretação de dados.

Não há, no entanto, uma independência espaço-temporal entre as duas abordagens, nem uma hierarquia de sucessão para a realização de cada fase. Ambas estarão em uma inter relação mútua, presente em todo o transcorrer do trabalho, com avaliação crítica e possíveis adaptações de conceitos ou reformulações das abordagens do campo. Conforme Santaella (2001),

as teorias são úteis na medida em que podem ser testadas experimentalmente. Elas podem ser validadas através da avaliação de suas relações teóricas, ou através da aplicação empírica. Mover-se do nível teórico para o nível da pesquisa empírica implica na redefinição operacional dos conceitos. (p. 111)

¹⁹ Cf. Edimilson Pereira e Núbia Gomes. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*, 2002.

²⁰ Poderíamos também entender esta divisão entre fundamental e aplicada. Cf. Santaella (2001, p. 139).

O trabalho será sempre mediado pelos modos operantes das ciências empíricas, “nas quais além do conhecimento discursivo, obtido pela dedução e indução, há também aquele que é obtido através da observação e experimentação que se fundam na percepção sensorial” (Ibid., p. 105). Tal mediação dialoga diretamente com a orientação epistemológica escolhida para a pesquisa, dentro do paradigma da corporeidade, que por sua vez, é fundado em concepções fenomenológicas. Newton da Costa (1997) afirma que “a experiência é fundamental nas ciências empíricas, pois elas são sínteses de criação racional, de observação e de experimentação, nas quais razão e experiência se fundem.” (apud SANTAELLA, 2001, p. 109).

Este posicionamento nos leva também a considerar o método fenomenológico como orientador das abordagens, ações e concepções da pesquisa, por ser um método que fundamentalmente teoriza e operacionaliza as noções de experiência e percepção. A partir de um critério histórico das tendências metodológicas, o método fenomenológico, surge no século XX e tem suas origens na “fenomenologia de Husserl e sua postulação de que “o conhecimento é o resultado da interação entre o que o sujeito observa e o sentido que ele fornece à coisa percebida.” ” (Ibid., p. 135).

Os resultados do trabalho, serão apresentados em forma de monografias e artigos, participação em congressos, seminários e simpósios, e elaboração de dissertação de mestrado.

5.1 Procedimentos Metodológicos

5.1.1 Levantamento e seleção de bibliografia acerca das teorias sócio-antropológicas do corpo.

5.1.2 Levantamento e seleção de bibliografia acerca das teorias da cultura.

5.1.3 Levantamento e seleção de bibliografia acerca do Candomblé, assim como de culturas e civilizações que estão na origem das formações das religiões matrizes africanas no Brasil.

5.1.4 Leitura, fichamento e resenha da bibliografia selecionada.

5.1.5 Organização, análise e interpretação dos dados levantados na bibliografia.

5.1.6 Delimitação do referencial teórico e epistemológico para a abordagem do corpo, dentro das teorias sócio-antropológicas.

5.1.7 Delimitação do referencial teórico e epistemológico para a abordagem do terreiro, dentro das teorias da cultura e bibliografia sobre Candomblé.

5.1.8 Mapeamento na bibliografia acerca do Candomblé das abordagens existentes do corpo.

Metodologia de Análise. In **Karpa**. At <http://ufg.academia.edu/RobsonCamargo>, 2013.

CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. Tradução Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo, USP, 2008.

CITRO, Silvia. **Cuerpos plurales – antropología de y desde los cuerpos**. Buenos Aires, Biblos, 2010.

CORREIA, Paulo Petronilio. **Agô Orixá! Gestão de uma jornada afro-estética-trágica: o relato de um aprendizado e de uma formação pedagógica vivida no candomblé**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação. Porto Alegre, 2009. [Orientadora: Prof^a. Dr^a. Malvina do Amaral Dorneles].
 _____. **Corpo - Transe no Candomblé: Performance e Cotidiano**. *Artefactum* (Rio de Janeiro), v. 01, p. 15, 2014.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2008.
 _____. **Embodiment and Experience – the existential ground of culture and self**. London, Cambridge University Press, 1994.

DAWSEY, John. **Sismologia da Performance: Ritual, Drama e Play na Teoria Antropológica**. *Revista de Antropologia, USP*, V. 50, No 2, 2007.

_____. *Schechner, Teatro e Antropologia*. In **Cadernos de Campo 20**. Em <http://www.performancesculturais.emac.ufg.br/pages/38092>, 2011.

_____. **De que riem os bóias-frias?: Diários de Antropologia e Teatro**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

_____. Victor Turner e antropologia da experiência. In: **Cadernos de Campo 13**. Em

www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50264/54377, 2005.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo, *Perspectivas do Homem/Edições 70*, 1976.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. 13ª Edição. Lisboa, Editorial Presença, 2007.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 1994.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas: uma Arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Vigiar e Punir – nascimento da prisão**. Petrópolis, Vozes, 2004.

_____. **A História da Sexualidade 1 – a vontade de saber**. São Paulo, Graal, 2006.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. RJ, LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. **A Transformação da Intimidade – sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo, Ed. da Unesp, 1993.

GOLDENBERG, Mirian. (Org.) **Nu & Vestido – dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca**. Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Trad. de Idalina Azevedo e Manuel Antonio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. **Ser e Tempo II**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1998.

_____. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 4ª Edição. Petrópolis/RJ, Vozes; Bragança

Paulista/SP, Editora Universitária São Francisco, 2008.

KATZ, Helena. e GREINER, Christine. A natureza cultural do corpo In: PEREIRA, Roberto; SOTER, Silvia. (Orgs.) **Lições de Dança 3**, Rio de Janeiro, UniverCidade, 2003.

LAPLANTINI, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo, Brasiliense, 2012.

LE BRETON, David. **As paixões ordinárias: antropologia das emoções**. Tradução de Luís Alberto Salton Peretti. Petrópolis, RJ, Vozes, 2009.

_____. **A Sociologia do corpo**. Tradução de Sonia M.S. Fuhrmann. 6ª Edição. Petrópolis, RJ, Vozes, 2012a.

_____. **Antropologia do Corpo e Modernidade**. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. 2ª Edição. Petrópolis, RJ, Vozes, 2012b.

_____. **Adeus ao Corpo: Antropologia e Sociedade**. Tradução de Marina Appenzeller. 6ª Edição. Campinas, SP, Papirus, 2013.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá: nos pés do santo**. Corrupio, Salvador, 2010.

MANDARINO, Ana; GOMBERG, Estélio. Candomblé, corpos e poderes. In: **Perspectivas**. São Paulo, v.43, p. 199-217, jan/jun 2013.

MAUSS, Marcel. *As técnicas corporais*. In: **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, SP, Cosac & Naify, 2003.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1976 [1935].

MENDES, Andrea Luciane Rodrigues. **Vestidos de realza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967)**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas,

2012. [Orientador: Prof. Dr. Robert Wayne Andrew Slenes].

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro d Moura. 4ª Edição. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **O visível e o invisível**. Tradução de José Artur Giannotti e Armando Mora d 'Oliveira. São Paulo, Perspectiva, 2012a.

_____. **A prosa do mundo**. Tradução de Paulo Neves. 1ª Edição Cosac Naify Portátil. São Paulo, Cocac Naify, 2012b.

_____. **O olho e o espírito**. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão. 1ª Edição Cosac Naify Portátil. São Paulo, Cosac Naify, 2013.

MOTA, Clarice; LEITE, Luiza. Corporeidade e saúde no candomblé. In: **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**. Salvador, UFBA, 2011.

MOTTA, Cristiane Madeira. **Kubana Njila Dia Angola, Travessias do Ator-Sacrário por entre as divindades Angolanas**. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, Escola de Comunicação e Artes. São Paulo, 2013. [Orientadora: Profª. Drª. Elisabeth Silva Lopes]

NOGUEIRA, Judith. **Do movimento ao verbo: desenvolvimento cognitivo e ação corporal**. São Paulo, SP, Annablume, 2008.

PAIVA, Kate. Corpo e candomblé - conhecimento e estética na cultura popular. In: **16º Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisadores de Artes Plásticas**. Florianópolis, 2007.

PEREIRA, Edimilson; GOMES, Núbia. **Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação**. Belo Horizonte, Autêntica, 2002.

RABELO, Miriam. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. In: **Mana**, 14, 2008.

RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história**. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 1999.

_____. **Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro, Achiamé, 1975.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. — São Paulo, HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. **Mitologia dos Orixás**. Ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. **Segredos Guardados – orixás na alma brasileira**. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

SANTAELLA, Lucia. **Corpo e Comunicação: sintoma da cultura**. São Paulo, Paulus, 2004.

_____. **Comunicação e pesquisa: projetos para mestrado e doutorado**. São Paulo, Hacker Editores, 2001.

SOUZA, Patrícia Ricardo de. **Axós e Ilequês - Rito, Mito e a Estética do Candomblé**. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2007. [Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Prandi].

SEEGER, Anthony. O significado dos ornamentos corporais. In: **Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro, Campos, 1980.

SINGER, Milton. *Preface*. In: **Traditional India: Structure and Change**. Philadelphia, American Folklore Society, 1959.

TURNER, Terence. *Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory*. In: CSORDAS, Thomas (ed). **Embodiment and Experience – the existencial ground of**

culture and self. UK, Cambridge University Press, 1994.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis, Vozes, 2011.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

8.2 Levantada

AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose: A Identidade Mítica em Comunidades Nagô**. Petrópolis, Vozes, 1983.

AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura do Brasil**. 6ª Edição. Rio de Janeiro: UFRG, Brasília: UnB, 1996.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço, Gláucia Renate. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO Georges. (Orgs.) **História do Corpo, 3 volumes**. Petrópolis, RJ, Vozes, 2008.

CHAUI, Marilena. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

CUCHE, Denys. **A noção da cultura nas ciências sociais**. Bauru, Edusc, 1999.

DAMASIO, Antônio. **O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano**. Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. 3ª

Edição. São Paulo, SP, Companhia das Letras, 2012.

DAWSEY, John; MULLER, Regina; HIKIJI, Rose; MONTEIRO, Marianna. (Orgs.) **Antropologia e Performance: ensaios na pedra**. São Paulo, Terceiro Nome, 2013.

FEATHERSTONE, Mike. *The body in consumer culture*. In: **Theory, Culture and Society**, 1, 18. London: Sage Publications, 1982.

GIL, José. **Metamorfoses do Corpo**. Lisboa, Portugal, Editora Relógio D'água, 1997.

_____. **Movimento Total: O corpo e a dança**. São Paulo, SP, Iluminuras, 2005.

GOOFMAN, Erving. **Presentation of the self**. Doubleday & Co., Nova York, 1959.

GREINER, Christine. **O corpo: pistas para estudos interdisciplinares**. São Paulo, SP, Annablume, 2006a.

_____. (Org.) **Leituras do corpo**. 2ª Edição. São Paulo, SP, Annablume, 2006b.

_____. **O corpo em crise: novas pistas e o curto circuito das representações**. São Paulo, SP, Annablume, 2010.

LIGIÉRO, Zeca. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro, Mauad, 2012.

_____. **Corpo a corpo: estudo das performances brasileiras**. Rio de Janeiro, Garamond, 2011.

MULLER, Marcos José. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

NÉSPOLI, Eduardo. **Performance e Ritual, Processos de Subjetivação na Arte Contemporânea**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes. Campinas, 2004. [Orientadora: Profª. Drª. Regina Aparecida Polo Muller].

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, Unicamp, 2007.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis, Vozes, 1974.

_____. Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em antropologia da experiência. In: **Cadernos de Campo**, nº 13, 2005.

VILLAÇA, Nízia; GÓES, Fred; KOSOVSKI, Ester. (Orgs.) **Que corpo é esse?: Novas Perspectivas**. Rio de Janeiro, Mauad, 1999.