

A experiência mística e as religiões de tradição oral – o caso do Candomblé

The mystical experience and the oral tradition religions – the case of Candomblé

*Volney J. Berkenbrock**

Resumo

A experiência mística é um fenômeno presente em muitas religiões. Nas religiões de tradição escrita, como o Cristianismo ou o Islã, textos deixados pelos místicos testemunham estas experiências e através destes textos se pode ter um acesso que permite a interpretação da experiência. Onde encontrar, porém vestígios da experiência mística nas religiões de tradição oral? Tomando como exemplo o Candomblé e sua experiência mística no transe, o autor procura demonstrar que o assentamento do Orixá pode ser interpretado como testemunha da experiência mística nesta religião.

Palavras-chave: Mística; Tradição oral; Candomblé; Transe.

Abstract

The phenomenon of mystical experience can be found in many religions. Those based on written traditions, as Christianity or Islamism, have texts left by mystics that testify such experience, and these texts allow us to interpret the experience. But, in the case of religions based on oral traditions, where could we find traces of such mystical experience? Taking Candomblé and its mystical experience in trance as an example, the author tries to demonstrate that the seat of the Orixá can be interpreted as a witness of the mystical experience in this religion.

Keywords: Mystic; Oral tradition; Candomblé; Trance.

Introdução

A experiência religiosa é um tema importante para o estudo das religiões. Em torno dela desenvolveu-se inclusive toda a abordagem fenomenológica da religião. Ao mesmo tempo em que é um tema fundamental para a compreensão do fenômeno religioso, o evento da experiência religiosa é praticamente hermético: acontece no nível da consciência individual, não permitindo o acesso alheio a ela. O acesso para o estudo da experiência religiosa só se pode dar através de descrições, de textos, de vestígios, de testemunhos. Nas religiões de

* Doutor em Teologia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemanha. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: volney@itf.org.br

tradição escrita, muitos textos são estes vestígios. As tradições religiosas orais deixariam outras formas de vestígios desta experiência. O presente texto quer refletir sobre o assentamento do Orixá, no Candomblé, como um vestígio através do qual se pode ter algum acesso à experiência religiosa vivida no momento de sua instalação na iniciação.

1. Mística e tradição oral

A palavra mística é geralmente utilizada em ligação com o cristianismo. É de sua tradição que conhecemos nomes como São João da Cruz, Santa Tereza de Ávila, Santa Terezinha ou São Bernardo de Claraval. Estes são chamados de grandes místicos. Destes e de muitos outros temos muitos textos tanto em forma de prosa como verso considerados textos místicos. Também se tem usado a palavra mística para o contexto muçulmano, sobretudo para qualificar o movimento *sufi*, que nos legou textos fantásticos de pessoas como Râbi'a, al-Hallaj ou o grande mestre Rûmî. Destes que podem ser chamados com razão os grandes místicos da tradição cristã ou muçulmana, tem-se para o estudo de sua mística justamente os textos que nos legaram. Assim, tornou-se usual ligar o estudo da mística a textos. Certamente o número de místicos é muito grande, muito maior do que estes reconhecidos. O reconhecimento destes deve-se não tanto às suas experiências, mas, sobretudo ao fato de nos terem legado textos a partir dos quais se pode ter, em algum nível, acesso à experiência mística deles.

A questão que me leva a escrever estas linhas é a pergunta pela necessidade desta ligação. Só é possível falar em mística a partir da tradição escrita? Ou mais concretamente o que me interessa refletir: é possível falar igualmente em mística para as religiões de tradição oral? Parece óbvio que se responda positivamente a esta pergunta. Mas se a resposta for positiva, a ela segue outra pergunta forçosamente necessária: se em princípio é possível falar em mística para as religiões de tradição oral, onde estariam os pontos de apoio nestas religiões que permitiriam falar em mística, dado que tradicionalmente o objeto da demonstração da mística são os textos. Há – *mutatis mutandis* – objetos de demonstração ou pelo menos indícios que sirvam de ponto de apoio para se falar em mística nas religiões de tradição oral? E para não ficar numa reflexão meramente hipotética, usarei como base para a demonstração reflexiva a religião afro-brasileira do Candomblé. Ou seja, as questões em torno das quais as

reflexões irão girar são: é possível falar em mística no Candomblé? Quais seriam os pontos de apoio para se responder positivamente a esta questão?

Para fazer esta reflexão, é preciso inicialmente limpar um pouco o terreno, no sentido de deixar claro a partir de qual ponto de vista se está refletindo. Para isto se faz necessário colocar algumas premissas negativas, ou seja, o que não se quer refletir e depois deixar expresso minimamente o que se entende por conceitos-chaves que serão usados na reflexão.

Vamos às premissas negativas, enumeradas sem ordem de importância: 1º Não se deseja aqui fazer uma exposição qualitativa, no sentido de querer afirmar ou negar que na religião do Candomblé há mística tão importante quanto na tradição cristã ou muçulmana. 2º Igualmente não é desejo fazer qualquer juízo de valor sobre esta ou aquela mística no sentido de dizer ser uma mais importante ou mais significativa que a outra. 3º Nesta mesma linha, não se pretende também igualar ou nivelar, sendo uma tanto quanto outra. Não, cada uma deve ser considerada em si mesma e se se lança mão de comparação, trata-se apenas de um recurso de argumentação, na tentativa de deixar claro o que se está querendo expor e não o de afirmar que é a mesma coisa.

É necessário igualmente esclarecer minimamente o que se entende por alguns conceitos-chave que aqui serão utilizados. Em primeiro lugar o próprio conceito de mística. É claro que se trata de um conceito sobre o qual já existem centenas ou milhares de páginas escritas e não há a pretensão aqui de querer contrapor-se a estes estudos. Quero minimamente dizer a linha na qual irei utilizar este conceito, sem desconhecer que há muitas outras possibilidades de entender este termo. O termo mística será usado neste texto no sentido experiencial. O Dicionário Enciclopédico das Religiões inicia a explanação sobre o verbete mística afirmando: “Experiência ocorrendo no íntimo do espírito, de união beatificante com o princípio supra-empírico de todo o real” (Schlesinger; Porto, 1995, p. 1783). Sem discutir a complexidade desta afirmação e suas implicações, destaco dela as palavras experiência de união com o supra-empírico e irei utilizar a palavra mística no sentido de se tratar de uma experiência de unidade com o que é experienciado como uma realidade para além da empírica. A própria palavra experiência é etimologicamente interessante para o nosso intento: *ex* = para fora; *peri* = limite, fronteira; *encia* = conhecimento, ou seja, experiência tem a ver com o conhecimento de ultrapassar o limite, de

romper a fronteira. Dentro, pois, da palavra experiência está já a ideia de transcender (um limite). Experiência é, pois, de certa forma sempre transcendência. A palavra mística, entendida aqui em sentido experiencial, será usada para dizer da experiência na qual o místico sente-se, experimenta-se em unidade com o transcendente, com seu foco de busca religiosa. É a experiência do momento, por mais fugaz que possa ser, de unidade, seja esta descrita como ser um com o transcendente ou ser por ele tomado (ou ainda arrebatado) ou então descrita como experiência de totalidade ou como experiência de unidade para além da individualidade. Mas o que quero focar é a experiência da unidade, do sentir-se em. Este *em* – de difícil compreensão – pode apenas ser descrito e o é com palavras como transcendente, sagrado, divino. Os assim chamados textos místicos são, de alguma forma, tentativas de colocar por escrito estes momentos experienciais. Se o conseguem fazer com maior ou menor clareza e adequação, isto se deve ao texto e seus limites e alcances, e não à experiência mística em si. Dito de uma forma bastante simplificada, os textos místicos seriam os vestígios que nos legaram aqueles que tentaram exprimir em verso ou em prosa o seu sentimento da (na) experiência mística. Eles são um lugar concreto legado e que permitem que este lugar possa ser em algum grau revisitado.

Outro conceito a ser aqui esclarecido é o de tradição oral. Para o objeto a respeito do qual queremos aqui refletir – a mística – tanto na tradição cristã como na muçulmana, onde os estudos a seu respeito são mais conhecidos, eles têm como ponto de partida textos, nos quais os autores de experiências místicas tentaram consignar o que experienciaram. Como pensar isto, porém, nas religiões de tradição oral? Onde poderíamos pensar nos vestígios desta experiência? O que caracteriza, porém, uma tradição, cultura ou religião oral? Queremos enfocar aqui mais a questão da religião de tradição oral, caso do Candomblé que estaremos tomando como exemplo concreto de reflexão. Primeiramente, o que parece um tanto óbvio, é o fato de esta religião não ter nenhum livro sagrado ou qualquer texto que seja reconhecido na tradição como de autoridade religiosa ou texto a ser respeitado ou seguido pela religião. Mas esta diferença entre tradição oral e tradição escrita não se limita ao fato físico de haver ou não um livro (ou um texto), por mais importante que esta diferença possa ser. O antropólogo Jack Goody demonstrou em seus estudos que há diferenças bastante profundas no modo de pensar, de compreender o mundo e de agir entre culturas de tradições escritas e culturas de tradições orais¹. Uma

diferença significativa para nós é o importante papel da memória individual. Nas tradições orais, as memórias individuais são fatores decisivos na preservação e transmissão cultural. Esta pode, sim, ser ajudada por pontos de referência como acontecimentos naturais, climáticos ou referências cruzadas entre fatos. Mas tudo isto só funciona se a memória individual guardar estas referências. A memória é a guardiã da tradição e da religião e esta é a memória do indivíduo. Na tradição oral, a transmissão do conhecimento se dá no um a um. O transmitir a religião é um ato que passa pela memória de cada indivíduo, mesmo que possa haver diversos indivíduos envolvidos no processo. Mas o conteúdo a ser transmitido depende do que cada indivíduo transmite de sua memória. Diferentemente disto, nas tradições escritas, os conteúdos não estão totalmente em dependência do indivíduo. E o mesmo J. Goody afirma que “a escrita parece se converter facilmente em sistemas de ensino, onde quer que você esteja, seja na China, na Índia, ou num país islâmico” (Goody, 2004). Esta diferença é extremamente significativa no que tange às religiões do livro e as religiões orais. Nas religiões do livro, as experiências individuais são medidas e interpretadas a partir dos escritos. Há um padrão, um ponto de referência para o qual sempre novamente se pode voltar: o que está escrito. Claro que se pode dizer que o escrito é sempre interpretado a cada tempo. Isto é fato, mas por haver um escrito fixo, sempre se pode retornar a ele, saltando por cima da interpretação construída historicamente. Isto faz com que nestas religiões haja a primazia do texto sobre o crente, gerando uma certa inflexibilidade histórica.

Também fiquei um tanto chocado ao perceber o quão inflexível pode ser o cristianismo (assim como outras religiões), e os fundamentalismos evidenciam isso. Do meu ponto de vista as pessoas se voltam para uma palavra escrita que já não tem grande importância. Ela é importante para elas, então elas tentam torná-la relevante para todos. Logicamente, o mito deveria mudar, acompanhando as mudanças da sociedade. Mas nesse caso ele não muda, ele permanece estático. Não quero dizer que não esteja sendo interpretado de forma diferente; está sim. Mas, por outro lado, sempre existe a possibilidade de que chegue alguém, como na época da Reforma, e diga que estão fazendo tudo errado. Tem sempre esse retorno à palavra escrita. Alguém no Texas poderá pensar que Jerusalém pertence aos cristãos ou algo assim, só porque um livro escrito há muito tempo atrás diz isso (Goody, 2004).

Na tradição oral, o indivíduo é o guardião da referência religiosa e a sua transmissão é feita de indivíduo para indivíduo, de corpo para corpo. A

corporeidade – com tudo o que ela compõe – é central para as tradições orais. O indivíduo histórico concreto é ao mesmo tempo guardião e transmissor. Se nas tradições religiosas do livro, a palavra escrita ocupa um lugar de autoridade, e lugar este que é estático e ligado ao texto e não ao indivíduo, nas tradições orais, esta autoridade está ligada por um lado à palavra falada e por outro a quem fala esta palavra. Não basta a palavra falada: sua autoridade advém de quem a profere. Isto é extremamente importante, por exemplo, nos ritos de transmissão ou investidura de poder religioso. O poder é ritualmente transmitido pela palavra falada por alguém que guarda a autoridade de pronunciá-la com autoridade. É uma conjunção, pois, de fala e de quem fala (indivíduo), deixando assim claro que a ideia de oralidade não está ligada apenas à palavra falada em si, mas ao indivíduo que a fala. Ele é o guardião da palavra e – por sua fala – o transmissor. Se há, pois, uma importância muito grande da individualidade na tradição oral (a memória do indivíduo), por outro lado, esta memória individual só está imbuída de autoridade na transmissão, se esta for conferida pela coletividade. Há, assim, nas culturas de tradição oral, uma relação de mútua dependência entre individualidade e coletividade no que tange à conservação e transmissão de valores, de símbolos, de religião, etc.

Independente de pensar se isto traz alguma vantagem ou desvantagem para a manutenção da tradição religiosa, fato é que a palavra escrita cria marcos, espécie de pontos fixos para os quais se pode retornar, mas que funcionam também como vestígios para que gerações posteriores possam de alguma forma ter acesso a experiências religiosas passadas. Os textos são, portanto, não apenas textos; eles são também testemunhas. Para a análise e o estudo da mística isto é sem dúvida uma vantagem: através destes textos, gerações posteriores podem – mesmo com todas as limitações – de certa forma revisitar estes lugares que guardam vestígios da experiência. Nas tradições orais há uma flexibilidade histórica inerente às mudanças que ocorrem com os indivíduos, onde não temos estes vestígios como testemunhas. Há, no entanto, nas culturas orais, mecanismos que funcionam como memórias coletivas de experiências de gerações passadas. Mesmo que estas memórias coletivas estejam em dependência total da memória de indivíduos. O mais comum é apontar os mitos como narrativas que guardam esta memória do que ocorreu *in illo tempore*. Contados de indivíduo para indivíduo, estas narrativas seriam testemunhas de experiências passadas. J. Goody constatou em seus estudos, no entanto, que a

ideia da perenidade na narrativa do mito é bastante frágil, ainda quando o próprio grupo cultural esteja convencido de que o mito é o mesmo. Tendo observado mitos narrados por uma etnia em Gana, num intervalo de 20 anos, J. Goody demonstrou que as pessoas

acreditam que o mito continua o mesmo. Eles vão falar que o mito é sempre o mesmo, único. Entretanto, as diferenças são enormes, com exceção das partes em que os ritos são descritos, que não sofreram grandes alterações. Mas todas as outras partes mudaram muito. É possível que algumas pessoas transmitam essas narrativas perfeitas, esses mitos perfeitos, de uma geração para outra, mas eu nunca encontrei um exemplo sequer disso. Mesmo dentro de uma única aldeia, e até com os mesmos narradores, é possível encontrar diferenças, em períodos curtos de tempo (Goody, 2004).

É inerente, pois, à cultura oral, uma grande mutabilidade. Um detalhe desta descrição do antropólogo, feita em outro contexto, faz uma afirmação assaz interessante para a nossa questão: onde encontrar nas tradições orais vestígios de experiências místicas que pudessem servir de testemunhas. Ele afirma que os ritos têm uma estrutura tal que permanecem através dos tempos sem grandes modificações. Seriam os ritos lugares concretos nas religiões de tradição oral a serem visitados, podendo exercer o papel de testemunha para a experiência mística? É esta questão que queremos olhar mais de perto no caso do Candomblé.

2. A busca da unidade na tradição religiosa do Candomblé

Uma contraposição é de extrema importância no sistema religioso do Candomblé: unidade e divisão. Há uma compreensão que perpassa todo o sistema religioso, segundo a qual a existência é una, mas está dividida. A unidade é sua condição de essência, mas a divisão é a sua realidade histórica e é a busca da unidade, da superação da situação de divisão que move o drama histórico e a vida religiosa. Esta situação aparece claramente tanto nos rituais como em diversos mitos recolhidos por pesquisadores que, tendo cada qual sua variação, contam desta compreensão de mundo relativamente comum². Alguns pontos importantes desta compreensão: 1º As duas maneiras de existência: o pressuposto existencial. 2º A unidade inicial: o ideal permanente. 3º A quebra da

unidade: o drama da existência. 4º O sentido da religião: a busca da unidade. 5º A experiência do transe: saudade do futuro.

1º As duas maneiras de existência: o pressuposto existencial

Tudo o que existe, subsiste à maneira palpável ou não palpável. Na linguagem do Candomblé, à maneira Aiyê ou à maneira Orum. Aiyê e Orum não são dois lugares, mas duas formas de existir. Aiyê é a maneira de ser de tudo o que é palpável, perceptível pelos sete sentidos, limitado, que tem forma e delimitação, finito, temporal. Aiyê é a forma do corpóreo, do material, do concreto. As plantas, os automóveis, o corpo humano existem à maneira Aiyê: limitados, finitos, palpáveis, perceptíveis pelos sete sentidos. Orum é a maneira de ser de tudo o que é imaterial, não palpável, ilimitado, infinito, atemporal. A maneira de existir Orum não é uma maneira que se possa limitar numa forma, que se possa apreender com algum dos sete sentidos. As energias, os Orixás, a inteligência, os antepassados subsistem à maneira Orum: sem contornos, sem delimitações de fronteiras, não sujeitos à caducidade do tempo, não palpáveis pelo tato humano, nem visíveis por seus olhos ou qualquer outro dos sentidos físicos. Estas duas maneiras de existência não são contrapostas, nem paralelas, nem antitéticas. São apenas duas maneiras de existir e por trás desta ideia há uma compreensão inclusiva de toda a realidade: nada do que há está fora de uma destas maneiras. Tudo está incluído nesta maneira de percepção da realidade. Nada está desclassificado, tudo está dentro do sistema, apenas em maneiras distintas de ser. E em muitas existências Orum e Aiyê são concomitantes: assim tem o ser humano um corpo (palpável, sujeito ao tempo), mas tem nele a presença dos antepassados (impalpável, não sujeito ao tempo); assim tem um rio a água (palpável, delimitável), mas há nele a energia que o impulsiona constantemente em direção ao mar (impalpável, informe).

2º A unidade inicial: o ideal permanente

A distinção inicial entre as duas maneiras de existir era apenas quanto à forma, mas não na convivência. Assim narram os mitos. No início não havia fronteiras, distâncias, separação entre Orum e Aiyê. Havia sim uma ordem: Orum tem a primazia apriorística sobre o Aiyê, dado que esta forma de ser é

limitada. Mas por outro lado, a própria existência a duas maneiras é uma prova de que Orum e Aiyê compõem, juntos, a existência como um todo. Há no Candomblé a compreensão de uma memória inicial (*in illo tempore*), onde não há a divisão entre as duas formas, onde a maneira Orum e a maneira Aiyê transitam e convivem sem distância.

3º A quebra da unidade: o drama da existência

A situação inicial entendida como de unidade, de transitabilidade, de não fronteiras entre a maneira Orum e a maneira Aiyê de ser, não é, porém, a situação atual. Houve uma quebra desta unidade inicial. Orum e Aiyê estão separados, divididos. Melhor dizendo, o Aiyê está cortado do Orum, perdeu a transitabilidade para ele. Com isso, tudo o que existe à maneira Aiyê está confinado na limitação, na finitude, no temporal, na caducidade. E este é de certa maneira o drama da existência de tudo o que é palpável, de tudo o que tem forma, de tudo o que tem fronteiras: não poder romper seu confinamento a formas, não poder transcender os limites. Esta quebra da unidade é descrita em mitos de diversas maneiras, seja originada na quebra de um acordo por parte do Aiyê em relação ao Orum, seja originada em uma disputa pelo poder entre as duas maneiras de existir, querendo o Aiyê sobrepor-se ao Orum e tendo na perda da disputa que aceitar então sua limitação. O desejo de sobrepor-se à limitação, à finitude, de superar a caducidade é certamente o grande drama da existência humana. O ser humano experimenta sua existência como uma existência de limites, de finitude, de caducidade, uma existência limitada ao temporal.

4º O sentido da religião: a busca da unidade

Na linguagem religiosa do Candomblé, esta é a busca religiosa mais importante: a busca pela recomposição da unidade inicial e o que ela significa, a não limitação, o rompimento da finitude. As ações rituais da religião do Candomblé têm no fundo todas elas este desejo: superar, pelo menos ritualmente, a limitação e buscar a unidade do Aiyê – a maneira limitada em que vivem os seres humanos – com o Orum. A razão de ser da ação religiosa é recompor a unidade relatada como inicial. E esta acontece tanto como tarefa da comunidade, como o caminho individual. A comunidade do Candomblé é

chamada de Ilê Axé, literalmente a casa da energia. Axé, no caso é energia, força religiosa/espiritual. Ali acontece, no próprio nome, a unidade entre os dois modos de existir. E esta unidade é vista mitologicamente como a realidade da origem.

A origem serve como critério para aquilo que deve ser buscado. A unidade entre Orum e Aiyê deve ser recomposta, pois os dois níveis formam uma totalidade única. Uma representação comum no Candomblé da totalidade mostra claramente o que foi dito: o universo é representado como uma cabaça cortada ao meio. As duas partes da cabaça estão divididas, mas continuam sendo uma totalidade e somente juntas podem as duas ser esta totalidade. Da mesma forma, somente juntos podem os dois níveis da existência formar a totalidade (Berkenbrock, 1999, p. 275-276).

A unidade inicial é um símbolo, uma imagem permanente para toda a realidade no sistema religioso do Candomblé.

A divisão é a realidade atual; mas esta não é a última realidade possível, não é a perfeição. A vida não se limita a esta situação imperfeita de divisão. [...] A totalidade permanece, no entanto, sendo uma realidade acima da divisão e da limitação. Orum e Aiyê não existem de forma independente. Um é sempre referência para o outro. O símbolo da cabaça cortada ao meio diz isto claramente: cada uma das partes é apenas uma parte e só é todo com a outra parte. Os dois níveis da existência só formam a totalidade juntos. Eles coexistem e se interpenetram e somente através desta reciprocidade se permitem (Berkenbrock, 1999, p. 276).

Assim, a existência experimentada como situação de divisão entre Orum e Aiyê é uma realidade provisória, pois a realidade perene é – do ponto de vista do sistema religioso – a unidade da existência.

5º A experiência do transe: saudade do futuro

Este desejo permanente de unidade que alimenta a busca religiosa no Candomblé não é um voltar-se para o passado, mas justamente um futuro a ser buscado, numa situação onde a realidade contada miticamente como inicial é na verdade a realidade ideal, a realidade de essência. A busca da unidade é, pois, uma espécie de saudade do futuro. Saudade pelo fato de o sistema religioso contar a memória de um tempo original de unidade; de um futuro, no entanto, pelo fato de ser sempre algo a ser buscado, desejado. E todo o sistema religioso

está a serviço desta busca. A busca da unidade da qual se tem saudade é ritualmente construída. Há um momento, no Candomblé, que representa, a meu modo de ver, da forma mais perfeita possível, a realização desta busca: o momento do transe. O transe é um momento – geralmente no âmbito ritual – onde o fiel (Aiyê) e o seu Orixá (Orum) formam uma unidade. Naquele instante se faz um salto, que pode ser entendido como para o passado, recompondo a realidade primordial, ou pode ser entendido para o futuro, no sentido de ver realizado o que se busca. Na verdade, trata-se de um salto para fora da realidade provisória em que ocorre a existência, para uma situação em que o fiel sente-se em uma realidade definitiva. A experiência do transe pode ser vista, pois, como uma experiência de unidade, de realização – mesmo que momentânea – da totalidade.

Esta concepção de unidade em seus diversos momentos é no Candomblé uma grande construção simbólica que se ancora na prática em mitos, em ritos, em transmissão da religião, etc. Este conceito de unidade guarda consigo toda uma concepção tanto de pessoa humana, quanto de sociedade e de mundo. Este mundo simbólico da busca da unidade acolhe em si tanto as dificuldades, as limitações sentidas pelos indivíduos em suas trajetórias pessoais, como as limitações e problemas da sociedade e do mundo como um todo. O drama da existência é ali resignificado como uma situação que encontra seu espaço na concepção de totalidade, mas ao mesmo tempo ele é realocado, ou seja, este drama não é o fim da existência. Ele é provisório. Há a realidade da unidade, que é narrada como unidade inicial, mas sempre novamente atualizada no rito como realidade a ser buscada, pois definitiva. Se os mitos descrevem esta realidade de unidade como passado/futuro absoluto, os ritos a atualizam. Pela experiência ritual a realidade narrada como absoluta, escapa ao mecanismo do tempo cronológico da narração e entra no mecanismo do tempo kairológico, o tempo sem caducidade, o tempo da plenitude. O ritual tem uma capacidade pontifícia, isto é, uma capacidade de transpor uma realidade para outra, de fazer uma ponte: no caso, a capacidade de tirar uma realidade de uma situação de caducidade, de limitação, e levá-la para dentro de uma realidade plena, em ordem. O rito tem a capacidade pontifícia de levar do caos ao cosmos. A experiência do transe religioso no Candomblé é uma espécie de salto para o sentir em.

3. O transe religioso como experiência mística: o caso do Candomblé

Voltemos à nossa questão posta para a reflexão: como falar em mística a partir das religiões de tradição oral, utilizando o Candomblé como referência? Recordemos o que foi assinalado acima na definição de mística a ser usada neste texto: experiência de união com o supra-empírico. Esta definição aplica-se, a meu modo de ver, de forma bastante adequada, à análise do transe no Candomblé em seu sentido religioso. Digo aqui em seu sentido religioso, pois o transe pode perfeitamente também ser analisado do ponto de vista ritual, sociológico, antropológico, psicológico, cultural, etc. Análises todas estas também perfeitamente legítimas, mas que não podem ser entendidas como análises que esgotam o tema.

No momento do transe ocorre, sem dúvida, o que tínhamos proposto para a compreensão de mística a ser usada nesta reflexão. Trata-se de uma experiência que se dá – como no caso de todos místicos – na individualidade. O momento do transe, mesmo que este ocorra – como é comum – no âmbito do ritual, é um momento da experiência do indivíduo com o seu Orixá. Experiência que o envolve em seu todo: sua corporeidade, suas expressões, seu modo de ser e sentir. Como dizíamos acima, experiência tem a ver com ultrapassar os limites. O momento do transe é um momento justamente de ultrapassar a fronteira da individualidade (inclusive corporal) e conhecer/experimentar o que está além-fronteira. Este além-fronteira conhecido/experimentado pelo fiel no momento do transe é o seu Orixá, a força espiritual que rege a sua existência individual. Sua individualidade (seu corpo, seus sentidos, suas expressões, sua sensibilidade, sua consciência) é tomada pelo Orixá e a ele o fiel empresta a possibilidade de corporeidade, de sentimentos, de expressões, de consciência. Trata-se claramente de um momento de união. Os dois níveis da existência (Orum e Aiyê) estão nesse momento justificados: não há mais desníveis, eles estão justos, pois ocorreu a unidade. O fiel faz a experiência de unir-se com a outra metade da cabeça da existência, o Orum: o ilimitado, o atemporal, o supra-empírico. A experiência do transe não cria uma outra realidade: ela atualiza (torna atual, presente) a realidade simbólica da unidade primordial. A realidade do drama da existência é naquele momento suspensa pela instauração da realidade não limitada. É o salto do qual falávamos anteriormente. A experiência do transe é uma experiência de justificação do fiel com o sagrado.

4. O assento do Orixá: testemunha da experiência mística

Penso que não há como negar que a experiência do transe no Candomblé pode ser classificada como uma experiência mística, bem na tradição da compreensão desta palavra. A questão que nos instiga a refletir é, no entanto, onde podemos ver vestígios, testemunhas desta experiência mística? Se na tradição cristã e muçulmana, os místicos nos deixaram textos nos quais tentaram expressar esta experiência de união com a divindade, de suspensão, há algo no Candomblé que poderíamos entender como vestígios desta experiência, de tal forma que possa ser revisitada?

A experiência mística como momento vivido não pode ser retida. Isto é muito claro. Não há como parar no tempo daquele momento vivido. Dele só temos vestígios e o possível acesso a ele só pode se dar por vestígios. Trata-se – como no caso dos textos místicos – de buscar por vestígios, por testemunhas. Uma experiência mística fundante para o fiel do Candomblé é a sua iniciação. Na maioria dos casos, os fiéis antes de serem iniciados já tiveram experiência de transe com o seu Orixá. Isto – é óbvio – para aqueles que têm do dom de entrar em transe, dom este entendido no Candomblé como uma gratuidade nata e não objeto de aprendizado. Mesmo tendo tido já a experiência do transe, o ritual de iniciação marca o momento em que a experiência de unidade passa a ser um pacto de unidade entre o fiel e seu Orixá. E o vestígio que testemunha este pacto é o assentamento. O assento do Orixá de cada fiel é sempre individual e é uma construção simbólico-ritual. Ou seja, a partir de um momento central dos rituais de iniciação, um momento de unidade entre fiel e seu Orixá, constrói-se o assentamento. A construção simbólico-ritual vivida na total individualidade pelo fiel deixa seu vestígio físico no assentamento que se instala naquele momento. Fisicamente ele é composto geralmente por pedras, colocadas dentro de um recipiente de barro, onde também permanecem outros objetos-testemunhais do momento do pacto, que aqui não precisam ser descritos.

O assento do Orixá, guardado cuidadosamente no Pegi, no altar do Orixá, e revisitado sempre novamente pelo fiel, diante do qual são depositadas oferendas e mantida a quartinha sempre com água, é, a meu modo de ver, nesta tradição religiosa oral, um vestígio através do qual se pode ter acesso (interpretativo) à experiência mística. O assento do Orixá pode ser entendido para a religião oral como o texto para a religião de tradição escrita no que diz

respeito à experiência mística: um vestígio, um sinal, uma testemunha. Como no texto, o místico tenta deixar consignada sua experiência, mesmo com toda a limitação da linguagem em transmitir uma experiência, no Candomblé o assento do Orixá é, numa outra linguagem que não a escrita, uma consignação da experiência mística vivida pelo fiel, consignação esta também limitada em seu modo de aparecer. Ambas as consignações (o texto e o assento), porém, podem ser entendidas como vestígios ou testemunhas da experiência mística. Através delas há uma possibilidade hermenêutica de acesso à sua origem, a experiência de unidade, sendo para isto necessário que se maneje minimamente a linguagem simbólica de cada sistema religioso. O antropólogo acima referido, J. Goody, utiliza a expressão “literatura oral” para identificar “formas orais padronizadas” (2012, p. 43). Usando esta inspiração, poder-se-ia aqui, no caso dos assentamentos, falar em “literatura visual”, ou seja, formas visuais padronizadas que guardam em seu modo de aparecer a memória de momentos vividos, experienciados. O desafio está em alfabetizar-se nesta “literatura visual”, para que assim seu modo de aparecer possa ser lido. Quem sabe textos da tradição mística escrita possam ser pontífices nesta alfabetização.

Aquele momento ocorrido no instante da experiência da iniciação, do qual o assentamento é testemunha, é fugaz do ponto de vista cronológico, mas de certa maneira perene do ponto de vista simbólico. Revisitar o Pegi, colocar oferendas diante do assentamento, possibilita a re-vivência destes dois aspectos, de fugacidade e de permanência, um ir e vir entre unidade e separação, entre presença e ausência. Aqueles objetos do Pegi ao mesmo tempo ocultam e testemunham a experiência mística ali vivida.

Palavras de Edith Stein (*apud* Herbstrith, 1998, p. 352):

Teu corpo misteriosamente impregna o meu,
e tua alma se une à minha:
não sou mais o que era outrora.
Tu vens e vais,
mas permanece a semente que tu semeaste,
glória vindoura, oculta no corpo de pó.

O transe do fiel com o seu Orixá ocorre geralmente diversas vezes antes da iniciação. No momento da iniciação, no qual o Orixá é assentado, ocorre, no entanto, simbólica e ritualmente um pacto duradouro, inclusive com uma materialização deste pacto nos objetos do assentamento. O experimentado não é

pertença do fiel, mas a experiência lhe deixa marcado como algo permanente. Uma vez experienciado, o seu Orixá não mais deixa de estar com ele. O assentamento construído naquele momento é testemunha disto: de uma marca permanente de presença.

Palavras de Rûmî (*apud* Teixeira e Berkenbrock, 2002, p. 26):

Teu amor chegou a meu coração e partiu feliz.
Depois retornou e se envolveu com o hábito do amor,
mas retirou-se novamente.
Timidamente, eu lhe disse: “Permanece dois ou três dias!”
Então veio, assentou-se junto a mim e esqueceu-se de partir.

A experiência do transe é uma experiência de um salto, um salto para dentro da unidade como realidade perene. O assento do Orixá testemunha este salto, onde o fiel “sente-se em”. Nesta experiência o fiel é como que arremessado para dentro da realidade original: realidade de não limitação, atemporal, o Orum. O revisitar o assento do Orixá provoca esta dupla presença simbólica: a lembrança do salto no qual se experimentou estar dentro da realidade perene, mas ao mesmo tempo a percepção do assentamento como algo externo, que ali está agora como testemunha do drama da existência limitada. Se a experiência mística é um salto, a realidade limitada é como uma queda, vista a partir do salto. O assento do Orixá pode ser simbolicamente visto (ou lido), pois, também em seu reverso: como um cair de volta para dentro da realidade de caducidade.

Palavras de São João da Cruz (*apud* Teixeira e Berkenbrock, 2002, p. 224-225):

Após amoroso lance
e não de esperança falto
voei tão alto, tão alto
que tive a caça ao alcance.

Para que eu alcance desse
a este lance divino,
alto voei, peregrino,
que da vista me perdesse;
e contudo neste transe
no voo quedei-me falto,
mas o amor foi tão alto
que tive a caça ao alcance.

Quanto mais alto subia
deslumbrava-se-me a vista,
e esta mais forte conquista
na escuridão se fazia;
mas por ser de amor o lance

dei um cego e escuro salto,
e fui tão alto, tão alto,
que tive a caça ao alcance.

Quanto mais alto chegava
neste lance tão subido,
tanto mais baixo e vencido
tão abatido me achava;
disse: não há quem alcance!
E abati-me, tanto, tanto,
que fui tão alto, tão alto,
que tive a caça ao alcance.

Por uma estranha mudança
mil voos num passei eu,
pois esperança de céu
quem espera mais alcança;
esperei só este lance,
e em esperar eu não fui falto,
que tive a caça ao alcance.

Conclusão

Os três pequenos textos – de Edith Stein, de Rûmî e de São João da Cruz – não foram aqui expostos no sentido de comprovar que no Candomblé acontece a mesma coisa que ocorreu com estes místicos. A experiência religiosa – na linguagem de Rudolf Otto, a experiência do numinoso – não pode ser captada a não ser pela tonalidade do sentimento que provoca. Este foi o intento de colocar aqui estes três textos místicos: tentar provocar pela linguagem escrita uma tonalidade que percebo como vestígio na experiência religiosa do transe no momento da iniciação no Candomblé.

Referências

- BERKENBROCK, Volney José. *A Experiência dos Orixás*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- GOODY, Jack. Entrevista. *Horizontes Antropológicos*, vol. 10, n. 22, Porto Alegre, 2004.
- _____. *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HERBSTTRITH, W. Meditação/Misticismo, III. No Cristianismo. In: KÖNIG, Franz (org.). *Léxico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 351-352.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

TEIXEIRA Faustino; BERKENBROCK Volney José (orgs.). *Sede de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2002.

¹ Não é intenção nossa aqui aprofundar a compreensão de Goody sobre esta relação. Para isto, ver as obras de Jack Goody sobre esta questão: “The Interface between the Written and the Oral” e “The Logic of Writing and the Organization of Society” ambas pela Cambridge University Press, 1987 e “O mito, o ritual e o oral” pela Editora Vozes, 2012.

² Algumas destas variações podem ser encontradas em: J. Elbein dos Santos, Os Nagô e a Morte, p. 55-56; R. Prandi, *Mitologia dos Orixás*, p. 514; M. Sodré, *O Terreiro e a Cidade*, p. 89; V. J. Berkenbrock, *A Experiência dos Orixás*, p. 273-274.

Recebido em 12/04/2012, revisado em 22/05/2012, aceito para publicação em 23/05/2012.