



## DEUSES QUE DANÇAM: DA “TOPIA” DOS ORIXÁS À UTOPIA TÓPICA CRISTÃ

**Gilson Raslan Filho**

Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade de São Paulo (USP). Professor-pesquisador em Mídia e Cultura Contemporânea na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

E-mail: [gilraslan@gmail.com](mailto:gilraslan@gmail.com)

---

## RESUMO

Na religião dos orixás, o corpo é a morada da vida: os deuses dançam, cantam, comem e fornicam. Suas referências ora são destinados a rituais sensuais do próprio corpo – dos deuses e dos fiéis –, ora a sensualidade é assumida a partir dos elementos naturais. E assim, não é o humano que se inscreve sobre a natureza não humana; ao contrário, a natureza e o *topos* se inscrevem sobre o corpo e a alma humanos. Se essa característica está presente sobretudo e ainda hoje nos candomblés, também na umbanda o corpo se evidencia, mas o que a separa do candomblé é o que a aproxima daqueles que os perseguem, a ambos: do cristianismo e sua utopia, sua negação do corpo sensual e afirmação do mundo eterno *post-mortem*. E, no entanto, também os perseguidores cristãos contemporâneos descobriram o sensual – e imputam aos perseguidos o diabólico do sensual. Este texto ilustra, a partir da mitologia dos orixás, a sensualidade dos deuses de matriz afro-brasileira e ensaia uma reflexão sobre a nova *topia* do cristianismo praticado por neopentecostais e católicos renovados.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Religiões afro-brasileiras; cristianismo; corpo; utopia; cultura contemporânea.

---

## 1. INTRODUÇÃO

Os orixás e os filhos de santo cantam e dançam para cada um em todos os rituais. Mais do que isso: o corpo é a própria

DEUSES QUE DANÇAM: DA "TOPIA" DOS ORIXÁS À UTOPIA TÓPICA CRISTÃ, p. 52-71  
Gilson Raslan Filho

morada da vida – individual e sobretudo coletiva. É pelo corpo que todas as manifestações se dão: por ele, manifesta-se alegria e frustração; há premiação e vingança; é ele fonte de todas as esperanças e temores; instrumento de sedução e proteção. Não se trata, portanto, de algo distinto da vida, limitado aos rituais. Por sua vez, embora haja uma preocupação com a lembrança dos orixás, diferentemente do deus judaico-cristão, que exige eterna louvação, os deuses afro-brasileiros se contentam com a louvação em um espaço restrito para a saudação – os terreiros e as casas. E é exatamente essa relação entre a restrição de um espaço para o louvor e a contundência do corpo para a vida cotidiana o que distingue sobremaneira as duas culturas e religiões. A relação com a espacialidade e a temporalidade, obviamente distintas entre as culturas, aponta para a diversa moralidade e eticidade entre elas: no caso da afro-brasileira, o corpóreo e a relação com o espaço ditam a temporalidade; para a cultura judaico-cristã, a proposição se inverte: esvaziamento do espaço e tempo superlativo.

Tal elemento fundante da crença afro-brasileira é ao mesmo tempo sintoma e fundamento para a relação da religião com o corpo. Sintoma porque traz em si a relação entre os rituais de fé e o princípio espaço-natural que garante a vida cotidiana. E fundamento porque, justamente em razão da vida cotidiana fundada na espacialidade e na natureza que cerca o indivíduo e a coletividade, o corpo é o templo da vida.

Embora tenha havido, nos últimos tempos, o que Reginaldo Prandi (2005) chamou de *hipertrofia ritual e falência moral*, referindo-se à adaptação das religiões dos orixás ao mercado dos bens simbólicos – em que também se insere a umbanda – e esvaziamento do caráter coletivo originário, a proeminência do que pode ser chamado de trágico nas religiões de matriz africanas persiste: a sensualidade e a agoridade – o corpo continua a ser o altar dos deuses que dançam. Por outro lado, o cristianismo, sobretudo em sua vertente *contemporânea* – neopentecostalista e catolicismo renovado –, que sempre teve como mirada a negação do espaço e a afirmação utópica, e, desde Agostinho, separa a matéria carnal do corpo espiritual, vê-se enredado pelos rituais do corpo: como os orixás, o Espírito Santo faz dançar. E, todavia, essa afirmação do corpo continua mirando o utópico, a despeito de sua manifestação tópica.

Este texto, em seu primeiro momento, busca, na *Mitologia dos orixás*, de Reginaldo Prandi (2001), diferentes momentos distintivos de como o corpo – individual e coletivo, natural e cultural – se evidencia; como, usando a terminologia agostiniana, não se podem separar carne e corpo, natureza e cultura. Em um segundo momento, o texto realiza uma reflexão sobre o fenômeno da valorização do corpo, especialmente entre os católicos carismáticos. Isso, contudo, não implica a negação da utopia: ao contrário, e isso se manifesta especialmente no *corpo midiático*, nova frente de evangelização cristã, o princípio de exclusão carrega consigo, em um diálogo surdo com o sistema midiático secular, uma utopia quase sempre autoritária, o que se pode verificar pela persistente negação de outras formas de religiosidade, especialmente das afro-brasileiras, em que católicos renovados e neopentecostais encontram o diabólico.

## 2. UMA RELIGIÃO SENSUAL: DEUSES QUE DANÇAM

A pesquisa realizada por Reginaldo Prandi, que resultou em seu livro *Mitologia dos orixás*, não deixa dúvidas: quer seja no candomblé brasileiro, quer seja na África-mãe ou nos diversos locais onde as religiões de matriz africana estão presentes<sup>1</sup>, o corpo, dos próprios deuses e dos seus filhos, se evidencia. E com ele, o corpo, presente, sensual, o quanto natureza e cultura, céu e terra e outras tantas instâncias que a cultura judaico-cristã ocidental separou *eternamente*, dialogam continuamente. Da mesma forma e em razão dessa dimensão cor-

<sup>1</sup> Trata-se apenas de uma anotação: seria interessante aprofundar o quanto há de deuses africanos no cristianismo de base neopentecostal, com suas danças, seus cantos, seus transes, seus rituais corpóreos. Antônio Risério (2007) aponta nesse sentido quando trata da “morte” dos deuses africanos em território estadunidense, o que abriu a possibilidade para um cristianismo negro naquele país, mas igualmente exigiu-se o branqueamento desses negros convertidos. Risério, porém, anota a inventividade dos negros na sua criação de um protestantismo negro nos Estados Unidos. Talvez seja interessante aprofundar essa percepção, haja vista a diáspora dos rituais cristãos próprios das Igrejas cristãs negras dos Estados Unidos para o resto do mundo, o quanto o cristianismo se africanizou e quais foram as consequências disso para o próprio cristianismo, especialmente em terras brasileiras.

pórea, a espacialidade é premente na religião dos orixás – um sinal de que, com o corpo atuando aqui e agora, o tópico se une ao utópico, sem que um se sobreponha ao outro, como ocorre nas recentes manifestações tópicas da utopia corpórea cristã.

Nessa compreensão da importância da dimensão espacial – que não apaga a dimensão temporal: eis mais uma das forças da *ambiguidade* da religião dos orixás –, e acompanhando as narrativas mitológicas apanhadas por Reginaldo Prandi (2001), podem-se identificar três blocos narrativos: 1. cosmogonia, sensualidade e espacialidade; 2. transmutação do corpo: espacialidade e vida coletiva; 3. tabus, vingança, prêmio: corpo e espaço. São inúmeros os mitos que tratam desses três blocos narrativos. Por serem muitos, apenas alguns serão expressos aqui – porém, uma ideia geral do que englobam será descrita.

No primeiro bloco narrativo, que trata da cosmogonia, os mitos indicam não apenas a importância do corpo para a religiosidade e para a vida cotidiana da cultura afro-brasileira, mas como essa importância ganha vulto em relação à vivência do espaço como condição de experiência, e da espacialidade com aprofundamento moral e ético. É o caso do mito *Oxaguiã devolve o sexo aos homens*, em que se narra como os tabus e a sua ruptura se dão pelo corpóreo. Nesse mito, os humanos são infelizes porque, sem a sexualidade, perdem a sensualidade – e são impedidos de cantar e dançar: de viver. Oxaguiã, para fazer voltar a força vital aos humanos, lhes devolve o sexo e, com ele, a alegria de viver corporalmente, sensualmente. Há ainda o mito sobre a separação entre céu e terra, presente em *Oxalá separa céu e terra*, que narra a importância da espacialidade. Céu e terra eram contíguos; havia apenas um limite, um tabu que os separava. A separação se deu em razão do descumprimento do limite espacial.

Outros mitos sobre a criação do mundo trazem essa relação com a espacialidade, mas especialmente uma suspensão da dimensão do tempo para a vida cotidiana e mitológica. Não se trata, todavia, de um apagamento da dimensão temporal, mas de uma vivência distinta da temporalidade: tempo e espaço se conjugam na vida ordinária da cultura afro-brasileira; o espaço da vida é o local onde o tempo se movimenta.

Há ainda outros mitos que vencem a ausência de espacialidade/corporeidade justamente com a apresentação do

espaço e do corpo. É o que acontece com a Morte, Icu, e os Egunguns, no mito *Xangô é salvo por Oiá da perseguição dos eguns*: os eguns, espíritos ancestrais desencarnados, fazem os orixás – e humanos –, ligados ao espaço e ao corpo, os temerem. Xangô, perseguido, só consegue se ver livre quando faz que os eguns se vejam refletidos no espelho. Contra a ausência do espaço representado pelos eguns, apenas uma salvação: fazer que eles se vejam em sua condição, para a mitologia, de profunda feiura.

Um segundo bloco narrativo trata da transmutação do corpo: espacialidade e vida coletiva, em que há mitos que narrram a transubstanciação do corpo dos orixás em elementos da natureza: água, monte e animais. Essa característica, além de reforçar a importância da espacialidade e a relação vital com a natureza para a cultura afro-brasileira, indica que tal transmutação se dá quase sempre pela preservação da vida coletiva. Um único exemplo, entre muitos: *Euá transforma-se numa fonte e sacia a sede dos filhos*, que narra não apenas a importância do espaço e dos elementos naturais para a vida dos humanos, muito em virtude da carência deles – a água –, mas principalmente a relação com a vida coletiva. Nesse caso, trata-se de proteção e previdência.

Por fim, um terceiro bloco: *Tabus, vingança, prêmio: corpo e espaço*, em que há muitos mitos que tratam de penalidades, tabus e premiações destinadas àqueles que, sempre, preservam ou contrariam o interesse coletivo em nome dos benefícios individuais. Tais consequências também se relacionam com o corpo, a sensualidade e a espacialidade. É o corpo que merece todos os benefícios e castigos: sobre o corpo, sobre sua feiura, o que impede de viver coletiva e sensualmente, ou sobre sua beleza, recai a fúria ou a benevolência dos orixás. Duas narrativas podem ilustrar bem o que se define nesse bloco: ambos tratam do mesmo mito, Orixá Oco, sob perspectivas contraditórias, mas que indicam o mesmo caminho – a solidariedade.

Em um primeiro exemplo, *Orixá Oco é condenado a trabalhar na terra* por ser artista e não preservar a vida coletiva. Como Orixá Oco cultivava o espírito e a vida individual, é condenado a trabalhar o espaço – a agricultura – e com o corpo. Torna-se o orixá da agricultura por isso. É interessante notar que o orixá extrapola suas habilidades individuais e ceifa a

vida de muitos humanos com um galho de Iroco, um espírito poderoso de suspensão do espaço, embora seja ele mesmo a encarnação da importância do espaço e do corpóreo. Um segundo exemplo: *Orixá Oco recebe de Obatalá o poder sobre as plantações*. Diferentemente do mito anterior, o orixá agora possui uma vida equilibrada e voltada para a coletividade – depois de ter extrapolado suas habilidades na juventude. Por ter conquistado a senioridade, recebe como prêmio o poder sobre as plantações.

Como se vê, embora trate de um espírito primordialmente trágico, em que espaço e tempo se conjugam aqui e agora, há nos mitos dos orixás a insistência sobre o *corpo coletivo* contra o individualismo corpóreo. Parece ser exatamente o contrário do que se percebe na cultura ocidental contemporânea. Aqui, capitaneada pelo corpóreo virtual midiático, o coletivo só é forjado pelos indivíduos atomizados – algo como o diabólico. Contra esse diabólico se insurge o cristianismo neopentecostal e o catolicismo renovado. Mas, a despeito da perseguição promovida contra os seguidores das religiões de matriz africana, talvez o *diabólico* do mundo contemporâneo não esteja tão distante assim do *simbólico* cristão.

### 3. EPIFANIA DO CORPO MIDIÁTICO: A UTOPIA TÓPICA CRISTÃ E SECULAR

O *Programa do Jô* (TV Globo), talvez pela dificuldade de manter o relativo ineditismo dos entrevistados, sempre recebe personagens ligados à religião. Quase sempre há um clima jocoso quando isso ocorre – raras vezes, como com o *habitué* padre Fábio de Melo, há deferência por parte do apresentador-humorista Jô Soares. Uma entrevista com um certo padre Cleodon mostra bem a dimensão de espetacularização, até mesmo entre os entrevistados religiosos tratados com seriedade, a que a religião é submetida no programa, em uma estratégia discursiva que a coloca, a religião, par a par, com o próprio sentido de espetacularização desenvolvido de forma deliberada pelos programadores midiáticos. Católico reconvertido à renovação católica, padre Cleodon havia passado um tempo de sua vida entre a teologia declaradamente *de resultados* dos neo-

pentecostais – talvez seja, por ser ordinária, talvez seja um *momento epifânico* da relação existente entre as religiões hegemônicas e a hegemonia do aparelho midiático ocidental contemporâneo. Padre Cleodon é um *pop star* da nova religiosidade; Jô Soares é um assecla do *star system* midiático, em que o *talk show* deixa de privilegiar a racionalidade do entrevistado para ser focado na personalidade entre sagaz e histriônica do entrevistador, para compor um quadro de espetacularização reforçada.

Padre Cleodon, anunciado como “cantor, compositor e apresentador”, iria explicar sua primeira aventura como exorcista. O padre relatou o dia em que foi chamado, ainda quando seminarista, a auxiliar na retirada de um espírito que havia tomado um corpo de um rapaz. Diante do corpo retorcido do *possuído* estava, além do padre, um pai de santo. Ambos teriam a tarefa mágica de livrar o “diabo encarnado” daquele jovem. Muitas tentativas depois, o pai de santo à frente, o espírito mostrava seu poder – “o diabo tem muita força”, explicou. Mas o padre orou “com muito poder em nome de Jesus”, e então o diabo não resistiu: saiu do corpo. O diabo tem muita força e inúmeras faces, todavia. Não para sua surpresa, encarnou um “espírito infantil, muito bonzinho” – um “erê”, explicou-lhe o pai de santo, que então estava prostrado diante da força do Espírito Santo. O demônio é muito astuto, muito enganador: travestira-se de bons espíritos para continuar encarnado. Novas “orações em línguas com poder”, novo exorcismo e novas encarnações: preto velho, preta velha, pombagira, caboclo sete-flechas.

Foram “mais ou menos oito” as entidades. O pai de santo, que só assistia, ou “tentava distrair a entidade”, interveio. Queria que o espírito lhe tomasse o corpo para que pudesse dominá-lo. Padre Cleodon alertou: “a Bíblia nos diz que nosso corpo é templo do Espírito Santo – não do preto velho, não da pombagira”. O pai de santo, depois de uma luta com os espíritos e o fracasso da empreitada, acatou e declinou. Mais uma vez, *orando com poder*, padre Cleodon fez que os espíritos, enfim, desencarnassem do corpo possuído, deixando atrás de si “o cheiro do enxofre”. Depois de quase quatro horas, narrou o padre exorcista, ele foi-se embora com a convicção de que o Espírito Santo lhe fortalecia, que se lhe anunciou, que Jesus está vivo e que opera milagres – cotidianos. Ambos, o



religioso e o apresentador global, concordam: os milagres pululam. Para ambos, a entrevista que findava era prova disso.

Não há nada de extraordinário na entrevista e com o entrevistado. Por um lado, um programa diário, um *talk show*, que se caracteriza pela exploração dos entrevistados em benefício do entrevistador. Por outro, um padre “renovado” pelo Espírito Santo, elevado a estrela de um maquinário eclesiástico que encontrou no aparelho midiático justamente sua forma de renovação. Tampouco é extraordinária a percepção, bastante ambígua, mas reforçada tanto pelo padre quanto pelos comentários do apresentador, de que as religiões sempre se apresentam como imutáveis e detentoras das chaves para a compreensão da vida, embora se saiba que as religiões mudam conforme a sociedade que as engendra – e as sociedades que querem forjar.

Igualmente comum, mesmo que deva ser aqui demarcado, é o processo de conversão e reconversão experimentado e narrado pelo padre. Tal processo é resultado de um refluxo contínuo da circulação do material simbólico, antes quase exclusividade das religiões (ou da religião hegemônica – a Católica Romana), empreendido pelo aparelho midiático mercantilizado (HALL, 2003). O resultado de tal descentralização é uma reconfiguração do princípio mitológico, do qual tratar-se-á posteriormente. E é segundo essa perspectiva, a saber, o descentramento de produção do material simbólico, que se deve compreender o último dos elementos ordinários presentes na entrevista no *Programa do Jô*: o padre, ao narrar sua aventura como exorcista, trata como indistintas todas as “entidades” que ele conseguiu expulsar “com louvor” do corpo do “possuído”: todas elas são máscaras do diabo.

É interessante perceber no discurso mítico do padre tal indistinção. Como também já havia indicado Reginaldo Prandi (1997, 2005) e Pierucci e Prandi (1996) em diversos estudos seus, o reavivamento do catolicismo empreendido pelo movimento carismático tem como principal elemento a ação cotidiana do Espírito Santo, e, como contraponto, fruto da moralidade dualista própria ao pensamento cristão, a igual ação do diabo, personagem corriqueiro, a quem culpa por todos os desvios morais *seculares*. A atuação evangelizadora carismática, muito próxima àquela praticada pelo neopentecostalismo e como elemento organizador e identitário, elegeu as religiões afro-brasileiras como as detentoras do mal em si: suas entidades são

o próprio diabólico. É, portanto, plausível e corriqueiro, embora não deixe de ser interessante, que a narrativa do padre Cleodon tenha incluído entre as máscaras do diabo entidades dos dois lados do panteão umbandista: indistintamente, entidades do lado direito do panteão, “do bem” – pretos velhos, pretas velhas, caboclos –, e do lado esquerdo, “do mal” (pombagiras e exus) são tomados como a própria face do diabólico. Não há nenhuma surpresa nisso: trata-se apenas de um reavivamento mitológico, segundo o qual, para que o bem atue cotidianamente, o sopro do Espírito Santo precisa de um inimigo ardiloso e igualmente cotidiano.

O que interessa a essas reflexões, contudo, é a razão mesma, a força dessas ideias que emana e provoca a atuação no mundo da vida. E, para tanto, o que efetivamente interessa é o mais corriqueiro, posto ser essa a condição de qualquer mito. É nessa medida que interessa o banal do quadro de um padre carismático se sujeitar ao escárnio de uma entrevista humorística – já que ambos, o padre e aqueles pelos quais reafirma o fundamento de sua fé, o diabólico das entidades afro-brasileiras e o mundo *secular* da mídia massiva, como o próprio mito, lidam com a ação cotidiana de forças sobrenaturais, cujo tempo se volta sobre si mesmo e que tem no corpo – individual e coletivo – seu templo: do prazer emanado do Espírito Santo, por um lado, e templo do prazer do mundo em sua pluralidade e do espírito secular, por outro. É pelo corpo que se movimenta o mito contemporâneo: em sua superfície estão as marcas do poderio de um e outro lado. Porém, ao lado desse templo contemporâneo há a metáfora da carne, empreendida pela teologia cristã em geral e que serve de fundamento para a Renovação Carismática Católica (RCC).

Se é pela afirmação do corpo como templo de Deus pela graça do Espírito Santo a forma encontrada de a Igreja – ou uma parte significativa dela, e definitivamente visível – dialogar com o contemporâneo, ela vê na metáfora da carne tudo o que é mundano, sujo, sexual, fragmentado – diabólico. Afirmar o corpo é afirmar o mundo, mas negar a carne é poder transformá-lo, o mundo. Essa parece ser a razão de haver dois lados: a Igreja e o mundo – tanto na cena corriqueira entre Jô Soares, mundano, e o padre Cleodon, como na indistinção realizada por este em relação às religiões afro-brasileiras. Um diálogo surdo no entanto os une.

O corpo e a carne. O sagrado e o profano. O divino e o mundano. O bem e o mal. O simbólico e o diabólico. A leitura da *Mitologia dos orixás* (PRANDI, 2001) nos mostra que a carne é a própria razão do corpo. Mesmo que tenha havido *hipertrofia ritual* e *falência moral*, identificadas por Prandi, entre as religiões afro-brasileiras, e que tal sensualidade foi exacerbada em detrimento do elemento de solidariedade entre seus membros que elas empreendiam; mesmo que tal movimento tenha ocorrido em virtude de uma modificação para sua adaptação à temporalidade brasileira, ocidental, linear e progressiva; mesmo, por fim, que a umbanda, a quem efetivamente parece se referir o padre Cleodon e contra quem carismáticos católicos e neopentecostais atiram, tenha se caracterizado, pela proximidade ao kardecismo, pela divisão entre espíritos bons e maus, entre panteão da direita e da esquerda – mesmo assim, candomblé, cujos seguidores são igualmente perseguidos pelos fundamentalistas cristãos, e umbanda mantêm o elemento mítico dos orixás: a intervenção mágica e cotidiana na realidade se dá ainda como inscrição no corpo dos fiéis, segundo sua sensualidade, pelo elemento carnal.

É possível desvelar, pela simples observação dos rituais neopentecostais e, igualmente, dos católicos renovados, a relação entre o cristianismo renovado e o diabólico perseguido nas religiões afro-brasileiras – especialmente nessa relação com o corpo, a música e a dança, presentes em ambas as religiões. Os rituais – ao vivo ou na TV – se repetem: louvor, orações em línguas, postação das mãos para cura, danças, cantos. O corpo sempre em evidência. No entanto, todos ali estão convictos da presença do Espírito Santo. O tempo se fecha sobre si mesmo; o mito atua, aqui e agora.

É interessante perceber que, como notou Prandi (1997), o movimento carismático católico, cuja experiência com o divino se dá iminentemente de forma individual e individualista, proponha ainda assim o elemento comunitário como sua mirada. Igualmente interessante é perceber como, nos últimos anos, quando a RCC ganhou notoriedade e autoridade eclesial, sobretudo com seu braço midiático, a Comunidade Canção Nova, há a permanência, em um ato litúrgico carismático, normalmente identificado com a experiência religiosa sem a mediação racional, de formulações abstratas e uma atuação pedagógica intensa.

Isso talvez indique uma marca não tão visível da RCC, mas de suma importância para o estágio da religiosidade contemporânea: o movimento é carismático; o Espírito Santo se manifesta cotidianamente e a ele se recorre para explicar quaisquer fenômenos corriqueiros – mas trata-se de um movimento católico e, como tal, pedagógico: deve-se aprender a viver no mundo cercado pelo diabólico por todos os lados.

Não se trata, todavia, de uma perversão do movimento carismático – aqui, mesmo podendo ser verificada uma modificação quanto à natureza da RCC, trata-se de uma ambiguidade presente desde sempre na Igreja Católica, que encontrou no reavivamento carismático sua forma de lidar com o mundo de formas simbólicas multifacetadas. Por ele, há ensinamento de como melhor enfrentar o mundo e controlar o corpo – contra a carne, contra o diabólico, pela transfiguração do mundo.

A despeito ou por causa disso, o campo religioso passa a ser, mais do que uma escolha pessoal, uma busca de sentido para a vida. Trata-se daquilo que o sociólogo Zygmunt Bauman (2004) chama de *liquidez*. No atual estágio da modernidade, diz, as relações sociais e interpessoais se dão de maneira instantânea, *liquida* mesmo, em contrapartida à *solidez* de um estágio anterior, quando os laços de solidariedade, se não se davam de forma orgânica, eram seguramente mais estáveis, menos afeitos aos acordos eventuais (BAUMAN, 2001). Tal condição conduz a outros dois aspectos, que merecem destaque especial aqui: o processo intelectual para a construção da fé, como ensinamento – ainda e sobretudo que se trate de uma fé para viver no mundo; e a *confusão* do mundo em contrapartida a uma segurança proporcionada pela Renovação Carismática.

Trata-se de uma recusa da *confusão* gerada pelo chamado pós-moderno, que, em nome de mais liberdade individual, abriu mão de um mínimo de segurança coletiva e individual. O movimento de retorno a tal segurança implica um diálogo necessário com um mundo secularizado e suas estruturas. Trata-se, como disse o sociólogo, de um diálogo em que o *um* utiliza o *múltiplo*, o dividido, enfim, o *diabólico* para se unificar em *simbólico*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> É interessante perceber que um dos principais nomes da Comunidade Canção Nova, Dunga, um verdadeiro *pop star* da Comunidade, em um libelo exemplar da moralidade carismática, que aliás virou programa moral intensivo – o PHN: Por Hoje Não [vou pecar] –, parece trabalhar bem com

Essa é a força do mito contemporâneo – e não obstante, ainda cabe a pergunta: Para onde nos leva essa força? Como se dá efetivamente a inscrição no corpo e sua purificação da carne? Como, enfim, pode-se afirmar que a cena em que Jô Soares e padre Cleodon se encontravam frente a frente representa um disputa surda pelo mesmo espaço: a utopia? Tais perguntas só serão respondidas caso seja perseguido o sentido da pós-modernidade, segundo o caminho aberto por Bauman, especialmente entre autores que deliberadamente pensam sobre o mito. Pelo menos dois deles, entre os mais representativos, o fazem: o filósofo cristão italiano Gianni Vattimo, que, em suas últimas obras, tem se debruçado sobre a questão religiosa contemporânea (VATTIMO, 1998, 2004; VATTIMO et al., 2000); e o sociólogo francês Michel Maffesoli (1996, 2003), especialmente entusiasta da pós-modernidade e sua *não promessa*, seu sentido trágico.

A pós-modernidade, diz Vattimo (1996) baseado em Nietzsche e Heidegger, representa o fim do projeto modernista: os mitos do progresso e de história universal. A partir disso, se debruçando sobre o mito (VATTIMO, 1992), ele aponta três atitudes pelas quais o mitológico é encarado na modernidade: 1. pelo *arcaísmo*, numa atitude apocalíptica, propõe-se um retorno ao passado mítico contra o avanço e o perigo tecnológico – trata-se, diz o filósofo, de uma atitude que identifica a crise da metafísica, mas não lhe propõe nada em troca: é apenas reacionária. 2. o *relativismo cultural*, atitude pela qual se consideram perdidos os elementos originários da civilização ocidental e que, pelo estudo e compreensão dos mitos de sociedades primitivas, é possível entender o estado do mal-estar contemporâneo. O problema dessa atitude, diz Vattimo, é desconsiderar que o projeto ocidental, o saber racional, é, também ele, um mito, uma crença não demonstrada nem demonstrável. Isso lhe retira as bases daquilo que pretende demonstrar. Por fim, 3. o *irracionalismo mitigado*, atitude segundo a qual se admite a persistência do mito, como narrativa explicativa, em alguns saberes contemporâneos (cultura de

---

a etimologia do sintagma *diabólico*. Dunga (2005, p. 12, grifo nosso) diz expressamente: “Hoje, o mundo secularizado é dominado pelo demônio, *que é divisor*: Primeiro, ele rompe com os nossos laços com Deus; depois, divide nossos relacionamentos: esposa e esposa, irmãos, pais e filhos. Este é o trabalho do diabo. Ele vai nos enfraquecendo até chegarmos à beira da morte”.

massa, historiografia, vida cotidiana e interior) em contrapartida a saberes não redutíveis ao mito, como os das ciências exatas. Nesse caso, o problema da atitude é não perceber que as ciências exatas também são uma empresa social e, nessa medida, igualmente mitológicas, uma vez que redutíveis às ciências históricas.

Ao fazer tal percurso, Vattimo (1992, p. 49) afirma, com Nietzsche, que a secularização é uma forma do mito; que é preciso desmistificar o mito, não para negá-lo – ao contrário, para afirmá-lo:

A presença do mito na nossa cultura atual não exprime um movimento de alternativa ou de oposição à modernização; é, pelo contrário, um resultado conseqüente, um ponto de chegada, pelo menos até agora. O momento de desmistificação da desmistificação, aliás, pode considerar-se o verdadeiro momento da passagem do moderno ao pós-moderno.

É próprio ao pensamento do pós-moderno – porque não admite a superação de aporias – apresentar uma totalidade ao negá-la. A estratégia individualista foi o caminho trilhado e apontado por Vattimo – estratégia ademais engenhosa, pois que pretende solucionar a aporia, assumindo-a.

Vattimo é categórico ao afirmar que o reencontro com a religião pela filosofia (poder-se-ia dizer: o problema da religião em um mundo pós-metafísico que enfim deve ser enfrentado pela filosofia pós-moderna) só é possível pela razão mesma de ter havido a desconstrução metafísica empreendida por Heidegger e Nietzsche. Só assim, e porque, por um lado, o discurso religioso se tornou mais uma voz na *babel* da cultura contemporânea, e por outro, a partir da destinação do ser como ser-aí na história da metafísica de que não apenas a religião, mas igualmente a técnica moderna são desdobramentos – só por isso, esse encarar da questão religiosa não traz consigo o risco de tornar a filosofia e o próprio espírito pós-moderno como uma continuação daquela história – ou se é continuação, trata-se daquilo edificado sobre o *Verwindung* de Heidegger, como ultrapassamento e aceitação por uma racionalidade frágil, não disposta a procurar por seu fundamento primeiro e dirigir-se à finalidade última (VATTIMO, 1998, 2004; VATTIMO et al., 2000).

O que chama a atenção, todavia, nessa disposição para encarar o reencontro com o religioso pela filosofia é que Vattimo (2004) propõe um *pós-cristianismo* ou, segundo o subtítulo da edição brasileira para *Depois da cristandade*: “por um cristianismo não religioso”. Se interessa ao Vattimo cristão manter a sua fé sem abrir mão da condição pós-metafísica do sentido do ser-para-a-morte, trata-se efetivamente de, pela hermenêutica da tradição dos textos do cristianismo – como um lançar-se na babel dos discursos que guardam em si a metafísica –, lhe retirar justamente o caráter religioso: o *re-ligare* da vida no mundo com sua verdade ontológica. Eis aí, pela hermenêutica, a estratégia individualista. Escapou a Vattimo, todavia, a própria dinâmica cultural engendrada pelo mito contemporâneo, que carrega consigo o *perigo* do fundamentalismo e a *doença da verdade*. Nesse caso, parece que Vattimo foi traído duplamente em seu *projeto*: escapou-lhe, por um lado, o simbólico do diabólico; em outras palavras: que a estratégia individualista forja uma coletividade deliberadamente fragmentada. Por outro lado, e a despeito da traição com que depara o projeto de Vattimo – afinal, trata-se de um projeto –, Vattimo é traído porque lhe escapou que sua proposta talvez forje uns poucos *pastores* da hermenêutica pós-metafísica.

É forçoso admitir, entretanto, com Vattimo, que a modernidade e a secularização que a patrocinou são fundados em uma estrutura mitológica. O problema do francês Maffesoli é outro. Maffesoli, em seu elogio da pós-modernidade, leva tal percepção ao paroxismo, ao mesmo tempo que desconsidera a força totalizante do mito que a engendra. Para Maffesoli (2003), o mundo pós-moderno, ao se livrar da linearidade da história pela falência do projeto do progresso, vive o apogeu do instante, do *carpe diem*, pelo qual advém um retorno do trágico – ao invés do *drama* histórico da utopia. Não se trata, segundo ele, de um mundo individualista. Diferentemente, justamente por se ver livre de necessários laços mecânicos, os indivíduos pós-modernos podem criar efetivos laços orgânicos – até quando lhes interessar. Trata-se daquela liquidez, daquela *afinidade eletiva* pela qual, desobrigados de discutir os enlaces que os unem, os indivíduos apenas se afirmam na pura alteridade e flanam entre *amores líquidos*.

Igualmente, a experiência mística da pós-modernidade admite o flamar entre as diversas religiões e mitos explicativos.

Daí, segundo Maffesoli, o flunar contemporâneo entre o santo daime, o taoísmo, o budismo e a religião dos orixás. Essa experiência de *reencantamento do mundo* tem no corpo, na corporeidade suas marcas mais evidentes (MAFFESOLI, 1996). Morta a utopia, é o *topos*, o local em que o corpo se encontra e no próprio corpo em que se inscreve o prazer de viver, cotidianamente, pelo prazer hedonista. O corpo cotidiano: mito reencontrado, na repetição cotidiana da vida, nos afazeres mais comezinhos que se repetem, o corpo pavoneia-se na busca do igual prazer de viver – e nele se inscreve, pela moda, pelo profundamente sensual. Mito encarnado: utopia realizada pela aparente supressão da utopia.

Se Vattimo enxerga, na esteira de Nietzsche, com acuidade a condição mitológica da racionalidade ocidental, até mesmo sua face totalizante, Maffesoli parece deliberadamente obscurecer essa face da tragédia contemporânea. É uma questão ontológica: ao admitirmos o mito contemporâneo como prolongamento daquele outro, fundado no progresso ou na matriz judaico-cristã, mas de qualquer forma teleológica, é preciso admitir a persistência desse próprio mito – totalizante e pedagógico. Por isso, não é espantoso que a RCC se manifeste ainda hoje, a despeito da atuação intuitiva do Espírito Santo, pelo ensinamento, pela pedagogia. Tampouco é espantoso que o aparelho midiático secular nos ensine como devemos agir cotidianamente, como devemos nos vestir, quais as crenças a seguir, como manusear nosso corpo. A utopia realizada de Maffesoli não enxerga o acirramento do fundamentalismo no mundo, nem, o que é pior, que o instante eterno por ele elogiado é senão a forma contemporânea como se movimenta o capitalismo em sua fase líquida e profundamente monopolista.

Nesse caso, deixar-se levar pelo sentido trágico cotidiano, ao sabor do corpóreo e suas inscrições, é ser conduzido pelo *drama* da mercantilização da vida – cuja teleologia se traveste de instantes trágicos e fragmentados para continuar agindo em sua totalidade e manter-se solapando diferenças, sacralizando o dinheiro – tornando inviáveis vidas. O instante é senão a força do mito que se fragmenta em imagens pelo aparelho midiático monopolizado para manter isolados – e unidos nesse isolamento – os indivíduos que a consomem e por que tecem suas vidas ordinárias. Age de forma semelhante,



embora lhe seja um contraponto, a mitologia do fundamentalismo católico: o Espírito Santo, presente em cada momento da vida ordinária, garante, pelo ensinamento contínuo e pela manipulação do aparelho midiático, o *telos* totalizante e excludente. Mitos que se contrapõem e se complementam.

## 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se se pode dizer de um projeto pós-modernista, certamente ele se localiza no esforço de desmaterialização da vida, como bem disse Mooers (2006, p. 17), como um sinônimo de emancipação: nossos corpos, “liberados dos constrangimentos de sua corporeidade”, se nos apresenta como nossa liberação “de várias formas de discriminação corporal expressas no racismo e sexismo”. Desmaterializados, nossos corpos, transformados em puro significante, libertos de um passado material incômodo e de uma necessidade do porvir projetivo, podem enfim se lançar na aventura do instante. O corpo cotidiano se desintegra, apenas *significa* – e sobre si vê as marcas daquele para o qual se dispõe: o consumo sempre porvir. A *topia* se torna utópica. Porém, como nos lembra Terry Eagleton (1998, p. 74): “Para uma nova somatologia, nenhum corpo velho serve. Se o corpo libidinoso está in, o corpo laborioso está out. Existem corpos mutilados aos montes, mas poucos corpos subnutridos”.

A natureza é a última fronteira da máquina significante pós-modernista – mas, contraditoriamente, a transformação da matéria em signo, da determinação em produto da vontade, esconde atrás de si a *naturalização* das relações sociais mercantilizadas. Estranhamente, a transformação do corpo em signo faz dele não uma potência real, mas uma determinação que deve se dispor para a reprodução concreta das relações sociais capitalistas, transformado, em razão da desmaterialização como valor, em mito.

O perigo anotado por Reginaldo Prandi (2005, p. 237) quanto à paulatina desapareição das religiões afro-brasileiras; seu clamor angustiado, segundo o qual, tal desapareição não desenharia “um horizonte promissor para o cultivo da diferença cultural e do pluralismo religioso, cujo alargamento alimentou promessas do final do século XX de democracia com

diversidade, com tolerância e liberdade”, esconde um perigo ainda maior, porque universal e que tem no confronto entre Jô Soares e padre Cleodon seu momento epifânico: de um lado, a carne; de outro, o corpo. Frente a frente, ambos se completam e se refutam. Um, representante do diabólico que se forja no simbólico totalizante; outro, *pop star* de um mito desde sempre simbólico totalizante e que se alimenta do diabólico. Essa é a força do mito que carrega a transformação do mundo. Nesse caso, não apenas as religiões afro-brasileiras estão situadas nos fragmentos que não se tocam. Aquele instante é epifânico porque desnuda uma sociedade que, ao menos por ora, não consegue encarar o próprio mito. Encarar o mito não é deixar-se conduzir pelo simbólico ou pelo diabólico, mas percebê-los como inextrincáveis – como a carne e o corpo – e fazê-los tocar pela única arma que lado a lado manipulam com mestria: o aparelho midiático, pelo qual os dois lados tecem o mito. Ouvir o mito e encará-lo significa ouvi-lo pelo clamor da democracia, da diversidade, da justiça, da liberdade – da convivência.

## GODS DANCERS BODY IN THE RELIGION OF THE ORIXÁS AND IN THE PENTECOSTAL CHRISTIANITY

### ABSTRACT

In the religion of the orixás, the body is the home of the life: the gods dance, they sing, they eat and make sex. Their references are destined to sensual rituals of the own body of the gods and of the followers, or the sensuality is assumed from the natural elements. Like this, is not the human that enrolls on the no-human nature; to the opposite, the nature and the place they enroll on the body and the soul humans. If that characteristic is present above all and still today in the candomblés, also in the umbanda the body is evidenced, but what separates it of the candomblé is what approximates it of those that pursue them: of the Christianity and its Utopia, its denial of the sensual body and statement of the world eternal post-mortem. And, however, also the contemporary Christian pursuers discovered the sensual. and they impute to those pursued the diabolical of the sensual. This text

DEUSES QUE DANÇAM: DA “TOPIA” DOS ORIXÁS À UTOPIA TÓPICA CRISTÃ, p. 52-71  
Gilson Raslan Filho

illustrates, from the mythology of the orixás, the gods' of Afro-Brazilian head office sensuality and it rehearses a reflection on the new topia of the Christianity practiced by recent Protestants and Catholics.

## KEYWORDS

---

Afro-Brazilian religions; Christianity; body; experience of the time; experience of the space.

## REFERÊNCIAS

---

- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DUNGA. *PHN – Sementes para uma nova geração*. Cachoeira Paulista: Canção Nova, 2005.
- EAGLETON, T. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- MAFFESOLI, M. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003.
- MOOERS, C. *Missing bodies: visibility and invisibility in the bourgeois public sphere*. Disponível em: <<http://www.cpsa-acsp.ca/paper-2003/mooers.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2006.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, R. *Um sopro do espírito: a renovação conversadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, R. *Segredos guardados*. orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RISÉRIO, A. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

VATTIMO, G. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

\_\_\_\_\_. *O fim da modernidade*. niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

\_\_\_\_\_. *Depois da cristandade*. por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, G. et al. *A religião*: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.