

Corpo surdo também recebe orixás: um estudo de caso*

DIEGO JONATA CARVALHO DIAS

Discente do curso de Licenciatura em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA/CCSE). e-mail: carvalhodias.dd@gmail.com

SILVIO SANTIAGO-VIEIRA

Professor da Universidade do Estado do Pará (DEES/UEPA/CCSE). Mestrando em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (PPGCR/FUV). Líder do Grupo de Estudos Surdos & Interfaces (GESI/IEPA). e-mail: saintvier@gmail.com

INTRODUÇÃO

O processo de inclusão de Surdos¹ nas religiões afro-brasileiras não é algo ordinário pela grande maioria das casas de culto. A partir de Assis Silva (2012), notamos que a inclusão de Surdos nos espaços religiosos está associada às vertentes cristãs, dentre elas: catolicismo, protestantismo histórico (baptistas e luteranos) e pentecostais. Entretanto, não é dos tempos hodiernos a inclusão social de pessoas com deficiência na religião, contudo, essa questão ainda é pouco desvendada, principalmente quando se trata da cultura religiosa afro-brasileira, incluindo o Surdo nesse contexto.

Dessa forma, este artigo buscou analisar a religião afro-brasileira Tambor de Mina e o processo de agregação, comunicação e o fenômeno do transe/possessão de um membro Surdo do Terreiro Casa Grande de Mina *Jêje-Nagô de Toy Lissá e Abê Manja Huevy*, localizado no bairro do Coqueiro, periferia de Belém/PA.

* Este trabalho é fruto de uma pesquisa iniciada no segundo semestre de 2016, vinculada ao Grupo de Estudos Surdos e Interfaces (GESI), do Instituto de Educação e Cultura do Pará (IEPA), e financiada pelo Programa de Bolsas de Pesquisa do IEPA.

¹ Conforme defende Sacks (1998), aos que se enquadram nos modelos “audistas” – os surdos que não são culturalmente surdos – são indicados com s minúsculo, relativa à surdez auditiva; os “Surdos” com s maiúsculo, portanto, são aqueles formadores de uma entidade linguística e cultural. Para saber mais, ver Sacks, 1998.

A fim de resguardar sua imagem, ele será denominado neste artigo como médium Surdo. Por consequência, observamos, por meio da pesquisa de campo, o processo de apropriação de alguns dos ensinamentos da Casa e buscamos definir as analogias entre a comunicação pelo tambor e o transe.

Durante o período da coleta de dados, o médium Surdo estava com 44 anos. Detectamos que ele começou a frequentar o terreiro no ano de 2004 e seu processo de iniciação ocorreu em 2006.

Também observamos a necessidade da preservação das culturas africanas nos centros urbanos, em especial em Belém-PA. Para escrever sobre religião de matriz africana no Estado do Pará, é cardeal ressaltar a forma de culto dito “tradicional” que adentrou no território paraense em tal momento histórico: o Tambor de Mina, denominação usual do Maranhão. Trata-se de uma religião afro-brasileira, típica de terras maranhenses, originada por influência de dois terreiros fundados em São Luís por africanas: a Casa das Minas de tradição *Jêje* e a Casa de tradição *Nagô*. Vale ressaltar que o Tambor de Mina chegou a Belém por volta do século XIX trazido por africanos advindos de Daomé, República Popular do Benim (Campelo & Luca, 2007).

Por fim, verificamos como o médium Surdo está inserido no rito e buscamos compreender as comunicações que emergem no seio do terreiro para com ele e o sagrado e entre ele e os membros ouvintes. Dessa forma, observamos que as religiões de matrizes africanas podem ser consideradas como uma religião de integração ou até mesmo de inclusão social, mas é preciso dar maiores condições de permanência destes indivíduos nestes espaços sagrados, a partir do uso da comunicação entre os membros em Língua Brasileira de Sinais – Libras² com intuito de gerar maior acessibilidade para o Surdo.

1. CORPO SURDO TAMBÉM RECEBE ORIXÁS

As religiões afro-brasileiras têm uma especificidade latente: o fenômeno do transe, especificamente, a possessão. Observa-se que esse fenômeno é algo presente em qualquer forma de culto ao sagrado, independentemente da vertente religiosa.

O Tambor de Mina³, como uma vertente afro-brasileira é uma religião em

² Libras é a Língua Brasileira de Sinais. A partir da Lei nº 10.436/02, a Libras se tornou a língua oficial da comunidade surda brasileira e a segunda língua oficial no Brasil.

³ Consoante Pereira (2008), o Tambor de Mina é a modalidade afro-religiosa que se desenvolve principalmente no Maranhão e Pará, de influência *Jêje*, cultura os Voduns, divindades africanas organizadas em família (como as Davice, de Savaluno, de Dambirá e de

que os fiéis, concomitantemente, tornam-se duplo personagem: no primeiro, o indivíduo está sujeito a uma busca espiritual; no segundo, o indivíduo pode ser suporte de manifestação do sagrado, o próprio divino.

Conforme Augras (2008), o transe é analisado como algo indissociável nas religiões afro-brasileiras. O êxtase religioso é um elemento essencial para a vivência religiosa, pois é o veículo que transforma o filho-de-santo no outro, no seu Orixá, revelando o duplo inscrito em sua essência para integrar a ambos – o humano e o Orixá, numa pessoa única – que se constrói através dos múltiplos rituais e das sucessivas etapas de iniciação. Outro fenômeno essencial para o próprio transe é o ritual. Segundo Augras (2008), o rito permite teatralizar e reviver o mito. Vale destacar que “o transe no Tambor de Mina é descrito como apresentando características discretas, evidenciando-se aos não iniciados, principalmente por detalhes do vestuário” (Ferreti & Ferreti, 2000, p. 106).

Por meio da observação direta percebemos que o médium Surdo, no momento do transe, executa a performance do orixá, ou seja, através do ritual ele dança o mito do Orixá, e sua execução independe da condição de ouvir. Ressalta-se que a entidade faz uso dos adereços oferecidos pelo médium Surdo, não limitando o êxtase religioso somente às pessoas sem deficiência. O mito com sua função pedagógica tem a intenção de reafirmação das origens. No Tambor de Mina e nas religiões de matrizes africanas o mito é propriamente manifestado, ou seja, na identidade fundada no sagrado, o “mito” se faz presente.

A partir do médium Surdo, observamos que um dos principais objetos de estímulo para possessão é o atabaque, especificamente, a vibração⁴ que ecoa do tambor, a qual é sentida por sensores naturais do corpo do Surdo, principalmente na palma dos pés, na região da cabeça (têmpora) e na pele, e é por intermédio dessas percepções da vibração dos atabaques que a divindade se manifesta e se faz presente, performatizando-se no ritual através de seus movimentos e da sua dança. Vale ressaltar que a maior via de comunicação de Surdos é visual-espacial. Dessa forma também, o próprio espaço pode ser algo que estimule o transe, pois ele funciona como uma comunicação não verbal em virtude de seus adornos e representações pictóricas das entidades.

No universo do terreiro, pensa-se o transe como a ligação direta com o sagrado, apresentando-se na plenitude inexprimível advinda da sua contemplação. O transe, a partir de Eliade (2002), é uma sensação de gozo e é uma maneira de o ser humano entrar em contato com o sagrado: uma hierofania.

Quevisio) e não-africanos, como os “encantados” (caboclo), os nobres portugueses e franceses (como Rei Sabatião e Dom Luís, rei de França); e os Turcos ou mouros (como Rei da Turquia).

⁴ Ela se comporta como uma onda, que é capaz de transportar apenas energia, sem a matéria, ou seja, transportam a energia sem carregar os objetos por onde passam. No caso do Surdo, a perda auditiva não compromete a percepção da vibração, pois ela pode ser sentida no corpo, através do tato.

Vale ressaltar que o médium Surdo no universo do terreiro é um canal de comunicação das entidades o qual se configura na forma que o mundo sagrado se revela ao profano. Logo, é passível de análise o poder simbólico das entidades manifestadas no médium Surdo.

No ambiente das religiões afro-brasileiras os indivíduos que se configuram apropriados da mediunidade serão os detentores dos holofotes. Pensamos na possibilidade de as entidades se revelarem como seres que concedem legitimação de saber-poder, no âmbito do terreiro. Na Casa Grande de Mina *Jêje-Nagô de Toy Lissá e Abê Manja Huevy*, o médium Surdo ganha destaque na hierarquia do ritual.

Dessa forma, há uma criação de um sistema de símbolos que legitimam o saber-poder, conferindo a esse uma representação de algo natural ou lógico na estrutura do grupo religioso ou da sociedade. Em sua essência, consoante Geertz (1989), a religião pode ser entendida como um sistema simbólico. Este pode fornecer sentidos gerais ou individuais, na tentativa de suscitar uma cosmovisão.

A seguir apontaremos quais as principais divindades fazem presença junto ao médium Surdo. Trataremos das principais: Iemanjá, Ogum e Xangô que no seio do Tambor de Mina se configuram como Orixás.

IEMANJÁ NO ORI DO MÉDIUM SURDO⁵

Iemanjá é a divindade das águas, também conhecida como a protetora dos pescadores e dos marinheiros, basicamente a rainha dos mares. Vale apresentar que, dependendo da vertente afro-brasileira, Iemanjá pode apresentar aspectos diferentes por consequência do sincretismo. Dessa forma, a Iemanjá brasileira é resultado da dinâmica de miscigenação de elementos europeus, ameríndios e africanos, mas algo indubitável é sua origem africana.

Sobre Iemanjá:

Nos templos mais tradicionais, é cultuada como esposa de Oxalá, mãe de todos os deuses. Reina sobre “todas as águas do mundo”, doces e salgadas. É, portanto, uma divindade antiga, deusas das águas primevas que são, conforme Mircea Eliade (1970: 165), “*fonsetorigo*, matrizes de as possibilidades da existência” (Augras, 2008, p. 157).

Com base nas observações diretas, é notável a teatralização dos gestos que rememoram o mito do (s) Orixá (s), sendo observado como algo típico do ritual,

⁵ A palavra *Ori* vem do yoruba e tem diversos significados. Mas o sentido literal é cabeça, símbolo da cabeça interior (OriInu). Espiritualmente, a cabeça como o ponto mais alto (ou superior) do corpo humano representa o Ori; não existe um Orixá que apoie mais o homem do que o seu próprio *Ori*.

revivendo o mito. No caso de Iemanjá, observam-se as danças como uma imitação do movimento das ondas do mar, da fluidez das águas.

Na cosmologia, no mito, no rito, na iconografia, as águas preenchem a mesma função, qualquer que seja a estrutura dos conjuntos culturais em que se inserem: as águas *precedem* a formas e *sustentam*, a criação. A imersão simboliza regressão no nível pré-formal, regeneração total, e novo nascimento, pois imersão significativa realizar a dissolução das formas, a reintegração no modo indiferenciado da preexistência; emergir das águas é repetir o gesto cosmogônico da manifestação formal” (Eliade, 1970, p. 165).

OGUM NO ORI DO SURDO

Ogum, na cultura africana, é o deus do ferro. Todos os que manejam ferramentas são seus protegidos. Ogum é sincretizado com São Jorge no catolicismo, e sua performance no ritual é observada com aspectos de guerreiro e como patrono da tecnologia, o rei do ferro. Bastide (1978) julga encontrar nisso a herança da escravidão. Sabe-se que nas revoltas dos negros contra os senhores brancos, eles buscavam encontrar apoio em Ogum (a guerra) e Exu (a magia).

Sobre o Orixá Ogum, Mauss (1967, p. 38) nos afirma que “os ferreiros, os homens que possuem o segredo do fogo da transmutação dos metais, são frequentemente feiticeiros e mágicos, ocupando, por conseguinte, um lugar à parte na sociedade”. Mediante essa citação, rememoramos uma das entrevistas efetuadas em que foi relatado que o médium Surdo “[...] é um menino especial, desde pequeno ele apresentou dons, dons de puxar, benzer, rezar e, desde pequeno ele pegava os matinhos do quintal e benzia” (Sacerdotisa de Nanã⁶, 2017).

Compreende-se essa magia ou esse curandeirismo na perspectiva de “magia simpática, o que desempenha um grande papel na maioria dos sistemas de superstição. Considerando, também, a religião como magia se é que são distinguíveis, coexistem desde sempre” (Frazer, 1911, p. 83).

A partir das investigações empíricas, foi possível capturar experiências vividas pelo médium Surdo e perceber que ele herdou na infância “dons” provenientes do curandeirismo – benzedeiro e rezadeiro, conhecidos na região amazônica como medicina popular⁷.

⁶ Sacerdotisa no espaço sagrado do lócus desta pesquisa. Está nos níveis mais altos da hierarquia da Casa Grande de Mina *Jêje-Nagô de Toy Lissá e Abê Manja Huevy*. Ela será denominada de Sacerdotisa de Nanã.

⁷ Ver Maues, 2007.

Por meio das entrevistas com a Sacerdotisa de Nanã, constatamos que a sua raiz familiar se encontra nas culturas indígenas da Amazônia, ademais, as práticas outrora citadas podem ser analisadas como pertencentes à pajelança, que, na visão de Maués (1995), refere-se de um sistema de crença, mas também a um sistema de cura.

XANGÔ NO ORI DO SURDO

Outra entidade que também é “dona” do *ori* do médium Surdo e recebida pelo mesmo é o Orixá Xangô, mitologicamente conhecido como o deus do trovão e dos raios. Outra característica desse orixá é que Xangô odeia mentiras, e é considerado como orixá da justiça, sendo que “todas as estórias de Xangô relatam fatos de bravuras, o gosto pelos desafios, e casos de mulheres, é impossível relatar um episódio em que não intervenha, uma ou outra, ou várias, das *Aiabás*” (Augras, 2008, p. 133).

As interpretações das mitologias a partir do médium Surdo podem servir de modelo, apresentando grande função pedagógica e possuindo eficácia, sendo que o rito não é somente uma encarnação ou uma teatralização e, sim, uma ação que produz resultados e serve de modelo para a vida cotidiana. Contudo, essa mitologia pode ou não ser analisada como parte de características pessoais dos indivíduos, os quais recebem as entidades.

Desse modo, observamos que para a construção do sacerdote médium Surdo, é necessária uma estrutura simbólica, representada pelos mitos das divindades. Como reflexo das múltiplas visitas ao campo, afirmamos que para a comunidade a performance do mito galga fundamental relevância para efetivar a comunicação não verbal e, em consequência do rito, o Surdo apresenta uma linguagem corporal que facilita as interpretações da história dos antepassados para os membros do terreiro.

2. ELOS DE COMUNICAÇÃO COM O SURDO NO RITUAL: A LINGUAGEM DA MÚSICA, DA DANÇA, DO TRANSE

No universo do terreiro de Mina, percebem-se diversos rituais e festas para determinadas divindades, e esses rituais podem ser considerados como ocasiões de dádiva, de “pagamento” de promessas e, também, momento de lazer em que se desenvolvem laços de solidariedade nos meios populares do terreiro. Ferretti (2000) considera que os rituais no terreiro de Mina são considerados espetáculos rituais sincréticos.

⁸ *Aiabás*: rainhas.

Por meio da observação direta, percebemos que após qualquer pós-espetáculo ritual há momentos de socialização, diálogos entre os membros. Nesses momentos o médium Surdo pouco participa dos diálogos, porque os membros da Casa Grande de Mina *Jêje-Nagô de Toy Lissá e Abê Manja Huevy* não são usuários da Libras, o que dificulta a comunicação, cujas tentativas geralmente acontecem de forma oral ou por meio da mímica. Dessa forma, percebemos que ele precisou se enquadrar no processo de comunicação dominante, ou seja, ocorreu uma adaptação do Surdo ao nicho, conforme o sujeito desta pesquisa retrata: “inicialmente, foi difícil me comunicar, pois ninguém sabia Libras e eu não conseguia oralizar muito bem” (Médium Surdo, 2016).

Existem neste último sentido, um conjunto de políticas para a surdez, políticas de representações dominantes da normalidade, que exercem pressões sobre a linguagem, as identidades e, fundamentalmente, sobre o corpo dos surdos. Tais políticas podem ser traduzidas como práticas colonialistas ou melhor ainda como práticas de ouvintização (Janiaki, 2007, p. 28).

Geralmente, isso acontece com o povo Surdo⁹ brasileiro, e esse processo de comunicação por meio da oralização não deve ser observado como uma forma de “cura” e, sim, como uma imposição cultural ouvintista¹⁰ à qual o indivíduo Surdo se submete com a finalidade de manter a comunicação com o grupo dominante no qual está inserido.

Para aquele que ouve, a surdez representa uma perda da comunicação, a exclusão a partir do seu mundo. Em termos cosmológicos, é uma marca de desaprovação. Ela é a alteridade, um estigma para se ter pena e por isso, exilada às margens do conhecimento social [...]. Seu ‘silêncio’ representa banimento ou, na melhor das hipóteses, solidão e isolamento (Wrigley *apud* Skliar, 2013, p. 16).

Nos rituais e nas festas, o transe é algo corriqueiro. Segundo Mundicarmo Ferretti (2000), as religiões de matriz africana no Brasil são religiões de transe e esse transe é algo do cotidiano. Dessa forma, os rituais no terreiro de Mina são analisados como construção simbólica, como também apresentando elementos da identidade social de grupos de classe subalterna.

⁹ Segundo, Strobel, conceitua povo Surdo como “grupo de sujeitos surdos que tem costumes, história, tradições em comuns e pertencentes às mesmas peculiaridades, ou seja, constrói sua concepção de mundo através da visão” (Strobel, 2009, p. 6).

¹⁰ Segundo, Skliar, “trata-se de um conjunto de representações dos ouvintes, a partir do qual o surdo está obrigado a olhar-se e a narrar-se como se fosse ouvinte” (Skliar, 2013, p. 15).

Nesse sentido,

Os ritos religiosos são simbólicos pelas quais os seres humanos tentam produzir conseqüências ou efeitos especiais graças ao concurso do sagrado e das forças sobre-naturais. Dito de outra maneira: cada rito religioso é portador intencional de consecução de finalidades humanas colocadas sob a égide do divino, as quais podem se referir tanto à maternidade da vida como se reportar, em múltiplas combinações internas, a dimensões relacionais e espirituais da existência (Vilhena, 2005, p. 63).

Sobre o símbolo, de acordo com Alves (1984), a religião é algo de identificação simbólica e também é um dos elementos essenciais, constituído por meio da cultura de toda a sociedade. O símbolo comunica, pois remete a outro nível da realidade do indivíduo, e Severino Croatto (2001, p. 84) afirma que o ser humano é um “animal simbólico”, o que indica que sua capacidade de simbolizar o diferencia do animal comum.

Vale frisar que, no terreiro de mina pesquisado, o símbolo é observado como uma expressão que se comunica por meio do rito e causa reconhecimentos entre os membros, ou seja, o símbolo implica uma função social de comunicação e, ao mesmo tempo, de vivência. Por conseqüência, a socialização é fundamental para a própria autenticidade do símbolo entre os indivíduos. Durkheim ressalta que

é na religião e nos valores em geral que se encontram a base dos fatos sociais e os fundamentos da estrutura social. Dessa forma, a importância dos elementos recreativos e estéticos para a religião, comparam-se a representações dramáticas e, mostram-se que, às vezes, é difícil assinalar com precisão as fronteiras entre rito religioso e divertimento público (Durkheim, 1989, p. 452-453).

Por meio do autor podemos tentar suscitar um exemplo a partir do terreiro de mina pesquisado. Em alguns rituais, as entidades pós-espetáculo ritual podem ou não sair do corpo do médium. Há momentos de acontecer de a entidade participar do diálogo ou do festejo, mas, como já foi supracitado, no rito, o diálogo também acontece por meio do ritual, da dança, da performance, do sentir da batida do tambor ou da posição do tambor, pelos símbolos ou imagens, entre outras formas.

2.1. A DANÇA E O MÉDIUM SURDO

Dentro do ritual podemos destacar um elemento cardeal para as religiões de matrizes africanas, o qual confere geralmente à dança um ato que não faz jus a

sua importância social e também um elemento de reconhecimento, de identidade. Para as religiões afro, a performance da dança é geralmente percebida como uma atividade não parcial, observada como representação do mito. A dança rememora o mito do Orixá, dos Voduns ou da entidade “chamada” pelo toque do tambor. Sendo assim, observamos que a performance da dança é algo nítido (algo inerente às casas de cultos afro-brasileiras).

No que tange ao sujeito da pesquisa, observamos que as experiências com Orixás que promovem o transe acontecem com Ogum, Xangô, Iemanjá.

QUADRO 1

Linguagem que se manifesta a partir da dança

ORIXÁS	PERFORMANCES
Ogum	Observamos que o médium Surdo faz a representação de um guerreiro com sua espada.
Xangô	É considerado como o Orixá da justiça, Xangô é representada pela machadinha que significa a justiça, o médium Surdo, pode também realizar no campo espacial o desenho de um trovão, pois Xangô é o deus dos trovões.
Iemanjá	O médium Surdo executa a performance corporal simulando as ondas dos mares e afins.

Fonte: arquivo dos autores.

O povo africano dança com o corpo, eles não movimentam apenas os pés com a música. Também destacamos que a breve compreensão das danças no terreiro nos mostra que sua estrutura é significativa para os membros e diferente de qualquer outra dança ou performance. Corroborando com o exposto, Evans-Pritchard (1928) afirmar que ela também tem funções psicológicas e fisiológicas, ou seja, trata-se essencialmente de uma atividade coletiva, e devemos explicá-la, portanto, em termos de função social, o que equivale a dizer que devemos determinar o seu valor social. Enfim, as performances conservam o mito e a capacidade simbólica de criar identidade. No mesmo movimento, ela exprime as formas de resistência.

2.2. A RELAÇÃO MÚSICA-MÉDIUM SURDO

O fenômeno musical também é outro componente de suma importância para o ritual, pois assume múltiplas formas, e a música é um dos elementos instigadores para o transe. Todavia, o fenômeno musical é algo difícil de ser definido

para as religiões afro-brasileira. Por causa de seu aspecto multifacetado, a diversidade está sempre presente. Conforme Cardoso (2006), esse fenômeno musical está diretamente relacionado aos instrumentos musicais atabaque, cabaça e o ferro, também conhecidos como instrumentos de fundamentos. Logo, o conjunto dança, música e instrumentos musicais são artifícios fundamentais para o rito e para o transe. Mediante as entrevistas feitas com o médium Surdo e as observações diretas, pudemos ratificar que o conjunto dos três elementos são essenciais para a concretização do transe, pois pela dança o médium Surdo expressa a sua espiritualidade, e por meio da música e da vibração dos tambores, ele sente o “seu” Orixá, sendo que os tambores são considerados um dos meios de comunicação mais importantes na relação médium Surdo – ritual – transe.

FIGURA 1.

Linguagem que se manifesta a partir da música

INSTRUMENTOS MUSICAIS: atabaque/tambor



DEFINIÇÃO

Considerados os principais instrumentos musicais africanos. Existem dos mais variados formatos, tamanhos e elementos decorativos. É um objeto musical de percussão, é oco e feito de bambu ou madeira. Além de sua utilização nos eventos festivos, os tambores eram uma forma de comunicação entre comunidades distantes, em razão de sua forte potência sonora.

RELAÇÃO INSTRUMENTOS – MÉDIUM SURDO

No Terreiro Casa Grande das Minas *Jêje-Nagô de ToyLissá e Abê Manja* Huevy existem seis tambores, dispostos no salão: “a vibração dos tambores é sentida pelas regiões da têmpera, pés, cabeça e pele” (Médium Surdo, 2016).

INSTRUMENTO MUSICAL: cabaça



DEFINIÇÃO

É um instrumento musical composto de uma cabaça redonda, coberta de uma rede de miçangas (bolinhas)

RELAÇÃO INSTRUMENTOS – MÉDIUM SURDO

No terreiro são tocadas cinco cabaças. Não houve um relato específico para tratar a relação da vibração deste instrumento com o transe do médium Surdo.

INSTRUMENTO MUSICAL: ferro



DEFINIÇÃO

É considerado um dos instrumentos mais importantes para o Tambor de Mina, pois esse instrumento é o que concede ritmos para os outros instrumentos.

RELAÇÃO INSTRUMENTOS – MÉDIUM SURDO

No espaço sagrado pesquisado é tocado um ferro. Não houve um relato específico para tratar a relação da vibração deste instrumento com o transe do médium Surdo.

INSTRUMENTO MUSICAL: adjá



DEFINIÇÃO

Sineta metálica que pode chegar a ter até quatro campânulas acopladas, usado em cerimônias de terreiros de religiões de matrizes africanas.

RELAÇÃO INSTRUMENTOS – MÉDIUM SURDO

É tocado um Adjá: “a vibração do Adjá é sentida pela região da têmpora, quando (...) o pai-de-Santo ou mãe-de-Santo aproximam da minha cabeça o Adjá, aí eu entro em transe” (Médium Surdo, 2016).

FONTE: Arquivo dos Autores

Enfim, nota-se que o fenômeno religioso não é algo restrito a um grupo, ambiente ou até mesmo os sentidos corporais. Há formas diferentes de sentir o sagrado e essas podem ser ressignificadas conforme a necessidade de cada indivíduo. Como afirma Lelis (2000, p. 28), “as experiências musicais são valiosas para a maturação emocional e desenvolvimento do indivíduo, especialmente do indivíduo especial, cujas experiências são algumas vezes, limitadas”. Assim, levar a música para a vida do indivíduo Surdo é habilitá-lo a se comunicar, é conectá-lo com o mundo. Nesse sentido, a música tem um grande valor na relação médium Surdo – Sagrado, porque ela possibilita a autoexpressão, pois a “experiência musical ajuda a ser mais espontâneo, contribuindo para o desenvolvimento mais harmonioso” (Lelis, 2000, p. 29).

2.3. O MÉDIUM SURDO E O FENÔMENO DO TRANSE

A Casa Grande das Minas *Jêje-Nagô de ToyLissá e Abê ManjaHuevy* é uma casa de matriz africana considerada tradicional e referência em Belém e no Estado do Pará. Ela necessita desse conjunto de aparatos, já citados nos subtópicos 2.1 e

2.2 para instigar o transe. De acordo com Gonçalves e Jorge (2012), o transe é elemento fundamental para a cosmovisão das religiões afro-brasileiras. O mesmo autor ressalta que o transe pode ser também facilitado pelo sacerdote, por seus cânticos, encantamentos das danças ou mesmo pelo poder simbólico do ritual. Nesse sentido, podemos perceber essa afirmação, pois “quando demora para eu entrar em estado de transe o pai-de-Santo ou mãe-de-Santo aproximam da minha cabeça o *Adjá*, aí eu entro em transe” (Médium Surdo, 2016). Portanto, o transe apresenta-se de diversas formas ao longo das culturas, não importa se gerais ou específicas.

Diante da possessão, membros da comunidade ouvinte do terreiro, ao presenciarem um sujeito que não ouve apresentando uma relação de estreita intimidade com o sagrado, que se evidencia, em especial, pela linguagem corporal da performance do(s) Orixá(s), vivenciada durante o transe (o que lhe confere visibilidade durante o ritual), acabam por criar indagações como: “Como ele entra em transe, se ele é surdo?” (filho-de-Santo, 2017)¹¹.

Portanto, ele não é mais apenas um Surdo neste terreiro, ele passa a ser médium Surdo, termo este que carrega em si uma construção simbólica relacionada ao mágico/magia. Corroborando com este pensamento, Malinowski (1998) aponta que a magia surgiria a partir da vontade do homem de superar o que parece impossível. O processo mágico se origina, portanto, de uma obsessão mental que conduz o homem a uma “atividade substitutiva” ao desenvolver mecanismos que lhe permitam acessar finalmente seus desejos. Neste sentido, a fé, o acreditar na prática mágica, é o que a torna possível.

3. A CASA GRANDE DE MINA *JÊJE-NAGÔ DE TOY LISSÁ* E *ABÊ MANJA HUEVY* E O SUJEITO QUE SINALIZA

A inclusão é um movimento que pretende modificar a maneira de pensar sobre o indivíduo com “deficiência” e, ao mesmo tempo, um movimento de mudança em relação à oferta de serviços em todos os espaços sociais, de forma que suas demandas sejam atendidas, ou seja, a ideia de inclusão se fundamenta numa filosofia que tenta reconhecer e aceitar a diversidade na vida em sociedade. Isto significa garantia do acesso de todos a todas as oportunidades, independentemente das peculiaridades de cada indivíduo ou grupo social.

Sobre o próprio conceito de inclusão, Sasaki ressalta:

¹¹ Esta fala foi feita na I Roda de Conversa do Grupo de Estudos Surdos & Interfaces (GESI) “Inclusão do Surdo no Terreiro de Mina *Jeje-Nagô* Casa Huevy: um estudo de caso”, ministrada por Diego Jonata Carvalho Dias, ocorrida em abril/2017, em que uma participante, membro do referido terreiro, relatou que alguns filhos de Santo carregavam esta indagação pelo fato de o médium apresentar surdez.

A inclusão social, portanto, é um processo que contribui para a construção de um novo tipo de sociedade através de transformações pequenas e grandes, nos ambientes físicos (espaços internos e externos, equipamentos, aparelhos e utensílios, mobiliários e meios de transportes) e na mentalidade de todas as pessoas, portanto também do próprio portador de necessidades especiais (Sasaki, 1997, p. 42).

A noção de inclusão perpassa as instituições autônomas, e esse fato é de indubitável importância para os indivíduos. Entendemos como instituição autônoma ambientes em que há uma independência por parte da pessoa nos espaços físicos e sociais que ela pretende frequentar. Ressaltamos ainda que os espaços religiosos têm um papel fundamental nesse contexto social da inclusão, pois a religião não é um local apenas de “fortalecimento da espiritualidade”, também é um ambiente de socialização de pessoas, e entre esses indivíduos encontra-se o Surdo.

Pirollo (2011) ressalta que a religião tem a função de integrar as pessoas de diferentes formações sociais, vindas das mais variadas formas de culturas, com intuito de beneficiar um melhor desenvolvimento da comunidade em que estão inseridas, e conseqüentemente colaborando com a cidadania. Não obstante, os locais de cultos afros, no seu cerne, já carregam o título de instituições inclusivas, pois seus cultos sempre foram compostos de indivíduos marginalizados pela sociedade.

Corroborando com o exposto, Vergolino e Silva (1976) afirmam que os terreiros “eram” considerados lugares de “pessoas baixas”, “atrasadas”, “fracas de espírito”, ou seja, os terreiros eram tidos como ambientes subalternos, pois serviam de válvula de escape para as pessoas excluídas socialmente, sendo que os locais de cultos afro-brasileiros eram universos desprezados pela sociedade e, portanto, funcionaram e funcionam como locais de agregação de indivíduos excluídos. Também, nessa perspectiva podemos observar que os terreiros, em sua maioria, estão localizados nas áreas periféricas.

Dentro desse ambiente de agregação de indivíduos socialmente excluídos, podemos citar o lócus da pesquisa. A partir da observação direta foi possível suscitar que o médium Surdo é integrado no terreiro e há momentos que o mesmo é incluído, especificamente, nos rituais.

Os dois vocábulos — “integração” e “inclusão” — conquanto tenham significados semelhantes, são empregados para expressar situações de inserção diferentes e se fundamentam em posicionamentos teóricos divergentes. Destacamos os termos porque ainda se faz necessário frisá-los, embora admitamos que essa distinção já pudesse estar bem definida no contexto terreiro.

Mantoan (2003) retrata que a integração é uma alternativa em que tudo se mantém e nada se questiona, dependendo assim da adaptação do indivíduo às opções do sistema. Já a inclusão é não deixar ninguém de fora do sistema, sendo

mais radical quanto a isto. Assim, a adaptação será do sistema, tendo que se ajustar às particularidades do indivíduo.

Como fruto da observação direta no ambiente do terreiro pesquisado, foram detectados momentos de inclusão, momentos de integração do médium Surdo, a saber:

- **Inclusão:** a gira pode ser observada como um dos momentos ápice de inclusão do médium Surdo. É no bailar que o sujeito da pesquisa experimenta uma condição de pertença plena sem a necessidade de buscar se adaptar ao sistema simbólico ouvintista.
- **Integração:** No que tange à comunicação, observamos que os diálogos entre o médium Surdo e os filhos-de-Santo ouvintes são limitados, e quando eles ocorrem, é de forma oral, forma de comunicação não apropriada para o médium Surdo, que é usuário da Libras, ou por meio de mímicas. Observamos que os maiores diálogos se fazem com seus familiares, os quais não são usuários da Libras, como segunda língua. Outro ponto observado se refere ao estudo do Evangelho segundo o Espiritismo, que acontece às segundas-feiras. Nesses momentos o médium Surdo pouco interage, pois não há no terreiro pessoas fluentes em Libras que possam traduzir/interpretar o estudo da Língua Portuguesa para a Língua de Sinais Brasileira.

Dessa forma, faz-se necessário que o terreiro compreenda a particularidade étnico-linguística do médium surdo e promova curso de Libras para seus membros interessados, buscando oportunizar o rompimento desta barreira linguística que hoje se apresenta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante a pesquisa de campo podemos considerar que o fenômeno do transe para o médium Surdo tem suas especificidades, pois para ele a possessão pode ocorrer por diversas formas (possíveis facilitadores): por meio das vibrações dos instrumentos musicais, por influências dos símbolos, por toques corporais de pessoas em transe, por estímulos da percepção visual e afins. Ademais, notamos que para o médium Surdo se incluir no ritual, é necessário “desenvolver” diversas habilidades para agregar-se ao rito, diferentemente dos ouvintes, que obtêm determinadas facilidades de “sentir o rito”, por meio da audição.

Podemos observar o Tambor de Mina e as religiões de matrizes africanas como instituições de agregação, as quais tendem a desenvolver mecanismo próprio para facilitar a comunicação do grupo, mas os mecanismos nem sempre são acessíveis para tais especificidades, a exemplo do indivíduo Surdo. Por meio da

observação direta, identificamos que os mecanismos de comunicação com o indivíduo Surdo na atmosfera do terreiro foram na perspectiva oral ou por uso de mímica, em que nem sempre as metodologias utilizadas são acessíveis à comunidade surda. Por consequência, notamos que a atmosfera pesquisada inclui, mas essa inclusão acontece de forma parcial, pois as práticas educativas, os saberes do terreiro não repassados de forma oral, não tendo ainda sido traduzidos para a Libras, e esse fato pode dificultar a dinâmica de aprendizagem, o que faz notar possíveis dificuldades do terreiro em comunicar-se com o médium Surdo.

Ademais, notamos que o Médium Surdo possui determinado status, pois já tem anos de vivência na tradição, já tendo cumprido diversas obrigações. Outrossim, é explícita essa relação com o sagrado no fenômeno do transe, pois este faz a performance de “suas” divindades, dos Orixás.

Por fim, a pesquisa etnográfica nos fez observar que o médium Surdo propôs possíveis ressignificações a partir de suas necessidades. Observamos que as divindades do surdo se comunicam por meio da Libras, ou seja, nota-se que as divindades se ajustaram às particularidades do médium, fazendo uso das qualidades físicas e psicológicas do veículo da comunicação.

REFERÊNCIAS

- Alves, Rubem A. *O que é religião*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.
- Assis Silva, César Augusto. *Entre a deficiência e a cultura: análise etnográfica de atividades missionárias com surdos* (Tese). São Paulo: USP, 2011.
- Augras, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades Nagô*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Bastide, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1978.
- Boissard, Catherine. *A cidade em festa: símbolos de identidades lugar de resistência*. Grupo de Estudos Urbanos, vol. 1, n.1, 2004.
- Bourdieu, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- Campelo, M. M. & Luca, T. T. Os espaços de memória: o povo-de-santo constrói a sua cidade, in: *VI Reunião Regional de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2007.
- Cardoso, Ângelo Nonato Natale. *A Linguagem dos Tambores*. (Tese). Salvador: UFBA, 2006.
- Cardoso, J. P. *Uma rosa de Iemanjá*. (Dissertação). Belém: UFPA, 1999.
- Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. Ritual e performance em Victor Turner, *Sociologia e Antropologia*. 3(6):411-439, jul./nov. 2013.
- Cordovil, Daniela. *Religiões afro: introdução, associação e políticas públicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

- Costa, Valéria, Gomes, Flávio (org.). *Religiões dos negros no Brasil: da escravidão à pós-modernidade*. São Paulo: Selo Negro, 2016.
- Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- Durkheim, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- Dutra, Luiz Carlos. *Pastoral da Inclusão: pessoas com deficiências na comunidade cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 2002.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1928.
- Ferretti, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA, 2000.
- Ferretti, Sergio Figueiredo. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da casa das Minas*. São Luís: EDUFMA, 1996.
- Ferretti, Sérgio Figueiredo; ferretti, Mundicarmo Maria Rocha. Transe nas religiões afro-brasileiras do Maranhão. *Cad. Pesq.*, São Luís, 11(1):106-127, jan./jun. 2000.
- Frazer, Sir James. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1911.
- Geertz, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Koogan S/A., 1989.
- Gluckman, Max. *Ritos de rebelião. Caderno de Antropologia*. Brasília: Ed. UnB, 1974.
- Gonçalves, S. M. & Jorge, É. F. C. *O corpo no transe religioso afro-brasileiro*. São Paulo: USP, 2012.
- Habermas, Jurgen. *A inclusão do outro: estudo de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.
- Janiaki, Rosana Ribas Machado. *Um estudo sobre os significados atribuídos à língua portuguesa por surdos universitários*. (Dissertação). Florianópolis: UFSC, 2007.
- Lélis, Cláudia Maria Carrara. A educação especial musical e a musicoterapia. In: *Anais do IX Encontro Anual da Associação Brasileira de Educação Musical*. Belém: ABEM, 2000, p. 27-31.
- Lévi-Strauss, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional, 1975.
- Malinowski, Bronislaw. A arte da magia “e o poder da fé”, in: *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- Mantoan, Maria Teresa Eglér. *Inclusão escolar: o que é? Por quê? Como fazer?* São Paulo: Moderna, 2003.
- Maués, Raymundo Heraldo. Religião e Medicina Popular na Amazônia: etnografia de um romance. *Revista Antropológicas*, 18(2):153-182, 2007.
- Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1967, vol. 2.
- Pereira, José Carlos. *O poder simbólico da religião: a dialética da exclusão e inclusão nos espaços sagrados da Igreja Católica na religião metropolitana de São Paulo (Tese)*. São Paulo: PUC, 2008.
- Pirolo, Maria Amélia Miranda. Ação religiosa e formação cidadã: uma abordagem específica de conceitos polifônicos. *XI Congresso Lusocom*, São Paulo, ago. 2011.

- Sacks, Oliver. *Vendo vozes: uma jornada pelo mundo dos surdos*. Trad. Alfredo B. P. de Lemos. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
- Santiago-Vieira, Silvio. *Devir Surdo normatividade e resistência: o papel dos agentes religiosos na construção da comunidade surda Belém/Pará*: PPGCR/UEPA (Anais), pp. 120-128, 2016.
- Sasaki, R. K. *Inclusão: construindo uma sociedade para todos*. Rio de Janeiro: WVA, 1997.
- Silva, Wellington Teodoro da. *O sagrado e o urbano: diversidade, manifestações e análise*. São Paulo: Paulinas, 2008 (Coleção estudos ABHR).
- Skliar, Carlos. Os estudos surdos sobre educação. Problematizando a normatividade, in: Skliar, Carlos (org.) *A surdez: um olhar sobre as diferenças*. Porto Alegre: Mediação, 2013.
- Stobel, Karin. *História da Educação de Surdos*. Florianópolis: UFSC, 2009.
- Tompakow, Roland. *O corpo fala: a linguagem silenciosa da comunicação não-verbal*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- Turner, Victor. *Floresta de símbolos*. Niterói: Eduff, 2005.
- Turner, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1969.
- Vergolino e Silva, Anaíza. *O Tambor das Flores: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)*. Belém: Pakatatu, 2015.
- Vilhena, Maria Ângela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005.

ARTIGO RECEBIDO EM 09/10/2017; APROVADO PARA PUBLICAÇÃO EM 27/10/2017

RESUMO: A presente pesquisa teve como objetivo analisar a religião afro-brasileira Tambor de Mina e o processo de agregação, comunicação e o transe/possessão do médium Surdo no cenário do Terreiro Casa Grande de Mina *Jêje-Nagô de Toy Lissá e Abê Manja Huevy*, localizado no bairro do Coqueiro, periferia de Belém/PA. A pesquisa utilizou como percurso metodológico um estudo de caso, com caráter etnográfico. Por consequência observamos o processo de apropriação dos ensinamentos e buscamos compreender o fenômeno do transe no indivíduo pesquisado. Tendo o médium Surdo como referência dentro do universo pesquisado, o símbolo do transe pode ser visto como algo que o integra e lhe confere uma condição de destaque no rito e no ambiente do terreiro.

PALAVRAS-CHAVE: Tambor de Mina. Transe. Surdo. Comunicação.

ABSTRACT: The present research aimed to analyze the Afro-Brazilian religion Tambor de Mina and the process of aggregation, communication and the trance/possession of the medium Deaf in the scenery of *Terreiro Casa Grande of the Mina Jêje-Nagô of Toy Lissá and Abê Manja Huevy*, located in the neighborhood of Coqueiro, periphery of Belém/PA. The research used as a methodological course a case study, with an ethnographic character. Consequently, we observe the process of appropriation of the teachings and seek to understand the phenomenon of the trance in the individual searched. Having the Deaf medium as a

reference within the researched universe, the symbol of the trance can be seen as something that integrates it and gives it a prominent condition in the rite and the environment of the *terreiro*.

KEYWORDS: Tambor de Mina. Trance. Deaf. Communication.