



24° ENANCIB
Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação
Perspectivas Contemporâneas na Ciência da Informação
• Vitória - ES • Ancib • PPGCI/UFES



XXIV ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO – XXIV ENANCIB

ISSN 2177-3688

GT 10 – Informação e Memória

CORPO NO CANDOMBLÉ COMO DOCUMENTO NA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

BODY IN CANDOMBLÉ AS A DOCUMENT IN INFORMATION SCIENCE

Dulce Edite Soares Loss - Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
Carlos Xavier de Azevedo Netto - Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Modalidade: Trabalho Completo

Resumo: O presente artigo tem em sua concepção uma análise do corpo no Candomblé como documento, no sentido de objeto material e simbólico, fatores predominantes como produto nos estudos da prática documentária. O estudo parte da hipótese de que a noção contemporânea de corpo como documento deve ser abordada segundo sua condição de informatividade. Candomblé é uma prática ancestral com mais de 300 anos, formado no Brasil Colonial, para integração dos negros escravizados à África Ancestral. Para os adeptos das religiões de matriz africana, o corpo é a morada de divindades e a porta de comunicação entre elas e os seres humanos. Com uma abordagem qualitativa exploratória, a metodologia utilizada fez uso de um levantamento bibliográfico seguido da técnica conhecida como informante-chave (*Key informant technique*). Neste artigo preserva-se o vocabulário *Yorùbá* e *Kigongo* para visibilidade e valorização da linguagem africana no Candomblé. O resultado apresentado revelou que o corpo, na ótica do Candomblé, extrapolando sua simples condição física revela uma memória ancestral por meio de símbolos indumentários, gestos, movimentos e kuras, expressando uma visão de mundo específica de tradições africanas. Conclui-se que o corpo no Candomblé, como instância física e informativa, se torna um documento que sob ações e condições contextualizadas, potencializa a circulação social do conhecimento relativo à memória ancestral dessa religiosidade.

Palavras-chave: Candomblé; memória; corpo; informação; documento.

Abstract: The present article has in its conception an analysis of the body in Candomblé as a document, in the sense of a material and symbolic object, predominant factors as a product in studies of documentary practice. The study is based on the hypothesis that the contemporary notion of the body as a document must be approached according to its informativeness. Candomblé is an ancestral practice over 300 years old, formed in Colonial Brazil to integrate enslaved black people into Ancestral Africa. For followers of African-based religions, the body is the home of the deities and the gateway to communication between them human beings. With an exploratory qualitative approach, the methodology used made use of a bibliographical survey followed by the technique known as Key informant technique. In this article preserves the Yorùbá and Kigongo vocabulary for visibility and appreciation of the African language in Candomblé. The result presented revealed that the body,

from the perspective of Candomblé, going beyond its simple physical condition reveals an ancestral memory through clothing symbols, gestures, movements and kuras, expressing a specific worldview of African traditions. It is concluded that the body in Candomblé, as a physical and informative instance, becomes a document that, under contextualized actions and conditions, enhances the social circulation of knowledge related to the ancestral memory of this religiosity.

Keywords: Candomblé; memory; body; information; document.

1 INTRODUÇÃO

A corporalidade nos ritos da religião brasileira Candomblé possui papel fundamental como representante deste universo cosmogônico visto que, em uma explicitação religiosa, o corpo nessa religiosidade é reflexo do cosmos, conta histórias, se faz presente e detém um sistema cultural, simbólico, impresso e resgatado nos ritos e mitos, que representa a imagem que o ser humano faz deste universo.

Ao se referir a esta religiosidade brasileira deve-se direcionar o olhar à diáspora negra, na qual se configura o Atlântico como uma gigantesca “encruzilhada” (Simas; Rufino, 1967). Por ela, sabedorias e experiências múltiplas africanas, tendo como suporte memórias ancestrais, aportaram em terras brasileiras imantadas nos corpos dos negros cativos, que ao serem lançados do continente africano em uma viagem sem volta, reconstruíram-se no próprio curso do destino. Nesse cenário, as religiões de matriz africana no Brasil resultam da memória desses corpos, cujo domínio foi, ao longo da história, um vasto território de conhecimentos.

O corpo é memória (Ratts, 2006). Nas religiões de matriz africana é no corpo que os marcadores sociorreligiosos ancestrais se entrecruzam e revelam uma identidade. São estas memórias que permitem uma leitura dessas corporeidades como ponto principal de religião com o divino na visão de religiosos que professam sua fé nos *Òrìṣàs*¹. Segundo a pesquisadora alemã Astrid Erll (2011), por meio dos corpos deslocam-se a memória cultural, memória coletiva e a individual, o que nos leva a refletir que o corpo no Candomblé, a partir desse deslocamento, é um mosaico de informações em que a memória é movimento, uma memória vivida.

¹ Orixá na língua portuguesa.

Para os praticantes das religiões de matriz africana – aqueles cuja crença encontra-se associada aos *òrìṣàs*², *nkises*³, *voduns*⁴ – o corpo é a morada das divindades, sendo a porta de comunicação entre elas e os seres humanos, possuindo uma lógica particular que conecta o mundo natural e o sobrenatural. Por meio de gestos e movimentos de seus adeptos; das cores presentes nas contas que envolvem seu pescoço; dos detalhes nas vestimentas; das kuras dentre outros simbolismos presentes no corpo, faz com que este expresse uma visão de mundo específica deste grupo social tendo nos signos elementos de uma linguagem estruturante do Candomblé como uma produção de informação/conhecimento compostos de sentido e significado.

O corpo no Candomblé é uma representação do cosmos, uma totalidade que permite experiências místicas e que, através de movimentos, gestos e adornos, formula impressões, concebe e representa o sagrado, projeta valores, sentidos e significados, revela sentimentos, sensações e emoções. É um meio de comunicação capaz de expressar memórias, transmitir tradições, saberes e experiências (Moraes, 2011, p. 147).

Nesse cenário, o corpo como veículo e objeto de linguagem, é um dispositivo de informação e manutenção de saberes e transmissão de conhecimentos, e neste contexto, da memória e permanência das culturas religiosas de matrizes africanas.

O corpo dispositivo é onde se dá a passagem e o cruzamento virtual da informação, mas é também aquele que se marca e se diferencia nessas experiências e é, ainda, quem as revela. Ele é capaz de articular e dispor as mais distintas naturezas da informação, em sua verticalidade profunda (Agamben, 2009, p. 40).

Sendo assim, o corpo dispositivo assegura a transmissão de uma cultura material e imaterial destas práticas religiosas. Para Geertz (1989), culturas são sistemas entrelaçados de signos interpretáveis que se mensuram como métodos comunicativos, que tornam consensuais os sistemas simbólicos e que se definem nas formas de pensar e nas maneiras de agir dos sujeitos sociais, o que é imprescindível na construção da identidade social e na própria possibilidade de uma comunidade humana.

Nestes termos, o conceito de cultura, “[...] uma ‘teia de significados’ tecida pelo próprio homem e onde ele se acha amarrado” (Geertz, 1989, p. 15), conduz o pesquisador ao analisar as práticas informacionais do corpo, como um conjunto de relações sociais no

² Termo das divindades na nação *Yorùbá*.

³ Termo das divindades na nação *Angola*.

⁴ Termo das divindades na nação *Jeje*.

qual os sujeitos estão inseridos, ou seja, “[...] um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Geertz, 1989, p. 66).

O estudo em tela surge da relação entre a vivência e as práticas religiosas no Candomblé desta pesquisadora, 29 anos de iniciada nessa religiosidade, e a Ciência da Informação, em que hoje, a noção de documento é concebida simultaneamente como instância física e informativa que, sob ações e condições específicas contextualizadas, otimiza a circulação social do conhecimento. Dito isto, partimos da hipótese de que o corpo no Candomblé é um documento.

A hipótese levantada permite como candomblecista, compreender o corpo no Candomblé como uma tríade: dado, informação e conhecimento, ou seja, um documento, pois, “[...] a informatividade dos documentos, quando reconhecida como algo dependente de práticas, é também dependente do que lhes dá forma e que os configuram” (Frohmann, 2012, p. 246).

Meyriat (1981) afirma que a noção de documento não se restringe a documentos textuais, pois estes não seriam os únicos objetos capazes de comunicar uma mensagem. O autor entende que objetos podem se tornar documentos por atribuição de uma significação por parte do usuário. Sagredo Fernández e Izquierdo Arroyo (1983, p. 265) concordam com esta afirmação ao dizer que “um documento só existe quando é utilizado como tal, ou seja, é o uso que decide sobre seu caráter documental”.

Com a hipótese contextualizada, a problemática levantada nesse estudo é: em que medida a corporalidade no Candomblé pode ser vista como um documento? Ao tomar os corpos enquanto territórios, “o corpo é o primeiro território do homem” (Tuan, 2013, p. 39), e enquanto bibliotecas de saberes ancestrais, estes e os signos neles inscritos transcendem uma dimensão biológica e uma materialidade racional a partir de uma cosmogonia africana.

Assim, o objetivo desses estudos é analisar a corporalidade no Candomblé como uma prática documentária que resulta em documentos (quando há vontade de informar), ou seja, os documentos existem de algum modo antes mesmo que os usuários os tomem como tal (caso da vontade de informar) (Meyriat, 2006).

Empreender um estudo sobre o corpo no Candomblé como um documento é um desafio, visto que por esse ângulo há uma lacuna em pesquisa na área da Ciência da Informação em que a corporalidade se apresente como um documento em que a

informação e a memória nele presente, implicam documentar um enraizamento cultural e relacional com a memória ancestral da África.

2 DESENHANDO UM PANORAMA METODOLÓGICO

Com uma abordagem qualitativa exploratória, a pesquisa envolve uma realidade social que não está disponível à mensuração, visto que nesta realidade “[...] o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes” (Minayo, 2009, p. 21).

Exploratória porque o tema escolhido ainda é pouco explorado, sendo assim, busca-se por meio dos seus métodos e critérios uma proximidade da realidade do objeto estudado (Bufrem; Alves,). De acordo com Gil (2017), as pesquisas exploratórias tendem a ser mais flexíveis em seu planejamento, pois pretendem observar e compreender os mais variados aspectos relativos ao fenômeno estudado pelo pesquisador.

Em um levantamento bibliográfico, os teóricos enfocados foram na informação Saracevic (2009), Buckland (1991); nas práticas documentárias Meyriat (1981, 2006), Frohmann (2012); no corpo Le Breton (1953, 2011), na memória, Azevedo Netto (2007) dentre outros, que trabalham a temática do corpo, informação, documento e memória como uma construção socialmente e temporalmente circunstanciada.

A pesquisa está ancorada na Ciência da Informação que fornece um espaço para analisar um processo de corpo como documento visto que, este é percebido como parte constituinte das práticas informacionais, sendo ele também, dinamicamente constituído a partir das trocas informacionais que estabelece com o meio no qual está inserido.

Dentre os pesquisadores franceses, apresenta-se como significativa a contribuição de Jean Meyriat e Robert Escarpit, os quais enfatizam a noção de informação para um conceito de documento que se dá a partir do seu uso.

Para Meyriat (1981, p. 51-52), “documento atua por meio de duas noções conjuntas e inseparáveis uma da outra: uma de natureza material (o objeto que serve de suporte), e outra conceitual (o conteúdo da comunicação, ou seja, a informação)”. Discorrendo sobre duas categorias de documentos, “as quais não têm relação com os objetos em si, mas com sua condição informacional, que é sempre situacional, temporal” o autor afirma que estas categorias podem ser produzidas por intenção e atribuição.

Documentos por atribuição é o que se aplica em nossos estudos, visto que o corpo no Candomblé não é produzido com intenção de documento, e sim como objeto que recebe esta atribuição posteriormente ao indivíduo adentrar a uma comunidade de *àṣẹ*.

O trabalho aplicou a técnica conhecida como informante-chave (*Key informant technique*) ou levantamento de opinião de especialista (*Expert-opinion survey*). A referida técnica permite a coleta de dados, por meio de entrevistas gravadas, com questões abertas e semiestruturadas junto a especialistas, ou seja, pessoas que devido as suas experiências e vivências, possuem grande conhecimento da temática (Marshall, 1996).

Foi entrevistada uma mãe de santo cuja nação é *Angola* e uma *Èkéjì*, nação *Ketu*. *Suas identidades foram* codificadas pelos nomes das divindades nas quais foram iniciadas. Neste artigo preserva-se o vocabulário *Yorùbá* e *Kigongo* para visibilidade e valorização da linguagem africana no Candomblé.

Sobre as entrevistas semiestruturadas Trivinos (1987, p. 152) afirma que elas favorecem “[...] não só a descrição dos fenômenos sociais, mas também sua explicação e a compreensão de sua totalidade [...]”, além de manter a presença consciente e atuante do pesquisador no processo de coleta de informações. Os conceitos trabalhados foram corpo, cultura, memória, informação e documento.

Norteando a pesquisa, faz-se uso da análise de conteúdo de Bardin (1997). O verdadeiro fim da análise de conteúdo é a inferência, dado que propicia a passagem da descrição à interpretação, enquanto atribuição de sentido às características dos materiais que serão levantados, enumerados e organizados (Bardin, 1997).

3 CORPO E INFORMAÇÃO NO CANDOMBLÉ

O corpo enquanto objeto de estudo sempre foi tratado sob o viés de diversas áreas da ciência em que cada uma o lê a partir de suas significações. Nesse sentido as lentes da ciência tratam o corpo como uma máquina semiótica na medida em que operacionaliza a produção de sentidos sobre o corpo, pois, “o homem jamais reage à objetividade das coisas: é a significação que ele atribui a elas que determina seu comportamento” (Le Breton, 2011, p. 333).

E ainda,

Os usos físicos do homem dependem de um conjunto de sistemas simbólicos. Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma a forma através da fisionomia singular de um ator. Através do corpo, o homem apropria-se da substância de sua vida traduzindo-a para os outros, servindo-se dos sistemas simbólicos que compartilha com os membros da comunidade (Le Breton, 1953, p. 7).

Dito isso, as ciências naturais ou humanas ao se referir ao corpo, não o debate em si, e sim, sobre sua representação ou signos nele presente – sendo assim, cada ciência com seus conceitos é interpretante lógica do corpo.

No campo da Ciência da Informação, os diálogos sobre a relação entre o corpo e a informação tiveram início em 2008, a partir do viés semiótico⁵, tendo a teoria corpo mídia como ponto de partida (Katz; Greiner, 2008). Sob um ponto de vista reflexivo, as autoras consideram o corpo como mídia de si mesmo:

O corpo não é um meio por onde a informação simplesmente passa, pois toda informação que chega entra em negociação com as que já estão no corpo. O corpo é o resultado desses cruzamentos e não um lugar onde as informações são apenas abrigadas. É com esta noção de mídia de si mesmo que o corpo lida, e não com a ideia de mídia pensada como veículo de transmissão. A mídia à qual o corpomídia se refere diz respeito ao processo evolutivo de selecionar informações que vão constituindo o corpo. A informação se transmite em processo de contaminação (Greiner; Katz, 2008, p. 131).

Greiner e Katz propõe ainda o corpo como sendo uma coleção de informações que nunca fica pronta porque está sempre mudando e a informação é compreendida enquanto signo que estabelece no corpo um processo de mediação com o mundo.

Em relação aos signos, os estudos de Bártolo (2007) afirmam que eles se inscrevem no corpo. Este se torna um espaço em que sentidos se ancoram produzindo constantes significações necessárias a vida. Para o autor, o corpo, embora não sendo no seu inteiro teor significável, ele acolhe códigos que nele se aportam ganhando um estatuto de significante flutuante, ou seja, que vai adquirindo sentido conforme o decorrer de análises das informações nelas efetuadas. Entre a relação significante-significado é evidente que “o corpo é, a um tempo, instrumento e espaço de comunicação e significação” (Bártolo, 2007, p. 91).

⁵ No presente artigo toma-se a semiótica de Peirce como fundamento. O signo, na menção de Peirce (1990, p. 46): “[...] é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido [...]”.

Ao se relacionar o corpo ao Candomblé, e as informações memorialísticas que ele repassa, pode-se afirmar que este é visto como um texto, um sistema simbólico ou universo simbólico em que uma cosmogonia africana ganha sentido e porta informações por meio de uma linguagem, seja ela verbal ou não verbal, produzindo conhecimento de sabedorias pertencentes a uma memória ancestral africana.

Epstein (1986) afirma que a informação é definida pelo conceito de dar conhecimento, dar ciência acerca de uma determinada temática específica ou, também, tomar conhecimento de algo ou alguém. Nesse sentido, o conteúdo informacional presente no corpo dispositivo dos praticantes do culto à ancestralidade se empenha em fazer uma realidade concisa sobre o universo do Candomblé, tal como se vê em:

Quando vamos a uma casa de Candomblé, nós podemos identificar as pessoas dentro dessa comunidade pelo corpo, com suas vestimentas, contas e gestos específicos em uma roda de Candomblé. Podemos identificar quem é abian⁶, quem é um *ìyàwó*⁷, quem é egboms⁸, e também os cargos de *Èkéjì*⁹, e *Ogan*¹⁰, porque o corpo, com esses elementos, é quem identifica os filhos da casa e sua hierarquia, mostrando a memória de uma nação (*Òṣàlùfàn*¹¹).

De acordo com a interlocutora é na malha¹² das informações presentes nos corpos dos filhos de uma casa de *àṣẹ*, em uma roda de Candomblé, que uma leitura de um sistema informacional, cujas práticas efetuadas, norteiam as relações interpessoais entre praticantes e simpatizantes dessa religiosidade passam a constituir um elemento organizador e disseminador de informações envolvendo um processo de comunicação, na elaboração do conhecimento do indivíduo que assiste a roda de Candomblé (Saracevic, 2009).

Sob a perspectiva pragmática do ambiente informacional no Candomblé, menciona-se o conceito de informação como coisa de Buckland (1991), em que o autor argumenta que a fisicalidade/materialidade da informação é tangível e possível de ser tratada por sistemas de informação. Este termo seria, portanto, aplicado a coisas informativas (objeto, dado, documento, evento), desde que tivessem a qualidade de conhecimento comunicado, materializado, o que é significativo nestes estudos.

⁶ Pessoa não iniciada no *Orixá*

⁷ Pessoa iniciada, que passou pelos ritos para o *Orixá*.

⁸ Pessoa com obrigação de sete anos de iniciada paga.

⁹ Cargo hierárquico feminino.

¹⁰ Cargo hierárquico masculino.

¹¹ Oxalá, na língua portuguesa, Senhor da Criação do Mundo. Entrevista concedida em fevereiro de 2024.

¹² Ingold, 2012.

Retornando a fala de *Òṣàlùfàn*, as vestimentas e adornos presentes nos corpos dos filhos em uma roda de Candomblé estão associados à memória de uma nação nos quais se compreende um vínculo com a memória ancestral, que ao ser transmitido de geração a geração, por meio da informação, assume uma significativa importância pelos valores que são manifestados nessa religiosidade promovendo uma identidade.

A relação entre informação e memória pode “ser considerada, na medida em que um determinado elenco de informações que se referem ao passado de um grupo é reunido e, relacionado entre si, como forma de dar um sentido de compartilhamento de passados, constantemente construídos e reinterpretados” (Azevedo Netto 2007, p. 14).

Ao se deter na multiplicidade da informação, relacionando-a a memória ancestral imantada no corpo dos negros escravizados, Aquino *et al.* (2007) ao traçar vínculos identitários à cultura africana e afrodescendente, buscou projetar a informação relacionando sua estrutura enquanto documento de memória. Nesse âmbito, a recuperação, tratamento e disponibilização da informação são observados em um enquadramento com a memória coletiva (Azevedo Netto, 2007).

Sobre a memória, Halbwachs (2006) diferencia os tipos de memória individual e coletiva, porém, diante desse estudo acredita-se que memória coletiva e individual/corporal está inserida na memória ancestral histórica, pois, ao invocar a memória ancestral histórica, torna-se necessário dirigir-se à memória de outro, fonte exclusiva para poder acessá-las. Sendo assim, resgatar a memória da história, da ancestralidade por meio do corpo ocorre a partir da elaboração de uma memória coletiva para a individual.

São essas memórias ancestrais históricas, que fazem com que uma leitura das informações nas vestimentas e fios de contas de *abians* e *lyàwós* existente na corporeidade dos praticantes em uma roda de Candomblé se desnude em algo plural com diversas apreensões de conhecimento. Ouçamos a entrevistada *Òṣàlùfàn*:

Na minha nação Angola¹³, os *abian* mulheres vestem roupas simples em cambraia, saia quase sem roda, *camisu*¹⁴ e calçolão por baixo da saia e o torso tem só uma roda na cabeça no pescoço e trazem os fios de contas de *Òṣàlà*, e de Yemoja. Já os homens vestem calçolão e um *camisu*, sem taco e

¹³ A nação pesquisada sofre o hibridismo com a nação *Ketu* em alguns termos.

¹⁴ Camisu é uma blusa, geralmente branca, fechada com decote canoa e mangas. Em algumas casas chegam à altura do quadril, em outras ao chegar à cintura se abre numa roda até a panturrilha. Tacos e nacos, recortes específicos na altura dos ombros e nas axilas são elementos que os identificam como tal.

naco tudo branco e ambos estarão descalços. A filha iniciada para o *nkise* veste saia com mais roda com um biquinho de renda em baixo, uma saia de goma e uma quebra goma, pano da costa¹⁵, e torso com até três voltas na cabeça. No pescoço trará um fio de contas de seu *nkise* com um número de 06 fios presos com uma única firma, mais o fio de conta da mãe ou pai de santo que o (a) raspou, o *mokan*¹⁶ e nos braços a senzala¹⁷. O filho iniciado veste calça e uma bata. O branco vai continuar a ser a única cor usada por ambos, e eles continuam descalços. Após a obrigação de três anos dada, as vestimentas podem ser coloridas para os dois sexos. Somente aos iniciados para *nkise* do branco vai continuar a usar roupa branca (*Òṣàlùfàn*).

Já a hierarquia no Candomblé nação Angola ganha nas vestimentas e fios de contas outras formas informacionais ao se apresentar em uma roda de Candomblé:

Para os que pagaram sete anos de obrigação, tornando-se *egboms* na hierarquia de uma casa, nós vamos ver as mulheres usando tecidos finos e batas por cima do camisu. O torso já pode ter várias voltas na cabeça. Os homens usam calça e bata reta. Para ambos os sexos as contas no pescoço é o *hunjéve*¹⁸, e um *brajá*¹⁹ nas cores de seu *nkise*. Nos pés as mulheres trazem um tamanco, branco com salto baixo e os homens sapatos ou mule brancos. As *Èkéjì* não usam saias e saiotas, elas usam *alaka*. Se ela for raspada, vai usar *alaka* de *richileu*, os seus fios serão um *brajá*, um *hunjéve*, um fio de conta do *nkise* da casa e do *nkise* que ela serve. Já as suspensas²⁰ usam *alaka* com tecidos simples, simples de tudo, no pescoço somente o fio do *nkise* que a suspendeu e do *nkise* da casa. Nos ombros elas trazem uma toalha de rosto e nas mãos um *adjá*²¹. Nos pés a *Èkéjì* raspada usa tamancos brancos e as suspensas sandálias rasteirinhas brancas. Os *ogans* de ngoma²² vestem branco com *quipá*²³ na cabeça, sapato e meia brancos, os fios de conta são o *hunjéve* e o *brajá* do seu santo os quais ficam atravessado em diagonal no corpo. Se for um *ogan* de sala essas contas vem ao longo do corpo como o de todos os outros filhos. Isto identifica muito os filhos numa roda de Candomblé (*Òṣàlùfàn*).

¹⁵ Pano da costa, usado somente por mulheres é a peça de maior significado para uma iniciada na religião, a qual deverá saber usá-lo corretamente, conforme a ocasião.

¹⁶ Mokan são dois cordões grossos feito de palha da costa trançado, que ao se fechar formam duas vassourinhas de palha em cada ponta, nele aplicam-se contas do respectivo santo do neófito ou búzios.

¹⁷ Senzala ou contra *égùn* são longos fios de palha da costa trançados usado em várias voltas nos braços.

¹⁸ *Hunjéve* colar de missangas terra cota intercalado com corais, fio dado ao iniciado com todas as obrigações pagas.

¹⁹ Brajá, oito fios de contas para mulheres e sete para homens. Feito em gomos intercalados com firmas.

²⁰ *Èkéjì* sem obrigação dada

²¹ *Sineta de metal, com uma, duas ou três câmpulas. Feita em bronze ou metal dourado ou prateado.*

²² Atabaques no idioma Kicongo.

²³ Quipá pequena touca feita de crochê enfeitada com búzios. O quipá é popularmente conhecido no Brasil por seu uso por homens judeus ou mulçumanos, mas na nação Angola eles adornam as cabeças masculinas.

No relato de *Òṣàlùfàn*, as informações sobre as vestimentas e os fios de contas como meio profícuo de expressão e persistência das memórias e identidades afro-brasileiras permitem, em uma roda de Candomblé, fazer uma leitura de uma nação religiosa e seu grau hierárquico em vários estágios de rituais iniciáticos. Destaca-se que as roupas coloridas após os três anos de iniciação são característica da nação *Angola*, em outras nações o branco perdura ao *Ìyàwó* até sua senioridade.

O torso e o pano da costa são outros elementos indumentários que apresentam informações no seu contexto:

No torso, o uso de aba ou orelhas para *Iyalorixá*, *Èkéjì* e *Egbom* revela que uma aba se refere a santo *àbúrò*, homem, e duas, santa *áyabà*, mulher. O pano da costa, por ocasião de santo *áyabà* virar em uma cerimônia ritualística ou festiva, ele é amarrado pela *Èkéjì* no peito seguido de um laço, se for de santo *àbúrò* ele é colocado de modo transversal no corpo e amarrado nos ombros, sempre do lado esquerdo (*Oṣun*²⁴).

Em relação às contas, assim se pronuncia *Oṣun*: “as contas enquanto que, para um leigo no Candomblé, são belos adornos para o iniciado na cultura do Candomblé, elas são sacralizadas e tem determinado simbolismo desde o abianato até a senioridade, permitindo uma identificação e uma trajetória no Candomblé”.

Diante dos relatos das interlocutoras, percebe-se que o conjunto das vestimentas e contas nas nações *Angola* e *Ketu* perpassa e entrelaça representações formando uma coletânea de práticas ancestrais que se tornam uma linguagem informacional particular nos espaços de terreiro. No Candomblé *Angola*, os torsos dos filhos de *Òṣàlà*, após a maioridade, podem apresentar uma ou duas abas. No caso da mãe de santo entrevistada, *Òṣàlùfàn*, o fato de ter mais de cinquenta anos de iniciação permite que ela use uma aba. “Eu com mais de 50 anos de iniciada uso uma aba só e o que me identifica são os fios de contas do meu *Òrìṣà*”.

No Candomblé *Angola* e *Ketu* o corpo não é apenas uma representação física, ele é compreendido como uma expressão litúrgica do *àṣẹ*, força vital, que dá sentido e que resulta em uma simbologia expressiva lida e compreendida pelos membros dessas comunidades tal qual um documento. Para López Yepes (1978), a documentação só se justifica se existe para ser informada, e todos os processos a que a documentação se submete se justificam somente caso desemboquem em um processo informativo, atual ou potencial.

²⁴ Oxum na língua portuguesa, Senhora das Águas Doce. Entrevista concedida em dez. 2023.

XXIV Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação – XXIV ENANCIB
Vitória-ES – 04 a 08 de novembro de 2024

Para além das indumentárias e fios de contas, os corpos no Candomblé expressam coisas em gestos, ou seja, posturas culturais, que remontam à subordinação, à hierarquia e ao mito no processo de transe no santo. Ouçamos *Oşun* e *Òşàlùfàn*.

O ato de *dòbálé* e *iká*, cumprimentar os mais velhos e autoridades tem o significado de saudar o seu *Òrìṣà* e prestar referência ao seu grau hierárquico dentro da religião. Para os filhos iniciados para santo *àbúrò*, se usa a palavra *dòbálé*; e para santa *áyabà*, *Iká*. No *dòbálé* ajoelha-se e leva as mãos em forma fechada ao chão, uma em cima da outra fazendo este movimento três vezes, tocando a testa com as mãos. Depois leva o corpo para frente, caindo ao chão, estirando os braços ao longo do corpo, aguardar uns segundos, levá-los para frente da cabeça, se levantando. No *Iká*, se ajoelha no chão, e deixa o corpo se esticar ao chão, a seguir vira o corpo para o lado levando a palma da mão direita à cabeça e o braço esquerdo ao longo do corpo, aguardar uns segundos e voltar o corpo na posição inicial se vira do outro lado repetindo o ato. Em seguida volta o corpo à mesma posição, e se levanta (*Oşun*).

Se parar a *ngoma* na hora do *rum*²⁵, o corpo do iniciado que esta dando *rum* no seu *nkise* para e automaticamente leva a mão na cintura do lado esquerdo uma sobreposta a outra se for santo homem, se for santa mulher a mão na cintura vai ficar com os dedos entrelaçados. Isto também acontece quando o *nkise* chega no terreiro, ele balança os ombros, inclina o corpo para frente e dá o seu *ilà*²⁶, se identificando, e a seguir leva as mãos na cintura como falei. As mãos assim identificam se a energia do *nkise* é masculina ou feminina. Outro momento que se faz uma leitura do corpo é na dança, os gestos e os movimentos que o corpo faz revelam qual a energia que está dando *rum*, se for um *nkise Hoxi mukumbi*²⁷, os movimentos do corpo serão de guerra e as mãos gesticulam como se estivesse guerreando com espadas. Se for uma *Dandalunga*²⁸, os movimentos do corpo serão suaves e as mãos em determinado momento, uma simula um espelho e a outra o segurar de um pente penteando os cabelos, já *Lembarengunganga*²⁹, tem o corpo curvado pela criação do mundo e se apoia em um *opaxôro*, cajado com vários símbolos dessa representação (*Òşàlùfàn*).

Nos relatos acima se compreende que é no corpo que marcadores das divindades ancestrais em terra se riscam e dizem das posicionalidades de suas energias e consequentemente seus lugares no universo do culto à ancestralidade. A posição das mãos

²⁵ Nome dado ao ato de dança de um orixá durante um xirê.

²⁶ *ilà* do Orixá é o som emitido quando da sua chegada no terreiro e, podem variar muito com a energia que rege: de sons de animais, até som de águas, trovões e gritos de procedência desconhecida.

²⁷ Qualidade do Orixá Ogum na nação Angola.

²⁸ Qualidade do Orixá Oxum na nação Angola.

²⁹ Qualidade do Orixá Oxalá na nação Angola.

relatadas por *Òṣàlùfàn* é identitário da nação *Angola*, nas demais nações as mãos se posicionam entrelaçadas. Destaca-se que todos os gestos de *dobalé* e *Iká* são os mais velhos os responsáveis pelo ensinamento, e o mesmo é executado no início de uma roda de Candomblé, ao som de uma cantiga para *Ògún*, na saudação aos espaços sagrados pelos praticantes e até mesmo pelas divindades que se apresentam em uma roda de Candomblé.

Os gestos e movimentos do corpo nas danças contam os mitos africanos, tanto na nação *Ketu* como na *Angola*. Para sua apreensão invocam-se “os *eres*³⁰ das divindades e cabem a eles estes aprendizados. No transe dos iniciados com as divindades elas se apropriam da memória do corpo e executam os gestos e os movimentos das cantigas” (*Oṣun*).

Por ser a música que narra esses mitos, em linguagem *Yorùbá* ou *Kigongo*, muitas das vezes faz com que o sujeito que assiste a roda do Candomblé não consiga identificar a divindade que está dançando, mas os movimentos e gestos do corpo executados pelas divindades lhe passa essa informação.

Até então, no discorrer desse artigo menciona-se o corpo como dispositivo informacional nas variações das indumentárias, dos gestos e movimentos, entretanto, há de se registrar as *kuras*, também conhecidas como *aberés*:

[...] quando o filho se inicia para o *nkise* passa por um processo em que incisões são feitas no corpo, que nós chamamos de *kura*. Os fundamentos da *kura* são segredo, seus fundamentos não devem ser divulgados, só podemos dizer que não são feitas aleatórias e que ela apresenta no desenho o símbolo de cada nação, de cada casa (*Òṣàlùfàn*).

Kura no Candomblé é entendido como ligação corpo/divindade em uma iniciação para o *Òriṣà*, e somente na nação *Angola* elas também acontecem na obrigação de sete anos, “na minha casa *Kuras* são feitas na iniciação e nas obrigações de sete anos elas são novamente abertas” (*Òṣàlùfàn*). Sua visão pelos iniciados (as) na religiosidade em espaços de terreiro ou fora deles faz com que a irmandade no Candomblé se reconheça e se identifique. Em relação às *Kuras* “muitos iniciados da religião já passaram por uma sabatina de perguntas a cerca das marcas que carregam em seus corpos” (*Oṣun*).

As *Kuras* são feitas no topo do *Ori*, cabeça, peito e nas costas dos dois lados, nos dois braços, pernas nas regiões das panturrilhas, nos pés e até mesmo nas línguas, as quais se

³⁰ *Eres* no Candomblé é a fase criança do *Orixá*. Cabe a eles, trazer a sua mensagem, pois, no Candomblé as divindades não falam.

tornarão sagradas quando cicatrizadas (Lody, 2006). Elas têm forma certa de serem feitas, são feitas com objetos específicos e nelas são colocados fundamentos do sagrado, podendo ser mudadas dependendo do santo. Cada local dessas marcas tem um quê e um por que, e carregam uma forte representatividade com a ancestralidade. A respeito das *Kuras*, parafraseando Milton Nascimento: "Quem traz na pele essa marca, possui a estranha mania de ter fé na vida"!

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou ponderar relações teóricas no sentido de confirmar ou não a hipótese proposta de corpo no Candomblé como documento. O corpo foi percorrido não sob o ponto de vista mecanicista, do modelo de "corpo-máquina" oriundo da cultura da dissecação, e sim como um corpo dispositivo em que sentidos ancorados em uma realização constante de significações vão adquirindo informações situacional e temporal.

No que se refere às indumentárias e os fios de contas nas nações *Angola* e *Ketu*, o estudo revelou que elas englobam informações que passam além do sentido "de cobrir o corpo". O conjunto das vestimentas junto aos fios de contas, aos gestos e aos movimentos das danças, as *Kuras* são parte de um ritual, parte da comunidade e tem um sentido de pertença de uma sociedade, constituindo no corpo dos praticantes dessa religiosidade dispositivos informativos no qual, constam signos representativos de uma memória ancestral, possibilitando uma mediação na sua comunicação com o sagrado e seu universo para com todos os sujeitos presentes em uma roda de Candomblé quer seja iniciados, simpatizantes e pesquisadores.

As *Kuras* em partes do próprio corpo, por mais que a roupa esconda, revelam a história documentada de vida religiosa do (a) iniciado (a) expressando dados informacionais no seu contexto sociorreligiosos e cultural legitimando-o.

A hipótese levantada de corpo como documento se confirmou, mostrando que como instância física e informativa o corpo no Candomblé se torna um documento que sob ações e condições contextualizadas, potencializa a circulação social do conhecimento relativo à memória ancestral dessa religiosidade, que compõe uma cultura basilar do que hoje chamamos Brasil. Para cada nação um documento a ser atribuído.

Espera-se que a temática abordada neste artigo ganhe novos horizontes no meio acadêmico, abordando outros aspectos do corpo dispositivo como: a) as cores das vestimentas das divindades; b) as cores dos fios das divindades, b) as músicas executadas nas rodas de Candomblé; e c) as paramentas usadas pelas divindades.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Hon-esko. Chapecó: Argos, 2009

AQUINO, Miriam; COSTA, Antônio; WANDERLEY, Alba; BEZERRA Lebiã; LIMA, Izabel França; SANTIAGO, Stela. A Ciência em ação: o museu virtual de imagens da cultura africana e afrodescendente. **Inclusão Social**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 18-19, 2007. Disponível em: <https://revista.ibict.br/inclusao/article/view/1587>. Acesso em: 3 fev. 2024.

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. Informações e memória: as relações na pesquisa. **Revista eletrônica História em Reflexão**, Dourados, v. 1 n. 2, 2007. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/412/302>. Acesso em: 8 fev. 2024.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BUCKLAND, M.K. Information as thing. **Journal of the American Society for Information Science**, New Jersey, v. 45, n. 5, p. 351-360, 1991.

BÁRTOLO, José. **Corpo e sentido**: estudos intersemióticos. Covilhã: Livros LabCom, 2007.

BUFREM, Leilah Santiago; ALVES, Edvaldo Carvalho. **A dinâmica da pesquisa em Ciência da Informação**. João Pessoa: Editora UFPB, 2020.

ERLL Astrid. **Memory in culture**. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2011.

FROHMAN, Bernd. A documentação rediviva: prolegômenos a uma (outra) filosofia da informação. **Morpheus-Revista Eletrônica em Ciências Humanas**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 14, p. 227-249, 2012. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/article/view/4828>. Acesso em: 23 fev. 2024.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

GREINER, Christine e KATZ, Helena. Por uma teoria do Corpomídia. In: GREINER, Christine. **O corpo**: pistas para estudos indisciplinados. 3 ed. São Paulo: Annablume, 2008. p. 125-133. Disponível em: <https://archivoartea.uclm.es/textos/por-uma-teoria-do-corpomidia-ou-a-questao-epistemologica-do-corpo/> Acesso em: 2 fev. 2024.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

XXIV Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação – XXIV ENANCIB
Vitória-ES – 04 a 08 de novembro de 2024

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun., 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/JRMDwSmzv4Cm9m9fTbLSBMs/#> Acesso em: fev. 2024.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis, RJ, Vozes, 1953.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e Modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes; 2011.

LODY, Raul. **Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileira**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas 2006.

LÓPEZ YEPES, José. **Teoría de la Documentación**. Pamplona: ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 1978.

MARSHAL, Martin. The key informant techniques. **Family practice**, Oxford, v. 13, n. 1, p. 92-97, 1996.

MEYRIAT, Jean. Document, documentation, documentologie. **Schéma et Schématisation**, n. 14, p. 51-63, 1981.

MEYRIAT, Jean. Pour une compréhension plurisystémique du document (par intention). **Sciences de la Société**, Toulouse, n. 68, p. 11-28, 2006.

MINAYO, Maria Cecília. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MORAES, Juliana Kujawski Leite de. Simbologia do corpo no ritual do candomblé. **África: revista do Centro de Estudos Africanos**. São Paulo, n. 29-30, p. 141–156, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/96112>. Acesso em: 10 fev. 2024.

PEIRCE, Charles. **Semiótica**. Editora Perspectiva, 1990.

SAGREDO FERNÁNDEZ, Felix; IZQUIERDO Arroyo, José Maria. **Concepción lógico lingüística de la Documentación**. Madrid: IBERCOM, 1983.

RATTS, Alex. **Eu Sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de beatriz nascimento**. 1. ed. São Paulo: Imprensa Oficial: Instituto Kuanza, v. 1, 2006.

SIMAS Luís Antônio; RUFINO Luís. **Fogo no mato: as ciências das macumbas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

TRIVINOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1987.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Londrina: Eduel, 2013.