



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

AS OJERIZAS DO POVO DO SANTO

Francesca Bassi Arcand

UFBA

francesca_xango@yahoo.com

1. Introdução : tabus e sensibilidades

Esta apresentação se propõe analisar, no contexto do Candomblé, gestos rituais específicos olhando, em particular, as restrições que na literatura foram consideradas como ‘tabus’. A abordagem antropológica è sempre mais dirigida a entender comportamentos e disposições mentais vividas pelos atores segundo modos de ação relacional (Houseman & Severi, 1994). Olhar os gestos rituais negativos de acordo com esta perspectiva constitui um dos desafios deste trabalho.

Constata-se que no Candomblé, culto de possessão afro-brasileiro, os ‘tabus’ implicam uma gestualidade que acompanha os iniciados no cotidiano. Os desafios mais específicos deste trabalho são: 1) entender como estes gestos permitem ao novato se reconhecer nas orientações simbólicas convencionais que não são descoladas de expressões singularizantes; 2) questionar a respeito dos tabus como modos de ação inventivas, abertos a ajustes contínuos, e que consentem ao filho-de-santo de se ‘encontrar’ no culto.

A literatura clássica sobre o tabu é vasta (FRAZER, 1988, 1922; VAN GENNEP, 1904; HERTZ, 1922; WEBSTER, 1942; RADCLIFFE-BROWN, 1952; DOUGLAS, 1966; F. STEINER, 1967; SMITH, 1979) e a noção parece fundar a disciplina antropológica, pois entra em debates sobre religião, magia, parentesco, etc. A antropologia contemporânea deve à Mary Douglas (1966) uma teoria unitária dos tabus. Segundo a autora, trata-se de um sistema de proteção contra a impureza ao longo de certas etapas ambíguas e indefinidas da vida social e ritual e da existência pessoal. Em geral, segundo Douglas, a idéia de contaminação è relativa a transgressões de certos comportamentos rituais aptos a manter separações nos elementos de uma classificação dada. A antropóloga aponta para



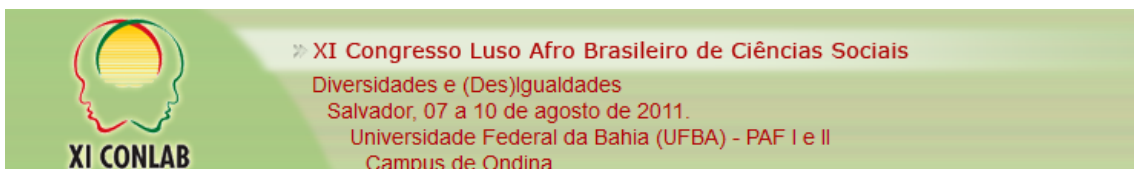
» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

o fato de que o perigo de contaminação surge da necessidade cognitiva de ordem, se apóia na sensação de repulsa da mistura e se estende como justificativa contra a desordem simbólica referente ao corpo físico e ao corpo social. As fronteiras do grupo, assim como os papéis sociais, são protegidos com normas de pureza corporais (em particular relacionadas a comidas e a trocas sexuais), cujas infrações provocariam uma mistura considerada perigosa. A antropóloga inglesa marca assim uma abordagem aos comportamentos proibidos, segundo uma classificação coletiva e uma ordem social e simbólica.

A teoria de Douglas é aplicável à concepção do povo-de-santo sobre a necessidade de manter estados de pureza temporária em certas condições de fragilidade marcadas por mudanças existenciais ou por indefinição simbólica. O novato (*yawo*), assim como a mulher grávida ou no pós-parto, por exemplo, são considerados seres vulneráveis que devem respeitar um resguardo, ou seja, tabus profiláticos contra a contaminação pela 'sujeira', isto é, pelas energias negativas.

Douglas se interessou, sobretudo, pelos ritos governados pelo princípio do contágio, ou seja, pelo simbolismo da transmissão de qualidades naturais. A este respeito, foram elaboradas críticas à Douglas, tanto por Luc de Heusch (1971), quanto por Pierre Smith (1979). Devemos a este último autor uma concepção dos tabus ('interditos' segundo a terminologia francesa) como restrições rituais que visam proteger evocações positivas de abundância, bem-estar, etc. Smith, encontrando na África Banto (Ruanda) vários tabus chamados de *imiziro*, argumenta que eles não apelam à noção de contaminação pela sujeira simbólica : ações proibidas seriam, segundo este autor, evocações simbólicas negativas que não se encaixariam na idéia de um contágio ruim. O perigo natural inerente aos interditos se explicaria mais como encontro indesejável entre termos semelhantes, mas opostos, sendo, segundo Smith, o mundo natural o respaldo do pensamento simbólico .

Assim, se a pesquisa de Douglas foi dirigida pelo interesse da função social dos tabus, o simbolismo dos interditos ganha com Smith uma maior autonomia em relação à variedade dos contextos de ação dos agentes rituais. Os interditos não se referem, portanto, segundo Smith, unicamente a qualidades negativas intrínsecas a objetos ou situações impuras associadas a papéis sociais diferenciados e vulneráveis no momento das trocas (sexuais, entre castas etc.) mas, sobretudo, aos gestos quotidianos anódinos relativos a vários contextos da ação. O tipo de resultado indesejado de um descuido de um interdito, em vez de comportar noções de contaminação, impureza, sujeira, se aproximaria, enquanto



forma de reação devida à aproximação de termos simbolicamente incompatíveis, à idéia de 'sensibilidade negativa'. Smith reforça esta interpretação indicando que, em Ruanda, várias erupções cutâneas - sensibilidades específicas do corpo - são consideradas como signos/sintomas de algum desencontro simbólico, isto é, de uma violação muitas vezes involuntária de um interdito. Este autor indica um caminho de pesquisa fértil a partir das questões de sensibilidade corporal que não foi desfrutado nos trabalhos sobre concepções dos efeitos dos interditos.

1. As quizilas no Candomblé: normas o repúdios?

No Candomblé, muitas proibições (chamadas de quizilas ou de *ewo* no Candomblé Nagô, objeto desta pesquisa) não estão ligadas a momentos pessoais e sociais de passagem ou a questões de pureza ritual, mas guiam o adepto na relação com o mundo dos orixás e com os cuidados que esta mesma relação impõe. O filho-de-santo está intimamente ligado ao culto com um conjunto de orixás, o que comporta a proibição de certas substâncias, certos alimentos, certas cores, certos objetos ou situações (Cossard-Binon, 1970, 1981; Augras, 1987). As numerosas quizilas surgem dos repúdios dos orixás cuja individuação é feita a partir dos mitos. Em geral, elas são referidas a elementos conectados com fatos míticos negativos vividos pelos orixás e correspondem a uma idéia de *ojeriza*, pois estes são energias desencarnadas, mas sensíveis às substâncias e aos elementos do mundo com os quais eles passaram a ter uma ligação negativa.

Vale acrescentar que o filho-de-santo não é somente treinado a respeitar as quizilas enquanto regras normativas exteriores à própria subjetividade; ele pode também passar a incorporá-las, manifestando, por exemplo, desgostos alimentares coerentes com os repúdios gustativos dos orixás que o influenciam. Porém, o aspecto mais surpreendente é o fato do filho-de-santo produzir, por sua vez, sensibilidades negativas de ressonância simbólica, pois certas reações do corpo aos elementos do mundo (sobretudo aos alimentos), assim como outros eventos negativos, são considerados indícios de quizilas. Os acidentes em geral e, em particular, o aparecer de alergias ou intolerâncias alimentares, não somente mostram a incorporação de 'antipatias simbólicas', como também podem indicar outras, até então, desconhecidas. De fato, muitas quizilas são conhecidas a partir da dimensão existencial e sensorial do iniciado que vai se revelando junto a incidentes comuns, mal-estares, etc. *Nestes casos, as quizilas perdem ligação imediata com as representações míticas e podem ser definidas antes de*

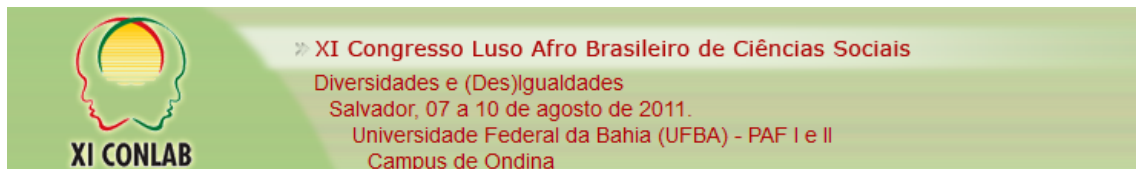


tudo em termos de alergias, antipatias, ojerizas, isto é, sensações e emoções negativas. Estas quizilas, em vez de definir o iniciado como a encarnação particular de um modelo mítico geral, favorecem a emergência de um ser singular, original, fazendo aparecer conjuntamente uma afiliação religiosa e uma natureza específica, um diagnóstico, uma biografia.

De modo geral, a influência do orixá principal e do conjunto dos outros orixás secundários, bem como dos signos do destino (*odus*), se destaca na interpretação das características do filho-de-santo e das situações temporárias da vida por ele vivenciadas (BASTIDE & VERGER, 1981; BRAGA, 1988; ROCHA, 1998; BENISTE, 1999). A interpretação se produz segundo uma abordagem divinatória na prática do jogo dos búzios: previamente, a partir de identificações com categorias míticas, os eventos são pré-ditos e cautelas são providenciadas; retrospectivamente, pois os eventos acontecidos ganham sentido segundo as explicações míticas mobilizadas de forma pontual (SINZIDRE, 1991).

Deste modo, se o esquema de muitos interditos pode se basear na evocação de fatos negativos míticos, legendários ou historicamente vivenciados (Smith, 1979; De GARINE, 1991), os sintomas das quizilas desconhecidas viram presságios de acidentes mais graves, segundo um diagnóstico que infunde modos de ações, isto é, novas restrições que se constituem como cautelas rituais contra uma queda mais ampla do bem-estar. Conseqüentemente, o respeito às quizilas pode ser concebida como 'forma de atenção', pois garante contra golpes do destino (doenças e acidentes), remetendo a restrições sugeridas pelos eventos negativos que desvendam um destino pessoal.

Em quanto respeito de idiosincrasias e sensibilidades relativas, a *quizila* mal se encaixa na idéia de regras normativas universais compartilhadas e previamente comunicadas: quizilas previsíveis a partir de representações míticas rotuladas se desdobram em outras imprevisíveis, indefinidas, *não verbalizadas* previamente, justificadas, *a posteriori*, segundo um horizonte mítico que diz respeito aos orixás que se manifestam segundo diferentes qualidades (aspectos de uma mesma 'energia') e aos signos do destino (*odu*). Assim, os sentidos e as percepções dos filhos-de-santo podem se conectar aos orixás durante as atividades de tipo diverso, nos momentos que eles são *afetados* através de alergias e outras sensibilidades do corpo (FAVRET-SAADA, 2005). A sensibilidade negativa è então *presença* do orixá, experimentada pelo novato e confirmada como quizila pelos mais velho no culto. A representação da motivação da quizila è, nestes casos, secundária, ao ponto que as vezes pode permanecer mal conhecida pelo novato. Portanto, estas quizilas individuais fazem o *orixá se*



amostrar, sendo a sua apresentação mais importante de qualquer a representação específica.

Este tipo de quizila parece assim pertencer a uma forma de culto particular que o iniciado mais experimentado desenvolverá sempre mais autonomamente na sua relação com os orixás a ele mais próximos, quando a apropriação do simbolismo convencional termina se adequando e se ‘pulverizando’ na sua própria singularidade.

Vale acrescentar que os orixás ‘falam’ nos signos do destino (*odus*) enquanto associados a diferentes categorias de eventos (situação financeira ou afetiva, conflitos familiares, etc.) que podem se relacionar a uma situação permanente ou temporária das pessoas; os eventos negativos podem ser despachados a partir da manipulação ritual de objetos, que se tornam temporariamente quizilas. Portanto, as quizilas, bem longe de se acomodar em uma teoria moral, respondem a uma teoria vital, a um dinamismo objetivado no trabalho ritual. Na cultura religiosa e moral ocidental a noção de pessoa é definida *ab initio* e a dinâmica existencial é levada a desenvolver características éticas respeitando regras religiosas e morais (MAUSS, 1938). Nos cultos afro-brasileiros tudo indica que a produção de regras rituais específicas desvendam uma ordem vital que é também uma ordem inata da pessoa, de forma que não se trata de escolher entre o bem ou o mal mas entre o bem-estar e o mal-estar. As quizilas se acordam, no Candomblé, com cuidados individuais que podem ser enxergados como atos que ‘precipitam’ personalidades –como diria Wagner, é necessário olhar as ações individuais sobre o simbolismo convencional para a constituição do ‘eu’ (WAGNER, 1981:78). Do ponto de vista dos tipos de regulamento comportamental, o respeito às quizilas, às vezes, se apresenta segundo normas formuladas explicitamente, isto é, regras normativas, outras vezes respondem ao critério das regras *constitutivas* (Houseman & Severi, *ibidem*) que contribuem para dar visibilidade à especificidade de cada filho-de-santo.

O processo de desvendamento das normas constitutivas da pessoa, ou seja, de acordo com as suas qualidades ‘espirituais’ intrínsecas, se produz treinando o filho-de-santo a auto-avaliar suas sensibilidades específicas par com comidas, bebidas, cores, etc. E se de um ponto de vista ocidental os interditos rituais podem ser percebidos como construtos simbólicos, na realidade, eles são mais abordáveis em quanto “receitas para a ação” (Strathern, 2006, p. 397). Isto faz com que o iniciado seja situado em uma relação dinâmica com os símbolos e as representações religiosas e que ele seja ativo e desempenhe sempre mais, com o passar do tempo, uma sua

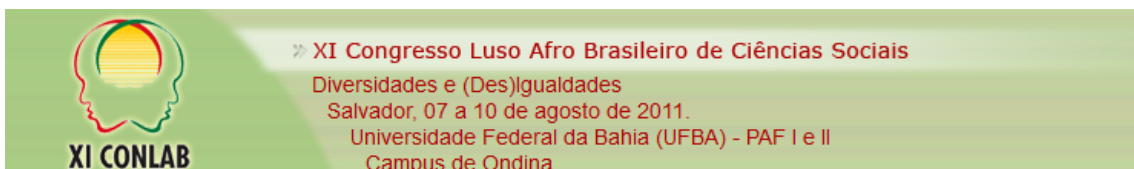


própria *agency* no vínculo ritual com as divindades (DURANTI, 2005).

Podemos assim concluir que, por um lado, os comportamentos explicitamente proibidos são signos diacríticos, indicadores de identidades religiosas coletivas (quizilas alimentares marcam, por exemplo, os iniciados ao mesmo orixá, as mesmas casas de Candomblé etc.), por outro, o plano mais individualizante das quizilas desempenha também um papel fundamental na relação cotidiana dos filhos-de-santo com os orixás por meio de substâncias que ligam o corpo ao mundo -alimentos, cores e situações específicas. A apreciação dos alimentos em particular, mostra como o iniciado deve valorizar a sua ligação com o mundo espiritual dos orixás até a ponto de querer sintonizar as suas sensações de desgosto com o que lhe indicam os tabus alimentares conhecidos. Isto nos leva à psicologia cognitiva sobre a questão de desgostos culturalmente determinados (*core disgust*) (ROZIN *et al.*, 1997).

As quizilas, por serem associadas, na literatura, à noção clássica de ‘tabu’ (AUGRAS:1987) e, conseqüentemente, a um comportamento abertamente prescritivo e convencional (não fazer, não comer, não falar), dificilmente constituem tema de investigação de uma dimensão mais individualizante e com os aspectos mais contextuais e contingentes destas regras rituais expressadas negativamente. O fato de que na prática do Candomblé diferentes quizilas sejam associadas a idiossincrasias pessoais, arduamente encaixáveis em idéias comparáveis aos ‘tabus’ religiosos, cujo conteúdo deve ser compartilhado por toda uma comunidade, foi motivo de questionamento sobre possíveis ‘invenções’ individuais. Assim, no Candomblé se encontrariam quizilas menos verídicas em comparação aos proibidos mais próximos de um padrão de ordem simbólica de origem coletiva (AUGRAS, *ibidem*). Este aspecto imanente do simbolismo das quizilas, enquanto parte do sujeito e de suas ações, continua sendo o menos explorado pelos pesquisadores. Portanto, no seu texto, Augras (1987) nos mostra o proibido na própria ação, ou seja, em situação, quando ela descreve os adeptos praticando o ‘teste’ das quizilas: se comer e fazer mal por mais de três vezes, o alimento se torna quizila. Além disso, o filho-de-santo mais ‘velho’ no culto se vê autorizado a construir suas próprias associações e a determinar novas ações no que se refere aos eventos vivenciados e às possíveis quizilas (com auxílio da divinação em muitos casos).

Pode-se então afirmar que os interditos rituais são abordáveis em quanto ações que “proporcionam motivação” (Strathern 2006, p.397) relacional. No caso específico do Candomblé trata-se da relação



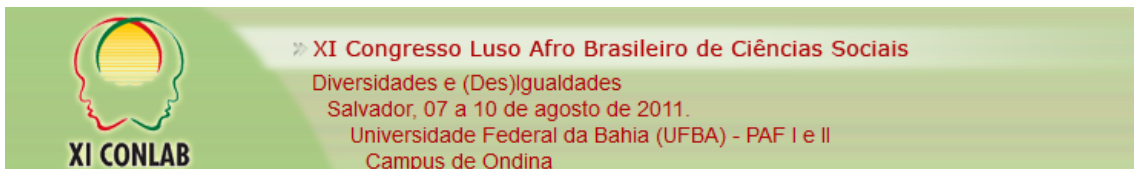
com os orixás : mesmo se o novato é marcado na sua essência pelas características dos orixás que podem ser enxergadas segundo classificações gerais – orixás rápidos/lentos; agitados/calmos etc. - (LEPINE, 1978), a sua iniciação comporta uma prática que procura desvendar um ser único, uma singularidade (GOLDMAN,1982) através de um trabalho simbólico cadenciado pela biografia do adepto (os eventos que a marcam) e pelas categorias míticas. Deste modo, o processo de individuação se apresenta como o fruto do cruzamento de uma essência ‘espiritual’ e das contingências das histórias individuais (BASTIDE, 1973). Desta forma, o simbolismo inerente às *quizilas* deixa claro como, de maneira geral, a construção do iniciado é aberta a justaposições: a sua identidade é desenhada a partir de uma pluralidade de referimentos que vão se justapondo, o que, em vez de se encaixar numa ideologia da unidade do sujeito, é mais próximo da imagem de *rhizome* (DELEUZE & GUATTARI,1980). Podemos arguir que a quizila responde a um estilo de produção simbólica contínua, porque o incidental, isto é, o universo, sempre deve ser levado em conta (implicitamente) na construção convencional das qualidades inatas da pessoa que devem ser controladas para garantir um bom equilíbrio e o bem-estar.

Levei em consideração estes diferentes enfoques do trabalho etnográfico para entender, a partir do específico ritual negativo, tanto a produção de formas simbólicas naturalizadas e ‘somatizadas’(CSORDAS,1992) quanto a vocação terapêutica da prática ritual do Candomblé.

2. Para além do simbolismo convencional

O desconhecimento do plano histórico e factual dos incidentes e da sensibilidade corporal do filho-de-santo na produção de quizilas favoreceu uma abordagem classificatória dos símbolos, comprometendo o estudo do processo de incorporação e de individuação implícitos neste culto. Vale ressaltar, por um lado, que o evento sofrido pela pessoa (alergia, intolerância alimentar, tontura provocada por cores, situações etc.) deve ser tratado como *afeto*, segundo uma cosmologia e uma ontologia *in fieri* que, através da divinação, compreende articulações entre entidades humanas e não humanas, segundo uma ecologia de corpos em devir.

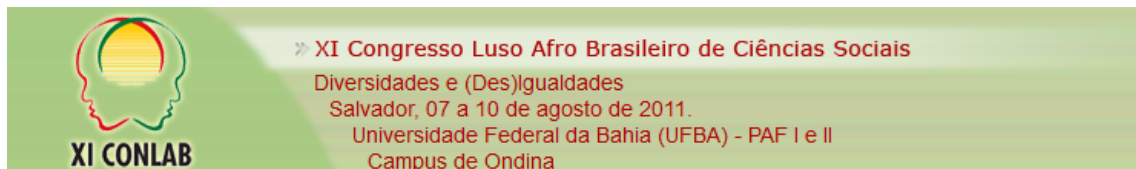
Por outro lado, é importante sublinhar que, do ponto de vista do comportamento ritual, o tratamento das quizilas não se deixa encaixar-se nas oposições individual/social, ação/representação, tendo ele a sua origem, de maneira dialética, na convenção social e nos usos desta operadas pelo indivíduo



(WAGNER, 1981). O novato aprende a lidar com a dimensão pessoal dos símbolos convencionais e, uma vez adquirida, após anos de iniciação, experiência ‘no santo’, ele se sente autorizado de conceber, junto com percepções e sensações individuais de mal-estar e fatos negativos vivenciados, formas individuais de quizilas. Deste modo, o novato ‘precipita’ a própria cultura ritual, dando-lhe visibilidade. Se as alergias alimentares, em particular, comportam construções de significados e práticas em termos de quizilas pessoais, é possível traduzir este tipo de interdito com a idéia já citada de ‘cautela’, pois estes tabus individuais são apresentados como idiosincrasias ou antipatias e alcançam concepções de cuidado pessoal no momento que podem ter como efeito reações alérgicas ou intolerâncias.

O filho-de-santo deve deixar de comer o que lhe faz mal, se concebendo, depois da iniciação, como um corpo aberto cujos sintomas são ao mesmo tempo indícios que deixam de atuar em relação ao corpo-objeto da biomedicina. Apresenta-se, assim, uma continuidade entre natureza e cultura, entre exterioridade e interioridade, ou seja, entre corpos, objetos, elementos do mundo e a subjetividade dos orixás e dos indivíduos (Descola, 2006). No momento que várias quizilas são mais compreensíveis como cautelas contra fatos negativos do destino específico de cada pessoa, e não se conformam a uma tipologia de regras universais, o corpo é o *locus* privilegiado para mostrar os desencontros energéticos específicos, pois os elementos cromáticos, nutritivos, etc. suscetíveis de serem incorporados são veículos dos princípios dos orixás.

De uma certa forma, não há iniciado definitivamente constituído pois ele se desenvolve de forma gradual por meio da relação com aos orixás. Estabelecendo correlações entre os seus atos, os objetos e os eventos do mundo de um lado e, do outro, as influências dos seres invisíveis, reconhecendo assim também a suas quizilas, o filho-de-santo é treinado a conceber as intenções dos orixás como suas. Com efeito, a ação alheia (a influência dos orixás) é percebida como ligada à própria natureza. A representação do orixá parece, assim, se emancipar de um núcleo ideal para se ajustar à própria pessoa: os orixás são dotados de um ‘centro’ simbólico estável e de uma ‘periferia’ que varia e se modifica em função das existências diferentes dos devotos (NUNES, 2007). Isso leva a aceitar também a prospectiva ecológica que os símbolos são utilizados a partir de um conjunto de percepções e sensibilidades que constituem a base para que os indivíduos se enraízem no mundo (RONZON, 2002).



Segundo este prisma a questão da ‘invenção’ de tabus pessoais tratados na literatura (Augras, 1987) como mais ou menos verídicos é um falso problema, de forma que o iniciado deve pensar todos os seus gestos em termos de relações com energias mais ou menos personificadas (orixás e *odus*, por exemplo). A partir desta consideração, modos de ação, isto é, gestos rituais assim vivenciados, incorporados, que deixam de ser motivados pelo plano unicamente coletivo do culto, chamam atenção pelo aspecto ritual experimentado pelo filho-de-santo que consegue adquirir uma compreensão do potencial espiritual e terapêutico do Candomblé. Isso permite, também, a passagem do momento crítico da iniciação ao controle maior do processo de simbolização imanente.

Segundo minha hipótese, muitas das quizilas dos filhos-de-santo sugerem simbolizações aptas a diferenciar, portanto, a importância de uma realidade referencial, tais como as sensibilidades corporais, as alergias etc., no interior das construções de ‘cautelais rituais’. Pretendo assinalar a maneira que certos aspectos convencionais particularizam fazendo precipitar construções do indivíduo: símbolos recuperados *ad hoc*, recortados sobre a pessoa, permitem criar marcas diferenciadoras e abrir a possibilidade de um controle sobre os eventos, o que, ao mesmo tempo, pode ser enxergado como efeitos criadores da convenção, controle sobre a realidade e como cuidado. Minha contribuição se apresenta então como uma tentativa de progredir no conhecimento do impacto dos gestos rituais no Candomblé no momento em que os novatos são menos chamados a ‘entender o culto’ e mais a vivenciar uma adesão. Se o adepto consegue se adaptar bem às exigências do espaço comunitário é porque este lhe proporciona soluções concretas de cuidado, isto é, as ações rituais que ele é chamado a cumprir que produzem efeitos terapêuticos implícitos (AQUINO, 2005).

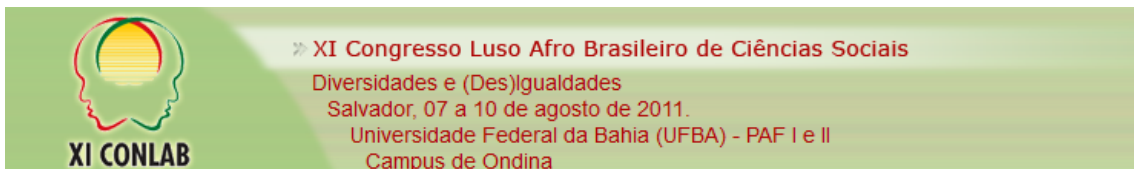
Ora, as regras exprimidas negativamente apresentam vantagem, em comparação com gestos positivos, de marcar discretamente o comportamento ritual do filho-de-santo, sendo assim um bom ponto de partida para a pesquisa sobre o ritual em geral. É ambição desta apresentação apontar como os gestos do ritual cotidiano no Candomblé se encaixam na categoria de rito, sabendo que as categorias utilizadas na antropologia das religiões variam segundo os recortes teóricos operados pelos pesquisadores (Augé & Colleyn, 2004). A pouca consistência da categoria antropológica de ‘rito’ foi denunciada por Lévi-Strauss (1971) de uma forma que sugeriu uma renovação dos estudos. O comportamento ritual não deixou de despertar interesse em áreas diversas da antropologia da religião, da psiquiatria (Nathan, 2001) ao cognitivismo (Boyer, 2003) ou à praxiologia (WARNIER &



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

JULIEN,1999). De uma maneira geral, na antropologia se assistiu a um desdobramento das abordagens ao ritual: além das mais simbólicas (Smith,1979; 1991), as mais interessadas nos aspectos performativos do ritual (STRATHERN, 2006) e nas teorias da ação (Severi & Houseman, 1994; HOUSEMAN, 2005; Halloy, 2005) ganharam visibilidade nos debates da disciplina.

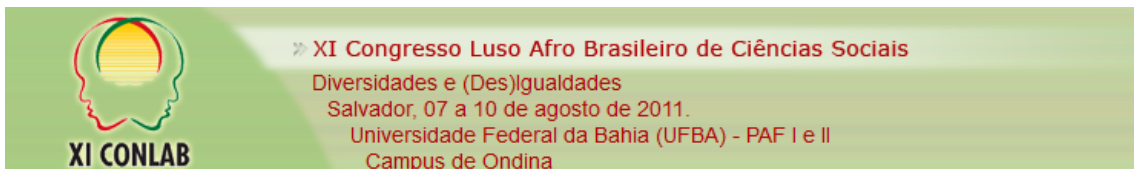
Segundo este último tipo de abordagem, o ritual não seria unicamente portador de uma significação prévia que deve ser decifrada e interpretada, pois, no mínimo, ‘o ritual não diz, ele faz’ (HALLOY,2005). A questão do ritual pode ser resumida, segundo Houseman (2003), na idéia que os ritos correspondem a “formas de conduta bem definidas, convencionais ou estipuladas – atos arquétipos” aos quais não seriam aplicadas condições ordinárias de intencionalidade (cf. Humphrey & Laidlaw, 1994). Este autor procura pesquisar sobre a relação entre diferentes ações que implicam relações (interações) e disposições pessoais (intenções e emoções). No que se refere à interação ordinária a questão dominante é: “Considerando o que eu sinto (e o que posso inferir do que os outros sentem), como devo agir?”; no ritual a questão dominante é: “Considerando minha forma de agir (e o que posso perceber das ações dos outros), o que devo sentir?”. Sendo a questão assim delimitada, como escreve este autor, “os dois casos supõem uma continuidade ou uma congruência entre, por um lado, disposições pessoais e, por outro lado, atos, orientada porém em sentidos opostos.” (Houseman, 2003:298). Segundo este esquema impõe-se o questionamento: de que maneira o fato de respeitar interditos constitui formas de agir capazes, ora de criar identificações e de influenciar a construção da singularidade dos iniciantes, de contrastar eventos infelizes do destino pessoal; ora de fazer com que seja incorporada um saber religioso que é também concebido como fonte de cuidado *lato sensu* terapêutico? A questão das quizilas como cautelas pode, então, se apresentar da forma seguinte: considerando o que o filho- de-santo sente (alergias, etc.) como ele deve re-considerar o seu agir sendo este novo ‘agir’ orientado simbolicamente, segundo um corpus de mitos que determina gestos rituais específicos? Resumindo, queremos investigar como um estilo de vida ritual pode permear a vida quotidiana, e como a divisão proposta a partir do texto de Houseman pode ser vista de outra forma: viver ritualmente é também utilizar símbolos segundo novos modos de ações (ou ‘não ações’, os interditos). A investigação destas ‘invenções’, as quais não contrariam a convenção, pois dela tirariam partido, deveria conduzir, em princípio, a considerar também a base do poder ritual do líder do culto.



A constatação de que a sensibilidade corporal desempenha um papel importante nos gestos rituais assim definidos, a ponto de se perceber que é possível falar de ‘formas de atenção somatizada’ (Csordas:1993), impõe uma prática etnográfica cada vez mais debruçada sobre a noção do “corpo que sente”, de maneira que esta parece ser metodologicamente necessária ao pesquisador (Surrallés, 2004). A teoria clássica do tabu e, por extensão, do rito, é herdeira de um modelo de corpo definido como objeto biológico e de uma tradição metafísica que opõe corpo/mente de maneira que não deixa espaços para entender as relações de um corpo com outros organismos segundo uma abordagem mais ecológica. A concepção de restrições rituais como cautela aponta a organismos que se relacionam com elementos do mundo, ou seja, comidas, plantas, objetos, de modo que as qualidades dos corpos não são dadas, mas estão em processo de conhecimento.

Uma das ambições deste trabalho é identificar a implicação do plano sensorial e emocional (GOASDOUE, 2006) nas práticas rituais dos iniciados no Candomblé, mostrando como eles são conduzidos a emergir como seres novos na relação com as divindades (orixás). Este processo pode, então, ser analisado a partir do corpo perceptivo capaz de dirigir o filho-de-santo à conquista de um controle da sua existência.

A pesquisa de campo dos gestos rituais e das narrativas dos filhos-de-santo, sejam eles simples iniciados ou pais/mãe de santo que se reconhecem nestes processos de cuidado e que se tornam os promotores, foi apoiada da releitura de textos sobre Candomblé com enfoque na antropologia da saúde (CAROSO *et al.* 1997; RABELO, 1993, CAPONE, 1999), e na antropologia simbólica (BENISTE1997, 1999, 2002; BARROS & NAPOLEÃO 1998; BARROS E TEIXEIRA, LODY, 1992, 1998 , etc.). Cabe sublinhar que nosso interesse foi primariamente dirigido a entender práticas rituais segundo o desempenho do filho-de-santo na suas relações com as entidades invisíveis. Evidentemente, as suas ações e representações são integradas às práticas socializadas de aprendizado no contexto das obrigações rituais comunitárias que devem ser levadas em consideração. Mas o enfoque principal foi dirigido ao entendimento da experiência do filho-de-santo que se desenvolve além das solenidades das obrigações, segundo critérios tais como: 1) a sua integração no culto a partir de ações rituais cotidianas e a apropriação individual do repertório mítico-simbólico; 2) o desenvolvimento de uma linguagem especial (simbólica) personalizada adequada ao relacionamento com um mundo de agenciamentos particulares constituído pelos orixás : percepções, sensações mas



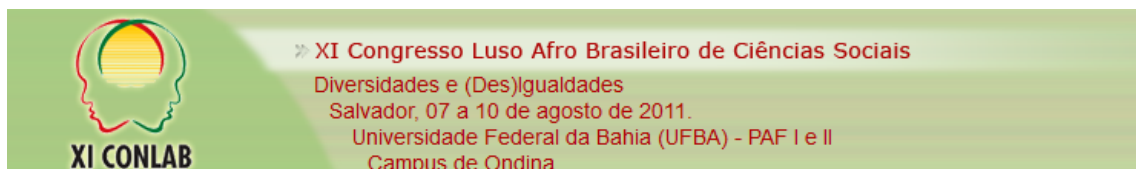
também revelações, sonhos, visão, ou seja, de adivinhação secundária (Zempléni, 1995).

Considerando que a prática ritual inerente às cautelas rituais citadas não é motivada por princípios de causalidades e categorias nosográficas, mas pela intenção de promover a interatividade com os orixás, considerei útil pesquisar a vocação auto-referencial do rito. Enfim, se as cautelas permitem ao sujeito de referir-se a si mesmo e às suas reações físicas se reportando ao mesmo tempo aos orixás, foi importante avaliar narrativas sobre eventos negativos, doenças particulares e outros mal-estares que justificam implicitamente a emergência de gestos rituais particulares.

4. Considerações finais

Desde o momento em que o culto privado e as 'criações' individuais, a partir da convenção ritual e simbólica, são algo inerente ao Candomblé de maneira implícita, o respeito das cautelas rituais individuais foi analisado participando das atividades diversificadas, com atenção aos contextos e às narrativas dos adeptos de várias casas de Candomblé da Bahia (particular atenção foi dedicada ao Candomblé Nagô). Adeptos em diferentes posições hierárquicas e com trajetórias religiosas diferentes foram levados em conta. A estes contextos de 'habilidade ritual e terapêutica' foram adicionadas as narrativas mais abrangentes de mal-estar ou bem-estar, segundo as trajetórias diversificadas dos iniciados.

Devendo, portanto, lidar com dimensões fluidas da vida cotidiana do povo-de-santo, os pontos metodológicos importantes da pesquisa qualitativa foram aproveitados no trabalho de campo (cf. Bibeau & Corin, 1995): a familiaridade com as comunidades dos terreiros e a leitura dos aspectos implícitos das narrativas que justificam as práticas, a explicitação de dimensões mais individuais do ritual, o acompanhamento dos filhos-de-santo e dos pais/mães-de-santo no cotidiano dos terreiros e a referência a autoria coletiva em relação as interpretações pessoais. Segundo esta abordagem, as narrativas foram analisadas a partir de uma hermenêutica do discurso e das práticas. Foi dada uma particular atenção à proposta do método etnocrítico de Bibeau e Corin (1995:44-50) que procura superar elementos complicadores na leitura de textos culturais, por exemplo, as ambivalências entre o declarado de um lado e o escondido do outro; o reconhecimento de conexões entre as narrativas pessoais e as narrativas coletivas, as contradições entre o comportamento esperado e as possíveis interpretações pessoais.



Em suma, foi necessário desenvolver uma leitura adequada compreensiva, explicativa e interpretativa dos dados etnográficos tentando desvendar as categorias-chave das narrativas e dos gestos rituais, lendo as entrelinhas e desfrutando de todos os indícios que, mesmo se de uma forma provisória, são capazes de nos fazer progredir na análise qualitativa. Articuladas ao trabalho de observação participante foram realizadas entrevistas semi-estruturadas e não estruturadas com vários interlocutores. Evidentemente, atenção particular foi proporcionada aos aspectos da experiência que não são acessíveis nos limites do plano representacional, assim como as disposições corporais que se entrevêm nos agenciamentos concretos inerentes aos rituais do Candomblé.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Patricia de

- 2004 « Paroles d'objets ou le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé » in HALLOY, A. (dir.), *Le rite à l'œuvre. Perspectives afro-cubaines et afro-brésiliennes - Systèmes de pensée en Afrique noire*, n. 16, pp. 11-47.

AUGRAS, Monique

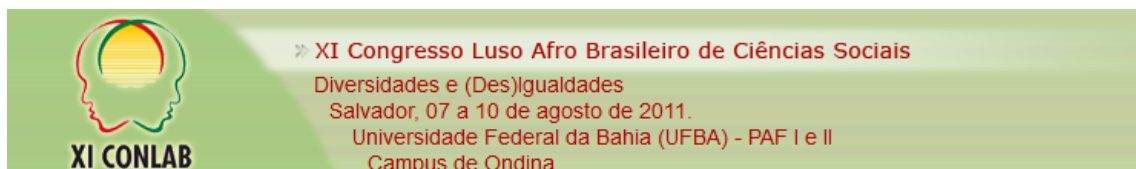
- 1988 « Un pluriel singulier : La construction de la personne dans le Candomblé ». *Sociétés*, n. 21, p. 29-31.
- 1987 « Quizilas e preceitos. Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo », in Marcondes De Moura C. E. (dir.), *Candomblé. Desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás*, pp. 7-60. EMW Editores, São Paulo.

BARROS, José Flavio Pessoa de e NAPOLEÃO, Eduardo

- 1998 *Ewé órisà : uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casa de candomblé jêje-nagô*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

BARROS, José Flávio Pessoa de & TEXEIRA, Maria Lina Leão

- 2000 « O código do corpo : inscrições e marcas dos orixás » in Marcondes de Moura, C. E. (dir.), *Candomblé : religião do corpo e da alma*, pp. 103-139. Pallas, Rio de Janeiro.



BASTIDE, Roger

1973 « Le principe d'individuation ». *La notion de personne en Afrique noire*, n.544, Colloques internationaux du CNRS, Octobre 1971, Paris, pp. 33-43.

BASTIDE, Roger e VERGER, Pierre

1981 (1953) «Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia) » in Marcondes de Moura, C. E. (dir.), *Olòdrisa. Escritos sobre a religião dos orixás*, pp. 57-85. Agora, São Paulo. implícito

BAYART, Jean François e WARNIER, Jean-Pierre

2004 *Matière à politique, le pouvoir, le corps et les choses*. CERI, Recherches Internationales. Karthala Editions, Paris.

BENISTE, José

1997 *Òrun Àiyé. O Encontro de Dois Mundos. O Sistema de Relacionamento Nagô-Yorubá entre o Céu e a Terra*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

1999 *Jogo de Búzios. Um Encontro com o Desconhecido*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

2002 *As Aguas de Oxalá*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

BRAGA, Julio

1988 *O Jogo de buzios. Um estudo da divinhação no Candomblé*. Editora Brasiliense, São Paulo.

CAPONE, Stefania

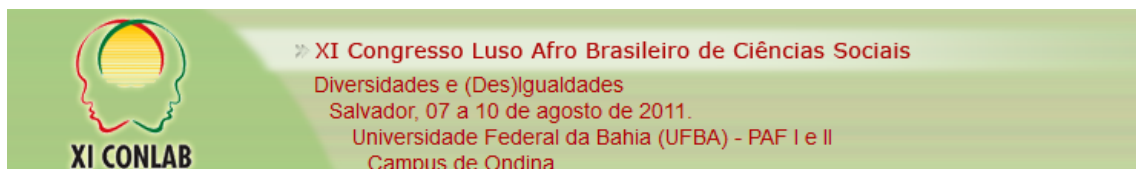
1999 « La notion de santé et les représentations de la maladie dans le Candomblé ». *Psychopathologie africaine*. Vol. XXIX, n. 3, p. 287-306.

CAROSO, Carlos ; RODRIGUES, Núbia ; ALMEIDA FILHO, Naomar ; CORIN, E. ; BIBEAU, Gilles.

1997 « When Healing is Prevention: Afro-Brazilian Religious Practices Related to Mental Disorders and Associated Stigma in Bahia, Brazil ». *Curare Sunderband*, v. 12, n. 1, p. 195-214, Berlin.

CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (dir.)

1999 *Faces da tradição afro-brasileira : religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo*,



reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Pallas, Rio de Janeiro.

CARTRY, Michel

1973 « Introduction ». *La notion de personne en Afrique noire.* Colloques internationaux du CNRS, Octobre 1971, n. 544, Paris, pp. 34-43.

COSSARD-BINON, Gisèle

1970 *Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil. Le Candomblé Angola.* Thèse de doctorat de 3^o cycle de la faculté de Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris.

1981 « A Filha-de-Santo » in Marcondes de Moura C. E. (dir.), *Olódrísà. Escritos sobre a Religião dos Orixás*, pp. 127-151. Ágora, São Paulo.

CRAPANZANO, Vincent

1994 « Réflexions sur une anthropologie des émotions ». *Terrains. Les émotions*, n. 22, pp.109-117.

CSORDAS, Thomas J.

1993 « Somatic Modes of Attention ». *Cultural Anthropology*, Vol. 8, n. 2, Mai 1993, pp. 135-156.

DE GARINE, Igor

1991 « Les interdits alimentaires d'origines sociale et religieuse ». *La Revue du Praticien*, n. 11, pp.973-977

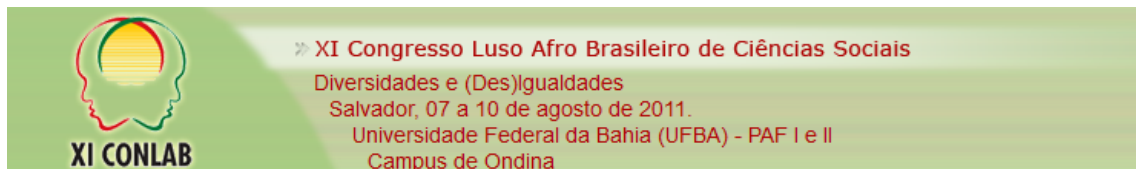
DE HEUSCH, Luc

1971 « Préface » in Douglas M., *De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou*, pp. 7-20. Maspero, Paris.

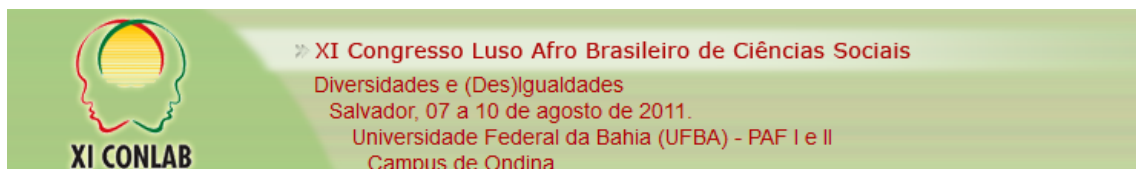
1990 « Les vicissitudes de la notion d'interdit » in Marx, J. (dir.), *Problèmes d'histoire des religions : Religion et tabou sexuel*, pp. 9-16. Edition de l'Université de Bruxelles.

1993 « La pitié et la honte » in *Evolution biologique et comportement éthique*, Actes du colloque international de Bruxelles (20-21 septembre 1991), pp.179-194. Académie Royale de Belgique, Gembloux.

DELEUZE Gilles e GUATTARI Felix



- 1980 *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux 2.* Editions de Minuit, Paris.
- DESCOLA, Philippe
- 2005 *Par - delà nature et culture.* Gallimard, Paris.
- DOUGLAS, Mary
- 1971 (1967) *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou.* Maspero, Paris. 19. (titre or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* Routledge and Kegan Paul, Londres).
- 1985 *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale.* Il Mulino, Bologna.
- DURANTI, Alessandro
- 2006 The Social Ontology of Intentions. *Discourse Studies* 8 (1):31-40.
- DURKHEIM, Émile
- 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Alcan, Paris.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana
- 1975 *Os Nagô e a morte.* Editora Vozes, Rio de Janeiro.
- FAVRET-SAADA, Jeanne
- 1994 « Weber, les émotions et la religion ». *Terrains (Les émotions)*, n. 22, Mars, pp. 93-108.
- 2005 « Etre Affecté ». *Gradhiva*, 8, pp.3-9.
- FRAZER, James
- 1888 “Taboo”. *Ecylopaedia Bitannica*, 9ème éd., t. XXIII, A. And C. Black, Edimbourg.
- 1990 (1922) *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione.* Bollati Boringhieri, Torino (titre or. *The Golden Bough.* Mac Millan, London).
- GANDOLFO, G. ; LEGRAND, D. ; TALAND, F. ; MOURARD, P. & GRAMMONT, F.
- 2006 « L'intelligence du Geste ». *Revue de l'APBG*, n. 1, 131-162.



GOASDOUE, Rémi

- 2006 « Agir pour percevoir et percevoir pour agir, rôle des interactions perception – action dans l’expertise sensorielle ». *Le Sensolier*, 4^{ème} journée, *Expertises sensorielles : nature et acquisition*, Paris le 12 Octobre 2006, pp. 23-26.

GOLDMAN, Márcio

- 1982 « A construção ritual da pessoa : a possessão no Candomblé », in Marcondes de Moura, C. E. (dir.). *Candomblé Desvendando identidades*, pp. 87-120. EMW Editores, São Paulo.

GOODY, Jack

- 2002 « The anthropology of the senses and sensations ». *Errefe. La Ricera Folklorica*, n.45, *Antropologia della sensazioni*, pp. 17-28. Ed. Grafo, Brescia.

GUILE, Jean-Marc e BIBEAU Gilles

- 1995 « Discussion critique des grilles sémiologiques et nosographiques », *Encyclopédie médico-chirurgicale – Psychiatrie*, 37-715-A-30, pp.1-3, Paris.

HALLOY, Arnaud

- 2004 «Présentation». *Le rite à l’œuvre - Systèmes de pensée en Afrique noire*. Revue publiée par l’Ecole des Hautes (EPHE), Section Sciences Religieuses, n.16, pp.5-8.

- 2007 « Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d’investigation ethnographique » in Joël Noret & Pierre Petit (dir.), *Corps, performance, religion. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, pp.87-115. Paris, Publibook.

Humphrey, Caroline & Laidlaw, James

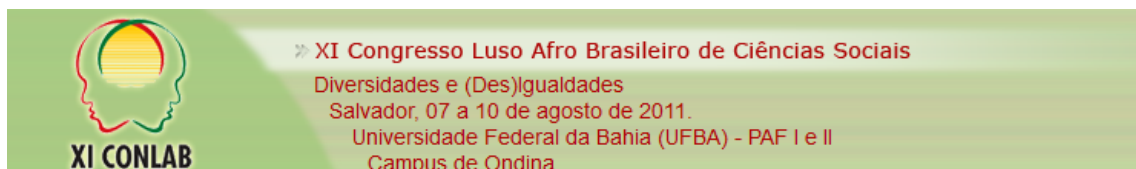
- 1994 *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Clarendon Press, Oxford. Publication.

HERTZ, Robert

- 1922 « Le péché et l’expiation dans les sociétés primitives ». *Revue de l’Histoire des Religions*, Vol. LXXXVI, pp. 1-60.

- 1907 « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L’Année Sociologique*, n.10, pp. 48 -137.

- 1909 « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse ». *Revue Philosophique*, 67, pp. 533-580.



HOUSEMAN, Michael e Carlo SEVERI

1994 *Naven ou Le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle.* CNRS/ Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

HOUSEMAN, Michael

2003 « Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique ». *Thérapie familiale*, vol. 24, n. 3, pp. 289-312.

2006 « Relationality ». *Studies in the History of Religions*, vol. 114, pp. 413-428.

KILANI, Mondher

1999 *Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte*, in ADAM, -M., BOREL, M-J., CALAME, C., KILANI, M. *Le discours anthropologique.* Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, pp. 71-109.

LÉPINE, Claude

1978 *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no Candomblé Kétu de Salvador.* Tese de doutoramento, vv.1-2. Universidade de São Paulo, São Paulo.

1981 « Estereótipos de personalidade » in Marcondes de Moura C. E. (dir.), *Olódrísà. Escritos sobre a religião dos orixás*, pp. 13-34. Ed. Agora, São Paulo.

LEVI-STRAUSS, Claude

1971 *L'homme nu. Mythologiques IV.* Plon, Paris.

LODY, Raul

1992 *Tem dendê, tem axé : Etnografia do dendezeiro.* Pallas, Rio de Janeiro.

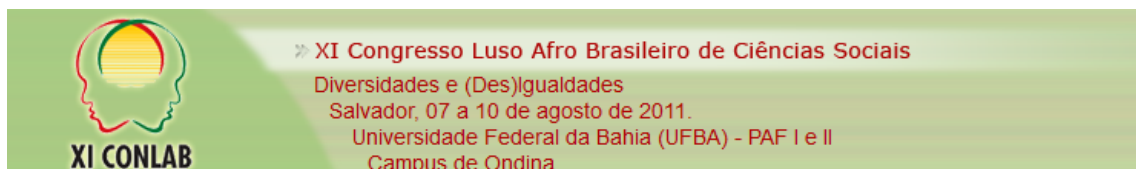
1998 *Santo também come.* Pallas, Rio de Janeiro.

MATERA, ENZO

2004 *La scrittura etnografica*, Roma, Meltemi.

MAUSS, Marcel

1897 « La religion et l'origine du droit pénal ». *Revue de l'Histoire des Religions.* V. XXXV, pp. 31-60.



1922 « Note de l'éditeur » in Hertz R., « Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives », pp.1-4. *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol. LXXXVI.

1926 « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité ». *Journal de psychologie et pathologie*, n. 6, Communication présentée à la Société de Psychologie (en ligne).

1938 « Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne, celle de moi ». *Journal of the royal anthropological Institute*, v. LXXVII, Londres (en ligne).

1969 (1907) « Leçons sur les interdictions rituelles ». *Oeuvres II*, pp. 107-108. Ed. de Minuit, Paris.

MEAD, Margaret

1937 «Taboo». *Encyclopaedia of the social science*, Vol. XIII pp. 502-505. Ed. Seligman, New York.

NATHAN, Tobie

2001 « Fonctions de l'objet dans les dispositifs thérapeutiques ». *Ethnopsychiatrie, les mondes contemporains de la guérison. Drogues et remèdes*, n.2, Avril, pp. 5-43. Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, Paris.

NERI, Claudio,

2005 *The Group of Gods. From Anthropology to Group Psychotherapy*. Funzione Gamma, Internet Journal.

NUNES, Mônica de Oliveira

2007 « Referentes Identificatórios e jogos identitários no candomblé ». *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, setembro 2007, n. 9, pp. 91-116.

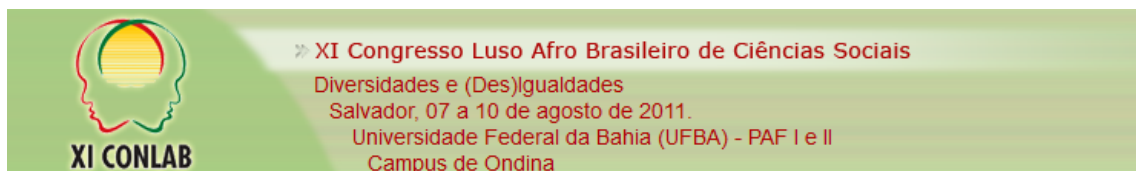
RABELO, M.C.

1993 Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, 9 (3), pp. 316.325.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.

1939 *Taboo*. Cambridge University Press, Cambridge.

ROCHA, Agenor Miranda



1998 *Caminhos de Odu. Os odus do jogo de búzios com seus caminhos ebós, mitos e significados.* Pallas, Rio de Janeiro.

RONZON, Francesco

2002 « Ogun, Rambo, Saint Jacques. Spiriti, immagini et pratiche cognitive nel vodou di Port-au-Prince (Haiti) ». *Erreffe. La Ricerca Folklorica*, n. 45 *Antropologia delle sensazioni*, pp. 53-70. Ed. Grafo, Brescia.

Rozin, P. ; Haidt, J. ; McCauley, C. R. ; Mawr, B. e Imada, S.

1997 « Body, Psyche, and Culture : The Relationship Between Disgust and Morality ». *Psychology and Developing Societies*, vol. 9, pp.107-131.

SINDZINGRE, Nicole

1991 « Divination » in Bonte P. & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, pp. 202. Presses Universitaires de France, Paris.

SMITH, Pierre

1979 « L'efficacité des interdits ». *L'Homme XIX*. 1, pp. 5-47.

1979a « Aspects de l'organisation des rites » in Izard, M & P. Smith (dir.), *La Fonction symbolique*, pp. 139-170. Gallimard, Paris.

1991 « Interdit » in Bonte P. & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, pp. 381-382. Presses Universitaires de France, Paris.

1991a « Rite » in Bonte P. & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, pp.630-633. Presses Universitaires de France, Paris.

STEINER, Franz Baermann

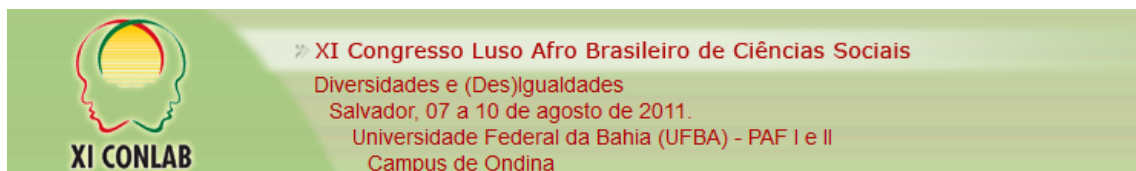
1980 (1956) *Tabu*, Bollati Boringhieri, Torino. (Titre or. *Taboo*. Cohen & West, Londres).

Strathern, Marliyn.

2006 [1988] O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas-SP, Editora da Unicamp.

SURRALLÉS, Alexandre

2004 « Des états d'âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects » in Héritier F.



& Xanthakou M., *Corps et affects*, pp. 59-76. Odile Jacob, Paris.

TAVARES Fátima e Bonet Otávio 2006 “Redes em redes: dimensões intersticiais no sistema de cuidados á saúde”, in PINHEIRO, R. MATTOS, *Gestão em Redes. Práticas de avaliação , formação e participação em saúde*. Rio de Janeiro, Cepesc, pp. 385-400.

2007 “O cuidado como metáfora nas redes de prática terapêutica”, in PINHEIRO, R. MATTOS R.A. (Orgs.). *Razões públicas para a integralidade em saúde: o cuidado como valor*. Rio de Janeiro, Cepesc pp. 263-278.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão

1987 « Lorogun. Identidades sexuais e poder no candomblé » in Marcondes de Moura C. E. (dir), *Candomblé. Desvendando identidades*, pp. 33-52. EMW Editores, São Paulo.

1994 *A encruzilhada do ser : representações da [lou]cura em terreiros de candomblé*. Tese de doutoramento, São Paulo.

VARELA, Charles

2003 « Dynamic Embodiment: Reaching for a Paradigm ». *Journal for the Anthropological Study of Human Movement*, 12 (4), pp. 125-131.

Wagner, Roy.

1981 (1975) *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

WARNIER, Jean-Pierre e BAYART, Jean François

2004 *Matière à politique, le pouvoir, le corps et les choses*. CERI, Recherches Internationales. Karthala Editions, Paris.

WARNIER, Jean-Pierre e Julien Marie-Pierre

1999 *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet de la culture*. L'Harmattan, Paris.

WEBSTER, Hutton

1952 *Le Tabou. Etude Sociologique*. Payot, Paris.

ZEMPLÉNI, Andras

1995 « How to say things with assertive acts? » in Bibeau G. et Corin E., *Beyond textuality*, pp.233-247. Mouton de Gruyter, Berlin.



» **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina