

Licenciado sob uma Licença Creative Commons



TRANSITANDO NO LIMAR: PROCESSOS IDENTITÁRIOS E PERIGOS DE POLUIÇÃO NO CANDOMBLÉ

Transiting the threshold: identity processes and pollution hazards in Candomblé

Francesca Bassi

Ph.D. em Antropologia pela Universidade de Montreal

Professora Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Pesquisadora do Observatório (UFBA) e do MESCLAS (UFRB)

francesca_xango@yahoo.com

RESUMO: Durante o tempo da iniciação, o filho-de-santo deve se proteger contra perigos de poluição por meio de uma série de interditos. Esta proteção vai para além da ideia clássica de pureza para alcançar uma forma de controle das interações, permitindo a fixação de uma nova singularidade religiosa. Contaminações e sensibilizações indicam, ainda, uma ontologia específica, atrelada aos aspectos relacionais da pessoa..

Palavras chave: Poluição, Identidade, Interdição, Relações.

ABSTRACT: During initiation, the new identity of the adept of Candomblé is protected from dangers of pollution through interdictions. This protection goes beyond the classic idea of purity, to achieve a form of control of interactions that allows the establishment of a new religious condition. Contamination and sensibilization also show a specific ontology, linked to the relational aspects of the person.

Keywords: Pollution, Identity, Interdiction, Relations.

Introdução

Neste trabalho pretende-se mostrar como no Candomblé Nagô¹ a iniciação do filho-de-santo comporta uma transição para uma ordem iniciática conotada por uma identidade religiosa em devir (GOLDMAN,1987;2009), cuja completude pode se alcançada mantendo por um certo tempo, nos gestos e por meio de interditos rituais, uma condição de pureza. De fato, vários tabus dos filhos-de-santo recém iniciado correspondem à uma defesa contra contaminação de energias negativas

No cunho da teoria local, dimensões existenciais de “corpo sujo” e da “corpo limpo” são enunciadas pelo povo-de-santo para indicar estados negativos ou positivos do ponto de vista espiritual, energético e existencial. Depois da iniciação, a sujeira parece fragilizar tanto a construção de uma nova condição espiritual (um processo identitário é marcado por uma relação de culto com um conjunto de orixás), como mobilizar uma dimensão relacional segundo um ‘dinamismo energético’ presente nas pessoas e no mundo, a ‘sujeira’ afetando negativamente toda a existência da pessoa contaminada. Através dos dados de campo e das noções presentes na literatura sobre Candomblé, os parágrafos a seguir, sem pretender serem etnograficamente exaustivos, esperam propor reflexões sobre possíveis articulações entre noções de pureza associada a defesa de um *statu quo* e o dinamismo implicado nas transformações rituais.

Para entender como os possíveis estados de contaminação estão associados a certos perigos capazes de produzir uma alteração negativa da condição vital da pessoa e, conseqüentemente, de prejudicar os benefícios da iniciação, será tecido um dialogo com a teoria antropológica clássica sobre pureza, perigo (Douglas) e liminaridade (Van Gennep e Turner), explorando a possibilidade de articula-la com a teoria local. Todavia, para além de uma representação (simbólica) de uma ordem (Douglas), o trabalho ritualístico inerente às contaminações nos indica ações de cunho relacional que comportam um aspecto processual da pessoa, enfatizando transformações e

1 Os dados aqui apresentados fazem parte da pesquisa de campo do meu doutorado e pós-doutorado. A pesquisa foi iniciada no Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador, famoso terreiro cuja origem é dita ‘Jejê-Nagô’. No Axé Opô Afonjá, chefiado por Mãe Stella de Oxossi, tive o acesso facilitado por amigos, simpatizantes ou iniciados, mas, desde o meu debut no estudo do candomblé, não deixei de praticar incursões em terreiros menores. Para manter uma certa homogeneidade, pesquisei em terreiros definidos como Candomblé Nagô de nação Keto, com exceção do terreiro Nagô de nação Ijexá, o Ilê Axé Ijexá Orixá Olofum de Itabuna, chefiado pelo Babalorixá Ruy Póvoas. Consegui também aprimorar o meu conhecimento sobre o ritual e alcançar uma maior qualidade de dados, pesquisando assiduamente junto com pais e mãe-de-santos, procedentes do Ilê Axé Opô Afonjá, que abriram seus próprios espaços religiosos (notadamente, com o babalorixá Genivaldo de Omolu). Expresso aqui minha gratidão ao povo-de-santo que me acolheu ao longo da minha pesquisa.

acontecimentos². A transmissão de substâncias poluidoras pode ser enxergada a partir do plano das interações com outros existentes (humanos e não humanos). Deste modo, acredito que uma interessante perspectiva pode ser alcançada por meio de uma inflexão da polaridade puro/impuro, implícita em muitos atos rituais do Candomblé, na direção de dinamismo relacional que estrutura (e eventualmente desestrutura) a pessoa segundo uma ontologia específica. A pessoa, distribuída nas suas múltiplas relações encontra na sujeira o limite da suas interações com outrem³.

Partindo da hipótese que as noções de pureza e impureza se referem à possibilidade de propiciar ou frear transformações eficazes, irei considerar a relação ritualística de tipo complementar —e não oposta— entre um estado relativo de imobilidade e ‘pureza’ (característica do orixá Oxalá) e o dinamismo das transformações geralmente propiciadas pela evocação da energia de Exu. Nesta perspectiva, o conjunto dos interditos rituais associados à poluição se apresenta sob a luz de um específico dispositivo de proteção contra um dinamismo relacional virtualmente capaz, por contato, de desfazer a pessoa na sua singularidade. No candomblé, a iniciação (nomeada ‘feitura’) objetiva a pessoa a partir do corpo ritualmente preparado como uma composição de relações com os orixás. Aparece, portanto, o corpo tanto na sua permeabilidade relacional, como na sua inevitável vulnerabilidade no tocante das interações. Será, conseqüentemente, contemplada a defesa da mistura como uma salvaguarda da pessoa singular, que concerne sobretudo aqueles que estão em via de se tornar filhos-de-santo, ou, ainda, aqueles que se encontram, por uma razão ou outra, numa condição de fragilidade espiritual⁴. No final do artigo será, finalmente, considerada a relação da mistura com a construção ritual da pessoa no Candomblé, a partir de uma específica conotação ontológica.

Teorizando tabus e poluição

A observação de precauções contra perigos de poluição remete à elaboração

2 A abordagem antropológica ao ritual é sempre mais dirigida a entender comportamentos e disposições mentais vividas pelos atores segundo modos de ação relacional (HOUSEMAN 2005).

3 Sobre a pessoa composta de relações ver Strathern (2009) e Goldman (2009).

4 A ontologia específica do Candomblé pressupõe uma continuidade entre a dimensões do culto e o plano energético (interno) e corporal (externo) do filho-de-santo. Sobre esta continuidade entre objetos e sujeitos, agências e acontecimentos, exterioridades e interioridades, há ampla literatura (ver Descola, 2006).

teórica da noção de tabu, que assentou-se sobretudo, a partir do século XIX, nos dados etnográficos da Polinésia. Numa revisão crítica dessa teoria, Franz Steiner⁵ argumenta que os comportamentos tabuizados podem indicar uma preocupação, genericamente humana, com a vulnerabilidade dos valores sociais. Esta preocupação — segundo Steiner, sempre presente mas dificilmente definível — teria com o respeito de tabus específicos a possibilidade de ser localizada e contida, as ideias de contaminações (ou contágio) correspondendo à pressão social inerentes a este tipo de comportamentos (STEINER 1956, p.158) ⁶. Na esteira desta questões levantadas por Steiner, Mary Douglas, no famoso ensaio *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo* (1966), retoma a análise dos perigos contaminação (*pollution*, como autora escreve⁷) e dos valores sociais, propondo uma definição abrangente : estes seriam relativos à ordem simbólica, já os perigos de contaminação, associados aos tabus, indicariam a desordem.

Influenciada pela concepção dos ritos de passagem de Van Gennep (1909), Douglas (1966, 1976) tem explorado a ideia de transição e margem considerando, notadamente, o desajuste cognitivo frente a toda mistura e ambiguidade classificatória⁸. O intervalo entre a condição antiga e a nova corresponderia a um tempo limiar, suspenso entre o antes e o depois e, portanto, indefinido e denso de ambiguidades; o processo de fixação de uma nova ordem ou de um novo status não seria isento de incertezas e esta condição fronteira indicaria um tempo da mutação marcado pela vulnerabilidade. Desfrutando o conceito de ambiguidade, Douglas, aponta como ele se apresenta cognitivamente segundo as noções de impropriedade, mistura, poluição, esclarecendo, assim como as idéias de contaminação e sujeira sejam metáforas de uma

5 Steiner, no seu livro *Taboo* (1956), se refere aos autores do século XIX e XX (Frazer, Robertson Smith, Marett, Radcliffe-Brown, Freud, etc.).

6 A literatura sobre interditos associados à contaminação teve início depois da ‘descoberta antropológica’ do tabu da polinésia (Steiner 1956). Margaret Mead, por exemplo, definiu as transmissões de propriedades negativas (contaminações) dos tabus da Polinésia, indicando « a proibição a participar a situações que envolvam um perigo inerente, a tal ponto que simples ato de participação pode se voltar contra o infrator » (1937, p.502).

7 Na literatura antropológica sobre os tabus os termos contaminação, contágio ou e alternam, pois as idéias de uma presença de agentes poluentes (poluição), de elementos patogênicos (contaminação) e de uma transmissão de uma doença contagiosa (contágio), tentam traduzir, variavelmente as teorias nativas sobre alterações negativas devidas a violações de tabus (na Polinésia como em outras áreas geográficas). O termo impureza, por sua vez, indica sobretudo um status ritual e um contexto simbólico e sagrado. A descoberta de uma indistinção nas culturas exóticas (notadamente na Polinésia de onde vem o próprio termo ‘tabu’) destas diferenciações entre o plano físico e higiênico, por um lado, e o plano moral, ritual e espiritual, por outro, marca desde o começo a especulação antropológica sobre tabus ‘primitivos’ (STEINER 1980, p.24).

8 Como lembra Turner (2013, p.97), Van Gennep definiu as três etapas dos ritos de passagem com os termos ‘separação’, ‘margem’ (ou limiar, do latim *limen*), e ‘agregação’. Durante o período limiar as características do sujeito são ambíguas (faltam tanto os atributos do passado como os do futuro).

desorganização de uma ordem cognitiva de origem social.

Na visão funcionalista da antropóloga britânica os tabus protegem, de fato, a estrutura social empírica, quando ameaçada simbolicamente pelas ambiguidades citadas. Para comprovar esta teorização das noções pureza/impureza simbólica como metáforas da ordem/desordem social, são citados diversos exemplos de classificações nos quais os híbridos são considerados impróprios como alimentos por transgredirem os cortes classificatórios estabelecidos, contradizendo o ideal da espécie. A pureza corresponderia, deste modo, à uma classificação formal plena, definida sem equívocos ⁹.

Segundo Douglas, os mecanismos de proteção contra a poluição partem da necessidade cognitiva e universal da ordem, se expressam nas classificações das espécies e contribuem para a construção das fronteiras simbólicas no tocante das identidades coletivas. Sobre este ultimo tema, a autora descreve como, no nível interno do grupo social a perigo de poluição seria geralmente colocada nos pontos em que os papéis sociais se arriscam a ser mal definidos. Pessoas mal resolvidas nas relações sociais ou ambigualmente colocadas nas alianças ou no parentesco, cujos sentimentos são suspeitos de alimentar inveja ou deslealdade são consideradas —como explica a autora analisando dados africanos — seres socialmente ambíguos, frequentemente acusados de praticar atos de bruxaria. No nível social externo, a vulnerabilidade de um grupo levaria a redobrar normas de pureza associadas a perigos de contaminação, resultando numa redefinição da sua identidade específica. Neste tocante, a atenção às normas de pureza (notadamente normas higiênicas e corporais) teriam, segundo Douglas, o papel de criar separações simbólicas, úteis sobretudo quando a identidade é percebida como ameaçada¹⁰.

Panoramas mitológicos e eficácias rituais

9 Segundo um exemplo africano de Douglas, os esquilos voadores podem ser considerados como impróprios em relação a os protótipos de voláteis ou de mamíferos. Como, ainda, escreve Douglas: “De uma maneira ou de outra, os animais que os Lele rejeitam como impróprios para consumo dos seres humanos, ou apenas das mulheres, revelam-se seres ambíguos segundo o seu próprio esquema de classificação. A sua taxonomia animal separa os animais diurnos dos animais nocturnos; os animais de cima (pássaros, esquilos, macacos) dos animais de baixo (animais aquáticos e animais terrestre). Os que por uma razão ou por outra têm um comportamento ambíguo são considerados anómalos e excluídos da lista dos alimentos comestíveis. Os esquilos voadores, por exemplo, são ambíguos porque não são nem pássaros nem mamíferos e, como tal, os adultos que fazem estas discriminações, evitam-nos » (1976, p. 121).

10 Douglas ressalta : « Ao longo da sua história, os Israelitas foram sempre minoritários e objecto de fortes pressões. Segundo as suas crenças, todas as secreções corporais eram fontes de poluição —sangue, pus, esperma, etc. A sua preocupação com a integridade, a unidade, a pureza do corpo humano reflecte exactamente os receios que sentem a propósito dos limites do seu próprio corpo político. » (1976, p.92).

Entre o povo-de-santo, a noção de bem-estar evoca uma condição de ‘limpeza’ (fala-se de “corpo limpo”) e aproxima-se às noções de integridade e pureza elaboradas por Douglas; a sujeira, por sua vez, parece afetar à plenitude do ser, diminuir a energia vital da pessoa, assim que varias interdições visam a proteger contra perigos de poluição capazes de provocar no indivíduo uma mudança negativa de sua condição.

O perigo de poluição encontra-se, por exemplo, nos trabalhos rituais que implicam a força de Exu, senhor do poder do rito e das mudanças de situação. Essa qualidade é bem expressa pelo Babalorixà (pai-de-santo) Genivaldo ¹¹ :

Exu traz muitas coisas. Exu é o movimento. Às vezes ele traz os Eguns, os espíritos dos mortos. Os Eguns (energias dos antepassados) podem ser perigosos e provocar nos seres vivos um estado ruim, uma contaminação definida encosto, geralmente caracterizada por desanimo, fraqueza, choro nas crianças.

O que se chama de ambiguidade de Exu, que age para o melhor e para o pior segundo o tipo de trabalho ritual, é portanto ligada à comunicação de domínios diferentes (dos vivos e dos mortos, no exemplo citado, que devem geralmente permanecer separados) e podendo esse dinamismo criar também estados energéticos indesejáveis¹².

Caracterizável como “trickster” por criar querelas e semear a discórdia, Exu é conhecido como o protagonista mítico de muitas transgressões: indecente, ele evoca o excesso sexual, excessivo, ele gosta da comida bem condimentada e de cachaça em grande quantidade. Exu rege, de fato, o dinamismo e a transformação e, consequentemente, ele pode estar associado tanto a transgressão de fronteiras, como à eficácia dos trabalhos rituais. Como explica ainda Genivaldo de Omolu : “todo trabalho começa com a palavra de Exu na adivinhação com a noz de cola, e com uma pequena oferenda de azeite de dendê e de cachaça que molham seu assentamento. Exu é o dono da oferenda, o *ebo* depende dele”. Uma denominação de Exu, *Elebo*, que pode-se traduzir como ‘mestre-da-oferenda’, aponta bem para esta relação de Exu com a transformação ritual e a oferenda (*ebo*). O *ebo* é o elemento propulsor do rito pois admite-se que todo sacrifício, toda oferenda, faz circular o poder vital e a eficácia ritual (*axe*) (SANTOS 1975, p.139).

11 Iniciado no Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador, e hoje chefe de uma própria casa de culto.

12 Sobre o princípio de ‘corte’, definido por Bastide, ver Pereira de Queiroz (1976).

Estas conotações de Exu correspondem a seu domínio marcado pelo princípio, *em si neutro*, do dinamismo ritual, sendo, no contexto do Candomblé, a eficácia da transformação (e o controle ou a produção de eventos) associada à ações eficazes — a própria adivinhação é um procedimento apto a orientar a ação ritual e as oferendas constituem a eficácia específica de práticas rituais. Exu é, de fato, o dono da transformação sem discriminação ética, toda demanda de mudança de condição é, então, confiada a ele, como enfatiza Genivaldo que na sua prática ritual cotidiana lida com esta entidade para resolver com rapidez os problemas mais urgentes ligados à sujeira (feitiços ou encostos das almas dos mortos, notadamente).

O estado de poluição se exprime, no Candomblé pela condição energética de um ‘corpo sujo’ (TEIXEIRA 1994), a sujeira sendo concebível como uma ‘energia’ negativa virtualmente sempre ativa e que se manifesta nas condições de vulnerabilidade quando atravessa as barreiras de um corpo que, evidentemente, não estava ‘fechado’. O potencial caótico do dinamismo de Exu se opõe à noção de limpeza associada a Oxalá. Na mitologia, Oxalá é um orixá *fun-fun* (branco), senhor da criação, claro e brilhante (COSSARD BINON 2007), muito suscetível a toda falta de respeito em relação à seu grande cuidado de limpeza. Se encontrando no polo da pureza, Oxalá (notadamente na sua qualidade do velho Oxalufã) é considerado ‘quizilento’, sendo caracterizado por muitas interdições que o protegem contra o dinamismo e os perigos da sujeira. A suscetibilidade de Oxalá, sua irritação fácil, é sinal de ojerizas (quizilas)¹³, como explica ebomi Cida¹⁴ : “Oxalá é o orixá mais difícil para trabalhar dentro do Candomblé pois é preciso prestar atenção a muitas quizilas, ele é muito quizilento” (Cida de Nanã).

Transformações e acontecimentos

Significativamente, um dia por semana, vive-se no terreiro uma suspensão do dinamismo e da transformação, isto é, da ação ritual, condição eficaz na atuação de

13 Quizila: (var. de quijila, quimb. kijil, ‘preceito, mandamento, regra’) S.f. 1. Repugnância, antipatia. 2. Aborrecimento, impaciência, chateação. 3. Desavença, zanga, inimizade, desinteligência. 4. Rixa, briga, pendência (var. quizília). Quizilar: v.t.d. 1. Fazer quizila a; importunar, aborrecer, zangar. Int. e p. 2. Incomodar-se, aborrecer-se, irritar-se, zangar-se (f. paral. : enquizilar). Quizilento: adj. 1. Que faz quizila. 2. Propenso a quizilar-se (Buarque de Holanda Ferreira 1999, p.1439).

14 A ebome é uma filha-de-santo com mais de sete anos de iniciação e com as obrigações cumpridas. Cida é ebome do Axé Opô Afonjá. Numa etapa pré-iniciática a pessoa é chamada abiã, com a ‘feitura’ ela vira iaô e depois ebome e, eventualmente, pai/mãe-de-santo (babalorixá e ialorixá).

novas condições existenciais¹⁵. Cada sexta-feira, dia dedicado a Oxalá, o jogo divinatório¹⁶ é evitado e, conseqüentemente, não há qualquer possibilidade de interferência sobre o destino pessoal através da eficácia transformativa do *ebó*. É também proibido vestir-se roupas coloridas e comer alimentos temperados com dendê. As cores mais escuras (vermelho e preto), como os alimentos condimentados que evocam a mistura, são rechaçadas por Oxalá e são ligados a Exu (LODY 1992), tanto quanto a adivinhação¹⁷. Vale ressaltar a alternativa entre o dinamismo de Exu, que refere-se às transformações rituais, e a imobilidade imposta por Oxalá, correspondendo, esta última, a uma dimensão não-ritualística, evocativa, na metáfora da pureza, dos limites dessas mesmas transformações.

As características citadas, compelidas um pouco no intuito de propor um percurso explicativo, podem ser compreendidas dizendo-se que o princípio *fun-fun* (branco) da massa informe da criação é, para os seres individualizados, como o insípido quanto ao sabor, o branco quanto às cores, o puro quanto à mistura, a imobilidade quanto ao dinamismo inerente às mudanças rituais. Esta sequência de opostos não deve, todavia, esconder uma dimensão simbólica complementar entre o transformável, gerador de novos eventos, e a evocação do originário, situado num tempo longínquo e primordial de onde o atual provem por dinamização e onde pode se encontrar um limite à própria transformação.

Na mitologia nagô (SANTOS 1975), a massa informe, fria, da criação se “reparte” e se diferencia a partir de Exu, senhor da vida sexuada, da geração dos indivíduos diversificados e do destino singular (uma qualidade de Exu, chamada de *Bara*, é ligada ao corpo e ao destino de cada qual). Segundo a cosmologia ioruba, a geração de um indivíduo é protótipo de todo dinamismo vital, isto é, o protótipo do evento, sua forma elementar. É na vida individualizada, produzida pela mistura e fusão

15 Como indica Smith na sua teoria do ritual, muitas ações rituais visam a redirecionar os acontecimentos, o que implica evidentemente uma atuação sobre a realidade e, portanto, um poder de mudança – “os ritos operam uma mudança mais que a exprimem ou a significam” (Smith 1991:631, tradução nossa).

16 O jogo de búzios, sistema de adivinhação utilizado no candomblé, geralmente praticado pelos chefes dos terreiros (pai ou mãe-de-santo), prevê 16 odus principais, oráculos, determinados pela configuração dos 16 búzios na mesa do jogo (abertos ou fechados): por cada odu certos orixás se fazem presentes, assim como é identificado o mito (itã) que mais combina com a problemática do consulente (Braga 1988; Beniste 1999; Aquino 2005).

17 Exu preside a comunicação com os orixás que ‘falam’ no jogo de búzios. O jogo de búzios, sistema de adivinhação utilizado no Candomblé e geralmente praticado pelos chefes dos terreiros (pai ou mãe-de-santo), prevê 16 odus principais, oráculos, determinados pela configuração dos 16 búzios na mesa do jogo (abertos ou fechados): por cada odu certos orixás se fazem presentes, assim como é identificado o mito (itã) que mais combina com a problemática do cliente. Os orixás ‘falam’ nos odus, no caso, por ex., de uma configuração de 9 búzios abertos, respondem ao quesito do cliente da consulta os orixás Iansã ou Iemanjá (Aquino 2005).

do masculino e do feminino, e portanto pela geração mais que pela criação primordial (ainda informe e indistinta), que se pode ver uma correspondência com a produção dos acontecimentos ligada ao dinamismo de Exu e a seu poder transformador nas ações rituais. Ele controla a relação sexual e ele é, ao mesmo tempo, o arquétipo do “filho”, do gerado, do descendente¹⁸. Um outro exemplo de relação entre dinamismo e mistura é dado pelo fato de que os orixás mais rápidos, dinâmicos, são aqueles que mais se afastam da imobilidade e da pureza primordiais. Ogum (orixá da forja e dos metais) e Iansã (orixá feminino ligado aos ventos e às tempestades), por exemplo, são orixás jovens e rápidos, ligados à rua, aos sabores condimentados, às cores mais fortes e à sexualidade exuberante. Pouco sensíveis à pureza, esses orixás ‘quentes’ são tidos como capazes de proteger seus filhos da sujeira proveniente da feitiçaria.

Sobre este tema da contaminação, ebome Cici de Oxalá¹⁹ enfatiza como Iansã pode baixar no corpo de seus filhos sem fazer questão de normas de pureza : “Iansã não dá importância à sujeira, ela te aceita durante a menstruação, depois de ter relações sexuais, alterada pela bebida, ela não se importa”. Por sua vez, Ruy do Carmo Póvoas, pai-de-santo do terreiro Ilê Axé Orixá Olufon (Itabuna), do qual Oxalá é o orixá tutelar, determina a importância da pureza para os filhos deste orixá e para toda a comunidade : “Oxalá quer tudo limpo, tudo ordenado, senão ele não se manifesta. Já num terreiro de Ogun não vai se ter esta preocupação tão marcada com a limpeza”.

A descontinuidade dos acontecimentos discretos qualifica a dimensão mais ou menos dinâmica e mais ou menos sensível à mistura dos orixás. Em vez de si oporem de forma essencialista, pureza e a impureza, podem ser compreendidos nos termos da transformação ritual e de seus limites. A pureza em quanto ausência de mistura pode ser, consequentemente, analisada como uma condição original de imobilidade²⁰ e de falta de individualização, sendo esta produzida pela diferenciação (geração) a partir de uma origem genérica, originária e comum (criação). De certa forma, a pureza, associada ao tempo originário, indica o limite da transformação ritual e das descontinuidades (a geração de indivíduos e de eventos diferentes), o que explica também a associação de Oxalá com o retorno à massa indistinta depois da morte. O pai-de-santo Genivaldo d’Omolú enfatiza como a Oxalá não favorece a transformação, o que se reflete no

18 No que concerne ao caráter de Exu como ‘descendente’, ver Santos (1975, p.135).

19 Conversa com Cici de Oxalá, ebome do terreiro Ilê Axé Opô Aganjú, contadora de histórias (griô).

20 Sobre a suspensão da transformação ritual e a imobilidade e o tempo mítico tenho amplamente me inspirado a Sabbatucci (1978; 1988)

comportamento ritualístico: “Durante os trabalhos e durante o jogo, não se devem fazer muitas perguntas a Oxalá em relação à vida de uma pessoa, porque para ele tudo é semelhante, vida ou morte são iguais para ele”. A pureza, sempre almejada, na sua permanência é profundamente inconsequente, pois remete à uma preservação excessiva, perpetuação do mesmo e imobilidade absoluta. O poder da transformação do ritual, por um lado, a evocação da imobilidade e de pureza associadas à criação²¹, por outro, constituem, portanto, um conjunto simbólico determinado pela relação complementar limpeza-sujeira, capaz de nortear as ações rituais.

Indefinição na margem

A simbologia da pureza/impureza pode ser pensada nos termos mitológicos de uma cosmologia nagô (SANTOS 1075) ou, ainda, nos termos de uma ideologia da desordem²², no entanto, do ponto de vista das praticas rituais, escolhas comportamentais de tipo profilático contra a mistura definem a pessoa no Candomblé, isto é, sua ‘atualização concreta’ (GOLDMAN, 1987:101) no contexto das relações com outrem. De certo modo, a sujeira é concebível como uma energia negativa virtualmente sempre ativa e que pode, perigosamente, se atualizar nas condições de vulnerabilidade, definidas com a expressão de “corpo aberto”. As pessoas enfraquecidas por uma cirurgia ou as mulheres grávidas que partilham sua energia vital com o feto, estão, como a iaô, de corpo aberto. A ideia de fragilidade é a condição *sine qua non* para a sujeira, o que se exprime pela locução ‘corpo sujo’, em oposição ao ‘corpo limpo’: nesse sentido, abertura e sujeira apresentam um encaixamento casual, pois é necessário uma condição de abertura (um corpo frágil ou muito sensível) para contrair a sujeira.

Os perigos de poluição são universais, mas, no caso das pessoas que se encontram numa condição de “corpo aberto”, os riscos são maiores e as precauções devem ser dobradas. Depois de um *axexé* (rituais funerários), por exemplo, os eguns são despachados oferecendo-lhes água, mas os noviços, quem nem sequer podem presenciar

21 Fora do tempo atual, um tempo primordial e mítico que não pode mais ser transformado, o plano do imutável. Notemos que Olorum, o Criador distanciado, é pouco concernente ao dinamismo das coisas humanas. (Beniste, 1999).

22 Segundo Georges Balandier, Legba no Daomé (o equivalente de Exu entre os nagôs) é concebível como o “quase louco, o violador”, “aquele pelo qual tudo se comunica sem respeito às rupturas, às separações constitutivas da ordem, e pelo qual tudo é posto em movimento sem preocupações com os cortes de equilíbrio e turbacões de sentido que daí resultam” (1988, p.136, nossa tradução). Sobre a cosmologia Nagô, ver Santos (1975, p.130).

rituais funerários, duplicam as precações contra os eguns que são geralmente supostos zanzar em torno das aberturas das habitações durante a noite, fechando cuidadosamente as janelas. A soleira da porta, percebida como um lugar de trânsito de energias, por sua vez, apresenta um perigo relativo à mistura, sendo desaconselhável às iaôs e às pessoas vulneráveis em geral, tal como a mulher grávida, parar no limiar²³. Ainda no tocante à poluição, a abstinência sexual da iaô deve ser rigorosa, como também se deve evitar o compartilhamento de seus utensílios, pois as energias negativas de outrem podem, constantemente, prejudicá-la. A iaô, cuja vulnerabilidade é comparada àquela do recém-nascido, deve, de modo geral, permanecer relativamente separada e evitar toda mistura, o que lhe impõe o respeito a inúmeras interdições que visam protegê-la contra a sujeira — é o tempo do resguardo típico do noviciado, uma fase de latência antes da aquisição definitiva da nova condição de filha-de-santo e da nova identidade religiosa. Certos locais e horários propícios às energias de Exu ou dos eguns devem ser evitados. Como escreve Cossard Binon:

As influências nefastas podem provir de certos pontos do espaço ou do tempo mais particularmente ligados aos *esu* e às almas. Assim a *yawo* evita colocar suas costas diante de uma janela ou de uma porta aberta; ela não se senta sobre uma soleira de porta; ela não atravessa os cruzamentos em diagonal, porque os *esu* residem nas aberturas e nos cruzamentos. Ela não se banha no mar; ela evita os cemitérios [...]. Ela não sai quando da batida do meio-dia, das seis horas, da meia-noite” (1970 : 219 minha tradução).²⁴

A iaô passou por um processo de purificação intenso e, agora, vivencia uma condição limiar longa (geralmente de três meses), durante a qual sua fragilidade é protegida pelas interdições citadas. Entretanto, o mesmo tipo de interdições devem ser respeitadas pelo simples consulentes que passam pelos rituais mais básicos de

23 Notas de campo. Num certo período da minha pesquisa a questão da sujeira me afetou particularmente pois estava grávida de minha filha.

24 A transcrição das palavras ioruba são do autora. Embora a autora se refere a um candomblé angola, o mesmo tipo de interditos são presentes em terreiros nagô. Sobre esse comportamento profilático, tem várias descrições na literatura nativa. Mãe Heide de Oxum, escreve : « Após a saída do roncô (cerimônia do nome), o iniciado permanecerá de resguardo até a queda de kelê, por um período de três meses. Durante este período está proibido utilizar outra cor de roupa que não seja branco da cabeça aos pés, não poderá fazer uso de bebidas alcoólicas e cigarro. Não pode sair a noite, fazer sexo, e deverá respeitar os horários de 6:00, 12:00, 18:00 e 00:00. E até que se complete um ano, outros preceitos continuarão, como: não tomar banho de mar/rio, não ir para a festa de carnaval e não frequentar ambientes com grande volume de pessoas que fazem uso de bebidas alcoólicas. O kelê é um colar que representa a existência do Orixá na pessoa. É algo que precisa ser protegido, não deve ser visto pelos outros e apenas o sacerdote poderá tocá-lo. É por isso que é tão necessário respeitar essa joia» (<https://candombledabahia.wordpress.com/2013/07/14/kele-e-resguardo/>, 06/03/2016).

purificação (limpezas com banhos de folhas ou rituais de purificação chamados ‘sacudimentos’ e efetuados passando no corpo inúmeros materiais mediadores de trocas com as energias negativas, como folhas, alimentos, artefatos, etc.). Tabus sexuais e interditos de mistura com as energias da rua e dos locais lotados serão, neste caso, respeitados durante um dia ou mais, as citadas interdições de tipo profilático protegendo contra a potencialidade negativa do dinamismo implícitos nas relações inter-pessoais.

Vale ainda notar a dimensão corporal do ritual, pois os poros do corpo do simples consulente estão abertos às energias dos orixás pelos banhos rituais de folhas maceradas, já, na iaô um verdadeiro canal de comunicação com a energia do orixá foi aberto com a incisão ritual (*kura*) sobre o crânio (*oxu*) onde é colocado o cone composto pelas ceras e folhas sagradas. A condição limiar (do recém iniciado, mas também daqueles que passaram por rituais pré-iniciáticos) é objetivada pela abertura corporal que proporciona a conexão espiritual com os orixás (por exemplo através dos sonhos), mas que, ao mesmo tempo, expõe à influência de toda espécie de energias mais ou menos perigosas pela integridade da pessoa²⁵. Os três meses de resguardo da iaô são também chamados de *kelê*, pois o noviço é obrigado a vestir de branco e a portar um colar específico marcando esse período de margem. Esse tempo está em estreita relação com o período de cicatrização da *kura*, as incisões sobre a cabeça, o braço etc., que foram produzidas para aí introduzir elementos aptos a ‘fechar o corpo’ definitivamente e a torná-la invulnerável, depois do tempo do *kelê*, às influências negativas (PRANDI1996). Ao tempo limiar do *kelê* correspondem os perigos da abertura e o regime de resguardo. Muitos das influencias negativas que o noviço pode captar evocam contatos com outrem e perda da integridade, como bem descreve Cossard-Binon²⁶ :

Visto que os seres podem ser portadores de más influências, ela (a *yawo*) não deixa ninguém se sentar ou se deitar sobre sua esteira ou sobre sua cama. Ela não termina o que outra pessoa começou; [...] ela tem o cuidado de fechar gavetas, caixas ou malas. Ela não come restos de refeição de outras pessoas, não usa roupas de outros, não come em recipientes já sujos. Ela não remexe o lixo com suas mãos [...] Ela cuida para que ninguém passe seu braço, sua mão ou qualquer objeto acima de sua

25 Entrevista com Mãe Stella de Oxosse do Ilê Axé Opô Afonjá.

26 As interdições contra contaminações observadas por Cossard-Binon, que pesquisou num terreiro Angola, são semelhantes àquela relatadas por filhos-de-santo de terreiros Nagô.

cabeça pois é lá que se encontra/se mantém seu *orixá*” (1970, p. 219, tradução nossa).

Com o respeito das interdições de pureza um processo *in fieri* é protegido. A iaô, que acaba de sair do ritual iniciático, transita na ambiguidade do tempo limiar, entre o antes e o depois: tudo é em devir, na sua identidade como no seu novo *status* (TURNER 2013). A singularidade de cada filho-de-santo se constrói na identificação com o seu orixá, já com a contaminação, a pessoa se torna alienada, como ressalta o depoimento da ebome Cici de Oxalá:

quando tinha uns trinta anos fui perseguida pelo egum do meu pai ao ponto de ficar louca. Na época, teve de fazer exames psiquiátricos e tomar medicamentos, todavia me considero curada pelo Candomblé. Somente um renascimento no santo poderia me salvar.

Ebome Cici argumenta que, antes da feitura, com encosto do egum, a sua individualidade estava desarranjada e adulterada. A iniciação propicia, de fato, tanto o desfecho da contaminação, pois com a iniciação há despacho do egum, quanto um renascimento da pessoa, que o trabalho ritual vai (re)fazendo, segundo um processo de diferenciação e individuação (Goldman, 2009). Afastando a iaô do dinamismo do mundo permite-se que ele se fortifique e que se concretize o processo de fixação de sua nova identidade²⁷.

O grupo de pessoas iniciadas no mesmo tempo (denotado como ‘barco’) compõe uma comunhão de indivíduos iguais e solidários. O tempo de *kelê* é também aquele da aprendizagem, quando as iaôs devem manifestar um comportamento humilde e submisso. Turner chama de *communitas* esta condição típica dos recém-iniciado: iguais entre eles e submissos à autoridade dos mais antigos, os noviços não possuem status, a passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta se fazendo “através de um limbo de ausência de *status*” (TURNER, 2013, p.98-99). Esta condição indefinida²⁸ é marcada, no Candomblé, pela diminuição notável de trocas com outrem o que

27 Ver Goldman, 1987, p.100. Sobre a feitura, escreve este autor: “O orixá é “fixado” ou “plantado”, simultaneamente, na cabeça da filha-de-santo e num conjunto de objetos dispostos sobre um tipo de prato. Esses objetos variam muito, mas a ferramenta simbólica do orixá, algumas moedas e ao menos uma pedra, encontra-se em quase todos os conjuntos. A esse conjunto dá-se o nome de “assentamento”, espécie de “duplo” da filha-de-santo, que dele deverá cuidar (limpando-o e oferecendo sacrifícios periódicos) ao longo de toda a vida. Ao morrer, o assentamento será “despachado” com ela, ou melhor, com o seu espírito”(2009, p.121).

28 A ambigüidade da iaô se manifesta também no comportamento socializado dentro do terreiro, pois, se por um lado, ela deve submissão total aos mais antigos, ela também beneficia de consideração por ter passado pela iniciação (sua cabeça, notadamente, foi ritualmente sacralizada). Sobre este tipo de ambigüidade, ver Turner (2013, p.98)

corresponde, na perspectiva apresentada neste artigo, a uma cautela em relação aos acontecimentos negativos (as contaminações) que as próprias relações podem causar²⁹. Uma vez passado o tempo do *kelê*, o iniciado continuará a manter uma certa preocupação com a pureza (com banhos de folhas regulares, notadamente), zelando também pelos orixás, o que impõe o respeito aos interditos religiosos³⁰. Em geral, os tabus de limpeza (resguardo) são diferentes dos interditos associados à identidade espiritual de cada qual. Trata-se, neste ultimo caso, das quizilas que correspondem às idiossincrasias do orixá tutelar (dono da cabeça)³¹ ou às especificidades do ‘caminho’ de cada pessoa (seu destino, chamado *odu*). O respeito dos interditos associados ao culto pessoal dirigido aos orixás ou relativos ao *odu* se situa do lado da distinção e da individualidade estruturada.

Contaminações e sensibilizações

Após ter estado na rua onde as energias se cruzam, é necessário tomar um banho de folhas, sobretudo antes de uma obrigação; depois de funerais, não se pode entrar nas casas dos orixás; durante a menstruação a mulher não deve se ocupar das tarefas rituais etc. Informações deste tipo dizem respeito ao ‘corpo sujo’ e evocam mistura e doenças, infortúnios, queda da fertilidade, e, sobretudo, de uma forma de alienação, como nos casos das perturbações devidas a feitiços e encostos, que alteram e de- estruturam a singularidade da pessoa. O encosto de Egun, notadamente, pode alterar a voz da pessoa,

29 Como vimos, a iaô é colocada em estado de pureza, de isolamento e de não exposição à trocas, o dinamismo ritual sendo pensado nos termos das relações com outrem; essas condições são postas sob a proteção de Oxalá, o fun-fun, o branco que é também o calmo, o lento, o frio, o casto, o sensível à mistura. Ora, Oxalá é considerado entre os adeptos como ‘frio’ sexualmente. Nos mitos ele é descrito como sendo relativamente puro e casto na medida em que ele era esposo de uma só mulher (Beniste 2002, p. 201).

30 Uso aqui o conceito de interdito religioso para indicar as proibições (geralmente chamados de ewo ou “quizila de santo”) cujo respeito mantém positivamente a relação de culto com o orixá, mas que não implicam perigos de contaminação. Vale ressaltar que os interditos relativos ao ‘resguardo’ também podem ser chamados de quizilas, embora sejam cautelas contra as contaminações.

31 As especificidades ou idiossincrasias dos orixás devem ser respeitadas por meio de abstinências alimentares dos filhos-de-santo. Por exemplo os filhos das águas (filhos de Iemanjá e Oxum) evitam comer certos crustáceos ou peixes, os filhos de Nanã evitam caranguejo, etc. Outras proibições decorrem de acontecimentos míticos. No corpus mítico podem-se procurar histórias que relatam aventuras e desventuras, comportando relações entre orixás e os existentes que suscitaram sentimentos positivos ou negativos, isto é, simpatias ou antipatias (Augras 1987; Bassi 2012). Elas são referidas a elementos conectados com fatos negativos vividos pelos orixás e correspondem a paixões negativas que se concretizam como ojerizas, pois os orixás são energias desencarnadas, mas sensíveis às substâncias e aos elementos do mundo (Bassi 2012). Um depoimento do pai-de-santo Genivaldo descreve arditos acontecimentos que fizeram com que Iansã “pegasse” a quizila de carneiro: “Iansã, tinha que fazer uma oferenda (ebo) para não deixar morrer o filho que ela ia parir. Infelizmente, um carneiro comeu a oferenda que ela tinha arriado e o filhinho dela morreu logo depois de nascer. Um filho-de-santo cabeça de Iansã como aquele ligado ao odu Ossá, um odu relacionado com o caminho de Iansã, não deve comer carne de carneiro” (Genivaldo de Omolu).

ou ‘encobertar’ doenças, ao ponto que os médicos não conseguem formular um diagnóstico³². Os Eguns obsessores são muitas vezes familiares da vítima (em muitos casos é o pai ou o avô), que perturbam um ente querido por não conseguir se desapegar do mundo dos vivos. Porém, as alternativas entre sujeira e limpeza não são maniqueístas. Na observação do trabalho ritual se percebe que não cabe eliminar as energias perturbadoras (elas estão virtualmente sempre presentes no mundo, como no caso das almas dos mortos), podendo unicamente ser recolocadas, por meio de trocas rituais, numa dimensão apropriada, onde devem permanecer sem produzir prejuízos.

Em geral, aquele que consulta um pai ou uma mãe-de-santo, depois de passar por uma sessão do jogo de búzios, é diagnosticado como mais o menos carregado de energias ‘ruins’. Os casos de sujeira podem ser resolvidos com complexos trabalhos de ‘descarrego’ (fala-se também de sacudimento e de ebó de limpeza) que visam a harmonizar novamente a estrutura energética da pessoa. Durante este tipo de trabalho ritual, intencionalidades e eficácias são mediadas por artefato, objetos, animais (folhas, grãos, frutas, velas, charutos, alimentos, aves, etc.) passados no corpo, geralmente dos ombros para baixo, sem esquecer as solas dos pés e as palmas das mãos; uma ave pode ser localizada no piso, as asas presas sob os pés do adepto — uma vez solta num lugar apropriado, irá tomar sobre si as negatividades.

Como explica Genivaldo d’Omolu, os ebós de limpeza, por meio dos objetos passados no corpo e depois despachados, permitem dar “caminho” à energia (a um Egum, por exemplo): a passagem dos objetos visa libertar o consulente da energia que o influencia, a qual não é realmente eliminada mas, sim, encaminhada para uma dimensão adequada. As energias negativas do corpo do adepto vão, por meio dos elementos, para áreas do mundo (encruzilhadas, mar, mato etc.). Nesta cosmovisão, objetos, elementos, lugares e entidades são pensados em continuidade com uma cosmo-biografia. A cada ritual é estabelecida uma complexa transformação ritual, realizada com ações que articulam, entre outras coisas, uma dimensão espacial e cosmológica com a dimensão energética e existencial da pessoa.

O destino, que se configura durante uma sessão do jogo búzios, indica tanto as negatividades quanto as positivities da existência do consulente: um conjunto de acontecimentos aparecem como virtualidades da biografia pessoa. De certo modo, há a

³²Informações dos adeptos de Terreiros de Egun da Ilha Itaparica (Bahia).

condensação entre acontecimentos (a biografia da pessoa) e agências: os indícios de sujeira. Isto revela a ativação inadequada de relações que aparecem como as causas de eventos que afetam a pessoa (ver Strathern, 2009, p.322).³³ Nesta ativação inadequada do destino (*odu*) encontra-se, portanto, as relações com as entidades que podem provocar a sujeira: os elementos do ebó passados no corpo limpam o adepto e, ao mesmo tempo vão “alimentar” as energias negativas, constituindo deste modo, uma troca. A complexidade do despacho se apresenta como um caminho de mão dupla, pois, na medida em que as energias negativas vão sendo despachadas, elas vão sendo “alimentadas”. O ato de colocar os despachos em áreas específicas garante uma reintegração dessas energias nocivas num lugar apropriado, desfazendo o consulente da parte ruim do seu destino. Na tentativa de me explicar esta troca, ao pai-de-santo Genivaldo ressalta:

Genivaldo: - “O *odu* é despachado apenas pelas coisas negativas, pelo o que não é bom. Você vai alimentar o *odu* para despachar tudo o que é negativo. Você tem que levar somente as energias positivas. Como é que podemos fazer? Temos o corpo... deve-se fazer um *ebo*, deve-se passar, por exemplo, um charuto no corpo para remover toda a negatividade que existe na minha cabeça, no meu corpo e no meu caminho, eu estou *trocando* tudo isso com este charuto. A mesma coisa acontece quando damos comida às energias... é a mesma no caso de Exú.”

A pessoa (no caso o consulente) é parte de seu próprio destino (caminho), isto é, ele pertence ao *odu* que é o seu caminho virtual e as relações que podem ou não se atualizar durante o percurso existencial. Neste sentido, as negatividades não podem ser totalmente eliminadas, mas unicamente amenizadas oferecendo os itens no lugar do consulente. Em todo trabalho ritual, simples ou complexo, a dimensão corporal da purificação acarreta uma troca de energias, pois tudo se passa como se a pessoa tivesse, em última instância, amenizando o seu próprio destino, oferecendo algo em lugar de si mesmo, e não expulsando algo de demoníaco. Até mesmo as consequências negativas da inveja ou do mau olhar dependem muito da disposição pessoal de absorver negatividades, esta vulnerabilidade pessoal sendo presente no próprio signo do destino³⁴. O ritual de purificação se articula segundo a lógica da dádiva (STRATHERN 2009) apresentando uma *troca* negativa, isto é, por subtração da relação e de seus

33 Sobre estes conceitos de acontecimento e ativação de relações ver Strathern, 2009, p.322; p.407; passim.

34 Cada filho-de-santo tem um *odu* pessoal que desenha as características de sua existência (Aquino 2005).

efeitos. Assim, os itens da limpeza alimentam a entidade poluidora e propiciam seu afastamento. A limpeza vai permitir re-harmonizar a existência do consulente, a pessoa se dispondo com outras oferendas a receber, desta vez, a energia vital (axé) dos orixás.

A variável do tempo de resguardo para preservar os efeitos benéficos da troca depende do trabalho ritual : um *bori*, oferenda ao *ori* da cabeça³⁵ demanda, por exemplo, uma semana de resguardo e a iniciação, como vimos, geralmente três meses, os rituais de limpeza mais básicos podendo demandar apenas poucos dias. A noção de calma (*ero*), indica uma certa suspensão do encontro e do movimento. Já os espaços públicos, onde há troca de energias (mercado, ruas, cruzamentos), consumo de bebida alcoólica forte (cachaça), caracteriza-se pelo dinamismo relacional, pala transformação e agitação (*gun*). Estes princípios *gun*, marcados por uma intensidade relacional que devem ser evitados durante o tempo limiar típico da fase pós ritualística. Quando uma pessoa passa por um trabalho ritual, mesmo como simples consulente, ela vai precisar de um tempo ‘limiar’ de resguardo, se defendendo, principalmente, dos atos associados à agitação e ao encontro com outrem : «não sair na rua, não beber e não namorar» durante ao menos um dia. Portanto, durante cada trabalho ritual purificações e recriações de energias positivas (axé) se produzem.³⁶

Se, por um lado, no tempo limiar, um conjunto de interdições acarretam uma forma de suspensão das relações que podem ser portadoras de sujeira, por outro, as relações de culto se intensificam. O período de resguardo mobiliza disposições emocionais e intencionais específicas, já que há necessidade de construir uma relação perceptivo-cognitiva com os orixás. Durante a reclusão de três meses, a iaô é incitada a conhecer intimamente a específica qualidade do seu orixá — por exemplo, ela é incentivada a contar seus sonhos ao mais velhos para aprender a interpretá-los e a captar os indícios da presença do orixá nos eventos cotidianos. Durante a reclusão a iaô deve, também, experimentar comidas e verificar se não são indigestas ou não lhe causam alergias (AUGRAS 1987 ; BASSI, 2012), pois estes transtornos podem confirmar ou relevar desgostos da qualidade do orixá, como também confirmar aspectos do seu destino (*odu*).

35 Geralmente que passou por um *bori* é considerado *abiã*, isto é, um adepto do *candomblé* que espera para uma iniciação mais completa

36 No complexo resguardo da iaô, preceções específicas dependem da alteração ritual do corpo —a cabeça, notadamente, que por causa das incisões rituais, lembra a moleira (fontanela) não fechada do bebê, deve ser protegida de fatores climáticos (exposição direta ao sol, umidade). O corpo deve se manter puro e casto (sendo o ato sexual o protótipo do dinamismo relacional).

As palavras de ebome Elpidia esclarecem a relação pessoal com o orixá por meio da eficácia dos alimentos: “Quando era iaô, durante três meses eu fiquei na roça e comia todas as frutas... as mais antigas sempre me perguntavam se estava comendo algo que me fazia mal, pois podia ser quizila”. Ebome Elpidia não deixa de enfatizar como a sensibilidade corresponde a uma forma de intuição inspirada: se um dia ela tiver algum aviso, isto é, se ela passar mal e a sua ‘cabeça’ (isto é, o seu orixá) perceber que não poderia comer algum alimento, ela deveria parar de comê-lo.

O processo de desvendamento das quizilas e o consequente respeito, em vez de identificar regras normativas, externas à pessoa, correspondem às regras constitutivas do processo de identificação com o orixá. Pode se afirmar, portanto, que o conhecimento das qualidades dos orixás, que fazem a pessoa, não é representada, mas sim “apresentada”, isto é, revelada (de modo indicial) a partir de efeitos (Strathern, 2009, p.419). Durante o período de reclusão, o novato deve, deste modo, descobrir suas qualidades ‘espirituais’ intrínsecas, concebidas como inatas. Os mais antigos incitam o filho-de-santo a auto-avaliar suas sensibilidades específicas (alergias, intolerâncias de ordem ‘espiritual’) no tocante de vários elementos, situações, comidas, bebidas, cores, lugares etc. Como diz o pai-de-santo Rubelino Daniel de Paula (2005): “A gente deve encontrar o laço com o orixá, no cotidiano”. Trata-se de um laço que se constrói por meio de processos de significação de indícios que fogem às classificações prévias. São os eventos (casos de intolerância, alergia, enjôo, etc.) que revelam agências, indicando a unicidade das relações incorporadas com os orixás.

Uma vez terminado o período de resguardo, o filho-de-santo não deixará de se proteger da sujeira, evitando, notadamente, os elementos que afetam negativamente a sua singularidade religiosa³⁷. A sujeira tem acesso fácil ao filho-de-santo que não respeita suas quizilas, contradizendo assim sua essência ligada a seu orixá, aos orixás assentados, ao signo do destino³⁸. Trata-se, de um certo modo, de desfazer a sua fonte de proteção e se entregar a outrem, isto é, às forças negativas sempre virtualmente ativas. Como afirma pai-de-santo Genivaldo, falando das quizilas e de suas violações e ilustrando a questão com o exemplo do desgosto de Yansã pelo carneiro : “Yansã não

37 Sobre esta identidade complexa, feita de dimensões múltiplas construídas ritualmente (SEVERI 2004), poderia se abrir um debate sobre a abordagem pragmática ao rituais (ver o próprio Severi, ib.) e as questões de cunho ontológico sobre construção da pessoa —debate que, evidentemente não cabe no espaço limitado deste trabalho.

38 As quizilas pessoais podem ser descobertas através do jogo de búzios mas também segundo critérios divinatórios secundários que levam em conta regras de confirmação; como vimos nos exemplos citados, se um alimento fizer mal por mais vezes ou mais, torna-se quizila ou confirma-se o jogo.

gosta de carneiro...se seu filho come carne de carneiro, Yansã se afasta. Mas o orixá não pune, é o mundo que pune, as forças (negativas) que se encontram no mundo”.

Conclusão

Pode-se então enunciar a hipótese da existência de uma relação de causa e efeito entre essas duas condições: o princípio da sujeira se encontra encaixado no da abertura simbólica do corpo, que, por sua vez, exprime uma fragilidade, o perigo de uma diminuição do ser. Não respeitar as quizilas, é correr o risco de ficar sem proteção dos orixás, o que redundaria em vulnerabilidade³⁹. Como vimos, filho-de-santo devem compartilhar os repúdios dos orixás de certas substâncias, certos alimentos, certas cores, certos objetos ou situações⁴⁰ cuja individuação é feita a partir dos mitos. Estes repúdios são as interdições (quizilas) cujo respeito viabiliza tanto a relação positiva com os orixás cultuados, quanto a preservação do ‘corpo limpo’. A este contexto corresponde uma relação de culto singular que pode chegar até uma manifestação de sensibilidade da pessoa, como no caso das quizilas pessoais, geralmente alimentares. Já, o contexto da contaminação é alienante, pois termina com a supressão da diferença: o contaminado entra numa relação negativa que encobre (Egun), que engana (Exu), que produz desentendimento, dificuldades, doenças⁴¹.

Luc de Heusch, no Prefácio da edição francesa do livro de Douglas (1971, p.7-20), critica a pertinência do conceito de poluição e, portanto, aquele de sujeira, em vários sistemas de interdições de cunho religioso na África. Ele indica que vários interditos religiosos, notadamente entre os Lele e os Nuer, não protegem contra a impureza. Entre os Lele, exemplifica de Heusch, o sistema *hama* (sujeira) e o sistema de interdições simbólicas de cunho religiosas não se confundem (1971, p. 13, minha tradução). O autor enfatiza também como a poluição é um conceito geral que define a angustia universal da perda. De outra maneira, muitos interditos religiosos podem

39 Sublinhemos que esse encaixamento nem sempre é reconhecido na literatura, na qual as expressões ‘corpo aberto’ e ‘corpo sujo’, muito utilizadas entre os adeptos do Candomblé, são interpretadas como sinônimos (ver por ex. Teixeira, 1994).

41 Augras (1987) e Cossard-Binon (1981) são as autoras dos textos da literatura antropológica brasileira que tratam dos interditos no candomblé. O de Augras (1987) é fundamentado na comparação entre terreiros Keto, Ijexá e Jeje, e é enriquecido por dados africanos (Herkovits, 1938); o de Cossard -Boinon (1981) refere-se, sobretudo, às proibições da iaô, de cunho profilático, no candomblé Angola. Mas as diferenças de nações não parece comprometer a integração de algumas conclusões de Binon-Cossard no texto, posterior, de Augras (1987:54), o que confirmaria uma certa homogeneidade das nações de candomblé em relação a esta questão dos ‘tabus’, onde uma diferença entre sensibilização e contaminação não é contemplada.

caracterizar incompatibilidades simbólicas particulares (de certas pessoas ou categorias de pessoas). De fato, como salientado por de Heusch (1971; 1990; 1993), aspectos controversos na teoria antropológica do tabu concernem a relação entre os interditos associados de impureza e as incompatibilidades simbólicas de cunho religioso⁴². Na esteira desta questão controversa, sugiro que os interditos religiosos do candomblé, associados ao culto dos orixás, protegem de forma *indireta* da sujeira, enquanto fortalecem o processo de individuação do filho-de-santo atrelado à relação de culto com os orixás. É a proteção do orixá que vem faltar quando os adeptos, por exemplo, não se identificam com as incompatibilidades de dono da sua cabeça, a iniciação construindo ritualmente a pessoa segundo relações de culto que se mantêm ao longo da existência a condição de renovar as obrigações e respeitar interditos.

Aspectos da mitologia também conferem com a perspectiva relacional adotada, pois o dinamismo de Exu e a imobilidade de Oxalá podem ser enxergados no contexto de uma economia das relações e dos possíveis acontecimentos que delas podem surgir. O filho-de-santo se apresenta como uma “pessoa distribuída” (GOLDMAN 2009), “feita” a partir de suas relações (com humanos e não humanos). A vida no terreiro (notadamente durante o tempo limiar) ensina a entender os acontecimentos como indícios de agências. Como sugere Strathern: “uma série de eventos está sendo revelada no corpo, que se torna, assim, composto de ações históricas específicas de outros sociais (...). A pessoa apropria a própria história” (2009:205).

Uma ontologia baseada em virtualidades⁴³ faz de pano de fundo ao conceito de ‘corpo sujo’ e se formaliza durante as práticas de limpeza ritual. Como foi apontado, a sujeira é o resultado de contaminações com energias virtualmente sempre presentes (*sub specie aeternitatis*) no próprio destino, se atualizando e expressando sua eficácia negativa nos momentos de vulnerabilidade da pessoa (corpo aberto)⁴⁴. A continuidade

42 Este último conceito foi teoricamente elaborado por Pierre Smith (1979), que considera a noção de ‘alergia simbólica’ para compreender as consequências da transgressão de interditos na Ruanda. A noção de contágio, que fundamenta a socialização de perigo perde o interesse no estudo de Smith. Na Ruanda, onde Smith levou seu campo, as violações de interditos, chamados imiziro, não implicam um estado de impureza, nem mobilizam idéias associadas à contaminação, sujeira, etc. Os imiziro correspondem a incompatibilidades muito específicas, os gestos coadjuvando um dispositivo simbólico.

43 O conceito de ontologia é aqui utilizado na acepção de Goldman, em quanto “multiplicidade intensiva de todas as virtualidades”, (...) como escreveu Deleuze “o devir é o ser [...] acredito que uma das dimensões centrais do mundo conceptual do candomblé é justamente um universo em que o ser e o devir não se opõem” (2009, p.133).

44 Neste sentido da ‘virtualidade’ do destino, vale lembrar que, durante o jogo pode-se lidar com situações de neutralidade do Odu, na medida em que esse último está virtualmente presente no destino do consultor, mas de forma inativa, sem exercer sua influência. No caso do Odu Osé, por exemplo, ligado à fertilidade e ao amor - Oxum, orixá associado à sedução e ao parto, ‘fala’ através deste Odu. Mulheres dominadas por infertilidade podem estar sob a

relacional postulada nos rituais entre objetos (mediadores de intencionalidades de entidades variadas, isto é, odus, orixás, energias diversas etc.) e sujeitos, valida uma concepção da pessoa envolvida em relações múltiplas e eficazes. Esta multiplicidade relacional acarreta tanto transformações como, também, tentativas de controle dos acontecimentos⁴⁵. Os elementos míticos e rituais que foram apresentados não se esgotam na perspectiva de um respeito de regras simbólicas que protegem uma ordem social externa, as noções de sujeira e limpeza mobilizando a emergência da própria pessoa relacional. A importância do plano *événementiel* do aspecto processual da individuação nos fez, também, passar do inteligível ao sensível, enfatizando a dimensão de relações incorporadas desvendadas nos acontecimentos existências (nas reações do corpo, notadamente).

O processo de individuação depende, de fato, da interpretação de eventos-indícios que fogem de um aprendizado linear das classificações prévias : os casos de sensibilização (intolerância alimentar, alergia, enjoo, etc.) desvendam idiossincrasias desconhecidas do santo, sublinhando, ao mesmo tempo, a singularidade espiritual do filho-de-santo. A contaminação, embora esteja amplificada nos momentos ambíguos de passagem, delinea-se especularmente a este processo de individuação, como um perigo de alienação, com eventos-sintomas que expressam uma perda das características discriminatórias da pessoa. Sensibilização e contaminação são, portanto, duas modalidades corporificadas de indicar transformações eficazes, fazendo emergir ao mesmo tempo, no candomblé, a pessoa na sua singularidade relacional.

Referências

AQUINO, P. Paroles d'objets ou le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé . In: **Le rite à l'œuvre. Perspectives afro-cubaines et afro-brésiliennes - Systèmes de pensée en Afrique noire**, 2006, n. 16, pp. 11-47.

influencia do Odu Osé que, no caso, deve ser trabalhado ritualmente. O Odu 'dormindo' expressa bem a ideia de inclusão da pessoa em um destino objetivo, a infertilidade decorrente de Ossé pode constituir um problema virtual na existência da pessoa – assim como uma doença pode fazer parte de um fundo genético, até o dia em que ela viria a se manifestar (dados provenientes de minhas interlocuções sobre o conceito de destino com filhos-de-santo).

45 Vale ressaltar que autores da 'virada ontológica', embora segundo variações teóricas específicas, tentam definir alternativas às oposições ocidentais natureza/cultura, objeto/sujeito, etc. (ver Descola 2005; Viveiros de Castro 2002). Descola (ibidem), na sua teoria do animismo, por exemplo, opta pela superação da oposição objeto/sujeito, derivante da citada oposição natureza/cultura, por meio da análise de continuidades e descontinuidades entre 'exterioridades' e 'interioridades'. Num recente debate com Descola e Viveiros de Castro, Martin Fortier, opta por o conceito de 'estilos cognitivos', mantendo firme a presença de um certo corte universal natureza/cultura, embora mais ou menos acentuado e segundo variações culturais (Fortier 2014).

AUGRAS, M. Quizilas e preceitos. Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In : MARCONDES DE MOURA C. E. (org.). **Candomblé. Desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo : EMW Editores, 1987, pp. 7-60.

BALANDIER, G. **Le désordre**. Fayard: Paris, 1988.

BASSI, F. Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo de santo. **Religião e Sociedade**, 2012, v.32, n.2, p. 170-193.

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

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

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

HOLANDA, A. B. **Aurélio – Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro ;Ed. Nova Fronteira.

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

COSSARD BINON, G. **Awô. O Mistério dos Orixás**. São Paulo : Ed. Pallas, 2007.

DE HEUCH, L. Préface. In: DOUGLAS M., **De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou**. Maspero:Paris, 1971, p. 7-20.

DESCOLA, Ph. **Par - delà nature et culture**. Gallimard: Paris, 2006.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa : a possessão no Candomblé . In: MARCONDES DE MOURA, C. E. (org.). **Candomblé Desvendando identidades**. São Paulo: EMW Editores, 1987.

_____ Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise Social**, vol. XLIV (190), 2009, 105-137.

HOUSEMAN, M. Relationality. In : J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (eds.). **Theorizing Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography**. Leiden : Brill, 2006.

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

NERI, C. The Group of Gods. From Anthropology to Group Psychotherapy. **Revue Funzione Gamma, Internet Journal**.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. **Principes de participation et Principe de coupure**. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 47-1, p. 147-157, 1976.

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

SABBATUCCI, D. **Il mito, il rito e la storia**. Roma :Bulzoni, 1978.

_____ **Divinazione e cosmologia**. Roma : Il Saggiatore, 1989.

SANTOS, Elbein dos J. **Os Nagô e a morte**. Editora Vozes:Rio de Janeiro, 1975.

SEVERI, C. “Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language”. *Social Anthropology*, 10 (1) : 23-40, 2002.

SMITH, P. Interdit. In: BONTE P. & M. IZARD (dir.). **Dictionnaire de l’Ethnologie et de l’Anthropologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991, p.630-633.

STEINER, F. **Taboo**. London: Cohen & West, 1958.

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

TURNER, V. **O processo ritual**. Editora Vozes :Rio de Janeiro, 2013.

VAN GENNEP, A. **Les rites de passage**. Nourry:Paris, 1909.

Sites

[https://www.academia.edu/7002940/La cognition animiste une approche transdisciplinaire - Séminaire EHESS 2014-2015](https://www.academia.edu/7002940/La_cognition_animiste_une_approche_transdisciplinaire_-_Séminaire_EHESS_2014-2015) : 31/10/2014.

<https://candombledabahia.wordpress.com/2013/07/14/kele-e-resguardo/>, 06/03/2016.

Recebido: 10/03/2016

Received: 03/10/2016

Aprovado: 30/05/2016

Approved: 05/30/2016