

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Lucineide Costa Santos

**Além dos muros dos terreiros:
relacionalidade, corporificação e cuidado na ética do candomblé**

**Juiz de Fora
2019**

Lucineide Costa Santos

**Além dos muros dos terreiros:
relacionalidade, corporificação e cuidado na ética do candomblé**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Volney Berkenbrock

**Juiz de Fora
2019**

Santos, Lucineide Costa.

Além dos muros dos terreiros : relacionalidade, corporificação e cuidado na ética do candomblé / Lucineide Costa Santos. -- 2019. 163 f.

Orientador: Volney Berkenbrock

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião.

1. Candomblé. 2. Ética. 3. Cuidado. 4. Responsabilidade. 5. Dádiva.

Lucineide Costa Santos

**Além dos muros dos terreiros:
relacionalidade, corporificação e cuidado na ética do candomblé**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Aprovada em

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Volney Berkenbrock - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Robert Daibert Junior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Stela Guedes Caputo
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Agradecimentos

Aos adeptos do candomblé com quem tive contato ao longo dos anos, que permitiram o acesso a algum entendimento da religião. As Yalorixás Yá Netinha de Yansã e Yá Jussara d'Oxum pelo apoio e generosa disponibilidade de seus conhecimentos e experiência, e aos membros do Ilé Asé Òrun Ajé, nas primeira e segunda fases da pesquisa; e também pelas mesmas razões as Yá Jacy d'Odé, Yá Jacyra d'Yemanjá ao Ogã Angelo de Ogum e a Abiã Alexandra d'Iansã e os membros do Ilé Asé Omoloya Jebé na primeira fase. Aos professores Volney Berkenbrock (orientador) e André Magnelli.

RESUMO

Este trabalho é uma investigação teórica e etnográfica sobre uma ética no candomblé. A pesquisa assumiu como questão de partida a existência não apenas de uma ética dentro do terreiro, mas também com efeitos sobre a sociedade mais ampla. Inicialmente, apresenta-se, no primeiro capítulo, um panorama da discussão do tema da ética no candomblé trazendo, de um lado, os autores que consideram que ele é uma religião aética e, de outro, autores que defendem haver uma ética nessa religião. Prossegue-se, no segundo capítulo, com uma apresentação de teorias e autores que subsidiaram a pesquisa de campo. Por fim, no terceiro capítulo, faz-se uma descrição de nossa etnografia sobre a existência de uma ética cotidiana no candomblé. Conclui-se haver uma ética de cuidado e de responsabilidade no candomblé, que tem como fundamento o axé e o ciclo da dádiva; e defende-se que ela é incorporada pelos adeptos em sua experiência religiosa e que é acionada, na vida cotidiana, “além dos muros do terreiro”.

Palavras chaves: Candomblé; Ética; Cuidado; Responsabilidade; Dádiva.

ABSTRACT

This work is an ethnographic and theoretical research on ethics in *candomblé*. The research took over as point of departure the existence not only of an ethic in the terrace, but also with in the wider society. Initially, in the first chapter, we bring an overview of the discussion about the topic of ethics in *candomblé*: on the one hand, the authors who believe that the *candomblé* is an un-ethics religion and, on the other hand, authors who defend he is a ethics religion. Later, in the second chapter, we present theories and authors who subsidized our field research. Finally, in the third chapter, it's made a description of our Ethnography about the existence of everyday ethics in *candomblé*. It appears to be an ethic of care and responsibility in *candomblé*, which has as its foundation the *axé* and the cycle of the donation; and argues that the ethics is embedded by supporters in your religious experience and that is activate, in everyday life, "beyond the walls of the terraces".

Keywords: Candomblé; Ethics; Care; Responsibility; Gift.

SUMÁRIO

Introdução	p. 6
1. Vieses, Reveses e Enviesamentos: debate com a literatura sobre ética no candomblé	p. 13
1.1 Estado da arte: a ética na literatura sobre candomblé	p. 13
1.1.1. <i>Candomblé como religião a-ética (Reginaldo Prandi)</i>	p. 15
1.1.2 <i>A ética relacional do candomblé (Volney Berkenbrock)</i>	p. 25
1.1.3 <i>Tradição, cuidado e estética no candomblé (Miriam Rabello)</i>	p. 30
1.1.4. <i>Uma ética da solidariedade (Roger Bastide e Giselle Cossard)</i>	p. 38
1.1.5. <i>A ética do consumo e o lugar do pesquisador nativo (Carneiro, Rivas & Jorge)</i> ..	p. 40
1.1.6. <i>Estilo de vida e habitus do candomblé (Rita Amaral)</i>	p. 44
1.1.7 <i>Ética como imanência dinâmica (Muniz Sodré)</i>	p. 48
1.1.8. <i>Outras caracterizações</i>	p. 50
1.1.9 <i>Algumas considerações</i>	p. 56
1.2 Uma distinção clássica: religiões éticas e religiões mágicas em Max Weber	p. 59
1.3 Ética, ethos e moralidade: contrapontos conceituais	p. 63
2. A Lógica da Prática do Candomblé	p. 68
2.1 Uma tentativa interrompida de abordagem da ética pelo viés do ritual	p. 68
2.2 O primeiro quadro teórico e suas insuficiências	p. 81
2.3 Três interlocuções teóricas recentes	p. 84
2.3.1 <i>Pensamento religioso Yorubá (João Ferreira Dias)</i>	p. 84
2.3.2 <i>Pensamento nagô (Muniz Sodré)</i>	p. 90
2.3.3 <i>Simbolismo nagô (Juana Elbein dos Santos)</i>	p. 95
2.3.4 <i>Algumas considerações</i>	p. 99

2.4 A mitologia dos orixás de uma perspectiva ética: Exu.....p. 100

3. Ética para Além dos Muros dos Terreiros: uma etnografia do candomblép. 105

3.1 Deixando-se levar pelo afeto nativo. Notas sobre a metodologiap. 106

3.2 Cuidado e responsabilidade: o agir no mundop. 116

3.2.1 Acolhimento e afeto: o cuidado dos santos e os cuidados infundáveis de outrem, eis o fardo de ser uma yarolixá.....p. 116

3.2.2 A circunstância de sentir-se um filho de santo: a expectativa do cuidado incessantep. 123

3.3 Iniciação e aprendizagem: composição do estar e do agir no mundop. 126

3.3.1 Iniciação às duras penas e uma est-ética: ewo e trabalho religioso, aprendizado experiencial e saber incorporado.....p. 127

3.3.2 Entre fuxicos e fofocas: as análises de méritos nos bastidores.....p. 137

3.4 Laboração para além dos muros do terreiro: desdobramentos do agir no mundop. 141

3.4.1 O pedido do orixá e a vida do axé: da vivência religiosa a uma ética vivida transposta para além dos murosp. 142

3.4.2 O axé no ciclo das dádivas: o equilíbrio dinâmico das energiasp. 146

Conclusão - As forças do axé: uma ética corporificada do cuidado e da responsabilidadep. 151

Referências bibliográficas.....p. 156

Introdução

Caminhante, são tuas pegadas
o caminho e nada mais;
caminhante, não há caminho,
se faz caminho ao andar
Ao andar se faz caminho
e ao voltar a vista atrás
se vê a senda que nunca
se há de voltar a pisar
Caminhante não há caminho
senão há marcas no mar...

Cantares (Antonio Machado)

Nasci no interior da Bahia. Minha avó se converteu a uma religião protestante tradicional quando meu pai era criança. Foi aí que se deu a minha formação religiosa. Na infância e na adolescência nesta cidadezinha de Ilhéus, a religião do outro nunca foi problema para as crianças vizinhas brincarem juntas, ou para frequentarem casas da vizinhança e outras no entorno, onde aconteciam os sincréticos carurus de santo comemorativos de aniversários ou outras festas. Também não havia quaisquer problemas para minha avó paterna protestante e para uma vizinha católica irem juntas, como carpideiras, visitar casas onde tivesse acontecido alguma morte. Sempre admirei essa parceria.

Na casa de meus avós paternos, nós nos reuníamos toda sexta-feira santa para comer um lauto almoço com moqueca, caruru, peixe escabeche, vatapá, taioba, arroz de leite e feijão de coco. Era uma tradição familiar. Décadas depois, lendo os livros de Manoel Quirino, escritos no início do século XX, percebi que nossa tradição tinha origem numa culinária afro-baiana. No seu livro “A arte culinária da Bahia” encontrei, inclusive, a receita da bolachinha de goma deliciosa que minha tia fazia, cujo modo de preparo havia sido perdido pela família.

Eu morava em outro bairro da cidade, onde ouvia sempre toques de atabaques que vinham do entorno. Nunca soube exatamente de onde vinham, pois havia vários terreiros nas proximidades. Assim os sons faziam parte da minha paisagem, eram naturais. Nunca tive curiosidade especial sobre eles, mas um irmão, menino curioso, foi a um terreiro na vizinhança e retornou contando muitas histórias. Meus irmãos também foram a carurus de

santo que vizinhos ofereciam e chamavam as crianças; eu, entretanto, nunca fui, porque as crianças falavam que tinha de comer com as mãos.

Guardo comigo as lembranças de duas cerimônias belíssimas que acompanhei várias vezes da janela do sobrado onde morava. A mais frequente era de um vizinho do outro lado da nossa rua que, para mim na época, era muito larga. Aparecia em frente à casa dele um caminhão. Iam colocando tábuas formando bancos e faziam uma cobertura com uma lona. Então eu acordava com os cânticos. Levantava e ia para a janela de um dos quartos da frente. Via, então, na rua, um grupo grande de pessoas usando chapéus forrados de branco e com uma fita verde em torno da copa. Sempre cantando, eles iam se ajeitando em cima dos bancos de madeira da carroceria do caminhão. Finalmente, o caminhão saía com os romeiros para Bom Jesus da Lapa. As vozes cantando todo o tempo formavam um belo espetáculo. Ano após ano, assisti ao mesmo evento. A outra cerimônia era mais eventual e vi algumas vezes. À noite, de repente, vozes cantando iam se aproximando. Da janela do sobrado eu via duas fileiras de pessoas. Vestidas de branco, com velas e flores nas mãos. Cantando, elas seguiam em fileira pela rua em direção à praia, que ficava mais adiante. As luzes bruxuleantes e os cantos iam sumindo aos poucos. Era um momento de grande beleza. Lamentavelmente, nunca soube exatamente que cerimônia era; sabia apenas que era relacionada aos terreiros da vizinhança por causa das roupas usadas pelas pessoas.

Essa vivência, com múltiplas manifestações religiosas, marcou minha forma de lidar com o tema. Em determinado momento, décadas mais tarde, eu queria estudar algo fora da minha área profissional. Encontrei o curso de pós-graduação em ciências da religião na Faculdade de São Bento, o local e o horário eram ótimos para mim. As ementas apresentavam uma proposta a meu ver interessante, porque, por coincidência, eu estava incomodada naquele momento com a questão dos conflitos com base religiosa e perseguições em diversos locais e religiões. Algo sem um sentido que eu pudesse compreender de imediato. E também me incomodava a postura de religiões sobre questões de costumes e de orientação sexual, que fazem de uma pessoa que nasceu, como eu, em uma época de mudanças sociais como a segunda metade do século XX, tenha certa dificuldade de entender. E assim, em 2013, fui eu, neófito, para o estudo das religiões.

Eis que precisava escolher um tema para a monografia. Nenhum me ocorria que valesse o esforço, afinal, eu não estudava por objetivos financeiros ou profissionais. Acontece que no início do curso eu havia encontrado numa pesquisa um artigo de Reginaldo Prandi que

descrevia a hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. Nele o autor dizia que o candomblé era uma religião aética. O que mais me chamou a atenção foi um dos argumentos sobre a presença de homossexuais e sua estética na religião. Exceto pelo fato de ter mantido comigo, por opção, os valores éticos protestantes aprendidos na infância e adolescência, e, assim, por estar de acordo com o raciocínio da existência de valores éticos religiosos orientadores para a vida, não tinha à época argumento para contrapor ao descrito no texto. Para transformar tal questionamento em um trabalho acadêmico fiz uso da forma convencional: um orientador que adote a ideia, no meu caso Professor André Magnelli na especialização e Professor Volney Berkenbrock no mestrado; ler, estudar, pesquisar a religião que naquele momento me era desconhecida. A temática específica que me interessou não tinha bibliografia que apoiasse; optei, então, pela pesquisa de campo.

Como eu havia conhecido uma ialorixá através de um amigo, foi a seu terreiro que recorri para a pesquisa de campo. Ela se tornou minha principal interlocutora e foi na sua casa de santo, situada em Maricá (RJ), que fiz a maior parte da minha pesquisa, pois ela havia me permitido estar em atividades internas e rituais que me possibilitou, aos poucos, ir adensando o conhecimento sobre a religião. Paulatinamente fui travando conhecimento com outros praticantes e frequentei outras casas.

Quando já estava fazendo a especialização, uma amiga, que era abiã em uma casa de santo em São Gonçalo (RJ), sabendo do meu interesse em fazer uma pesquisa sobre a religião, convidou-me para festas públicas em sua casa. Passei a ir com certa frequência e, assim, travei contato com duas irmãs carnais, que eram ialorixás, e cuja mãe carnal tinha fundado o terreiro. O que me permitiu o acesso ao ambiente do terreiro, ouvir, observar, conversar. Nessa casa participei de eventos públicos e por duas vezes de rituais restritos, embora apenas como público assistente. Além de conversas reservadas com as duas irmãs ialorixás.

No segundo semestre da especialização, em 2014, uma ialorixá começou a fazer o curso. Travamos amizade e, após o semestre, já definida a minha temática, solicitei encontros para conversarmos, o que ela aceitou. Foram essas quatro ialorixás, as três primeiras da nação queto e a última da nação efon, e as duas casas de santo em Maricá e São Gonçalo, que me forneceram subsídios para elaboração da pesquisa da monografia de especialização sobre a ética no candomblé. E também uma cerimônia de bori na casa de Maricá que, nesse período, solicitei participar de todas as fases, onde fui por dez dias seguidos. Essa etapa se encerrou em 2015.

Ao longo da pesquisa para a monografia, tendo estabelecido uma amizade com uma ialorixá desde 2011, chamou-me a atenção as atitudes de responsabilidade e cuidado para com o outro, mesmo quando era contrário à sua vontade pessoal, e que justificava como necessidade religiosa e espiritual. Da outra ialorixá, de quem havia me aproximado já quando trabalhava na pesquisa para a monografia e com quem também travei amizade, escutei que esta havia se afastado das atividades litúrgicas da casa de santo devido a questões pessoais e familiares, mas continuava a agir em prol de terceiros em questões espirituais. Apesar de buscar uma postura de distanciamento emocional, não deixava de cuidar de outros com base em convicções religiosas. Ambas não se conheciam, eram de municípios diferentes, e até mesmo de nações diferentes do candomblé, queto e efon; portanto não tinham famílias de santo em comum. Tal postura de responsabilidade e cuidado com o outro, que extrapolava as casas e famílias de santo com lastro em convicções religiosas, não devia ser mera coincidência. Ao longo das idas a outra casa de santo e nas conversas com as outras duas ialorixás, observei igualmente a postura de cuidado. Delas, entretanto, não ouvi justificativa religiosa, mas a atitude ali estava.

Mesmo após a pesquisa de campo para a especialização continuei em contato com estas ialorixás. Empreendi também a ida a outras casas de santo em festas públicas, tive contato com outros adeptos fora do ambiente religioso, participei e colaborei em outros rituais. Nesse meio tempo, amealhei indicações de que a postura de responsabilidade e de cuidado é a tônica em muitos adeptos, principalmente entre os que têm uma ligação mais longa e profunda com a religião, os velhos de santo. Essa postura, contudo, não é elaborada discursivamente. Nunca ouvi que cuidar do outro é uma responsabilidade do praticante do candomblé¹. No máximo, ouvi de duas ialorixás e de um ogan, em conversas informais, que era uma questão de relação com os orixás e de energia do axé.

Assim é possível afirmar que minha entrada em campo foi assistemática, numa proposta de ampliação do conhecimento pela leitura da produção acadêmica, concomitante ao contato com os praticantes à medida que as oportunidades iam se apresentando. Venho lendo e pesquisando sobre a religião que estava no meu mundo desde a infância, mas só recentemente se tornou objeto de interesse mais profundo.

¹ Numa visita técnica que participei numa comunidade religiosa siki, por exemplo, foi dito, explicitamente, que tal coisa, o cuidado do outrem, era um compromisso religioso.

Até o momento, mantive a opção de ser levada pelos próprios praticantes que me convidam a frequentar suas casas de santo. Fui a outras casas de candomblé e umbanda no Rio de Janeiro e em cidades da Baixada Fluminense para festas públicas. Conheci outros praticantes e entabulei longas conversas, sempre que tive oportunidade, com todos que me doam seu tempo para minha curiosidade neófito.

Ao longo dos anos em que estive em contato direto com a prática do candomblé, participei diretamente de ebós, boris, obrigações, oferendas etc.; enfim, estive presente em terreiro de candomblé quando este estava “em função”. Participei e colaborei em rituais restritos na casa de santo em Maricá (RJ). E também tive oportunidade de colaborar em trabalho espiritual para cliente. Contudo, no relato que irei apresentar nesta dissertação, não descreverei os ritos presenciados, ou seja, os fundamentos a que tive acesso. A ialorixá que me franqueou sua casa é adepta da forma mais ortodoxa da religião, onde o resguardo em relação aos fundamentos é muito valorizado, e rigorosamente observado. Trata-se de um terreiro de pequeno porte. Acredito que essa é uma das razões para ter podido acessar as atividades de quando o terreiro estava “em função”, ou seja, nas suas atividades internas como bori, ebós, obrigações e outros. Tal acesso, provavelmente, não teria sido facultado em uma casa de maior porte, pois as restrições iniciáticas seriam mais preponderantes que a necessidade de braços para o trabalho. Imagino tal coisa pelo exemplo como do caso famoso do fotógrafo José Medeiros que fotografou a iniciação de iaô em época que os grandes terreiros não o permitiam em absoluto, conseguindo o registro em fotos clássicas.

Não há aqui uma elaboração a partir de uma base bibliográfica. Inicialmente pretendia apresentar os conceitos organizados por temas, como recomenda a melhor estilística. Mas os fatos se entrecruzavam dificultando uma separação metódica. Decidi então por seguir, ou pelo menos vou tentar fazê-lo, a sequência da construção do conhecimento a partir de contato com o campo. É um saber fragmentado, episódico, nada sistemático. A estas lembranças que causaram as mais fortes impressões irei acrescentar as ratificações dos estudos acadêmicos, que também fragmentariamente, corroboraram o que eu achava ter compreendido. Sendo fruto de uma formação escolástica, apenas minhas impressões não eram consideradas suficientes por mim como registro aceitáveis. Necessitava de reiteração, até porque é um campo já muito estudado e não era possível uma originalidade absoluta.

Vou utilizar a primeira pessoa constantemente, pois a base da pesquisa é o contato pessoal com os adeptos. E se, inicialmente, procurei abrir o espectro da pesquisa, aos poucos

fui reduzindo o número de investigados na elaboração desta dissertação, até que por fim me concentrei em duas interlocutoras. Elas mui generosamente me doaram seu tempo em longos contatos que nada tinham de programado ou estruturado. Eu tentava muito entendê-las, e é esse processo que estarei descrevendo aqui, não de uma forma sistemática, porque não foi assim que ocorreu. Tampouco, neste momento, considero possível uma generalização para toda a religião, o que só com uma ampliação do campo seria possível. Mas agora é o aprofundamento, ao invés da ampliação, que me parece o melhor e mais adequado a proposta da pesquisa

Ao longo do texto haverá palavras yorubás do léxico do candomblé escritas em diferentes grafias. Eu opto por escrever na forma “abrasileirada” das palavras; entretanto, reproduzo a forma grafada por cada autor eventualmente citado, pois parte deles prefere utilizar a ortografia yorubá. Essa é outra questão em que ainda não há um consenso.

O propósito desta pesquisa é de verificar a hipótese de que o candomblé possui uma eticidade incorporada e ritualizada, relacional e não normativa, que se aplica tanto à relação entre o adepto com seus orixás e dos adeptos entre si, quanto também para além dos muros dos terreiros, ou seja, para a sociedade mais ampla; e o meio principal de investigação utilizado é uma etnografia de terreiros de candomblé.

A dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo apresentarei todas as abordagens sobre eticidade e aeticidade que localizei, independente de, às vezes, ser alguns parágrafos ou frases. Estes foram amealhados ao longo dos anos, inicialmente numa busca sistemática por pesquisas nas fontes eletrônicas referenciais, e depois por descobertas aleatórias em leituras sobre a religião. Entre os autores localizados, o que se posicionou sobre a questão em primeiro lugar foi Roger Bastide nos anos 50. O autor que se debruçou de forma mais recorrente foi Reginaldo Prandi a partir dos anos 90. Nos anos mais recentes é que foram publicadas abordagens mais aprofundadas por alguns autores, notadamente, Miriam Rabelo, Volney Berkenbrock. Autores como a Rita Amaral e outros apresentaram suas colocações sobre o tema nos anos 90 e 2000. Apresentarei as abordagens de cada um e prosseguirei com a discussão sobre o conceito de religiões éticas e religiões mágicas de Max Weber, que é a principal fonte teórica da discussão sobre eticidade do candomblé. Encerrarei o primeiro capítulo com a conceituação de ethos, ética e moral e a classificação do candomblé em relação a estes conceitos.

No segundo e terceiro capítulo, descreverei a minha trajetória de busca teórica e prática sobre o tema empreendida nos últimos anos. Num primeiro momento, no capítulo dois, trarei os autores e teorias que subsidiaram a pesquisa em campo. Sempre na direção do empírico para o teórico, ou seja, o que observava em campo levava à busca de explicações teóricas que lançasse luz sobre o observado, tanto entre pesquisadores do candomblé e demais religiões afro-brasileiras, quanto entre pensadores das ciências sociais.

Por fim, no capítulo três, trarei a etnografia realizada em terreiros de candomblé e a construção assistemática e fragmentária do conhecimento a partir do campo, na convivência com as práticas e com os praticantes da religião. Ouso afirmar, que tal se deu seguindo a melhor tradição de aprendizagem no candomblé, mas não de forma intencional ou racionalizada, apenas um caminho que se faz ao caminhar.

1 Vieses, Reveses e Enviesamentos: debate com a literatura sobre ética no Candomblé

A intenção do primeiro capítulo é expor, inicialmente, um balanço bibliográfico da literatura acadêmica sobre a ética no candomblé. Em seguida, prossigo com uma descrição da distinção entre religiões éticas e mágicas feita por Max Weber, considerando que é nessa perspectiva que autores como Reginaldo Prandi julgam o candomblé como uma religião essencialmente mágica, logo aética. Por fim, chego ao momento final do capítulo, onde apresento um conceito de eticidade a ser aplicado nesta pesquisa sobre ética no candomblé. Não um conceito abrangente, mas um recorte específico que se vislumbra a partir da observação em campo do comportamento nativo. Começo para tanto com distinções conceituais sobre ethos, ética e moralidade, depois do qual assumo minha posição e perspectiva de análise, vendo no candomblé uma forma de eticidade “relacional” a ser estudada, na dissertação, tanto no nível do pensamento, quanto no nível dos ritos e das práticas.

1.1 Estado da arte: a ética na literatura sobre candomblé

Tratarei neste item, de início, a forma pela qual Reginaldo Prandi apresentou a sua tese do candomblé como uma religião aética a partir de uma apropriação da distinção de Weber entre religiões mágicas e religiões éticas. Desde que tal tese foi estabelecida, ela se tornou muito difundida, tanto na academia como dentre os próprios adeptos. Contudo, mais recentemente, alguns estudiosos de religiões de matriz africana vêm se opondo a ele, propondo uma outra abordagem do candomblé que parte de outras concepções do que é “ética”. Antes de tratar das interpretações destes estudiosos da “ética” no e do candomblé, cabe-nos apresentar, no momento, qual é o conceito de ética que os três principais estudiosos, a saber, Reginaldo Prandi, Volney Berkenbrock e Miriam Rabelo, utilizam para definir ética a partir de onde seus argumentos são desenvolvidos.

Entre os estudiosos do candomblé, até o presente momento, Prandi foi o único autor que analisou a questão da ética reiteradas vezes. A tese por ele apresentada na década de 1990 sustenta que a religião do candomblé seria uma religião aética e bem inserida na metrópole, por não apresentar aos seus membros normas de conduta para o cotidiano, e que a religião

veio a se tornar uma forma de ascensão social que é obtida pelo atendimento a uma clientela sem ligação com a subjetividade da religiosidade.

Tanto Volney Berkenbrock quanto Miriam Rabelo concordam com Prandi na afirmação de que o candomblé não tem normas gerais de conduta para o todo. O que Berkenbrock descreve como uma ética de princípios ou de valores universais, ou de virtudes. Mas os dois se opõem a Prandi ao não tomarem tal tipo de ética como sendo referência. Ou seja, eles não têm o intuito de argumentar, contra Prandi, dizendo que as religiões de matriz africana possuem uma ética universal tal como as monoteístas. Mas isso tampouco os leva a entender tal religiosidade como marcada por um “relativismo moral”. É o que enfatiza Rabelo ao dizer que não devemos pensar a “ética” do ponto de vista universal, como compondo um “corpus ético” (mítico e ritual) ou sistema abstrato de regras e valores, porque isso nos levaria a uma incompreensão da ética própria ao candomblé. Ambos realizam suas investigações sobre a ética no candomblé por meio de concepções próprias do que seja “ética” e propõem outros entendimentos que são bem distintos entre si.

Partindo de Marchionni (2010) e Henrique Dussel (2012), Berkenbrock concebe a ética, de modo próximo ao que Geertz defendeu em ensaio dos anos 1957 e publicado em *A Interpretação das Culturas* (1989)², como aquilo que está conforme à *ordem* - um cosmos (mundo organizado) -, que compõe uma visão de mundo (cosmovisão) que é referência a todo um “modo de ser, de agir, de portar-se e comportar-se” que, uma vez adequada ao conceito ético, é visto como “*em ordem*” (BERKENBROCK, 2017, p. 907).

Por sua vez, Miriam Rabelo defende uma posição bem diferente, próxima a Lambek (2010a e 2010b) e Laidlaw (2010, 2014), centrada não tanto em uma ética como visão de mundo, mas sim como problema vinculado às práticas em contextos concretos e vividos. Ela se propõe, ao contrário, a pensar a ética “como conjunto de problemas ou questões que confrontam qualquer campo de prática” (RABELO, 2016, p.111). A cada problema e questão postos praticamente, como os indivíduos e grupos tomam decisões? Ela busca o modo próprio do candomblé colocar e resolver questões éticas, o que envolve não apenas a ação de humanos, mas também, como ela diz a partir da ideia de *montage* de Deleuze, “montagens éticas” (ibid.). Para ela, a ética é uma construção de uma sensibilidade no cotidiano do

² GEERTZ, Clifford. “Ethos”, Visão do Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados. In: _____. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

terreiro, onde as pessoas vão aprendendo a agir eticamente na prática do dia a dia. Apesar das aparências, ela não é próxima a uma “ética das virtudes”.

Desta forma, em Berkenbrock, o adepto busca pautar o seu comportamento de acordo com o modelo do seu orixá e do odu, o que eventualmente poderia extrapolar o contexto do terreiro, ao passo que Rabello trabalha em uma prática do terreiro, vinculada à tradição. A seguir trarei as proposições destes e de outros autores sobre a temática da ética no candomblé.

1.1.1 Candomblé como religião a-ética (Reginaldo Prandi)

O presente item tem o objetivo de expor as teses de Reginaldo Prandi apresentadas na sua obra *O candomblé de São Paulo* (1991).³ Prandi produziu alentada pesquisa sobre a origem, o desenvolvimento e as características do candomblé na área metropolitana de São Paulo. Ele inicia sua análise pela inserção do candomblé em São Paulo, como fixou-se no mercado religioso da metrópole e qual a importância do papel da clientela. A sua ênfase está na abordagem relativa aos aspectos do candomblé paulista como um todo e, no tocante à sua relação com a moralidade, é visto, por ele, como uma religião aética.

Em sua formação, a religião teve como referência o candomblé da nação queto da Bahia, o que, segundo alguns de seus praticantes, em contextos sociológicos que favorecem o discurso da dessincretização, africanização e reafricanização tal como o paulista⁴, é visto como o mais puro por ter preservado mais fielmente as origens africanas.⁵ A tal ponto que

³ PRANDI, Reginaldo. **O candomblé de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec; Edusp. 1991. 262 p Texto integral, não fac-similado, da edição de 2001. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/csplivro.pdf>

⁴ É importante definir o que se entende por africanização: “Como característica fundamental, podemos mencionar a busca de dissociar o simbolismo ritualístico do candomblé de qualquer influência católica. Combate-se, sobretudo, aquela concepção que associa e mescla divindades africanas com santos católicos. Argumenta-se, não raramente (como, p. ex., no chamado manifesto contra o sincretismo assinado por cinco importantes ialorixás de Salvador, na ocasião da Segunda Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, em 1983) que o sincretismo era uma estratégia de sobrevivência válida enquanto vigorava o sistema de escravidão, mas não se justifica mais na contemporaneidade. Constata-se que os processos históricos contribuíram para distorcer o caráter verdadeiro da religião africana e entende-se que é necessário restaurar a pureza original para devolver ao culto dos orixás a dignidade que perdeu parcialmente durante a escravidão (cf. CAMPOS, 2003, p. 44-48; cf. CONSORTE, 1999, p. 90).” (HOUFBAUER, 2012, p. 104)

⁵ Silva (2005) afirma que, no candomblé, a forma de cultuar os deuses foi distinguida pelos negros por forma de rito chamado de nação, numa alusão a uma identidade grupal e étnica. Os povos de língua iorubá forneceram a estrutura religiosa do rito jeje-nagô. Esse rito abrange as nações nagôs (queto, ijexá, etc.) e as jejes (jeje-fon e jeje-marrin), legado dos sudaneses que foram o grupo de escravizados predominantes no século XIX, em que a perseguição aos cultos diminuiu. Nos terreiros de rito jeje-nagô são cultuados orixás e voduns. Onde se cultua orixá é conhecido como candomblé de queto, onde se cultua voduns é chamado de candomblé jeje.

muitos buscam na própria África os elementos puros da religião⁶. Prandi considera que, em seus primórdios, o candomblé era uma religião étnica e de preservação da cultura negra. Contudo, em São Paulo, o candomblé se apresenta como uma religião para as massas, aberta a todos, de tal modo que é definido por Prandi, na esteira de Weber, como uma religião universal⁷. Prandi analisa o candomblé a partir do conceito de “mercado religioso”, tomado de Weber e Bourdieu, onde ele aparece disputando espaço com outras religiões universais, como catolicismo, pentecostalismo, kardecismo, umbanda, etc.⁸

Em São Paulo, a umbanda é a religião de origem dos adeptos do candomblé, onde encontra-se instalada desde a década de 60. Nas décadas de 60 e 70, o movimento cultural de retorno às raízes e a divulgação da cultura baiana pela mídia e pela intelectualidade através da música, literatura, teatro, popularizaram e legitimaram a cultura de origem africana no meio da classe média jovem, branca, intelectualizada. Através da literatura de Jorge Amado, peças de teatro, música popular de Dorival Caymmi nas vozes de Gal Costa e Maria Bethânia apresentam-se respeitáveis ialorixás como Olga de Alaketo e, a mais famosa delas, Menininha do Gantois. O candomblé da Bahia com suas veneráveis sacerdotisas é apresentado, então, como o mais autêntico, mais antigo, mais forte. A passagem dos adeptos de uma religião para outra tem motivações pessoais, subjetivas, religiosas. Mas a idéia subentendida é de que a nova religião é mais forte e poderosa.

Analisando a partir do conceito de “mercado religioso”⁹, Prandi considera que a estrutura hierarquizada do candomblé, em contraste com o estilo mais informal da umbanda,

⁶ Houfbauer (2012) assinala que o fenômeno da valorização de uma ideia de África e de autenticidade cultural levou à busca de conhecimento religioso verdadeiro, em que os líderes religiosos procuram contato direto com a África, onde muitos fazem viagens a Nigéria e Benin, visitando lugares sagrados e trazendo para cá objetos rituais e até títulos honoríficos.

⁷ Desta forma, Prandi define religião universal como aquela aberta a todos, independente de cor, origem, extração social, limite geográfico, classe social, profissão (PRANDI, 1991, p. 21, 29, 30, 57, 60, 62, 67, 154)

⁸ Sobre o *conceito de mercado religioso*, Camurça o define: “[...] modelo do mercado religioso, tal como descrito por Peter Berger (1985); ou do campo religioso, no sentido proposto por Pierre Bourdieu (1986). No primeiro caso teríamos o indivíduo diante de um mercado composto por várias agências religiosas que competem pela preferência e adesão desse indivíduo. O indivíduo teria livre-arbítrio para optar por uma delas, podendo essa ‘preferência religiosa’ ser abandonada tão prontamente quanto é adotada” (Berger, 1985, p. 146). Nesse sentido, “a religião não pode ser mais imposta, mas tem que ser posta no mercado” (Berger, 1985, p. 156), o que instaura um “princípio de mutabilidade” oposta ao império do “eterno retorno” da narrativa tradicional-mítica: “Torna-se cada vez mais difícil manter as tradições religiosas como verdades imutáveis [...] os conteúdos religiosos tornam-se sujeitos à ‘moda’” (Berger, 1985, pp. 156-7). No segundo caso, teríamos a constituição de instâncias legitimadas “de gestão de bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos desta competência específica” para o atendimento das demandas de leigos consumidores desses bens de salvação (Bourdieu, 1986, p. 39)” (CAMURÇA, 2009, p. 177)

⁹Prandi, 1991, p. 21, 27, 72, 106, 117, 154, 224, 229

permite a ascensão aos cargos sacerdotais através da obrigação ritual e representa reconhecimento, prestígio e ascensão social. O processo de africanização, em que se busca a “limpeza” do sincretismo religioso, conduz à peregrinação à África, para acumular conhecimento e para legitimação da escolha religiosa. Pelo prestígio advindo junto à comunidade de culto, sobrevêm maior importância, o que significa mais clientela e conseqüente mobilidade social.

Na metrópole, as religiões precisam de um novo fazer e simbolismo que dê sentido à vida em uma sociedade de massa. Uma sociedade que, segundo Prandi, é racionalizada e dessacralizada e, por isso, tem o individualismo como seu traço. No catolicismo, com o advento do Concílio Vaticano II, a “pompa e circunstância” foi expurgada, diluindo a sacralidade e ritualidade, e voltando-se para a participação política e a transformação social. O catolicismo foi perdendo espaço para o pentecostalismo que oferece uma experiência de relação pessoal com o sagrado em uma convivência comunitária com os seus iguais. As religiões de transe como o kardecismo, a umbanda e o candomblé, apresentam-se como alternativa no mercado religioso de uma sociedade complexa e com ampla heterogeneidade social. As demandas religiosas da metrópole geram grupos que buscam a religião independente de cor, profissão, classe social. Para o autor, “abrir essas possibilidades é uma das condições para uma religião tornar-se universal” (PRANDI, 1991, p.62). Neste ensejo as religiões encontram-se em competição umas com as outras e transformam-se para enfrentar as concorrentes permitindo ver as mudanças da sociedade. Neste mundo racionalizado, a religião se dessacraliza ajudando o desencantamento do mundo: “deixando para trás o rito, firma-se na palavra, que é código ético, e que expressa a moralidade dessa nova sociedade em processo de racionalização. A religião se dessacraliza para ser mais ética, para se internalizar” (ibid).

No mercado religioso da sociedade atual, há várias alternativas para a escolha do indivíduo religioso que se encontra em busca da privação da dúvida através da fé. Este variado leque de opções é colocado à disposição para atender a necessidades e preferências individualizadas, porquanto a fé sustenta-se também pelo mistério, temor e esperança. Religião sem sacralidade é para quem, ao se converter, internalizou os valores da nova religião. Para a maioria, que geralmente também é de pobres, não é de plena aceitação porquanto:

Sua prática religiosa ainda é o consumo do sacramento no momento socialmente previsto, puro rito e pura magia: não é outro o motivo do sucesso (e por que não dizê-lo sucesso econômico) das igrejas católicas cismáticas do Brasil — o toma lá dá cá da religião como serviço. É a religião como ou com magia, a religião da pré-

Reforma; ou então a religião meramente ritual. Nenhuma religião no Brasil de hoje é mais rica que o candomblé em repertório ritual e repertório mágico. Um país, como o Brasil, que jamais viu completar-se o desencantamento do mundo, nos termos de Weber, tem no candomblé uma religião sob medida para aquelas parcelas da população que necessitam de uma religião, mas para quem as denominações salvacionistas, que implicam mudança de mentalidade e de conduta, dizem muito pouco, e para as quais o catolicismo já não tem o que dizer. (PRANDI, 1991, p. 67-68).

A religião ritual não é mais a religião desta sociedade, mas a sua sobrevivência e proliferação é expressão de contradições desta mesma sociedade. O candomblé, além de opção como religião ritual e mágica, se apresenta como possibilidade de emulação da realidade opressiva e limitada das grandes cidades em que o indivíduo é mais um na multidão, sem rosto, sem identidade que o destaque ou identifique como tendo algo de especial e único. Prandi descreve o adepto do candomblé na metrópole paulista como integrante de classe social baixa, trabalhadores pobres, vivendo na periferia. Seu tempo é gasto em atividade de pouca expressão e gratificação pessoal, pois após horas de trabalho estafante e no deslocamento trabalho/moradia, resta-lhe como lazer a passividade na frente da televisão, em uma habitação com o mínimo de conforto, em locais com condições sanitárias insalubres. Nesse contexto, o adepto pode não alcançar o gozo pleno da felicidade, contudo, fazer parte de um universo religioso rico em símbolos e ritos, de densa sacralidade centrada no indivíduo, traz imensa satisfação. Pois, segundo o autor:

[...] para quem vive numa sociedade em que a esmagadora maioria da população não tem como encontrar meios de fruição das emoções para além dos limites da vida privada. Vida privada, íntima, que é amesquinhada pela própria condição de uma classe social proletária e subproletária de onde sai a maioria dos que aderem ao candomblé, à umbanda e ao pentecostalismo; vida privada de quem tem o espaço próprio da intimidade, o lar, medíocre e pobre: a casa acanhada, o barraco minúsculo, o quarto promíscuo numa cabeça-de-porco. E uma vida privada cujo tempo de realização é o que resta da soma do tempo de trabalho com o tempo da locomoção através das distâncias imensas que separam, nesta metrópole, o lugar do trabalho do lugar da moradia. (PRANDI, 1991, p. 166-167)

Diante destas circunstâncias, no candomblé esse indivíduo que tem um papel social pouco significativo, de pouco reconhecimento no seu dia-a-dia, no ambiente sagrado inverte sua posição. Ele é o sábio conhecedor dos segredos, que vai resolver todos os males dos muitos que a ele se dirigem para dirimir suas dores físicas e existenciais. É a pessoa que possui qualidades distintivas, e que, por esse motivo, no transe receberá todas as deferências como o portador da energia dos deuses. É o responsável pelos toques e sons que chamará os deuses e proporcionará a experiência do sagrado de todos os presentes. São suas cantigas que conclamam a presença da energia sagrada. Será por suas mãos consagradas que se farão as oferendas. A sua posição hierárquica no ambiente sagrado imporá o respeito, e mesmo

subserviência, de pessoas cujo destaque na vida privada além dos portões, não terá a menor importância entre aqueles muros. O sentimento de importância e realização pessoal o individualiza. Ele não é apenas mais um na metrópole, mas alguém especial para muitos, ou pelo menos para alguns.

Além do adepto que professa a crença religiosa, uma parcela importante dos frequentadores dos terreiros é formada pela clientela que tem uma relação diferenciada com a religião do candomblé. É através do atendimento ao cliente, que não tem vínculo com a comunidade de culto, e que busca a prestação de serviços mágicos pagos para a solução de um problema, que o pai ou mãe-de-santo provém o sustento e a manutenção do terreiro, que tem muitas despesas. Quanto mais prestígio, mais clientela e adeptos, e maior mobilidade social. O chefe do terreiro é quem tem a prerrogativa de atender clientes, geralmente de melhor condição social e econômica e sem laços religiosos, para a leitura do oráculo (o jogo de búzios) e a feitura de ebós (que é o sacrifício ritual em que os males são desviados para alimentos, objetos e animais). Para Prandi, neste papel ele se apresenta como sacerdote e feiticeiro. Não há relação religiosa, portanto, entre o demandador de serviços e o terreiro; assim essa prática pode ser denominada como mágica, sendo uma relação de troca comercial que envolve prestação de serviços mágicos mediante pagamento. Para o autor, “agora é a religião a própria fonte legitimadora da magia. E é pela magia que o candomblé estabelece suas relações mais amplas com a sociedade não religiosa, à qual ela presta serviços” (PRANDI, 1991, p. 197). Nesta sociedade competitiva e utilitarista, para atender as demandas privadas, a religião tribal abandona as concepções originais de referência cultural para negros escravizados e seus descendentes na sociedade do branco, para ser *uma religião ritual e mágica para a metrópole*.

Ser pai ou mãe-de-santo não é uma perspectiva para todos os iniciados, mas como provenientes de classes sociais baixas, passa a ser perspectiva de uma profissão com status de classe média, voltada para todos os segmentos sociais e com visibilidade social. O pai ou a mãe de santo será o sacerdote e o feiticeiro com um duplo papel que atende às demandas religiosas dos adeptos e ao consumo mágico dos clientes. Nesse contexto, as tensões entre as práticas religiosas e mágicas estão descartadas.

O candomblé na metrópole é legitimador da prática mágica fazendo parte do jogo através do qual indivíduos e grupos constroem sua própria explicação de transcendência. Para tanto esta capacidade de “manter-se como religião aética, que o candomblé demonstra ter, lhe

permite vantajosa flexibilidade em relação às outras religiões éticas e a abertura para um mercado religioso de consumo ad hoc, por parte dos clientes não religiosos, que as religiões de conversão em geral não têm” (PRANDI, 1991, p. 229). E isso se dá através do jogo de búzios, do ebó, do atendimento privado com hora marcada, o pagamento monetário explícito, pela presença do pai de santo no mercado regido por regras de eficiência e competência, porquanto, apresenta-se como religião para a metrópole onde o indivíduo é um bricoleur.

No cristianismo (catolicismo, protestantismo histórico, pentecostalismo e neopentecostalismo) o caminho para deus passa pela interioridade da consciência e a ação cotidiana de cada um no mundo orientada por um código de valores e normas gerais. Os valores internalizados orientam a conduta com vista ao bem comum. A religião estabelece padrões de moralidade para o modo de vida entre os homens e como um meio de salvação que remete a um mundo além deste. O kardecismo alia a religião de transe e a religião com código moral e doutrinário. Adota a virtude da caridade voltada para a assistência espiritual, sanitária e material. A umbanda mescla valores cristãos via o kardecismo e a mitologia do candomblé, sincretizada com os santos católicos. No transe, a entidade apresenta-se para cura, limpeza e aconselhamento. O candomblé apresenta-se como religião ritualística e mágica em que a realização do homem é através da felicidade terrena. A idéia de obrigação é ritual, relação entre o deus e seu filho no espaço sagrado do terreiro, sem referência a valores gerais.

A classificação das religiões da metrópole paulista, realizada por Prandi, fundamenta-se na distinção de Max Weber entre religiões mágicas e religiões éticas, da qual trataremos mais adiante. Para o que nos interessa agora, basta-nos citar como ele situa o candomblé como religião mágica, muito embora reconheça que ele possua alguns traços das éticas:

Nas religiões éticas, a mística extática, a experiência religiosa do transe (que é o caso do candomblé), dá lugar ao experimentar a idéia de dever, retribuição e piedade para com o próximo, que é o fundamento religioso — e da religião — do modo de vida, a razão da existência e o meio de salvação. A transgressão deixa de estar relacionada com a impropriedade ritual para ser a transgressão de um princípio ético, normativo. Nesse tipo, a religião é fonte e guardiã da moralidade entre os homens, já que Deus é a potência ética plena e em si. Nas religiões mágicas, ao contrário, não há a idéia de salvação, a busca de um outro mundo em que a corrupção está superada, mas sim a procura de interferência neste mundo através do uso de forças sagradas que vêm, elas sim, do outro mundo. Nessa classe de religiões mágicas e rituais podemos perfeitamente enxergar o candomblé (PRANDI, 1991, p. 211).

Prandi (1991) dedica um capítulo¹⁰ à questão da moralidade. Com o interesse de conhecer a concepção do mundo, normas e orientações para a vida cotidiana uma equipe

¹⁰ Capítulo 11: Moralidade e preceito: Questões sobre o modo de ser e de viver. p. 142-154

realizou entrevistas em que questões éticas e morais foram abordadas. Essas entrevistas em parte são transcritas no texto. Abordava-se as noções de bem e de mal, pecado, comportamentos aceitos e proibidos, conseqüências de ações na vida cotidiana e o modelo ideal de adepto. As entrevistas se deram com representantes do “alto clero do candomblé paulista”.

Conclui o autor que as questões morais não são um propósito da religião. Como mal se entende por malfeito, feitiço, erro ou infração dos preceitos rituais. O fundamento estaria restrito ao rito. Se a cantiga, se as ervas usadas, se o sacrifício, se todos os preceitos rituais foram realizados da forma correta. A idéia de comportamento não extrapola o rito e o preceito.

Prandi explica o fato ocorrer a partir de duas razões. O candomblé constitui-se no país de forma fragmentada. Fragmentação do rito, da língua ritual que são palavras soltas e não uma língua de comunicação. A pesquisa etnográfica busca preencher lacunas, mas não há literatura religiosa equivalente escrita por sacerdotes. Os livros que existem tratam de fórmulas rituais, métodos oraculares e traduções de palavras do yorubá, geralmente copiando autores acadêmicos.

A tradição africana de mecanismos de controle social e orientação de conduta apóia-se no culto aos antepassados (egunguns), que eram os responsáveis pela aplicação da norma e juízo do certo e errado do indivíduo, da família, do grupo, sobre as questões do mundo. No Brasil, formou-se como culto autônomo sem interferir na vida cotidiana. É uma religião para todos, mas sem um corpo ético, em que a conduta não é um problema religioso, o que é um obstáculo por não dizer ao indivíduo como agir no mundo. A noção de obrigação não é relacionada a regras morais e de comportamento.

Trata-se, portanto, para Prandi, de uma religião caracteristicamente ritual e a-ética, que se estrutura em uma base pré-ética de ação religiosa, e sua expansão na metrópole se daria por atender a demandas simbólicas pós-éticas, em uma sociedade em que a religião não é mais um fim em si mesma, mas um meio de atender a determinados fins escolhendo entre as alternativas do mercado religioso. Diz o autor que os valores sagrados buscados no candomblé não são “ligados ao ‘outro mundo’, e nem por isso deixam de ser sagrados. Tal como o candomblé, muitas outras religiões não conhecem o ‘além’ como objeto do desejo e dos interesses da pessoa religiosa, ou como foco de promessas de recompensa e felicidade”

(PRANDI, 1991, p. 161). O autor cita Weber em que valores de religiões primitivas e cultas, proféticas ou não, eram os bens sólidos deste mundo, com exceção do cristianismo e outros credos ascéticos. E conclui que, se o candomblé brasileiro busca bens sólidos, Weber alertaria que este pragmatismo é um traço comum de muitas religiões, independente do grau de complexidade.

Afirma ainda o autor que o “candomblé, de fato, comporta elementos desses dois grandes tipos de religião, mas no conjunto se aproxima mais das religiões mágicas e rituais, e, como religião de serviço, chega praticamente a se colar no tipo estrito de religião mágica” (PRANDI, 1991, p. 213). Atribui tal fato ao abandono do sincretismo católico, que levaria a um esvaziamento axiológico, uma ética que o candomblé antigo emprestaria do catolicismo. Considera que também não poderia voltar a justiça do ancestral, o egungun, para reger a conduta cotidiana, e nem precisaria, pois não é mais um grupo fechado. O desprendimento das amarras étnicas o transformou em uma religião para todos, ainda que religião aética, permitindo também a oferta de serviços mágicos à população fora do grupo de adeptos, que por sua vez compõe sua interpretação do mundo privado e pessoal, com base em fragmentos de origens diversas, o bricoleur. O acesso ao serviço transcorre através de uma relação de troca comercial para consumo imediato e diversificado, como o consumo massificado que a sociedade da metrópole concebe.

Reginaldo Prandi, em obra publicada em 2005, sobre “segredos supostamente guardados” e a lenda em torno de sua existência, que tem sido “pretexto e motivação para muitas das mudanças que podemos observar na religião dos orixás” (PRANDI, 2005, p. 10), observa que, na transferência no Brasil da cultura africana para o candomblé, houve um processo de cristalização em que a religião perdeu sua base étnica.¹¹ As ideias e noções da cultura africana se reproduziram na cultura religiosa dos terreiros de candomblé e de outras religiões dedicadas aos orixás iorubanos, voduns fons e inquices bantos.

No candomblé, não existe a ideia de punição ou prêmio após a morte: “não há julgamento após a morte e os espíritos retornam à vida no Aiê tão logo possam, pois o ideal é o mundo dos vivos, o bom é viver” (PRANDI, 2005, p. 54). O papel representado pelo ancestral egungun no controle da moralidade do grupo não se reproduziu no Brasil, e “perdeu completamente as funções sociais africanas originais, de tal modo que a religião africana no

¹¹ Em outro artigo anterior, publicado no ano 2000, Prandi também tratou da hipertrofia ritual e da supervalorização do dimensão mágica do candomblé, com o conseqüente abandono dos aspectos morais e éticos.

Brasil, praticada nos terreiros de orixás, acabou por se constituir numa religião estritamente ritual, uma religião que chamei de aética” (ibid).

No candomblé, é o orixá pessoal que define a origem mítica de cada pessoa e também suas potencialidades e tabus. Na África, como ainda se observa no candomblé, as relações entre os seres humanos e os deuses eram orientadas pelos preceitos sacrificiais e pelo tabu, com cada orixá tendo normas prescritivas e restritivas próprias, não havendo um código único de comportamento e de valores aplicável a todos. As “religiões afro-brasileiras podem ser caracterizadas como religiões rituais cuja dimensão mágica supera em muito a dimensão que diz respeito aos aspectos morais” (PRANDI, 2005, p. 141). Considerando um quadro mais amplo de falência ética das religiões no Brasil, o autor busca identificar no candomblé “alguns fatores que teriam contribuído para sua hipertrofia ritual e supervalorização do individualismo” (PRANDI, 2005, p. 142). Nele, “os valores que orientam o comportamento dos seguidores na vida cotidiana não pressupõem o bem-estar comum do grupo, da sociedade ou da humanidade como categoria genérica” e, de maneira geral, “tanto as religiões afro-brasileiras tradicionais como as variantes modernas parecem desinteressadas do controle ético de seus membros” (PRANDI, 2005, p. 142-143). Na estrutura organizacional, o candomblé reconstituiu as hierarquias de poder da família e dos reinos africanos, mas as instituições de culto aos antepassados, que na África respondiam pelo controle moral dos homens e das mulheres, não foram mantidos. Os raros terreiros de egungum jamais alcançaram a importância dos candomblés de orixás e não têm qualquer poder de controle moral. Também não foi mantida a literatura oral de Ifá dos povos iorubás, que transmitem mitos e ritos, preceitos religiosos e prescrições mágicas, além de regras de convivência social e valores morais; o conhecimento do oráculo de Orunmilá, no Brasil, foi substituído por um oráculo simplificado, o jogo de búzios, sendo o corpo literário reduzido a fórmulas divinatórias sem referência a aspectos da moralidade.

O controle da moralidade pública dos adeptos no Brasil dizia respeito às instituições policiais e jurídicas e à Igreja Católica. As ações em sociedade eram vigiadas e punidas pela Igreja e pelo Estado. Ao candomblé cabe regular as relações do fiel com sua divindade, que são particulares, pois cada um está ligado por descendência mítica a uma divindade específica. Ao sacerdote do terreiro cabe então desvendar a filiação divina; officiar os ritos que estabelecem o pacto entre o fiel e seu orixá; identificar os tabus; prescrever as oferendas que o fiel deve oferecer para sua divindade para ser recompensado com saúde, vida longa, conforto material, sucesso profissional, reconhecimento social e familiar, felicidade amorosa e sexual;

e estabelecer direitos e deveres, lealdades e reciprocidades entre fiel e a divindade (cabendo, também, aos fiéis lealdades e pagamentos aos sacerdotes, pois a sua intermediação é essencial para o acesso ao mundo sobrenatural):

O adepto do candomblé somente presta contas de suas ações à sua divindade particular, com a qual ele pode contar para ter uma vida livre de desgraças, perdas e frustrações. Basta que ele cuide bem do orixá, fazendo oferendas nas épocas regulamentares, oferecendo-se a ele em transe nas cerimônias em que os orixás comparecem para dançar com sua comunidade de humanos e respeitando os tabus rituais. São os tabus que definem o que o fiel não pode fazer e eles não são os mesmos para todos, dependendo do orixá da pessoa e de seu odu, uma espécie de regência mítica que acompanha o iniciado por toda a vida. Os tabus são sobretudo proibições alimentares, mas também restringem certos comportamentos que não incluem significativamente a relação com os outros, como, por exemplo, não tomar banho de mar, não subir em árvore, não usar roupa alheia, não raspar panela com faca. Tudo o que não é tabu do orixá ou do odu é permitido, de modo que há muita flexibilidade, podendo os tabus serem substituídos por outros e mesmo pouco cobrados. (PRANDI, 2005, p. 148)

A relação entre o seguidor e seu orixá é que molda a noção de certo e errado, os direitos e deveres, as interdições, as regras de lealdade e reciprocidade. A personalidade do filho reflete a personalidade do orixá e lhe atribui, por herança mítica, comportamentos e atitudes aceitos e justificados em função dos mitos dos orixás. Não há um modelo geral e tudo depende da origem mítica de cada um; na lógica do candomblé, “não se pode esperar que filhos de orixás diferentes tenham os mesmos comportamentos, qualidades morais, desejos e aspirações” (PRANDI, 2005 p. 149). Mitos dos orixás também referendam “comportamentos que implicam o envolvimento em atos como disputa, guerra, desavença, traição, suborno, corrupção, usurpação, falsificação, rapto, incesto, sedução, estupro, assédio sexual, roubo, destruição, assassinato, logro, fraude, fingimento, falsidade etc” (ibid). O esquecimento da literatura oral foi compensado pela elaboração excessiva dos ritos. A atenção, o interesse e a concepção de religião do devoto do orixá orientam o foco para o rito, que se torna sinônimo de religião. Desta forma, “a oferenda, a obrigação, o rito funcionam *ex opere operato*”. realizado da forma correta “o ritual deve proporcionar os fins pretendidos, independentemente de intenções e atitudes envolvidas no rito, seja da parte do ofertante seja da parte do oficiante. É preciso, pois conhecer e realizar corretamente o rito” (PRANDI, 2005, p. 152).

O autor destaca as críticas ao comportamento moral do outro na forma de fofoca e maledicência, embora o candomblé não tenha mecanismo formal de censura, “aceitando em seu corpo de iniciados qualquer pessoa, mesmo quando se trata de indivíduos cuja conduta moral, sexual ou não, os torna indesejáveis para outras religiões, que só os aceitam quando são capazes de mudá-los” (PRANDI, 2005, p. 155). O candomblé é capaz de justificar

condutas de ordem sexual ou qualquer outra. Ao não se cultivar um modelo de conduta geral e recomendado para todos, a diferença passa a ser aceita com cada um respondendo por aquilo que é. Cabe ao filho de santo cuidar do seu orixá, a quem deve alimentar, vestir e apresentar em festa, e com tais ações rituais nas obrigações devidas ao orixá sendo cumpridas, cada um é livre para ser e fazer o que quiser.

O candomblé deixou de ser uma religião apenas de negros e se tornou para todos, mostrando-se, desde os primórdios, como uma religião ritual e mágica, dependente de um mercado de serviços mágicos e de uma clientela sem laços religiosos com a comunidade de culto. Também se transformou numa perspectiva profissional e de mobilidade social para jovens pobres e sem escolaridade; e pela aceitação e naturalização da homossexualidade, passou a ser opção religiosa possível para jovens discriminados por outras religiões. O relativamente curto período de sete anos de iniciação necessário para qualquer pessoa se estabelecer como mãe ou pai de santo é insuficiente para um aprendizado profundo dos fundamentos e práticas religiosas.

As casas-de-santo raramente realizam atividades de desenvolvimento intelectual e moral de seus quadros mantendo-se sempre um falso clima de mistério, segredo e reserva sobre questões de doutrina. Esta é pouco ensinada e discutida, e fartamente ignorada por pais e mães que não tiveram tempo, interesse ou oportunidade de aprender, desconhecendo-se, por exemplo, as concepções de nascimento, morte e reencarnação que foram fundamentais na religião dos orixás. (PRANDI, 2005, p. 158)

Estes fatores, favoreceram a hipertrofia ritual. E tem a necessidade da liderança do terreiro se destacar em um mercado religioso com muitos competidores; por isso, é preciso destaque e visibilidade que tem como melhor meio de consecução o esmero no rito. Atuando como agência de serviços mágicos realizados também para clientes não-devotos, ele oferece a solução para problemas sem envolvimento com a religião; o que faz com que se passe despercebida a atividade ritual das cerimônias iniciáticas realizadas longe dos olhos de um público que vê apenas a festa, o rito público com música, canto, dança, comida e muita cor, o que destaca a sua estética e que acaba por se tornar produto de consumo.

1.1.2 A ética relacional do candomblé (Volney Berkenbrock)

Em artigo, Volney Berkenbrock (2017) se propõe a expor pressupostos e delinear princípios para pensar a ética no candomblé, tomando em consideração o modo de pensar próprio e original da religião, e tendo como base o candomblé jeje-nagô, também chamado

queto. Salienta que não há uma intenção de averiguar se tais elementos são de fato vividos pelos membros desta religião, visto que a “possível distância entre a proposta ética de determinada tradição religiosa e o que os seus fieis de fato vivem, é provavelmente uma constante nas religiões e não seria o Candomblé uma exceção” (BERKENBROCK, 2017, p. 906-907).

Segundo o autor, entre religião e ética há também uma associação com limites de ação prescritos, comportamentos desejados ou indesejados; há uma ideia de padrão de conduta, que se espera, acima de tudo, das lideranças religiosas. Um elemento comum às compreensões de ética é a ideia de bom ou justo. “Ética é tudo aquilo que está conforme esta ordem. O que não está é aético ou antiético. Há assim um pressuposto à ética que é o pressuposto de um referencial que representa o modo de ser, de agir, de portar-se e comportar-se tido como em ordem.” (BERKENBROCK, 2017, p. 907). Tal sistema de ordem é subjacente ao conceito ético e propicia segurança para as ações, assim, promovendo o bem, visto que tal ideia de ordem é a referência para medir a retidão do comportamento. A pergunta que o autor faz é que, havendo a compreensão do pressuposto de uma ordem, um modo correto, onde estaria ancorada esta compreensão de ordem? Prossegue o autor afirmando que o conceito de ética liga-se a ideia de um *padrão de referência*, uma ordem por detrás da ordem, uma ideia de cosmo ou mundo organizado; assim, uma concepção de ética exigiria uma visão de mundo no qual se basearia. Todo conceito ético é reflexo, portanto, de uma cosmovisão. As religiões têm concepções de ordem ou visões de mundo, e para pensar a ética no candomblé é necessário primeiro cogitar sobre a cosmologia desta tradição religiosa.

A visão de mundo do grupo cultural dos iorubanos, também chamados nagôs, formou a base da religião do candomblé no Brasil. Um elemento básico de sua cosmovisão é a ideia de dois níveis de existência, o Orum e o Aiyê. Orum é a existência originante, primordial, matriz, possibilitadora. Aiyê é a existência originada, fenomênica, histórica, perceptível, temporal. A realidade Orum não é do passado ou distante, ela é permanente e originadora, desta maneira, a realidade só existe a partir do Orum. “Tudo está no Orum e assim essa forma de existência é absoluta e referência para a existência derivada, a nossa existência concreta” (BERKENBROCK, 2017, p. 911). Resulta daí a importância do sistema divinatório no candomblé, pois através dele busca-se olhar para dentro do Orum onde se encontra as referências para a existência. A existência é realização de possibilidade. A existência Aiyê é a realização concreta do Orum. Deste modo a existência acontece na dinâmica da relação permanente entre a forma Orum e a forma Aiyê, e o que dinamiza esta relação é a troca entre

os níveis numa relação de equilíbrio. Manter o equilíbrio entre os níveis Orum e Aiyê á a razão de ser da religião candomblé; e o elemento que produz tal equilíbrio é chamado de Axé. Para o autor, estes são pontos essenciais para o conceito de ética no candomblé: “o conceito de equilíbrio entre os dois níveis de existência (Orum e Aiyê) e o Axé como a força sagrada ou vital que mantém o sistema existencial funcionando de forma equilibrada” (BERKENBROCK, 2017, p. 912).

As existências concretas no Aiyê são regidas por forças conhecidas como Orixás, ubíquas no sistema religioso do candomblé regendo os ritos, a natureza e o ser humano. A vida religiosa do candomblé gira em volta deles e “em torno deles é que irá se formar a noção de ética nesta religião” (BERKENBROCK, 2017, p. 913). Na palavra Orixá contém o termo Ori, que pode significar inteligência, cabeça, nascimento. As forças Orixás dirigem a inteligência, a cabeça, e conduz o nascimento através do Ori; os Orixás guiam a existência individual através do Ori. Cada pessoa nasce e se desenvolve sob o governo de um Orixá.

Para o autor, o conceito central da ética no candomblé é a relação dos indivíduos com os seus Orixás. Cada ser humano é filho ou filha de um Orixá, e esta ideia de filiação tem papel essencial na ética no Candomblé, pois define o modo de ser, de agir e de estar no mundo de cada um. E “esta filiação não é entendida na religião como uma escolha da pessoa, nem como algo que possa ser trocado durante a vida. A filiação ao Orixá dá-se junto com o nascimento e será uma característica de toda a vida” (BERKENBROCK, 2017, p. 915). Tal compreensão tem influência numa visão de um “ser humano que carrega em si características que vão moldar esta pessoa em todos os aspectos de sua vida: desde o modo de se comportar, o seu caráter, o seu padrão emotivo, as suas aptidões, o seu temperamento” (ibid), o que pode ser descrito como qualidades da personalidade; e irá influenciar também aspectos da socialidade, cores a usar, comidas, escolhas profissionais.

Desta forma,

[...] um dos princípios básicos para a ética no Candomblé é a filiação ao Orixá. Esta irá influenciar decisivamente o indivíduo tanto nos elementos de sua personalidade, como na sua forma de se portar, agir, se relacionar ou fazer escolhas. A determinação advinda da filiação ao Orixá abrange todos os aspectos da vida do indivíduo. Não é uma questão de atitude de âmbito religioso apenas: o todo de cada pessoa é marcado a partir desta filiação. (BERKENBROCK, 2017, p. 916)

Segundo o autor, a relação entre filiação ao Orixá e ética é dinâmica. Durante sua vida o fiel irá agir de forma a expressar a filiação ao Orixá e disso irá depender o equilíbrio de sua

vida, pois tal harmonia se relaciona decisivamente com a existência refletindo o referencial do Orixá pessoal. Se a relação entre Orum e Aiyê é uma relação de equilíbrio e o fiel deve perseguir uma vida que dinamize o equilíbrio entre Orum e Aiyê. Tal busca de “uma vida que espelhe a filiação ao seu Orixá específico é no fundo a busca por uma conduta ética equilibrada. Não por princípios-padrões válidos para todos, mas por princípios pessoais que têm como parâmetro a filiação ao Orixá” (BERKENBROCK, 2017, p. 917). Através da iniciação ao Orixá pessoal que o fiel irá se moldar ao longo da vida de forma a viver mais o seu Orixá que será um parâmetro que irá desvendar, conhecer e seguir à medida que cultivar e experienciar seu Orixá pessoal: “assim se na tradição cristã, por exemplo, a reflexão e a busca pela compreensão da divindade é chamada de teo-logia, no Candomblé esta reflexão e busca poderia ser apropriadamente chamada de *orixá-logia*: a lógica ou a compreensão a partir dos Orixás” (BERKENBROCK, 2017, p. 918). O fiel irá se aproximar cada vez mais de seu Orixá a medida que for sendo introduzido no sistema de culto do qual faz parte diversos elementos rituais (cantigas, danças, mitos, comidas, bebidas, preferências, quizilas). Ao cultivar um Orixá pessoal pelo ritual, cultivará também um modo de vida segundo este Orixá, constituindo um conjunto de conhecimento que Berkenbrock denomina de orixalogia, a lógica do Orixá pessoal. Tal aproximação do Orixá e seu filho ou filha tem um momento de unificação ritual que é o momento de transe. “Neste instante, o Orixá e sua filha ou seu filho vão formar uma unidade. É o momento em que origem e originado são uma só realidade, Orum e Aiyê se encontram em equilíbrio perfeito” (ibid).

O autor declara que na orixalogia há dupla função: sistema de conhecimento do orixá pessoal e conjunto de comportamentos conhecidos como obrigações. As obrigações têm origem na filiação a um orixá e, durante o processo iniciático, elas formam o código de ética pessoal do fiel, que se trata sempre de uma relação com o orixá do iniciado. Desta forma, “não se pode afirmar que não exista nesta religião uma noção de ética. Não há uma com princípios unificados e válidos para todos [...] Mas também não é um sistema sem referências onde cada qual pode fazer o que quiser” (BERKENBROCK, 2017, p. 919). O código de conduta de pessoas que são filhas do mesmo orixá tem algo em comum, mas sempre haverá algo pessoal em razão do Odu, destino, indicado através do jogo de búzios. Para o autor, “ética no candomblé é uma ética relacional e não uma ética de valores (ou virtudes) gerais válidos para o todo” (BERKENBROCK, 2017, p. 920); portanto, a não existência de princípios gerais não significa que não haja elementos como referência para diferenciar certo e errado, o que se deve fazer e evitar. Nesta ética relacional, as referências de comportamento

dependem das relações do indivíduo com seu Orixá e seu Odu, destino visto através do jogo de búzios, o que o autor chama de “ética orixalógica”.

Prossegue o autor explicitando como faria o adepto para fazer as necessárias distinções de certo e errado no caso concreto. O conceito Orum na cosmovisão iorubana concentra o entendimento de origem da existência e também origem de sentido, de tudo que está em ordem. No Orum está toda a existência, inclusive em sua finalidade. Tal percepção apóia os sistemas divinatórios, o oráculo no candomblé. No sistema divinatório se faz uma consulta ao Orum, uma olhada para dentro do todo, algo para o acontecer na existência temporal. Na consulta se consegue acessar algo do todo, que influi e diz algo à existência individual, algo do que é. Através do sistema divinatório do jogo de búzios se conhece o Odu, destino. A pessoa que faz o Jogo, e consulta o oráculo, olha e interpreta algo que se mostra do Orum. Numa ética relacional, sem padrões gerais, a consulta aos Odus tem importante papel na decisão de como proceder no caso concreto. Na consulta há uma relação entre Orum e Aiyê, e na dinâmica de equilíbrio de tal relação implicam oferta e retribuição que se realiza através do ebó, a oferenda, a troca de Axé. Ações de equilíbrio da existência são liberadoras de Axé.

Fecha-se assim o círculo da busca da ética no Candomblé: a existência em equilíbrio. [...] Se a ideia de ética encerra uma ideia de ordem, o viver de maneira ética corresponderia, pois a uma existência tal em que as coisas estivessem em ordem. A finalidade da ordem na compreensão do Candomblé não é teleológica. Ela é relacional e imanente. No aqui e no agora as coisas estarem em ordem significa a existência disposta de tal maneira que – no limite – a relação entre Orum e Aiyê esteja em equilíbrio. [...] Dado que não se trata de uma ética de valores gerais fixos, o equilíbrio é composto e recomposto por ações e vivências que podem ser múltiplas. Não há um padrão único de equilíbrio. Para cada percepção de desequilíbrio há ações possíveis para se buscar o reequilíbrio. [...] Uma ética relacional é dinâmica e de composições. (BERKENBROCK, 2017, p. 924).

Na ética relacional do candomblé não há a ideia de padrões de comportamento e tampouco de figuras exemplares como modelo de comportamento ético. Contudo há a ideia de comportamento por parte de filhos de determinado Orixá, cuja personalidade apresentaria características específicas tanto positivas quanto negativas. Na busca do equilíbrio da existência há padrões múltiplos a depender da filiação ao Orixá, do Odu e também conforme o tempo de iniciação e da função na comunidade do Candomblé.

A ética da existência em equilíbrio entre Aiyê e Orum, entre o adepto e seu Orixá substitui no Candomblé a dualidade bem-mal. Não há coisas que sejam por princípio boas, como não há coisas que sejam por princípio más. [...] [A] ideia de que a definição de conduta ética (o que é bem e o que é mal) não é feita por princípios, mas pela relação com o Orixá. Algo está correto se estiver de acordo (em equilíbrio) na relação com o Orixá e sua forma de manifestar-se pelo Odu. Da falta de conceito de princípios que definam as coisas como boas ou más, também decorre que na ética relacional do Candomblé não há a ideia nem de pecado, nem de perdão. [...] Assim,

ao invés do binômio pecado-perdão, há a lógica do equilíbrio a ser mantido ou refeito. E este acontece pela dinamização do Axé. (BERKENBROCK, 2017, p. 926-967).

Em suma, para o autor, existiriam diferentes padrões de ética e diferentes padrões culturais para se pensar a origem da ética. No candomblé, a ideia central é de uma ética relacional, do Orixá pessoal com cada filha e filho e com a manifestação do Orixá no destino do Odu.

1.1.3 Tradição, cuidado e estética no candomblé (Miriam Rabelo)

Em obra publicada em 2014, Miriam Rabelo se propõe a apreensão do processo de construção das relações entre humanos e entidades do candomblé através das práticas e procedimentos do cotidiano do terreiro que modelam formas de convivência, engajamento e sensibilidade, com destaque para “a questão do aprendizado enquanto desenvolvimento das habilidades e sensibilidades que tornam as pessoas capazes de identificar e responder aos apelos que povoam o espaço do terreiro, e a questão da ética que se gesta a partir desse aprendizado” (RABELO, 2014, p. 22). O realce é dado ao mundo vivido, em que o conhecimento é uma atividade que responde a demandas práticas e que requer determinadas habilidades e atitudes. O processo pelo qual são estabelecidos e cultivados no terreiro os laços entre humanos e orixás abrange “compromissos e obrigações não só com os orixás, mas também com a roça, e que envolve um lento e, às vezes, bastante penoso aprendizado” (RABELO, 2014, p. 83).

A autora empreende na obra um relato descritivo de um bori em que a própria participou. Considera que o bori condensa facetas da vida no candomblé demonstrando a relação entre pessoas e deuses e o circuito de reciprocidade entre diferentes atores da estrutura hierárquica do terreiro, gerando pertença e participação através das atividades de comer e alimentar, dormir e colocar em repouso. O propósito é produzir conhecimento pela experiência de sujeição do corpo a rotinas, posturas e dietas. Neste aprendizado religioso, os “percursos da comida e do repouso revelam uma intrincada dinâmica de cuidado; contribuem para a constituição de um campo de ação moral. Ou seja, conectam-se de modo fundamental com a maneira pela qual são tecidas as relações - e obrigações - entre as entidades que confluem no terreiro” (RABELO, 2014, p. 248). Através do preparo, da oferta e da distribuição de comida, o terreiro assegura a transmissão do axé. No bori a comida é consumida pelos borizados e compartilhada entre integrantes do terreiro; ao mastigar obi no

rito se contribui com seus fluidos, agregando seu axé; comida oferecida ao ori é retida sob o ojá amarrado na cabeça:

Preparar, ofertar, recolher e arriar (mas também adquirir, cultivar, catar e comprar) são partes importantes - central mesmo - do trabalho que se desenrola no terreiro e que constitui a um só tempo cuidado com os santos e cuidado com os seus filhos humanos. Há alguns pontos importantes a notar sobre a participação da comida (e das espécies vegetais e animais que provêm à comida) no trabalho do terreiro, sobre sua presença tão conspícua no dia a dia de uma casa de candomblé. (RABELO, 2014, p. 253)

O descanso também é uma exigência do rito, tanto no período que antecede os eventos quanto no que segue a eles, assim como em qualquer procedimento ritual no candomblé. A comida e o repouso no terreiro entrelaçam com uma complexa dinâmica de cuidado, e tais “percursos nos conduzem a um campo de conduta ética. No terreiro há sempre alguém sendo cuidado e alguém cuidando, e os adeptos passam, muitas vezes, de uma a outra destas duas posições ao longo de suas trajetórias” (RABELO, 2014, p. 262). O cuidado coloca em movimento agentes em uma rede de trocas nas muitas atividades que ocorrem no candomblé, que se deve compreender como ética do cuidado “assentada na prática, na sensibilidade e no engajamento com outros” (ibid).

A autora levanta uma hipótese de contestação à avaliação do fenômeno empreendida por Prandi com fonte na “concepção weberiana de religiões ritualísticas e sua conexão com a formação de uma orientação ética”, que a autora considera como uma análise “muito mais matizada do que parece à primeira vista” (RABELO, 2014, p. 263). Por esta abordagem:

o candomblé pode ser definido como uma religião aética porque não é dotado de um sistema de princípios éticos articulados (i.e, destacados da prática), porque enfatiza a observação de procedimentos rituais corretos (no lugar da conduta eticamente correta) e porque, dominado pela magia, provê meios para que os indivíduos realizem seus desejos, deixando estes mesmos desejos livres de uma avaliação ética conduzida independente da situação particular. (RABELO, 2014, p. 264)

Argumenta que haveria outra maneira de se olhar a moralidade, uma ética ordinária do cotidiano, em conformidade com o proposto em *Ordinary Ethics* de Lambek. Uma ética tácita, fundada na prática que atua sem chamar atenção para si mesma. Como ética implícita se sobressai nas performances rituais por implicar comprometimento com os efeitos ali produzidos; desta forma, “comprometimento, reconhecimento e responsabilidade são intrínsecos à prática ritual (independente dela estar ou não associada com uma ética explícita)” (RABELO, 2014, p. 265). Esta dimensão ética é percebida no candomblé nos ritos de feitura quando os adeptos assumem responsabilidade pelos desdobramentos, pois “fazer uma pessoa e um santo é sempre também cuidar para que uma relação seja firmada e

desenvolvida” (ibid). Com isso em vista não há que procurar no candomblé um sistema ético formulado de forma explícita, mas “redescrever as práticas cotidianas do terreiro sob o ponto de vista da ética que elas articulam (ou das consequências e éticas a que conduzem)” (RABELO, 2014, p. 266). A ética ordinária do cotidiano está implícita na linguagem, na fala, na sensibilidade que torna o ser humano capaz de comover-se com o sofrimento de outro e se envolver com o seu destino. Mas também é responder sensorialmente à beleza do arranjo de formas, cores, gosto ou texturas.

O círculo da comida no candomblé ilustra o vínculo entre ética e estética ao produzir “corpos sensíveis, mas a sensibilidade que ajudam a formar é (também) um modo de envolvimento e comprometimento com o destino de outros” (RABELO, 2014, p. 266). Tal vínculo se estabelece tanto no consumo do alimento, como no que deve tal ser evitado, a quizila (interditos). Muitas quizilas são descobertas pelos filhos de santo na prática e o aprendizado também é “o amadurecimento gradual da relação única entre a pessoa e o santo. Mostra que o comprometimento com o orixá é inseparável da formação de uma sensibilidade: via um conjunto de pequenas conexões sensíveis, se faz a conexão ética com as entidades sagradas” (RABELO, 2014, p. 267). Haveria uma reciprocidade entre o orixá e seus filhos fundada na expectativa do cuidado. Cuida-se do santo e espera-se contar com sua proteção e intervenção. Cuida-se ao fazer oferenda da forma correta e arrumada em arranjos combinando cores e materiais com efeito estético:

Cuidar engaja a filha de santo no trabalho repetitivo e sempre recomeçado de preparar o alimento (selecionar os ingredientes, arrumar e arrear a oferenda, tratar os bichos sacrificados e cozinhar), costurar, arrumar e lavar. Molda seu corpo para um certo tipo de desempenho prático - posturas, gestos e ritmos. Também molda uma sensibilidade estética e abre lugar para o exercício da criatividade. E constitui a pessoa que cuida como um sujeito ético. Moldando e sensibilizando o corpo, o cuidado produz intimidade e comprometimento com o orixá. (RABELO, 2014, p. 268)

Uma conduta ética baseada no cuidado é necessária para tratar do corpo, o preparo da comida, a necessidade do sono, do descanso, tem especial significado no candomblé. Nesta ação se lida com aspectos sensíveis e estéticos respondendo eticamente, onde há um zelo na ação do fazer, de limpar, de cuidar do aspecto estético e uma dedicação com o próprio orixá; um trabalho repetido que molda o corpo sensibilizando-o, em que o cuidado produz intimidade e comprometimento, transformando, intrinsecamente, o indivíduo, constituindo-o em um sujeito ético.

Em artigo, Miriam Rabelo (2016) argumenta que seria possível defender que religiões de matriz africana teriam uma preocupação com o bem como valor universal ou sustentar que haveria uma leitura equivocada do candomblé como amoral através de uma melhor compreensão do seu corpus mítico e ritual, no entanto considera esta abordagem desinteressante, preferindo enveredar por outro viés analítico para desvendar uma ética própria do candomblé. Um enfoque de “ética enquanto um conjunto de problemas ou questões que confrontam qualquer campo de prática” (RABELO, 2016, p. 111). Propõe-se a apresentar casos e situações práticas em que problemas éticos são dirimidos no modo próprio do candomblé, assim como expor “elementos que definem o agir ético nesta religião” e também a “montagem ética que sustenta esse agir” dos adeptos no dia a dia do terreiro assegurando uma conduta moral.

O primeiro caso apresentado de dá num terreiro angola durante a feitura de uma noviça, (muzenza da santa Bamburucema) que passou por percalços (os fios do kelê da noviça estavam rompendo), quando então foi preciso negociação da mãe de santo com a santa Kayala para conceber uma solução satisfatória a todos os envolvidos. Tal situação exemplificaria os vínculos de que é feita a pessoa composta no candomblé, composição realizada paulatinamente no terreiro, em um processo ritual chamado de obrigações.

O feito da feitura (e das obrigações subsequentes) é encaminhar seres relacionados em uma trajetória, oferecer condições para que seus laços sejam desenvolvidos e para que cada um (tanto a pessoa quanto o santo que é feito com ela) possa emergir como um ser mais completo e diferenciado justamente pelo adensamento de suas relações. Como Bastide (1973) observou, o universo do candomblé é a um só tempo relacional e inacabado – sempre em processo de se fazer. (RABELO, 2016, p. 112)

A autora descreve a feitura como procedimento complexo que requer conhecimento aprofundado, atenção aos detalhes, maleabilidade e criatividade, pois cada caso é um caso. A exigência, entretanto, não é de um conhecimento padronizado, mas de sensibilidade para atender as demandas de seres ainda fracos, pois em processo de formação, e contribuindo para esta instauração deste ser que está a se realizar. A autora emprega o termo “instauração” no sentido dado por Souriau e retomado por Latour, “para quem o inacabamento existencial de todas as coisas exige que elas sejam instauradas” (RABELO, 2016, p. 113). Decorre, então, para a autora, uma proximidade entre os conceitos de instauração e feitura, em que a existência tem graus diferentes; dependeria de trabalho, de investimento e da colaboração de muitos; e por fim os investimentos na realização podem falhar. Esta relação entre feitura e instauração, encontra a autora também em Bastide, para quem ser equivale a poder e

compreende gradações, porquanto todo poder vem dos orixás e a renovação do vínculo com estes reverte em incremento do ser.

E continua a autora:

Para Bastide, o processo incremental de ser/poder que é posto em movimento no candomblé comporta sempre uma dimensão ética: quanto mais a pessoa é (ou quanto mais potência agrega), mais é cercada de obrigações: mais encargos tem, mais peso carrega de cadeias rituais, ou, poderíamos ainda dizer, mais responsável se torna pela feitura de outros. Quanto mais negligencia suas obrigações, mais sua existência se enfraquece. (RABELO, 2016, p. 113)

Assim, para a autora, o sentido da ideia de instauração pressupõe gradações, em que se pode ser fraco ou forte conforme a força ou potência acumulada, e mais força traz consigo mais obrigações e encargos com outras existências. Caberia aos pais e às mães de santos os processos de feitura de humanos e das entidades (orixás) a eles vinculados, que chegam ao terreiro ainda fracos e incompletos; e tal situação de ser feito envolvem os adeptos com a instauração destes seres. Os que têm mais tempo de iniciação, os chamados velhos de santo, agem com mais cuidado no processo de feitura em razão de nesta fase o corpo em processo de iniciação está aberto, portanto mais vulnerável a possíveis influências de forças reunidas no procedimento, que embora siga um determinado padrão, revelado no jogo de búzios, este apenas é validado durante o andamento do processo e sujeito a mudanças, demandas e negociações das forças e entidades participantes no decurso do processo e que precisam ter suas exigências atendidas, e estas operações não são fáceis de serem realizadas a contento. Desta forma, “um terreiro precisa formar pessoas que sejam não só sensíveis aos apelos daqueles que chegam como também preparadas para assumir as consequências de sua resposta a estes apelos” (RABELO, 2016, p. 115). E segue a autora:

A formação da filha de santo no candomblé é um processo longo: como já observei, requer muito trabalho por parte de seus mais velhos (adeptos com mais tempo de iniciação), mas também requer dela um trabalho sobre si – sobre seu corpo, suas condutas e disposições – para se converter, gradativamente, em uma pessoa mais completa (mais relacionada e mais autônoma). Para alguns autores é justamente isso que define a ética: as práticas pelas quais as pessoas buscam se transformar em consonância com os ideais de virtude, felicidade ou verdade definidos pela tradição a que pertencem. Na filosofia essa concepção é conhecida como ética da virtude. Enquanto as abordagens rivais do utilitarismo e da deontologia situam a ética no plano da conduta – seja enquanto prática orientada por princípios, seja enquanto agir que almeja o bem – a ética da virtude a situa no campo do ser – no processo mesmo de autoconstituição dos sujeitos. Aparentemente teríamos aqui uma concepção de ética bastante afinada com o mundo do candomblé – mundo em que a constituição das pessoas é matéria de intenso investimento tanto por parte de mães e pais de santo (e de toda comunidade do terreiro), quanto por parte dos próprios sujeitos em processo de se fazer. (RABELO, 2016, p. 115).

A autora, com base em John Dewey, oferece a opção de pensar a ética a partir de um modelo estético, em que a experiência moral se dá a partir de uma experiência de consecução vivida pelo eu (self), que não se diferencia do exercício da faculdade de agir e se transfigura na sequência do processo. Desta forma, “o candomblé (ou a montagem ética do candomblé) coloca certas barreiras ao agir ético orientado predominantemente pela perspectiva do vir a ser um tipo de pessoa, guiado exclusivamente pelo futuro” (RABELO, 2016, p. 116). Desse modo, haveria uma definição estética da ética marcada pelo caminho que a pessoa realiza para completar um modo bem acabado de existir. Isso se dá em razão do espaço hierarquizado do terreiro que impõe uma intensa subalternidade e mesmo sujeição, em que o acesso ao conhecimento dos procedimentos rituais é vedado aos postulantes e à baixa hierarquia. A diluição da ignorância se dará a medida que cumprir as obrigações que constitui os anos de feitura, e assim ascendendo na hierarquia. Subjugar-se a outros e resignar-se à ignorância são etapas de um processo de autonomia e conhecimento para um ser mais completo e definidor de uma existência que deve ser ostentada ritualmente no corpo através da indumentária, de gestos num comportamento ritualizado, hierarquizado e esteticizado, regado por uma elaborada etiqueta de grande complexidade.

E a autora dá seguimento descrevendo uma ética da composição. Faz um relato sobre o comportamento de dois adeptos que entrariam em estágio avançado de “formação”, prestes a completar a obrigação de sete anos que os tornariam aptos a exercer a atividade de pai de santo, podendo inclusive abrir seus terreiros. A narrativa se dá a partir de eventos observados pessoalmente no barracão sobre atitudes que estes adeptos acham que deveriam ser tomadas em situações hipotéticas por eles discutidas. Haveria diferença de opinião sobre o que fazer no caso de alguém de orixá angola se apresentar para ser feito em terreiro keto e vice-versa, e continua a discussão da questão após palestra de um pai de santo de angola realizada no terreiro. Para a autora, tais situações “são bastante esclarecedores quanto ao tipo de questão ética que é relevante no candomblé e à maneira pela qual essa questão é, em geral, endereçada, no dia a dia dos terreiros”. E a questão central posta em discussão “gira em torno do modo correto de se fazer pessoas e orixás – de quem está autorizado para fazê-lo e de onde provém a sua autoridade para tal” (RABELO, 2016, p. 119). Tal autoridade para a feitura pressupõe já haver passado pelo processo, ter acompanhado feitura, ser escolhido pelo orixá para exercer tal papel; entretanto variadas controvérsias podem se apresentar no caso concreto. E no dizer da autora:

Do ponto de vista de uma antropologia da ética, o que é mais interessante neste caso não são as regras que regulam a feitura e suas instâncias particulares, mas a situação que faz hesitar os atores, que sugere para alguns deles ao menos que é preciso cautela, que talvez a resposta padrão não seja a melhor aqui ou que é preciso ponderar mais antes de levar adiante o processo. Interessa entender o que transforma a situação em problema ético – e por problema ético não quero dizer simplesmente o que demanda a aplicação de regras morais conhecidas, mas o que produz incerteza quanto aos critérios mesmos a partir dos quais julgar e responder a situação. (RABELO, 2016, p. 119)

O que se apresentaria como destaque é a aspiração de seguir a tradição, contudo a referência não é a regulação por princípios, mas um modo de fazer que é apreendido pela observação e participação no fazer conduzido pelos mais velhos. A tradição é o que se aprendeu com sua mãe de santo ou seu pai de santo e que concretamente é percebido como eficaz. Uma outra ponderação é a respeito do que é o solicitado pelas entidades que, neste caso, tem uma prevalência e cujo reconhecimento é necessário. Desta forma, “se no primeiro caso a virtude é definida pelo compromisso com a herança legada do passado, agora ela é definida pela prontidão para reconhecer e responder ao apelo dos orixás” (RABELO, 2016, p. 120). Na tomada de decisão são colocadas em prática “o vasto estoque de tecnologias rituais do candomblé”, e aqui a autora coloca o que a técnica do candomblé influi na conduta ética. O emprego se dá no caso concreto, as aplicações são conforme a situação se apresenta e com o uso de criatividade no dia a dia; e assim “recorre-se a manipulações diversas e negocia-se com as entidades que demandam algum tipo de retorno de seus parceiros humanos. E, por fim, essa dependência na técnica fomenta a responsabilidade” (ibid), pois, eventualmente, pode falhar e novos atos se farão necessários. E quanto mais experiência com tais interferências mais se desenvolve a sensibilidade aos apelos das entidades em suas sutis diferenças, mais aptas se torna a pessoa para promover estas instaurações.

Desta forma:

[...] se o orixá emerge como integrante pleno da situação, então não cabe exclusivamente ao pai ou mãe de santo decidir. A produção de pessoas sensíveis aos apelos de entidades ainda em vias de se fazer e a concomitante multiplicação das agências envolvidas no desdobrar dos eventos [...] têm como consequência também a distribuição da responsabilidade. [...] frente a problemas éticos, é preciso tratar cada situação como única, mas também lembra que mães e pais de santo não são o centro da ação, que o poder de decisão não repousa exclusivamente em suas mãos e que nem tudo o que acontece no terreiro depende deles. Lembra que o agenciamento de outros, mais fortes, mais experientes, mais sábios, pode ser uma alternativa necessária em um processo de feitura. No candomblé cultiva-se uma ética que se volta para as situações procurando nelas a chave para a boa conduta. Uma ética que é menos um sistema de princípios gerais que uma etiqueta. [...] No candomblé leva-se muito a sério a obrigação de dar satisfação aos outros, assim como também se levam muito a sério as aparências: nos dois casos a questão não é o cultivo da artificialidade ou da superficialidade (ambos atributos frequentemente associados à

etiqueta), mas a valorização dos vínculos que definem a pessoa (ou o grupo). (RABELO, 2016, p. 121)

Nesta ética da composição cada terreiro agrega recursos no procedimento de dar satisfação aos que a ele se vinculam. E, no processo, amplia as distinções entre uma casa e outra, que jamais serão idênticas, e, concomitantemente, promove aproximações. A etiqueta é que harmoniza a dinâmica das relações.

Para exemplificar a ética como etiqueta a autora relata o desenrolar de uma crise numa casa muita antiga gerada pela nomeação de uma pessoa a um determinado cargo que gerou insatisfação entre outros adeptos. A situação culminou com o orixá de uma ebomi questionando a mãe de santo. Tal situação é apresentada como exemplo de “rixas que permeiam o cotidiano de terreiros grande e antigos, o apelo a tradição como meio de resolver e ganhar disputas”, assim como o papel da “etiqueta que rege a negociação entre as partes e seus efeitos na dinâmica relacional do terreiro” (RABELO, 2016, p. 123). Um segundo caso é apresentado em que o desentendimento entre um iaô e a mãe de santo é resolvido com o orixá do iaô se prostando aos pés da mãe de santo. Posteriormente há um novo desentendimento entre ambos, e num reencontro público, é relatada a evitação da mãe de santo a contato com o iaô para que a situação anterior com o orixá do iaô não se repita.

No candomblé, as agências e responsabilidades são regidas por intrincada e elaborada etiqueta composta por gestos, posturas, vestimentas que marcam as posições hierárquicas e relações no terreiro; contudo esta situação não deve ser confundida com mero formalismo. No dizer da autora:

No candomblé a etiqueta remete ao vínculo estreito entre ética e estética – ela dá máxima visibilidade às diferenças e dependências entre os seres, tornando-as matéria de fruição intensa. Treina atenção para essas diferenças e oferece meios para administrá-las. Na medida em que demanda atenção a mudanças sutis nas situações de interlocução (a substituição do filho, humano pelo seu orixá, por exemplo), e força uma reorganização da conduta em função dessas mudanças, tem como efeito produzir pequenas pausas no curso dos eventos, retardar decisões, tornar mais longo ou mais difícil o percurso entre uma ocorrência qualquer e a resposta que se dá a ela. Nesse sentido realiza também um trabalho ético importante. [...] Num mundo em que muitas entidades aguardam ser instauradas e em que a trajetória de instauração dos seres é matéria de preocupação explícita e investimento contínuo, este trabalho é muito importante para a convivência. (RABELO, 2016, p. 125)

A ética no candomblé é demarcada pelas gradações e matizes das situações vividas. Destaca a sensibilidade necessária aos distintos rogos que ecoam no terreiro, e enfatiza o manejo das técnicas que, por eventualmente não dar bom resultado, enfatiza a responsabilidade. Mas, o que a autora ressalta é que:

No candomblé a ética, longe de ser um assunto exclusivamente humano, diz respeito às possibilidades de convivência entre seres diferentes e em processo de se fazer. Seres cuja existência depende de sua força para conectar ou de sua chance de contar com a força de outros, aplicada a seu favor – seres que apelam, respondem e negociam – que também agem eticamente – mas que frequentemente precisam de pessoas preparadas para falar com eles e falar deles aos outros (RABELO, 2016, p.126).

Para a autora, portanto, na ética do candomblé há uma ação contínua de feitura de seres e do mundo - o que leva a uma composição est-ética que analisaremos no contexto de nossa experiência etnográfica. Por ora, interessa-nos passar da exposição dos principais autores que abordam contemporaneamente o tema da ética no candomblé e entrar em uma pequena exposição da questão ética em autores mais antigos, Roger Bastide e Giselle Cossard, que desenvolvem uma visão do Candomblé como fundado em uma ética da solidariedade.

1.1.4 Uma ética da solidariedade (Roger Bastide e Giselle Cossard)

No Livro *Candomblé da Bahia*, Roger Bastide (1978), publicado originalmente em 1958, assinala que a vida religiosa é dominada pela reciprocidade e pela troca. Afirma que a informação sobre os ritos é um dom que necessita de um contradom que quase nunca é dinheiro. Desta forma, numa interpretação do pensamento de Marcel Mauss, diz ele: “A religião entraria na lei das trocas, dos dons e contradons; ver-se-ia envolvida nesta complementaridade dos serviços, e a unidade da etnia teria por base a divisão do trabalho religioso.” (BASTIDE, 1978, p. 160). O autor, portanto, considera que o candomblé é um sistema de ética com base em uma solidariedade compreendida na chave de Durkheim e Mauss. Expõe, na sua obra, situações em que o sistema de troca funciona em uma forma “horizontal” de filhas de santo para filhas de santo, em uma forma “vertical” do sacerdócio para a coletividade, e também atuam em ambas as formas, “horizontal” e “vertical”, irradiando-se sobre a comunidade.

A comunhão social na forma “horizontal” repousaria nas funções litúrgicas com cada filha de santo trabalhando para a outra, em que nenhuma pode dispensar a companheira, resultando numa solidariedade mística. Descreve assim tal situação o autor:

Vem-nos a tentação de definir o candomblé como uma sociedade de auxílio mútuo onde cada filha-de-santo tem obrigações unicamente para com seu orixá mas não desempenha somente para si mesma, e sim também para as filhas que pertencem a outras divindades, contando, naturalmente, com a reciprocidade do favor. Espera, com efeito, que também as outras se desempenhem de suas obrigações respectivas durante os outros dias da semana, para que os benefícios destes gestos, nos quais toma parte, se derrame sobre o santuário. [...] Do mesmo modo, a comunhão social

repousa, em última análise, nesta diversidade das funções litúrgicas, cada filha-de-santo trabalhando para as outras, como as outras trabalham para ela. Resulta que nenhuma pode dispensar as companheiras. *A solidariedade mística deriva da divisão do trabalho religioso.* (BASTIDE, 1978, p. 108-109, grifo nosso)

Na conexão, feita pela forma “vertical”, do sacerdote com a coletividade, a posição superior em uma hierarquia e seus respectivos privilégios tem como contrapartida deveres e responsabilidades mais numerosos que prevalecem no dia a dia, e isso advém da relação mais próxima e há mais tempo com o orixá, como se vê na seguinte descrição:

Os privilégios se manifestam principalmente nos momentos da reunião, no decorrer das cerimônias religiosas, como expressão de uma convivência mais íntima com os santos; na vida cotidiana, porém, são as responsabilidades que predominam. Encontramos aqui *a lei da compensação ou - se preferimos - o dom que exige um contradom.* [...] *O aumento do ser tem como contrapartida a necessidade de fazer reverter sua ampliação em benefício da coletividade que dirigem.* O poder obtido se comunica, através deles, àqueles que se encontram em posição subalterna. Certos brancos identificaram o candomblé com a orgia; ele é antes de tudo um *sistema de ética.* A elevação social não se realiza por meio de ruptura da solidariedade; constitui, ao contrário, a base mais sólida desta solidariedade. A comunhão não pode existir senão porque a participação é manipulada, dirigida, controlada pelo sacerdócio, apóia-se na irradiação daqueles que atingiram os graus superiores da existência devido ao contato mais íntimo e frequente com a força dos orixás. O privilégio jamais constitui, pois, fenômeno estritamente sociológico ou simbólico coletivo; trata-se, isso sim, de uma definição do ser. [...] O dom (direito a esta ou aquela honraria) exige o contradom (utilizar a honraria em benefício da coletividade), e isto de maneira tão necessária e automática que não se sabe qual considerar primeiro, se o privilégio ou a obrigação. Na realidade, trata-se do verso e reverso da mesma realidade. (BASTIDE, 1978, p. 248-249, grifo nosso)

Gisèle Omindarewa Cossard (2011), escrevendo sobre a iniciação de filhas de santo, relata a sua própria experiência iniciática, e entende que os laços construídos no barco de iaôs (grupo que se inicia em conjunto) transformam-se em solidariedade mútua. Ela ratifica, assim, os argumentos de Bastide no que diz respeito às relações entre filhas de santo. Tais laços são estabelecidos através de situações diversas, que possuem forte convergência com as teses de Bastide, ainda que tal proximidade não seja assinalada pela autora. Por exemplo: nas restrições com as disposições hierárquicas, porque “somente com seus irmãos e irmãs de iniciação que pode falar com maior liberdade. Através das provações comuns, o barco forjou ligações sólidas. Possui pequenos segredos, unidade e solidariedade” (COSSARD, 2011, p. 144); na união grupal, que se estabelece quando “as iaôs do ‘barco’ comem, cozinham e dormem juntas. Se um dos membros encontra-se em situação difícil, é para o seu ‘barco’ que ele se volta” (ibid); nas obrigações periódicas, onde “o ‘barco’ se mostra coeso e junta todos os seus recursos, quando se trata das ‘obrigações’” (COSSARD, 2011, p. 147); na comunicação do axé, que “transmite-se igualmente de modo global de ‘barco’ a ‘barco’, pois o

‘barco’ forma um todo, no interior do qual cada membro é solidário com os demais” (COSSARD, 2011, p. 151).

Essa ligação solidária, estabelecida pela relação entre as iaôs do mesmo barco, seria de robusta cooperação e assistência moral. No dizer da autora:

Apesar de tudo, esse sistema muito sutil permite conservar uma estrutura extremamente precisa, que reforça as ligações já existentes ao nível do ‘barco’. Graças a este fato, o sistema conserva intacta sua coesão. Aqui não há lugar para as cisões ou dissidências. A comunidade forma um todo indivisível (COSSARD, 2011, p. 153).

Além de Cossard, pode-se verificar também uma vinculação com as ideias expressas por Berkenbrock. Eis que Bastide (1978, p. 258) concebe que o indivíduo estabelece uma conexão profunda com seu orixá e, desta forma, “o indivíduo não repete os gestos dos deuses apenas no transe, na dança estática, mas também em sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias. Existe, é certo, ação e reação incessantes do natural sobre o cultural, do cultural sobre o natural”. Além das visões acima delineadas, outros pontos de vista foram expostos contemporaneamente, como os que seguem.

1.1.5 A ética do consumo e o lugar do pesquisador nativo (Carneiro, Rivas & Jorge)

João Luiz de Almeida Carneiro, Érica Ferreira da Cunha Jorge e Maria Elise Rivas abordam o tema da ética em dois artigos por perspectivas diferentes. Em uma primeira abordagem (2014), eles tratam da questão ética do ponto de vista do consumo de bens religiosos. Em uma segunda (2015), eles colocam reflexões éticas sobre o pertencimento religioso de pesquisadores de religiões afro-brasileiras, mostrando o quanto a posição dos pesquisadores (*insiders* ou *outsiders*) pode influenciar a interpretação das crenças e dos comportamentos dos nativos e distorcer a compreensão de sua eticidade.

Carneiro, Jorge e Rivas (2014) falaram em artigo sobre uma ética no consumo sob o ponto de vista afro-brasileiro. Os autores consideram que as religiões são grupos sociais que estão inseridas em uma dinâmica maior; portanto, as religiões afro-brasileiras estariam vinculadas à propagação lógica da sociedade de consumo, e estas precisam dar sentido às suas verdades, pois “essa atribuição de sentido é o que torna cada grupo religioso uma comunidade particular regida por valores próprios, ainda que imersos na superestrutura social” (CARNEIRO; JORGE; RIVAS, 2014, p. 158). Um desses sentidos seria de uma lógica não

devastadora, representada em “mitos de exu, por exemplo, que exemplificam a relação dar-receber-retribuir, sendo a lógica da restituição de energias essencial ao conhecimento religioso afro-brasileiro e que, certamente, é conduzido para além das paredes dos terreiros” (CARNEIRO; JORGE; RIVAS, 2014, p. 159). Para os autores, as religiões têm um grande consumo de bens e elas mesmas se tornam bens de consumo. Um fato observável é a venda de produtos à base de ervas em lojas de artigos religiosos para umbanda e candomblé, entretanto o uso de tais produtos infringiria a ética sacerdotal, pois:

Para os religiosos afro-brasileiros, esses ‘produtos’ são consumíveis apenas dentro das casas de santo e não devem ser tratados de forma massificada, uma vez que o tratamento para cada pessoa (seja filho(a) de santo ou clientes) é individualizado e atende a um contexto espiritual muito maior que o mercado jamais apreenderá. [...] Para o pensamento afro-brasileiro como um todo, existe ética no consumo se a ética for desenvolvida pelo indivíduo e for vivenciada em suas várias redes de socialidades. (CARNEIRO; JORGE; RIVAS, 2014, p. 159-160).

Em outro artigo, João Luiz de Almeida Carneiro e Érica Ferreira da Cunha Jorge (2015) analisaram a ética relacionada ao pesquisador acadêmico que tem um pertencimento religioso afro-brasileiro. Segundo eles, ou a motivação para a pesquisa vem da vivência religiosa, o que ocorre muitas vezes, ou a pesquisa leva a uma vivência religiosa. Desta forma, os autores pretendem abordar “os fluxos entre religiosos que se tornam acadêmicos e acadêmicos que se tornam religiosos [...] tendo como foco o universo das religiões afrobrasileiras, em especial a dimensão ética” (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 393).

Segundo os autores, as pesquisas afro-brasileiras iniciais já possuíam um pertencimento com esse universo, haja vista que:

Embora a historiografia não registre muito desse lado biográfico, Nina Rodrigues foi ogã de terreiro, sustentando-o financeiramente e permitindo acesso aos variados rituais. Manuel Querino era um escritor negro, foi um incansável abolicionista cuja lente debruçava-se na arte africana em suas variáveis (música, culinária, pintura). (CARNEIRO; JORGE, 2015, 393).

Consideram os autores que a antropologia permite refletir sobre a questão; entretanto, o fazer antropológico possui múltiplas dimensões e, como consequência, “cada pesquisador, portanto, constrói sua própria maneira de ir a campo e conversar com os entrevistados” (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 395). Tal situação tem questões de ordem metodológicas, sendo as perguntas que os autores fazem as abaixo:

Uma vez estabelecida a pesquisa de campo como um método exemplar de estudo antropológico, como isso se exemplifica no universo afrobrasileiro? Quais as barreiras, fronteiras e facilidades encontradas pelo pesquisador e, sobretudo, quando há um processo de pertencimento religioso envolvido? (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 395).

Os autores apresentam algumas particularidades do campo afro-brasileiro que precisam ser consideradas pelo pesquisador, como, por exemplo, o respeito a etiqueta, que são:

[...] regras de comportamento conhecidas como “etiqueta do santo”, além de formas específicas em lidar com a categoria tempo, espaço e hierarquia. [...] Demonstrar intimidade com algumas pessoas do grupo pode, igualmente, ser arriscado se o pesquisador não compreender a hierarquização de um terreiro. (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 396).

Uma postura de “neutralidade” não é condizente com o trabalho de campo, e na “tradição de pesquisa afrobrasileira, na grande maioria, é de envolvimento: de curiosidade, paixão, medo, assombro e de aprendizado a partir desses sentimentos” (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 397). Na pesquisa em religiões afro-brasileiras, o “esforço do pesquisador, necessariamente, será maior dado o cuidado que deverá tomar em não naturalizar situações, nem reduzir a pesquisa pelos seus próprios referenciais de vivência religiosos” (ibid.). O envolvimento com as religiões é uma constante, contudo os autores constataam que:

As produções clássicas em religiões afro-brasileiras, entendendo por clássicas as que se tornaram referência não apenas pela análise realizada, mas pela metodologia empregada foram feitas por pesquisadores que ou se envolveram após a pesquisa de campo ou já possuíam uma prévia relação subjetiva com o universo estudado. (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 398).

As questões éticas são analisadas sob a perspectiva sociológica de Max Weber. Para os autores, neste sentido:

Existem as religiões com pretensão universal, portanto sua ética é, ou tem a vontade de ser, orientadora de conduta para uma sociedade em geral. A outra possibilidade seriam religiões que repetem ritos, mitos, reproduzindo modelos cotidianos. A lealdade ética do adepto, se pensado no contexto do candomblé, por exemplo, é mais ao seu orixá e à sua comunidade. (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 398).

Também são evidenciadas e explanadas características das religiões afro-brasileiras sob o ponto de vista de Reginaldo Prandi, como o caráter politeísta e a absorção de práticas e divindades religiosas exógenas, que causariam variações rituais e éticas ao longo do tempo. São citados eventos onde questões éticas foram levantadas como a manifestação de yalorixás do candomblé contra o sincretismo e o movimento de levar a efeito a formação de teólogos através da criação da Faculdade Teológica Umbandista em São Paulo.

Os autores elencam pesquisadores que abordam as religiões afro-brasileiras em sua dimensão ética: Roger Bastide, Cândido Procópio Ferreira de Camargo e Reginaldo Prandi. Bastide colocaria que “os negros brasileiros sacralizam a noção de família, criando vínculos

por mediação dos orixás, e adotam como orientação de conduta posturas que se assemelham aos seus genitores divinos independente da moral da época” (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 399); e que seria “algo que define uma conduta da vida a partir da cosmovisão do santo, pois a iniciação transforma sensivelmente o sujeito após o ritual que participa” (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 400). Camargo, por sua vez, “verifica a visão cristã como determinante na construção do ethos e da conduta da vida da umbanda paulista”, e que, portanto, “a umbanda possui uma identidade ética muito influenciada pelo espiritismo, o que torna a ideia de caridade central para suas concepções de mundo” (ibid). E Prandi afirmaria que “o candomblé é uma religião a-ética, pois não usa os referenciais cristãos, os mesmos da sociedade brasileira, para determinar sua orientação de conduta” (ibid), contudo, posteriormente, “em ‘Segredos Guardados’, Prandi (2006), além de dar prosseguimento à discussão supracitada, analisa a questão ética com os próprios referenciais do adepto”, e assim as ideias de Prandi se apoiariam em dois pontos: “de um lado, o afastamento do adepto do candomblé em relação ao referencial cristão. Do outro, a construção de uma abordagem ética muito dependente da sua relação ritual com o orixá” (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 401). Para os autores, haveria duas categorias de análise:

[...] uma primeira camada de análise da ética das religiões afrobrasileiras considerando os tipos ideais: candomblé, em seus aspectos “mais africanizados” em uma leitura bem próxima de Bastide (1971), e umbanda mais cristianizada, como já fora detectado por Camargo (1961). Tal caminho metodológico é análogo ao proposto por Weber quando posiciona o misticismo e ascetismo em sua teoria. A segunda camada de análise, necessitando pesquisa de campo específica, poderá verificar o quanto desses elementos rituais e doutrinários adquiridos no terreiro estão transitando para a esfera do cotidiano. (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 401)

Concluem os autores afirmando que o pesquisador em religiões afro-brasileiras deve ser criterioso nas escolhas das teorias para leitura dos dados sobre religiões afro-brasileiras; que o pesquisador *insider* deve evitar o proselitismo; e que o pesquisador *outsider* necessita de preparação antes de ir a campo.

Desde a apropriação de termos e costumes do ambiente e das pessoas participantes da religião afro-brasileira a ser pesquisados, até a construção de uma relação de intimidade com seus entrevistados que permita entrar nos segredos guardados pelo terreiro sem ser anulado com as armadilhas da subjetividade. (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 402).

E prosseguem colocando que o conceito de ética não deve ser padronizado mas aplicado caso-a-caso. Exemplificam a questão abordando o entendimento de Exu, que seria:

Um exemplo neste sentido, é o conceito de “demônio” aplicado à entidade denominada exu. Normalmente nas umbandas com fortes influências cristãs, existe essa concepção ética maniqueísta: dicotomizando “bem” de um lado e “mal” de

outro. Já no caso de casas de candomblé com forte influência jeje-nagô se afastam, para não dizer anulam, totalmente desta concepção cristã. Outros elementos, como justiça, prazer, felicidade são os referenciais éticos. E não a noção de bem e mal. (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 402-403).

Para os autores, a situação referente a Exu ilustraria o cuidado que o pesquisador sobre religiões afro-brasileiras deve observar e de como a questão ética precisaria ser pensada na atividade de pesquisa científica neste campo de estudo.

1.1.6 Estilo de vida e habitus do candomblé (Rita Amaral)

Em obra sobre o sentido da festa no candomblé publicada em 2005, Rita Amaral constata que o povo de santo participa da mesma cultura do restante da sociedade, mas tem particularidades “no vocabulário, na forma de expressão, na maneira de vestir, no gosto, nos modelos de amizade e relacionamentos sexuais, na etiqueta presente nos relacionamentos, na escolha de ocupações, nos lugares frequentados, na participação em outros grupos, etc” (AMARAL, 2005, p. 21). Tais peculiaridades constituem um estilo de vida com códigos próprios. A autora retira o conceito de estilo de vida de Bourdieu, onde este se constitui como a forma pela qual o grupo vivencia o mundo, comporta-se e faz escolhas. Os elementos simbólicos que compõem o estilo de vida são as preferências mais distantes das necessidades básicas. Os signos, bens materiais e simbólicos do candomblé, dão “origem a formas simbólicas específicas, através das quais os fiéis desenvolvem e transmitem seus conhecimentos e suas atitudes em relação à vida, delineando seu estilo de vida” (AMARAL, 2005, p. 25); e por tal é possível afirmar que, embora cada terreiro tenha características próprias, os adeptos do candomblé formam um grupo com estilo próprio. Os terreiros mantêm vínculos pelo parentesco mítico da família de santos, e mantêm intenso intercâmbio sócio-religioso por meio das festas. Os fiéis se veem como:

[...] uma "comunidade" de "macumbeiros" (como eles mesmos se chamam e também aos umbandistas e adeptos de outras denominações religiosas afro-brasileiras, ou seja, que estão ligados de algum modo ao culto dos deuses africanos, aos quais se associam sob esse termo). É o que torna possível o estabelecimento da categoria povo-de-santo como uma categoria ao mesmo tempo êmica e ética.” (AMARAL, 2005, p. 25)

O estilo de vida do povo-de-santo é reconhecível por códigos próprios na esfera do terreiro, lazer, trabalho, marcada por uma vivência estético-lúdico-religiosa do mundo.

Sua vivência, pautada pelos valores "dionisíacos", pela alegria, pelo gosto da música popular, pelas cores fortes, pela dança, pela divinização do homem, pela livre expressão da sensualidade e da sexualidade, encontra na Festa, que aqui nomeia o

estilo de vida do povo-de-santo (o povo-de-santo é um povo de festa), o seu melhor paradigma, por tudo que tem de ludismo, beleza, dispêndio, excesso. Não excluindo nem mesmo a fofoca, a jocosidade, a maledicência e o conflito. (AMARAL, 2005, p. 26)

A festa é uma das instituições dessa religião e sua visão de mundo, e é nela que se realizam os diversos papéis relacionados às identidades de orixás e de nação. Os acontecimentos na festa envolvem “a religião, a economia, a política, o prazer, o lazer, a estética, a sociabilidade, etc. Por essa razão, as festas de candomblé podem ser classificadas na categoria dos fatos sociais totais” (AMARAL, 2005, p. 30), que foram descritos, como se sabe, por Marcel Mauss. Nesse estudo sobre a festa, Rita Amaral descreve o ethos do povo de santo com suporte em Clifford Geertz, tendo em vista que símbolos sagrados sintetizam o ethos de um povo, e incluem a visão de mundo desse povo, como conjunto de valores. A autora considera também que tais conjuntos de valores são similares ao que Bourdieu indica como os que definem um estilo de vida de um grupo (AMARAL, 2005, p. 59).

No candomblé, os deuses são humanizados na forma e no caráter, incluindo as virtudes, os defeitos e as suas reações frente aos acontecimentos. Semelhante a Prandi (em *Segredos guardados*) e Berkenbrock, a autora considera que as analogias dentre deuses e seus filhos estabelecem um “caráter criador de disposições ‘duráveis’, que acaba por gerar a matriz de um ethos-base do estilo de vida distinto e distintivo do povo-de-santo, de modo bastante evidente” (AMARAL, 2005, p. 60). Tal concepção sobre os deuses baseia uma ética particular sobre como a vida deve ser vivida, onde parâmetros sobre o bem e o mal são dados pela mitologia dos orixás e pelos ancestrais. O candomblé “não exige mais do que os fiéis podem dar. Ele compreende o bem e o mal de modo situacional” (AMARAL, 2005, p. 62). Para a autora, é por essa razão que no candomblé ser feliz é o que importa, e o mundo deve ser aproveitado com ajuda dos orixás e ebós, pois a vida é festa e, portanto, deve ser festejada. Esta visão de mundo é a fonte de um “ethos peculiar, pautado pelos valores relacionados a ela, como a alegria, a beleza, a sensualidade e o dispêndio (elementos da Festa), expressos principalmente no modo de falar, vestir, dançar, nos relacionamentos sexuais e de amizade do povo-de-santo” (AMARAL, 2005, p. 63). É através do processo iniciático que o indivíduo adquire a visão de mundo, o modo de ser, os valores do povo de santo e seu estilo de vida.

Os padrões desse ethos religioso engendram o sistema de relações sociais e o discurso desse grupo, cujo patrimônio simbólico são os orixás e o que se relaciona a eles, que é a referência maior das relações sociais dentro do candomblé. Tal compartilhamento de origem

divina, da experiência do transe, de seguir os preceitos no momento da iniciação cria um sentimento de solidariedade e de cumplicidade. Nesse aspecto, a autora repercute as colocações de Bastide e Cossard, tratadas acima.

Como religião de possessão, o corpo é, no candomblé, mediador da vida, fonte de prazer e meio de expressão dos deuses que vêm à terra brincar e dançar; e desta forma, o corpo é muito valorizado. Valores da vida social do povo de santo se associam ao corpo como saúde/doença, sexualidade, sensualidade, canto, dança, fala, gestos, etc. Além do aspecto biológico, o corpo é expressão da vida humana e é o canal utilizado pelos orixás para manifestação. A visão de mundo do grupo é marcada pela valorização do corpo pela perspectiva religiosa. O corpo se relaciona com a noção de equilíbrio e desequilíbrio, de saúde e doença. Esta noção de equilíbrio se insere na lógica religiosa da saúde, que é um aspecto importante, pois é a busca de solução para doenças, físicas ou psicológicas, que conduz muita gente na procura ao candomblé para consultas ao jogo, realização dos ebós e para iniciação. A noção de equilíbrio entre o espírito, o corpo e a vida social está ligada à noção de axé, força vital, invisível, mágica, sagrada, que todo o ser, coisa viva e orixá possui. O equilíbrio e a harmonia dos elementos da vida humana individual e social estão associados à saúde física, mental, emocional, bem-estar e bem-viver. A falta de axé se manifesta com a doença, o desemprego, a falta de amor, que é desequilíbrio de caráter biológico ou social. A noção e a valorização do equilíbrio estão associadas à ideia de saúde, sendo isso perceptível na exigência de que os animais sacrificados em ebós e em obrigações sejam perfeitos, sem doenças ou defeitos físicos.

O povo de santo relaciona as doenças à influência do orixá não satisfeito sobre a pessoa, e a conseqüente necessidade de equilibrar as forças do ori (cabeça) e a força do orixá, pois, se essas forças não estão equilibradas, a pessoa adoece. Portanto, a doença física ou mental não é vista como natural, mas como desequilíbrio; e o equilíbrio só pode ser recuperado quando feitas as obrigações rituais que recomponham a relação entre a pessoa e seu orixá. Desse modo, há uma influência dos orixás tanto no corpo quanto no espírito, sendo a pessoa pensada como resultado do equilíbrio das partes do corpo e também do equilíbrio entre o mundo material e o mundo espiritual dos orixás. A autora afirma também que o desequilíbrio é visto como conseqüência da infração aos interditos religiosos, como resultado de feitiços e encostos, ou de descontentamento dos orixás, o que pode ser resolvido na realização de rituais de purificação.

Segundo a autora, há três fatores no candomblé. Primeiramente, uma ética da felicidade urgente, ou seja, a concepção de vida pautada na orientação para a “alacridade”, com diz Sodré. Em segundo lugar, a concepção de que, para que se atinja a felicidade, é preciso equilíbrio entre corpo e espírito, indivíduo e coletividade, pessoa e orixá. Em terceiro lugar, temos a valorização do corpo como meio de expressão dos orixás e como vivência. Desses três fatores, tem-se como resultado uma vivência da sexualidade singular e um modo peculiar de padrões de relacionamentos: “no candomblé, a pessoa pode ser homem, mulher, adé (homossexual masculino), monokó (homossexual feminina) ou “folha”, “gilete” (bissexual), e todos esses papéis sexuais são vividos legitimamente” (AMARAL, 2005, p. 76). O ethos festivo-religioso, o consumo simbólico e o estilo de vida têm reflexos na sexualidade e na forma como os desejos são reconciliados com sua satisfação. A sexualidade encontra representação nos mitos dos orixás, onde tais relacionamentos encontram correspondência e explicação, e assim defrontar com a legitimação dos papéis sexuais:

Evidentemente, também há um discurso moralista no candomblé, mas é minoritário e mesmo aqueles que o fazem vêm-se na contingência de conviver com a ética peculiar da religião não sendo possível excluir pessoas por razões morais, uma vez que, no limite, é a vontade dos orixás (expressa no jogo de búzios ou em acontecimentos considerados significativos) que decide quem entra ou sai de um terreiro. (AMARAL, 2005, p. 77).

As identidades sexuais e os papéis sexuais no domínio social e cultural são construídas a partir de valores do candomblé mesclados aos valores da sociedade mais ampla; portanto, não são um sistema simbólico independente e as representações sobre a sexualidade ecoam também o discurso da sociedade brasileira. A recorrente citação do tema da sexualidade nos mitos reflete na construção de identidades sexuais entre o povo de santo. Os modelos de relacionamento e da sexualidade são apresentados em constante referência aos orixás. As características das personalidades estabelecidas em função dos orixás regem as relações do povo de santo, e cada orixá determina as qualidades e defeitos morais em seus filhos. O pensamento sobre as identidades sexuais no candomblé envolve o ethos do povo de santo e os seus valores no grupo social.

A autora também relaciona as idiosincrasias e as superstições da vida religiosa, as quizilas (preceitos, tabus) compartilhadas pelo povo de santo, como fatores que extrapolam a dimensão religiosa e os momentos rituais dentro dos terreiros. Estas práticas permeiam o cotidiano de um filho de santo e são explicadas pela relação com o universo mítico do candomblé e geram um habitus constitutivo que o faz ser, mais que uma religião, um estilo de vida - ethos que ultrapassaria os muros do terreiro.

A identidade como religião se expressa principalmente no segredo, no fundamento, aquilo que não se partilha a não ser com os do terreiro, portanto, o que marca a identidade da religião. O mundo religioso do candomblé é permeado de minúcias rituais “constantemente referido à mitologia dos orixás, regido por uma ética diferenciada (geradora de relações e comportamentos também singulares) e pleno de uma estética ímpar”, que, somada à “vivência na sociedade envolvente”, cria “o gosto peculiar do povo-de-santo” (AMARAL, 2005, p. 95). Tal vivência no candomblé gera um gosto que se manifesta em outras esferas, mas que não se confundem com a esfera religiosa. Desta forma, o povo de santo estabelece relações com outros grupos que compartilham de seu ethos, como as escolas de samba, muitas vezes pelo fato de abrigarem adeptos do candomblé e da umbanda. No estilo de vida distintivo na vida cotidiana fora do terreiro no lazer, nas atividades culturais e sociais, o povo de santo expressa seu gosto distintivo com um circuito frequentado pelos do santo, com manifestações culturais em músicas e shows, com o consumo de uma literatura especializada etc., tudo isso espelhando um gosto “que tem por matriz o ethos e a estética da religião”, que “guia as escolhas do povo-de-santo para aquelas que mais se encontrem de seu habitus” (AMARAL, 2005, p. 104).

1.1.7 Ética como imanência dinâmica (Muniz Sodré)

Muniz Sodré publicou em 2017 uma obra em que argumenta que o saber ético e cosmológico dos africanos foi silenciado pelo colonialismo ocidental, sendo forçoso um empenho político em desvelar novas perspectivas éticas e ontológicas. O pensamento nagô encerra uma universalidade filosófica ao especular sobre o melhor, sobre o bem, o que envolve aspectos éticos, políticos, ontológicos e cosmológicos. O autor faz referência a Roger Bastide como o “primeiro a vislumbrar na cosmogonia nagô, historicamente vivenciada pelas comunidades litúrgicas da diáspora africana (os terreiros de candomblé), ‘um pensamento sutil, que é preciso decifrar’”. (SODRÉ, 2017, p. 25). Pensamento presume conhecimento sistemático, e nas formas práticas de sociedades tradicionais existem sistemas de conexões nos saberes

O Arkhé, é termo grego com “sentido de ‘origem’ como no sentido (aristotélico) de ‘princípio material’ das coisas” (SODRÉ, 2017, p. 89). Numa analogia entre o grego e o nagô, as “divindades (orixás) são Arkhai, isto é, princípios a serem cultuados como theos ou como építetos divinos” (ibid); que não se trata somente de crença religiosa, mas de princípio

filosófico, de “pensamento cosmológico e de ética, cuja terminologia é variável, com roupagem religiosa” (ibid). As comunidades litúrgicas dos terreiros propagam o sistema simbólico de uma tradição de culto a princípios cosmológicos, os orixás, e ancestrais, egun; e atendem à necessidade existencial de pertencimento à origem grupal dos “imperativos cosmológicos e éticos” (SODRÉ, 2017, p. 90), em um modelo de sujeito de pensamento onde prevalece o “ato de pensar-vivendo (e não viver pensando), isto é, sem intelectualizar ou fazer do pensamento uma esfera cognitiva à parte da vida comum” (SODRÉ, 2017, p. 94). A ética do discurso de origem e fundação se inscreve em tempo histórico que entrelaça origem e fim, oriundo da tradição de ancestralidade que gesta uma memória continuada de valores coletivos. Na tradição diaspórica da ancestralidade:

[...] o que entendemos como ética não se resume a um conjunto codificado de regras de conduta (o ajustamento moral dos usos e costumes) em função de um bem, e sim toda a envergadura das realizações transtemporais de um grupo humano guiado pelo brilho de sua verdade própria e pelo apelo de sua dignidade, isto é, da regra ancestral instituída ao mesmo tempo em que se fundou o grupo. (SODRÉ, 2017, p. 113)

O autor expõe a dimensão ética do pensamento africano das narrativas dos odus que compõe o corpus divinatório de Ifá, e uma exegese de nome Kawaida em que os atos devem se basear na razão e tradição, e numa “prática de foco quase exclusivo no processo divinatório para uma visada essencialmente ética” (SODRÉ, 2017, p. 111). Nesta linha interpretativa, o caráter (iwa) é essencial no destino da pessoa e o que se demanda para o bem, o que aproximaria o juízo moral grego e afro.

Ética, do grego *ethos*, tem o significado de temperamento, caráter, ato de morar. Acarreta o destino comum de fundação e continuidade do grupo, uma *Arkhé*, que perpassa discursos religiosos, míticos ou filosóficos. Em geral ética é apresentada como manancial de normas e prescrições, direitos e deveres, o que a faria equivalente a moral; no entanto, “ética não implica realmente nenhuma transcendência em matéria de valores e normas, e sim uma imanência dinâmica comum a toda habitação humana num espaço determinado” (SODRÉ, 2017, p. 113). É, portanto, algo inerente à existência humana.

Nos primórdios, antes dos deuses, existia o culto aos mortos. Os nagôs conservam o culto aos ancestrais, egungun, e sua materialização “porta a própria ética do grupo, porque ética é propriamente a linguagem dos princípios inaugurados pelos pais fundadores, pelos ancestrais.” (SODRÉ, 2017, p. 116). Vive-se uma experiência filosófica do sentido da ética como “um eco da morte ou dos limites necessários ao que humanamente se dá como eterno, o eco dos corpos ausentes, mas constitutivos do grupo” (ibid), uma transmissão da origem

comum na esfera do rito. Um outro aspecto apresentado pelo autor é da alegria, no sentido de acmé (ponto de um sistema ou ponto culminante de um processo), princípio ético de natureza filosófica que se apresenta na liturgia comunitária do terreiro empiricamente observável. Aduz também a transmissão da sabedoria de conhecimentos práticos, assim como também a potência simbólica do axé, advinda da experiência ética afetiva dos mais velhos e consequente autoridade.

Sodré também analisa sob a perspectiva ética o aforismo nagô “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”, o qual:

[...] poderia ser interpretado como um axioma moral que busca no presente a chave motriz das ações desencadeadas no passado em contraposição reflexiva à lei de causa e efeito ou à ideia ocidental de progresso como efeito de ações passadas. Seria, portanto, uma valorização do passado, do vigor de fundação do grupo. (SODRÉ, 2017, p. 171)

Na Arkhé afro se revela um sistema axiológico que explicita valores éticos, cerimônias, sacrifícios e hierarquia, e trazem à tona representações sociais, em uma experiência simbólica do mundo, que se mantêm pela transmissão da liturgia, de princípios cosmológicos, ancestrais ilustres e dos valores éticos, em vista da continuidade dos princípios fundadores.

1.1.8 Outras caracterizações

Alguns outros autores abordaram a questão da ética do candomblé e outras religiões afro-brasileiras (LIMA, 1977; VOGEL, MELLO, BARROS, 1993; BENISTE, 1997; BRAGA, 1998; BELOTI, 2004; LINS, 2004; DIAS, 2017).

Vivaldo da Costa Lima, em obra publicada originalmente em 1977, afirma que mães de santo educam os filhos de santo para que adotem o comportamento religioso adequado a doutrina do grupo e a conduta social conforme a comunidade maior; desta forma “a mãe transmite, assim, a seus filhos o seu próprio código de ética, de maneiras e de expressão verbal” (LIMA, 2003, p. 165). No candomblé existem interdições chamadas de euó ou quizila:

[...] a palavra ewo (euó) em iorubá significa "coisa proibida" e, usada em sua forma exclamativa (ewo!) por uma pessoa mais velha, tem o sentido restritivo de "não é direito fazer isto!" É uma fórmula ritual de interdição entre os nagôs. O código ético dos iorubás é permeado de numerosas proibições rituais verbais ou vocabulares, alimentares, comportamentais e de relacionamento, entre muitas outras. As relações

familiares, grandemente hierarquizadas entre os iorubás, são limitadas por tabus estamentários (LIMA, 2003, p. 175).

A forma mais extremada de evitação é a interdição de relações sexuais e casamento entre seus membros. Filhos de santo do mesmo terreiro são irmãos entre si, filhos do pai ou da mãe do terreiro ou filhos do axé. São interditadas também casamento, ou relações sexuais entre pessoas iniciadas no santo e que possuem o mesmo orixá ou a mesma qualidade de orixá. Mas no candomblé é possível atenuar tal regra como quando, por exemplo, são casadas antes de serem feitas no santo. Neste caso “a ideologia do candomblé, entretanto, na sua compreensiva permissividade provê a normalização da regra violada, com os recursos [...] dos ebós” (LIMA, 2003, p. 180). Uma outra forma utilizada é procurar uma mãe de santo diferente, ou uma ajibonã da mesma casa, que possa realizar a iniciação. Segundo informante do autor “‘no candomblé tem jeito prá tudo’, me diz uma avisada mãe de santo, falando desses delicados assuntos de relações que são euó”. (LIMA, 2003, p. 182). Mas também segundo outro informante “muito versado no que se poderá chamar de ética de candomblé, embora reconheça os artifícios e as práticas propiciatórias e expiatórias usadas nos casos de relações euó, é categórico: ‘Quando há quizila, não há ebó que resista. Não se deve abalar o santo com ebó’. E definiu as relações consideradas como proibidas: ‘Isto é coisa dita desde o princípio do mundo’”. (ibid).

Arno Vogel, Marco Antonio da Silva Mello e José Flávio Pessoa de Barros, em obra publicada originalmente em 1993, baseados na teoria de Marcel Mauss, afirmam que a religião associa o aspecto mágico de um pacto com características de “troca agônica onde o dar implica o receber e o retribuir. Através dele se exerce um verdadeiro constrangimento entre o doador e o receptor, garantido pela imediaticidade, mecanicidade e inexorabilidade das retribuições positivas (prêmios) ou negativas (castigo)” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 49-50). O sistema se funda nos pronunciamentos oraculares onde não há códigos, regras, obrigações e penas, mas que responde às questões submetidas por meio de histórias exemplares e o exercício permanente da exegese, e portanto, “é através do processo divinatório que se estabelece a etiqueta (“preceito”) única e exclusivamente capaz de assegurar a complexa moralidade das relações entre esses mundos desiguais habitados por homens e òrìsà” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 50). A relação impõe o cumprimento de sacrifícios e oferendas prescritas no ritual e assim “descobrimos nos infindáveis ciclos de obrigações do candomblé não só uma ética das relações com o sagrado, mas uma verdadeira estética da existência” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 51). Contudo a observância

das prescrições deve ser destituída do cálculo de custo-benefício pois não é expediente utilitário, mas uma ética com um caráter transcendental sem castigo ou recompensa. E o “candomblé revela-se, nessa dimensão, como uma forma de vida. A conformidade com os padrões que o caracterizam enquanto tal deve, pois, constituir-se na fonte última da satisfação moral e estética dos seus adeptos” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 52). O símbolo das interações é elaborado de modo estético no artefato do igbá-orí que “é capaz de consubstanciar as normas éticas e legais dessa comunidade” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 61) e onde se condensam as relações de adeptos e orixás, ancestrais e outros que partilham a mesma cosmovisão.

Segundo os autores, uma ética do serviço enlaça as obrigações sociais que o adepto contrai no processo iniciático com o terreiro, os orixás, o seu orí, e com as pessoas com que contou para sua iniciação. O período de passagem do papel de iaô ao de ebômin submete a cortesia, acatamento e serventia. A servidão se atenua com a senioridade, mas a servidão do ritual se mantém e aumenta no decorrer da carreira iniciática:

[...] sabedoria oracular confirma e legitima os princípios da ética, do serviço, propondo ao mesmo tempo uma antevisão dos benefícios que pode esperar quem segue à risca os preceitos da gentileza e da generosidade. Ser humilde e liberal é, pois, a primeira condição para elevar-se entre os seus pares, obtendo o reconhecimento, o prestígio e a distinção que devem coroar toda a trajetória no interior do grupo de candomblé. (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 145)

Para os autores, a identidade da iaô não é uma personalidade social apenas para uso interno ao terreiro e nos momentos litúrgicos da casa de santo, mas terá, também, implicações que ultrapassam tais limites, com repercussão no desempenho dos adeptos na sociedade mais ampla.

José Benistes, em obra publicada originalmente em 1997, declara serem os orixás divindades com qualidades antropomórficas que se evidenciam em mitos. As divindades trazem personalidade e temperamento, defeitos e virtudes semelhantes aos seres humanos. Uma intimidade entre adepto e orixá opera no transe, e ao adepto é transmitido na filiação o arquétipo a ponto haver correspondência entre estes e as pessoas pela personalidade de seu orixá. Segundo o autor na teogonia yorubá não há divindade do mal, e exu não é essencialmente mau e ele tanto faz como desfaz. E o destino é “afetado pelo bom ou mau uso do caráter de uma pessoa e de sua moralidade, que é resumida na palavra ìwà” (BENISTE, 2005, p. 168). O candomblé teria valores éticos e morais como: o ewo, coisas proibidas, e engloba “todos os atos de ruptura como coisas que não devem ser comidas, coisas que não

devem ser feitas e coisas que não devem ser usadas” (BENISTE, 2005, p. 172); o ìwà, o caráter, que tem na literatura de Ifá a sua fonte de informações sobre valores éticos e do sistema de crença; o ibura, promessa, que baseia a relação entre o adepto e o seu orixá, que tem consequências éticas embora tenha fundo ritualístico:

[...] a princípio, a abstinência das relações sexuais, das bebidas, de carne etc., antes de tomar parte nos ritos, era destinada a livrar o iniciado da impureza ritual; com o decorrer do tempo, ela adquiriu uma ética moral. Em outras palavras, a abstinência passou a ter uma base moral e também espiritual. (BENISTE, p. 173)

Para os yorubá, o mundo é o melhor lugar para viver e não um lugar de sofrimento e dor. E, também repercutindo Bastide e Cossard, considera que na iniciação coletiva, entre irmãos de barco será criado um sistema de solidariedade que acompanhará a todos para o resto da vida, sendo a vida cotidiana sempre influenciada em todos os sentidos pelo aspecto religioso.

No livro *Fuxico de candomblé* de Julio Braga, publicado em 1998, no prefácio escrito por Jeferson Bacelar, este afirma que “o candomblé é uma religião aética, por não estabelecer códigos morais e padrões de comportamento para a vida secular”, embora possa ter princípios em sua prática, que são trazidos por Braga, onde fica evidente que “a partir de seu saber tradicional, vivenciado através dos rituais, é construído todo um ideário de vida, capaz de fundamentar a auto-estima pessoal e social”. (Prefácio; BRAGA, 1998, p. 14-15).

O autor descreve o papel do fuxico, o ejó, no sistema de aprendizagem e transmissão dos fundamentos e nas relações do grupo, onde, quando alguém tenta se inteirar e aprender sem respeitar os limites da tradição religiosa, é visto como tendo “ações eticamente reprováveis, na visão interna do candomblé” (BRAGA, 1998, p. 27). No sistema de valores envolvido na preservação da herança de tradições religiosas do candomblé, e também na incorporação de mudanças e unificação da liturgia, o fuxico tem um papel preponderante e, desta forma, “o ejó é também código ético, através do qual se implanta o discurso crítico e reprovador daquilo que se afasta da tradição enquanto prática de inovação e estabelece uma certa censura, muitas vezes mordaz, em relação aos avanços da comunidade religiosa na direção da introdução de novos códigos” (BRAGA, 1998, p. 28-29). O fuxico também perpassa as relações de poder e interfere na dinâmica da organização religiosa e no cotidiano comunitário.

Braga entende que o candomblé teria liturgias que lhe conferem feição de religião, mas além disso é também uma comunidade em que as pessoas “vivem no cotidiano de suas

existências uma experiência que transcende os limites de sua religião mas que a ela recorrem permanentemente e nela está o alicerce maior de sua satisfação de viver.” Por essa razão, não haveria a “separação do puramente religioso da totalidade da vida comunitária” (BRAGA, 1998, p. 24). Haveria, assim, um sentido de religiosidade que permearia a vida grupal e “é gerador constante de valores éticos e comportamentais” (BRAGA, 1998, p. 37), pois é uma formação religiosa que gesta além de valores, a promoção sociocultural e a autoestima do grupo, e assim extrapola o compromisso religioso e o sistema de crença, sendo também “uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo, com a natureza, com seu passado, com sua origem e sua especificidade cultural” (BRAGA, 1998, p. 38).

Em artigo sobre questões ético-morais no candomblé e na umbanda em São Paulo, Stefânia Beloti (2004) faz análise interpretativa de trabalhos de Lísias Negrão, Reginaldo Prandi e Paula Monteiro. Em São Paulo haveria um movimento constante de adeptos transitando entre a umbanda e o candomblé. Em uma leitura de Prandi, descreve a autora que “o candomblé em termos de orientação da conduta de vida, oferece uma maneira de ser e estar no mundo que se afasta do catolicismo, do pentecostalismo, do kardecismo e também da umbanda” (BELOTI, 2004, p. 88). E também haveria uma “centralidade do búzio no candomblé, é através dele que o cliente toma conhecimento do que deve fazer para manipular o mundo a seu favor. O sacrifício, embora um ritual simbólico, é a medida mágica de ação no mundo” (BELOTI, 2004, p. 89). No candomblé existiria uma multiplicidade de “eus” de uma pessoa. Existe um “eu profano, que é o papel que a pessoa representa no meio social e existe o eu ritual, que são os vários papéis que se representa no universo religioso, no espaço sagrado do terreiro de candomblé” (BELOTI, 2004, p. 90). Estes “eus” têm condutas diferenciadas dentro e fora do ambiente religioso. Desta forma:

Fora do universo sagrado do terreiro o filho de santo volta a ser o que era, volta a desempenhar seu eu profano, a sacralidade dos seus outros eus não anula, não nega e nem impõe mudanças na sua maneira de agir na vida cotidiana. Em outras palavras, o comportamento do iniciado fora do terreiro não interessa, não interfere na sua vivência religiosa, seja ele respeitador das regras morais de conduta social ou não. No candomblé a norma é viver no mundo como ele é e do jeito que cada um quer ser. Quando se fala em comportamento, o pai ou filho de santo tem dificuldade de entender o que seja o comportamento fora do rito, isto é, além do preceito. Questões de conduta fora do terreiro não preocupam o povo de santo, ‘conduta é problema não-religioso’. (BELOTI, 2004, p. 90-91).

Em contraponto à interpretação de Prandi sobre a conduta dos adeptos do candomblé, Beloti apresenta a leitura de Berkenbrock sobre a ligação do filho de santo com seu orixá e sua influência sobre o comportamento, e que desta forma:

A vida como um todo é influenciada pela relação do fiel com seu orixá, este é o ponto chave através do qual tudo é explicado e interpretado. O sofrimento, a doença ou alguma contrariedade vivenciada revelam que o equilíbrio desta relação foi abalado, da mesma forma a alegria é o reflexo de que as obrigações foram cumpridas. (BELOTI, 2004, p. 90-91).

Segundo a autora, há um movimento constante e ininterrupto de agentes religiosos entre as religiões afro-brasileiras, e é na vivência do terreiro que as necessidades vão surgindo e se atualizam os ritos e mitos; assim, o trânsito religioso dos praticantes entre as duas religiões provoca também a atualização pela contaminação de ambos os lados do universo religioso afro-brasileiro.

Em pesquisa sobre o Xangô de Pernambuco, Anilson Lins (2004) assevera que este apresenta características mágicas ou sacrificiais e aéticas, baseando-se, tal como Prandi, em Max Weber, encontrando no Xangô traços semelhantes aos relatados por Prandi (1991) em seu estudo sobre o candomblé de São Paulo. Julga o autor “que o xangô é uma religião que tem como preocupação central a vida material dos fiéis que enfrentam no cotidiano problemas concretos para os quais buscam a solução por meio de ritos em que atribuem uma certa ênfase à matéria” (LINS, 2004, p. 20); e desta forma, ele não teria “inclusive uma grande preocupação em regulamentar a conduta dos seus adeptos”, pois “o que vale no xangô é a satisfação das necessidades terrenas” (LINS, 2004, p. 21). Exemplifica o autor a “pouca preocupação ética no xangô” com o caráter de deuses como Exu, visto “ser este orixá considerado uma entidade ambígua” e que, no culto, “deve-se agrada-lo para não receber a sua maldição”. Isso revela o fato de que na religião do xangô “tudo vale para se precaver contra os males e se atingir o bem-estar terreno. Não importa se Exu é maléfico ou benéfico, mas sim se proporciona bem-estar” (LINS, 2004, p. 24). Da mesma forma, seria encarado o relevo dado ao sacrifício “como forma de solucionar o problema universal da culpa, sem uma orientação da conduta dos fiéis” (LINS, 2004, p. 25); e essa característica de “pouca preocupação com a ética no xangô” (ibid) explicaria a afluência crescente de adeptos para a religião.

João Ferreira Dias (2017) descreve o caráter renovável e a-ético do axé. Reter a posse de axé denota “capacidade de manipular o extrahumano”, e, portanto, o poder de “conduzir as

energias invisíveis para a obtenção de um determinado objetivo” (Dias, 2017, p. 92). Axé é também:

[...] a ‘energia vital’ herdada do ato da criação, uma energia que circula entre os dois planos de existência (àiyé e òrún), que se encontra - embora em graus amplamente diferenciados - tanto nas divindades como nos seres humanos assim como nos demais seres animados e inanimados. [...] Mas o àse não é uma energia/força sempiterna, necessita ser renovado. (DIAS, 2017, p. 92-93)

A renovação do axé se dá pela devolução à terra dos seres criados ao morrer, através das oferendas sacrificiais aos orixás e pelos ritos propiciatórios iniciáticos ou de oferendas. E desta forma:

[...] o àse renova-se no ciclo das celebrações e nos ritos de propiciação religiosa. Mas o àse é uma força a-ética. Tratando-se de uma energia disponível em toda a criação pode ser usada para diferentes fins. Sendo neutro, o àse é uma força que é usada pelos sujeitos consoante os seus próprios entendimentos, vontades e moralidade. *O àse não comporta em si uma moralidade adjacente, como o culto aos Òrisà ou a prática do Ifá.* Por esse motivo, a sua propiciação, através de ritos sacrificiais e de encantamentos proferidos verbalmente, podem ser meios para alcançar no mundo intentos positivos ou negativos, sendo no primeiro campo as práticas rituais tradicionalmente se destinam aos Òrisà, e no segundo plano as ajogun, as forças negativas, que deverão receber as oferendas, embora elas não tenham um caráter de divino negativo, não devendo então serem tidas como contraponto dos Órisà. (DIAS, 2017, p. 93-94, grifo nosso)

Para o autor, Exu é o único orixá a receber oferendas para o bem ou o mal. Mas, ao recepcionar todos os pedidos, “não é certo que Èsù proteja aqueles que pedem o mal de que tenham o retorno” (DIAS, 2017, p. 94).

1.1.9 Algumas considerações

Em princípio, nos vários autores descritos neste capítulo, é possível identificar duas posições básicas: a existência ou inexistência de uma eticidade no candomblé. Entre os que defendem a aeticidade a questão primária é a ausência de regras gerais de conduta; também é exposta uma postura de indiferença a ações positivas ou negativas em que as eventuais interdições e preceitos não tem reflexo na comunidade mais ampla. Entre os que propagam haver uma ética subjacente são diversas as defesas de eticidade e é possível observar algumas afinidades argumentativas.

A relação entre o fiel e o orixá é destacada por Berkenbrock, Rabelo, Bastide, Amaral e Beniste como determinante para o estabelecimento de um modelo de conduta para os adeptos. Seria uma *ética relacional* estabelecida a partir da conexão do adepto com seu orixá pessoal que atuaria como arquétipo. Prandi também cita tal relação, mas considera que os

mitos podem justificar qualquer comportamento, o que também é destacado por Amaral. Esta relação, de certa forma, está presente em todos os argumentos pró ou contra uma ética no candomblé, com maior ou menor destaque, pois é em torno dela que se estabelecem os ritos e o processo iniciático e, assim, tem absoluta centralidade na religião. Não é exposto qual as consequências positivas do modelo de conduta do orixá para a ação ética do adepto. Os argumentos apresentam a sua existência e influência sobre o fiel sem uma análise que atenda a questão de base da pesquisa aqui empreendida.

Sobressai também a reciprocidade e a solidariedade que se estabelece entre os adeptos, principalmente entre os que se iniciam juntos. Defendem uma ética da solidariedade Bastide, Cossard, Rabelo, Amaral, Beniste, além de Carneiro, Jorge e Rivas. Parte destes autores citam a reciprocidade também entre adepto e orixá. Aqui, mais uma vez, as razões expostas fixam-se e atuam internamente no terreiro e na consecução do rito. A exceção é colocada nos laços estabelecidos nos barcos, onde a solidariedade atingiria a própria relação pessoal entre pessoas iniciadas em um mesmo barco.

Os preceitos e as interdições, as chamadas quizilas, são considerados dispositivos éticos por Rabelo, Berkenbrock, Amaral, Lima e Beniste. E também a chamada etiqueta, que rege as relações no terreiro, são citados por Rabelo, Carneiro e Jorge, e também Vogel, Mello e Barros. A restrição dos preceitos, segundo alguns, interferiria no comportamento que deve ser seguido pelo adepto em sua vida cotidiana.

A *estética da vivência* está em Rabelo, Amaral, assim como Vogel, Mello e Barros. O axé e o equilíbrio são mencionados por Rabelo, Berkenbrock, Amaral, Dias e Sodré. A literatura de ifá é referida por Sodré e Beniste. Também aqui, nestas situações, repete-se o que colocamos acima.

Consideram, explicitamente, que a ética do candomblé influencia o comportamento dos adeptos na comunidade maior Amaral, Braga e também Vogel, Mello e Barros. Entretanto, tal é colocado apenas incidentalmente; e, com exceção de Amaral, sem se expor sobre a forma como se produz este efeito no domínio não religioso.

O orixá exu é o único citado especificamente como simbólico no contexto ético do candomblé por Beniste e por Carneiro, Jorge e Rivas. O seu papel controverso é destacado. Exu também é considerado exemplar da aeticidade da religião por Lins e Dias. Mais adiante

iremos nos deter sobre os olhares que são lançados nos estudo sobre exu, entendido como representativo da visão de mundo do candomblé.

Os estudos com defesas mais veementes e aprofundadas de uma ética no candomblé foram posteriores ao início de minha especulação sobre o assunto. Então será que não responderiam ao que tentava buscar? Dois argumentos são mais presentes: a relação com o orixá e a solidariedade entre os adeptos.

Sob o ponto de vista da relação entre fiel e orixá, os modelos de comportamento são de acordo com a divindade; portanto não é extensível ou comum a todos. Acontece que a atitude de cuidado e responsabilidade em relação a terceiros que me chamou a atenção, o fez justamente por ser comum a muitos adeptos independente do terreiro, da nação, do orixá, do cargo. Portanto, não era flexível ou sujeita à casuística mais uma possível exigência a que os adeptos são submetidos. Por outro lado, não era tão generalizado, pois era evidente em velhos de santo, mas não em todos os adeptos; pelo menos no grupo de adeptos a que tive acesso até aqui.

A solidariedade entre os adeptos, com base no trabalho religioso, segundo Bastide (e reconhecida por muitos dos autores) poderia, em princípio, embasar o comportamento peculiar observado. Mas foi ficando evidente ao longo do tempo a *assimetria nas ações solidárias*, e que também não eram restritas aos grupos que se iniciam juntos. Embora esta seja a principal situação, há outras descritas. A solidariedade pode explicar parte do cuidado e da responsabilidade, mas a extensão disso tornava a ética da solidariedade, como foi descrita, insuficiente para justificar o comportamento dos adeptos tal como eu acompanhei em campo.

Desta forma, mesmo que, nesta fase, ao contrário do que aconteceu no primeiro momento, já estivesse presente variadas explicações sobre o meu objeto de pesquisa, ainda não haviam argumentos que contemplassem o que desde o início me chamara a atenção sobre o modo de agir dos adeptos, dando ensejo a continuação do empenho por uma elucidação.

Neste panorama fica evidente também, que o principal argumento sobre aeticidade do candomblé, que é o de não trazer orientação sobre como se conduzir para além da comunidade religiosa, não é abordado ou contestado pela maioria dos que defendem a existência de uma eticidade. Em apenas três trabalhos há uma abordagem incidental de influência dos mecanismos de controle do comportamento dos adeptos atuando na vida civil. Entretanto, esta questão é que move toda a busca que gestou o estudo aqui apresentado. A

ética do candomblé, cuja presença é defendida pela maioria dos autores - e que irei sustentar como existente mais à frente -, teria também uma ação que extrapola o ambiente estritamente religioso.

Os autores que são referências principais na temática e citados nos estudos são Prandi (por Rabelo e por Carneiro e Jorge); Bastide (por Rabelo, Sodré e por Carneiro e Jorge); Mauss (por Bastide, Amaral, por Carneiro, Jorge e Rivas e por Vogel, Mello e Barros); e Weber (por Prandi, Rabelo, Lins, e por Carneiro e Jorge). Mas a questão da ética religiosa que opera na vida cotidiana tem como referência clássica a divisão das religiões em mágicas e éticas de Max Weber, assim sendo, para delimitar o escopo teórico sob o qual estão baseadas estas categorizações, necessário se faz trazer aqui a ideia formulada pelo autor. É o que faremos a seguir.

1.2 Uma distinção clássica: religiões éticas e religiões mágicas em Max Weber

Como vimos, a classificação do candomblé como religião aética em Reginaldo Prandi (1991) fundamenta-se em Max Weber, que também é citado por outros autores. Neste item, apresento a distinção entre religiões éticas e religiões mágicas, exposta no capítulo sobre “Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias religiosas)” de *Economia e Sociedade* (2009), mais especialmente no primeiro parágrafo, dedicado ao “nascimento das religiões”.

O autor distingue os aspectos que caracterizariam a magia¹² e a religião racionalizada¹³, em que naquela, a religião mágica, há uma relação com poderes supra-sensíveis pela coação em súplica, sacrifícios e veneração e, nesta, a religião ética, os seres são

¹² “É possível distinguir a ‘magia’, como coação mágica, daquelas formas de relações com os poderes supra-sensíveis que se manifestam como ‘religião’ e ‘culto’ em súplicas, sacrifícios e veneração e, em conformidade com isso, designar como ‘deuses’ aqueles seres religiosamente venerados e invocados, e como ‘demônios’ aqueles forçados e conjurados por magia. A distinção quase nunca pode ser feita em profundidade, pois mesmo o ritual do culto “religioso”, neste sentido, contém quase por toda parte grande número de componentes mágicos. E o desenvolvimento histórico dessa distinção deve-se com frequência simplesmente ao fato de que, no caso de repressão de um culto por um poder secular ou sacerdotal a favor de uma religião nova, os antigos deuses continuaram existindo como ‘demônios’.” (WEBER, 2009, p. 293-294)

¹³ “O progresso das concepções de um deus poderoso e de seu caráter como senhor pessoal condiciona então o predomínio crescente dos motivos não-mágicos. O deus transforma-se num grande senhor que, quando lhe convém, também pode falhar e do qual não se pode portanto aproximar-se com medidas de coação mágicas mas apenas com súplicas e presentes. Mas tudo o que estes motivos trazem de novo, em comparação com a simples ‘magia’, são a princípio elementos tão prosaicos e racionais com os motivos da própria magia.” (WEBER, 2009, p. 293)

venerados e invocados. Contudo, Weber salienta que “a distinção quase nunca pode ser feita em profundidade, pois mesmo o ritual do culto ‘religioso’, neste sentido, contém quase por toda parte grande número de componentes mágicos” (WEBER, 2009, p. 294).

Em seguida, ele aprofunda a análise com uma distinção entre o mago e o sacerdote, feita no parágrafo segundo do mesmo capítulo. O sacerdote seria um funcionário profissional de uma empresa permanente, regular e organizada, ao passo que o mago exerce uma profissão liberal. Entretanto, ele afirma que é uma oposição fluida e a delimitação não pode ser unívoca, pois o conceito de sacerdote de grandes religiões inclui a qualificação mágica. Para o autor, a distinção essencial seria “o desenvolvimento de um sistema racional de pensamento religioso, e, o que é particularmente importante para nós, o desenvolvimento de uma ética sistematizada e especificamente religiosa” (WEBER, 2009, p. 294-295). Ao descrever o que considera distintivo, ele toma como característica das religiões éticas a “adaptação de um círculo especial de pessoas ao exercício regular de culto, vinculado a determinadas normas, a determinados tempos e lugares e que se refere a determinadas associações. Não há sacerdócio sem culto, mas sim culto sem sacerdócio especial” (WEBER, 2009, p. 295). Na atividade do culto sem sacerdote ou do mago sem culto falta a racionalização das ideias metafísicas e uma ética religiosa, que se desenvolvem quando há o sacerdócio profissional independente.

Segundo o autor a distinção fundamental em relação à magia é uma metafísica religiosa e uma ética religiosa. É observada uma ética mágica quando, ao infringir as normas divinas, provoca sua ira. A ética mágica e a ética religiosa compartilhariam a peculiaridade de “mandamentos e proibições cuja infração constitui o ‘pecado’” (WEBER, 2009, p. 302). Mas o fenômeno que normalmente estabelece a ética sob o aspecto da salvação religiosa é a profecia e, junto com o sacerdócio, “são os dois portadores da sistematização e racionalização da ética religiosa” (WEBER, 2009, p. 303)

O profeta é o detentor de carisma e tem por missão o anúncio de uma revelação. Weber afirma que “o decisivo, para nós, é a vocação ‘pessoal’. Ela é o que distingue o profeta do sacerdote” (WEBER, 2009, p. 303). Reforça o autor que a “transição é fluida”, pois uma função sacerdotal pode vincular-se a um “carisma pessoal”, um mago é “frequentemente pregador de divinização”, um profeta alcança autoridade por “confirmação carismática, vale dizer, normalmente, mágica” (WEBER, 2009, p. 304). A revelação profética significa para o profeta e seus acólitos “uma visão homogênea da vida”. A vida, o mundo, os acontecimentos

sociais e cósmicos têm determinado sentido e o comportamento dos homens tem que se basear nele para trazer salvação.

Weber expõe mais um aspecto com entrelaçamento de categorias. A cura de almas, a assistência religiosa de indivíduos, em sua forma racional-sistemática, é produto da religião profética revelada. Sua fonte é o oráculo e aconselhamento do mago em caso de doenças e adversidades. Eis que a “administração de graça carismática está interiormente muito próxima das manipulações mágicas. Mas ela pode ser também um ensinamento individual sobre deveres religiosos concretos, em caso de dúvida, ou, por fim, em certo sentido, encontrar-se entre os dois casos” (WEBER, 2009, p. 318).

Descreve o autor outras facetas fluidas. Rigorosamente monoteísta são somente o judaísmo e o islã, e este de forma atenuada. Mas a trindade cristã é substancialmente monoteísta. O culto da missa e dos santos do catolicismo está próximo do politeísmo. Tampouco todo deus é ético e dotado de imutabilidade, onipotência e onisciência, de qualidades absolutamente supramundanas. O autor enfatiza que:

[...] nem toda ética religiosa deu origem a um deus pessoal, supramundano, que cria todo ser do nada e governa tudo sozinho. Mas toda profecia especificamente ética, de cuja legitimação sempre faz parte um deus dotado de atributos de grande superioridade sobre o mundo, baseia-se normalmente em uma racionalização também da concepção do deus naquele sentido. (WEBER, 2009, p. 351)

Discorrendo sobre a salvação no além e renascimento nas religiões o autor expõe que “nem toda ética religiosa racional é uma ética de salvação” (WEBER, 2009, p. 356). Ao descrever estes conceitos nas mais diversas religiões, exprime mais uma vez as características de cada uma delas, da maneira que, “na prática, são fluidas as transições que conduzem a esse ponto de vista” (ibid). O autor conclui que as várias hipóteses de salvação têm interesse “na medida em que traz consequências para o comportamento prático da vida” (WEBER, 2009, p. 357). Os sentidos da condução da vida podem estar dirigidos para o além e também para este mundo, mas que a partir de motivos religiosos produz uma orientação para as ações práticas. Para Weber, “em grau muito diverso e qualidade tipicamente distinto isso ocorre em todas as religiões e, dentro de cada uma delas, entre seus diversos adeptos” (ibid). Segundo o autor, a influência da religião sobre a condução da vida varia muito conforme as condições para o renascimento e o caminho da salvação, e da qualidade psíquica da salvação que se pretende alcançar.

Abordando a influência relativa à sexualidade, especificamente a castidade, que separa aquela apenas por culto e que tem relação com um tabu por motivos mágicos; e a abstinência permanente, em que a “idéia de castidade, como comportamento altamente extracotidiano, seja em parte sintoma de qualidades carismáticas e em parte fonte de qualidades extáticas às quais, por sua vez, são empregadas como meio de coação mágica sobre o deus.” (WEBER, 2009, p. 400).

Ainda afirma o autor:

[...] a diferença historicamente decisiva entre a maioria das formas orientais e asiática de religiosidade de salvação e a maioria das ocidentais está em que as primeiras desembocam essencialmente na contemplação e as últimas no ascetismo. O fato de a diferença ser fluida e, além disso, as variadas condições sempre repetidas de traços místicos e ascéticos, por exemplo, na religiosidade monacal do Ocidente, mostrarem a compatibilidade desses elementos no fundo heterogêneos, não muda em nada a grande importância da própria diferença para nossa consideração puramente empírica. Pois nos interessa o efeito sobre a ação. (WEBER, 2009, p. 370)

As religiões não possuem características diferenciais rígidas, pois os aspectos perpassam fluidamente entre todas elas com ênfases diferenciadas. O foco principal é sobre quais as influências práticas das características de cada uma delas. Para o autor, o aspecto mais importante a ser considerado é a racionalização da ética religiosa e conseqüentemente o seu efeito na ordem jurídica, no cotidiano da vida e na economia. Concebe que, embora com limites, uma ética de convicção fundamentada em deveres religiosos, cria uma situação de condução da vida pelo fim religioso de salvação. É a “influência racionalizada de uma religião sobre a condução da vida” (WEBER, 2009, p. 404).

Weber considera que apenas um grupo religioso alcançou plenamente a aplicação de uma ética da convicção intramundana, o que se pode concluir pelos trechos abaixo:

Mas em nenhum lugar o orgulho de uma aristocracia predestinada à salvação está tão intimamente concatenado com o lado profissional do homem e com a idéia de que o êxito da ação racional demonstre a bênção de Deus, e, por isso, em nenhum lugar é tão intensa a influência de motivos ascéticos sobre a mentalidade econômica como no âmbito da graça de predestinação puritana. (WEBER, 2009, p. 384). [...] E era justamente esse o caso do puritano, que nada fazia que lembrasse uma interpretação lassa ou uma moral dupla, ou que constituísse algo eticamente indiferente e condenável do ponto de vista da esfera dos valores éticos; mas, ao contrário, ele agia com a consciência mais limpa possível, precisamente porque, ao agir legal e objetivamente, objetivava na ‘empresa’ a organização racional de sua condução da vida global, mas legitimando-se apenas na medida em que e pelo fato de que estava totalmente confirmada a incontestabilidade absoluta, não-relativa, de seu comportamento. (WEBER, 2009, p. 407-408) [...] Somente o protestantismo ascético acabou realmente com a magia, com a extramundandade da busca de salvação e com a “iluminação” contemplativa intelectualista como sua forma mais

elevada; somente ele criou os motivos religiosos para buscar a salvação precisamente no empenho na “profissão” intramundana. (WEBER, 2009, p. 416)

Considerando as citações acima, rotular o candomblé a partir da dicotomia de religiões éticas e mágicas é extremamente delicado. Se, por um lado, é uma religião densamente ritualizada, e por certo crê na possibilidade da manipulação de elementos da natureza com o objetivo de efeitos mágicos, por outro lado, existe a crença de que seus deuses exigem comportamento adequado do adepto, dentro e fora do ambiente sagrado, embora com ênfase maior nos preceitos e interditos, para proporcionar a prosperidade em sua vida. A maioria das religiões promete uma vida no além, ou um retorno com uma vida melhor, aos que obedecem aos seus princípios. No candomblé se crê na vida apenas aqui e neste momento, e para que ela seja benfazeja devem-se atender às exigências e princípios dos deuses, para que eles proporcionem a melhor vida possível. De fato, Prandi entende o caráter ético da religião na linha da racionalização, ou seja, da desmagificação, que faz emergir normas de condutas universais. Contudo, o próprio Weber salienta que apenas uma religião pode ser considerada como encaixada no tipo ideal de religião plenamente desmagificada (o protestantismo puritano), todas as outras têm características de ambos, os aspectos éticos e mágicos.

Como Prandi afirma, o candomblé apresenta mais características ritualísticas e mágicas; contudo, como vimos acima com os outros autores, não podemos afirmar que ele seja desprovido de uma ética para seus adeptos. Mesmo com base no modelo weberiano, é possível afirmar que, como todas as religiões, o candomblé apresenta aspectos tanto éticos quanto mágicos, mesmo que sua ética não conforme, como o quer Prandi, padrões universais de conduta centrados em normas. Assim, a questão que colocamos aqui é, muito mais, a questão da existência de uma ética religiosa no candomblé que influencia e molda a vida cotidiana para além dos muros do terreiro, independentemente do fato de haver ou não uma moralidade universal, explícita ou implicitamente formulada. Portanto, o que importa em Weber, para nós, é muito mais a forma como a religião molda a vida cotidiana por meio de um *ethos*, do que a existência ou não de normas universais (uma moral no sentido kantiano do termo).

1.3 Ética, ethos e moralidade: contrapontos conceituais.

Nos estudos sobre comportamentos dos adeptos do candomblé aqui apresentados são usados indistintamente os conceitos de ethos, ética e moral. Neste estudo as distinções

conceituais também não têm uma importância primordial, tendo em vista que ainda estamos numa fase de defesa de uma possível existência de modelos de conduta no que tange ao candomblé. Também não se está aqui a defender uma ética sob o ponto de vista de um autor específico, pois eis que se trata de uma abordagem baseada em observação realizada em campo do modo de agir e de um certo discurso fragmentado dos adeptos. Contudo, consideramos que se deveria apresentar sucintamente os conceitos.

Ética originalmente dizia respeito ao caráter (*ethos*) e distinguia-se do intelecto; no caráter, está incluída a noção de tudo que é permanente e duradouro no homem. Derivando-se desta noção, temos a ideia de ética como sendo algo que diz respeito não apenas ao que dura em nós (o caráter), mas sim à aquisição de uma *disposição à virtude*, um *caráter bom* (diferente do vicioso), que seja capaz de viver de acordo com a natureza de seres pensantes racionais e livres. Neste sentido, na atividade intelectual, a ética é um saber de natureza filosófica, mas possui também uma vinculação direta com ação prática: “a práxis ética, ou seja, a práxis que se exerce sempre na esfera do *ethos*, cujos aspectos são discursivamente organizados pela estrutura sistemática da Ética” (VAZ, 2015, p. 68). Entendida assim, a ética é uma teoria ou uma explicação de comportamento humano em sociedade, julgado como valioso e também obrigatório, que tem por objeto de estudo vários tipos de atos humanos conscientes e voluntários que concerne a indivíduos, grupos sociais ou a sociedade. Portanto, a ética pode ser entendida como uma ciência da moral, entendendo-se moral como aquilo que diz respeito ao comportamento humano (*mores*). Entretanto, “a ética não é a moral e, portanto não pode ser reduzida a um conjunto de normas e prescrições; sua missão é explicar a moral efetiva e, nesse sentido, pode influir a própria moral” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1999, p. 24). Ética como uma ciência teórica tem por propósito a ideia do bem que deve reger as ações humanas; e como uma ciência prática, que cabe reger a prática, produz sua própria teoria com o desígnio de conhecimento do bem, mas também com o propósito de tornar bom quem pratica.

Como ciência, a ética tem por objeto o *ethos*, um fenômeno histórico-cultural e evidente, implicando numa universalidade à experiência do indivíduo. O *ethos* é social e individual, constituindo-se como uma realidade sócio-histórica, que existe de forma concreta na práxis dos indivíduos. É um fenômeno cultural e social, constitutivo da tradição; um legado transmitido às gerações ao longo do tempo. A permanência do *ethos* não implica em imobilidade, pois, como a cultura, revela dinamismo e adaptação de valores; e nos conflitos éticos, tem por desfecho a invenção de uma nova ética de vida. Este traço de historicidade

aparece na forma com que o ethos se manifesta socialmente como costume. Sua permanência no indivíduo se dá pela interiorização na forma do hábito, conferindo ao ethos significado como bem cultural, o hábito acaba por configurar no indivíduo uma segunda natureza (*hexis*). Nas sociedades tradicionais, uma transmissão do ethos tem eficácia pela exemplaridade dos indivíduos que a tradição consagra como paradigmas éticos. O ethos perdura no tempo pela tradição e costume e permanece no indivíduo pela educação e hábito numa interrelação existencial.

Por moral se entende normas e regras que regulam as relações dos indivíduos numa comunidade social, e que varia historicamente nas diferentes sociedades; desta forma as morais concretas e efetivas se sucedem. Numa dada sociedade, nem todas as ações indesejáveis são imorais, nem toda ação que é imoral é ilegal e vice-versa. Não existem questões morais universais e, portanto, não existem respostas morais universais. Os pormenores da moralidade ou da conduta diferem de uma sociedade para outra, mas sempre há uma forma de comportamento adequado, e algum padrão para verificação do comportamento em todas as sociedades. É moral o que força o ser humano a dar atenção aos outros, o que o obriga a regular a conduta que não seja o ego, o que é fonte de solidariedade. Mas a moralidade sempre se encontra em sociedade. É uma necessidade social alguma forma de ordem comportamental para dar regularidade e previsibilidade nos negócios humanos. A essa característica a humanidade acrescenta a capacidade de especular ou teorizar sobre interpretações morais e o comportamento moral. A moralidade é a consequência de viver num grupo social e ser sensível a ele. Um grupo social sem padrões morais, mesmo que tácitos e inconscientes, mesmo instintivos, muito provavelmente não sobreviveria. Moralidade é valor, obrigação ou coerção acrescidas às práticas, normas ou instituições, que assim não são apenas valiosas em si mesmas, mas também moralmente valiosas.

É comum presumir que a moralidade é a essência ou a maior contribuição da religião, ou estabelecer uma relação entre a religião e a moralidade, concebida como código ou padrões de comportamento individual, fundador da ordem e das instituições da sociedade. Ao longo da história, as sociedades humanas desenvolveram religião e moralidade que se adequam à sua ordem social. A religião não cria a moral; entretanto, “existe uma moral de inspiração religiosa que desempenha também a função de regulamentar a relação entre os homens em consonância com a função da própria religião” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1999, p. 91). A moralidade não é apenas uma ideia ou crença, mas uma prática; e, ao se produzir comportamento moral, se produzem seres humanos morais, com determinadas atitudes, hábitos e

disposições. A força da religião consiste em dar conhecimento e crenças aos seres humanos, enquanto os forma e transforma, constituindo deles certos tipos de indivíduos que agem de determinadas maneiras.

Assim como no caso da crença, do símbolo, do mito e do sacrifício, o discurso da moralidade nas sociedades ocidentais e em grande parte da antropologia, é o discurso judeu-cristão. Nesta tradição religiosa específica a moralidade é entendida geralmente como explícita e formal (até posta por escrito), abstrata e legalista. É vista também tipicamente como um assunto individual (em vez de coletivo) e ‘existencial’, ou seja, um tratado sobre o estado essencial de ser do indivíduo. Uma parte crucial desta linguagem é o conceito de “pecado”, uma condição de falha moral e espiritual. No entanto, como a crença e o símbolo e o mito, o pecado em particular e a moralidade em geral podem ser imposições da visão de mundo de uma religião sobre outras. (ELLER, 2018, p. 209-210)

Conceitos religiosos e morais embora, supostamente, não emanem da esfera humana, estão encarnados em seres humanos e em instituições sociais reais cujo objetivo é produzir pessoas que pensam, sentem e fazem determinadas coisas, vinculando a relações sociais que sustentam e são reproduzidas por estas ações. Adquirir tais disposições de ânimo e motivações significa adestrar a mente, as emoções, todo o corpo, para agir e responder de certas maneiras, inscrevendo no corpo e produzindo uma sensibilidade; uma maneira de pensar e sentir e agir que Bourdieu chamou de *habitus*. O comportamento corporal é também fonte e expressão da experiência e da solicitude moral e religiosa. Escarificação, circuncisão, tatuagem, jóias, pintura corporal e outros, são formas utilizadas para que o corpo produza condições e orientações religiosas, moldando as mentes, os sentimentos e os corpos. A religião, como detentora de expressões de moralidade, se dedica a preparar indivíduos para atuarem de certas maneiras, tão naturais que as pessoas não pensam em agir de outra forma. Sociedades, culturas e religiões diferentes regulam padrões comportamentais diferentes. A religião regulamenta o ordenamento do mundo social e natural como dados, pois estabelecidos por esfera da ordem sobrenatural e transcendente.

No que diz respeito ao candomblé, há um consenso nos estudos aqui apresentados da *inexistência de normas de conduta gerais e aplicáveis a todos*; portanto, sob esta ótica, a religião não teria uma moral, compreendida como aplicação de normas que determinam a conduta do indivíduo, consideradas válidas por todos os membros de um determinado grupo social. O termo *ethos* entendido como uso, costumes, tradição e hábitos, é pouco utilizado para se referir à religião pelos autores, embora seja o que, talvez, se adequaria sem esforço ao se imputar como a transmissão de um legado da tradição do grupo. A ética responde a como se deve viver e alguns autores explicitam vários olhares sobre como o candomblé diz a seus

adeptos qual a forma de bem viver. Nesta segunda etapa da pesquisa que vimos empreendendo, ainda não se está a tratar da ética como atividade especulativa a respeito do porquê de se viver de uma determinada perspectiva; para nós, aqui, a ética deve ser entendida, tal como propõe Adela Cortina, como:

[...] uma tradição secular, que se ocupa do *ethos* mais que dos atos puros; que se ocupa da atividade vital do homem e de sua inevitável tendência a felicidade, em vez de refletir sobre a sujeição ao dever. Portanto, uma filosofia prática orientada para o *ethos* e para a felicidade, e não tanto para o dever e para as normas. (Cortina, 2009, p. 30)

Nos próximos capítulos, vou expor o caminho que empreendi para verificar, inicialmente, se haveria uma ética, em seguida, havendo-o, qual seria a perspectiva ética do candomblé. Como se verá, essa investigação foi basicamente empírica, mas teve, também, algumas tentativas de explicações mais teóricas.

2 A Lógica da Prática do Candomblé

Neste segundo capítulo, apresento o desenvolvimento da problemática da ética do candomblé em meu percurso de pesquisa desde 2013 e, também, discuto com a bibliografia mais próxima de meus objetivos de pesquisa. Inicialmente, mostro como meu percurso de investigação sobre a ética no candomblé me levou a abordá-la pelo viés do ritual e a buscar referências teóricas hoje insatisfatórias. Posteriormente, faço uma apresentação de teóricos de religiões afro-brasileiras e, mais especificamente, do candomblé, notadamente Muniz Sodré, João Ferreira Dias e Juana Elbein dos Santos. Ao dialogar com e me apropriar de teorias que se aplicaram (ou podem ser aplicadas) a esse universo de pensamento, prossigo com considerações sobre o interesse da mitologia yorubá dos orixás, principalmente no tocante à divindade Exu e a sua relação com a eticidade.

2.1 Uma tentativa interrompida de abordagem da ética pelo viés do ritual

Apresento aqui o início da acidentada e não linear trajetória traçada, e, para tanto, exponho o empreendimento realizado para esquadrihar a possibilidade de uma ética do candomblé através do rito, que foi a minha primeira experiência de etnografia sobre o tema realizada em 2014.

O rito é o mito em ato, em ação, é uma parte constituinte e crucial da religião e tem por função revigorar as crenças. Não é, entretanto, fenômeno necessária ou exclusivamente religioso, faz parte da cultura em geral e, desta forma, relembra e reforça tradições tanto culturais quanto religiosas. O rito desencadeia o vigor para a ação religiosa em que indivíduos e grupos buscam maximizar sua eficácia e eficiência, e, tenham ou não tenham efeitos de ordem prática, têm efeitos na ordem social, porquanto rito remete à ordem do cosmos, entre os homens e entre deuses e homens. Esse se manifesta explicitamente por atos repetitivos, codificados, solenes e com fundamento em crenças. As práticas de culto almejam uma ação eficaz da relação com um poder espiritual distributivo de energia, interposto num ciclo litúrgico em que rito e ritual se equivalem.

Clifford Geertz (2008) afirma que os símbolos sagrados sintetizam o ethos e a visão de mundo de um povo. No ethos é representado um tipo de vida ideal e a visão de mundo apresenta um estado real onde as coisas são acomodadas segundo a vida idealizada. Os

símbolos religiosos entrelaçam um estilo de vida e uma metafísica, geralmente implícita. A religião “ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da existência humana” e este “milagre particular” deve ser investigado empiricamente (GEERTZ, 2008, p. 67). Para ele, é no ritual ou em alguma espécie de cerimonial que se origina a convicção de que as concepções e diretivas religiosas são irretocáveis; é neste momento, do ritual, que o mundo vivido e o mundo imaginado são fundidos pela mediação de um conjunto de símbolos, tornando-se um único mundo, transformando o sentido da realidade. É principalmente nos rituais religiosos mais elaborados, que a fusão simbólica do ethos com a visão de mundo são mais explicitados, pois neles estão reunidos uma ampla variedade de disposições e motivações e concepções metafísicas.

Segundo o autor, o ritual, além da impressão distintiva profundamente perceptível no momento da sua consecução, amplifica sua eficácia para além da experiência deste instante:

[...] a perspectiva religiosa corporificada decorre da encenação do próprio ritual. Induzindo um conjunto de disposições e motivações – um ethos – e definindo uma imagem da ordem cósmica – uma visão do mundo – por meio de um único conjunto de símbolos. [...] Ninguém, nem mesmo um santo, vive todo o tempo no mundo que os símbolos religiosos formulam, e a maioria dos homens só vive nele alguns momentos. [...] As disposições que os rituais religiosos induzem têm, assim, seu impacto mais importante – do ponto de vista humano – fora dos limites do próprio ritual, na medida em que refletem de volta, colorindo, a concepção individual do mundo estabelecido como fato nu. (GEERTZ, 2008, p. 86-87)

O autor afirma que a importância da religião está na capacidade de servir para indivíduos e grupos como fonte de concepções do mundo, de si próprios, das relações entre elas, das disposições mentais. Dessas funções culturais derivam as funções social e psicológica. Os conceitos religiosos espraiam além do contexto metafísico, fornecendo ideias para o significado a parte da experiência intelectual, emocional, moral: “As disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo” (GEERTZ, 2008, p. 90). As preferências morais e estéticas estão implícitas no senso comum, que, por sua vez, provocam profundos sentimentos morais e estéticos que comprovam sua verdade.

O sentido que os símbolos sagrados traduzem das condições que a vida deve ser vivida é variável de cultura para cultura. Contudo, é comum a noção de que a vida tem mais significado quando as ações estão de acordo com as condições cósmicas. Todos os símbolos sagrados afirmam como é melhor viver, mas se diferenciam na visão da realidade. Eles expressam as virtudes que se preza, mas também os vícios que se condena. A força de uma

religião em amparar valores morais é a competência em elaborar estes valores e também as forças destrutivas que a eles se insurgem. Fundindo o ethos e a visão de mundo e assegurando aparente objetividade aos valores sociais, de forma tal, que assim estes alcancem capacidade coercitiva, os rituais sagrados descrevem os valores como condições tácitas e imponderáveis de vida. Afirma o autor que:

A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. [...] Não sendo meramente metafísica, a religião também nunca é meramente ética. [...] A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente. [...] Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. Dessa forma os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade. (GEERTZ, 2008, p. 93-94)

Assim sendo, em princípio, não existiria uma religião sem um ethos e uma visão de mundo, e estes dão-se a conhecer pelos símbolos e ritos que explicitariam a forma de pensar do grupo. Com o propósito de inferir esta conformação no *candomblé*, fiz em minha monografia de pós-graduação *lato sensu*, a opção pelo rito do bori, em razão de ter me chamado a atenção o cuidado, a responsabilidade que as ialorixás tem com os seus filhos de santo, e o fato de que o bori também é uma cerimônia de entrada, de aceitação para fazer parte de uma determinada comunidade. Mas o que torna o ritual especialmente significativo é que neste não se está cultuando especificamente os deuses, está cuidando do próprio indivíduo, do ori, da cabeça, onde estaria o caráter, a personalidade, por tal particularidade foi escolhido para tentar se compreender o ethos do *candomblé* a partir da teoria de Geertz.

Em conversas sobre como se aceitava alguém como filho de santo, fui informada que haveria cerimônias simples para se começar a frequentar como membro; entretanto, a primeira cerimônia de aceitação efetiva é o bori.

Eu soube que iria acontecer um ritual do bori e achei que era uma chance de participar e observar. Resolvi pedir para ir ao terreiro durante todo o período dos rituais, pois vi que seria uma oportunidade de acompanhar o ritual de comida para a cabeça mística. Sabia de antemão que mãos para ajudar são bem-vindas, pois há sempre muito a fazer em um terreiro. Eu pretendia trabalhar, colaborar diretamente na execução das tarefas, não apenas assistir e fazer perguntas. Para muitos serviços não é preciso ser iniciado. A observação se daria no transcorrer dos eventos. Em uma das visitas que fiz ao terreiro fiz um pedido e recebi um retumbante não. Argumentei que o ritual, a parte litúrgica, não era meu interesse primordial.

Eu queria saber o que as pessoas pensam sem ter uma programação prévia de minha investigação, pois, para mim, os próprios atos já falam por si, ou então, nas conversas, as pessoas contam coisas ou falam de si e de suas crenças. A ialorixá acabou cedendo e me convocou para estar presente a partir da sexta-feira anterior ao início do ritual.

Cheguei à roça em Maricá (RJ) na sexta-feira com bagagens para a estada da semana no terreiro, embora, fora o final de semana, eu fosse dormir em casa. Logo que cheguei percebi que a grama e o mato estava alto e me ofereci para capinar, pois já tinha ouvido sobre como era importante a roça estar adequadamente preparada para as atividades. Eu e um ogã jovem acabamos por ceifar ervas sagradas além de capim, porque elas são plantadas de forma que as pessoas estranhas não fiquem sabendo e ninguém havia nos dito onde não devíamos passar as máquinas de capinar. Dei-me conta de que estava vivenciando de forma prática o que eu já havia lido e ouvido relatos sobre a forma de transmissão de conhecimento, em que você deve observar e aprender, errando e sendo repreendido. Peculiar do candomblé, apesar de, naquele momento, eu tenha considerado um modo pouco prático, visto que fizemos um estrago desavisado em ervas tão necessárias aos ritos.

No sábado pela manhã, retornei ao Rio de Janeiro e fui para a faculdade. Lá recebi ligação telefônica pedindo para dar carona a uma pessoa que iria à Maricá para ajudar nos preparativos do ritual. No domingo, passei o dia capinando até a noite. Várias pessoas que estavam no terreiro ajudando nos preparativos comentaram o fato de eu trabalhar tanto. Na segunda-feira, quando trabalhei rastelando da manhã até a noite, os comentários se repetiram. O compromisso com o trabalho na roça está ligado à prática religiosa, e, por isso, houve um estranhamento por uma dedicação por outros motivos do que os religiosos. Na segunda-feira pediram-me várias vezes para parar, pois era noite e todos tinham visto como eu tinha ficado cansada e com dores no dia anterior.

A motivação das pessoas para trabalhar no terreiro é religiosa (os adeptos), ou financeira (os serviços profissionais). A mãe de santo comentou que o trabalho que fiz custaria quinhentos reais (em 2014), chamando-me atenção para os custos envolvidos na realização dos rituais e nas suas exigências, como a de limpeza. No domingo e na segunda-feira, a cozinha de santo, o roncó, o barracão, os pratos, os utensílios a serem usados, as panelas, as roupas, tudo foi lavado, com pessoas vestidas de branco e, a depender do caso, submetendo-se à limpeza ritual. Os custos seriam ainda maiores sem o trabalho voluntário dos adeptos. A maioria dos praticantes não teria como bancar todo o custo da mão-de-obra dos

afazeres que podem ser realizados por não-praticantes, afora os gastos materiais. Além do fato de que determinadas coisas apenas os iniciados podem fazer.

Na segunda-feira, chegaram os que iriam passar pelo ritual do borí. Trouxeram a roupa de ração (usada diariamente, feitas de modo simples com morim ou cretone, podendo ser coloridas ou brancas a depender da ocasião) que foi lavada na roça. Os preparativos, começados no dia anterior, continuaram até a noite. Na terça-feira, eu passei a roupa de ração e outras roupas brancas, e para isso tive que passar pela limpeza ritual, o banho de abô, que é preparado com vários tipos de ervas. À noite, houve um ritual de ebó para estas pessoas, ao qual não assisti.

Na quarta-feira, fiz poucas coisas. À tarde, a mãe de santo sugeriu que eu deitasse após o almoço. Dormi por horas. Quando acordei estavam catando feijão fradinho. Eu costurei uma almofada. À noite, quando fui embora, a mãe de santo estava jogando para a pessoa que estava sendo cuidada.

Na quinta-feira, fiquei apenas fazendo companhia, ou melhor, tomando conta da casa, pois só ficaram os que estavam passando pelo ritual. E eles dormiram. A mãe de santo não gosta de deixar pessoa recolhida sozinha. Os adeptos foram dispensadas e/ou tinham que trabalhar. À noite, ficamos conversando na cozinha e na sala. Mais tarde, as pessoas acordaram e se juntaram a nós e ficamos conversando na sala. Foi o único momento em que nos falamos em toda a semana.

Nas viagens de ida e volta para Maricá, dirigi em velocidade baixa a maior parte das vezes. Estive cansada, embora o trabalho mais pesado tenha sido apenas no início e eu tenha dormido muito tarde somente no dia do ebó. Na sexta-feira, senti muito mal-estar. Fui à tarde para o mercadão de Madureira fazer compras para o ritual. Depois me pediram por telefone mais coisas do mercadão, e também que comprasse uma lâmpada e um bocal de luz. O trânsito estava muito ruim e não consegui ir ao Pavilhão de São Cristóvão para comprar azeite de dendê do tipo artesanal, que também havia sido solicitado. Após ir à loja especializada fazer compras do material elétrico pedido, segui para Maricá já à noite.

Durante todo esse período a única pessoa que esteve sempre presente foi a mãe de santo. As outras pessoas estiveram de acordo com a sua disponibilidade de tempo e/ou sua responsabilidade no terreiro. Algumas se ocupavam do preparo do que se fazia necessário para os rituais; e outras se dedicavam mais ao cuidado dos espaços físicos e de alimentação

para todos. Há sempre muito a fazer, os rituais exigem muito trabalho antes, durante e após sua realização. E nem sempre eles dizem respeito diretamente ao rito, mas a atividades complementares e de manutenção das coisas, do ambiente e das pessoas.

No sábado, deu-se continuidade aos preparativos finais para o ritual do bori. As pessoas estavam recolhidas no roncó, desde a quinta-feira à noite. O dia começou agitado desde cedo. A mãe de santo apresentava um comportamento mais nervoso, cobrando com veemência o cumprimento das ordens. Levantei, comecei a ajudar nos preparativos do café da manhã. Ocorreu um problema com as compras na peixaria que gerou muito estresse. Eu passei boa parte do dia em idas e vindas à rua para comprar isso ou aquilo, até pegar de volta engradados de animais que haviam sido emprestados e que devolveram imundos. Mais tarde, tive que fazer a limpeza ritual para costurar um ojá.

No meio da tarde, ouviu-se um grito, depois um segundo grito, e a mãe de santo chegou correndo no quintal perto da pia, tirando a meia do pé. Nesse momento eu estava na pia do lado de fora. Era um erê, uma condição em que o estado de transe da pessoa é mais suave. A mãe de santo estava uma pilha de nervos, estressadíssima, e o erê veio para trabalhar no lugar dela. Era um alvoroço em volta do erê e todos se agitam e giram em torno deste. Eu não entendi porque não a desviravam, isto é, não a tiravam do estado de transe, já que havia várias coisas a serem feitas, principalmente as comidas votivas; depois, percebi que, mesmo em estado de erê, ela continuava capaz de realizar e conduzir os preparativos para o bori. Nas minhas idas e vindas entre o senzão¹⁴, onde estão todos os presentes no terreiro, e a varanda da cozinha de santo, onde estou costurando o ojá, ouvi e observei algumas coisas. Principalmente durante o tempo que fiquei esperando para substituir a agulha da máquina de costura que quebrou. O erê disse que veio porque a dofona estava nervosa e trabalha na cozinha preparando as comidas rituais. Todos queriam conversar com o erê, tendo uma agitação generalizada, muitos sorrisos, parecendo felizes na convivência prolongada e casual com uma energia e/ou representação diretamente relacionada com o sagrado.

Uma das adeptas vinha do Rio de Janeiro após o trabalho. Fui encarregada de ir buscá-la. No retorno, fiz as compras de diversos tipos de frutas necessárias para o bori em três supermercados na Alameda em Niterói (RJ). Na viagem, ao conversar ela usou a expressão “eu gosto é de roncó”, que me remeteu à frase falada repetidas vezes por outra ialorixá: “eu não gosto de sala”. Ambas queriam dizer que preferiam o trabalho duro dos bastidores, onde

¹⁴ Senzão é a casa onde as pessoas ficam quando estão na roça, separada dos espaços dedicados aos orixás

tudo realmente acontece. De fato, para a realização dos rituais há excesso de trabalho, sempre muito pesado e prolongado. As festas e apresentações públicas, com o exibicionismo, a vaidade, a disputa, e as intrigas e fuxicos – conforme a descrição muito repetida por diversos adeptos – não são apreciadas por ambas. Contudo, há exceções, é claro. Têm pessoas que, por sua personalidade, apreciam profundamente a oportunidade de convivência social que tais atividades proporcionam. Falamos sobre o bori como cerimônia para iniciados; e nesse caso comento que não devo participar. Quando chegamos, está na finalização dos preparativos. A mãe de santo diz que todos devem se preparar para o roncó e fiz novamente a limpeza ritual.

Iniciou-se o ritual, em determinado momento a mãe de santo levantou e tirou meu xale/pachimina cinza e tentou cobrir minha cabeça com as abas de meu casaco; depois fez sinal para eu cobrir os olhos. Eu assisti por entre os dedos entreabertos. Em determinado momento, ela mostrou claramente que devia fechar os olhos, cobri-los. Fiquei com muito sono, estou cansada. Acabei baixando a cabeça sobre os braços em cima das pernas. Terminada esta fase do ritual ela disse para todos que estavam assistindo para saírem do roncó. Estava exausta, fui para o senzalão, deitei e dormi.

Acordei no meio da madrugada com vozes. Percebi que o ritual acabou no roncó, dormi de novo, mais tarde acordei com vozes; depois de um tempo levantei, vi que foram feitas outras coisas do ritual e algumas pessoas ainda não tinham dormido. A mãe de santo disse estar cheia de dor, pediu para pegarem no roncó algo para eu tomar café. Enquanto preparei o café com leite e voltei para a sala, ela deitou em um colchonete e dormiu. Tomei meu café e me preparei para ir embora. Uma pessoa que também ia retornar ao Rio de Janeiro falou algumas vezes que esperaria a mãe de santo. Li posteriormente que uma regra é que só se sai com autorização do chefe do terreiro; como sempre não se fala claramente, mas se espera que o outro perceba e aprenda.

Peguei minhas coisas, entrei no carro, e fui embora para casa. Na estrada me dei conta de que a mãe de santo não queria que eu olhasse para não ver o ritual, preocupação manifestada quando fiz o pedido; portanto, eu ir dormir, nesse caso, foi uma coincidência providencial. Seria muito bom presenciar tudo, mas não era o principal para minha observação que era direcionada para outros aspectos. Esse é um exemplo da importância que se dá à parte ritual em detrimento do aspecto subjetivo e de ensinamento de princípios na religião. Há uma crença de que apenas as ações rituais dão conta das coisas; e não se observa que o cuidado despendido por tantos durante todo o período possa ter efeito emocional e

psicológico. Mas será que alguma pessoa religiosa, em qualquer religião, percebe isso? Ou tem tanta racionalidade no que diz respeito a sua prática religiosa?

Comentei com meu psicanalista sobre o desagrado quanto aos meus deslizes rituais; ele falou que, ao não realizar o ritual corretamente, tem-se o medo de que o que se deseja ao realizá-lo não aconteça. A realização correta do ritual garante a obtenção do objetivo desejado. Comentei que será difícil ampliar o olhar sobre a religião porque a parte ritualística é o que todos têm apego óbvio, em que se acredita poder mudar/alterar situações difíceis através de manipulação de elementos da natureza.

Tal formalidade e fixidez do procedimento ritualizado pretende assegurar seu sucesso, pois, se a ação é realizada sempre da mesma forma, não há nenhuma perturbação sobre o intento, e, desta maneira, garantir o êxito prático da ação; se deu bom resultado deste modo anteriormente, deve ter o mesmo resultado novamente. Nas liturgias, os rituais se apresentam mais formais e fixos, quando gestos, objetos e palavras devem ser rigorosamente exatos e corretamente realizados para que o ritual seja bem-sucedido, além do que uma liturgia incorreta pode ser mesmo pior do que a sua não realização. Weber assim fala sobre a repetição ritualista:

Além da eficácia efetiva ou imaginada que lhes é inerente, cada vez mais coisas e processos também atraem "significados", e por meio de atos significativos procura-se obter efeitos reais. Já toda ação com efeito mágico provado, no sentido naturalista, é repetida rigorosamente na mesma forma. Isso estende-se agora a toda a área dos significados simbólicos. O menor desvio do provado pode torná-los ineficientes. (WEBER, 2009, p. 282)

Se há aspectos subjetivos, será que são transmitidos de forma consciente? Como, por exemplo, quando realizamos coisas ou atuamos de forma a educar para uma postura em prol do bem comum. Ou o aspecto do cuidado religioso, necessário por questões sociais e econômicas, tornou-se mais uma obrigação ritual, pois ao colaborar somos abençoados com o axé do santo que está sendo cuidado. Então, principalmente os que fogem do trabalho pesado aparecendo apenas para as cerimônias, teriam apenas motivação egoísta de estar presente, mas com o mínimo de esforço possível, para receber o axé da obrigação ritual, mas tem também os que fazem mais do que é exigido, varando madrugadas. Há uma cobrança velada e/ou explícita sobre este comportamento colaborativo, como certa vez me confidenciou um ogã que se retirou da roça antes da festa pública, porque se sentia constrangido por não ter podido ajudar de forma efetiva nas tarefas, por questões de saúde, e não queria ser alvo de comentários de terceiros.

Em conversa telefônica com a mãe de santo recebi uma crítica dura ao fato de ter ido para o ronco para o bori com roupa branca, mas com uma pachimina cinza, porque estava frio. O cinza foi considerado um ato gravíssimo. Durante a semana eu já havia cometido o erro de entrar de sandália no quarto de Oxalá, que teve que ser lavado/limpo, por eu ter conspurcado o quarto sagrado, mas fui desculpada com uma reprimenda. Contudo, o pedaço de pano cinza foi (considerado/avaliado como) muito pior. Eu comentei que, como considero as regras de cores um tanto quanto, arbitrárias e não as decorei, eu simplesmente uso branco ou cores cremes e beges bem claros, e separei roupas assim. Mas não imaginei que o cinza fosse tão errado. A indignação dela lembrou-me a explicação do psicanalista sobre o rito, em que qualquer coisa que quebre ele pode impedir que seus efeitos aconteçam. O uso da pachimina cinza poderia acabar/atrapalhar os efeitos do ritual (posteriormente soube que havia outras questões além da cor inadequada, como o fato de que não havia passado pelo ritual de ser limpo, lavado no próprio terreiro). Aparentemente, os dez dias colaborando com e para a execução parecem menos importantes. Quem colaborou menos ou só apareceu para a cerimônia final, mas estava de branco, contribuiu adequadamente para o ritual. Avaliação ranzinza da minha parte, mas há de fato uma preocupação com o rito que parece sobrepor a outros valores, não parece haver uma visão de ética como prática do bem; na verdade conjecturo que é possível que não haja no que tange ao exercício do ato religioso, mas uma excessiva valorização dos ritos, e como é patente em qualquer olhar mais superficial; é preciso um esforço para enxergar além da aparente característica ritualista. Efetivamente, não é uma coisa simples ou fácil de fazer.

Solicitei a mãe de santo uma conversa privada sobre a cerimônia, com o objetivo de saber suas ideias, impressões, objetivos e aspectos subjetivos sobre o bori em geral e este bori em especial, para que eu pudesse verificar o uso deste rito na aplicação da teoria de Geertz sobre ethos e visão de mundo no candomblé. Na primeira semana, ela não pode e na segunda ficou combinado que eu iria e que não haveria outras pessoas na roça. Na sexta-feira, recebi uma ligação em que me foi dito que haveria uma cerimônia para uma criança, mas eu poderia estar presente. Perguntei se seria possível conversar e recebi confirmação que sim.

Segui domingo cedo. Durante o dia soube que haveria também um caruru¹⁵ de erê. Pediram-me para costurar, fazer consertos em uma roupa. Depois de consertar a roupa fui

¹⁵ Comida ritual feita com quiabo e camarão. Também designa ritual dedicado a Ibeji, “Orixás gêmeos” (BERKENBROCK, 2007, p. 442). No sincretismo Cosme e Damião.

enviada a rua para comprar carvão, água e frutas, precisei ir a três locais para as frutas e por pouco teria que ir a mais, porque só depois que resolvi dar mais uma olhada que vi a última fruta que faltava no terceiro mercado. Depois de fazer a limpeza ritual, almoçar e dormir um pouco, acordei com a voz da mãe de santo que tinha trazido sorvete para todos; como ela disse, um mimo. Ela quis ir para a rua porque queria comprar mais água e lanche para todos, embora todos tenham argumentado que havia comida e água suficiente.

Como não me foi passado nenhuma tarefa, resolvi ajudar a catar feijão fradinho. Conversamos um pouco na sala enquanto catávamos e em dado momento, perguntaram-me se eu tinha estado na roça quando houve o bori; eu, em tom de brincadeira, disse que não só tinha vindo como trabalhara dez dias de graça, sem ganhar nada. Uma equede, que neste momento estava na sala, falou que não era sem ganhar nada, eu retruquei, ainda brincando, que se os orixás quisessem me retribuir de alguma forma eu aceitava numa boa, pois estava precisando, de dinheiro por exemplo.

Mais tarde, a mãe de santo avisou que íamos conversar e saiu pela porta, quando a segui, vi que estava conversando com um adepto e sentei no batente da porta para aguardar. Ela depois reclamou por eu estar catando o feijão naquele lugar (eu me esqueci da vedação de ficar em vãos de passagens), saí e procurei outro lugar. Tinha uma esteira embaixo das árvores e resolvi sentar lá para continuar catando feijão fradinho. Mais tarde ela veio sentar para conversar.

Eu tentei uma conversa mais formal e dirigida. Perguntei o significado do ritual do borí e como as pessoas se sentem em relação ao ritual; ela falou que o ritual da cabeça mostra como os africanos foram precursores, pois consideram o cérebro o centro da condução da vida humana, que o ritual é para fortalecer a cabeça; que pode ser um dos rituais de aceitação em uma casa de santo, mas que às vezes isso não é feito e sim um ritual mais simples para a pessoa ser observada antes de ser aceita; que as pessoas sentem quando precisam passar pelo ritual; que o efeito é observado mesmo em uma criança, mesmo que ela não tenha uma compreensão racional, o ritual funcionaria.

Percebi que entrevistas formais não são o melhor caminho, pois a religião é densamente ritualizada; e mesmo eu repetindo que minha proposta é descobrir que haveria algo além, que o ritual passaria valores relativos a uma ética do cuidado, e que as questões espirituais e rituais reforçariam a ideia de excessiva ritualidade, ela continua a não conseguir

afastar-se dos poderes mágicos dos elementos da natureza, principalmente em relação a crianças que não têm capacidade de racionalização. Falei que eu percebia que ela própria queria cuidar, mas tinha dificuldade para estabelecer ligação com quem recebe o cuidado, e os adeptos que cuidam. Aleguei que tinha tido sorte com os cuidadores, ialorixás, pois aleatoriamente e absolutamente por acaso, mostraram a mesma forma de pensar (a responsabilidade de cuidar), o que revela um possível valor inerente; mas, na minha amostragem de adeptos, não fui tão feliz, exceto dois com quem eu mais conversei; com os outros, os contatos se deram mais por observação que por conversas.

Fui para cozinha improvisar um vatapá, que haviam pedido. Ao mesmo tempo uma pessoa estava fritando os acarajés. Simultaneamente ocorria um ritual do lado de fora e Iansã veio e dirigiu o ritual. Iansã abençoou todos, e me chamou e me abençoou, depois passou a mão no meu rosto, que estava muito suado, passou no próprio rosto e depois no meu de novo. Fiquei entre a cozinha e a porta da sala, contudo vi poucas coisas pois estava cozinhando. Depois veio o erê. É perceptível a qualquer observador o prazer e felicidade das pessoas com este contato direto com o sagrado. Posteriormente uns foram preparar o barracão para a cerimônia, outros lavar louça, eu fui lavar louças e panelas, mas depois insistiram para eu parar e ir tomar banho. Fomos todos para o barracão para o ritual. Após a cerimônia fui ajudando a arrumar e limpar.

Em conversa posterior com a mãe de santo, ela falou que estava atenta a conversa na sala da roça durante a cerimônia, ela até lembrava-se da fala sobre a recompensa dos Orixás ao meu trabalho no bori. Portanto, quem observa também é observado pelo outro. Em uma das conversas anteriores, ela falou que energia que se tira tem que ser repostada, se eu dou energia devo receber energia, ajuda-se para ser ajudado. Como veremos mais à frente, trata-se aqui de circulação de axé pelo ciclo de dádivas.

Nas duas cerimônias mais uma vez observei a relação de afetividade intensa com o Orixá. Em outras experiências, como em um orô de Oxalá, uma das cerimônias públicas que assisti no outro terreiro que visitei em São Gonçalo (RJ), percebi que receber um abraço do orixá é um presente que traz regozijo; fala-se das características do orixá (é um gentleman, é rabugento); fala-se do próprio orixá na terceira pessoa (“ele não vem a três orôs”); o comportamento do orixá gera efeitos e provoca sentimentos exacerbados (“ele veio até mim, me cortejou” – sobre orixá que foi casado com outro segundo a mitologia; “ele não veio na festa dele, para ele, porque chamaram exu primeiro na festa dele e ficou com raiva, teve que

pedir desculpas a todo mundo que veio a festa e o orixá não vir”). Em um dos encontros informais uma ialorixá descreveu a emoção e a alegria de ter tido a oportunidade, que seria incomum, de encontrar-se e abraçar o orixá que é o seu filho na mitologia yorubá, em uma cerimônia interna. O olhar sobre a pessoa que está em transe é para além do adepto. Vê-se, na verdade, muito mais que a representação, vê-se o orixá que se apresenta através do adepto. É uma relação pessoal, próxima e intensa com o sagrado.

Assim se realiza a comunhão dos seres humanos com os deuses e com os ancestrais. Não se trata de uma vaga comunhão espiritual, simbólica e remota, como no catolicismo, nem de uma simples ligação passageira e acidental com os mortos, como no espiritismo. Os dois mundos se confundem no candomblé. Os deuses e os mortos se misturam com os vivos, ouvem as suas queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédio para as suas dores e consolo para os seus infortúnios. O mundo celeste não está distante, nem superior, e o crente pode conversar diretamente com os deuses e aproveitar da sua beneficência. (CARNEIRO, 2008, p. 33)

Tentar olhar/entender “de fora” uma religião de transe é um exercício muito interessante de empatia. Ouvir e olhar o outro fazendo um esforço consciente de abrir mão de juízo de valor. Embora de vez em quando não desse para evitar o pensamento de que não era possível que acreditassem de verdade. Mas não era pensamento diferente do que me ocorre em relação a qualquer crença ou culto. O mesmo pensamento me ocorreu estudando o material bibliográfico e nas cerimônias católica, kardecista, umbandista e protestante que fui assistir. No final, creio que estava conseguindo, pelo menos um pouco, pois em uma conversa entendi sem maior esforço porque era melhor mandar consertar atabaques que estavam no terreiro desde sua fundação, embora o custo fosse praticamente igual ao de novos. A opção era devido à senioridade e axé. Quanto mais antigo mais energia, mais força.

Essas experiências, relatadas acima, foi até o início de 2015. A centralidade do rito na religião é uma realidade indiscutível, ao ponto de Prandi reputar a existência de uma “hipertrofia ritual”. Qualquer contato com religiões afro-diaspóricas brasileiras, por mais superficial que seja, revela a sua característica de ser densamente ritualística. A produção bibliográfica sobre estas religiões, seja ela de cunho religioso ou acadêmico, debruça sobre seus rituais. A plasticidade de seus ritos públicos chama a atenção, toca e emociona, como pude experimentar pessoalmente. Eu fazia uma pós-graduação em filosofia, e, no segundo semestre de 2015, em um sábado saí de uma aula sobre Nietzsche sobre o conceito de apolíneo e dionisíaco. Peguei o carro e fui com uma amiga e sua filha do Rio de Janeiro para Saquarema (RJ), na região dos lagos, para assistir um culto de umbanda em casa de pessoas com quem ela tinha uma relação de parentesco. Os conceitos nietzscheanos exemplarmente

representados nos ritos umbandistas tiveram um forte impacto em minha memória afetiva. No dizer de Amaral (2005, p. 26), trata-se de uma vivência, pautada por valores "dionisíacos".

Entretanto, pela minha observação e contato com o campo, a profunda ritualidade tem também um efeito deletério. Não é incomum pessoas que têm um respeito e seriedade com o rito, mas que na vida pessoal age com desonestidade, comete delitos (até aqueles vedados pela lei), tem atitudes socialmente condenáveis. Não observei cobranças especificamente religiosas nem condenações explícitas do ponto de vista religioso sobre tais ações, mas, por outro lado, no que diz respeito a cor certa, o rito bem feito, a obrigação no momento certo as preocupações são expressas e cobradas categoricamente. Não quer dizer que há uma aprovação da comunidade a tais atos, mas a reprovação, quando eventualmente ocorre, se dá por fofocas e fuxicos sem um caráter institucional.

Aqui não vou descrever o que vi, ouvi e me foi relatado porque tudo aconteceu em confiança sem que houvesse uma relação direta e explícita com a pesquisa, e não considero adequado descrever os detalhes. Mas, enfim, esse procedimento aparente me desestimulou a esquadrihar a relação de causalidade entre rito e comportamento após a primeira busca realizada em campo com o ritual do bori. Não estou afirmando que tal relação não está presente, até porque autores já demonstraram tal ocorrência; eu apenas desviei meu olhar do ritual em si mesmo. Ele é de absoluta centralidade nesta experiência religiosa, por certo, mas a minha experiência em campo indicou que deveria empreender a busca em outro lugar, que até também abarcasse a razão para os atos *moralmente* discutíveis concomitantes a escrupulosa obediência ritual. Tal combinação já foi colocada por Prandi (1991, 2000, 2005) que é um severo crítico da "hipertrofia ritual" e de suas consequências; entretanto, Berkenbrock (2017) pondera que as normas estabelecidas, mesmo quando explícitas, não são seguidas por todos os fiéis em qualquer religião. O que proponho aqui não é apresentar um estudo estruturante do simbolismo dos ritos e mitos, mas buscar as motivações que levam adeptos a agir com extremo cuidado com o outro. Em razão das contradições em relação ao rito que observava em campo, considere que por tal caminho não conseguiria acessar as motivações por trás da prática cotidiana de adeptos. Isso a despeito da alegação dos intérpretes de que no rito se está explicitando e/ou sensibilizando para uma ética subjacente.

Existe uma certa uniformidade e padronização na ritualidade do candomblé, embora cada dirigente e cada terreiro possa imprimir suas especificidades e leituras dos ritos. É possível verificar similaridades que, como descreve Braga, são uma tendência, por causa da

passagem dos adeptos entre vários terreiros, feita muitas vezes para conseguir aprender os fundamentos; ou também, como afirma Prandi, porque os jovens também buscam informações que estão disponíveis em publicações.

Ao visitar terreiros em eventos públicos é facilmente observável uma certa ordem ritual em comum e uma estandarização estética. Em uma festa de aniversário de cinquenta anos de iniciação de mãe de santo que fui assistir, parecia que, de tão parecidas entre si nos detalhes, muitas das roupas rituais de adeptos tinham sido adquiridas num mesmo lugar. Nessa festa também pude ver *in loco* a pompa e circunstância dos dirigentes homossexuais de que já tinha ouvido falar e sobre os quais tinha lido (o ethos gay descrito por Amaral e Prandi). Também havia um considerável número de jovens entre os presentes.

Conversar com qualquer adepto levará a uma identificação da preocupação ritualística. Entretanto, não é identificável, de forma generalizada, que se deve ter em mente o cuidado e a responsabilidade com outrem, como é patente em parte dos membros, notadamente os mais velhos de santo; era o que me perguntava aos fim deste período, e que levou a empreender novas investidas para tentar obter uma explicação com plausibilidade (e que descreverei em seguida).

2.2 O primeiro quadro teórico e suas insuficiências

Num primeiro momento, como já foi exposto, vi-me em 2013 às voltas com a quase inexistência de defesas da noção de ética no candomblé. À época, a fim de defender uma posição a respeito da conexão entre ethos e religião para além do referenciamento nas religiões éticas (nos termos de Weber), o ponto de partida para a reflexão sobre as relações entre ethos e visão de mundo do candomblé foi a interpretação das culturas de Clifford Geertz (2008), com sua investigação da importância não evidente das coisas e do papel das formas simbólicas na vida humana, sendo a religião uma das dimensões simbólicas da ação social, em que, nas palavras de Geertz, “a religião nunca é apenas metafísica”. Os símbolos sagrados sintetizam o ethos e a visão de mundo de um grupo, um tipo de vida ideal e um estado real que acomoda a idealização, tudo mesclado em uma metafísica tácita. Como já foi colocado, apesar da profusa ritualidade, tal abordagem não se mostrou satisfatória para elucidação das motivações por trás da postura de respeito e de responsabilidade, levando a empreender novas tentativas de embasamentos teóricos.

E desta forma, posteriormente, busquei em Erving Goffman (2002) e em seus conceitos de região de fachada, de bastidores e de interações performativas que as pessoas têm. A tese do autor trouxe luz às interações na pesquisa de campo, onde determinados comportamentos se apresentaram no ambiente em que me tornei invisível (mais um) ou parte do cenário, em que estou participando, mas os praticantes agem entre si sem reservas (como nos bastidores), sem a postura que se quer mostrar para a sociedade (fachada). Goffman afirma que o indivíduo agirá calculadamente para dar aos outros a impressão que irá levá-los à resposta que lhe interessa obter. Em certas ocasiões, terá pouca consciência de assim estar agindo. Em determinadas situações, a ação com intencionalidade e cálculo se dá devido à tradição do grupo, à situação social e à posição social (status). O indivíduo diante de outros tem motivos para procurar controlar a impressão que estes recebem. Chama o autor de interação a influência recíproca dos indivíduos uns sobre os outros, quando, em qualquer ocasião, encontram-se na presença física de outros. É designado de “região” o lugar delimitado por barreiras à percepção. Na região de fachada há um esforço para manter a aparência da atividade de acordo com certos padrões. Na região de fundo ou bastidores será o lugar onde os atores se comportam libertando-se dos seus personagens. Tal passou a ser o suporte para o empenho em todos os contatos com o campo, para a preferência pelo contato íntimo e pessoal, o que se revela às pessoas conhecidas, uma constante tentativa de acessar o “por trás dos bastidores”.

Em sequência, considerei a teoria das interações rituais de Randall Collins (2004), para pensar a transmissão do conhecimento e o fato do candomblé ser essencialmente ritualístico. Collins desenvolve a teoria com influência tanto de Durkheim como de Goffman, e estes autores entendem que o rito reafirma a moral, e nessas interações rituais estariam aspectos sociais e morais. Collins parte de Durkheim, para tratar da questão sobre como se produzem a adesão social às convicções morais e às ideias com a qual as pessoas se comunicam e pensam. As ideias são símbolos da participação em um grupo e, assim, a cultura é gerada pela moral e padrões emocionais de interação social. Ele interpreta a teoria através de Erving Goffman de interação simbólica e a sociologia de emoções. Ele coloca o mecanismo de ritual no centro e apresenta uma teoria interacional de emoções, enfatizando as diferenças entre as emoções específicas reconhecidas – como ira, alegria, medo, etc. – e a emoção social por excelência que é chamada “energia emocional”. Uma interação seria uma emoção ritual transformadora, tendo emoções como ingredientes, e transformando em outras emoções como desfechos. Emoções levam a situações, sob a forma de energia emocional,

com ressonância em associação de grupo, criando cadeias de interação rituais ao longo do tempo. Os seres humanos, em cálculos de custos e benefícios, seguem metas subconscientemente, buscando a máxima energia emocional em rituais de interação. E a soma de situações pode ser considerada como um mercado de interações rituais. O grau de intensidade emocional que cada interação ritual atinge é comparado com outros do horizonte social das pessoas, com os indivíduos privilegiando situações sociais onde elas se sentem mais emocionalmente envolvidas e longe de outras interações que têm menor magnetismo emocional ou uma repulsa emocional. Dessa feita, o acaso da trajetória empreendida em campo não permitiu um maior aprofundamento quanto a uma aplicação desta hipótese sem, contudo, descartá-la.

Por fim, tendo observado, ao longo do tempo e em inúmeras ocasiões, a constante do cuidado com o outro por parte de alguns dos adeptos, que aparentava ser uma característica internalizada no indivíduo sem que houvesse um discurso explícito ou associado a uma exigência ritual (que é a parte mais valorizada pelo grupo), considerei pensar o cuidado e responsabilidade, e também a transmissão do axé, através de Thomas Nagel (2009) e seu estudo sobre a possibilidade do altruísmo. Nagel afirma que a possibilidade do altruísmo depende do reconhecimento do outro e uma capacidade de nos olharmos como um entre muitos. O altruísmo não seria auto-sacrificante, pois trata-se de qualquer comportamento motivado pela crença de que um outro será beneficiado ou protegido de algum mal, é uma disposição para agir por conta dos interesses dos outros sem necessidade de motivos adicionais. Os valores têm que ser objetivos. Ao agirmos por determinada razão, deverá ser possível considerar nossa ação como a perseguir uma razão objetiva e promotora de uma finalidade objetivamente valiosa. Com o passar do tempo, tal teoria também aparentava não dar conta, pois, mesmo que a postura de cuidado estivesse presente e atendesse em parte ao descrito acima, não é exatamente o altruísmo como descrito por Nagel, porque implicaria em agir apenas por querer fazer um bem a outro, e no caso, embora se queira que o outro alcance o equilíbrio, abra os caminhos, melhore a saúde, a troca ou algo que venha do outro é necessária e esperada.

Geertz, Goffman, Collins e Nagel serviram-me de apoio nas deduções amalhadas em campo; seus embasamentos trouxeram recortes de luz; entretanto, não se tornaram um suporte consistente ao pretendido e foram preteridos como quadros teóricos. Na continuidade da busca por embasamento teórico, deparei-me com autores pertinentes para meus interesses, a saber, Dias (2017), Sodré (2017) e Santos (2002); pois eles descortinaram o pensamento dessa

tradição através de um posicionamento questionador quanto a padrões interpretativos vigentes e consolidados.

2.3 Três interloquções teóricas recentes

Objetivando a compreensão da lógica de pensamento no candomblé, entrei em contato com alguns autores que discorreram sobre a questão: um clássico, Juana Elbein dos Santos, e dois recentes, João Ferreira Dias e Muniz Sodré. Estes autores têm em comum o fato de questionarem algumas abordagens presentes na bibliografia sobre o candomblé no que diz respeito aos pontos de vista e bases de julgamento sobre a maneira de pensar que lhe é própria como o realizado por João Ferreira Dias (2017) que apresenta o obstáculo metodológico da tradução cultural de imaginários religiosos como o utilizado para a religião dos yorubá; por sua vez Muniz Sodré (2017) produziu um mergulho erudito estabelecendo analogias entre o “pensar nagô” e a filosofia de Deleuze, Nietzsche e outros; e por fim a profusamente citada Juana Elbein dos Santos (2012, c1975) que em sua clássica obra singularizou a representação simbólica de Exu e sua função no universo religioso nagô. O propósito de apresentar os seus enfoques é demonstrar que para se entender o candomblé como religião que prescreve uma ética para os seus adeptos se faz necessário levar a efeito uma nova orientação ao mirar para a singularidade do pensar da religião porque a questão ética se insere no contexto da particularidade de sua cosmovisão; pois eis que, em razão de sua complexa peculiaridade, e geralmente, baseado na divisão weberiana, ainda não há consenso sobre tal possibilidade, portanto é forçoso ampliar as possibilidades de análise.

2.3.1 *Pensamento religioso Yorubá (João Ferreira Dias)*

O autor João Ferreira Dias (2017) expõe o pensamento religioso dos yorubá da África Ocidental, através de conceitos centrais da religião para entender seu ethos religioso, e, propõe examinar os limites metodológicos da tradução cultural sob o pano de fundo ocidental. O autor aduz ao período da “moderna religião yorubá” ou “neo-tradicional” onde há presença de valores tradicionais mesclados com elementos exógenos, período este “onde os cultos locais perdem importância para os cultos de âmbito supralocal, onde a ideia de «ser-supremo» se impõe, onde valores tradicionais africanos dialogam com os princípios das religiões

universais, operando transformações no seu interior” (DIAS, 2017, p. 9). O principal conceito em análise é o de “ser-supremo” na figura de *Olódùmarè* e a pergunta a ser respondida seria:

[...] existe de fato um “ser-supremo” entre os Yorùbá no seu discurso tradicional, ou antes estamos perante uma recodificação de um “estrangeirismo” religioso? i.e., será *Olódùmarè* uma ideia intrínseca à expressão religiosa Yorùbá ou estaremos antes perante a importação de um discurso de hierarquização trazido pelo islamismo e o cristianismo, num exercício de assimilação do Deus bíblico? (DIAS, 2017, p. 9)

Também são abordados os conceitos de *Òrisà* considerados de definição particularmente difícil. Estes são descritos como intermediários entre o ser humano e *Olódùmarè*, “discurso intrincado no sincretismo afro-cristão”, ou como espíritos de encantamento de lugares e objetos, “discurso esse demasiado marcado, entende-se, por um eurocentrismo metodológico”. O termo *Òrisà* contém também outros significados, tais como “ancestral divinizado, herói cultural, divindade personalística e tutelar de espaços naturais e valores éticos e sociais” (DIAS, 2017, p. 10). E também trata do conceito de *àse*, definido como “energia vital” / “energia primordial” e a-ético, assim como o de *orí* (cabeça) e a correlação com destino e o discurso de predestinação porquanto entre os yorubá este seria “um caminho em construção, i.e., como uma inevitabilidade contornável, com tudo o que de contraditório possa conter, reconhecendo que a predestinação (*ìpin*) é um tema particularmente complexo” (DIAS, 2017, p. 11). O intento do autor é pôr à disposição um novo enfoque crítico ao conceito de ser-supremo entre os Yorubá repudiando uma ideia *sine qua non* no seu pensamento religioso, porquanto a “ideia de ‘Deus’ é um conceito cujas ressonâncias ocidentais foram inculcadas no pensamento africano” (DIAS, 2017, p. 13) numa elaboração histórica do discurso. Também tenciona o autor desconstruir a representação dos *Òrisà* como intermediários, concebendo-os ao contrário como possuindo diversificados significados religiosos. Aborda também os significados divinos do *Òrisà* e do *Àse*, assim como a vivência religiosa da predestinação através do *orí*. Aqui vamos nos ater ao estudo do ser-supremo.

Na avaliação do autor a ferramenta metodológica para o estudo das religiões primitivas é baseada no método comparativo frente ao cristianismo. Nesse contexto apresenta-se a questão do ser-supremo nas religiões africanas como existência universalista inequívoca nos seus dogmas. Desta forma, “tal concepção universal de Deus se inscreve dentro de uma lógica cristocêntrica, em que se assume que Deus é entendido de um modo igual pelas diferentes culturas ou, dito de outra forma, o Deus Cristão é modelo paradigmático de análise” (DIAS, 2017, p. 20). Assim é necessário compreender a adequação dos conceitos e

metodologias de análise para a compreensão do universo religioso das cosmogonias africanas. Nesta obra o autor pretende buscar

[...] é saber em que medida os conceitos religiosos usados nas metodologias de análise foram ou não adequados para compreender o universo religioso das cosmogonias africanas, sobre os quais se veio a discorrer noutras sedes [...] o sistema cultural e religioso Yorubá parece diferente de diferentes pontos de referência social. [...] O sagrado é imanente, havendo a(s) divindade(s) e os ancestrais que operam tanto no plano do inteligível quanto no plano terreno, punindo e auxiliando os humanos, tanto quando estes os negligenciam ou prestam culto. O africano opera em termos concretos mesmo em se tratando do sagrado. (DIAS, 2017, p. 29)

Constata assim que a ideia de ser-supremo não é inerente aos povos da África Ocidental, Yorubás inclusive, mas resultado de processo histórico de diálogo de povos proto-yorubá e posteriormente com o islamismo e cristianismo. Esse processo se passa como no processo da definição dos significados dos termos atribuídos ao ser-supremo

Olódumarè e Olòṣrún são semânticas distintas hoje atribuídas à mesma essência, chamada de «ser-supremo». Enquanto Olódumarè se refere ao arco-íris, Olòṣrún remete para o espaço inteligível que é a morada das divindades, dos ancestrais e dos ainda por nascer. [...] o termo Olòṣrún serviu para as traduções bíblicas para designar ‘Deus’, na marcha da cristianização dos Yorubá, uma escolha que vai apontando o caráter primordial do termo face ao seu sinónimo Olódumarè. Olòṣrún aparece majoritariamente nos relatos mais antigos sobre os Yorubá como a designação autóctone para «ser-supremo», ou melhor para ‘Deus’, porquanto o método de comparação ao Deus cristão se fazia sentir nesses textos. [...] Olòṣrún é um epíteto de Qbátálá-Òḡṣàálá, tal como Èlèḡmí, “portador do princípio da existência”. (DIAS, 2017, p. 30-31)

Essa construção resulta que na tradição atual é concebido as diversas divindades, Orixás, como um panteão hierarquizado com um ser-supremo chamado Oldumaré no seu cume resultante de uma “dinâmica histórica impulsionada pela presença missionária cristã e pelas invasões islâmicas, ainda antes dos sécs. XVIII e XIX, altura de forte missionação” (DIAS, 2017, p. 36), que promoveu uma uniformização dos discursos religiosos. Tais interpretações consolidadas do pensamento religioso yorubá seriam devido ao fato de que:

Se o fetichismo povoa o imaginário dos viajantes e missionários, baseados em terríveis interpretações do uso ritualístico de imagens, a crença num Deus irmanado com o Deus bíblico parece agradar sobremaneira, gerando uma relação dual (desaprovação–aprovação) face ao pensamento religioso africano. Essa dificuldade em compreender uma estrutura conceptual amplamente diferente está expressa na incapacidade de apreender uma filosofia religiosa ausente do Mal e do Demônio. Graças ao povoamento do imaginário ocidental de imagens do demônio e da tensão Bem/Mal, não raras vezes os Òrìṣà foram vistos como representações do demônio, em particular Èṣù, o Òrìṣà da comunicação e das trocas, nos casos em que abordagens mais positivas traduziram os Òrìṣà por “anjos” ou “santos”. (DIAS, 2017, p. 36-37)

A estruturação do discurso não se deu apenas via viajantes e missionários, mas também pela ação de nativos convertidos colaborando na consolidação de um ser-supremo cristianizado, onipotente e criador, Olodumaré. O Islã, por sua vez, também atuou para a construção do conceito. Desta forma, este passou a fazer parte do atual imaginário religioso yorubá que cabe num modelo monoteísta, embora “melhor será considerar que a religião Yorubá, sistemicamente se apresenta como fluída, não sendo nem monoteísmo nem politeísmo, embora assuma feições de ambas em determinados momentos e contextos” (DIAS, 2017, p 41-42). Considera o autor que com as influências e adaptações “assimiladas, tomadas de empréstimo, reinterpretadas” em sua constituição, a “religião Yorubá é, na verdade, uma manta de retalhos tecida ao longo dos tempos” (DIAS, 2017, p. 54).

Ainda sobre o conceito de ser-supremo, monoteísmo, e a religião dos Orixás o autor traz o consagrado estudo de Pierre Verger sobre o tema:

Verger, no seu citado “O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes”, escreve: “Entretanto, de um ponto de vista do crente nos orixás, que é geralmente devoto de um determinado orixá, a reunião de cultos de orixás deve parecer uma reunião de monoteísmos” (1996: 22). Esta frase tem um significado bastante profundo. Apesar de ser repetida inúmeras vezes referindo sempre a dinâmica dos cultos locais a diferentes Òriṣà na África, a verdade é que esses cultos monoteístas não são entendidos como monoteísmos puros, mas ligados a realidades específicas locais, umbilicadas ao monoteísmo em torno de Olódùmarè (DIAS, 2017, p. 56)

O conceito veio assim, a ser uma ideia construída principalmente através da tradução da bíblia para o yorubá, e pelo processo de uniformização dos mitos e a religião em ifá que por “empréstimos teológicos” ao islamismo e cristianismo elaborou uma hierarquização no “corpus literário do ifá” com um coletivo de divindades e ancestrais sob a égide de um ser-supremo. Entretanto, considera o autor que os Orixás são concebidos não em uma coletividade, mas em sua individualidade como ser-supremo para os seus devotos, não funcionando como mediadores face a um ser superior. Desta forma embora “*Olòṣòrún-Olódùmarè*, que tem destaque no sistema de *Ifá* [...] seja] uma religião distinta da religião dos *Òriṣà*, embora faça parte do coletivo religioso Yorubá, tal como os cultos dos ancestrais” (DIAS, 2017, p. 68). E como um sistema de construções que incorporou e reformulou princípios religiosos a religião yorubá atualmente é diferente daquela pré islamismo e cristianismo e por essa razão deve ser chamada de Moderna Religião Tradicional Yorubá ou Religião Neo-Tradicional Yorubá. Olodumaré assume papel de ser-supremo no sistema de Ifá que reformulou seu quadro conceitual, contudo o culto dos Orixás conserva seu vigor e independência. É o “conceito de *Òriṣà*. [...] na atualidade, quer nativa quer na diáspora, o

entendimento da ‘essência’ da divindade” (DIAS, 2017, p. 77). Entretanto, constata-se que no que diz respeito a Olodumaré na religião Neo-Tradicional-Yorubá “trata-se de um fato incontornável da modernidade religiosa Yorùbá: os Yorùbá têm um «ser-supremo» cuja concepção divina é muito próxima à do Deus judaico-cristão e à de *Allah* ” (DIAS, 2017, p. 86), e este tem que se colocar em relação com os Orixá em um sistema fluido e plural. Portanto, considera o autor que o conceito de ser-supremo e as categorias operatórias de monoteísmo e politeísmo:

[...] não deveriam ser aplicadas à realidade religiosa Yorùbá, porquanto significavam uma falácia metodológica que se propõe a entender o objeto de estudo a partir do modelo cultural judaico-descendente. Neste sentido, diante da fraca operatividade conceptual se optou por cunhar a ideia de modelo religioso fluído. (DIAS, 2017, p. 87-88)

O conceito de ser-supremo assentado na imagem de Olodumaré é “uma ideia importada e reformulada” dentro da dinâmica histórica, cultural e religiosa yorubá cujas estruturas religiosas são mutáveis e permeáveis a transformações, e em que a religião Yorubá neo-tradicional é um conjunto integrado de tradições proto-yorubás com elementos de tradições islâmica e cristãs. Na complexa religiosidade yorubá permeada pelos cultos aos orixás e ancestrais e pelo culto ao Ifá, a figura do ser-supremo sob as “designações mais comuns de *Olódùmarè* e *Olòṛún*” possibilita afirmar a ideia de monoteísmo, embora esteja presente a vitalidade manifesta dos cultos aos orixás, e mesmo no sistema de Ifá que traz uma hierarquização das divindades, mas cujas posições não são claras. Assim sendo, o autor “optou por apelidar a cultura religiosa Yorùbá de «fluída» ou «dinâmica», em contraposição à ideia rígida quer de «monoteísmo» quer de «politeísmo»” (DIAS, 2017, p. 108). Fluidez como um conceito operatório para a investigação da religião Yorubá permitiria uma melhor observação deste culto.

Um estudo de Pierre Verger é citado pelo autor; trata-se de um clássico sobre as fontes do conceito de Deus supremo entre os yorubás e foi publicado pela primeira vez em 1966. Verger (1992) diz que as principais fontes sobre tal matéria são viajantes, missionários e antropólogos. Contudo, ao discutir a origem etimológica da definição do ser supremo, Verger chama a atenção para o fato de que, dentre os dezoito autores citados, treze eram sacerdotes e dois eram antropólogos. Esta constatação do peso da visão religiosa coaduna com a afirmação de Dias de ser o conceito derivado do contato com religiões monoteístas. Entretanto, Verger, apesar de constatar a ascendência estrangeira, cristã e islâmica, citando fontes que defendem

essa posição, traz também autores que afirmam que haveria originalmente entre os yorubá a crença num Deus supremo, concebido como numa posição singular, remoto e poderoso.

Ambos os autores coincidem na verificação de haver um obstáculo metodológico que turva a interpretação cultural:

[...] uma situação embaraçosa surge sempre entre o pesquisador e os informantes - situação que qualquer pessoa que tenha trabalhado "no campo" conhece bem. O informante, mais ligeiro do que se espera, aprende o estilo do pensamento do pesquisador; e as respostas que dá muito frequentemente correspondem às preferências deste último. (VERGER, 1992, p. 30)

E destaca que a leitura contaminada é particularmente robusta nos casos em que “o pesquisador é um sacerdote, a tendência frequentemente é estabelecer uma comparação entre a religião do pesquisador e a da população em estudo, com o objetivo final de as levar para a verdadeira religião” (VERGER, 1992, p. 30).

Verger traz a ideia de axé “como algo que não se pode definir nem representar, e como o próprio imperscrutável, nos dá uma melhor compreensão do comportamento iorubá diante do Deus supremo” (VERGER, 1992, p. 34). Seria esta ideia que estaria nos primórdios do povo anagô, e é a “noção de axé como o ser supremo, que entre os iorubás foi de há muito substituído pela ideia influenciada pelos muçulmanos e cristãos – de Olorum” (VERGER, 1992, p. 35).

As características fluidas da religião yorubá que perpassam a sua cosmologia, segundo Dias, deve sublinhar as análises sobre esta. A construção histórica do conceito de ser supremo tem influência do contato com o cristianismo e o islamismo; e o autor sustenta uma dissecação da tradução cultural que resultou na apropriação do conceito, considerando que nas interpretações conceituais as contaminações são um risco sempre presente; e neste ponto é referendado por Verger.

O ser supremo na discussão ética está presente entre os que advogam que, na ética religiosa, o sagrado constrange a uma determinada ação comportamental. No candomblé, Olorum, o ser supremo, é muito citado e pouco cultuado nos terreiros. Os orixás é que têm um papel mais próximo do fiel e uma atuação mais presente. Há comparações destes com o panteão grego ou os santos católicos. Para alguns autores, já apresentados, os orixás é que estabeleceriam uma ética relacional para seus filhos.

Durante a pesquisa em campo a importância da relação entre adepto e sua divindade pessoal, como não podia deixar de ser, ficou obviamente patente; contudo, sem uma correlação de causa e efeito com as ações de cuidado e responsabilidade diretamente mensurável. O preponderante aqui é perceber que, como constatam Dias e Verger, há qualificações que são atribuídas por um viés culturalmente contagiado e eventualmente carece ser esquadrihado sob outras premissas e reconsiderados.

2.3.2 *Pensamento nagô (Muniz Sodré)*

Muniz Sodré tenta subverter o pensamento consolidado sobre a religião jeje-nagô; ele faz isso começando por subverter outra concepção: do que é filosofia e pensamento filosófico. Ele critica, ao longo de boa parte do texto, a visão ocidental e eurocêntrica de filosofia – como se somente se pudesse filosofar, como diz Heidegger, em grego ou alemão. É possível filosofar de outra forma do que aquela estabelecida no Ocidente desde Platão e Aristóteles. Na Introdução, ele afirma que os pensamentos filosóficos de outras partes do Ocidente são certamente considerados importantes na tradição, como o hinduísmo e os chineses, mas as formas de pensamento africanos são totalmente ignoradas. Na verdade, ele não recusa totalmente o pensamento filosófico ocidental, visto que ele tenta traçar uma equivalência filosófica do pensar africano com outras formas de pensamentos presentes no interior da filosofia, incluindo aí o pensamento grego, mas também de outras regiões, principalmente o hinduísmo. Neste sentido, na sua crítica à corrente hegemônica da filosofia do Ocidente, ele recorre a vários filósofos que lhe possibilitam defender uma outra forma de pensar, principalmente Spinoza, Nietzsche, Deleuze e Guattari, Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein. Ele se abre a um pensamento contemporâneo ligado aos afetos e às paixões, ou melhor, que se recusa aos dualismos constantes na tradição entre razão e paixão, mente e corpo, palavra e corpo, imanente e transcendente etc. Contra uma visão “eurocêntrica”, defende outra “afrocêntrica”, enraizada no pensar nagô.

O pensar nagô é uma forma de pensamento baseado na *arkhé* que tem origem na diáspora escrava, que se perpetua e manifesta na comunidade litúrgica nagô. O conceito de *arkhé* é a base de todo argumento do autor, como sendo a origem e o princípio da cosmologia e da ritualidade nagô. A comunidade litúrgica foi o espaço físico, simbólico e memorial onde o pensamento diaspórico se conformou e se perpetuou ao longo do tempo. Portanto, nele não se encontra só na religião, é também uma experiência histórica e social compartilhada pelo

grupo originado no processo diaspórico da escravidão. Este tipo de pensamento não concebe qualquer dualidade entre corpo e palavra ou alma; Sodré encontra nele uma concepção de mundo que se pode denominar de “corporeidade ética” e de “pensar filosófico corporificado”. O pensar nagô não é meramente discursivo nem tampouco racionalizado, ele se dá nas relações corporais, ele é antes de tudo sentido nas experiências de transe, do ritual, do oráculo, do ritmo percursivo etc. Mas isso não quer dizer que não seja “racional” e “articulado, porque, como dissemos, ele recusa a pensar por dicotomia. Recusa-se a distinção entre o dentro e o fora, o corpo e as palavras; não há inclusive a exclusividade da palavra como meio de expressão. Existe uma *corporeidade ativa* que se afirma pelo axé:

O que está em jogo é outra diátese, também afeita às sutilezas do desvelamento originário do mundo. Origem, vale deixar bem claro, não é começo, e sim a atualidade manifestada como expansão e continuidade de um princípio que chamamos de *Arkhé*. Esta é *sentida* como irradiação de uma corporeidade ativa, da qual provém, a potência (axé) com seus modos de comunhão e diferenciação. É o *sensível* enquanto protodisposição originária do comum que engendra a unidade dos sentidos e a conversão analógica (não dialética) de uns nos outros, desvelando a conaturalidade ou o copertencimento entre corpo e mundo. (SODRÉ, 2017, p. 83)

Trata-se de um “pensar vivendo”, e não de um “viver pensando” (SODRÉ, 2017, p. 94), ou seja, o pensamento não é dissociado da vida comum. O pensamento emerge de uma espacialidade instaurada no e pelo corpo em sua vinculação com o entorno ao mesmo tempo ético e existencial (SODRÉ, 2017, p.81). Utilizando a filosofia deleuziana, Sodré situa o pensar nagô em uma “diátese média”, que não separa o real cósmico e o humano, fato que aproxima a filosofia africana de outras civilizações, como nos hindus e nos chineses.

Sodré traz toda uma discussão da mística africana a partir da questão iniciática, marcando-se pelo aqui e agora e pela corporeidade. O segredo iniciático densifica e obscurece o pensamento na sua ligação com o *arkhé* gerando uma consciência vivida, compartilhada e sentimental dos tempos originais. Isso o aproxima das formas de experiência mística. A comunidade litúrgica (*egbé* ou terreiro) é responsável pela organização da experiência simbólica e pelo modo de subjetivação afetivo-corporal nagô:

A comunidade litúrgica nagô (o *egbé*), o “terreiro de candomblé” é a organização responsável por um tipo de visibilidade, portanto, por aquilo que transforma em existente um suposto inexistente ou algo socialmente conotado como de fraca intensidade existencial. Essa comunidade, que inaugura uma experiência inédita no interior de um ordenamento social hegemônico, implica um tipo novo de subjetivação, em que ocupam um primeiro plano a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para a boa vida e para a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência. Este último traço deixa manifesto,

principalmente, que essa subjetividade não tem no pescoço a corda teológica, nem os pés fincados na presunção da eternidade. (SODRÉ, 2017, p. 100)

Para Sodré, o corpo é o que possibilita ao homem pensar matéria que se relaciona com o meio ambiente e os mortos, e este indivíduo-corpo para os nagôs localiza-se no plano visível (aiê) e invisível (orum). Os dois planos são vividos nos ritos cotidianamente. O indivíduo na Arkhé mantém uma relação concreta com incorporais, que ultrapassam o mundo sensível, os Orixás. No pensamento nagô, orixás “são – filosoficamente – *princípios* cosmológicos que se atualizam liturgicamente como incorporais, corporalmente apropriados pelos iniciados, portanto, não são idealidades intelectuais, mas princípios que *acontecem* na dinâmica ritualística” (SODRÉ, 2017 p. 120). É pelos rituais e pelo transe que acontece a passagem dos incorporais do plano transcendental para a vivência empírica, e o corpo é permeável ao mundo histórico e ao cosmo mítico. Para o autor, esse processo é filosoficamente relevante e “na ótica de uma filosofia da linguagem, *o transe pode, assim, ser encarado como uma linguagem* ou como a resultante de ‘signos de comunicação’” (SODRÉ, 2017, p. 122). Numa corporeidade constitutiva de linguagem, o transe não seria uma representação abstrata, mas um pensamento em ação no sentido deleuziano. O ritual é o lugar de expressão do corpo e o modo reflexivo da comunidade como forma somática de pensar e também desvelamento da Arkhé. O corpo e suas representações na corporeidade é o território dos componentes físicos e míticos, coletivos e individuais.

O conceito de Axé é primordial no pensamento da Arkhé. Pode ser concebido como poder ou força vital, mas se coaduna com o conceito de potência, no sentido do termo dado por Spinoza, Deleuze, Giorgio Agamben e por Aristóteles em *De anima*: “A palavra *axé* dá conta de força e ação, qualidade e estado do corpo e suas faculdades de realização. *Axé* é na verdade um potencial de realização *ou de não realização*, apoiado no corpo” (SODRÉ, 2017, p 133). Axé é princípio de movimentação de divindades, homens e ancestrais; é ao mesmo tempo individual e coletivo. O axé é elaborado pelos afetos, e pelo sensível, no sentido spinozista de afecção, que aumentam e diminuem a potência de agir. A interrelação entre o afeto e a noção de axé “aproxima o pensamento da *Arkhé* nagô de algumas das preocupações da filosofia contemporânea (pós-estruturalista), especialmente afetada pela influência nietzschiana no tocante à relação entre pensamento e realidade” (SODRÉ, 2017, p 135). Na comunidade, a autoridade dos mais velhos é imprescindível à transmissão da potência do axé. E “essa transmissão, a dimensão racional e semântica da língua é posta em segundo plano pela dinâmica afetiva, mítica e simbólica do axé” (SODRÉ, 2017, p. 138)

No simbolismo da filosofia nagô a música tem centralidade como manifestação do axé que se expressa ancorada esteticamente no sensível. Na liturgia afro a música é vibratória e a percussão fundamental orientada para o timbre e o ritmo. A potência de movimentação do axé implicada na música manifesta-se grupalmente como alegria, que também pode ser experimentada como “pensamento”. Isso é central à tese de Sodré, que caracteriza eticamente o pensar nagô pela noção de alacridade:

[...] a alacridade/alegria enquanto modo fundamental da Arkhé não é um afeto circunstancial – portanto, nada que nasça e morra ocasionalmente – porque, como regime concreto e estável de relacionamento com o real, é uma potência ativa. Embora diversa do amor cristão, a alacridade não é incompatível com a ideia de amor de si mesmo (diferente das noções de “amor-próprio” e “egotismo”), que se pode entender como a tração da consciência na direção dos objetos que a integram harmonicamente consigo própria com o grupo que lhe é constitutivo, um sentimento positivo descrito por Rousseau como “amável e terno”. É o que transparece de modo notável num verso do poeta português Guerra Junqueiro: “A alegria é uma alavanca”. (SODRÉ, 2017, p. 150)

Os rituais de renovação de axé e da dinâmica da existência dos cultos afro-brasileiros estão conectados a alacridade ou alegria e aos afetos, em que cada som e gesto carregam a experiência e a Arkhé do grupo. É “um princípio ético, de natureza filosófica, empiricamente comprovado na liturgia dos terreiros” (SODRÉ, 2017, p. 154). A expansão do axé para os nagôs assegura a continuidade dos descendentes, os processos de pensamento e a expansão da alacridade no rumo das sensações e potência dos corpos.

Em contraponto à dialética, Sodré faz a defesa da analogia como procedimento orientado à comunicabilidade de realidades, de sentidos partilháveis, onde processos de compreensão diversos fazem emergir as coerências das culturas e torna-as comunicáveis. Na diáspora escrava o pensamento afro tem na analogia um recurso filosófico para estabelecer semelhanças. O processo analógico é um caminho não dialético entre dimensões, em que a síntese não é resultado da superação de opostos, mas da conciliação entre eles. Com fundamento em Nietzsche e Foucault, o autor assegura que a analogia na filosofia afro estabelece aproximações pela “coincidência de visões da história como devir e dinamismo interno em vez de história como estrutura resultante da consciência humana de um sujeito originário” (SODRÉ, 2017, p. 167); e se trata de “uma materialidade que se repete nas condições estritas do pensamento nagô, ora para pôr em relevo a Arkhé no âmbito das comunidades litúrgicas, ora como estratégia identitária que faz apelo às analogias no confronto agonístico das relações raciais” (ibid). É desta forma uma formulação filosófica de mundo como potência de ação e inação, e também um caminho de compreensão, não sendo a

dialética um único modelo de razão, pois é possível engendrar outros não contidos à lógica do modelo racionalista de distinção entre verdadeiro e falso.

Uma perspectiva considerada fundamental pelo autor é o princípio simbólico e entidade sagrada denominada Exu que se inscreve no discurso da filosofia ocidental como ontologia. Divindades nagôs são princípios cosmológicos e Exu é o princípio dinâmico de todo o sistema simbólico, que se relaciona com divindades e entes vivos e mortos. Exu pertence à comunicação e à mediação que resulta no ato de vincular partes. Comunicação também implica passagem e conceito de tempo, movimento ou mudança. O tempo é uma questão que surge quando a duração independe dos ciclos, e transforma-se em ideia. Como a de um acontecimento originário, a experiência de uma gênese como invenção de um tempo:

No acontecimento, a origem (em nagô, *igba iwá axé*; em grego, *Arkhé*) não é uma marcação de tempo porque não é um modo do que não mais está presente dentro do tempo (a exemplo de um modo verbal). Não é, portanto, um passado que se possa datar e sim o princípio – no sentido de linha mestra ou inaugural que pauta a existência – do começo e do fim. Evocando Heráclito: *Arkhé* é *eskaton*, origem é destino. (SODRÉ, 2017, p. 186)

Exu não é começo ou fim, é processo. A temporalidade é dimensão da experiência que urde o tempo e articula os eventos orientados pela origem ou destino comum, um princípio inaugural. Exu é quem constrói o tempo do acontecimento, a ação de Exu inventa o tempo.

Além da defesa de uma filosofia nagô, o autor sustenta também a presença de uma ética da comunidade religiosa, apresentada no capítulo anterior. Sodré é o autor que traz argumentos que sustentam uma lógica de pensamento e uma ética para ação no mundo com especificidades próprias derivadas de um universo com representação mental peculiar e experiência histórica com marcas indelévels que constituíram a comunidade religiosa do *candomblé*.

Não há como esquadrihar uma ética no *candomblé* sem ter presente que as suas qualidades distintivas estarão vinculadas a uma visão de mundo que lhe é inerente, e não o julgar por proposições estranhas ao seu universo de referência. Contudo, salientamos que não estamos defendendo um relativismo absoluto que suprime valores da sociedade em geral em que a religião está inserida, mas buscando o que desta é absorvido pelos adeptos ou, como nas palavras do autor, é incorporado, e é fator determinante para a sua conduta na sociedade mais ampla.

2.3.3 Simbolismo nagô (Juana Elbein dos Santos)

Em seu consagrado livro *Os nagô e a morte*, de 1975, Juana Elbein dos Santos utilizou, principalmente, os textos oraculares de *Ifá*, além de numerosos outros materiais e referências colhidos em fontes africanas (SANTOS, 2012, p. 12), a fim de engendrar uma interpretação de símbolos nagô. Ela esclarece que se estenderia “mais sobre os ancestrais e a significação de *Èsù*”, isso devido à “necessidade de aprofundar em aspectos pouco conhecidos” dos estudos da época (SANTOS, 2012, p. 13). Ao fazê-lo, ela se tornou uma interpretação clássica do simbolismo nagô, influenciando alguns dos principais intérpretes das próximas décadas até hoje, não obstante autores como Verger, Prandi e Dias aduzirem a certa rigidez estruturalista. Não nos interessa aqui examinar toda a contribuição de Juana Elbein; importa-nos apenas expor da autora sua compreensão do significado, da estrutura e das relações simbólicas de Exu. Inovando os estudos sobre Exu, ela o apresenta dando uma centralidade que, até então, era inédita entre os intérpretes, pois ela o vê como um símbolo coletivo, um princípio, cuja análise “se impõe como imprescindível para a compreensão da ação ritual e do sistema como totalidade” (SANTOS, 2012, p. 140); sendo “um elemento constitutivo, na realidade o *elemento dinâmico*, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe” (ibid). Com isso, Exu assume um papel de “entidade mais importante do sistema *Nàgô*” (SANTOS, 2012, p. 193).

Na perspectiva apresentada pela autora, o Exu se torna um símbolo complexo, imbricado em variados aspectos do sistema simbólico nagô, tanto coletivos quanto individuais. Fazendo uso dos textos literários oraculares e da descrição de sua própria experiência de campo, sua interpretação das instituições e dos mecanismos rituais de elementos do universo nagô, entre eles Exu, ofereceu uma visão estruturada desse universo religioso. Ele assume uma multiplicidade de papéis que o tornam o mais importante elemento da religião nagô, adquirindo várias qualidades: ele é o parceiro do orixá, um princípio dinâmico e de individualização; é o controlador dos caminhos e operador de comunicação; é o princípio de reparação no ciclo de oferendas e dinamizador do culto; ele possui função oracular e pode ser expressão de cólera dos orixás. Tratemos rapidamente de tais características de Exu expostos pela autora.

1. *Princípio dinâmico*. Exu é o princípio que permite que tudo seja imobilizado; sem ele, tudo é imóvel. Sem ele, nada acontece: “*Èsù* é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a

mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar.” (SANTOS, 2012, p. 141). Como diz a autora, com tal princípio dinâmico os orixás podem exercer suas funções: por meio dele, *Sangó* lança suas pedras de raio e *Osányin* prepara seus remédios. Sendo um “poder neutro que permite a cada ser mobilizar e desenvolver suas funções e seus destinos”, ele adquire o nome de “*agbára. Èsù* é o Senhor-do-poder, *Elegbára*.” (SANTOS, 2012, p. 144).

2. *Parceiro do orixá*. Como se sabe, cada *òrìsà* possui seu *Èsù*. Ele é o elemento que permite que o *òrìsà* cumpra com suas funções. No momento do culto, o *òrìsà* é invocado juntamente com *Èsù*. Além disso, eles “comem” juntos, ou seja, quando um é cultuado o outro o é igualmente (SANTOS, 2012, p. 142). Cada “assento” do *òrìsà* tem que ter um *Èsù* e uma quartinha com água (SANTOS, 2012, p. 230). O *Èsù* está associado ao “segredo da transformação de matérias-massas em indivíduos diferenciados”, possuindo um “assento” que o representa em formas materiais bem específicas, ainda que às vezes diferenciadas. Eles são cultuados nos rituais dos *òrìsàs* (SANTOS, 2012, p. 238).

3. *Princípio individualizado*. *Èsù* reside em cada pessoa, dando-lhes poder de realização e inteligência, dirigindo também os caminhos de cada pessoa (SANTOS, 2012, p.142). Esse *Èsù* individual é o que permite o nascimento, o desenvolvimento e a reprodução, e cada pessoa deve restituir, através de oferendas, o *àsè* de seu princípio de vida individualizado (SANTOS, 2012, p. 182). Como ele tem o falo como representação, ele também está associado à atividade sexual, o que, como se sabe, não deixou de escandalizar os primeiros missionários e viajantes. (SANTOS, 2012, p. 184). No papel de filho, ele representa “o passado, o presente e o futuro sem nenhuma contradição. Ele é o processo da vida de cada ser. É o Ancião, o Adulto, o Adolescente, e a Criança. É o primeiro nascido e o último a nascer” (SANTOS, 2012, p. 185). O *Èsù* individual é chamado de *Bara*, sendo cultuado em privado por cada pessoa e sua representação em cada vasilha, com seu conteúdo, é chamado de “*Bara-òrun*”; por sua vez, aquilo que reside no corpo de cada pessoa, é seu “*Bara-àiyé*” (SANTOS, 2012, p. 239). O *Bara* é representado por uma vasilha de barro, chamada *kòlòbó*, que contém vinte e um cauris, que simbolizam o destino pessoal de cada pessoa (ibid). Esse *Bara* é o princípio da vida individual, que cada um traz em si mesmo, sendo o que permite todo o ciclo de vida e o destino pessoal: “A origem e o destino individual estão indissolúvelmente associados a, e mobilizados por *Èsù*, princípio de vida individualizada” (SANTOS, 2012, p. 245). Além de ter sua representação física (o *kòlòbó*), o *Bara* também está dentro de cada indivíduo, no próprio corpo (SANTOS, 2012, p.241). *Èsù Idósú* é o que faz, com sua faca, o nascimento da noviça com um novo *orí* (SANTOS, 2012, p. 250-251).

Ao mesmo tempo que ele faz o movimento de iniciação, na morte, a retirada o *osù* da *adósù* será levada por *Èsù Elérù* (SANTOS, 2012, p. 264).

4. *Mobilizador de caminhos.* *Èsù* tem também a função de “resolver todos os ‘trabalhos’, encontrar os caminhos apropriados, abri-los ou fechá-los e, principalmente, fornecer sua ajuda e poder a fim de mobilizar e desenvolver tanto a existência de cada indivíduo como as tarefas específicas atribuídas e delegadas a cada uma das entidades sobrenaturais.” (SANTOS, 2012, p. 143). Por sua vez, *Èsù Bara* está ligado ao destino de cada indivíduo, sendo chamado de “Senhor dos Caminhos, *Èsù-Òna*”, podendo abrir ou fechar os caminhos para elementos positivos ou destrutivos (os *Ajagun*); além disso, ele controla os *òna burúkú*, que são elementos malignos, e os *óna rere*, que são as boas coisas (SANTOS, 2012, p. 190).

5. *Transportador das oferendas.* *Èsù* é representado diretamente por *Òse-tùawá*, que simboliza o encarregado de transportar as oferendas. Como *Èsù Elebo*, o proprietário, ele controla, a oferenda ritual; como *Elérù*, Senhor do *erù*, ele leva o carregamento ritual (SANTOS, 2012, p. 181). Neste papel, ele está no centro do sistema *nagô*, que é a dinâmica da oferenda e do sacrifício, em que se distribui e restitui o *àse*. Como *Èsù Òjise-ebo*, ele mobiliza o processo “levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino” (ibid). Com isso, ele se torna o “princípio reparador do sistema *Nàgô*”, sendo o “controlador rígido de todos os sacrifícios” (SANTOS, 2012, p. 183). A restituição pela oferenda é o que mantém a integridade dos indivíduos, sendo o princípio dinâmico que permite desenvolver a existência de cada indivíduo, o que é controlado por *Èsù Elebo*” (SANTOS, 2012, p. 183-184). A veiculação do *àse* por *Èsù* via as oferendas é o que estabelece a relação entre *àiyé* – humanidade – e o *òrun* (SANTOS, 2012, p. 255). É ele quem faz o pacto e cada oferenda é uma combinação particular de *àse*: “qualquer que seja essa combinação, sempre uma parte dela está substituindo a vida de seres humanos. [...] A oferenda-substituto evita a morte prematura, permite ao indivíduo realizar plenamente seu ciclo de vida.” (ibid).

6. *Dinamizador do culto.* Tendo um culto específico tal como *Ifá*, *Èsù* está ligado, contudo, a cultos “tanto *òrìsà* como ancestrais, participando de todos eles” (SANTOS, 2012, p.145). Ele é cultuado tanto como *lésè-Ègún* como *lésè-Òrìsà*, sendo através dele que se adora as *Ìyá-mi*. Desta forma: “*Èsù* circula livremente entre todos os elementos do sistema: é o princípio da comunicação, [...] é particularmente o *Òjise*, o mensageiro no sentido mais amplo possível: que estabelece relação do *àiyé* com o *órun*, dos *òrìsà* entre si, destes com os seres

humanos e vice-versa.” (SANTOS, 2012, p. 186). Na prática ritual e na ação litúrgica, é ele quem impulsiona e faz a comunicação; sendo, portanto, o primeiro a ser invocado e cultuado tanto como *lésè òrìsà* como *lésè egún*. (SANTOS, 2012, p. 207). Como acompanhante inseparável tanto de seres humanos quanto de seres naturais e sobrenaturais, ele precisa ser cultuado junto com cada um, devendo participar de todos os ritos, seja público ou privado (SANTOS, 2012, p. 207-208). Neste sentido, existem dois ritos prioritários que *Èsù* deve ser invocado para proteger: o *Pádé*, do qual “*Èsù* é o encarregado de transportar, comunicar e restituir o *àse* dos genitores míticos”; e, também, nos chamados ritos de “despacho de *Èsù*”, onde ele é enviado na qualidade de *Òjise*, como portador-mensageiro, a fim de remeter as oferendas” (SANTOS, 2012, p. 222-223).

7. *Função oracular*. Existe uma relação indiscutível entre *Ifá* e *Èsù*, assim como de todo tipo de sistema oracular com *Èsù* (SANTOS, 2012, p. 186). Sendo *Ifá* quem acumula o conhecimento, tal sabedoria ficaria imóvel sem *Èsù* (SANTOS, 2012, p.187). “*Orúnmilà* utiliza-se do *àse* de *Èsù*, isto é, do poder, da força e das funções específicas de *Èsù*, para atuar e se expressar.” (SANTOS, 2012, p. 188). Por meio do uso de frutos, *Èsù* é um meio de explicitação das mensagens, sendo denominado aí como *Èsù enú-gbárijó* (SANTOS, 2012, p. 189). Tendo em vista que o *babaláwo* “cria *Ifá* para”, tem-se que a relação *Èsù-Ifá* está associada ao desenvolvimento e ao destino individual. (ibid). Os *cauris* do *Bara* de cada sacerdotisa podem ser usados para as consultas oraculares sobre o devir de cada um (SANTOS, 2012, p. 240)

8. *O Èsù como expressão da cólera dos òrìsà*. Como foi dito, nenhum *òrìsà* pode fazer algo sem *Èsù*. Por isso, ele deve ser o primeiro a ser cultuado de modo a ter sua colaboração na mobilização da dinâmica ritual. Caso isso não ocorra, não apenas *Èsù* não poderá cumprir com suas funções em abertura de caminhos e transportes de oferendas, mas também poderá ter uma atitude de represálias, tornando-se muito perigoso. Assim, converte-se na cólera dos *òrìsà* (SANTOS, 2012, p. 208). Essa faceta de *Èsù* provoca, normalmente, interpretações equivocadas o entendem como uma “presença nociva e beligerante”, fato que está em “flagrante contradição com a função de *Èsù*, guardião e garantia única do bom andamento de toda atividade ritual.” (SANTOS, 2012, p. 226).

9. *Centro de comunicação*. *Èsù* está relacionado com a boca em sua função de *Enúgbárijó*, boca coletiva. Sendo, neste caso, um intérprete e linguista, ele “intercomunica não só todos os elementos do *àiyé* com os do *òrun*, todos os elementos entre si, mas também,

ao impulsionar o *àse* individual, comunica o interior com o exterior, permitindo que o som e as palavras aconteçam.” (SANTOS, 2012, p. 242). Neste papel de comunicador, ele permitirá também que, no ritual de iniciação, a *adósù* receba uma combinação de *àse* na língua, transportada por *Èsù*, fazendo com que o *òrìsà* fale e se faça conhecer (ibid).

Ao contrário de Dias e Sodré, apresentados anteriormente, neste livro a autora não traz uma abordagem explícita da questão ética no *candomblé*. Mas nesta obra a contextualização do orixá *exu* subverteu a maneira como ele comumente era descrito. *Exu*, pela recorrente associação com o mal e o diabo, exemplifica as leituras equivocadas, impregnadas que eram, por inferências distantes do “pensar nagô”. Como vários autores têm declarado, nesta religião não há a dicotomia bem e mal, portanto não há uma base comparativa nesse aspecto com as religiões monoteístas. Nem *exu* nem outro orixá representaria o mal e a ética religiosa precisa se sustentar em outras bases, que não o mal ou a salvação no além.

2.3.4 *Algumas considerações*

João Ferreira Dias, Muniz Sodré e Juana Elbein dos Santos introduzem inovações em seus estudos e também uma crítica aos métodos utilizados para refletir sobre o universo *yorubá/nagô* em seus respectivos ramos de interesses e especialidades. Em comum, assinalam que é preciso revisar o alcance metodológico seja dos conceitos, das “categorias operatórias”, da “tradução cultural”, da ortodoxia filosófica, do “modo afro de pensar”, do “conhecimento simbólico” ou dos “significados dinâmicos”. Defendem uma disposição de nova ordem e uma perspectiva diferente para a compreensão deste sistema de pensamento religioso. No que diz respeito à questão ética, como é de se esperar, não há consenso. Dias assegura que o *axé* não pressupõe uma “moralidade adjacente” e que é uma força neutra e a-ética; e que *Exú* é o único a acolher oferendas e pedidos para o bem e para o mal. Sodré, por sua vez, advoga haver uma dimensão ética no pensamento afro, fazendo uma aproximação entre o juízo moral afro e o grego, ambos presentes em uma “imanência dinâmica”. Juana Elbein não abordou tal matéria.

Para o propósito deste estudo, importa-nos menos a aplicação das propostas teóricas dos autores na pesquisa que conduzisse e referendasse uma ética do *candomblé*, do que o intuito e as interpelações que as embalam. Demonstrar que certas acepções podem ter por base pressupostos que devem ser questionados: seja a ideia de um ser-supremo historicamente construída onde seria mais adequado colocar a ideia de uma religião fluida; seja a apresentação de uma filosofia *nagô* com ascendência na diáspora; ou, enfim, seja uma

interpretação sobre Exu. Portanto, cabe-nos pôr em questão uma eticidade que replique um excludente aspecto mágico e ritualístico e conjecture pressupostos que embalam conclusões sobre a aeticidade do pensamento nagô/yorubá e das religiões afro-brasileiras. Nada exemplifica melhor tal discussão do que a mitologia de Exu, em razão de sua posição controversa desde os primórdios. É a divindade preferencial para contextualizar o bem e o mal, comportamentos morais/éticos e amorais/aéticos. Assim, sua centralidade na polêmica é inegável.

As interpelações destes autores, assim como de outros já descritos, também não esclareciam as razões para as ações de cuidado e de responsabilidade que os velhos de santo, em especial as ialorixás, tinham em comum. Após o primeiro momento com ênfase no rito, que descrevemos anteriormente, a convicção de que havia um modo de agir ético foi se firmando, mas com diversos questionamentos sobre a transmissão aos adeptos, sobre o tipo de convicção religiosa e outras dúvidas. Dias, Sodré e Santos demonstraram que as respostas poderiam ser obtidas invertendo ou subvertendo as noções vigentes.

Além do questionamento sobre o que estava dado e da demonstração da nova perspectiva que achavam ser mais adequada sobre cada campo de estudo, o que estes autores, essencialmente, trazem aqui, é ratificar a convicção de que deveria manter a pesquisa de campo como fonte principal de informação. É no modo de agir do adepto e no discurso sobre este que eventualmente traria soluções a questão. A explicação teórica precisaria ser transferida para um segundo momento.

Mas antes da descrição da pesquisa de campo, a seguir, será apresentado um panorama das concepções sobre exu, sua mitologia e seus papéis, tendo em vista que uma das controvérsias que este enseja é sua associação com uma ética ou carência de ética, decorrente da dubiedade de sua figura e de seu papel no candomblé.

2.4 A mitologia dos orixás de uma perspectiva ética: Exu

O conjunto de mitos pertencentes a uma mesma cultura são, em geral, reunidos sem a preocupação de congruência, com mitos diferentes se contradizendo em relação ao sentido e o significado. O mito é um repertório de ideias sobre cosmologia e cosmogonia, que, de modo geral, é expresso em termos míticos por meio de metáforas e símbolos, com influência afetiva e tendo a atribuição de explicar por que o mundo é como é. Os mitos, como narrativa de

proezas de atores sobrenaturais ou extraordinários, dão a conhecer as suas ações remotas, de eventos fundadores e de verdades intemporais que retratam e produzem o mundo; figuram as origens das instituições e das relações sociais e justificam os incidentes da vida.

As narrativas poéticas dos mitos expressam a realidade religiosa, revelando os tempos primordiais, a criação da existência e fornecendo modelos de comportamento, através de narrativas construídas com as ferramentas conceituais à disposição em uma dada cultura espelhando a sua relação com o *oikos* exprimindo o seu *ethos* (DIAS, 2017, p. 27). Para além de uma narração de histórias, são uma realidade vivenciada que possui uma instrumentalidade ética ao propiciar exemplos, valores, saberes e princípios de fundo moralizante, fixando assim um código de caráter religioso, parental e ético aos membros de uma dada sociedade, conferindo significado ao todo social por meio das narrativas que apontam para um passado referencial.

Nos primeiros contatos dos viajantes e missionários com as tradições e os costumes africanos, com seu universo religioso e mitológico, mostrou-se patente a dificuldade em compreender uma estrutura religiosa com a ausência do mal e do demônio. Nesse contexto, Exu, particularmente, foi visto como símbolo demoníaco, até porque sua representação fálica feriu suscetibilidades:

Ele é representado por um montículo de terra em forma de homem acorçado, ornado com um falo de tamanho respeitável. Esse detalhe deu motivo a observações escandalizadas, ou divertidas, de numerosos viajantes antigos e fizeram-no passar, erradamente, pelo deus da fornicção. Esse falo ereto nada mais é do que a afirmação de seu caráter truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro. (VERGER, 2002, p. 78)

Não raro, nas descrições desta divindade, o destaque se encontra em eventuais ambiguidades. É descrito como “de caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente” (VERGER, 2002, p. 76); entretanto, ele também “tem as qualidades dos seus defeitos, pois é dinâmico e jovial, constituindo-se, assim, um orixá protetor” (ibid). Desta forma, os devotos “nas comunidades-terreiro nagôs da Bahia, embora reconheçam a ambivalência e o caráter ameaçador de Exu, preservam seu significado tradicional. Exu, para eles, é um dos mais populares orixás, venerado com total dedicação” (SANTOS, 2014, p. 21).

Com frequência este é associado à figura do trickster ao simbolizar as incertezas e ser a encarnação do desafio, da vontade e da irreverência que muda a ordem das coisas e

possibilita a autodeterminação, a quebra das interdições sociais que limitam a sua liberdade, além de dar acesso aos meios mágicos religiosos de melhorar a sorte (TRINDADE, 1981, p. 3). É por questionar, inverter ou quebrar regras e comportamentos que Exu é visto como trapaceiro, brincalhão, esperto ou malandro (SILVA, 2015, p. 23-24), e parece ser um ser malicioso que se compraz em brincadeiras, em lograr tanto os outros deuses quanto os homens (BASTIDE, 1978, p. 170). Por tais características é necessário homenageá-lo antes das cerimônias sendo chamado, saudado, cumprimentado e enviado com o objetivo de “afastá-lo para que não perturbe a boa ordem da cerimônia com um dos seus golpes de mau gosto (VERGER, 2002, p. 79); ou também, “seria capaz de desencadear as maiores desgraças sobre o terreiro” (BASTIDE, 1978, p. 179)

A divindade Exu aparenta estar envolta em contradições. Uma das suas acepções é a de que provoca ou resolve conflitos, problemas e confusões por meio sobretudo da fala ou da comunicação como um veículo de transmissão de verdades ou mentiras (SILVA, 2015, p.124). Se, por um lado, quando as pessoas se esquecem de lhe oferecer sacrifícios e oferendas, podem esperar todas as catástrofes, por outro Exu possui o seu lado bom e, se tratado com consideração, reage de forma favorável, mostrando-se prestativo e revelando-se “o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom” (VERGER, 2002, p. 76). Sabe-se que o tratando convenientemente, “ele trabalha para o bem, quer dizer, pode ser enviado para fazer mal às pessoas más ou àquelas que nos prejudicam ou, ainda, àquelas que nos causam ressentimentos” (VERGER, 2002, p. 79). Exu, quando abre os caminhos dos homens, apresenta as qualidades tidas como do bem, e quando lhes fecha os caminhos ele é do mal relativizando tais conceitos (SILVA, 2015, p. 32). Nesta ambiguidade, Exu simboliza forças negativas (ofensivas e distribuidoras) e forças positivas (defensivas e protetoras), traduzindo “os conflitos humanos e a busca do equilíbrio nas oposições” (TRINDADE, 1981, p. 7)

Uma qualidade fundamental desta divindade é seu caráter de intermediário entre o mundo dos humanos e o dos Orixás, e nesta função é quem faz o transporte das oferendas. “Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si” (VERGER, 2002, p. 76). Além das oferendas é também intermediário nas ações de comunicação e “não apenas entre os humanos, pois como princípio dinâmico – em última análise, o princípio da comunicação – Exu transita sem obstáculos entre todos os entes da

organização simbólica nagô” (SODRÉ, 2017 p. 187). É um servidor útil dos Orixás, sensível aos infortúnios destes, tendo por função principal pô-los em relação uns com os outros e transmitindo as mensagens de uns para outros, fazendo, por seu intermédio, com que os entes entrem em comunicação, assegurando assim a união cósmica. Exu é “o elemento dialético do cosmos” (BASTIDE, 1978, p. 182).

Exu também é a divindade dos inícios ou das aberturas; é quem inicia o ritual, guarda o portão, é quem está enterrado no limiar das portas. É o deus dos caminhos, o homem da rua, e, porque preside às aberturas e aos caminhos, tornou-se o mensageiro de todos os Orixás; e é por isso que abre a porta que separa a natureza das coisas divinas (BASTIDE, 1978, p. 181). Na função de regulador do cosmos, que abre as barreiras, que traça os caminhos, ele é o deus da ordem, e, se parece às vezes inserir “a desordem, as brigas, a desventura no mundo divino ou humano, isto não passa do reverso de um equilíbrio sobre o qual vela com tanto cuidado. Mas neste caso ainda trata-se de uma lição de ordem que dá a seus fiéis” (BASTIDE, 1978, p. 195). Exu é o princípio dinâmico de todo o sistema simbólico, relacionando-se com tudo o que existe (SODRÉ, p. 174). Exu é quem “como diz o povo de santo, tem o poder de fazer o acerto virar erro e o erro virar acerto, pois traz em si o poder de realização” (SILVA, 2015, p.208).

As contradições da história mítica de Exu o tornam o mais emblemático dentre as divindades yorubá e, por certo, é o motivo pelo qual é frequentemente relacionado a uma suposta aeticidade do candomblé. Não interessa aqui discutir o acerto de tal posição ou qual é a interpretação adequada do mito, ou mesmo defender que apresentaria um modelo ético, mesmo com a virada interpretativa a respeito da dubiedade de Exu contestando a aeticidade manifesta. Mas a dicotomia a ele relacionada é representativa da discussão aqui posta. Decerto que adeptos se espelham em sua divindade pessoal e em seus símbolos míticos para justificar características de personalidade; e os arquétipos já foram apresentados pela literatura. Assim, o comportamento dos adeptos sustenta porventura a interpretação de autores como Berkenbrock sobre esses como modelos éticos. Contudo, a postura de cuidado e de responsabilidade, pelo que pude observar, independe da divindade pessoal de cada um e, portanto, de eventuais simbologias mitológicas determinantes do modo de proceder individual dos adeptos, o que me levou a considerar que a motivação não estivesse nesse componente da identificação com o orixá pessoal, a despeito de sua importância emblemática e amplamente constatada por quase todos os autores que se debruçaram sobre a temática da ética no candomblé.

Não tive o ensejo de deparar, em autores das ciências sociais e humanidades e nos pesquisadores das religiões afro-brasileiras, com a elucidação sobre as razões de determinadas atitudes e posturas adotadas por adeptos desta religião e que desde os primeiros contatos me chamaram a atenção. Assim, foi no campo, diretamente com os praticantes, que fui procurar os fatores que acarretavam tal modo de proceder, e que em princípio, sinalizavam como fundamentados em uma ética religiosa, do qual trataremos no próximo capítulo.

3 Ética para Além dos Muros dos Terreiros: Uma Etnografia do Candomblé

Neste terceiro capítulo, pretendo trazer os resultados de minha etnografia apropriando-me da discussão teórica feita nos capítulos anteriores. Antes de entrar no relato etnográfico, ele inicia (3.1.), contudo, com a apresentação da metodologia para a pesquisa de campo sobre ética no candomblé. A partir da questão do “ser afetado”, desenvolvida por Favret-Saada, apresento em diálogo com Marcio Goldman, Viveiros de Castro, Rita Segatto e Vagner Gonçalves da Silva, reflexões sobre as vicissitudes do método (e da ausência de método) etnográfico. Prossigo com a descrição do observado em campo.

Iniciarei (3.2) relatando os primeiros contatos e as primeiras impressões, estranhamentos, discordâncias. De um lado, descrevo do ponto de vista das mães de santo e do encargo por elas assumidas no cumprimento de seu papel, ao se desdobrarem entre o cuidado dos santos e os cuidados dos outros e ao se voltarem a um acolhimento e afeto permanentes que é marcadamente voltado a um agir no mundo com cuidado e responsabilidade, que não deixam de ser sentidos, às vezes, com um incontornável fardo. De outro lado, analiso a questão da perspectiva do filho de santo, mostrando como suas ações são norteadas, dentre outras coisas, pela expectativa de um cuidado incessante por si dispensado pela ialorixá.

Prossigo (3.3) com um esforço de compreensão pela prática e por leituras do processo de aprendizagem no candomblé, fazendo uma descrição da forma de transmissão do *ethos* do candomblé no terreiro e da sua incorporação pelo iniciado por meio de um trabalho religioso envolto de *ewo* (segredo) e voltado a uma *incorporação* por parte do praticante. Diante de uma religião em que a iniciação, o trabalho, o tempo dispendido e o aprendizado experiencial são elementos de distinção hierárquica entre os praticantes, analiso não apenas como se dão os performances nos rituais, mas também o seu sistema interno de controle e como se efetuam análises de méritos, entre fuxicos e fofocas, nos próprios “bastidores” (no sentido de Erving Goffman) do terreiro.

Por fim, (3.4.) traço o percurso do conhecimento absorvido em fragmentos e os reflexos no agir no mundo. Feitas as descrições sobre como o *ethos* do candomblé é incorporado e quais os valores que o presidem, passo para uma de minhas hipóteses principais, a saber, a de que tal religiosidade rege as condutas dos praticantes não apenas

dentro da comunidade religiosa, mas também para além dos muros dos terreiros. Proponho que vejamos uma ética implícita do cotidiano no candomblé, encontrada nas formas pelas quais as pessoas transpõem suas relações (e obrigações) com os orixás e a dinâmica do axé para o círculo de relações sociais mais amplas dos não praticantes, transposição esta que opera em uma dimensão mais afetiva e incorporada, em uma est-ética, e não na forma de um mandamento consciente e imperativo. Da vivência religiosa de uma ética relacional, os adeptos passam a possuir uma “ética vivida” cotidiana, que, muito embora possa ser julgada, segundo imperativos universalistas, como tendo algumas aplicações muito problemáticas, mesmo imorais, constitui ainda assim uma forma de estar no mundo atravessada por uma rigorosa eticidade.

3.1 Deixando-se levar pelo afeto nativo. Notas sobre a metodologia

No caminho que se faz ao andar, a minha inserção em campo não se deu de forma objetiva e planejada, nem mesmo com propósito especificamente acadêmicos. Creio mesmo que se deu no tempo. Contudo, para aprofundar em meu objeto de estudo na presente dissertação, foi preciso o uso de ferramentas e conhecimentos teóricos e práticos da antropologia, mais especificamente, de uma reflexão sobre o fazer etnográfico. Contudo, tal esforço é sempre incerto, dado o caráter próprio à antropologia, bastante artesanal, informal e inconcluso, como o diz Geertz nas palavras de Marcio Goldman:

Uma das vantagens da antropologia como empreitada acadêmica é que ninguém, nem mesmo os que a praticam, sabe exatamente o que ela é (...). Costuma-se perguntar aos antropólogos, e eles perguntam a si mesmos, em que sua atividade difere do que fazem o sociólogo, o historiador, o psicólogo ou o cientista político, e eles não têm nenhuma resposta pronta, exceto que sem dúvida há uma diferença (...). O que fazemos que os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem feito, é (segundo essa visão) conversar com o homem do arrozal ou a mulher do bazar, quase sempre em termos não convencionais, no estilo uma coisa leva a outra e tudo leva a tudo o mais, em língua vernácula e por longos períodos de tempo, sempre observando muito de perto como eles se comportam. O caráter especial do que os antropólogos fazem, sua abordagem holista, humanista, sobretudo qualitativa e fortemente artesanal da pesquisa social, é o cerne da questão. (GEERTZ *apud* GOLDMAN, 2006, p. 167)

No início da investida em campo no candomblé propunha-me a realização de entrevista formal e assemelhados, este, contudo, não é o melhor formato de pesquisa para entender o simbolismo por trás dos ritos. De acordo com Silva¹⁶, o conhecimento, por não ser

¹⁶SILVA, Vagner Gonçalves da. O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religião afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2006. 194 p.

categorizado, apresenta alguma dificuldade para se transpor em contexto de entrevistas, pelo fato das experiências não estarem organizadas de forma compartimentada. O conhecimento é apresentado em forma de mitos e casos, durante uma refeição, no intervalo de rituais e na realização das tarefas do terreiro. Este deve ser absorvido lentamente, de forma tácita. Entre os adeptos é considerado inadequado fazer excessivas indagações por estar-se precipitando, avançando indevidamente nas etapas necessárias ao amadurecimento. Também Lins¹⁷ em suas considerações metodológicas da pesquisa sobre o Xangô de Pernambuco, informa que as entrevistas foram realizadas sem equipamento eletrônico, informais, com perguntas abertas e circunstanciais, porque dessa forma os entrevistados ficam mais desinibidos. Questionários, entrevistas, visitas formais, são, considerando estes fatos, ineficazes ao caso. Optei no primeiro momento por observação e pesquisa participativa, e, uma vez, entrevista com praticante do candomblé.

No estudo que Prandi (1991) realizou com integrantes do candomblé paulista, foram feitas entrevistas que estão, em parte, descritas no seu livro. Em meus contatos com adeptos da religião reconheci o discurso, pois ouvi às vezes argumentos semelhantes. Ao ser perguntado diretamente sobre uma ética na religião, como fiz em conversas informais, alega-se questões do segredo, comportamentos rituais, quizilas (interdições), itans (contos míticos), e às vezes me disseram que se seguiam regras morais da sociedade. Alguns adeptos afirmavam que a religião não tinha uma ética/moral própria. Entrevistas e questionários, aparentemente não me levariam a respostas que pudessem levantar argumentos por uma possível ética religiosa.

Na minha primeira tentativa de entrevista em 2014 pretendia abordar a relação entre rito e ética, mas o resultado, relatado no capítulo anterior, foi frustrante. Parti então para a observação e conversas, indo a eventos públicos e reservados em casas de santo a que tive acesso através de amigos que me levaram e me apresentaram as mães de santo. Uma casa eu conheci antes da pesquisa e a outra, em função da pesquisa para a monografia. No final de período de elaboração da monografia, cheguei a marcar conversas especialmente com as mães de santo das casas. Em uma delas tentei ser mais formal e as declarações se ativeram ao rito e seus efeitos sobre o indivíduo. Na casa que deixei a conversa fluir por uma tarde pude perceber situações e escutar declarações interessantes e esclarecedoras. Quando frequentei

¹⁷ LINS, Anilson. Xangô de Pernambuco: a substância dos orixás segundo os ensinamentos contidos no manual do Sítio de Pai Adão. Rio de Janeiro: Pallas. 115 p.

uma casa por dez dias seguidos, acompanhando um ritual do bori, escutei, participei, observei várias situações muito elucidativas (já descritas anteriormente).

Para esta dissertação, inicialmente me propus a acrescentar um desvio da forma de trabalho e pesquisa que funcionou até aqui. Como mantive o propósito de construir relações de certa proximidade para estabelecer conexões entre os discursos e as práticas de vida, eu acreditava já ter uma abertura para conversas mais esclarecedoras com os praticantes. Então planejei procurar alguns nas diversas posições de terreiro para pedir um encontro com a conversa gravada para estabelecer um perfil e para ver se agora eu conseguiria um posicionamento diferente do que aconteceu a fase inicial da pesquisa, quando eu tentei fazê-lo e que me fez desistir das entrevistas.

Entrevistas formais com perguntas diretas e objetivas me levaram ao mesmo estilo de respostas contidas, por exemplo, no relato produzido por Prandi na sua clássica obra. O universo do candomblé é assim: as suas preocupações e as formas de lidar com elas não são diretas e objetivas. No início de meu contato com esse universo essa situação era exasperante. Muitas coisas, ao meu ver, seriam resolvidas de forma mais simples se fossem faladas claramente. Mas não é sob essa lógica que tradicionalmente se age nessa religião. É pacífico que é difícil a elaboração do discurso através de entrevistas, e minha experiência em 2014 só confirmou tal conclusão. Desta forma, resolvi experimentar uma outra abordagem: conversar sobre conceitos mais gerais. E assim o fiz, mas reduzi as duas interlocutoras com quem considerava ter uma relação de confiança que permitiria quebrar o estilo mais habitual e recorrente, pois já tinha hábito de conversar com as duas ialorixás. Resolvi fazer mais uma tentativa, pedi uma conversa gravada e elas concordaram. Dessa vez ainda não foi muito simples, Mas agora eu já entendia melhor o campo e utilizei abordagem indireta, quando aparecia algo que eu pudesse puxar para a questão sobre as quais eu gostaria de abordar eu levantava algum dado e assim buscar confirmar pelo discurso do nativo que eu não estava fazendo uma leitura equivocada.

A pesquisa de campo não parou desde que me interessei pelo assunto. A disponibilidade para o tempo especial do candomblé fez-me estar em festas, ritos internos, visitas sociais. Compreendi que a construção do conhecimento terá que ser conduzida na forma característica da religião. Não se recusa gentis convites ou solicitações de ajuda e colaboração, a não ser por uma questão concreta e justificável. Convite para bori da mãe de santo da casa, onde fui a única pessoa não membro da casa presente, ou convite para assistir

festa onde aconteceria o provável primeiro transe no orixá de pessoa conhecida, ou ainda participação em oferenda de agradecimento. As oportunidades acontecem e é preciso demonstrar interesse e confiabilidade, até porque, muitas vezes, são honrarias e compartilhamento de axé, a energia fundamental.

Embora persuadida de estar obtendo resultados interessantes para minha própria convicção, não tinha certeza de estar seguindo um caminho metodológico aceitável para a pesquisa acadêmica que tem suas exigências próprias. Agia de forma intuitiva, principalmente no início. Na busca por embasamento teórico posteriormente confirmei minhas impressões sobre o trabalho de campo em religiões afro-brasileiras através de Vagner Gonçalves da Silva (2006) e de Anilson Lins (2004). Também obtive explicação e justificação sobre maiores e melhores resultados pela mera interação de bastidores em Erving Goffman¹⁸. Para a dissertação de mestrado, em que me proponho a avançar na pesquisa sobre uma ética do candomblé, justificar uma metodologia de pesquisa de campo sem definições rígidas tornou-se uma dificuldade. Não há garantias de prazos, resultados, respostas em simplesmente deixar que as coisas aconteçam. Tais dúvidas tiveram eco, como em Rita Segato (1992, p. 116), que escreve: “Na antropologia, é bom lembrar, é frequentemente algum tipo de dificuldade operacional durante o trabalho de campo que tem obrigado o antropólogo a repensar a abordagem das questões relativas à crença e à religião.” e também em Vivaldo da Costa Lima (2003 p. 140) que observa sobre obtenção de dados através de participação onde “na medida em que o pesquisador se identifica com os membros do grupo e se esforça por sentir e agir como eles, na situação observada. E isso não se pode conseguir, certo, com esquemas rígidos de pesquisa, em cronogramas pré-estabelecidos e orçamentos limitados”.

Durante a pesquisa para a monografia, fui levada em todos os ambientes por integrantes de casas de santo. Ser introduzida por pessoa de confiança foi essencial em razão do respeito à etiqueta do candomblé de ser referendada. Compareci reiteradas vezes até por adquirir certa “invisibilidade”. As pessoas agiam naturalmente quando acostumadas comigo e as conversas e comportamentos da intimidade fluíam sem que minha presença fosse levada em consideração. Bate-papos sérios ou superficiais, assuntos que vem e vão ao acaso. Confidências que se reserva aos íntimos. Segundo Márcio Goldman, na observação participante, que os antropólogos proclamam ser seu método por excelência, o modo de agir é

¹⁸GOFFMAN, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 233 p.

[...] em lugar de interrogar [...] nativos, deixá-los falar à vontade. A observação participante significa, pois, muito mais a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato do que uma improvável metamorfose em nativo. E consiste, também, no meio privilegiado para a elaboração de teorias etnográficas, expressão, aliás, à primeira vista, um pouco estranha, mas que serve para solucionar o dilema do antropólogo, preso entre a ciência e a narrativa, o discurso sobre os outros e o diálogo com eles (GOLDMAN, 2006, p. 170)

Os adeptos aparentam não ter interesse por meu objeto de estudo. A religião sobreviveu a inúmeros obstáculos e se estruturou sem que tal coisa fosse relevante. A essa avaliação impugna-me Goldman (2006, p. 169) pois, para ele, “[...] o trabalho do antropólogo pode significar também expandir e aprofundar uma experiência cultural através de outra, estrangeira, praticando uma fecundante corrupção ao expandir e enriquecer nossa própria cultura, aprofundando nosso autoquestionamento e colaborando para própria transformação”.

Não somente os nativos, como também poucos pesquisadores levantaram a questão da ética no candomblé e geralmente apontaram pontos restritos em que uma ética é observada. Mostrei-me inconformada com os dois fatos: a baixa e fragmentada tematização da ética por parte dos pesquisadores e o desinteresse ou falta de reflexão sobre o tema por parte dos nativos. Diante de uma experiência e de um interesse pessoal sem base teórica que a fundamentasse, indaguei-me sobre qual seria a melhor metodologia de abordagem da questão. Questionamento que se agravava pelo fato de eu buscar, em um movimento contrário ao normalmente aceito, uma ética religiosa do candomblé não apenas no, como também para além do terreiro. O pior que poderia acontecer era eu concluir que todos tinham razão.

Goldman, outrossim, explana sobre a construção de uma teoria etnográfica:

Assim, esboçar uma teoria etnográfica, não é limitar-se a este ou aquele contexto particular, deixando de lado níveis supostamente mais gerais. Uma teoria etnográfica procede um pouco à moda do pensamento selvagem: emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo e por outros meios a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo. (GOLDMAN, 2006, p. 171)

Ampliar um entendimento sobre o modo de ser do candomblé pode ser percebido como:

[...] elaborar teorias etnográficas capazes de devolver o que quer que estudemos à sua quotidianidade [...] reinserir o que quer que estudemos na vida e evitar cuidadosamente as sobreinterpretações e literalizações que, em última instância, são as armas dos poderes constituídos; finalmente, ao menos tentar vislumbrar aquilo que, na vida, por vezes de modo silencioso, escapa sempre a essa mesma quotidianidade. (GOLDMAN, 2006, p. 171)

Encerrada a pesquisa para a monografia em 2015, continuei a aceitar convites para ir a casas religiosas (de umbanda e candomblé) e participei de ritos colaborando nos trabalhos. Optei por só ir a casas que adeptos me levaram. As festas e rituais públicos podem ser frequentados livremente. Entretanto, percebi que ser levada por um frequentador facilitava a interação, porque às vezes eu estava em grupos que agiam livremente entre si na minha presença, em razão de eu estar ali como amiga de alguém. Isso reduz significativamente o universo de estudo, que eu gostaria maior, mas decidi em favor de um cálculo de valoração da qualidade dos contatos em detrimento da quantidade. Este porventura também cresce, embora lentamente. Todavia, como um efeito das relações estabelecidas neste período, constitui uma aliança. Uma ialorixá tornou-se uma amiga e uma aliada, que por sua própria iniciativa, tem me acompanhado e convidado a casas de santo amigas. Tive oportunidade de observar interações instrutivas sobre esse universo religioso. No entanto, não há certeza sobre resultados nessa forma de trabalho de campo.

Jeanne Favret-Saada (2005), ao discorrer sobre ser-afetado no trabalho de campo, sustenta:

Mas – e insisto sobre esse ponto, pois é aqui que se torna eventualmente possível o gênero de conhecimento a que visio –, o próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetada por ele abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não. [...] Ora, entre pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas às quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação. Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se, aliás, que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo. [...] quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assumo o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159-160)

Era-me desconfortável fazer anotações detalhadas sobre as circunstâncias porque eram relações de proximidade, e mesmo amizade. Então, simplesmente deixava as coisas fluírem, sem propósito definido. Apenas relações interpessoais entre pessoas com afinidades. Entretanto, fazia anotações posteriores sobre situações que me levavam a uma reflexão. Irrrompia-me então a dúvida se seriam de fato diários de campo aceitáveis. Este meu sentimento encontra eco e justificativa novamente em Favret-Saada:

No começo, tomei muitas notas depois de chegar em casa, mas era muito mais para acalmar a angústia de ter-me pessoalmente engajado. Uma vez que aceitei ocupar o

lugar que me tinha sido designado nas sessões, praticamente não tomei mais notas: tudo se passava muito depressa, deixava-as correr sem pôr-me questões, e, da primeira sessão até a última, não tinha compreendido praticamente nada do que tinha acontecido. Mas registrei discretamente umas trinta sessões das aproximadamente duzentas a que assisti para constituir um material sobre o qual pudesse trabalhar mais tarde. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 158)

E, igualmente, em Goldman (2003):

Num registro menos acadêmico, sempre imaginei que as técnicas de trabalho de campo que utilizei em Ilhéus se assemelhavam muito ao que se denomina, no candomblé, “catar folha” : alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo (“catando”) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as “folhas”) com a esperança de que, em algum momento, uma síntese plausível se realizará. Assim, foi apenas em 2000 que realizei minha primeira entrevista gravada, à qual não se seguiram muitas outras. Da mesma forma, jamais tomei notas na frente de meus “informantes”. Por um lado, porque em geral eles também são meus amigos e eu me sentia constrangido em agir como “pesquisador”; por outro, porque continuo acreditando que o trabalho de campo antropológico não tem muita relação com as entrevistas, ainda que – mas sempre no final da pesquisa, quando o etnógrafo já possui um certo controle sobre os dados e as relações com os informantes – estas possam servir como complemento das informações obtidas por outras vias. (GOLDMAN, 2003, p. 455)

Tentar/buscar olhar as coisas sob a perspectiva do outro foi um processo complexo, difícil, mesmo doloroso emocionalmente. Não é aderir ao ponto de vista do outro, é manter o seu e ver o do outro. Uma dualidade incômoda, pois, às vezes, é como acreditar não acreditando. Então como assimilar o pensamento do outro? Eduardo Viveiro de Castro declara que:

[...] o antropólogo associa o nativo a si mesmo, pensando que seu objeto faz as mesmas associações que ele — isto é, que o nativo pensa como ele. O problema é que o nativo certamente pensa, como o antropólogo; mas, muito provavelmente, ele não pensa como o antropólogo. O nativo é, sem dúvida, um objeto especial, um objeto pensante ou um sujeito. Mas se ele é objetivamente um sujeito, então o que ele pensa é um pensamento objetivo, a expressão de um mundo possível, ao mesmo título que o que pensa o antropólogo. (CASTRO, 2003, p. 119)

Ao longo desse percurso o estranhamento era mútuo, eles não me entendiam e nem eu a eles. Fui educada em uma religião protestante no interior da Bahia. Não se enquadra na cosmologia afro-brasileira e me colocou constantemente em uma situação de me considerar como desencaixada. Posteriormente o estranhamento dizia respeito ao papel de pesquisadora. Eu não era um insider, mas também não poderia considerar que tinha um papel de outsider. Não estou falando desde dentro, mas não sou desde fora. Mas a minha construção intelectual sobre a questão fez uso da proximidade interpessoal. Por fim como pesquisadora a minha dubiedade precisa ser exposta.

Vivaldo da Costa Lima faz uma descrição sobre suas interações na pesquisa etnográfica nos candomblés de Salvador que atenuaram minhas dúvidas:

É certo que a lembrança desses líderes e a presença atuante, dinâmica e efetiva dos pais e das mães que conheço e cujos terreiros frequento, envolvem-me nos riscos conscientemente assumidos do “observador-participante”. Mas a observação em ciências sociais, sobretudo dentro dos métodos da antropologia sociocultural, deve ser dirigida para a compreensão do comportamento das pessoas em relação com outras, desde que, naturalmente, esse comportamento seja mais ou menos institucionalizado, mas, também, interessam as ideias que as pessoas possam ter a respeito desse relacionamento. E o observador-participante não pode escapar, e não haveria porque fazê-lo, dessa ambivalência situacional. Agindo e observando – por discreto e cuidadoso que seja no esforço de não envolver-se -, sabe que não lhe será possível alhear-se inteiramente num grupo de que faz parte e em que as relações de seus membros dependem ou provocam expectativas de comportamento, exigências de certos privilégios e direitos e reconhecimento de determinados status. (LIMA, 2003, p. 139)

Eu não conseguia compreender as motivações por trás das atitudes, não entendia o comportamento, e tinha certeza que era incapaz de apreender o sentido por trás das palavras. Eu entendia a frase, mas percebia que o sentido exato das palavras me escapava. Essa estranheza era muito grande e eu perguntava muito nas conversas com a ialorixá e a um ogã e uma abiã, meus amigos, mas não tinha certeza de que compreendia bem as respostas e os relatos. Essa sensação era maior no período de 2011/2013. Eu estava mergulhada num mundo em que eu não compreendia a lógica, principalmente sobre o que movia a ialorixá. Eu tinha muito contato com ela, mas eu muitas vezes tinha a sensação de que não falávamos a mesma língua, ou melhor, de que as palavras tinham significados diferentes para nós. Eu achava que certas atitudes suas eram idiossincrasias. Esquisitices que cada um de nós temos. Eu não tinha interesse ou curiosidade pela religião. Realmente eu só estava colaborando com uma amiga. Apenas em 2013/2014 que comecei a ler textos acadêmicos sobre a religião quando fui fazer a especialização, e principalmente, quando encontrei o artigo de Prandi sobre a aeticidade do candomblé que me motivou a buscar quem tivesse argumentos contrários. Usei minha expertise profissional para fazer uma extensa busca em bases de dados e não localizei praticamente nada sobre o assunto. Fui a campo e busquei contato com outros praticantes além do terreiro que eu já conhecia. Ao final, achei que a característica idiossincrática da ialorixá em relação a terceiros aparentava estar presente também nas outras ialorixás que vim a conhecer nesse período. Desde então passei a ter contato mais próximo com duas delas. Ambas têm o comportamento de extrema dedicação a terceiros. Depois de 2015 surgiram artigos sobre a temática e descobri ao longo dos anos extratos sobre o tema em alguns autores. Nesse meio tempo considerei ter percebido a mesma atitude em outros praticantes. Mas qual era a motivação? E qual a ligação com a religião? Isso tinha reflexo nas atitudes cotidianas?

As constantes conversas informais com as minhas duas interlocutoras ao longo dos anos me levaram a conclusão de que tais atitudes para com terceiros tinham sim uma motivação religiosa (“o orixá está pedindo”) e era introjetado tornando-se parte da conduta cotidiana. Mas continuo a me perguntar se é apenas meu olhar sobre duas pessoas queridas. Será que estou tirando conclusões corretas?

Além dos meus esforços para conseguir entender o que motivava certos comportamentos, eu buscava explicações na leitura de textos acadêmicos por um discurso justificando o modo de agir por parte dos adeptos e que me auxiliasse na compreensão do que acontecia com pessoas de quem eu gostava; e que tivesse respostas para certa curiosidade intelectual que me motivava a continuar envolvida no estudo e na participação em atividades de cunho religioso. Tentava responder algumas indagações que iam se apresentado e não tinha ideias prévias às quais buscava confirmação. Era tudo intuitivo, e as situações que respondiam algumas coisas aconteciam aleatoriamente conforme interações e leituras. O contato com os adeptos era eivado de uma escuta e uma postura compreensiva. Uma tentativa de entender o significado que era dado por eles às ações. Mesmo quando não eram racionalmente entendidos por mim. Desde então, fico nessa gangorra de conhecimento tácito/explicito, roça de santo/textos acadêmicos. Para mim um ilumina o outro, a prática e a teoria; aos poucos as atitudes, os comportamentos e os discursos começaram a adquirir um sentido e a estranheza foi diluindo. Embora volta e meia certas coisas de repente se revelam, estavam ali, mas eu não entendia a sua dimensão.

Observar a emoção do outro se envolvendo nela, emocionando-se com a emoção do outro, embora incapaz de sentir a emoção de primeira mão, sentindo-se absorvida e encantada pela atmosfera e sentimentos externados, mas não sentindo o mesmo que o outro. Um envolvimento racionalizado, mas não distanciado. O propósito não é interpretar o pensamento do outro, mas tentar entender a sua perspectiva, a sua lógica, aquela que embasa as suas atitudes. Seria extremamente difícil apreender tais lógicas sem estar “em campo”. Mesmo com a leitura da literatura acadêmica sobre a religião seria pouco provável apropriar-me de tal entendimento.

Para mim foi preciso estar e se deixar afetar para entender. Atualmente me sinto uma alcoviteira. Escutando conversas alheias com toda atenção. Durante horas em algumas casas de santo em dias de ritos públicos e em ritos reservados na casa de santo de minha principal interlocutora. E aprendendo muito, porque essa escuta atenta e a observação dos contextos,

têm sido enriquecedora para a compreensão dessa forma específica de pensar dessa tradição religiosa. As ialorixás, minhas amigas, também, ao falarem sem reservas e em confiança, generosamente entreabrem esse universo de pensamento a uma neófito curiosa, que questiona sem parar, discorrendo sobre leituras retiradas de textos acadêmicos, aos quais elas contrapõem suas vivências de décadas de santo.

A pesquisa de campo no candomblé apresenta especificidades que já foram constatadas e enfrentadas por pesquisadores como Vagner Gonçalves da Silva já citado, e antes dele por Vivaldo da Costa Lima que defende a necessidade eventual de instrumentos e métodos heterodoxos para acessá-lo.

No caso dos candomblés da Bahia, cabe ao investigador transformar as possíveis desvantagens da observação-participante num elemento positivo para o resultado de seu trabalho. A ideia do tempo que tem o povo de santo - do tempo religioso, da duração ritual - favorece grandemente o relacionamento e a comunicação desejados. Os problemas postos no começo de uma pesquisa logo se apresentam sob um novo enfoque, à medida que informações paralelas vão surgindo e muitas vezes um plano inteiro de pesquisa segmentar se modifica no decorrer da observação. **O candomblé é um universo propício para essas reduções metodológicas. E o pesquisador, com o tempo, aprende a utilizar recursos de pesquisa, por acaso pouco ortodoxos, que o levarão, às vezes, a surpreendentes resultados.** (LIMA, 2003, p. 141, grifos nossos).

Os autores que advogam uma ética do candomblé argumentam haver uma ética intramuros. Voltada à relação entre os próprios adeptos. Tim Ingold discorre sobre as coisas que teriam o:

[...] caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas (INGOLD, 2012, p. 29).

E não só as coisas, mas também a mente “não pode ser confinad[a] dentro [...] do crânio, que se mistura com o corpo e com o mundo durante a execução de suas operações. Mais precisamente, ele deveria ter dito que o crânio é vazado, e que é a mente que vaza através dele!” (INGOLD, 2012, p. 29). O que desejo apresentar seria a possibilidade de a ética intramuros ser introjetada pelos adeptos tornando-se um modo de ser que vazaria para além dos muros. Não seria, entretanto, autoevidente, não havendo, necessariamente, uma relação de causa e efeito, por não ser uma exigência religiosa, mas, talvez, uma vivência experimentada religiosamente. E acessada somente pela via dos afetos. Neste capítulo será descrita a experiência etnográfica posta em execução por tais meios e seguindo uma certa ordem, que,

se não é exata, se aproxima em linhas gerais da construção do conhecimento como foi sendo realizado.

3.2 Cuidado e responsabilidade: o agir no mundo

Religião não era algo significativo ou que me despertasse interesse. Apesar de, sendo baiana, ter convivido com manifestações religiosas afro-brasileiras, nunca havia entrado em uma roça de santo. Alguns anos atrás um amigo do qual soube a pertença religiosa quando se recolheu por um período para se iniciar como ogã, pediu-me que o levasse de carro até Maricá (RJ) aonde ele iria se recolher para sua obrigação de um ano. Por acaso, no dia em que ele precisava do favor, eu tinha disponibilidade, e assim, adentrei pela primeira vez uma roça de santo e conheci uma ialorixá em 2011. Depois da primeira ida para levar o amigo para obrigação de um ano, retornei dias depois para levar sua mãe para o seu bori. Posteriormente, passei eu mesma por rituais. Nesta seção, irei descrever o contato, as interações, a curiosidade intelectual, assim como as perguntas e os esforços realizados na busca de respostas sobre uma ética no candomblé.

3.3.1 Acolhimento e afeto: o cuidado dos santos e os cuidados infindáveis de outrem eis o fardo de ser uma ialorixá

Nesse período em que conheci um terreiro eu estava passando por sérios problemas de saúde. Como vim a apreender nos anos posteriores, a saúde é algo que mobiliza especialmente as pessoas que praticam o candomblé. Eu, por minha vez, adotava uma atitude ecumênica e agradecida com amigos e parentes que ofereciam suas ações espirituais em meu favor: rezar para sua santa de devoção, orar por mim, levar meu nome a uma reunião kardecista, pedir por mim a um preto velho. A ialorixá, então, sugeriu que eu participasse de um ritual, de certa forma, foi veemente na sua proposta. Após alguma resistência, acabei por concordar, mas não tinha a menor ideia do que era. Muito doente, à época, achei que não tinha nada a perder.

Havia um comportamento da ialorixá em especial que eu considerava excêntrico, mas julgava como característica dela. Ela se preocupava de forma demasiada com a saúde e bem estar das pessoas; e queria sempre fazer algum tipo de trabalho espiritual para cuidar da questão, ficando profundamente sentida quando não seguiam as orientações do oráculo e acontecia algo com as pessoas, o que ela atribuía ao fato de não terem seguido o que o oráculo

preconizava. Logo que a conheci (e ela insistiu para que eu me submetesse a rituais), por várias vezes aconteceu de eu ir ao terreiro e ela fazia algum trabalho espiritual sem que eu soubesse previamente. Eu entendia isso como um cuidado por eu estar muito doente e era o seu proceder natural como ialorixá fazer esses tipos de rituais propiciatórios. Mas a preocupação que eu achava exagerada atribuía à característica de sua personalidade. Mais tarde, vim a tomar consciência de que não era bem assim.

A visão do candomblé sobre a relação entre saúde/doença e o equilíbrio foi apresentada por Rita Amaral como uma valorização do corpo e como fator para a religião ser procurada para solução de doenças físicas e psicológicas “seja para consultas ao jogo de búzios (ou aos caboclos, no caso dos terreiros que os cultuam) e, conseqüente, realização dos ebós, seja para iniciação (especialmente nos casos mais agudos) (AMARAL, 2005, p. 68). Esta noção de “valorização do equilíbrio e da ordem” associada à saúde também se manifestaria “na exigência de que os animais sacrificados em ebós ou na iniciação sejam perfeitos (sem doenças ou defeitos físicos)” (AMARAL, 2005, p. 69).

A doença e infortúnio são quebras da harmonia e exigem reparos (GIROTO, 1999, f. 173); e nesse caráter inclui também “outros problemas de vida, de ajustamento socioeconômico; desemprego; morte sucessiva de filhos na primeira infância; desajustamentos conjugais aparecem nas histórias de vida, como aviso da vontade dos orixás” (LIMA, 2003, p. 68); também são considerados desarmonia e declínio da vitalidade a “perda de pessoas ou bens estimados; a má sorte amorosa e a ruína material” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 92). A doença (física ou psíquica) não é natural. É desequilíbrio. E o equilíbrio só será restaurado quando forem feitas as obrigações rituais que recomponham a relação entre a pessoa e seu orixá. (AMARAL, 2005, p. 69-70); assim “é a linguagem dos infortúnios, sobretudo, que revela às pessoas a urgência do chamamento e a necessidade da iniciação” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 91). A aproximação com a religião é comumente relatada como uma situação de aflição pelo chamado do santo para a iniciação, algo que se impõe à pessoa e “qualquer que seja a aflição, em todos os relatos a melhora está diretamente ligada à aceitação e cultivo de relações com os orixás” (RABELO, 2014, p. 54); e nas “narrativas dos filhos de santo, o sofrimento quase sempre antecede e conduz a feitura” (RABELO, 2014, p. 170), e também:

[...] no candomblé, doentes e doenças são "categorias sociais explicadas de acordo com a visão de mundo do candomblé, variando, então, obviamente, tanto doenças quanto doentes". Assim, as etiologias e os diagnósticos subsequentes são indissociados da cosmologia e do pensamento mágico-religioso, refletindo ainda o

conjunto das relações sociais e os princípios básicos dessa visão de mundo. (BARROS E LEÃO TEIXEIRA *apud* AMARAL, 2005, p. 69)

Muito embora a fundamentação para infortúnios tenha natureza religiosa que remete a exigências no plano das relações com o sobrenatural (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 92), as pessoas do candomblé com quem tive mais contato não se abstêm a fazer uso dos meios terrenos. Uma ialorixá me falou de algo que fez para a mãe de um iaô e como ele ficou surpreso por ela ter recomendado que ela também procurasse um médico; um ogã me disse certa vez que nem tudo é problema de santo; e uma outra ialorixá fala sempre que manda as pessoas procurar especialistas para excluir dúvidas e de fazer ebó para que as pessoas se dispusessem a procurar ajuda especializada.

O primeiro ritual que fiz foi um bori. Não fiz muitas perguntas à época que conheci a ialorixá, num momento em que estava muito doente e me deixei convencer a fazer um ritual. Eu não sabia nada sobre o rito, não tinha a mínima ideia do que era, tampouco busquei informação sobre o assunto. O ritual do bori é um rito de dar comida a cabeça, que não é necessariamente feito a adeptos: “um bori pode ser feito para um cliente, sem que com isso ele seja considerado iniciado” (GIROTO, 1999, f. 294). Por não ter ideia da importância crucial deste rito no candomblé, por muito tempo agi com a convicção de que era apenas mais uma das atividades ecumênicas em prol de minha plena recuperação.

O bori é uma obrigação que visa fortalecer a cabeça para que ela esteja preparada para sustentar a pessoa, seja na vida particular, seja na vida religiosa. Por isso, quando uma pessoa está atravessando uma fase difícil, usa-se recomendar um bori. Na vida religiosa, o bori tem também uma função determinante: é uma participação, uma forma de pedir licença a Ori para fazer qualquer coisa na cabeça da pessoa. Outro aspecto importante é que o Orixá não pode atuar de forma positiva sobre a cabeça de um filho se esta pessoa estiver com a cabeça ‘fraca’. Como o agricultor prepara a terra onde a semente deverá germinar, também a ialorixá prepara Ori para receber os axés que ela dá a seus filhos”. O texto do professor Agenor Miranda fala por si e seu prestígio no Candomblé é indiscutível. (MIRANDA *apud* GIROTO, 1999, f. 294-295)

Certo dia, estávamos eu e a ialorixá em um restaurante e durante a conversa ela me falou: “Mas você é minha filha”. A frase ficou em meus pensamentos, mas levei anos e diversas leituras da literatura acadêmica para entender o seu sentido e me dar conta da ligação ritual com a comunidade religiosa, pois é fato também que “aquele que se submete à cerimônia de ‘dar comida a cabeça’, de fazer o bori, assume laços mais profundos de religiosidade com o mundo dos candomblés, podendo desfrutar de algumas prerrogativas dentro da estrutura do grupo” (BRAGA, 1998, p. 64).

Me causou irritação o amigo que me apresentou ao terreiro não ter me esclarecido sobre o significado dos ritos aos quais me submeti. Ele me conhecia há bastante tempo e sabia que eu não tinha qualquer conhecimento sobre o assunto. Mesmo assim optou em ficar calado. A ialorixá também me deixou no escuro, mas de certa forma relevei porque não tínhamos um relacionamento. Só muito depois é que percebi que pelo fato de eu estar muito doente à época, eles se sentiam justificados pela omissão. Se eu fosse esclarecida eu não faria o ritual. Minha racionalização e meu respeito à religiosidade alheia não me permitiriam. Posteriormente acompanhei várias vezes a angústia da ialorixá com as pessoas, principalmente filhos de santo, que estavam com problemas de saúde e não faziam os ritos necessários para deslindar, ou prevenir, ou atenuar, ou evitar a situação. Eu estava doente, estaria precisando de cuidados espirituais sob seus pontos de vista. Eu não fazia muitas perguntas. Eles se calavam porque consideravam que era o correto na situação.

Eu sou oborizada. Independentemente do fato de eu não me considerar uma praticante da religião, eu estou apta a participar da comunidade religiosa. Em razão do bori e da minha disponibilidade foi que eu participei dos rituais internos. Muito embora em apenas parte deles, e aos pouquinhos, muito aos pouquinhos foi me dado acesso a determinadas cerimônias. Depois de seis anos frequentando e trabalhando na roça de santo me foi franqueada a entrada no quarto de exu, quando perguntei porque foi-me respondido pela ialorixá que só naquele momento eu estaria preparada para tanto. Minha pesquisa é realizada desde fora pela estranheza com o desconhecido e desde dentro por participação direta no ambiente religioso. Quando tomei consciência do que significava os rituais propiciatórios do qual participei, algumas coisas que eu fazia na época inicial, não me proponho mais a fazer, em razão de, atualmente, considerar que são ritualisticamente mais sérios, a meu ver. Comecei então a me recusar a determinadas ações. Eu me porto com respeito, mas me recuso a cantar nas cerimônias, repetir as rezas ou fazer os gestos rituais, participar de ritos com caráter pessoal como o ossé, por exemplo, pois acho profanação e não quero conspurcar o rito com minha falta de fé. Mas continuei a colaborar em qualquer coisa que diga respeito a roça e a outras pessoas como os ritos de ebós, boris etc. Sejam as coisas que tem ligação periférica como fazer compras, limpar etc; sejam as coisas de maior seriedade ritual como a cozinha de santo. Enfim, qualquer coisa que seja pedido em prol de outras pessoas. Esse arranjo foi aceito tacitamente pela ialorixá.

Quando eu escrevi a monografia de especialização em 2014/2015, eu não tinha consciência de que era ritualmente autorizada a participar do rito final do bori no roncó e

expressei isso no texto. Recentemente, em 2018, quando estava conversando com a ialorixá sobre o espanto de um colega de mestrado quando eu falei que frequentava e trabalhava na cozinha de santo, ela exclamou que eu era oborizada e por eu não falar isso, eu estava colocando o nome dela na praça. Foi a partir da reação de ambos que eu tomei consciência do papel da minha dubiedade na experiência etnográfica pela qual passo. E isso esteve presente desde o começo em 2011, com um estranhamento meu e dos adeptos comigo.

Após os primeiros rituais continuei a manter contato com a ialorixá e ela me “deu colo” num período de grande fragilidade física e emocional em razão da saúde debilitada. Acabamos por cultivar uma amizade. Em retribuição ao seu apoio passei a colaborar nos rituais do terreiro. Eu considerava que a sua forma de cuidar era fazer os rituais propiciatórios; e a minha forma de retribuir, era a de ajudar nas tarefas do terreiro.

Em 2016 fui convidada pela ialorixá para acompanhá-la em um almoço na casa de um ogã. Eles falaram sobre como lidar em muitas situações, colocando diversas coisas sobre como agir com os filhos de santo e forma de aprendizagem da religião. Durante a conversa eles falaram sobre afastamento de filhos de santo que não correspondiam ao esperado e sobre não ter a intenção de abrigar mais na casa de santo os ausentes. Foi dito aquele dia que não se deveria demonstrar desconhecimento perante o filho de santo. Eu já tinha ouvido antes ialorixás falando também sobre as conversas de como agir e a troca de informações sobre situações ainda não vividas. Me parece que essa é a sistemática normal. Eles se ajudam e repassam aos de confiança, além de desabafar sobre os problemas em lidar com os filhos de santo. Entretanto, de fato, parece-me que, como em outras situações, certas coisas não são compreendidas ou são repassadas a qualquer um. Lembrei-me de ouvir comentários sobre se estar *botando o nome na praça*, quando filhos de santo ouviram mais velhos tirando dúvidas sobre como agir em situações complicadas com os mais antigos. Os filhos têm uma imagem de grande mãe infalível e acolhedora. No carro, quando retornávamos a ialorixá descreveu-me uma conversa com uma pessoa velha de santo sobre os cuidados com a energia no afastamento de filhos de santo incômodos porque, afinal, “Nós queremos que a cabeça do *** vá embora, não a energia” – teria lhe dito o velho pai de santo. Mais um exemplo da transmissão heterodoxa de conhecimento.

Os choques na relação entre as mães e os pais de santo e os respectivos filhos de santo em razão das expectativas concernentes a seus papéis era algo que me chamava a atenção. Uma ialorixá me falou que não suporta relações de dependência e que saiu do terreiro onde

fez suas obrigações, porque não queria ser como o pai de santo com um monte de gente e suas famílias, dependentes emocionalmente e de outras formas do pai de santo. As pessoas recorrem ao pai/mãe de santo para tudo. Ela falou de uma amiga que está sem falar com ela porque ela não quis atender sobre coisas de relacionamento. Um outro relato é sobre recusa em abrir casa porque, ao aceitar alguém como filho, não iria poder abandonar até completar a obrigação de sete anos. Um colega do primeiro semestre da especialização falou sobre como trabalhava muito no terreiro, e como eram poucas pessoas que trabalhavam para que os rituais acontecessem. Mas na festa enchia de gente. E que por esta razão quando completou o ciclo iniciático transferiu seus assentamentos para um terreiro na Bahia. Dessa forma ele não precisava participar desta etapa trabalhosa e só ia lá periodicamente para cuidar dos assentamentos. Uma outra atitude é evitar jogar para outros, para estranhos e só o fazia quando era pedido alguma confirmação de jogo, assim não se compromete.

O trabalho de uma ialorixá já foi descrito pela literatura. O candomblé tem sua ação centralizada na liderança da mãe e do pai de santo, também chamados ialorixá e babalorixá (LIMA, 2003, p. 59), que é exercido sobre os membros do grupo em qualquer nível hierárquico “dos quais recebe obediência e respeito absolutos. O chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que se evidenciam na sua autoridade normativa” (LIMA, 2003, p. 60). Ouve-se constantemente queixas de chefes de terreiros do dinheiro gasto, das despesas feitas, do sacrifício e das preocupações que lhes dão os filhos, mas estes continuam cumprindo suas obrigações de manutenção e de assistência a que o seu papel os obriga (LIMA, 2003, p. 164). No dia a dia de um terreiro o trabalho está associado ao do cuidado que demanda atenção, sensibilidade, esforço, habilidade e sacrifício. O cuidado dá trabalho para a liderança e a todos sob seu comando (RABELO, 2014, p. 270); “nos terreiros, a mãe ou pai-de-santo está continuamente cuidando das obrigações dos filhos-de-santo. Os filhos do candomblé estão permanentemente se preparando para a próxima obrigação iniciática” (PRANDI, 2005, p. 12).

Vivaldo da Costa Lima descreve o papel e as atividades exercidas pela ialorixá:

[...] o líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros de seu grupo, em qualquer nível da hierarquia. O poder da mãe de santo e sua autoridade sobre os filhos de sua casa podem ser expressos pelas cerimônias de iniciação em seus vários graus de intensidade. É a mãe de santo quem integra a pessoa no grupo com os rituais adequados para cada nível de participação: é quem lava as contas das abiãs, quem dá o bori dos ogãs, quem assenta o santo das equedes, e quem, afinal, raspa a cabeça das iaôs. Em cada um desses ritos, a mãe de santo é a intermediária da força mística dos orixás com o corpo de seus filhos; ela é quem estabelece essa comunicação, quem consagra e quem interpreta a vontade dos santos, criando assim,

nos momentos críticos da iniciação, uma dependência que resulta num sistema de expectativas mútuas, entre ela e seus filhos de santo. O neófito passa a ter a mão da ialorixá na cabeça. Esse laço místico é que irá definir as futuras relações do iniciado com a sua mãe, e por consequência, com sua família de santo. [...] É a mãe de santo, além disso, quem dirige efetivamente toda a atividade da casa: as cerimônias públicas das grandes festas dos orixás maiores do terreiro e os ritos privados de que só os filhos da casa participam; o ossé semanal dos santos; a disciplina dos filhos e a economia do terreiro; os mecanismos de promoção e de mobilidade intragrupal e a assistência espiritual e material à imensa variedade de situações de crise e de necessidades de todos os seus filhos e suas famílias. [...] A autoridade e o poder das mães a cada dia se renovam e se reafirmam através de sua comunicação matutina com os orixás, a quem a mãe de santo pede, de joelhos no chão no peji, conselho, saúde e paz para sua casa. É a mãe de santo quem interpreta para todos os seus filhos a vontade dos santos e este é um de seus deveres maiores. E as mães crescem em poder e no respeito de seus filhos quando têm para eles a palavra exata de orientação, a advertência oportuna ou a punição justa - pois tudo isso representa a ordem dos orixás levada aos filhos da casa por sua voz autorizada. [...] A autoridade das mães não é exercida sem sacrifício nem seu poder se estabelece e se mantém sem conflitos e tensões. Pois os candomblés, como qualquer outro grupo organizado, são centros de atritos como de soluções de crises e de equilíbrio estrutural. (LIMA, 2003, p. 135-136)

Cada terreiro é domínio da ialorixá ou babalorixá que neles exercem sua autoridade moral, litúrgica e doméstica. São assim, “titulares de seus pequenos reinos de modo vitalício e, como tais, lhes cabem as glórias e desgraças de suas casas” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 83). Ao fundar uma casa-de-santo não contam levar uma vida de família, conscientes de ingressarem numa dimensão pública da existência social, que é tão mais quanto maior a fama e o prestígio da casa. Estes fatores também constituem “uma das principais motivações de se ‘abrir casa’, o anseio secreto ou explícito de ialorixás e babalorixás, além da meta permanente de todos os irmãos de àse”. (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 84)

Embora o relacionamento seja íntimo e os filhos geralmente acatem e obedecem a seu pai ou sua mãe de santo, é entendido que a restrição e a punição são para conseguir a melhoria do comportamento ritual e, assim, uma vida melhor, para os filhos. “Uma velha ebômim expressou, com uma sentença popular, a obrigação dos filhos de se submeterem ao rigor da disciplina materna: ‘Pé de galinha não mata pinto’”. (LIMA, 2003, p. 169). Entretanto, muitas vezes o conflito não é possível de ser suplantado.

Os assentamentos são mantidos sob os cuidados da mãe de santo e ao completarem a obrigação de sete anos os iniciados podem levar seus assentamentos do terreiro. Como cuidar dos assentamentos dá trabalho, a maioria os deixa na roça, exceto aqueles que têm planos de se estabelecer como pais ou mães e abrir seus próprios terreiros. (RABELO, 2014, p. 192). No candomblé, essas situações são delicadas e é preciso diplomacia e paciência, e mesmo assim não há garantia de uma negociação favorável à pessoa para quem o santo foi feito. Ao levar

consigo o assentamento, o filho está livre dos laços com seu terreiro, podendo se vincular a outra casa. Contudo, às vezes o líder religioso quer exatamente mandar embora o seu filho e a entrega do assentamento é uma punição para que o filho desobediente cuide do seu orixá; e, em outras vezes, o assentamento é abandonado no terreiro, mas cabendo à mãe ou ao pai de santo decidir o que fazer com ele. (RABELO, 2014, p. 197). Ter os assentamentos de seu santo consigo é dispor de autonomia com relação ao terreiro, entretanto muitos filhos de santo que querem afastar-se de seus terreiros de origem têm dificuldade para levar consigo os assentamentos dos seus santos e são obrigados a partir sem eles (RABELO, 2014, p. 201). Nesta situação “nunca se sabe o que uma ialorixá pode fazer com o assentamento deixado por um filho faltoso ao abandonar seu terreiro” (RABELO, 2014, p. 208). Muito embora, levar os assentamentos e abandonar o terreiro, não significa, necessariamente, o corte definitivo e imperioso dos laços espirituais entre a mãe de santo e seu filho de santo que foram construídos ritualmente.

Como já afirmei anteriormente, foi a característica de cuidado e responsabilidade em relação a outrem das ialorixás que determinou a curiosidade e depois a busca por motivações para tal atitude, considerando que tal postura tem uma eticidade que não é desvelada pelo discurso, ao contrário, é ignorada ou, muitas vezes, designada de forma pejorativa como subjugação dos praticantes; e é de tal forma naturalizada pelos praticantes que leva a cobranças de tamanha envergadura que fazem os dirigentes encararem como fardo. Tratar-se-á a seguir do modo pelo qual os filhos de santo, que estão do outro lado da relação, encaram esse cuidado.

3.3.2 A circunstância de sentir-se um filho de santo: a expectativa do cuidado incessante

Ao longo do tempo fui me dando conta de que o modo de agir da ialorixá quando eu conheci em 2011, quando ela percebeu que eu estava doente e quis me dar atenção, querendo saber como estava, fazendo jogo, querendo fazer os trabalhos, era na verdade não só usual, com também era o esperado pelas outras pessoas. Ela estava, assim para todos no terreiro, à disposição, escutando os dramas, as histórias, e gerando acolhimento e cuidado. Como eu não tinha nenhuma experiência com religiões afros, eu não conseguia compreender bem o que se passava. Entendi como pura e simples generosidade, como um modo de cuidado. Grata pelo que foi feito, eu quis retribuir, achando que, ela sendo uma mãe de santo, ajudar no terreiro

era o mais adequado. Mas isso causou estranhamento por parte dos outros filhos-de-santo. Várias vezes, nas mesas de refeição conjunta, sempre me perguntavam “por que estava ali?”. Um ogã, disse uma frase significativa: “mas o que que você tem a ganhar?”. Eu deixava claro que não era praticante da religião, então as pessoas estranhavam não somente minha presença, mas também meu trabalho. Da minha perspectiva, eu retribuía com trabalho ao que foi feito por mim e pelo qual sou grata.

Com o passar do tempo, principalmente a partir de uma conversa com uma abiã, consegui compreender melhor a perspectiva deles. Ela se queixava de que a mãe de santo dela não estava à disposição dos filhos de santo. Pela primeira vez comecei a perceber que, para os filhos de santo, era natural o comportamento da mãe-de-santo de cuidado, só que o meu comportamento de “estar grata” era incomum. É natural o papel da mãe de santo, mas não a minha gratidão. Me viam como não tendo nada em troca, só que não viam que eu retribuía ao que me foi feito. Há um descompasso nas relações que só me dei conta, depois da monografia, quando dei alguns presentes a ela e a outras mães de santo amigas que se disponibilizam a me esclarecer sobre a religião. Duas delas receberam de forma bem blasé. Uma destas depois me falou que tinha colocado a boneca de tecido que dei, uma oxum, no assentamento dela. Isso é um gesto incomensurável. Outra, por sua vez, que é mais extrovertida, fez uma festa, com grande alegria, que me chamou atenção. Por fim, uma outra delas reagiu tranquilamente, nem blasé nem alegremente.

Há dois papéis muito bem definidos em um terreiro – da mãe de santo, o cuidado e a atenção são tidos como naturais, espécie de “dever de ofício”, uma grande responsabilidade, sendo mesmo difícil de serem vistas como “pessoas” comuns (com seus dramas, necessidades, etc.); do lado do praticante, há “obrigações” que se busca evitar, tendo um sentimento hierárquico formal, que gera um respeito formal, que não possui a mesma compulsoriedade que existe para as mães de santo. Existe uma relação um pouco desequilibrada, assimétrica, em que os deveres das mães de santo são maiores do que os dos praticantes, sendo seus cuidados em relação aos filhos muito maior do que a reciprocidade que os últimos têm diante delas e dos trabalhos necessários no terreiro. Foi a partir daí que comecei a pensar sobre a *ética do cuidado* no candomblé. Se, inicialmente, pensei que a ação da ialorixá em relação a mim era uma generosidade, uma dádiva, na verdade para os praticantes era visto como um dever dela, obrigatoriedade natural, que não demandava uma retribuição ou gratidão de minha parte; por outro lado, eu não teria nada a oferecer em troca, porque, não sendo iniciada, nem mesmo cabia a mim as obrigações de praticante. Espera-se

um cuidado sem obrigação de um cuidado equivalente. E como é possível entender a resposta mais expressiva à minha gentileza, por parte de uma mãe de santo, manifestando gratidão? A alegria dela se deveu à falta de espera de retribuição, pela surpresa. Sendo extrovertida, manifestou para mim. É importante assinalar também, que uma das ialorixás não tinha um comportamento tradicional, porque aparentava não querer assumir os papéis esperados por parte de uma mãe de santo. Justamente por isso, ela era criticada pelos praticantes.

O meu estranhamento dizia respeito a comportamento e atitudes. A relação de amizade que eu cultivava com a ialorixá certa vez foi rotulada como um equívoco de minha parte por um ogã. Embora eu tenha achado estranho, eu tinha a impressão de que ela não era vista como uma pessoa que come, dorme, sente dor, fica doente, se magoa. Havia um respeito estereotipado, cheio de rapapés e um monte de críticas longe de seus ouvidos. Mas quando se achava que precisa de alguma ação espiritual, espera-se a disponibilidade da ialorixá. Sinceramente, eu considerava que eram apenas relacionamentos mal resolvidos. De certa feita, numa conversa com uma abiã e seu amigo (que me pareceu também um adepto), ela colocou que sua ialorixá não se colocava disponível para atender seus filhos de santos e elogiava outra que teria atitude diversa. Ora estava ali a mesma postura.

Muita coisa que eu considerava idiosincrasias e relações disfuncionais foi se revelando, ao longo do tempo, como constantes e relacionados à religião. Um ogã dizia que não poderia se dedicar a religião e o faria apenas quando estivesse mais velho. Um ebomi me contou que tinha enviado os assentamentos para um local distante, e que quando estava no processo de iniciação tinha que trabalhar muito e que apenas uns poucos que ralavam nos preparativos para os rituais. Essa queixa de que se trabalha em excesso enquanto outros não o fazem é uma constante. Ouvi de vários adeptos. E recentemente em 2018, antes de um rito, um pai de santo lamentou essa atitude de eternos queixumes entre os que estão nos preparativos rituais. Entretanto também ouvi de alguns que preferiam o roncó e que achava melhor ser chamado para bori do que para festa pública. Ao meu ver os primeiros se preocupavam e julgavam outras pessoas. Os que apreciavam a labuta consideravam que tudo dizia respeito aos orixás. Uma outra queixa que ouvia era sobre a demora para execução dos rituais. Cheguei a ouvir que isso se dava por falta de organização da ialorixá. Eu me sentia desconfortável porque em muitas ocasiões tinha estado ocupada na labuta e via a ialorixá trabalhando muito. Ao longo do tempo me dei conta de que muitos adeptos não se apercebem do fato de que determinadas situações eram próprias da religião, como é o caso da relação com o tempo e a satisfação das demandas dos orixás, que já foi descrito como derivados da

herança cultural iorubá, mas que atualmente se choca com a urgência contemporânea de tempo.

Vivaldo da Costa Lima assim descreve as relações da família de santo:

Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo [...] são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares: de obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificação e sanções, de tensões e atritos - tudo isso existe numa família e tudo isso existe no candomblé. [...] “Minha mãe”, para um filho de santo é certamente a mãe de santo que o fez nascer de novo para a vida religiosa, através de toda uma gestação simbólica nas camarinhas dos terreiros. (LIMA, 2003, p. 161) [...] As relações de pais e filhos no candomblé são, em princípio, determinadas pelo tipo de relações correspondentes na família brasileira: obediência, submissão e serviço compensado pela manutenção, segurança e proteção. (LIMA, 2003, p. 165)

No candomblé há uma dimensão de obrigação religiosa de cuidado que não é expresso explicitamente. Trata-se de algo internalizado, que se constitui como uma espécie de senso de dever e que condiciona a assim agir; e seus praticantes, de fato, assim agem. É um fundamento ético de uma maneira de agir no mundo desta religião. Contudo, se por um lado as ialorixás consideram que a responsabilidade de cuidar é inerente ao sacerdócio, os filhos de santo julgam que seus cuidados são mais do que naturais. Entretanto, como tal compromisso ético nunca é explicitado como um desvelo por parte de quem se sente na obrigatoriedade de assim agir, e tampouco, nas cobranças de tais ações, minha indagação passou a ser como tais comportamentos eram construídos; e, por fim, concluí que tinha ligação com o sistema de aprendizagem da religião, que é o que será tratado agora.

3.3 Iniciação e aprendizagem: composição do estar e do agir no mundo

Em determinado momento, me perguntei sobre como a postura de cuidado e responsabilidade, que eu vinha constatando ser comum as ialorixás e que, depois, vi em outros adeptos, era absorvido pelas pessoas, visto que tal não era explicitado em um discurso facilmente observável. A aprendizagem através do processo iniciático no candomblé é uma experiência em que se pretende “um desenvolvimento paulatino pela transmissão e absorção de uma força e um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema (SANTOS, 2012, p. 15-16). Através dessa experiência progressiva se possibilita absorção de conhecimento, desenvolvimento de poderes e acesso a determinados ritos quando estão

presentes forças e poderes (SANTOS, 2012, p. 19-20). Através da iniciação os adeptos absorvem os princípios do sistema e o princípio da comunicação é a relação interpessoal. (SANTOS, 2012, p. 52). O mais significativo é que **“o saber não se adquire, incorpora-se”** (SODRÉ, 2017, p. 107, grifo nosso); o saber é fixado por confiança na autoridade das fontes, que é fonte de razoabilidade e afeto, e assim de convencimento. (SODRÉ, 2017, p. 211). Desta forma, uma “originariedade, radicalmente *ética*, confere a alguém, mais velho, mais ‘iniciado’ na vida, a autoridade, que serve de fundamento à experiência” (SODRÉ, 2017, p. 227). É nesse ambiente e sob estas proposições que me vi envolvida, na verdade mergulhada, não sem atritos e muita perplexidade.

3.2.1 Iniciação às duras penas e uma est-ética: ewo e trabalho religioso, aprendizado experiencial e saber incorporado

No período inicial, eu não compreendia esse universo. Fazia perguntas ao amigo ogã e a ialorixá para tentar compreender. Tinha dificuldade em entender as atitudes extremamente apegadas a rituais e regras subentendidas. No primeiro ritual que me submeti, resolvi tomar banho no dia seguinte, porque estava fazendo muito calor e eu estava suja e pegajosa; a ialorixá ficou muito aborrecida e falou isso em alto e bom som. Eu detestei aquela situação e não compreendia o porquê de tal repreensão. Os alvoroços por causa de cores e roupas inadequadas e outras regras eram inalcançáveis ao meu entendimento. Em outra ocasião, a ialorixá se irritou com a forma como estávamos fazendo um concerto no terreiro e eu respondi no mesmo tom; e embora os outros também estivessem irritados, ficaram calados. Certa vez, quando eu estava começando a frequentar o terreiro, não gostei da forma como um ogã exigiu que eu pedisse a bênção e me recusei a fazê-lo; a confusão e constrangimento criado foram enormes. Em termos da etiqueta do candomblé minha gafe foi incomensurável:

A posição e os papéis dos indivíduos no sistema religioso também se manifestam por ocasião da troca de bênçãos [...] trocam bênçãos entre si e assim por diante, numa complicadíssima e por vezes ininteligível rede de bênçãos. Muitos ficam ressentidos por que não lhes tomam a bênção na hora devida ou, mesmo, porque acabam pedindo bênção (beijando a mão do outro) quando deviam dar (receber o beijo na mão primeiro). Entre o povo-de-santo, essa "gafe" é muito comum, mal vista e pode ser o início de antagonismos. (AMARAL, 2005, p. 51)

Não foi fácil a acomodação em um ambiente com rígidas regras. Aos poucos aprendi a contornar e ser discreta nas minhas resistências pessoais. Cores: uso sempre branco em qualquer situação em uma ida a um terreiro. Bênção: faço o que todos estão fazendo de modo

geral. Comentários e conversas críticas: o silêncio e a discrição são de grande ajuda. Enfim, em Roma faça como os romanos.

Com já disse algumas vezes, é controversa entre os adeptos a participação de alguém não iniciado como eu nos ritos da religião. Observei por várias ocasiões a ialorixá sendo questionada sobre minha presença. Tal fato ocorreu em situações em que eu estava circulando pela roça de santo no cumprimento de tarefas, sejam elas de caráter ritual ou não, e acabava por ouvir sem que essa fosse a intenção das pessoas. Nesse caso eram pessoas velhas de santo. Os filhos de santo não poderiam fazer esse tipo de abordagem, então alguns faziam perguntas diretas ou indiretas a mim sobre porque eu estava ali se não era uma adepta, principalmente no início.

Por outro lado, havia também os que gostavam de minha presença pois eu aliviava o trabalho e, aos poucos, parte dos adeptos da casa de santo acabou por naturalizar a minha presença. Uns ogãs jovens me chamavam de bombril (de mil e uma utilidades). Ficavam felizes porque era mais um a dividir as tarefas. Entretanto, também fui hostilizada por não me comportar com as deferências que consideravam de seu direito. Uma vez eu estava pintando as janelas com tinta a óleo. Era já noite, eu estava suja e cansada. Um ogã mais velho não se deslocava para eu continuar a tarefa. Uma equede se dirigiu a ele com toda a deferência para ele se afastar, e assim eu pudesse fazer a pintura. Eu fiquei extremamente irritada, mas não cedi aos detalhes do comportamento exigido. Mais tarde, entendi que os estranhamentos eram mútuos. Com o passar do tempo, muitos que conviviam constantemente com minha presença passaram a relevar as minhas impropriedades. A ialorixá também buscava temporizar relatando elogios de quem tinha sido crítico comigo, mas depois aceitava minha presença quando me viam madrugada a dentro costurando à mão, catando feijão fradinho, limpando moedas para um ritual etc, etc.

Após a fase inicial e até 2015, participei dos bastidores de ritual para Obaluaiê, ritual de Obarás, ritual de cura da semana santa, obrigação de equede e iniciação de iaô. Além destes estive em diversos rituais menos complexos como boris e ebós. Passei a ser visitante frequente do Mercado de Madureira (RJ), pois eu tinha carro e, desta forma, mais mobilidade. Além disso, costurava, pintava, lavava, passava roupa, fazia compras, ia de carro para despachar ebó, etc. Ao longo do tempo passei a ajudar na cozinha de santo e nas oferendas rituais. Nas obrigações da equede e da iaô estive na casa de santo em várias

ocasiões colaborando em diversos rituais, alguns deles, como vim a saber posteriormente, outros filhos de santo da casa desconheciam.

A prática de participar dos ritos para catar os conhecimentos é uma atitude reprovável. Então, porque eu pude participar? Certa vez estava eu, a ialorixá e outras duas pessoas não praticantes, sendo uma delas filha carnal de ialorixá e a outra esposa de um ogã, em uma saída de lazer. Falava eu de minhas participações no terreiro quando a que era filha de ialorixá questionou eu ter realizado determinado rito. A ialorixá, minha interlocutora, retrucou que eu não tinha noção do que estava fazendo. Era verdade, eu colaborava sem saber da importância ou especificidade do fundamento praticado, e tampouco me preocupava com isso. Esta minha atitude de não estar catando conhecimento sobre os fundamentos conquistou a confiança da ialorixá e me permitiu o ingresso no ambiente restrito. Confirmei tal impressão em outra conversa, igualmente em um momento de lazer, com a outra ialorixá minha interlocutora, que afirmou que a atitude de não curiosidade em relação aos fundamentos era o que me franqueava tal aproximação. Desta forma, como tive acesso aos detalhes rituais devido à confiança depositada em mim, não relatarei em minúcias os rituais observados, até porque eles não são centrais para o objeto de pesquisa.

Há pouco tempo, em 2018, estava eu e a ialorixá na cozinha do senzalão conversando sobre o andamento das tarefas para o bori que estava sendo realizado. Ela precisava fazer um rito de fundamento ao qual não queria que estivesse sob a vista de pessoas presentes na roça, que poderiam, eventualmente, ficar de olho para catar informação, e também porque não era considerado de bom augúrio ficar à vista. Na opinião dela não poderia ficar tranquila como fazia comigo, que ela sempre podia deixar ocupada em tarefas pela roça, enquanto ela e outros estavam em ritos de fundamento nos ambientes reservados, porque sabia que eu não iria ficar de olho no que estava sendo realizado. Era verdade, aconteceu muitas vezes, e de fato eu nunca tentei me apropriar do ewo (segredo). Faço o que me é solicitado.

Contudo, quando eu já naturalizava todas essas circunstâncias, pois eram sete anos de convivência, durante uma série de ebós em 2018, uma pessoa que não me conhecia, mas que me viu por lá em diversos dias e circunstâncias, não segurou a curiosidade e acabou por perguntar se eu era iniciada ou pretendia me iniciar. Exatamente como no início da minha frequência no terreiro. A pessoa não entendia porque eu estava ali trabalhando dia e noite e madrugada adentro (era madrugada quando me fez a pergunta), se não professava a religião. Por conta dessas situações, que são recorrentes, recentemente fui orientada pela ialorixá a

dizer que sou oborizada sem mais detalhes ou colocações sobre minha crença aos que fizeram tais perguntas. Pelo menos agora eu sabia que tinha também o interesse acadêmico, entretanto nem a ialorixá nem eu revelávamos esse aspecto para todos. Mas nos primeiros anos o caráter acadêmico não existia e um ogã chegou a me perguntar porque eu fazia aquilo se eu não tinha nada a ganhar. Na época eu interpretei que ele não entendia o valor da amizade, que era o que justificava para mim. No entanto, hoje creio que havia também a questão de que eu não cultuava os orixás, então era meio incompreensível o meu desvelo. E ele não foi o único a me crivar de perguntas sobre isso.

Em 2017, fui a uma festa de obrigação de 14 anos. Ao chegar fui beijando a mão e pedindo a benção de todo mundo. Eu estava acompanhando a ialorixá e fomos para o salão e sentamos no que (vim a saber depois) era uma das cadeiras em que ficariam as pessoas graduadas. Em dado momento, quando percebi, falei com a ialorixá, mas ela mandou que eu ficasse ali mesmo. Chegou uma senhora idosa logo depois, que vim a saber, era a matriarca, mãe de santo da dona da casa e de outros ali presentes. Já estava no salão um pai de santo que tinha ido lá pela oportunidade de conhecer pessoas de sua família de santo. Os dois, a senhora idosa e ele, ficaram conversando. Logo apareceu questões sobre a forma certa de fazer algo, creio que dizia respeito a como descascar um obi com a mão ou com a faca, e daí seguiu para ao que seria seguir a tradição e as inovações que vão sendo usadas.

Em dado momento estavam pais e mães de santo conversando em torno da matriarca. Pelo que entendi o assunto era quizilas de santo, pois ouvi o que era visitante que após fazer santo não conseguir comer ovo. E um que estava afastado se aproximou e perguntou à matriarca se haveria quizila com pipoca, pois na casa dele não conseguiu estourar pipoca que teve que ser feita na casa de uma equede. Ficaram todos trocando receitas e informações e aprendizado. O que não se sabe, pergunta-se aos mais velhos e experientes. Neste momento só tinham pai e mães de santo e eu. Não tinham filhos de santo por perto. No final sentei um pouco na mesa da mãe de santo da casa. Ela falou sobre como defendeu uma colega de trabalho na juventude. Na época tinha sido iniciada na umbanda há dois anos. Depois ela se iniciou no candomblé. Falou as pessoas na mesa que sempre se indignava com a injustiça.

Quando fui neste terreiro em outra ocasião, a mãe de santo fez um discurso aos filhos de santo exortando sobre responsabilidade, cuidado, dedicação, a dura experiência de aprendizado. Foi corroborada pelos outros pais e mães de santo presentes. Creio que era aniversário de santo dela, mas foi uma cerimônia simples porque alguém havia morrido.

O conhecimento no candomblé possui uma característica de construção coletiva. Em determinada ocasião, em que um filho de santo estava se retirando da casa de santo e recolhendo seus assentamentos, a ialorixá me confessou que passou durante toda a sua longa trajetória seguindo determinada prática. Contudo, nessa ocasião, ela estava conversando sobre o fato com um interlocutor velho de santo quando este a alertou que a forma como ela procedia lhe seria prejudicial e que ela deveria alterar a sua prática ritual. Em outra ocasião, outra ialorixá contou-me que ela e familiares que moravam no Nordeste trocavam mensagens sobre a eficácia ritual de várias práticas. Assim como na festa de obrigação de quatorze anos em Niterói (RJ), onde observei uma longa troca de ideias entre vários ialorixás e babalorixás sobre como estourar milho de pipoca, doburu para Obaluaiê. Os velhos de santo utilizam constantemente a consulta aos seus pares para complementar o conhecimento fragmentado do qual cada um isoladamente é detentor para formar uma rede coletiva de conhecimento, que é maior que suas partes separadamente.

Normalmente, a troca de informações sobre as práticas rituais pelos pais de santo e ialorixás se faz de forma reservada e dentro de seu círculo de confiança, fazendo com que apareça para alguns praticantes, como me confidenciou um ogã, que eles pretendem ter um conhecimento absoluto dos rituais. Na verdade, é porque as consultas e os compartilhamentos não devem circular em ciclo mais amplo, tendo em vista o caráter de segredo e as hierarquias dentro do terreiro.

Na festa de obrigação, como faço sempre agora, estava toda de branco, inclusive o echarpe no pescoço, a faixa na cabeça e o tênis no pé. Começo a entender que essa minha postura de usar branco total é bem vista neste ambiente, o que faço não apenas por respeito, mas também porque é a forma mais conveniente de não errar as regras das cores. Num dos intervalos foi feito comentários sobre o ideal de vestimenta, com críticas a certa ostentação. Alguém elogiou a roupa da matriarca e a minha. Estávamos vestidas de branco embora não fosse a roupa rodada ou africana. Essa conversa é que me chamou a atenção para a importância que se dá ao fato de eu seguir a etiqueta de cor. De certa feita a ialorixá comentou com as pessoas presentes no terreiro de Maricá sobre minha chegada numa sexta-feira, vestida de branco, para colaborar em rituais de oferendas. Suponho que estava sendo usada a técnica de ensino e aprendizagem típica do candomblé.

No início de 2018 foi pedido que eu fizesse compras no mercadão de Madureira. Tinha conseguido adquirir todas as listas. Acabei por saber, por telefone, que outras pessoas

também tinham feito compras e acho que eram para seus próprios ebós. Mas a prática é pulverizar as orientações para que só a mãe de santo saiba a totalidade da informação. Comento o fato em tom de brincadeira pelo telefone com a ialorixá e ela confirma, dizendo que “aprendeu com os baianos”. Este é uma azáfama típica do candomblé. Muito trabalho e muito esforço. Quando eu comento sobre esse tempo e o cansaço a mãe de santo fala que estou fazendo pelo santo. As compras eram para várias outras pessoas e eu não sabia quem eram. Esse parece ser o processo de aprendizagem da religião, não apenas dos ritos e oferendas, mas dos seus valores.

O ethos pela exemplaridade subsidia a formação tradicional. No caso, não se pergunta, não se explica, observa-se e absorve-se. Em agosto/2018, num bori, uma iaô se angustiava com o que devia fazer, com o modo certo a ser feito. Contou-me aborrecida e angustiada que na preparação da oferenda sacrificial havia sido induzida ao erro por outros presentes. A esta altura tínhamos passado três dias trabalhando nos preparativos; e um período ficamos praticamente vinte e quatro horas apenas as duas fazendo compras, limpando roncó, cozinha de santo, sabagí, banheiros, fazendo os preparativos prévios das comidas rituais. Ela se lembrava de mim, afirmando que eu já havia lhe dado uma carona. Eu não me recordava. Em dado momento ela comentou sobre a responsabilidade que cabia aos que preparam as coisas, um comentário que já ouvi outras vezes pois os erros recaem sobre os que se submetem ao ritual. Um momento em que estávamos a sós não sabíamos exatamente como fazer uma determinada coisa e cada uma tinha uma opinião, e fizemos como eu achei que deveria ser. Quando a ialorixá estava disponível, coloquei a dúvida na frente da iaô e contei como havíamos feito, ela disse que estava errado, que deveria ser da forma que a iaô achava que era correto. Então voltamos ao roncó e refizemos.

Não percebi nenhum problema com a situação, nem por parte da ialorixá, nem por parte da iaô. Contudo, com a situação posterior com outras pessoas ela ficou muito aborrecida. Essa situação exemplifica o aprendizado que é conflituoso e tenso. Uma abiã de outro terreiro frequentemente me relatava os embates e reclamações sobre o que fazer e como fazer, com os mais velhos usando palavras que muitas vezes a desagradavam por demais. Eu assisti e ouvi também reclamações e reprimendas de ambas as partes, mães e filhos de santo. Quando estávamos nos preparativos das comidas rituais um rapaz não iniciado se ofereceu para ajudar o que foi aceito pela ialorixá. Quando retornávamos de carro para o Rio de Janeiro, a iaô comenta também que o fato dele ter ajudado nas comidas doces seria reparado e criticado pelos presentes na roça. Depois de ouvir esse e outros comentários semelhantes falei

para ela da citação dita recorrentemente pela ialorixá sobre o Kossi diligente. O “Kossi: gente novata no candomblé e que, portanto, não conhece ainda a ‘etiqueta’ ou o dialeto do santo” (AMARAL, 2005, p. 87, nota de rodapé). A ialorixá repete com frequência uma frase dita por sua mãe de santo: “é melhor um Kossi de bom coração do que um velho de santo que faz só por fazer”. Uma certa vez ela ainda exemplificou com uma história: certa vez sua mãe de santo tinha que levantar a bandeira de Airá e não tinha ogã na casa. Havia um funcionário trabalhando na roça de santo. Foi perguntado se ele tinha bom coração e a ela respondeu que não sabia. Foi o homem que suspendeu o mastro da bandeira.

Em 2018, em conversa durante momento de lazer com a outra ialorixá minha interlocutora, esta comentou que, como não sou iniciada, eu poderia participar de qualquer ritual, o que não seria possível em caso de iniciação por ser necessário respeitar as etapas iniciáticas. Há também outro ponto que é o axé que advém da participação nos rituais, assim, mais participação, mais axé. E eu venho colaborando em muitos ritos nos últimos anos, logo participo de algum modo na alimentação do círculo de axé. Experiência semelhante, e estranheza, foi vivenciada por Goldman, que relatou:

De mim mesmo disseram diversas vezes em Ilhéus que, embora não tivesse sido iniciado, eu “andava por lá há tanto tempo” que podia ser considerado “da casa”. O que poderia ser tomado apenas como cortesia (e que certamente o era) tinha, contudo, consequências rituais bem mais sérias: em diversas ocasiões me vi em situações das quais, em tese, eu não poderia participar em virtude do fato de não ter sido iniciado (GOLDMAN, 2012, p. 278-279)

Há conhecimentos muito valorizados no candomblé como o das comidas, saber o que cada orixá come, como é temperado e em quais circunstâncias rituais (AMARAL, 2005, p. 38). A identidade se expressa pelo chamado segredo, o fundamento, o que não se partilha a não ser com os do terreiro. (AMARAL, 2005, p. 101).

Do verbete "fundamento" em A Linguagem do Candomblé, CEAO: Conhecimento profundo do ritual e da doutrina de sua nação que não exclui uma certa familiaridade com os ritos das outras nações. "Ter muito fundamento se diz de uma mãe ou pai que conhece, além dos ritos e das cantigas, as técnicas divinatórias e as folhas sagradas que estão associadas intimamente às cerimônias de iniciação e à medicina empírica dos candomblés. (LIMA, 2003, p. 49, notas)

A vivacidade da parte pública do candomblé é tão preponderante que obscurece o aspecto de faina prosaica que é o dia-a-dia (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 67). Religião de poucos fiéis e muito trabalhosa onde tudo vai sendo aprendido aos poucos, cercado de mistérios e segredos para entender e memorizar em etapas da iniciação que nunca termina. (PRANDI, 2005, p. 10). A consciência de poder e de mando é o conhecimento pela

oralidade do andamento de rituais, “sobretudo os mais episódicos, os que não constam de um calendário litúrgico cíclico e que portanto só acontecem em ocasiões especiais” (BRAGA, 1998, p. 21). A apropriação indevida do saber religioso das práticas litúrgicas retidas pelos mais velhos, que é considerado como coisa de fundamento, é uma transgressão dessa pedagogia, pois anteciparia a aprendizagem atropelando o tempo estabelecido (BRAGA, 1998, p. 25). Esse processo implica em compromissos e em obrigações com os orixás e com a roça; e “envolve um lento e, às vezes, bastante penoso aprendizado” (RABELO, 2014, p. 83), em torno de um conhecimento que é preciso dominar com responsabilidade e requer muito trabalho:

A feitura exige que do terreiro se vá ao comércio e à feira. Há muito material a comprar [...]. Todo esse material será transformado no terreiro através de muitas atividades. Durante duas ou mais semanas, uma sequência de ritos internos exige presença e muito trabalho (RABELO, 2014, p. 95). [...] Além disso, os filhos da casa também comem, e é preciso preparar alimentos leves para as iaôs recolhidas. Da cozinha aos quartos dos santos e do barracão à camarinha, o movimento dentro do terreiro é intenso. [...] Há muito que se aprender no candomblé, além das músicas e danças exibidas nas festas públicas. Há uma etiqueta regulando as relações com os orixás e outra regulando as relações entre os adeptos situados em pontos diferentes da hierarquia do terreiro. Há um conhecimento relativo aos orixás, que inclui suas predileções e quizilas e que regula o preparo de qualquer oferenda. Há um vasto corpo de cantos e rezas. Há responsabilidades diferenciadas de acordo com a posição de cada um. (RABELO, 2014, p. 98) [...] habilidades práticas requeridas no terreiro, algumas apenas marginalmente relacionadas à lida com orixás e caboclos: limpar o barracão, lavar, engomar e passar a roupa das festas, depenar aves recém sacrificadas, ajudar no preparo da comida para os visitantes, servir os convidados nas festas, ou simplesmente varrer, lavar e cozinhar para aqueles que desempenham tarefas de maior responsabilidade. (RABELO, 2014, p. 108)

A postura exigida nem sempre é aceita pacificamente. Há pessoas que relatam a dificuldade para se ajustar às exigências de submissão. Para alguns, é penoso se deitar aos pés das ebomis para pedir a benção, assumir tarefas pesadas e cansativas com humildade, além de aceitar os mandos e desmandos de seus pais ou mães de santo. (RABELO, 2014, p. 112).

Mas isso não quer dizer que conflitos e rupturas sejam raros. No terreiro, irmãos de santo disputam a atenção e favor de suas mães (ou pais), e na disputa há sempre aqueles que se sentem preteridos ou injustiçados em virtude de fofocas maldosas. Brigas e intrigas entre irmãos podem tornar a convivência difícil. E a posição da mãe de santo frente a essas desavenças pode ser a gota d'água para que os desfavorecidos decidam romper o vínculo e deixar o terreiro. A percepção de que foram ou estão sendo sujeitos a excessivas humilhações e/ou a demandas muito pesadas pode ter os mesmos efeitos - são muitos os casos de iaôs que se afastam do terreiro onde foram feitas devido ao tratamento que lá recebem, muitas as histórias de mães e pais de santo que maltratam e humilham sistematicamente os iaôs de suas casas. Uma linha estreita de fato separa o que é tido como mando justo (espera-se que a mãe de santo exerça uma autoridade firme e inquestionável) e o que é considerado abuso do mando, a obrigação assumida e a cobrança excessiva. Traçá-la demanda exercício de julgamento. E o julgamento é feito cotidianamente - nas conversas entre irmãos de santo, nas desavenças e nas decisões de permanecer ou deixar o terreiro. (RABELO, 2014, p. 115)

Mas a liderança de candomblé é muito exposta à observação e à crítica, “e por isso mesmo os pais e as mães de santo, na imensa variedade de seus projetos existenciais, são fiéis aos padrões que aceitaram como normativos”. (LIMA, 2003, p. 140-141). Certos aspectos das religiões afro-brasileiras são melhor compreendidos considerando-se a origem africana que os fundamentam. Na transferência da cultura africana para o candomblé no Brasil, passou por um processo de cristalização, em que é mais memória mítica elaborada como fundamento religioso, como verdade religiosa (PRANDI, 2005, p. 33). Na reconstrução da religião dos orixás entre nós, aspectos e conceitos da cultura africana deixaram de fazer sentido, desapareceram. Entretanto, muitas ideias e noções se reproduziram na cultura religiosa dos terreiros de candomblé e de outras religiões afro-brasileiras, e muita coisa se conservou em aspectos não religiosos da cultura popular (PRANDI, 2005, p. 38). Desta forma, a “religião do dia-a-dia de todo modo, é a religião familiar e não se separa religião e família da vida cotidiana” (PRANDI, 2005, p. 161), porquanto não há em estruturas religiosas ritualísticas de religião como o candomblé, um limite preciso entre o campo espiritual do grupo e o seu lado secular (LIMA, 2003, p. 89). Não é outra razão para:

Além das práticas iniciáticas, como a raspagem da cabeça que marca o ingresso das meninas na puberdade e o uso de escarificações indicativas de origem tribal e familiar (os aberés do candomblé), costumes do cotidiano familiar africano foram igualmente incorporados à religião no Brasil como fundamento sagrado que não deve ser mudado: dormir em esteira, comer com a mão, prostrar-se para cumprimentar os mais velhos, manter-se de cabeça baixa na frente de autoridades, dançar descalço etc. (PRANDI, 2005, p. 162)

Os cultos religiosos que no Brasil recriavam a religião africana e também reproduziam outros aspectos da cultura na África. (PRANDI, 2005, p. 164). O candomblé foi mais que a reconstituição da religião, porque a religião africana não é uma esfera autônoma em relação da sociedade tradicional; e, para que ela fizesse sentido no Brasil, outros aspectos da sociedade africana foram aqui reconstituídos, ao menos simbolicamente (PRANDI, 2005, p. 166). Mas tal não ocorreu sem mudanças, com acréscimos e perdas, por um processo para dar sentido à memória e à identidade negra na diáspora (PRANDI, 2005, p. 168)

A circunstância no candomblé da interpenetração dos planos seculares e profissionais das pessoas o povo de santo chama de “vida de santo”. (LIMA, p. 109, notas), é também chamado de vida no santo o vínculo em torno do contrato entre os homens e os orixás (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 65). Uma vida com plenitude como vida no santo se dá pela iniciação que permite superar a ameaça da perda do axé (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 111)

Nos primeiros anos não tive contato com outros praticantes, apenas do terreiro de Maricá (RJ). Sendo eu do interior da Bahia da segunda metade do século XX, crescendo em contato com quintais e, eventualmente, roças de cacau, muitas coisas de roça de santo eram naturais. As comidas de santo eram semelhantes à culinária familiar ou aos quitutes que eu gostava do tabuleiro da baiana que os vendiam no centro da cidade, com contas no pescoço e pequenas bolinhas no canto do tabuleiro que não eram vendidos e me deixavam intrigada. Eu recebia com naturalidade muitos hábitos religiosos e ritualísticos. A comida de santo igual à da família; dormir em esteira era comum nas roças de cacau de parentes e tinha esteira em minha casa e de parentes; comer com a mão também acontecia na minha infância, assim como usar louça de flandres e de ágata. O que para eles era sagrado e ritualístico, para mim era cotidiano. Até os ritos sacrificiais não diferiam de ver mãe, avó e tia imolando aves, que eram criadas no quintal muitas vezes, e meu avô imolando os porcos que meu pai criava no quintal. Algumas tarefas não eram diferentes do que eu via as mulheres mais velhas da família fazer para as refeições, como o dia em que eu estava na roça para colaborar no que fosse pedido, pois eu nunca perguntava muito porque a ialorixá também não dava detalhes sobre o que ia acontecer; então, à noite ocorreu um rito sacrificial e fui incumbida de parte dos cuidados dos animais de duas patas. Assim me vi com uma ebomi e outros ajudantes na cozinha de santo, com bacias de ágata e panelões de água fervendo no fogão de lenha. Era a parte final dos preparos quando os animais são aprontados para o futuro consumo pelas pessoas. No final, eu tinha feito mais do que os outros pois a atividade para mim não era diferente da vida da minha infância e adolescência no interior da Bahia. Uma das ajudantes, habituada à vida dos grandes centros urbanos, mal conseguiu manipular um.

Uma equede contou em uma palestra em um curso de extensão na UERJ, como havia aprendido a fazer as varetas para tocar atabaque. Como havia se colocado disponível para o ogã que estava fazendo as varetas, aguidavi, e ele foi lhe mostrando o que deveria fazer. A disponibilidade, no estilo pau pra toda obra e sem muitas perguntas, se enquadram bem na roça de santo. Subi em árvore, capinei, costurei, fiz compras, pinteí paredes e janelas, cozinhei, dirigi o carro para despachar ebó, enfim, me tornei útil. De certa forma é o que se espera das pessoas no processo de aprendizagem iniciático; e é como se incorpora o saber do candomblé.

Este modo de agir, do aprendizado experienciado, já foi descrito como uma estética da vivência. Uma aprendizagem via uma est-ética do sensível, e não por um discurso estruturado, inclusive sobre pressupostos no campo ético, que, todavia, vela a percepção de sua existência

ao ponto da invisibilidade. Uma das facetas, que, se não é invisível, tem seu papel pouco explorado na construção cognitiva, é o fuxico, o ewo, e o próximo tópico.

3.2.2 *Entre fuxicos e fofocas: as análises de méritos nos bastidores*

O fuxico, o ejó, está o tempo todo presente no candomblé. Isso ocorre porque o conhecimento nunca é transmitido diretamente; por isso, está-se sempre a cavar um saber. Pouco no candomblé é falado, é tudo dito de modo insinuado, com subterfúgios, tangenciando. Os conflitos são evitados porque a oralidade, a hierarquia e a etiqueta não permitem que eles sejam enfrentados de frente. O fuxico é, antes de tudo, uma forma de aliviar as tensões. Cata-se informação, espalha-se. Existe um lado positivo do ejó, porque diminui as tensões, evitando conflitos abertos; existe um lado negativo, porque cria um ambiente o tempo todo em conflitos paralelos, em que nada pode ser dito de forma explícita e muitos não conseguem entender o que está em questão, estando sempre truncado.

O fuxico, o ejó como se diz nos terreiros jêje-nagôs que, respondendo por algum interesse qualquer, muitas vezes marcado pela noção humana da inveja, do ciúme e covardia, ou pela melhor intenção de relatar o que foi notado, termina por emprestar relevante serviço à religião. O ejó, o fuxico feito, possibilita a circulação de informações, até mesmo das circunstâncias do sagrado, pela via não oficial, através da revelação de boca em boca, - o denominado “correio nagô”, do que está acontecendo de novidade em determinado terreiro de candomblé. Pelo ejó se chega às tramas mais complexas do mundo religioso alcançando pelo detalhamento da ocorrência, aspectos preciosos que nenhuma competente etnografia seria capaz de captar. (BRAGA, 1998, p. 24)

Júlio Braga (1998) salienta vários papéis que o ejó teria dentro do candomblé. O principal papel é de atualização do saber, pois, sendo uma religião baseada na oralidade, em que o conhecimento está associado ao poder, o ejó é uma forma de burlar os obstáculos; ao mesmo tempo, ao se burlar os obstáculos ao acesso ao conhecimento indo buscá-los em vários terreiros e em catar, isso permite que a informação circule e também promove uma uniformização das tradições. Apesar das resistências dos mais velhos em repassar os fundamentos aos mais jovens, o elejó, o afojude, consegue burlar por meio de várias técnicas (com escrita de procedimentos, frequência de várias casas, etc.), inteirando-se nos vários rituais e, mesmo, tornando-se líderes religiosos por vezes. Há um certo controle sobre tal prática dos elejós – ensinar errado, cantar embolado para não ser entendido, rituais para afastar o ejó. Mas, por outro lado, o ejó permite fazer uma crítica das tradições, ele é uma forma de estabelecer uma censura sobre os códigos de comportamentos. Mas estas críticas não são diretas, são feitas de forma jocosa, para evitar atrito.

Júlio Braga considera que o baba ejó tem um papel importante porque, ao trazer e levar notícias, introduzir novos códigos comportamentais, uniformizando a tradição. Ele realiza uma mudança na tradição ao mesmo tempo que pretende defendê-la em seus fundamentos. Com isso, a tradição é atualizada, e ao mesmo tempo preservada. Sua posição é liminar, pois é ao mesmo tempo evitada e excluída do terreiro, mas tem um papel importante em seu funcionamento no tocante aos meios de controle pelos praticantes em relação à exclusividade de poder pelos mais velhos e às formas de inovação em uma religião marcada pela oralidade.

De todo modo, as barreiras de acesso ao saber religioso são permanentemente quebradas pelos mais espertos que buscam por todos os meios chegar até às fontes de onde podem aprender alguma coisa. O babá ejó, na sua dimensão de 'fura runcó', vence as dificuldades com muita facilidade, dialogando com outros sobre o que notaram ou anotaram e na troca de informações acabam aprendendo muita coisa que dificilmente seria transmitida pelos líderes religiosos de seus candomblés de origem. (BRAGA, 1998, p. 33)

De certa feita, eu tinha recebido comidas baianas, diretamente importadas e preparadas pela excelência de minha cunhada no interior da Bahia. Por gentileza, resolvi levar uma porção de xinxin para Maricá (RJ). Mas lá acabei por descobrir que tinha cometido mais uma inconveniência. O xinxin era comida de orixá. Eu brinquei que, para mim, era apenas uma comida típica preparada pela minha cunhada que era excelente cozinheira e minha mãe trazia da Bahia para eu matar a saudade. Em outro momento, mais tarde, um ogã me perguntou como se preparava. Desconversei. Aquela altura eu já sabia que aquela não era uma pergunta inocente. Ele provavelmente queria saber de uma comida ritual; e eu já tinha estado em cozinha de santo e sabia que preparos culinários e preparos rituais não eram exatamente a mesma coisa. E além disso, se ele não sabia é que não quiseram lhe ensinar. Aliás, acabei por adquirir o hábito da discrição sobre o que eu via.

A ialorixá foi algumas vezes comigo fazer compras para as atividades rituais. Depois passou a me mandar fazer as compras sozinha. Na verdade, como vim a me dar conta, era mais uma forma de ensino e aprendizagem do candomblé:

[...] as compras desempenham um papel importante na própria instrução do neófito. Verificamos, por exemplo, que são regidas pela etiqueta da pedagogia iniciática. De acordo com ela deve o noviço prestar a máxima atenção, perguntando o mínimo possível, e somente nos momentos adequados. Comprar as coisas do ritual, mais do que uma necessidade, é uma arte. Quanto mais cedo e melhor o filho-de-santo a dominar, tanto maiores serão as probabilidades de êxito em suas obrigações e, com isso, sua ascensão na hierarquia da seita. (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 13)

Em certa ocasião eu devia comprar frutas para um bori. Enquanto eu pedia orientação sobre o que comprar e como pagar, uma iaô intervém muito dizendo o que deveria comprar ou não. Entre o tipo de fruta que ela me falou que eu não devia comprar estava o de frutas cítricas. Só que eu tinha observado que o ogã recolhido tinha recebido frutas cítricas na alimentação pela ialorixá, então considerei que tais frutas pudessem constar no ritual para ele. Mas não comentei nada e fui às compras, pois naquele momento não tinha como tirar dúvida com a ialorixá. De fato, as frutas cítricas constaram do ritual. Entretanto, na verdade, em outra vez que eu fui às compras para um bori não podia comprar nada cítrico, e desta vez eu devia comprar. Em outro bori fui orientada a comprar frutas que crescem no alto, e que comprasse maçã vermelha bem viva. Em outro que não comprasse frutas de cor forte ou vermelha. A essa altura eu já tinha percebido que não existia uma lista fixa de elementos para determinado ritual. Tudo podia variar e depender de vários fatores. Numa outra ocasião uma pessoa que fazia oferendas fez comentários questionando o que foi usado no rito “porque minha mãe nunca fez assim”. Essas sutilezas das diferenças não eram percebidas por essas pessoas. A ialorixá em outra ocasião falou comigo sobre esse fazer que se adapta a cada necessidade confirmando o que eu já tinha intuído.

Não esclareci as pessoas sobre isso pois já tinha percebido que não cabia a mim tais colocações. As pessoas eram adeptas e iniciadas e as reclamações e críticas nos bastidores (fuxicos) eram constantes. No início eu tentava racionalizar e contemporizar com resultados pífios. Tempo, sensibilidade e interesses eram individuais e demorei um pouco mais acabei por perceber que era melhor não entrar nas discussões pois as vezes eu não ajudava ou esclarecia. Além de provocar desconforto e me meter em disputas por fragmentos de informação e pela atenção da ialorixá. Em uma ocasião de compras eu trouxe quiabos. Estava depois ocupada em outras tarefas quando uma iaô chegou falando num tom crítico que eu não havia comprado os tipos diferentes para cada comida ritual. Mas eu já sabia porque a ialorixá tinha me mostrado o que fazer, então coloquei em pacotes diferentes de acordo com a finalidade. Falei pra ela que o que ela estava precisando estava em outro pacote. Naquela ocasião lá estava eu mais uma vez metida em disputa e fuxicos o “mecanismos acionados pela comunidade-terreiro para fazer circular notícias que dificilmente poderiam ser transmitidas através de canais normais de aprendizagem sistemática a que estão submetidos os iniciados dos cultos afro-brasileiros” (BRAGA, 1998, p. 18)

Eu e a ialorixá saímos para fazer compras de carro (2018). No caminho comentei sobre uma conversa entre adeptos de candomblé angola em uma rede social, onde o pai de

santo tinha postado que seria obrigado a fazer a mudança de barracão a pé levando os ibás na cabeça; falei também dos comentários com as queixas dos pais e mães de santo sobre os filhos de santo e os oferecimentos de ajuda. Ela imediatamente compreendeu que havia sido uma tática para não pedir direto aos filhos de santo. Comentei que, de fato, o pai de santo tinha descrito que, depois do post, apareceram filhos de santo para ajudar e era esse o objetivo. Já em casa ela falou que os ortodoxos diriam que ele deveria tocar os tambores para chamar os filhos, os liberais aceitariam as táticas das redes sociais e os conservadores criticariam essa forma pública de resolver a questão. Mas a atitude indireta de agir é consenso. Nos terreiros “o ejó, o fuxico e o língua de afô, são categorias que atuam com certa independência, perpassando as relações de poder e interferindo de alguma maneira na dinâmica da organização sócio-religiosa e no cotidiano da comunidade” (BRAGA, 1998, p. 34).

Certa vez um ogã disse para mim ao se despedir que não ficaria para a cerimônia, uma festa de obrigação, porque ele não estava podendo ajudar devido à saúde e as pessoas falavam. Uma abiã se queixou comigo que a nora da ialorixá tinha chegado tarde, e apesar de não ter ajudado nos preparativos para o xirê, assim mesmo foi bater cabeça para o santo. Há uma constante queixa dos que dizem que ralam enquanto outros não fazem nada ou fazem pouco. Eu mesma fiquei irritada por a ialorixá ter me recriminado por estar com um acessório da cor errada, enquanto um ogã que não colaborou em nada nos preparativos, participou ativamente da cerimônia com uma roupa branca extravagante. O ambiente no candomblé tem em altas doses “a lisonja e a desfeita; os enredos e fuxicos. O zumbido da colmeia não se deve somente à azáfama do trabalho. Alimenta-se também dos arrufos e dos mexericos, tanto quanto do bulício das mulheres e da brejeirice ambígua dos adé”. (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 83). Inicialmente senti muito desconforto com as situações, entretanto, com o passar do tempo, ao me dar conta, pela prática e pelas leituras, de como se processa a absorção do conhecimento, quase nunca de forma direta e objetiva, percebi que os subterfúgios dos fuxicos se adequam ao sistema de aprendizagem iniciática.

O fuxico também é apresentado como uma característica de jocosidade do grupo, onde “além das intrigas e maledicências, qualquer coisa é passível de comentários jocosos e troca de olhares maliciosos entre as pessoas” (AMARAL, 2005, p. 87). As gafes em relação às etiquetas rituais são objeto da jocosidade:

Mas isso não impede o humor. Lázaro ri do fato de que alguns de meus companheiros se ajoelharam para tomar bênção da antropóloga que veio com Pai Antônio: "Todo mundo achando que ela é equede e não é nem filha de santo. E ela,

vendo aquilo, não fez nada para esclarecer a situação, simplesmente levantou a mão para dar bênção como se fosse mesmo uma autoridade". (RABELO, 2014, p. 244)

Uma situação semelhante ao narrado acima foi vivida por mim, quando visitei um terreiro de umbanda pela primeira vez, convidada por um amigo médium. Estava vestida de branco, como faço sempre, chegamos cedo e me deixaram sentada no salão. Alguns filhos de santo começaram a vir pedir bênção e eu, muito constrangida, não sabia o que fazer. Acabei por abençoar alguns, o que mais eu poderia fazer? Simplesmente me recusar? Acredito que eu estava sentada em uma cadeira reservada às pessoas de maior hierarquia e isso gerou o equívoco. Depois de vários virem pedir a bênção, levantei da cadeira e fui para um canto o mais discreto possível.

Além dos papéis já reconhecidos do fuxico no candomblé na oralidade, na aprendizagem, na jocosidade e outros não abordados aqui, creio que há uma perspectiva também de funcionar como um sistema de controle interno sobre o comportamento dos adeptos; fato que mereceria um estudo mais aprofundado.

O cuidado e a responsabilidade como um aspecto inerente a religião são transmitidos no processo de iniciação e aprendizagem do candomblé, e se torna uma tradição ou costume a ser seguido. Não é algo simples ou fácil, mas um difícil aprendizado de uma lógica do estar e do fazer certo, que aos poucos se é introduzido numa ética do cotidiano e dos pequenos gestos. Trata-se, como afirma Berkenbrock (2017), de uma lógica de ser e agir em ordem, da religião agindo no aprendizado de comportamentos, de costume, de noção de ordem e desordem. Assim, após debruçar sobre como o cuidado e responsabilidade é transmitido como valor inerente a religião, a questão resultante era se extrapolaria o ambiente religioso, o que será explorado a seguir.

3.4 Laboração para além dos muros do terreiro: desdobramentos do agir no mundo

No candomblé “o sagrado permeia o espaço profano” (GIROTO, 1999, f. 91). Entre os adeptos a vivência do sagrado não se limita a um âmbito reduzido e apartado. Recorrem ao sagrado para conduzir sua vida cotidiana, suas decisões, através da consulta ao oráculo principalmente nos momentos significativos, mas também em situações corriqueiras de

condução de sua vida. A religião tem um caráter trabalhoso e absorvente, e no caso das lideranças, a vida gira a maior parte do tempo em torno da religião:

O sagrado é imanente, havendo a(s) divindade(s) e os ancestrais que operam tanto no plano do inteligível quanto no plano terreno, punindo e auxiliando os humanos, tanto quando estes os negligenciam ou prestam culto. O africano opera em termos concretos mesmo em se tratando do sagrado. (DIAS, 2017 p. 29)

Há que perguntar-se como uma religião com tais características totalizantes não apresentaria uma forma de agir no mundo, na vida cotidiana, na atuação do adepto na sua relação com o outro, uma condução ética além de seus muros.

3.4.1 O pedido do orixá e a vida do axé: da vivência religiosa a uma ética vivida transposta para além dos muros

Num encontro em 2017, uma ialorixá me relatou que esteve fazendo ebós por questão de saúde. Depois fez um rito de ifá para energizar-se. Como em outros momentos, não consegue se negar a ajudar mesmo não estando bem por conta de questões familiares. Dessa vez o que me chamou a atenção foi ela ter dito que acaba fazendo porque “o orixá está pedindo”. Então sua disponibilidade tem um enfoque estritamente religioso. Me dei conta de que talvez este seja o detalhe que eu não percebia. As mães de santo fazem as coisas porque no jogo ou oráculo o orixá pede que algo seja feito e elas por sua fé fazem o rito necessário em prol da pessoa e do seu orixá. Conversamos muito sobre o ifá versus candomblé. Ela fez vários ritos pelo ifá porque é só o rito sem outros compromissos. No candomblé há uma relação comunitária. E dessa comunidade que ela não quer contatos profundos agora. Conversamos sobre a reduzida porção material do ifá em contraste com o candomblé. No ifá há poucos objetos e oferendas no rito. Eu associei isso a questões econômicas e sociais na Nigéria e principalmente em Cuba, origem principal do ifá no Rio. Ela contrapôs a questão da vida em conjunto do candomblé. Juntas, várias contribuições, torna a oferenda maior, e todos somos beneficiados com a troca conjunta. Pode ser uma pequena coisa ou sua ajuda no trabalho. É o conjunto de tudo que faz ficar maior e mais forte. Ela deu exemplo de suas obrigações. Ela providenciou grande parte, mas houve muitas contribuições de acordo com a possibilidade de cada um. Ela salientou esse caráter de comunidade do candomblé. Falou-me muito sobre a força que a fé tem dado a ela, sustentando-a em momento complicado em questões familiares.

Uma das frases mais expressivas que ouvi foi pronunciada por uma equede: “candomblé é doação”. Estávamos na cozinha de santo, durante os preparativos de um ritual de oferenda, no azáfama habitual da religião; e ela se referia à disponibilidade geral necessária para os rituais em prol dos orixás e de terceiros, muito comum no candomblé, sendo mesmo o espírito da religião. E essa disponibilidade, no mais das vezes, diz respeito à pessoa, tratando-se de obrigações, bori, ebós, oferendas.

Outra frase dita por uma ialorixá definiu, para mim, a associação entre transcendência e cuidado: “Axé é vida”, falou-me numa conversa, em que eu a questionava sobre os reflexos em sua saúde, da dedicação aos rituais da religião. Axé, energia, perpassa todas as atividades e as relações da religião. Axé, energia que é fluida, como me falou em outra ocasião a mesma ialorixá. Axé na essência de tudo, a troca de axé que está por trás de várias atitudes, como me reportou um ogã.

A vida, na cosmologia afro-brasileira, é um gradiente. A cada momento tem-se mais ou menos vida. Esse tipo de concepção não existe, apenas, na ideologia nagô, embora esta a tenha celebrizado com suas formulações sobre o circuito de produção, circulação, conservação e acumulação do àse. (VOGEL; MELLO BARROS, 2012, p. 109)

Durante um almoço em 2016 com um ogã e uma ialorixá perguntei sobre a transmissão do conhecimento. Porque não se verbaliza de forma clara a necessidade de participação ativa para aprendizado. O ogã disse que isso se chama transmissão de axé. Não adianta estar presente todo o tempo apenas para obter o como fazer. A energia não funciona assim. Disseram-me que nem todos tem caminho para se inteirar. E os que vão só para festa também cumprem um papel necessário. Falaram sobre o exagero nas roupas das festas e como coisas simples e antigas têm muito mais força. Foi citado uma pessoa que não trocava seu artefato ritual de jeito nenhum embora simples. Ele mostrou-me fotos de uma pomba gira montada com roupas luxuosas, maquiagem e peruca de um pai de santo. Entendi como exemplo da aparência sobrepondo a essência.

Desde o começo de minha imersão em campo me chamou a atenção uma postura, um sentimento, uma determinada atitude, que sempre se manifestava. Senso de responsabilidade, zelo, preocupação com os filhos-de-santo sob seus cuidados. Às vezes porque o eram de fato, e às vezes pela recusa em se colocar nessa condição. Os exemplos se sucediam, às vezes pela atuação direta, como foi o caso da pessoa que foi acolhida pela mãe de santo e cuidada na época quando chegou ao terreiro, em depressão profunda, carregada nos braços. A filha da mãe de santo e futura ialorixá fazia longas caminhadas acompanhando-a, que, quando

depressiva, aliviava a angústia caminhando a esmo. Às vezes a preocupação se apresentava pela crítica, como, por exemplo, quando outra mãe de santo declarou “que barriga ruim eu tive” para expressar descontentamento com um filho de santo de comportamento inadequado; outras vezes, pela recusa em assumir compromissos, como, por exemplo, outra mãe de santo, que disse que não joga búzios para estranhos porque, se houver problemas, terá que cuidar; ou outra ialorixá que desfez os assentamentos de um adepto que não completou a iniciação, para que ela não tivesse a responsabilidade de cuidar.

É recorrente as ialorixás com quem tive contato a extrapolação do cuidado para além do ambiente religioso. Uma delas me descreveu os seus esforços para ajudar, sua admiração pela força de vontade, sua indignação em relação aos outros que não reconheciam a luta de um colega que, por sua condição social, tinha mais dificuldade que outros ao longo de sua formação acadêmica. Assisti, durante um orô, uma ialorixá ouvir, aconselhar, dar apoio, carinho a uma mulher com dificuldades no casamento, aparentemente deprimida, e talvez não praticante da religião; a necessidade dessa mulher em ser acolhida era patente, pois ouvi sua história umas três vezes pelo menos, pois contava a qualquer um que se aproximava. Outra ialorixá excede a toda a sua obrigação religiosa, não medindo esforços na busca de ajuda para garantir que pessoas recebam educação especial e atendimento especializado, às vezes às suas expensas. Ouvi uma outra ialorixá falando sobre a recriminação a um filho de santo que havia feito comentários preconceituosos sobre uma mulher, justificando que “nossa religião não discrimina esse tipo de coisa”.

Observei as ialorixás se desdobrando para cuidar dos outros por motivos religiosos. Estas ocasiões, que não são incomuns, sempre são por desejo de cuidar. E os motivos religiosos vazam para um modo de ser. Uma ialorixá me relatou as iniciativas que tomou para que uma pessoa obtivesse o atendimento médico e hospitalar que precisava, embora, quando conversamos, ela estivesse desabafando devido aos aborrecimentos advindos dessa iniciativa. Acompanhei outra ialorixá a um estabelecimento bancário onde ela teve que resolver problemas causados pela ajuda a uma pessoa sua conhecida que lhe tinha pedido apoio. Ouvi outra ialorixá relatar a um grupo ter denunciado um colega de trabalho que estava prejudicando outra pessoa que iria ser demitida, e agiu assim porque não gosta de injustiça.

Uma ialorixá descreveu sua ação estritamente religiosa como “eu cuido de umas pessoas”. As mães de santo se sentem na obrigação de ajudar quem as procura: os filhos de santo, a família dos filhos de santo, a própria família e outras pessoas de seu entorno. E isso

exige abrir mão de muita coisa. Uma ascese, abnegação, mesmo desprendimento, principalmente quando se trata de intervenções religiosas. Como não tinham ligação entre si, não se conheceram nem eram da mesma família de santo, então tal comportamento advém da religião. Sendo uma religião iniciática, com base na oralidade, não escutei ou li qualquer discurso que tal postura é exigida. Nem mesmo nas conversas informais. Também não há compromisso com o além, pós-morte. A responsabilidade e o cuidado é por troca de axé no âmbito religioso. Ouvi reiteradas vezes a responsabilidade que se tem em relação a vida do outro quando se está nos rituais propiciatórios. Ou porque “o orixá está pedindo”, como me falou um ialorixá, uma motivação intrinsecamente religiosa. Cuidado é axé e “axé é vida”. Cuidado é fé, o orixá pede, por fé devo agir.

Chamou-me a atenção o fato de que as pessoas não se conheciam, sendo as origens religiosas diversas. Não havia qualquer sinal de ligação geográfica dos terreiros, pois eram distantes entre si (Maricá, São Gonçalo, Magé, Niterói, Nilópolis), ou de conhecimento através dos contatos ou de ligações entre as famílias de santo. Das quatro ialorixás com quem tive contato mais próximo uma se iniciou já adulta, aos vinte e sete anos de idade; uma se iniciou aos sete anos de idade; duas tinham pais que praticavam o candomblé. Portanto, a tradição religiosa que transmitiu tais valores foi o candomblé. Esse modo de agir e sentir é, muito provavelmente, inerente à religião, pois esta é a prática religiosa em que estavam inseridas.

As frases e momentos aconteceram e foram ditas em contextos diversos. Durante uma oferenda, um almoço, uma carona, uma conversa telefônica etc. Aconteceram em atividades desprovidas de qualquer propósito acadêmico direto. Embora pudesse dizer, sendo absolutamente sincera, que era o pano de fundo para mim. Eu queria entender o comportamento que observava. O que o construía para aquelas pessoas? Para isso, estabeleci relações, que diria pessoais, colocando-me em disponibilidade para estar com as pessoas, em situações corriqueiras ou religiosas.

Desde a elaboração da monografia da especialização em ciências da religião fui construindo conjecturas a partir de pesquisa de campo, do convívio, bate-papo, longas horas de conversa informal, idas a cerimônias, ajudando nas atividades do terreiro, escuta de conversas entre os membros. E firmando a suposição de que haveria uma ética não normativa que é manifestada no cuidado com o outro, que é incorporado no convívio no terreiro, no

processo iniciático e de aprendizagem onde a transmissão do axé entre humanos e com os orixás é o principal elemento; e que extrapola para a conduta adotada para além do terreiro.

3.4.2 O axé no ciclo das dádivas: o equilíbrio dinâmico das energias

Verger chama a atenção para o dado de que nos primórdios do povo iorubá o axé tinha um carácter totalizante e que veio a constituir a ideia de Olorum, o ser supremo. Axé é descrito como “o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas” (VERGER, 1992, p. 32) e como “o princípio de tudo que vive, ou age ou se move. Toda vida é axé como axé é tudo que exhibe poder” (VERGER, 1992, p. 33).

Juana Elbein dos Santos (2012, c1975) afirma ser o axé o conteúdo mais precioso do terreiro, pois é a força que assegura a existência e sem esta toda possibilidade de realização estaria paralisada. O axé é transmissível, acumulável e conduzido por meios materiais e simbólicos. A transmissão é possível a objetos e seres humanos e o terreiro, seus materiais e iniciados devem receber, acumular, manter e desenvolver o axé. O axé é um princípio e força neutro que se aplica a diversas finalidades e realizações, também pode diminuir e aumentar pela atividade e conduta ritual, pela observação dos deveres e obrigações. O desenvolvimento do axé individual e do grupo impulsiona o do terreiro, desta forma o conhecimento e o desenvolvimento iniciático atuam para elaboração e absorção do axé.

Volney Berkenbrock (2007, c1998) apresenta o conceito de axé como fonte da energia vital, que precisa ser constantemente fortalecido na relação entre orixás, indivíduo e comunidade. Para o autor o processo de manutenção do equilíbrio entre os Orixás e os seres humanos apoia-se na troca, no esquema do dar, receber e retribuir. O sacrifício seria o fator que possibilita o equilíbrio que precisa ser conquistado e mantido. A oferenda ou o sacrifício proporciona a restituição e redistribuição do axé. Sem a oferta não seria possível manter a harmonia da existência que deve ser entendida como individual e comunitária, pois o ser humano e a comunidade não são vistos de forma isolada. A ação do ser humano contribui para a manutenção e harmonia do sistema tomando, assim, um lugar de destaque no todo. Não há bem ou mal, há maior ou menor equilíbrio. E esse é conseguido pela troca de axé.

João Ferreira Dias (2017) descreve o axé como um poder obtido, herdado ou recebido de propiciar um ato de que se inscreve no plano metafísico. Portanto, ter axé é ter poder de realizar, é deter a capacidade de manipular o extra-humano por meio das receitas religiosas, como encantamentos, invocações, ritos propiciatórios, etc. Como não é uma energia/força sempiterna, necessita ser renovado. O indivíduo iniciado passa a deter a sua porção do axé

total que é aumentada através da participação nas cerimônias religiosas, pois o axé renova-se no ciclo das celebrações e nos ritos de propiciação religiosa. Na ligação do divino ou religioso com o humano, os primeiros oferecem dádivas e os humanos suplicam-nas, e nesta economia em que as dádivas são um produto, as oferendas são a moeda de troca, de ação-reação, isto é, oferenda/sacrifício-consequência/dádiva.

Muniz Sodré (2017) declara ser o *axé* força e ação, uma qualidade do corpo e suas faculdades de realização, portanto um potencial de realização *ou de não realização*, apoiado no corpo. Implica um conhecimento secreto da potência dos ritos iniciáticos geradores e transmissores de *axé*, e assim, *axé* é um princípio de movimentação energética dos seres, sejam divindades, homens ou ancestrais. O *axé* é acumulável e transmissível e preside ao ciclo das trocas simbólicas, do dar e receber, e desta forma, é o conteúdo mais valioso guardado nas comunidades litúrgicas. É individual e coletivo, e há o *axé* dos deuses, dos elementos naturais, dos indivíduos vivos e dos ancestrais, atravessado por um sincretismo de *afetos*, de práticas de elaboração e de absorção do conhecimento iniciático. Assim, a *autoridade* ou sabedoria dos mais velhos é essencial à transmissão da potência renovadora do *axé*, e se dá pela sua dinâmica afetiva, mítica e simbólica.

Ao reler as anotações e escritos que eu vinha fazendo estes anos, me dei conta da recorrência de ações, posturas, falas, justificativas que, de uma forma ou de outra, tinham vinculação com a noção de *axé*. Há que se perguntar o papel do *axé* no contexto das ações de cuidado e responsabilidade.

Ouvi reiteradas vezes da ialorixá, e também de uma equede e de uma iaô, que era necessário diligência nas ações propiciatórias para os rituais, devido a “responsabilidade com a vida da pessoa”. A cerimônia do bori/obori, o culto à cabeça, ori, tem emblemática exemplaridade porque projeta-se uma representação de que se está assumindo compromisso pelo outro, de responsabilidade pelo outro, e de que se cuidará do outro. A cabeça é o local onde os deuses estão assentados. A cabeça é que conduz a vida, uma cabeça boa e bem levará a uma vida boa.

[...] antes de mais nada, que só o sacrifício permite ao remédio responder. Estabelece, portanto, que a eficácia terapêutica depende do rito sacrificial. Além disso, determina que não há sacrifício apropriado senão mediante a consulta a Ifá. Assim revela-se o caráter fundamentalmente sacrificial do bori. *Sua eficácia terapêutica é derivada e depende do rigoroso cumprimento das oferendas preceituadas. Delas depende, em última instância, a vida.* (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 64, grifo nosso).

No candomblé há um constante fazer pela feitura, pelo axé, pela iniciação/processo iniciático, pela antiguidade. Os sujeitos/pessoas são feitos em um processo dinâmico. A percepção e a sensibilidade são desenvolvidas na construção do si mesmo, uma individuação (realização de si mesmo) que é harmonia de pessoa e orixá. Cuidar de outrem é cuidar do orixá e troca de axé. Processo dinâmico em que cuidar de outrem é também cuidar de si mesmo e dos orixás. O cuidado de outrem é axé, troca de axé, e mais axé mais responsabilidade. É resposta ao orixá.

O axé é fluido e precisa ser constantemente retroalimentado em um ciclo de mútuos benefícios. Quando cuido do outro estou transmitindo e recebendo energia; é importante fazer porque é transmissão de axé. Não está na lógica do candomblé pensar isso, mas há uma cobrança da doação pessoal; e a doação é essencial porque é troca de axé. O tempo de santo implica mais axé e consigo mais responsabilidade. Como afirma Bastide (1978, p. 248) “na vida cotidiana, porém, são as responsabilidades que predominam”. Quase nada no candomblé é explícito e entregue com facilidade, tudo acontece num tempo próprio que não é igual para todos. Então a apropriação do senso de responsabilidade se dá no tempo e é internalizado, não declarado explicitamente.

No candomblé o axé precisa ser constantemente fortalecido, e não apenas pelas obrigações, mas também pela doação pessoal e voluntária em prol da realização da obrigação. A dádiva é retribuída pelos deuses e o axé é fortalecido. Dar, receber sacrifícios e oferendas que devem ser igualmente retribuídos entre deuses e homens. O dar, receber e retribuir da dádiva apresenta-se diante das obrigações e responsabilidades que fortalecem o axé, considerando a disponibilidade que é necessária para que esses empreendimentos sejam levados a termo, conduz-se a uma solidariedade de grupo. Seria um incessante dar, receber, distribuir para os deuses e entre o grupo. O axé é alimentado pelas ações dos fiéis em ritos, oferendas, e retribuídos pelos deuses. Quem tem mais axé tem mais responsabilidade.

Marcel Mauss, no seu *Ensaio sobre a Dádiva* (c1923-4), descreve o fenômeno social total como fatos complexos da vida social de sociedades primitivas, arcaicas e da proto-história. Estes se apresentam como contratos que se efetivam através de troca de presentes, aparentemente voluntários, mas com caráter de obrigação em que se deve dar e retribuir. As prestações totais, como o potlatch, são dádivas que mantêm em sua essência algo da natureza espiritual do doador, seu “*hau*”, como se diz em direito maori. Está dando-se algo de si, portanto há um vínculo de almas. Na prestação está subjacente a obrigação de retribuir, a

obrigação de dar e a obrigação de receber. É um regime social e de mentalidade em que tudo vai e vem, como sendo uma troca espiritual entre coisas e homens, clãs e indivíduos.

A questão da dádiva e da dinâmica das trocas é recorrente no estudo do candomblé. Marcel Mauss se perguntava qual a força que levaria a grupos de sociedades arcaicas a dar, receber e retribuir. De fato, a teoria se aplica com justeza as práticas desta religião. A realização de sacrifício e de oferendas, assim como a busca do equilíbrio das forças, do axé tem sua base interpretada com fulcro nesta teoria; e os autores que se debruçaram sobre o candomblé a utilizam praticamente desde sempre, como Bastide, Berkenbrock e outros. Todavia, os autores geralmente apresentam a interpretação dada por Claude Lévi-Strauss das trocas de dom e contradom, o chamado princípio da reciprocidade. Este princípio implica a troca, entretanto, há uma assimetria nas trocas, pois elas precisam apenas existir, não implicando uma equivalência entre os atos de cada participante nas ações. Menos citada, uma exceção é Muniz Sodré (2017) por exemplo, é a associação com o conatus spinozista com o qual também se poderia pensar a flutuação de forças e a busca do equilíbrio.

Nas interações em campo tive a oportunidade de observar situações aparentemente paradoxais. A ialorixá empenhou-se na restauração de atabaques presentes desde a abertura da casa de santo, embora o custo equivalesse a um conjunto novo. O ogã descreve a preferência de uma pessoa antiga no santo por um instrumento ritual que teve participação em muitos ritos a trocá-lo por um mais novo e esteticamente melhor. O motivo para ambas as situações é o axé, energia que é cumulativa: mais participação, mais axé. Embora seja fluida, ou por ser fluida, o afastamento dilui a energia acumulada, a presença leva à acumulação constante. O conceito de axé aparenta entrelaçar-se com a presença: mais presença, mais participação, mais axé. Axé pode ser trocado, doado, logo, estar presente impregna de axé. Participar dos ritos com a presença física impregna de axé objetos, pessoas e orixás. Por que o sentimento de responsabilidade entre as pessoas? A ética do cuidado e da responsabilidade tem uma íntima conexão com a dinâmica do axé. Quanto mais tempo no terreiro, mais axé, quanto mais axé, mais responsabilidade.

Considero que há probabilidade da existência de uma ética no candomblé embasada num apreendido incorporado e fundamentada no equilíbrio e harmonia das forças do axé através do dar, receber e retribuir; e que não se restringe ao terreiro. Considero ainda que, para ratificar tal consideração, é preciso a ampliação da pesquisa para verificar se tal acontece com uma base de adeptos representativa. Tal me parece necessário por não haver aqui nesta

dissertação uma metodologia amplamente aceita. As conclusões se baseiam em um método de um “caminho que se faz ao caminhar”. Foi a que chegamos até aqui. Numa forma de agir no mundo com fundamento da religião, que está ligado em muitos aspectos com o fazer religioso do candomblé, contudo, enquanto um saber que se incorpora, como afirma Sodré (2017), transborda este nível e se torna uma forma de agir corretamente, independentemente de onde se está. Não uma racionalização, mas um sentimento de se fazer o certo que impregna o adepto. Esta noção de certo é transposta para o mundo e o seu funcionamento, sobre o qual há uma responsabilidade determinante quanto a manutenção de equilíbrio, da harmonia das energias, do axé.

Conclusão - As forças do axé: uma ética corporificada do cuidado e da responsabilidade

Estudiosos de vertentes das religiões afro-diaspóricas brasileiras, em especial de variações do candomblé, apresentam abordagens sobre uma ética intramuros subjacente sob princípios teóricos diversos, utilizando conceitos distintos, quais sejam, ethos, ética ou moralidade. Há uma constante em tais versões e abordagens, a saber, a exposição de valores, de posturas e de comportamentos observados pelos adeptos *interna corporis*.

A distinção weberiana sobre religiões éticas e mágicas é aduzida como base da discussão em parte dos estudos; de qualquer forma, a discussão trazida à baila por Prandi tem tal diferenciação por fundamento. As religiões “eticizadas” têm por causa primeira a capacidade da ética religiosa atuar para além do aspecto *interna corporis*. A crítica trazida por Prandi seria a inaptidão do candomblé para instrumentalizar seus adeptos com princípios norteadores de conduta que têm efeitos para além do ambiente intramuros. As contraposições postas a esta crítica não me parecem abordar a questão de fundo weberiana, por em princípio esbarrar no fato da religião ser intensa e basicamente mágica e ritualística; entretanto, há de se colocar que, para Weber, esta é uma condição de espectro, com aproximações variadas em todas as religiões. Portanto, a conjuntura de se encontrar, ou ter traços mais próximos de uma vertente do espectro, não invalida a possibilidade de ter também características que se avizinham da vertente oposta.

Não pretendo acompanhar os que buscam referências éticas em vertentes religiosas yorubás, como a literatura religiosa de ifá, principalmente. Seria como explicar uma determinada vertente do cristianismo, por exemplo, com princípios adotados por outra. Decerto, há uma linha em comum, mas não homogeneidade, com cada uma adotando linhas interpretativas peculiares. No caso, há que se perguntar qual a peculiaridade que a vertente yorubá candomblé traz na questão ética.

Um outro ponto em que não acompanho os demais é na conceituação como ética do candomblé as restrições e preceitos que se aproximam mais do que se pode chamar de moralidade. O que se pode exemplificar com as regras restritivas de cunho sexual, comuns não só ao candomblé como a outras religiões. No convívio com os praticantes pude observar que há severas regras ritualísticas sobre abstinência sexual que são observadas por membros,

enquanto outros driblam tais interditos. Não há em tal comportamento moral maiores diferenças com relação a praticantes de outras religiões.

Nos anos 60 e 70 do século XX, durante a infância e adolescência, frequentei uma igreja batista no interior da Bahia. Lembro-me de uma jovem membro, participante assídua, que estava à frente do grupo jovem, do coral, e de outras atividades. Ela me chamava a atenção porque era sempre a primeira da fila quando o grupo jovem ia se apresentar nos cultos. Naqueles idos tempos era severamente exigida a abstinência sexual até o casamento. Ora, essa jovem membro da igreja foi mãe solteira. E naqueles severos tempos aconteceram outros casos, pois alguns dos jovens não obedeceram à moral sexual da religião.

Uma outra experiência foi com uma liderança da igreja, um senhor que me fez severa crítica por, no início da adolescência quando mal nasciam os meus seios, eu não estava usando sutiã (nos dias que correm tal comentário ou reprimenda seria algo reprovável e mesmo inaceitável). Este senhor preenchia cargos proeminentes na igreja como o de diácono e outros, sendo um dos mais antigos membros; entretanto, quando sua filha quis se casar na igreja com um homem desquitado (era o tipo de dissolução do casamento que existia na época), o que não foi aceito pela comunidade religiosa, porque era uma época com rígidas regras morais sexuais sobre casamento, esse membro tão cômico da moralidade religiosa que atentava em seios mal apontando se desligou do grupo religioso que quis aplicar as regras morais vigentes à sua filha. Ora, como bem percebemos, os costumes que estabelecem a moral de uma dada sociedade alteram-se ao longo do tempo; e os interditos religiosos são solapados por seus seguidores pelas mais variadas razões. A ética vai, assim, sempre além do costume adaptável e datado.

Com o relato dessas experiências, o que quero argumentar é que interditos religiosos de cunho moral não se coadunam com o conceito de ética como ideais que afetam a relação do indivíduo com o outro e com a sociedade. Weber (2013) descreve os batistas como reconhecidos socialmente pelo apreço à honestidade, o que os tornavam parceiros desejados em negócios. Lembro-me de naquela tenra idade, quando tive formação religiosa batista, como tal valor ético era ensinado por parábolas, historinhas infantis, sermões; e por meio da frase sempre repetida por minha avó de que “a palavra de um cristão é sim, sim, não, não”. O valor ético de que o cristão batista deve ser confiável, honesto, afeta suas relações para além de sua comunidade e atividade religiosa. É este tipo de ideal ético que me perguntei se existiria no candomblé.

Desta forma, para se contrapor à proposição de aeticidade posta por Prandi seria preciso demonstrar que a religião traria também algum aspecto ético-religioso que atuaria não apenas *interna corporis*, mas também influenciaria o comportamento com efeitos socialmente observáveis. Portanto, as interdições diversas de cunho alimentício, sexual e outros afetam deveras a vida pessoal, familiar e comunitária; contudo, acatar tais preceitos não impedem, nem condenam que se cometam fraudes, por exemplo, cujo efeito social é mais perverso.

Numa palestra de Luis Antonio Simas na Livraria Leonardo Da Vinci, Rio de Janeiro, feita em julho de 2017, que tem uma vivência em religiões afro-brasileiras, o autor asseverou: não me interessa a crença, mas o rito. De fato, é o que se observa na prática religiosa do candomblé, o que sem dúvida a coloca mais próxima do espectro mágico weberiano. Tal, decerto, não impede que, de alguma forma, também se incorpore, como afirma Sodré, valores e princípios com efeito social. É o que se observa com a postura de cuidado e responsabilidade entre adeptos da religião, necessária e exigida ritualmente, que se incorpora e estende à família nuclear e extensa, à família de santo, aos amigos, e mesmo a estranhos. O suporte deste valor é o axé, energia fluida e dinâmica, que precisa ser constantemente realimentada de diversas maneiras. Embora sua origem principal seja o ritual e a oferenda, as ações também são atuantes para dinamizar o axé. O dar, receber e retribuir maussiano, valor incorporado, não só mental como corporalmente falando, afeta o lidar com o mundo tanto transcendente como imanente, tanto individual quanto social.

Os autores que advogam a favor de uma ética no candomblé, argumentam haver uma ética intramuros, que seria voltada à relação entre os próprios adeptos e entre os adeptos e os orixás. O que apresento seria a possibilidade de uma ética intramuros ser introjetada nos adeptos de tal modo que se torna um saber e uma prática incorporados e transpostos para além dos muros. Não seria, entretanto, autoevidente, não havendo, necessariamente, uma relação de causa e efeito, por não ser uma exigência religiosa, mas, talvez, uma *vivência* religiosa.

Esta minha percepção se baseia nas justificativas que as ialorixás apresentavam para suas atitudes de cuidado e responsabilidade em prol de terceiros, principalmente quando, às vezes, era contrário a seus desejos e interesses pessoais. O tipo de aproximação que estabeleci aos poucos – em que trabalho de campo se mesclou com relação fraterna de forma absolutamente não intencional – me permitiu aprofundar conversas e questionamentos com os nativos sobre o universo religioso e o porquê das atitudes de cuidado e de responsabilidade, mesmo quando não lhes apetecia agir de tal maneira. Isso me conduziu a um sentido mais

profundo de tal postura, que, afinal, findava por se explicitar como possuindo um fundamento religioso – é o que eu via, por exemplo, nas respostas, dadas a minhas indagações, feitas pelas expressões “orixá está pedindo” ou “axé é vida”. Tal modo de ser religioso me parece configurar um modo de agir que se estende à comunidade mais ampla, extrapolando-se o cuidado e a responsabilidade em direção a familiares, vizinhos, conhecidos e, mesmo, completos desconhecidos. Teria, portanto, o candomblé uma ética religiosa que se extravasaria para o cotidiano além dos muros do terreiro.

Em determinado ponto, considerei encontrar na abnegação e dedicação das ialorixás, o que Thomas Nagel (2009) chamou de “a possibilidade de altruísmo”, que seria uma ação, qualquer ação, em que o que se quer é fazer algo que se considera bom para o outro. Ao longo do tempo passei a considerar insuficiente tal explicação. Nas ações com base na religiosidade jeje-nagô a troca é essencial. Uma ialorixá sempre me falava que ao ir às compras para um ebó já se estaria realizando-o, e outra ialorixá me disse que ao se comprar uma vela para um ebó já haveria troca. Na atividade de alguma forma está se colocando energia que será ativada nas “trocas” de energia entre os participantes visíveis e invisíveis. Embora as disponibilidades e colocação de energia seja assimétrica, a troca é essencial. Portanto o altruísmo elencado por Nagel não se aplica totalmente na lógica que opera tais ações. Inicialmente o que eu via era como as ialorixás e outros se dedicavam sem uma contrapartida equivalente, eu não percebia ainda a importância da energia do axé nas trocas e sua relação com uma ética do cuidado e da responsabilidade.

Em cinco anos de pesquisa um dado foi se apresentando como justificativa pelos adeptos para tais atitudes em relação a outrem: a troca e o axé; também é uma constante entre estudiosos do candomblé a constatação da existência e aplicabilidade da teoria da dádiva de Marcel Mauss ou do princípio da reciprocidade do Claude Lévi-Strauss, este baseado na teoria de Mauss, ao candomblé.

Ao longo dos anos fui amalhando explicações para as situações e tomada de decisão por parte dos adeptos. A motivação para as atitudes é dar (“candomblé é doação”); ação para aumentar e manter as forças (“axé é vida”; “a energia é fluida”); a necessidade do equilíbrio (“tem que haver troca”; “é preciso a troca de axé”). O dar deve ser desinteressado, embora haja necessidade de que todos deem algo, pois, caso contrário, não haverá a reposição de energias. Contudo, não há necessariamente equiparação entre o que é dado e o que é recebido, o importante é que haja a retribuição para que as energias sejam postas em ação.

Por que o sentimento de responsabilidade entre as pessoas? A ética do cuidado e da responsabilidade tem uma íntima conexão com a dinâmica do axé. Quanto mais tempo no terreiro, mais axé, quanto mais axé, mais responsabilidade. O tempo de santo implica mais axé e consigo mais responsabilidade. Nada no candomblé é explícito e entregue com facilidade, tudo acontece num tempo próprio que não é igual para todos. Então, a apropriação do senso de responsabilidade se dá no tempo e é internalizado, não declarado explicitamente.

O valor do cuidado e da responsabilidade é transmitido para os adeptos, principalmente aos que deverão se tornar ialorixás e babalorixás, mas também aos que recebem cargos sacerdotais, pois ao receberem devem usá-los também para o cuidado do outro. Isso os predispõem a uma postura de disponibilidade para o outro que extrapola o âmbito do terreiro e da vida religiosa. É um processo educativo que se incorpora como uma atitude perante o outro. A solidariedade e o cuidado estão na constituição do culto em que os chefes do terreiro têm que ser responsáveis e cuidar de seus filhos e orientar para que cuidem uns dos outros. Quando cuida do outro estou transmitindo e recebendo energia; é importante fazer porque é transmissão de axé. O axé é fluido e precisa ser constantemente retroalimentado em um ciclo de reciprocidade. Embora não esteja na lógica do candomblé pensar sobre isso, há uma cobrança da doação pessoal, e a doação é essencial porque é troca de axé. O cuidado de outrem é axé, uma troca de axé, e mais axé é mais responsabilidade. É resposta ao orixá. Processo dinâmico em que cuidar de outrem é também cuidar de si mesmo e dos orixás.

Um princípio que baseia todo um agir religioso que se reveste de um saber corporificado, não necessariamente racionalizado, mas incorporado, e que regula a natureza e o comportamento, extrapola imperiosamente para o agir no mundo. É essa sensibilidade para ações de dar, receber e retribuir na vida cotidiana, em que primeiro se dá e a expectativa da retribuição retroalimenta o processo quando espontaneamente advêm, propicia uma postura de cuidado e responsabilidade. Ora, se a base da vida ética seria princípios para vida boa, um princípio que desperta um ânimo para a generosidade, a solidariedade, é um princípio profundamente ético. Considero que é altamente provável a existência de uma ética no candomblé com um embasamento num apreender incorporado e com fundamento no equilíbrio de forças do axé através do dar, receber e retribuir. O axé como base da ética religiosa apresenta um caráter abrangente, perpassando todos os aspectos da vida, e com efeitos para além do aspecto estritamente religioso, e portanto, para além do terreiro.

Referências bibliográficas

ABIMBOLA, Walter. A concepção iorubá da personalidade humana. **Revista Olorum**, n. 3, abr. 2011. Disponível em: <http://olorun.com.br/site1/magazine/revista-olorun-n-03-abr-2011/3/component.html> (Revista online).

AMARAL, Rita. **Xirê!**: o modo de crer e de viver no candomblé. Reimp. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2005. 119 p.

BARBOSA, Daniela dos Santos. O conceito de orixá no candomblé: a busca do equilíbrio entre os dois universos segundo a tradição iorubana. **Sacrilegens: Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF**, v. 9, n. 1, p. 76-86, jan./jun. 2012

BARCELLOS, Mario Cesar. **Os orixás e a personalidade humana**. 5. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. 140 p.

BASTIDE, Roger. Cavalos de santo. In: **Estudos afro-brasileiros**. 3ª série. São Paulo: FFCL/USP, 1953. (Boletim n. 154 da FFCL/USP, Série “Sociologia”, n. 3). p. 29-60.

_____. O candomblé da Bahia: (rito nagô). 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978. 298 p.

BELOTI, Stefânia. A umbanda e o candomblé e a questão moral. **Sacrilegens: Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF**, v. 1, n. 1, p. 82-98, 2004.

BENISTE, José. **Òrun-Àiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-iyorubá entre o céu e a terra. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015. 335 p.

BERKENBROCK, Volney J. O conceito de ética no candomblé. **Horizonte**, v. 15, n. 47, p. 905-928, jul./set. 2017.

_____. Elementos de uma antropologia religiosa a partir do candomblé. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Ano 74, n. 296, p. 847-866, out./dez. 2014.

_____. **A experiência dos orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 470 p.

_____. Refazendo o sagrado: a reconstrução de uma comunidade de candomblé. **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 13, 2012, 15 p. Disponível em:

<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/621/523>

_____. O rito e o refazer a realidade: comentários sobre a função do rito a partir da reconstrução de uma casa de Candomblé. In: DAIBERT JR., Robert; FLORENTINO, Maria da Graça; BERKENBROCK, Volney José (Orgs.). **A mão que costura o vento: modificações do sagrado nas tradições religiosas afro-brasileiras**. Juiz de Fora (MG): Ed. UFJF; Museu de Artes Murilo Mendes, 2015. p. 263-288.

BRAGA, Julio. **Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana (BA): Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998. 113 p.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, n. 81, p. 173-185, mar./maio, 2009.

CAPUTO, Stele Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; Faperj, 2012. 292 p.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 178 p.

CARNEIRO, João Luiz de Almeida; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. A pesquisa em religiões afro-brasileiras: pertencimento religioso e ética em pauta. **Paralellus**, v. 6, n. 13, p. 391-406, jul./dez. 2015.

_____; _____; Rivas, Maria Elise. Ética no consumo segundo o pensamento afro-brasileiro. **Revista Espaço Ética**, Ano 1, n. 1, p. 156-160. jan./abr. 2014.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 114-118, 2003.

COLLINS, Randall. **Interaction ritual chains**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005. 439 p.

CORTINA, Adela. **Ética mínima: introdução à filosofia prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 299 p.

COSSARD, Gisèle Omindarewa. A filha-de-santo. In: Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 133-156.

DIAS, João Ferreira. À cabeça carrega a identidade: o orí como um problema de pluralidade teológica. **Afro-Ásia**, v. 49, p. 11-39, jan./jun. 2014.

_____. **Nos trilhos do pensamento religioso yoruba**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2017. 124 p.

_____. Orí O! A ideia de pessoa, a problemática do destino e o ritual do bõrí entre os yorùbás e um olhar ao candomblé. **Horizonte**, v. 11, n. 29, p. 70-87, jan./mar. 2013.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2014. xxvii, 609 p.

DWORKIN, Ronald. O que é uma vida boa? **Revista Direito GV**, v. 7, n. 21, p. 607-616, jul./dez. 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 191 p.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 224 p.

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2018. 542 p.

FRAVET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, 2005, p. 149-153.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323 p.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nàgó**. São Paulo, 1999. Tese (Doutorado). Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Carlos Moreira Henriques Serrano.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 233 p.

GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.

_____. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.

_____. História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise Social**, v. 44, n. 190, p. 105-137, 2009.

_____. Os Tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 46, p. 445-476, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; Willaime, Jean-Paul. **Sociologia e religião**: abordagens clássicas. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009. 315 p.

HOLFBAUER, Andreas. Pureza nagô, (re)africanização, dessincretização. **Vivência: Revista de Antropologia**, n. 40, p. 103-119, 2012

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, n. 37, p. 25-44, 2012.

KÜNG, Hans. **Para que um ethos mundial?**: religião e ética em tempos de globalização. Conversando com Jürgen Hoeren. São Paulo: Loyola, 2005. 190 p.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru (SP), EDUSC, 2002. 105 p.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intergrupais. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003. 216 p.

_____. Organização do grupo de candomblé: estratificação. Senioridade e hierarquia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 79-132

LINS, Anilson. **Xangô de Pernambuco**: a substância dos orixás segundo os ensinamentos contidos no manual do Sítio de Pai Adão. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. 115 p.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa, Edições 70, c1950. 199 p.

_____. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “Eu”. In: _____.
Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify. 2003. p. 367-397

MONTILUS, Guérin C. Vodun e transformação social na experiência diaspórica africana: o conceito de pessoa na religião vodun haitiana. In: BELLEGARD-SMITH, Patrick; MICHEL, Claudine (org.). **Vodu haitiano: espírito, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 37-44.

MOTTA, Roberto. De Nina a Juana: representações da África e do Candomblé, 1896-1976. **África(S): Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGEAFI**, v. 1, n. 1, 2014. 22 p.

NAGEL, Thomas. **A possibilidade do altruísmo**. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009. 151 p.

NODARI, Paulo César; CESCÓN, Everaldo. Ética e religião. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicadas: contribuições para estudo da ética filosófica e análise de problemas morais**. Petrópolis (RJ): Vozes; Caxias do Sul (RS): EDUCS; Rio de Janeiro: BNDES, 2014. p. 489-509.

ORO, Pedro Ivo. **O fenômeno religioso: como entender**. São Paulo: Paulinas, 2013. 189 p.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1978. 205 p.

OTTO, Rudolf. **O sagrado e o profano: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o irracional**. 2. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal: EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. 224 p.

PORTELLA, Rodrigo, A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, v. 11, n.1/2, p. 33-53

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec; Edusp. 1991. 262 p. Texto integral, não fac-similado, da edição de 2001. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/csp-down.htm>.

_____. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. **Novos Estudos**, n. 56, p. 77-88, mar. 2000.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 591 p.

_____. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 328 p.

QUERINO, Manuel. **A arte culinária da Bahia**. São Paulo: WMF Martins Fontes: 2011. 86 p. il.

_____. **A raça africana e seus costumes na Bahia**. Salvador: P55 Edições, 99 p.

RABELO, Miriam C. M. Considerações sobre a ética no candomblé. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 2, p. 109-130, ago. 2016.

_____. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edufba, 2014. 294 p.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: 1º volume: etnografia brasileira. 5. ed., 1. reimp. Rio de Janeiro: Graphia, 2003. 342 p.

_____. **As culturas negras do novo mundo**. 4. ed. São Paulo: Nacional, 1979. xxiii, 248 p.

RIVIÈRE, Claude. **Socioantropologia das religiões**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. 255 p.

ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de odu**. 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 200 p. Os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme os ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998. Organização e apresentação de Reginaldo Prandi.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 7. ed. Brasília: Ed. UNB, 1988. xv, 283 p. Revisão e prefácio de Homero Pires. Notas bibliográficas de Fernando Sales

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; e, UFRJ, 2006. 139 p. Fac-símile dos artigos publicados na Revista Brasileira em 1896 e 1897. A apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Ética**. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 302 p. Tradução de João Dell'Anna

SANSI, Roger. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, v. 44, n. 190, p. 139-160, 2009.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia** [USP], v. 51, n. 1, p. 123-153, 2008.

SANTOS, Deoscoredes M. dos (Mestre Didi); SANTOS, Juana Elbein dos. A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade. **Revista USP**, n. 18, p. 40-51, 1993.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi Asipa). **Èsù**. Salvador: Corrupio, 2014. 166 p. il.

_____; _____. Ìpòrì: [resumo sobre os componentes da personalidade no sistema nagô]. **Revista Olorun**, n. 6, out. 2011. 11 p. Disponível em:
<https://luizlmarins.files.wordpress.com/2016/12/ipori-juana-elbein.pdf>

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 280 p.

SEGATO, Rita. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado. **Religião e Sociedade**, n. 16/1-2, p. 114-135, 1992.

SIDGWICK, Henry. **História da ética**. São Paulo: Ícone, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religião afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2006. 194 p.

_____. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. 149 p.

_____. **Exu**: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015. 229 p.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017. 238 p.

VALLADO, Armando. **Lei do santo: poder e conflito no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010. 156 p

VASCONCELOS, Sergio Sezino Douets. A união mística com o Orixá através da participação no axé. **Horizonte**, v. 11, n. 30, p. 737-756, abr./jun. 2013.

VAZ, Henrique C. de Lima Vaz. **Introdução à ética filosófica** 1. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2015. 485 p

VERGER, Pierre. **O Deus supremo iorubá: uma revisão das fontes**. Afro-Ásia, n. 15, p. 18-35, 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo**. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002. 295 p. il.

TRINDADE, Liana M. Salvia. Exu: poder e magia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de Moura. **Olóòrìsà: escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Ágora, 1981. p. 1-10.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. 3. ed., 3. reimp. Rio de Janeiro: Pallas, 2012. xx, 204 p. Il. Ilustrações de Raul Lody.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo, Martin Claret, 2013. 238 p.

WEBER, Max. Sociologia da religião: (tipos de relações comunitárias religiosas). In: **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2009. v. 1, p. 281-418.

ZIEGLER, Jean. A imortalidade ioruba. **Revista Olorum**, n. 5, ago. 2011. Disponível em: <http://olorun.com.br/site1/component/flashmagazinedeluxe/magazine/revista-olorun-n-05-ago-2011/5/component.html> (Revista online).

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 2013. 195 p.