

Objetos morais na constituição da pessoa no xangô do Recife

Moral objects in the constitution of the person in the Shango of Recife

Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima¹
Roberta Bivar Carneiro Campos²

Resumo

Buscamos nesse artigo compreender e analisar o processo de constituição da pessoa religiosa no xangô pernambucano dando ênfase ao modo de participação existente entre pessoas e coisas, doravante analisadas como objetos morais. Por entendermos que o xangô é uma religião de participação, defendemos que a participação é o elemento fundante do vínculo social nos xangôs. A adesão ao grupo implica na submissão às forças místicas presentificadas não apenas nas ideias, nas pessoas e também numa miríade de objetos rituais. Por entendermos que as materialidades são agentes (que, por constituírem o social, constituem pessoas), buscamos também discutir o modo pelo qual tais forças místicas, de natureza moral, se materializam no sangue, fio de contas e nos assentamentos dos santos (objetos morais).

Palavras-chaves: Xangô; participação; moral; objetos.

Abstract

In this article, we seek to understand and analyze the process of constitution of the religious person in the xangô Pernambuco, emphasizing the mode of participation between people and things, henceforth analyzed as moral objects. As we understand that xangô is a participation religion, we defend that participation is the founding element of the social bond in xangôs. Membership

¹ Cientista social, mestre e doutorado em andamento em antropologia pela UFPE. Desenvolve pesquisas sobre as religiões indo-afro-brasileiras e sobre a geopolítica do conhecimento em antropologia. Orientando de Roberta Campos. Atualmente é membro do LEC da UFPE Laboratório de Estudos avançados de Cultura Contemporânea e do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (OCRE). E-mail: sfqrick@gmail.com

² Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (1992), mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (1995) e doutorado em Antropologia Social - University of St. Andrews (2001). Atualmente sou professora associada II da Universidade Federal de Pernambuco, pesquisadora e vice líder do Núcleo de Estudos do Cristianismo (UERJ), membro do LEC da UFPE Laboratório de Estudos avançados de Cultura Contemporânea, onde coordeno o Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (OCRE). E-mail: robertabivar@gmail.com

in the group implies submission to the mystical forces presentified not only in ideas, in people and also in a myriad of ritual objects. Because we understand that materialities are agents (that, because they constitute the social, they constitute people), we also seek to discuss the way in which such mystical forces, of a moral nature, materialize in the blood, thread of accounts and in the settlements of the saints (moral objects).

Keywords: Xangô; participation; morals; objects.

Introdução

Buscamos nesse artigo compreender e analisar o processo de constituição da pessoa religiosa no xangô pernambucano³ dando ênfase ao modo de participação existente entre pessoas e coisas⁴, doravante analisadas como objetos morais. Desde já, destacamos que a participação é o elemento fundante do vínculo social nos xangôs. Sem participação⁵ não existe vínculo com a religião. Este artigo pretende assim explorar a contribuição de Èmile Durkheim, mais precisamente a sua teoria dos emblemas, para a compreensão da produção da força moral e sua eficácia sobre os indivíduos e sua comunidade. Ressaltamos que apesar das limitações do modelo durkheimiano para pensar a sociedade contemporânea moderna e secular, caracterizada por Taylor⁶ como pós-durkheimiana, argumentaremos pela utilidade e força analítica neste autor, no que concerne aos objetos sagrados, para pensarmos grupos e pequenas

³ Essa tarefa foi estabelecida de modo parcial e aberto na dissertação de Pedro Germano (2016), que estabeleceu um diálogo com os trabalhos clássicos e mais recentes dedicados a mesma temática.

⁴ Partimos do entendimento de que as “coisas”, como pensadas nos debates sobre materialidades que leva em conta a dissolução da barreira que opõe pessoas às coisas, como se as coisas dependessem da agência humana para existir. Miramos na relação pessoa-coisa, tentando compreender como as coisas podem vir a constituir pessoas em uma relação de reciprocidade, buscando compreender como “as coisas fazem as pessoas” (MILLER, 2013, p. 66).

⁵ O conceito de participação deriva primordialmente das elucubrações de Lucien Lévy-Bruhl que a pondera a partir de uma ideia de lei, chamada de lei de participação. “Definido em um primeiro momento como *lei* – espécie de princípio lógico orientador do pensamento primitivo, oposto ao princípio de contradição do civilizado – e posteriormente como fato – desvinculado da esfera do pensamento e mais próximo ao campo dos sentimentos, da afetividade –, **o conceito faz referência a uma teia de relações que enlaça coisas, seres humanos e demais espécies que habitam o universo**” (PEIXOTO, 2000, p. 107. Ênfase nossa).

⁶ TAYLOR, Charles (2007) *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 874p.

comunidades, como as comunidades afro-brasileiras. Faremos ainda contrapontos entre as concepções de “participação” em Roger Bastide (1973) e René Ribeiro (1982); “cuidado” em Mirian Rabelo (2014) e suas relações com os emblemas sagrados em Durkheim (2008a). A partir desta discussão oferecemos contribuição teórica para pensarmos objetos na constituição da comunidade e da pessoa moral no xangô. Para tanto utilizaremos material empírico fornecido pelas pesquisas de Pedro Germano (2016) e Ligia Gama (2009).

O xangô é uma religião de participação⁷. Nesse ambiente tudo participa de/com tudo e os modos e as intensidades de participação fazem distinguir uma pessoa da outra. A participação é o que fomenta os vínculos sociais do terreiro, a solidariedade grupal, conforme René Ribeiro (1982) aponta. Portanto, partimos do entendimento que a participação é uma coordenada que constitui tanto o indivíduo quanto o grupo social. É somente por meio da participação que são identificadas e refinadas as habilidades e técnicas – os dons – de cada membro do grupo, mas também é por meio da participação que se dá o reconhecimento dos deuses e da pessoa na religião, conforme pontuam R. Motta e P. Germano em algumas passagens de seus trabalhos. Sobretudo, derivam também da participação, o engendramento dos cuidados e subjetividades.

Esta religião como conhecemos a partir de trabalho de campo⁸ é estruturada com base na crença e culto aos ancestrais ligados por laços de

⁷ Tomamos de empréstimo a ideia pragmática de participação contida em René Ribeiro, na qual “as religiões de participação – a umbanda e o candomblé – dão-lhe [ao fiel] de preferência a solidariedade grupal, benefícios e esperança (as curas) e depois paz, amor, segurança e emoção (ritos e ‘possessão’)” (RIBEIRO, 1982, p. 284). São religiões boas para viver, mas também boas para pensar. Num trabalho mais recente também feito a partir do Xangô do Recife, Arnaud Halloy (2005) evidencia categorias êmicas úteis para repensar os sentidos pragmáticos da participação, que seria a “herança pelo sangue” e a “transmissão por participação” (GOLDMAN apud HALLOY, 2005, p. 664). Abordaremos mais adiante estas concepções.

⁸ A base empírica de nosso trabalho vem das etnografias de Gama (2009) e Germano (2016) associadas de modo crítico aos trabalhos de Rabelo (2014) e Marques (2016). Assim sendo nosso diálogo passa pelas ideias de materialidades, moral/moralidade, ética e cuidado no candomblé. O Autor deste artigo, pelo menos desde 2012 que acompanha o cotidiano de algumas casas de xangô do Recife de tradição nagô, de modo que pode visitar com frequência os dados de sua dissertação de mestrado (2014-2016) obtendo e fomentando novas compreensões a respeito da constituição da pessoa no xangô.

parentesco (consanguíneo ou espiritual) que formam uma família, comumente chamada de família de santo. Estes antepassados não estão presentes apenas no plano das ideias (abstrações), mas também no plano material (concreto). Eles regulam, coagem, restringem, possibilitam e impossibilitam – ou seja, disciplinam – de modo que exercem autoridade moral sobre àqueles que compõem a família. São por assim dizer, forças místicas, de natureza moral⁹ no sentido dado por Durkheim, por serem anteriores aos indivíduos, são – também no sentido durkheimiano – “ascendentes morais”.

Estas forças místicas são os orixás, eguns (espírito dos antepassados) e o odum (espécie de destino de cada indivíduo, que é relacionado ao orixá). No plano social, existe uma miríade de coisas materiais que dá sentido pragmático às forças místicas. Estas coisas materiais além de constranger, de restringir, podem ainda ampliar as participações (e, por isso, possibilitá-las) e hierarquizar a complexa malha de pessoas presentes na religião, o que nos leva à compreensão de que objetos funcionam como códigos normatizadores e hierarquizadores de enquadramento da pessoa na religião e da sua constituição, podendo, desta forma, ser considerados como objetos morais. A noção de objetos morais deriva de nossa inspiração durkheimiana que nos levou a pensá-los como investidos de força moral.

A partir de nosso trabalho de campo¹⁰ entendemos que a pessoa é constituída por suas relações (e que por não parar de se relacionar a sua constituição não tem fim). No longo e ininterrupto processo de constituição da

⁹ No entendimento de Emilé Durkheim (2007) as regras (toda regra exerce força) morais têm como objetivo os indivíduos associados, i.é.; o grupo formado. Força moral consiste em um sistema de regras de conduta que tem por características a obrigação/dever, mas, também, a deseabilidade dos indivíduos que compõe o grupo social, reforçamos que as forças morais incidem sobre os humanos. No entanto, como percebemos, os antepassados (eguns ou orixás) parecem escapar das determinações morais do social uma vez que são não-humanos (a ontologia deles difere da ontologia dos humanos). Como gostamos de pensar, os ancestrais não se deixam limitar sua existência nem se constranger pelas regras morais que atuam sobre os humanos. Por isso é plausível pensa-los como possuidores de efeitos morais e que as forças morais que atuam no social também possuem efeitos – mas nunca determinam regras – sobre os mesmo.

¹⁰ Ver a dissertação de Pedro Germano (2016).

pessoa, todo e qualquer membro se relaciona (em quantidade e qualidade) não apenas com pessoas e com os deuses e entidades, mas também com os objetos que caracterizam a religiosidade e que por isso carregam a força dos deuses ou que são os próprios deuses. Uma vez que os objetos carregam a força do sagrado, eles são, portanto, elementos disciplinadores da religião, no sentido proposto por Durkheim (2008a). Em outras palavras, impõem uma autoridade regular¹¹ a ser obedecida e, ao mesmo tempo, desejada pelos adeptos.

A adesão ao grupo¹² implica a obediência às forças místicas presentificadas não apenas nas ideias, nas pessoas (nos cargos que elas ocupam), mas também nestes objetos. Os diversos artefatos sagrados, os instrumentos percussivos, as toadas, as curas (escarificações), as comidas, as roupas são alguns exemplos de objetos morais com os quais as pessoas participam, assim como o sangue, o fio de contas e os assentamentos, aos quais daremos foco neste artigo. Por entendermos que as materialidades são atuantes (que, por constituírem o social,

¹¹ Em “Towards a Critical Moral Anthropology” (2012), Didier Fassin argumenta que ao invés de entender a religião como um sistema cultural (não excluimos a religião como um sistema cultural, mas, não a percebemos apenas desse modo) exterior ao indivíduo, promovendo uma abordagem e compreensão exclusivamente exterior ao sujeito, podemos explorar a religião através de práticas disciplinares e reflexivas, estas modelando os sujeitos. Dessa maneira a reflexividade torna-se a condição da análise das questões da moral e da ética. Reforça-se ainda que a distinção entre moral (conjunto de regras e normas) e ética (práticas disciplinares constituintes do sujeito) não é universal, por isso, o pesquisador não deve tornar essas categorias como distintas ou como oposições. No caso de uma abordagem antropológica como a nossa, o campo vem informar ao pesquisador a relação entre estas dimensões, em nosso caso, o campo em tela - o Xangô - reverte à lógica antagônica e diferencial da moral x ética, pela ideia de que a práxis, ou seja, o *modus operandi* dos indivíduos na religião, introduz (mesmo que a introdução seja momentânea) na estrutura da religião dispositivos de compensação (das perdas de ordem mitológicas, rituais e sociais). Daí que a ideia de que tudo pode não implica em uma ausência de moralidade ou anarquia. Como compreendemos, tudo pode por causa do Odum, que é o destino social e moral dos sujeitos. É como se uma moralidade pessoal se ajustasse as outras e desses ajustes a religião fosse sendo feita num processo que é fluído e aberto. Entretanto, como percebemos em nosso trabalho de campo, a fluidez e abertura não implica nem nos autoriza a afirmar dizer que não existem dispositivos de controle mais ou menos gerais para os candidatos a iniciação e permanência na religião, tais como, banho de ervas, usar branco, passar pelo sacrifício, usar as contas/guias/voltas do santo, guardar o resguardo.

¹² Se dá por vários fatores, mas todos eles são interpretados como “chamado do orixá” (expressão entre aspas pois não é nossa, mas sim de nossos interlocutores nativos). As narrativas do chamado são inúmeras, as mais comuns derivam de alguma dificuldade na vida do indivíduo que o faz buscar o *candomblé* para tentar solucionar.

constituem pessoas), buscamos também discutir no presente texto o modo pelo qual tais forças místicas, de natureza moral, se materializam no sangue, fio de contas e nos assentamentos dos santos.

Desse modo, pensaremos a constituição do ser por meios de objetos, coisas, artefatos, materialidades e quaisquer outros componentes que não sejam de ordem não-material. Ilustraremos o feixe de relações que emergem entre indivíduos, deuses e coisas como componentes da pessoa e como a pessoa vai se ampliando a partir das participações que estabelece com as coisas religiosas, que são o que chamamos de objetos morais. Entendemos por objetos morais, os artefatos religiosos que, a partir do modo como existem na religião, constituem o ser e também a própria religião, causando nos indivíduos, constrangimentos e sentimentos de pertença.

1. Pensando vínculo social, moralidade e cuidados no Xangô

Partimos da ideia de que o sistema de representações sociais e, por conseguinte da religião não se resumem em abstrações metafísicas, mas sim, coaduna-se (por ser solidário) com práticas rituais e objetos, que por carregarem a força do sagrado, são dotados de moralidades. O sangue, os fios de contas e os assentamentos são alguns exemplos de objetos morais presentes no xangô (abordados mais detidamente adiante).

Compreendemos a partir do princípio durkheimiano que toda força moral é um amplo sistema de interdições, e que este não se sustentaria em abstrações. Sem as materializações, a força do social (social é a própria religião) se perderia em abstrações. A força (do social) precisa se materializar e o referido processo ocorre pela ação dos não humanos (ancestrais e orixás). No caso do xangô antes de se materializar nas pessoas, ela se faz presente nos objetos morais que ordenam e constituem a religião como um todo.

Estabelecemos um estreito debate com Émile Durkheim sobre a ideia de moral¹³ e vínculo social. A ideia de social (sua produção e manutenção) de Durkheim suscita imperativos constrangedores aos indivíduos, expressos na premissa base do autor de que o social é maior que o indivíduo. Assim sendo a questão da moral (que é imperativa, coercitiva) passa pela produção do vínculo social. Os fatos sociais são regras morais. Ora, disso fica entendido que se a moral produz o vínculo social, ela tende a não deixar espaços vazios: os vazios morais tendem a ser preenchidos pelo aumento da densidade moral¹⁴ que se espraia por toda sociedade, efeito conhecido por “aproximação moral” que “só pode produzir seu efeito se a própria distância real entre os indivíduos tiver diminuído” (DURKHEIM, 1999, p. 252-253). Essa aproximação moral produz aquilo que Durkheim (1999) chama de “densidade moral” que opera e se torna mais eficiente com a comunicabilidade e troca estabelecida entre os indivíduos. Quanto mais intenso o contato entre os indivíduos, maior a densidade. Eis a produção do vínculo social.

Mas o vínculo não se mantém apenas com a proximidade dos indivíduos em tempo e espaço. Quando os membros do grupo não estão fisicamente próximos, além das ideias comuns – as quais são solidárias – os objetos morais, i.é.; aqueles que participam da constituição da comunidade religiosa e por isso são dotados de força sagrada, cumprem com a tarefa de reforço e manutenção do vínculo sagrado¹⁵. Estes objetos morais, seriam os emblemas no sentido

¹³ No dizer do autor “toda moral representa-se a nós como um sistema de regras de conduta” (DURKHEIM, 2007, p. 48). Estas [as regras morais] por serem coletivas são investidas de “autoridade especial” sobre os indivíduos.

¹⁴ “Intensidade das comunicações e trocas entre esses indivíduos” (ARON, 2008, p. 472).

¹⁵ Durkheim nos ajuda a pensar o fato pela ideia de sentimentos objetivados, que explica que “as forças religiosas são, portanto, forças humanas, forças morais. Sem dúvida, dado que os sentimentos coletivos só podem tomar consciência de si próprios fixando-se sobre objetos exteriores, elas próprias não puderam se constituir sem extrair das coisas algumas das suas características: adquiriram assim uma espécie de natureza física; por essa razão, vieram misturar-se na vida do mundo material [...] parece, ordinariamente, que elas apresentam caráter humano somente quando são concebidas em forma humana; mas mesmo as mais impessoais e as mais anônimas não são outra coisa senão sentimentos objetivados” (DURKHEIM, 2008b, p. 496).

durkheimiano. No caso do xangô, os emblemas estão no corpo (escarificações), nas contas (colares de miçangas) e uma miríade de objetos (patuás, pingentes, búzios, moedas, quartinhas, roupas, cores, comidas) que os fiéis portam e/ou carregam consigo sem que precisem estar presentes dentro do terreiro.

Assim sendo, este artigo se estrutura numa aproximação da teoria dos emblemas de Durkheim e sua discussão sobre moral para a compreensão da relação entre materialidade, moralidade, ética, ideias religiosas e vínculo social no xangô. Para além da afinidade eletiva durheimiana, nossa proposta dialoga com os a noção de cuidado no candomblé a partir do trabalho de Rabelo (2016), uma vez que entendemos que a trajetória religiosa dos adeptos sempre é mediada, i.é.; cuidada, pelos membros mais velhos na religião (pai, mãe e irmãos).

Além dos pontos expostos, resgatamos o debate de participação em René Ribeiro (1982), Roger Bastide (1973) e mais recentemente do trabalho de Germano (2016). A ideia de participação problematizada (de modo distintos, porém complementar) por estes autores, indica que o xangô é uma religião de participação e que, somente por meio dela, é que as ideias religiosas se fixam nos emblemas (tudo participa de tudo). Também, deriva da participação, os modos e subjetividades de cuidado e por conseguinte as relações entre as pessoas (incluindo sua própria constituição).

Sintetizando nossa ideia, o vínculo social no xangô deriva do chamado do orixá sendo ele produzido e reproduzido nas participações, essas engendram nos indivíduos os valores morais (e demais regras) do grupo, além dos cuidados necessários a cada pessoa em determinado momento de sua vida. Para ilustrarmos mais detidamente nosso caso empírico, gostaríamos de propor a ideia de participação mística-ritual¹⁶ como criadora, mantenedora e reprodutora

¹⁶ Nosso entendimento é muito solidário, apesar de não se encerrar as ponderações de Roger Bastide. Nossa compreensão de participação mística –ritual pode ser melhor esclarecida ao considerarmos que “a estrutura mítica, que é essencialmente simbólica – a estrutura social, que é

dos vínculos sociais estabelecidos num terreiro de candomblé, e que esta é materializada nos objetos morais. Nesse sentido, a participação seria, como sugere Bastide, “menos uma categoria de pensamento, do que como uma categoria de ação” (BASTIDE, 2001, p. 256). Reforçamos então que a força do vínculo social no xangô vem da participação.

A participação mística-ritual se dá não com a simples presença do adepto no cotidiano do terreiro e nas práticas rituais¹⁷. É necessária uma participação eficaz (comunicabilidade e troca estabelecida), que podemos chamar de participação moral (por ser uma manipulação sagrada, Bastide, 2001, p. 256), a qual implica o fiel exercer, por um sentimento de dever, as várias atividades de maneira adequada, cujo comportamento do filho de santo deve se conformar às regras prescritas vigentes no culto. Sendo assim, partindo do entendimento de que “toda moral apresenta-se a nós como um sistema de regras de conduta” (DURKHEIM, 200, p. 48), pensamos que este sistema de regras fomenta e produz obrigatoriedade e desejabilidade, características inerentes e solidárias das regras morais¹⁸.

da complementaridade dos encargos sacerdotais – a estrutura mental, enfim, não constituem senão uma mesma realidade em jogo” (BASTIDE, 2001, p. 263).

¹⁷ Em pesquisa feita no Xangô do Recife, A. Halloy (2005) desvenda dois modos de participação no xangô nagô do Recife, um deles seria o de “herança pelo sangue” e o outro seria a “transmissão por participação”. No entendimento do autor o primeiro modo seria “essencialista” e “biológico” e o segundo mais “culturalista” sendo confundidos e se interpenetrando no discurso e nas práticas. Por sua vez, Goldman (2012), a partir das evidências elencadas por Halloy (2005), sugere que o modelo nativo seria triádico quando perscruta a ideia de convivência (“literalmente o fato de viver com”) destacando que a convivência termina por ser confundida pela ideia de participação. Goldman esclarece o modelo triádico quando coloca na ideia de participação não apenas a pura e simples ideia de viver com, mas sim, pensando-a em sua acepção ritual. Segundo Goldman “o problema, penso, deriva do fato de que o termo ‘participação’ acaba sendo reduzido pela análise de seu sentido sociológico quando sabemos que, de fato, ele também pode ser entendido em sua acepção propriamente ritual” (GOLDMAN, 2012, p. 277). É pertinente destacar que o modelo ênico triádico só faz sentido quando os três vértices do discurso são ressaltados. Em terreiros em que o componencial “sangue/herança” não são agenciados, o modelo triádico não faz sentido, pois a participação se dá por outros fatores, conferindo a cada caso uma peculiaridade.

¹⁸ “A obrigação constitui, portanto, uma das primeiras características da regra moral [...] uma certa desejabilidade é uma outra característica, não menos essencial que a primeira” (DURKHEIM, 2007, p. 48).

Nosso entendimento se aproxima da análise do caráter triádico nativo – estruturado pelas ideias de “herança pelo sangue”, “transmissão por participação” e “convivência” de qual Marcio Goldman chama atenção

‘Participar’ não é apenas ‘conviver’, mas também entrar em relação, material ou não, com aquilo que constitui o ritual. Isto significa que a ‘transmissão por participação’ diz respeito ao que se aprende enquanto membro de um terreiro quanto ao que se recebe na iniciação propriamente dita. Sangue, ritual e convivência constituiriam, assim os vértices de um modelo triangular [...] se os dois primeiros termos [...] sangue e ritual podem, aparentemente, ser associados ao dom e a iniciação [...] o estatuto do terceiro – a convivência ou participação – permanece mais indefinido (GOLDMAN, 2012, p. 277).

Nessa perspectiva, associando o entendimento das regras morais e de participação, sugerimos que quanto maior a participação mística-ritual, mais a autoridade moral emanada da religiosidade pesará sobre o adepto. Assim, mais intensa será a força do vínculo social deste com a comunidade religiosa (aí incluídos os orixás e eguns) e, por isso, a participação será mais desejada pelo próprio adepto. É neste sentido que podemos pensar a participação como hierarquizadora, uma vez que é participando mais que se existe mais¹⁹ no/para o culto e existindo-se mais, maior o sentimento de dever e de desejo em participar por parte do próprio fiel, assim como maior a exigência e desejo da participação do fiel pela comunidade.

Desta forma, podemos entender o sentido dado às obrigações (enquanto categoria êmica)²⁰, conjunto de práticas rituais realizadas em honra aos orixás,

¹⁹ A ideia de gradientes de participação que usamos aqui foi delineada por Roger Bastide em várias passagens de sua obra. Sugerimos a leitura das conclusões do “Candomblé da Bahia (rito nagô), 2001”, especificamente o “Ensaio de uma epistemologia africana (iorubá)”. Da qual retiramos a passagem “eis por que encontramos graus em seu interior; há coisas que participam mais e que participam menos; a participação entre o homem e o orixá será mais ou menos íntima, até alcançar finalmente a identificação” (BASTIDE, 200: p., 256). Isso por que “os deuses querem possuir a existência inteira dos fiéis e não apenas seus tributos. Em troca, vão ser o fundamento da identidade de cada pessoa, a qual darão o nome mais expressivo, revelado, entre festa e alegria, à comunidade solenemente reunida” (MOTTA, 2012, p. 4).

²⁰ Categoria êmica. Como percebemos no cotidiano dos terreiros que temos familiaridade, fala-se mais em obrigação do que matança ou sacrifício. O termo “festa” é mais empregado para os

eguns ou ori (cabeça). Tais práticas, que frequentemente envolvem sacrifícios animais, são compreendidas como um dever a ser cumprido em prol do bem individual (cuidar de si), mas também do coletivo (cuidar de todos) e, por isso, também desejada por toda comunidade religiosa.

A participação na obrigação (termo usual do xangô para designar um conjunto de rituais) é a contribuição do indivíduo para o aumento da densidade moral do grupo. Quando o filho de santo se faz presente de modo “correto” na obrigação do terreiro ele contribui para o fortalecimento da casa e também dele mesmo. Disso entendemos que não existe cuidado de si sem a participação na densidade moral do grupo.

Segundo Miriam Rabelo “cuidar no candomblé envolve promover a contento uma séria de transformações. [...] Ser cuidado **é recuperar energia via participação em fluxos que outros iniciaram**, potencializaram ou canalizaram em sua (minha) direção” (RABELO, 2014, p. 272. Grifos nossos). Percebemos em Rabelo que a ética do cuidado é solidária e até mais dependente da participação moral, entretanto, o modelo da autora nos leva a ver duas dimensões da moral, uma pela participação e outra pelo cuidado. Pretendemos, então, pensar o cuidado como algo que mantém solidariedade e dependência com a participação.

Portanto, colocamos em tese que o cuidado de si no xangô existe apenas após a participação na solidariedade do grupo e que esta mesma participação, antes de promover o cuidado de si, estabelece pontes entre cuidados já existentes (o cuidado do próprio grupo) e novos cuidados (incluindo aqui o cuidado do próprio sujeito). Participar é engrenar numa rede de cuidados, mas também é promover esta mesma rede a partir da recuperação de fluxos já existentes fomentando assim uma nova configuração.

Afinal, a obrigação (sobretudo por meio do sacrifício animal) é troca com o sagrado propiciadora de benefícios aos deuses, antepassados, família de santo

toques públicos. Notamos também o uso do termo “função”, mais recorrentes no cotidiano dos terreiros ketu presentes em Pernambuco.

e ao indivíduo que dá obrigação, mas só dá/oferta a obrigação por canais de participação que já preexistem à chegada do filho de santo. Todavia, tais obrigações não são executadas aleatoriamente sem que a participação do filho de santo seja cobrada. Existe um caminho a ser trilhado, o qual envolve um contínuo processo.

No xangô pernambucano a iniciação²¹ ao culto se dá por etapas, aqui chamadas de etapas de engajamento na vida religiosa, usando a expressão de Monique Augras (1983) quando ela se refere ao candomblé baiano. Tais etapas, no xangô, podem ser resumidas em termos lineares e genéricos em: lavagem das contas, lavagem de cabeça, assentamento do santo, bori²², feitura de iaô²³, obrigação de 01 ano, obrigação de 07 anos, obrigação de 14 anos, obrigação de 21 anos (estas etapas seriam em termos gerais os gradientes de participação. Mas existem outros bem mais sutis). Cada etapa de engajamento na vida religiosa, até a feitura de iaô, pode ser realizada isoladamente (variando o intervalo de tempo entre cada uma) ou agrupando duas ou todas elas.

Quanto mais obrigações dadas, mais fortalecido estará o vínculo social do adepto ao culto e dele a seu orixá e de ambos a comunidade. Entretanto, a participação mística-ritual não é exclusivamente concebida por meio das obrigações pessoais do adepto, mas também de sua participação em toda e

²¹ Roger Sansi (2009) e Roberto Motta (2012) compreendem a iniciação como uma transferência. Para Sansi (2009, p. 144) a iniciação seria uma “transferência de agencia”, um processo que “dura muitos anos, num intercâmbio em que a ‘pessoa’ e o ‘santo’ se constroem mutuamente, porque fazer o santo é, de facto, fazer-se a si mesmo”. Em termos análogos, Motta afirma que “a iniciação compreende diversos graus, mas é sempre concebida como resultado de uma transferência” (MOTTA, 2012, p. 5), sendo a transferência do orixá para o iniciado por intermédio dos (cuidado, ação e participação) pais de santo. Nesse processo de transferência forma-se a identidade do deus e do filho de santo, mas a identidade só opera pelo reconhecimento da comunidade.

²² Ibori, Obori, Ebori ou simplesmente Bori (forma mais usual no cotidiano da religião), ritual de “dar de comer” (oferendas) à cabeça (ori). Neste ritual diversas comidas e bebidas são ofertadas a cabeça do ofertante com o intuito de fortalecimento espiritual e pessoal.

²³ A feitura do iaô é considerada por alguns autores como iniciação propriamente dita, pois é a partir deste ritual que se contabiliza o tempo de santo. Também é chamada de feitura do santo ou raspagem do santo. Preferimos aqui aporuguesar o termo optando pela grafia iaô, porém podemos encontrar versões mais iorubanas como yaô e yawo. Gostaríamos também de destacar que feitura ritual em nossa compreensão é distinta (mas não dissociada) da feitura em seu sentido genérico e processual.

qualquer obrigação ocorrida no terreiro. Manter suas próprias obrigações em dia é um dever exigido e desejado, mas participar das obrigações de seus irmãos de santo e obrigações coletivas (quando se honra os orixás da casa e antepassados) também é de suma importância para o estabelecimento e fortalecimento dos vínculos sociais e místicos do adepto ao culto. Quanto maior a participação mística-ritual, mais se existe, maior o vínculo social, maior a força exercida da autoridade moral do terreiro sobre o adepto. A partir desse pressuposto quantitativo de existência²⁴ – “existe-se mais ou existe-se menos” (BASTIDE, 1973, p. 371) – destacamos aí a existência de uma economia de prestígio (presente no xangô) que hierarquiza as posições: quanto mais se participa, mais capital moral se tem.

Ainda vale ressaltar que a participação precisa ser contínua, pois, a existência da pessoa precisa ser/estar sempre atualizada. É por meio da participação que tanto a pessoa quanto o coletivo se atualizam. Ao participar o adepto se atualiza no social e traz a memória da comunidade para o presente, inscrevendo-a em sua biografia. Como afirma Rabelo, “O passado refere-se, é claro, a eventos [participações] que foram iniciados por outros (as obrigações religiosas das gerações passadas são herdadas pelas mais novas, e é preciso voltar a elas)” (RABELO, 2015, p. 77). Disto, podemos pensar que por meio da participação até mesmo a ideia de tradição, tão cara aos terreiros pesquisados, é atualizada, pois, podemos associá-la à atualização de participações passadas.

2. Participação no Xangô do Recife

Sugerimos anteriormente que nos xangôs orixás/deuses, coisas e pessoas se relacionam e se constituem num processo ininterrupto, i.é.; se constituem nas

²⁴ Consideramos quantitativo devido ao nível de intensidade de participação variável. Todavia, não deixa de ser qualitativo, pois, como discutido anteriormente, é necessária uma participação “correta” no culto, a qual engendra laços sociais e místicos mais estreitos.

relações – místicas, rituais e sociais – que nunca findam²⁵. Esta seria uma regra geral presente no xangô, mas como concebemos, esta religião não se prende a essencialismos nem normas fixas, sendo que cada caso constitui um caso particular que foge à regra geral, pois cada caso liga-se à regra do odum (individual). Odum é uma força mística que faz com que cada pessoa tenha um “caminho único, trazendo distintas habilidades e sensibilidades [...] que serão transformadas no decorrer do itinerário” (MARQUES, 2016, p. 10-11). Assim sendo, o odum condiciona de modo indeterminado as sucessivas séries de iniciações pelas quais passam as pessoas na religião, ao menos no modo pelo qual conhecemos estas religiões.

Queremos sugerir alguns pontos a partir do que consideramos acima; primeiro que a pessoa nunca fica pronta devido à própria estrutura da religião (sempre há possibilidade de ser mais do que se é); segundo que a ênfase na participação nos permite analisar a feitura para além dos rituais de iniciação²⁶, o que faz ampliar consideravelmente nosso quadro analítico sobre a ideia de pessoa nas religiões afro-brasileiras (nos permitido considerar que se é pessoa sem ter sido feita no ritual de iniciação²⁷); terceiro ponto (mais metodológico),

²⁵ Como já chamou atenção R. Sansi ao dizer que “a iniciação dura muitos anos, num intercâmbio em que a ‘pessoa’ e o ‘santo’ se constroem mutuamente, porque fazer o santo é, de facto, fazer-se a si mesmo” (SANSI, 2009: p. 144). No mesmo diapasão Goldman assevera que “o santo e a filha-de santo nascem de uma espécie de enlace entre o orixá, um santo e a iniciada. O que significa que ‘fazer o santo’ ou ‘fazer a cabeça’ não é tanto fazer deuses, mas neste caso compor, com os orixás, um santo e uma pessoa” (GOLDMAN, 2009, p. 120). Tanto em Sansi quanto em Goldman a feitura aparece como uma composição relacional e se o bem entendemos, uma composição fechada, ao menos em termos rituais.

²⁶ Disso deriva uma possibilidade metodológica de acompanhar discursos de feitura e não apenas o ritual.

²⁷ Como sabemos (conhecemos o caso de uma senhor chamada Rosa, que frequentava o terreiro por maíores de cinco décadas, dominava as técnicas da cozinha sagrada e de inúmeros rituais do xangô e por isso era respeitada pelo seu conhecimento, pela sua participação e presença no cotidiano da comunidade) por inúmeros relatos, existem pessoas nos xangôs que nunca passaram pelos rituais de iniciação (comumente chamados nesses coletivos de yawô, fazer o santo, raspar pro santo). Contudo, não passar por essa etapa de iniciação/feitura não consiste em impedimento algum para participar dos rituais do xangô (contrariando inclusive o princípio básico de que só se pode ver e participar daquilo que já se passou, ou seja, não se pode ver uma raspagem caso não tenha sido raspado), incluindo aí o respeito pela senioridade (quando o indivíduo é presente por muitos anos).

complementar ao segundo, nos permite escapar da ideia de modelos de iniciação como sugeridos por Goldman (2012), uma vez que não existe modelo fixo de participação, mas sim possibilidades, que estão a sua medida inscritas no odum de cada indivíduo. Por fim e não menos importante sugerimos que feitura e iniciação não seriam polos de uma dialética que quando contrastados fomentariam a constituição da pessoa (uma síntese perfeita e acabada), mas seriam forças componentes do mesmo vértice que levam pessoas e deuses a participarem em suas relações²⁸.

Para finalizar sem encerrar, gostaríamos de expor algumas considerações sobre o odum e os emblemas para assim podermos discutir sobre aquilo que chamamos de objetos morais. O odum está intimamente relacionado com orixás, e estes o transferem aos filhos²⁹, de modo que o odum atua diretamente em todos os aspectos da vida mística, ritual e social do fiel. Quando transferidos são inscritos em objetos morais, tornando-os emblemas. Em termos durkheimianos, os oduns (que são sagrados) são agentes modeladores dos emblemas³⁰. No caso do xangô os emblemas são representações materiais do sagrado inscritas³¹ nas

²⁸ Isso porque, como percebemos, a pessoa pode ter passado pelos rituais de iniciação, portanto de fato e de direito, é uma pessoa feita. Acontece que feitura/iniciação não implica em participação no cotidiano dos rituais, o que leva o sujeito a outro tipo – complementar – de engajamento, como esclareceu o babalorixá José Iguaraci ao ponderar sobre feitura e participação “estou muito desgostoso com estes yawôs. Vem, faz o santo e vai embora, não participa de nada, não aprende nada, não sabe passar um pinto na limpeza, não sabe cantar uma toada, nem a toada do santo dele mesmo. Pra fazer [filho] e ir embora eu não faço mais não. Filho de santo tem que viver no terreiro pra aprender, se não participar aqui no cotidiano vai participar aonde? Quando? Vai aprender o que? Chega aqui com 7 anos e ninguém sabe nem que ele é.”

²⁹ Estudar como é feito e transferido o odum aos filhos é um problema da teologia das religiões afro-brasileiras que ultrapassa os limites desse artigo.

³⁰ O “emblema que é sagrado, e por isso conserva esse caráter em qualquer objeto que venha a ser representado” (DURKHEIM, 2008, p. 167)

³¹ Segundo Émile Durkheim, “os nobres da época feudal esculpam, gravavam, representavam de todas as maneiras as suas insígnias sobre os muros de seus castelos, sobre suas armas, sobre os objetos de toda a espécie que lhes pertenciam; os negros da Austrália, os índios da América do Norte fazem o mesmo com seus totens” (DURKHEIM, 2008, p. 153). Mais adiante esclarece que “as imagens totêmicas não são reproduzidas apenas nas paredes das casas, nas bordas das canoas, nas armas, nos instrumentos e nos túmulos; encontram-se nos próprios corpos dos homens. Estes não se limitam a colocar o seu brasão nos objetos que possuem; trazem-no sobre a sua pessoa; está impresso na sua carne, faz parte de si próprios, e é exatamente esse modo de representação que é, de longe, o mais importante” (DURKHEIM, 2008, p. 155).

coisas, nos objetos, nos corpos, nas roupas, nas insígnias, na dança, no transe de possessão ou de êxtase³². Ou seja, os emblemas são grafias do simbólico (ideias religiosas) nas materialidades sagradas. Estas materialidades por carregarem a força do numinoso, carregam a força moral e constrangedora e, por isso, organizam a vida ritual e social dos xangôs.

Por serem difusos em termos genéricos³³, aqui denominamo-las de objetos morais, que são todo e qualquer objeto que materialize a força do sagrado. Que tragam inscritas em si as ideias religiosas estruturantes do terreiro. Adiante vamos dar ênfase ao sangue, os fios de contas e os assentamentos como exemplos de objetos morais presentes no xangô, aos quais aqui nos debruçaremos.

No xangô como concebemos, não existe receita pronta para se “fazer” coisas e pessoas. Ambas são fabricadas de modo artesanal, o que Ribeiro (1952) chama de capacidade de improviso dos sacerdotes³⁴. Existem roteiros pré-estabelecidos, entretanto, o “fazer” não opera pelo domínio do *script*, mas sim pela improvisação e habilidade daqueles que fazem. Dado o roteiro pelo odum, os passos seguintes são realizados levando em conta previsibilidades e imprevisibilidades. O caráter participativo do xangô requer a feitura das coisas (como também das pessoas) colocando-as em participação com o que já existe. Desse modo o noviço vai ser modulado pelas coisas que já existem, mas também irá lhes acrescentar algo de novo, de modo que nada fica definitivamente pronto no xangô. A participação sempre faz acrescentar algo novo aquilo que já existe.

Assim ocorre com as contas, fio de contas ou guias, cordões feitos para serem usados pelos filhos de santo. São confeccionados geralmente com miçangas de louças e fio de *nylon*. As cores são aquelas dos orixás (amarelo para

³² Para uma distinção entre transe de possessão e de êxtase, ver: Pedro Germano (2016).

³³ É impossível catalogar todas as materialidades que compõe os terreiros de xangô dado o caráter artesanal e do improviso que existe nessa religião. Em termos gerais existem os assentamentos que são compostos por louças, cerâmica, moedas, pedras, ferro, búzios, partes do endo ou exoesqueleto de animais. Entram na composição outros tantos objetos como palha, tecido, folhas, argila dentre outros.

³⁴ Para um debate mais atual desse processo de improviso e de inovação nos candomblés ver Roger Sansi (2009) “Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras”.

Oxum, branco para Oxalá, vermelho e branco para Xangô dentre outros arranjos). A compreensão da feitura desse objeto moral recai na ideia de transmissão, que não é nada mais que a consagração³⁵. Um objeto no xangô só é consagrado quando participa com o deus de sua constituição. Assim, as contas não são apenas símbolos de distinção dos deuses, elas carregam (por estarem consagradas) o próprio deus. Elas são um fragmento dos deuses presente – durante seu uso – na pessoa portadora. Desse modo é composta uma tríade, deus-pessoa-colar, que participam entre si pelo contato estabelecido na consagração.

A consagração do colar dá-se no ritual de sua lavagem, que constitui em nossa leitura o rito elementar de participação e ingresso na malha religiosa do xangô. Desse ritual, participam os deuses, a comunidade (ao menos os responsáveis pelo neófito e alguns auxiliares), o banho de amassi³⁶ e o dono do colar (que toma banho com o amassi, mas que no ritual tem a sua cabeça lavada pelos iniciadores), que por meio do rito, firma um vínculo com o terreiro e com seu orixá³⁷.

Mas as contas antes da consagração são simples colares. Não possuem o deus nela. O deus se inscreve na conta devido à participação de outros elementos presentes no ritual. Comumente estão presentes na lavagem de contas, obviamente a água, folhas, pós (pembas), grãos, saliva e a pedra ou o ferro que, simboliza, carrega e é o próprio deus. A pedra ou o ferro – i.é.; o próprio deus materializado – são guardados, moram, residem em um conjunto de objetos morais chamado de assentamento. Estes assentamentos como sabemos já existem

³⁵ “Para consagrar uma coisa colocamo-la em contato com uma fonte de energia religiosa” (DURKHEIM, 2008b, p. 497).

³⁶ Amassi consiste em um banho feito com ervas sagradas que correspondem aos orixás. É utilizado para lavar as contas ou para o banho corporal em diversas situações, de uma forma muito geral, o banho limpa o corpo e/ou objetos das impurezas.

³⁷ Afirma Claude Lépine (LÉPINE, 1982, p.25) que “o colar do iniciado é um objeto carregado de significações e revela toda **identidade da pessoa, seu odú [odum], seus santos, seu grau de iniciação**” (Grifos nossos).

(os assentamentos dos orixás da casa) antes da chegada do fiel no terreiro bem como da confecção do seu colar de contas.

3. Assentamento do santo: a morada do orixá

O assentamento consiste num conjunto de recipientes (tigelas, pratos, sopeiras, bacias de ágata ou de louça) e objetos (tecidos, facas, conchas, alguidares de barro, quartinhas/jarros) dentre outros, que quando juntos e associados formam um compósito sagrado conhecido entre os candomblecistas por “assentamento”. O assentamento é considerado a morada e o próprio orixá, uma vez que abrigam o otá (pedra) ou algum elemento que tenha a mesma essência do orixá (como um pedaço de ferro no caso de assentamentos de Ogum, palhas no caso de Obaluaê, conchas para Iemanjá) nos quais são fixados os orixás se tornando, a partir deste ritual, a própria divindade e não sua mera representação, o que também é observado por Augras (1983) e Gama (2009), dentre outros autores.

Existe uma espécie de recusa de artificialização/padronização de formas sagradas nas comunidades religiosas afro-brasileiras (cada caso é um caso). Não é que não existam representações em formas de estatuas, mas o cerne da religião impede a artificialização e congelamento das formas dos deuses, por isso todo “igbá” (palavra em língua yorubá que se traduz por assentamento) tem uma forma própria, devido ao odum próprio de cada filho de santo. Essa especificidade por vezes se confunde com a própria pessoa e com o orixá pai/mãe da pessoa. Pessoa – orixá – assentamento passam a ser percebidos de modo indissociável um do outro, por isso é comum as expressões “esse é o assentamento de Jorge” ou “esse é o assentamento do Oxalá de Mario” ou ainda “o Xangô de Arthur dança muito bem”... expressões como estas conotam a indissociabilidade que aludimos anteriormente³⁸. Estes assentamentos, assim

³⁸ Assim entendemos que “assentar o santo é uma importante etapa no processo de iniciação no candomblé. É o momento onde o orixá deixa de ser apenas uma “virtualidade” geral (por

como as contas precisam ser feitos, preparados, i.é.; precisam de uma composição. É necessário que o deus venha compor a relação. Esse processo é chamado assentar o santo, o qual consiste em “fixar [e inscrever] a força do orixá no conjunto de elementos preparados para ele” (MARQUES, 2016, p. 75)³⁹.

Por se tratar de uma etapa mais complexa e elaborada, o ritual do assentamento de santo, além de incluir os elementos presentes na lavagem de contas, inclui o sacrifício animal, por conseguinte: o sangue. Nesse ritual os iniciadores possuem a habilidade ritual de “chamar” o santo na pedra ou no ferro. O ato de chamar o santo e, por conseguinte, fixá-lo no objeto demanda um alinhamento de forças delicado e laborioso que “propicia encontro” (RABELO, 2014, p. 211). Este encontro demanda cuidado⁴⁰ e este, no entendimento de Miriam Rabelo, “é central na construção e manutenção de uma relação íntima com os santos” (RABELO, 2014, p. 214). Deve-se cuidar da relação estabelecida e propiciar a partir desta, outras relações e outros encontros.

Concordamos com a posição defendida por Rabelo sobre o cuidado. Entretanto, advogamos que esse [o cuidado] deriva apenas da participação prévia que existe da pessoa com seu deus e de ambos com o terreiro. A subjetividade do cuidado – ou a ética do cuidado – é solidária e dependente da participação como concebemos. Nesse sentido, se distanciando da ética do cuidado – e permanecendo em diálogo com Rabelo – acreditamos que as contas e os assentamentos não são apenas mediadores entre pessoa-deus-terreiro, as contas e os assentamentos (eles não estão mediando, mas sim impondo modos

exemplo, ‘Iemanjá’) e passa a ser o santo *da* pessoa (‘a Iemanjá de Detinha’), atualizando-se no conjunto de materiais que foram preparados para ele” (MARQUES, 2016, p. 75).

³⁹ “A partir desse momento, o assentamento se torna uma composição de distintas forças, de pessoas, deuses e materiais e, ao mesmo tempo, uma extensão energética e corporal da pessoa e seu orixá, uma materialização da própria aliança íntima e poderosa entre eles, que passam a compor um bloco indissociável, individuado e personalizado.” (MARQUES, 2016, p. 75).

⁴⁰ “É o filho de santo que se faz no cuidado com o orixá. no outro polo do corpo móvel e sentiente, a pedra converte-se também em algo novo, é o santo que se revela enquanto objeto de cuidado” (RABELO, 2014, p. 225)

de participação) são o que chamamos de objetos morais⁴¹ uma vez que “a pedra [e a conta] não produz a concepção de orixá, mas modula de modo importante a relação entre santo e filho” (RABELO, 2014, p. 223), tornam, em termos durkheimianos, os sentimentos religiosos objetivados em objetos (ver nota 9).

Modular como concebemos não é promover uma mudança ontológica do deus (o deus não passa a ser deus a partir do momento do assentamento nem da feitura), mas sim uma operação de mudança no modo pelo qual este emblema – que por ser sagrado leva esse caráter para os objetos que lhes representam (Durkheim, 2008b) – é inscrito na biografia da pessoa: o deus antes presente apenas no plano místico passa a ser materializado⁴² (em termos durkheimianos) em objetos morais. O orixá que antes era uma ideia (possível de se perder em abstrações) agora ao ser individuado, contribui para o complexo processo de constituição da pessoa na religião. Ambos – fiel e deus – participando um do outro e ambos participando com o terreiro se modulam e se compõem. Pessoa, orixá e assentamento formam – cada qual para cada qual – um local de participação e existência do outro (existem em dependência recíproca). Uma trama. Uma rede. Um bloco indissociável como nos aponta Marques:

A partir desse momento, o assentamento se torna uma composição de distintas forças, de pessoas, deuses e materiais e, ao mesmo tempo, uma extensão energética e corporal da pessoa e seu orixá, uma materialização da própria aliança íntima e poderosa entre eles, que passam a compor um bloco indissociável, individuado e personalizado (MARQUES, 2016, p. 75).

A composição tripartite pode ser percebida empiricamente no ritual de obrigação (no qual ocorrem sacrifícios) quando o próprio orixá, em transe de possessão no corpo do filho de santo que está portando o fio de contas (do orixá, mas que também é o orixá) dança com o assentamento (do orixá, mas que também é o orixá) no colo banhado de sangue. Nesta cena o sangue perpassa as

⁴¹ “Não são causas de concepções abstratas, mas presenças que nos solicitam, mobilizam nossos corpos e medeiam nossas apreciações e afetos” (RABELO, 2014, p. 223)

⁴² Isso sem ser reduzido nem ter sua condição ontológica modificada.

contas, a cabeça do fiel (a morada do orixá no corpo da pessoa), o assentamento, o chão do terreiro, espectadores. Quem poderia imaginar um deus que dança? Ainda mais um deus que dança carregando ele mesmo no colo, estando ele mesmo suspenso no pescoço que ajuda a equilibrar ele mesmo (que vive na cabeça do fiel) repousando e comendo na cabeça de seu filho. É no ato de dar de comer ao santo (mas também a si mesmo) onde a participação de tudo com tudo do candomblé pode ser vista de modo mais nítido. A comunidade amplia sua densidade moral no ato de comer, vibrando com a participação de todos com todos uma vez que

A comida vincula borrando fronteiras, instituindo reversibilidade entre dentro e fora, humano e orixá, humano e humano. A ética que ela implica é menos da ordem da conexão entre seres já constituídos do que da transformação em fluxo. Remete ao vínculo entre seres que se constituem juntos através de processos que em grande medida escapam ao seu controle (RABELO, 2014, p. 274).

Nesse momento, participando um do outro e todos formando o vínculo maior do social, pessoas e deuses se cuidam ao mesmo tempo que participam um do outro.

4. Sangue: o emblema de ligação maior

Símbolo-chave do candomblé (Gama, 2009) o sangue merece destaque enquanto materialidade importante a ser analisada em nosso trabalho, visto que, qualquer que seja o caminho traçado na participação do fiel, pode-se constatar que a efusão do sangue sacrificial se faz (ou já se fez) presente. Sobretudo, se partirmos da premissa, constatada por Roberto Motta (1991, 2006)⁴³, e amplamente visualizada em campo, que o sacrifício é o ritual por excelência do

⁴³ Motta em sua tese de livre docência “Edjé Balé” (1991) faz uma tipologia dos cultos afro-brasileiros classificando-os de acordo com a frequência de sacrifícios animais em supra sacrificiais, sacrificiais e hipo sacrificiais. No que se refere ao universo dos terreiros que possuímos familiaridade, pensamos que tal classificação enquanto rito supra sacrificial continua válida e que o sacrifício pode sim ser considerado o rito de excelência destas casas.

xangô pernambucano e é a partir dele que se obtêm esta substância sagrada. Podemos afirmar que no contexto do xangô o sangue é associado à vida, à morte, à troca, a alimento dos deuses, à cura, à doença, à saúde, a interditos, a resguardos, à fertilidade. Nesta teia de significados, imaginamos o sangue como o elo de ligação entre cada fiel e seu orixá e objetos sagrados, bem como do fiel com o terreiro.

Da lavagem de cabeça à feitura de iaô, e nas obrigações anuais, o sangue é derramado em honra aos deuses, eguns e ori. A quantidade e o tipo de animais são variáveis e definidos de acordo com os orixás que regem o filho de santo, a etapa de engajamento na vida religiosa (o nível hierárquico do adepto ou ao qual se está galgando) e, ainda, com o odum do fiel. O sangue desses animais possui, de acordo com a concepção do povo de santo, intensidades de poder/força diferentes.

Mesmo sendo sua oferta por muitos desejada, o contato com o sangue sacrificial se dá de forma gradual e em determinadas condições. Justamente por ter poder, por conter o axé (a força/energia vital), a aproximação com este líquido sagrado não se dá de forma aleatória, do contrário, deve ser paulatina e mediada de acordo com as condições (de saúde, de cargo hierárquico, financeira) do fiel que oferecerá o sacrifício.

Contudo, o sangue é alimento dos deuses e ancestrais, por isso, é por eles ansiado (quando não exigido). Por ser gradativamente contactado pelos adeptos considera-se que quanto mais efusão do líquido sagrado, mais axé, mais força vital. Um observador detalhista irá notar indícios de sangue já seco nos objetos sagrados, nas reentrâncias das louças, entre as miçangas das contas, indicando que tais artefatos, assim como seus respectivos orixás, foram cuidadosamente alimentados.

Tal perspectiva, no nosso entendimento, reforça a noção de participação mística-ritual, na qual a participação do orixá no fiel e a participação do fiel na comunidade são indissociáveis no processo de constituição da pessoa no xangô

e, por conseguinte, do fortalecimento do vínculo social e do cuidado entre eles. O sangue circula no terreiro, é elemento de ligação entre tudo e todos, o qual unge os orixás – otás (pedras) e oris (cabeças) –, o chão do terreiro, os antepassados, os ilus (atabaques), as contas, os assentamentos. Tudo e todos são nutridos e ligados por meio do sangue. E nesta perspectiva podemos afirmar que quanto mais sangue, maior será a participação místico-ritual (de natureza moral) do adepto, mais denso será o vínculo social deste com a comunidade religiosa, maior a autoridade moral exercida sobre o filho de santo e por conseguinte maior será o cuidado com o terreiro, pois o cuidado com o coletivo é o cuidado de si próprio.

Considerações finais

Retomando os pontos centrais do artigo, gostaríamos de apontar um direcionamento para debates futuros no campo disciplinar afro-brasileiro a partir das ideias de participação e dos emblemas. Nossa aproximação apostou numa reaproximação com a teoria durkheimiana dos emblemas levando em conta as ideias de moral/moralidade e ética do cuidado, estando estas associadas às materialidades (objetos morais).

Partimos do pressuposto de que a participação é o elo fundante do candomblé, que ela constitui o próprio grupo e por adição os indivíduos. Assim sendo, o vínculo social (ou com o social) só se dá pela participação. Nessa religião como mostrou a experiência de campo (GAMA, 2009; GERMANO, 2016) tudo participa de tudo e que esse caráter participativo das coisas engendram e promovem as subjetividades sobre o sagrado e também o cuidado com o sagrado e consigo mesmo.

No candomblé/xangô como analisamos as ideias religiosas quando objetivadas se presentificam⁴⁴ naquilo que chamamos de objetos morais, emblemas no sentido durkheimiano. Os emblemas por conterem a força das

⁴⁴ Talvez pela ausência de escrituras sagradas.

ideias religiosas agenciam e promovem de modo objetivado – nas obrigações – os vínculos sociais da religião. Os vínculos nada mais são do que participação: mística e também social.

Assim a base empírica de nosso trabalho nos permitiu compreender (dentro dos limites do artigo) os agenciamentos que formam os emblemas da religião, isto é, os objetos morais que por meio da operação de colocar em participação reforçam não apenas ideias religiosas, mas também deuses, comportamentos, cuidados, novas relações e a própria religião.

Acontece que o modo anti-artificialista do *candomblé* (de não fixar formas padrões) não é antagônico e reforça o seu caráter anti-essencialista. Não é que não existam essências, mas é que estas só existem nas formas ideais, no pensamento, na memória. Nas formas materiais, aqui e agora, as essências são impossíveis de serem congeladas em formas, mas estão sempre presentes nos conteúdos destas, que são também variáveis de acordo com a modulação das subjetividades dos indivíduos que compõe a religião.

A participação, ao objetivar sentimento e promover o engendramento de múltiplos emblemas a partir de uma mesma ideia, promove e ordena os estilos de vida destes coletivos. É participando que se constituem as pessoas. Quando se participa, se objetivam sentimentos e se reordenam entendimentos sobre a vida religiosa. Parece estranho um deus que dança com ele próprio no seu colo? Ou será que todos aqueles que olham para uma pedra conseguem ver e sentir o mesmo deus? Sim, parece estranho, mas só para aqueles que não participam da intimidade dos afro-brasileiros.

Referências

- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- AUGRAS, Monique. *O Duplo e A Metamorfose – a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- DURKHEIM, Émile. *A educação moral*. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *As formas elementares da vida religiosa (o sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Paulus, 2008b.

_____. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ícone, 2007.

_____. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FASSIN, Didier. Towards a critical moral anthropology 1-17. In: "MoralAnthropology", Didier Fassin ed., Malden: Wiley-Blackwell, 2012.

GAMA, Ligia. *Kosi Ejé Kosi Orixá: simbolismos e representações do sangue no candomblé*. 123f. Dissertação (Mestrado Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2009.

GAMA, Luciana. "*Laroyê! Exu: os caminhos que levam ao mercado. Consumo religioso afro-brasileiro no Recife-PE*". 234f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2016.

GERMANO, Pedro. *Constituição da pessoa ogã no xangô/candomblé do Recife (o modelo nagô do Ilê Obá Aganjú Okoloyá)*. 142f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2016.

GOLDMAN, Marcio. How to learn in na Afro-brazilian spirit possession religion. Ontology of candomblé. In: R. Sarró e D. Berliner (eds) Learning Religion. Anthropological Approaches, Oxford, Berghahn Books, 2005. p. 103-119.

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

HALLOY, Arnaud. Dans l'intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil. Tese de doutoramento, UÇB-Bruxelles/EHESS-Paris. 2005

LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Culto aos Orixás, Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 1982.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *As funções mentais nas sociedades inferiores*. Ed: Teodoro. Rio de Janeiro, Niterói. 2014.

MARQUES, Lucas. *Caminhos e feitura: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia*. 175f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2016.

MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. *Religiões afro-recifenses, ensaio de classificação*. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

_____. *Edjé Balé – Alguns aspectos do sacrifício no xangô ernambucano*. (Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências

Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco). Recife, 1991.

_____. Transe, nome, identidade e reconhecimento no Xangô pernambucano. In: BRANDÃO, Silvana; MARQUES, Luiz C.; CABRAL, Newton Darwin A. (orgs.). **História das Religiões no Brasil**, vol. 6. Recife: bagaço, 2012.

PEIXOTO, Fernanda A. Diálogos brasileiros: Uma Análise da Obra de Roger Bastide. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

RABELO, Miriam C. M. Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

_____. O presente de Oxum e a construção da Multiplicidade no candomblé. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35 (1): 237-255, 2015.

RIBEIRO, René. Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1952.

_____. Antropologia da religião e outros estudos. Recife: Editora Massangana, 1982.

SANSI, Roger. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise social*, Lisboa, v 44, n. 1, p. 139-160. 2009.

TAYLOR, Charles (2007) *A Secular Age*. Havard: Havard University Press, 874p.

Recebido em 04-03-2021.

Aprovado em 30-09-2021.