

---

# R

---

## EVISITANDO OS TABUS: AS CAUTELAS RITUAIS DO POVO DE SANTO<sup>1</sup>

*Francesca Bassi*

### **Introdução: tabus e sensibilidades**

Este artigo se propõe a analisar, no contexto do candomblé, notadamente de origem Jeje-Nagô<sup>2</sup>, gestos rituais específicos, em particular aquelas restrições chamadas de euó, ou mais popularmente de quizila (coisas que não se podem usar, comer, fazer ou nomear), que na literatura sobre o assunto foram consideradas como tabus. A abordagem antropológica ao ritual é sempre mais dirigida a entender comportamentos e disposições mentais vividas pelos atores segundo modos de ação relacional (Houseman & Severi 1994). Olhar os gestos rituais negativos de acordo com essa perspectiva constitui um dos desafios deste trabalho, norteados pela busca do tipo de relação que – em se tratando de quizilas – constrói-se entre o iniciado e as entidades do culto.

Constatando que, nesse culto de possessão afro-brasileiro<sup>3</sup>, os chamados tabus implicam gestos que acompanham os iniciados no cotidiano, os desafios mais específicos deste trabalho são: 1) entender como tais gestos rituais permitem ao novato se reconhecer nas orientações simbólicas convencionais que não são descoladas de expressões individualizantes; e 2) questionar a respeito dos tabus como modos inventivos de ação, abertos a ajustes contínuos, e que consentem ao filho de santo “se encontrar” no culto.

A literatura clássica sobre o tabu é vasta (Frazer 1888; Mauss 1969; Hertz 1922; Mead 1937; Webster 1952; Steiner 1956; Douglas 1971; Smith 1979; 1991) e a noção parece fundar a disciplina antropológica, pois, por mais de um século, segue constando em debates sobre religião, magia e parentesco. A antropologia contemporânea deve a Mary Douglas (1971) uma teoria unitária dos tabus: trata-se de um sistema de proteção contra a impureza ao longo de certas etapas ambíguas e indefinidas da vida social e ritual e da existência pessoal, assim que a ideia de contaminação se torna relativa a transgressões de certos comportamentos rituais aptos a manter separações nos elementos de uma classificação dada. A antropóloga inglesa aponta para o fato de que a ameaça de contaminação surge da necessidade cognitiva de ordem, apoia-se em seguida na sensação de repulsa da mistura e se estende como justificativa contra a desordem simbólica referente ao corpo físico e ao corpo social. As fronteiras do grupo, assim como os papéis sociais, são protegidos com normas de pureza corporal (em particular, relacionadas a comidas e a trocas sexuais), cujas infrações provocariam uma mistura considerada perigosa. Marca-se, assim, uma abordagem aos comportamentos proibidos, segundo uma classificação coletiva de uma ordem social e simbólica.

A teoria de Douglas é aplicável à concepção do povo de santo<sup>4</sup> sobre a necessidade de manter estados de pureza temporária em certas condições de fragilidade marcadas por mudanças existenciais ou por indefinição simbólica. O novato (*yawo*), assim como a mulher grávida ou no pós-parto, são, por exemplo, considerados seres vulneráveis, que devem respeitar um resguardo, isto é, tabus profiláticos contra a contaminação pelas energias negativas (mal olhado, feitiço, encosto dos espíritos).

Douglas se interessou, sobretudo, pelos ritos governados pelo princípio do contágio, ou seja, pelo simbolismo da transmissão de qualidades naturais. A esse respeito, foram elaboradas críticas a Douglas, tanto por Luc de Heusch (1971; 1990; 1993)<sup>5</sup>, quanto por Pierre Smith (1979). Este último formulou uma teoria própria da eficácia simbólica do interdito ritual, sugerindo uma concepção dos tabus (*interdits* segundo a terminologia francesa) em termos de restrições que visam a proteger evocações positivas de abundância, bem-estar etc. Encontrando na África Banto (Ruanda) vários tabus chamados de *imiziro*, Smith argumenta que eles não apelam à noção de contaminação pela sujeira simbólica: ações proibidas seriam evocações simbólicas negativas que não se encaixariam na ideia de um contágio ruim. O perigo natural inerente aos interditos se explicaria mais como encontro indesejável entre termos semelhantes, mas opostos, sendo, segundo Smith, o mundo natural o respaldo do pensamento simbólico<sup>6</sup>.

Se a pesquisa de Douglas foi dirigida pelo interesse da função social dos tabus, o simbolismo dos interditos ganha com Smith uma maior autonomia em relação à variedade dos contextos de ação dos agentes rituais. Os interditos não

aludem, portanto, segundo Smith, unicamente a qualidades negativas intrínsecas a objetos ou situações impuras associadas a papéis sociais diferenciados e vulneráveis no momento das trocas (sexuais, entre castas etc.), mas, sobretudo, aos gestos quotidianos anódinos relativos a vários contextos da ação. O tipo de resultado indesejado de um descuido de um interdito, em vez de comportar noções de contaminação, impureza, sujeira, se aproximaria, enquanto forma de reação devida à aproximação de termos simbolicamente incompatíveis, à ideia de sensibilidade negativa. Smith reforça essa interpretação, indicando que, em Ruanda, várias erupções cutâneas – sensibilidades específicas do corpo – são consideradas como signos/sintomas de algum desencontro simbólico, isto é, de uma violação muitas vezes involuntária de um interdito. O mesmo autor indica um caminho fértil de pesquisas a partir do conceito de sensibilidade corporal, que não foi explorado na teorização dos efeitos dos tabus.

#### **Os efeitos das quizilas no candomblé: interpretando indícios**

Nas casas de candomblé pesquisadas, as proibições são designadas utilizando-se o termo de origem banto *quizila*<sup>7</sup> ou, alternativamente, o termo *euó*, de origem iorubá, adotado como signo de reafirmação desses terreiros (Póvoas 1989:27). Em geral, os dois vocábulos, utilizados indiferentemente, referem-se a proibições que não estão ligadas a momentos existenciais e sociais de passagem ou a questões de pureza ritual, mas que guiam o adepto na relação com o mundo dos orixás e com as cautelas que a relação lhe impõe.

O filho de santo está intimamente ligado ao culto com um conjunto de orixás, o que comporta a proibição de certas substâncias, certos alimentos, certas cores, certos objetos ou situações (Augras 1987)<sup>8</sup>. As numerosas quizilas surgem dos repúdios dos orixás cuja individuação é feita a partir dos mitos: elas são referidas a elementos conectados com fatos negativos vividos pelos orixás e correspondem a paixões negativas que se concretizam como ojerizas, pois os orixás são energias desencarnadas, mas sensíveis às substâncias e aos elementos do mundo. O filho de santo não é unicamente treinado a respeitar as quizilas enquanto regras normativas exteriores à própria subjetividade; ele pode também passar a incorporá-las, manifestando, por exemplo, desgostos alimentares coerentes com os repúdios gustativos dos orixás que o influenciam, ou considerar, retrospectivamente, certos transtornos alimentares como sintomas de uma quizila do santo. Antes de entrar no candomblé, Lúcia<sup>9</sup> sempre passava mal quando comia caranguejo. Só depois, ela descobriu que era por causa de Omolu: “Aí eu deixei de comer. Eu compreendi que eu tenho essa alergia porque sou filha dele”.

O aspecto mais surpreendente deste tipo de eficácia é o fato de o filho de santo produzir, por sua vez, sensibilidades negativas de ressonância simbólica,

pois certas reações do corpo aos elementos do mundo (sobretudo aos alimentos), assim como outros eventos negativos, são considerados indícios de quizilas: “É provável que você já teve sensações negativas com este alimento ou que você já sentiu uma ojeriza, uma aversão”, explica-me o pai de santo Genivaldo, consultando os búzios para mim e falando das minhas quizilas. Conseqüentemente, os acidentes em geral e, em particular, o aparecer de alergias ou intolerâncias alimentares, não somente mostram a incorporação de antipatias simbólicas, como também podem indicar outras, até então, desconhecidas<sup>10</sup>. De fato, muitas quizilas são conhecidas a partir da dimensão existencial e sensorial do iniciado, que vai se revelando junto a incidentes comuns e a mal-estares. Nesses casos, as quizilas perdem a ligação imediata com as representações míticas prévias e podem ser definidas antes de tudo em termos de alergias, antipatias ou ojerizas, isto é, como sensações e emoções negativas. Essas quizilas, em vez de definirem o iniciado como a encarnação particular de um modelo mítico geral, favorecem a emergência, de um ser singular, original, fazendo aparecer conjuntamente uma afiliação religiosa e uma natureza específica – compondo um diagnóstico e uma biografia.

De modo geral, a influência do orixá principal e do conjunto dos outros orixás secundários, bem como dos signos do destino (odu),<sup>11</sup> destaca-se na interpretação das características do filho de santo e das situações temporárias da vida por ele vivenciadas. Quando a identificação das quizilas se faz segundo uma abordagem divinatória, na prática do jogo de búzios, ela é reconhecida previamente, a partir da consideração de categorias míticas envolvidas nas configurações que aparecem no jogo, assim que eventos ruins são previamente anunciados e cautelas são providenciadas; ou retrospectivamente, pois os eventos acontecidos são questionados pelos adivinho e ganham sentido segundo as interpretações míticas mobilizadas de forma pontual no momento da consulta<sup>12</sup>. Desse modo, se o esquema de muitos interditos – no candomblé, como em outras áreas culturais – pode se basear na evocação de fatos negativos míticos, legendários ou historicamente vivenciados (Smith 1979; De Garine 1991)<sup>13</sup>, os sintomas das quizilas desconhecidas viram presságios de acidentes mais graves, segundo um diagnóstico que infunde modos de ações, isto é, novas restrições que se constituem como cautelas rituais contra uma queda mais ampla do bem-estar. Conseqüentemente, o respeito às quizilas pode ser concebido como uma forma de atenção, pois garante contra doenças e acidentes de vários tipos, remetendo a restrições sugeridas pelos eventos negativos que desvendam um destino pessoal.

Enquanto respeito a idiosincrasias e sensibilidades relativas, a quizila mal se encaixa na ideia clássica de tabu que lhe foi associada (Augras 1987:56), isto é, na concepção de regras normativas universais compartilhadas e previamente comunicadas. De fato, quizilas previsíveis a partir de representações míticas

rotuladas se desdobram em outras imprevisíveis, indefinidas, não verbalizadas previamente, mas significadas e, portanto, justificadas *a posteriori*, segundo um horizonte mítico que diz respeito aos orixás que se manifestam a partir de diferentes qualidades<sup>14</sup> e aos signos do destino (odu). Os sentidos e as percepções dos filhos de santo podem se conectar aos orixás durante atividades de tipo diverso, nos momentos em que eles podem se perceber atingidos e afetados pelos orixás através de alergias e outras sensibilidades do corpo. A sensibilidade negativa deve ser, portanto, considerada como um indício da presença do orixá e revelar o tipo de relação de culto que deve ser cuidada.

Quando as quizilas são conhecidas através do jogo de búzios, os orixás (que “aparecem” no jogo) enunciam quais são os elementos que não prestam para a pessoa que está fazendo a consulta. Os elementos, as substâncias quizilas trazem a negatividade de um evento mítico que evocam:

É o orixá que enuncia a quizila: não coma isso para não ter problema, para não travar o caminho. Ele pode dizer que um alimento traz um encosto, que um outro elemento pode enfraquecer a pessoa.... o pai de santo vê no jogo. Pode ser comida, mas também um monte de outras coisas: tem quizilas que proíbem a pessoa dormir fora de casa, de usar chinelos, de sair à meia-noite, de fazer festa... (Depoimento de Genivaldo, pai de santo).

No contexto da vidência e da interpretação dos mitos, as quizilas são, portanto, consideradas negativamente eficazes no sentido amplo (podem travar o caminho), ou no sentido específico (o elemento “maldito” dá azar, trazendo espíritos, más influências etc.). Trata-se de evocações: os elementos quizilas estão associados a acontecimentos negativos, evocando-os, isto é, trazendo-os à lembrança, mas também fazendo aparecer – atualizando – algum desencontro vivenciado pelos orixás no tempo mítico. A notória antipatia de Oxalá pela raça equina, por exemplo, corresponde a uma quizila ligada ao mito do seu cativo no reino de Xangô, quando, confundido com um ladrão de cavalo, foi preso. Em geral, os filhos de Oxalá sabem que devem respeitar a quizila de cavalo e alguns deles podem “pegar” essa quizila, isto é, a quizila pode passar a agir, a ser eficaz – o que indica que filhos deste santo devem tomar cuidado, pois podem ter problemas relacionados a experiências com cavalos.

De fato, a definição da quizila não pode prescindir, para além da sua codificação mítica definida durante a adivinhação, da sua eficácia, ou seja, dos eventos ou sintomas negativos de vários tipos que podem denunciar interditos desconhecidos ou confirmar aqueles suspeitos. Portanto, frequentemente as interdições são definidas laconicamente pelos efeitos (pelas sensações negativas ou pelos problemas de saúde) sem serem representadas especificamente: “a quizila

é algo que não faz bem”, dizem, vagamente, os filhos de santo<sup>15</sup>. De maneira semelhante aos *imiziro* da Ruanda considerados por Smith: “a eficácia negativa e a sanção imanente não são características ligadas a uma certa forma de interdito; são o conceito mesmo” (1979:11).

Em outras palavras, é a eficácia que faz procurar as significações. É a partir dela, que a quizila se define; em lugar de representações prévias, temos eventos que constituem o foco para dar início à mobilização do processo de simbolização.

Sobre a eficácia, Marcelino, pai de santo de um terreiro Jeje, explica como ele “pegou” certas quizilas depois de “ter feito o santo”; por exemplo, depois da feitura, ele não comeu mais a carne do carneiro, nem mais suportou seu cheiro: “O carneiro agora não entra mais na minha casa!”, ele afirma, expressando uma sensação de enjoo. A eficácia negativa mais relatada é aquela de tipo físico, associável a sensações de mal estar e a ojerizas e, no caso de alimentos, a enjoos, a reações alérgicas ou a transtornos digestivos variados. Os iniciados, notadamente os novatos (*yawo*), são incentivados a captarem os sintomas como indícios de presenças e influências dos orixás, uma capacitação que deve continuar pelo resto da vida do filho de santo. Ebome<sup>16</sup> Detinha, do Axé Opô Afonjá, explica como o seu orixá e o seu odu não comportam a quizila, muito comum, do caranguejo, mas não deixa de enfatizar o plano mais sensorial e perceptivo da questão: se um dia ela comer o crustáceo e tiver algum aviso, isto é, se ela passar mal e a sua “cabeça” (seu orixá) perceber que não pode, ela vai deixar de comê-lo.

Tais quizilas individuais fazem o orixá (por metonímia, a cabeça do iniciado, pois é nessa parte do corpo que a energia do orixá é fixada durante a iniciação) se mostrar, sendo a sua presença captada pela intuição do filho de santo. As percepções citadas por vários filhos de santo são comparáveis às formas de adivinhação secundária ou “inspirada” (Zempléni 1995). Tanto os efeitos podem confirmar a verdade das supostas quizilas tiradas do jogo, quanto o jogo de búzios pode avaliar se as alergias ou outros sintomas “reais” são quizilas de santo (e não unicamente da matéria). Notamos que a quizila mal se encaixa numa leitura clássica e simbolista do interdito, pois a prática divinatória proporciona indícios em vez de símbolos:

As elocuições divinatórias e a situação que descrevem são ligadas por meio de uma ligação casual, e não “descritiva” ou “simbólica” [...], os “signos” divinatórios não são símbolos, mas indícios [...]. Assim como sintomas são indícios de uma doença que os causa, as elocuições divinatórias são considerados como indícios – ou seja, efeitos – da situação que se prestam a descrever (Zempléni 1995:338, tradução pessoal).

No corpo do iniciado, os sintomas são também indícios que devem ser associados à relação com o orixá ou o odu. Geralmente, a eficácia da quizila indica uma situação consequente dessa relação (“é o orixá que traz a quizila”). Trata-se de uma apropriação do simbolismo convencional que termina se adequando e se pulverizando na singularidade de cada qual. Os iniciados elucidam como passam das percepções às confirmações na mesa do jogo:

As quizilas são as coisas que não se dão bem com você: se a pimenta (*atá*) te dá uma cólica, quer dizer, se não te faz bem, é uma quizila... Se uma comida me faz mal, eu a recuso e descubro assim mais uma quizila. Meus filhos também devem descobrir as quizilas deles. A quizila é uma forma de enjojo, ou algo que dá ojeriza. A quizila vem através do orixá: são as coisas que você não suporta, que não combinam com você, e que então não deve comer, porque não pode comer o que não se dá bem com você (Depoimento de Kiko, pai-de-santo de um terreiro ketu).

Essas quizilas se assemelham com cuidados individuais que podem ser enxergados como atos que “precipitam” singularidades. Como diria Wagner, é necessário olhar as ações individuais sobre o simbolismo convencional para a constituição do “eu” (Wagner 1981:78). Do ponto de vista dos tipos de regulamento comportamental, o respeito às quizilas, às vezes, se apresenta segundo normas formuladas explicitamente como regras normativas de proveniência coletiva; outras vezes, respondem ao critério das regras constitutivas (cf. Houseman & Severi 1994) que contribuem para a constituição da especificidade de cada filho de santo. O processo de desvendamento das normas constitutivas de uma pessoa, de acordo com as suas qualidades espirituais intrínsecas, concebidas como inatas, produz-se pelo treinamento do filho de santo em autoavaliar suas sensibilidades específicas em relação a comidas, bebidas, cores etc. Como diz o pai de santo Rubelino Daniel de Paula, numa entrevista ao psicólogo italiano Cláudio Neri (2004): “A gente deve encontrar o laço com o orixá, no cotidiano. Eu moro aqui no terreiro por causa do orixá”. Trata-se de um laço que se constrói por meio de processos de significação de indícios, que fogem às classificações prévias, e dão, em primeira instância, qualidade e unicidade às relações com os orixás.

### **Os orixás agindo nos corpos: indicando relações**

De um ponto de vista ocidental, os interditos rituais desse tipo podem ser percebidos como construtos simbólicos. Na realidade, podemos afirmar que, depois de observadas as eficácias corporais que comportam, eles são mais abordáveis

enquanto indícios de situações determinadas por relações com entidades extra-humanas, terminando por constituir “receitas para a ação” (Strathern 2006:397). Isso faz com que o iniciado seja situado em uma relação dinâmica com os símbolos e as representações religiosas e que ele seja ativo e desempenhe sempre mais, com o passar do tempo, sua própria agência no vínculo ritual com as divindades. De uma certa forma, os gestos rituais associados aos interditos pessoais favorecem uma relação intimista inerente a um culto doméstico e pessoal, o que não implica a ausência de aspectos mais coletivizantes das quizilas no contexto ritual do candomblé. De fato, as quizilas se desdobraram em dois tipos principais: aquelas respeitadas por preceito (as quizilas do santo conhecidas de antemão) e em outras mais pessoais (como é esclarecido pelos próprios filhos de santo). Os filhos de santo enfatizam a diferença entre respeitar as quizilas de cunho coletivo e “ter” a sua própria a quizila:

Eu sou filha de Oxalá e assim eu não como alimentos temperados com óleo de palma na sexta-feira, mas eu não tenho o dendê como quizila. Eu tenho quizila de muitas outras coisas, as quizilas de odus e da qualidade do meu santo (Depoimento de Alzira de Oxalá).

Os comportamentos explicitamente proibidos são, de fato, signos diacríticos, indicadores de identidades religiosas coletivas. Quizilas alimentares marcam, por exemplo, os iniciados no mesmo orixá, mas também os filhos do mesmo pai ou da mesma mãe de santo: “Eu respeito as quizilas de meu pai de santo. É uma herança. No caso contrário, é como desfazer a pessoa que ele era”, diz o pai de santo Kiko, de um terreiro keto, mostrando como as quizilas podem ser eficazes na constituição de identidades. Quizilas marcam também a especificidade das casas de candomblé. A abóbora é uma grande quizila do Axé Opô Afonjá, lembra Alzira, acrescentando outras quizilas de cunho coletivo e observações sobre efeitos indesejáveis das transgressões: “Aqui no terreiro ninguém come feijão branco, nem a pinha. A minha mãe de santo não come mel. As quizilas não matam, mas provocam problemas... foi assim que me foi explicado”.

Alzira, com agilidade, passa do plano coletivo ao individual: “A abóbora é uma grande quizila, deve ser respeitada, mas não é quizila de todos. *Cada um é diferente*”. Como ainda argumenta, a quizila da abóbora (quizila de Iansã) é universal do ponto de vista da identidade do *egbé* (a comunidade), mas, do ponto de vista individual, fora do espaço do terreiro, a sua eficácia é relativa e nem todos os filhos de santo sofrem sequelas por consumi-la. Alzira relata ainda como o novato deve testar os alimentos que podem revelar quizilas desconhecidas: “Quando era *yawo*, descobri que também não podia comer aipim e batata doce... Às vezes, eu comia, mas depois tive uma alergia: com a batata doce tive gastrite”.

Antes da significar metaforicamente o domínio do orixá, os efeitos das quizilas (os eventos negativos associados ao uso ou consumo de certos elementos) são considerados como manifestações da agência da qualidade específica do orixá no novato. Como explica Regina, do Axé Opô Afonjâ, apenas certos interditos são eficazes, pois, em cada novato, o orixá age somente por meio de algumas características e, conseqüentemente, algumas quizilas. A presença do orixá se revela, enquanto acontecimento/sintoma, para além da associação metafórica entre o orixá e o filho de santo.

Ebâme Regina afirma ter sempre tido edemas bucais depois de comer abacaxi (quizila de Omolu, seu segundo orixá) e de ter desenvolvido, depois da iniciação, uma sensibilidade negativa que a faz não conseguir mais suportar o cheiro do fruto. Trata-se de uma sensibilização do filho de santo depois da reclusão da feitura, com muitas repulsões aparecendo depois da iniciação<sup>17</sup>. É, porém, devido a novos desgostos ou mal-estares que Regina, como os outros filhos de santo, descobre quizilas desconhecidas – novos agenciamentos que se fazem presentes num sistema dinâmico de relações entre os iniciados e os orixás.

O dinamismo é também apreciável nas falas dos orixás por meio dos signos do destino (odus), sendo, nesse caso, os orixás associados a diferentes categorias de eventos (situação financeira ou afetiva, conflitos familiares etc.) que podem definir situações temporárias das pessoas. Em geral, os eventos negativos que marcam uma situação ruim são despachados por meio de ebós, oferendas cujos ingredientes podem se tornar temporariamente quizilas. As quizilas, portanto, bem longe de se acomodarem em uma teoria moral, respondem a uma teoria vital, a um dinamismo objetivado no trabalho ritual. Na cultura religiosa e moral ocidental, a noção de pessoa é definida *ab initio* e a dinâmica existencial é levada a desenvolver características éticas respeitando regras religiosas e morais (Mauss 1974). Nos cultos afro-brasileiros, tudo indica que a produção de regras rituais específicas desvenda uma ordem vital que é também uma ordem inata da pessoa, como mostram os sintomas relacionados às quizilas (a eficácia), de forma que não se trata de escolher entre o bem ou o mal, mas entre o bem-estar e o mal-estar.

### Identificando “povos”, fazendo pessoas

Augras (1987), em trabalho dedicado às quizilas e aos preceitos em terreiros de nação Nagô e Jeje nos candomblés do Grande Rio, apresenta as seguintes categorias de quizilas: a) as quizilas que impedem a autofagia simbólica por meio da abstinência de alimentos que derivam do elemento de pertença do orixá dono da cabeça e que podem fazer parte das suas oferendas (idem:61); b) as quizilas ligadas às idiosincrasias do dono da cabeça de cada iniciado (ibidem:54); e c) as quizilas que se motivam pelas diversas idiosincrasias dos adeptos (ibidem:68).

No que diz respeito às quizilas que impedem o consumo de elementos que pertencem aos orixás, elas podem ser comparadas, a meu ver, com outras proibições semelhantes, ligadas, por exemplo, à prática do uso das cores, cujo papel é relevante no ritual ligado aos orixás e aos odus. Como me foi sugerido por mãe Stella de Oxóssi, as filhas de Iansã, orixá quente e agitado (segundo o princípio *gun*), associado ao fogo e ao vermelho, não podem adotar um vestuário com excesso dessa cor. Vale lembrar que, embora a consubstancialidade com o orixá seja procurada com a iniciação, é na busca de um equilíbrio entre o idêntico e o diferente que se desenvolve a prática ritual<sup>18</sup> – a estes simples atos cotidianos ligados às quizilas alimentares ou cromáticas, somam-se rituais mais complexos, que tentam compensar, por exemplo, na cabeça de uma pessoa iniciada, dois orixás demasiadamente agitados e quentes (*gun*), inserindo entre eles, e trabalhando ritualmente, um orixá frio (*ero*), ligado à calma.

Quanto ao conceito de autofagia simbólica, utilizado por Augras, ele se refere às restrições alimentares dos filhos de santo que resultam das oposições entre os domínios naturais dos orixás (Goldman 1987:98): o “povo das águas” (filhos de Iemanjá e Oxum), por exemplo, evita comer certos crustáceos ou peixes; os filhos de Nanã evitam caranguejo, pois a lama é o elemento dela etc. Os tabus decorrem de classificações prévias de tipo naturalista, cujo impacto é coletivizante: o respeito às restrições une os filhos do mesmo santo, isto é, identifica o mesmo povo, como se diz. Consequência da replicação da substância dos orixás no corpo dos filhos, as quizilas associadas à autofagia apresentam uma saliência classificatória, pois decorrem dos âmbitos da natureza regidos pelos orixás. As representações relacionadas às quizilas podem também representar os atributos dos orixás: o abacaxi, por exemplo, enquanto fruto rugoso, é quizila de Omolu, pois representa as chagas do corpo deste orixá, marcado pela varíola; os animais que rastejam não podem ser consumidos pelos filhos de Oxumarê, orixá cobra etc.

Augras aponta para a grande variedade de quizilas citadas pelos interlocutores e assinala o caráter aleatório de muitos depoimentos e as interpretações muito pessoais e idiossincráticas das quizilas (Augras 1987:71-4). Portanto, embora seja possível enumerar um bom número de quizilas, é difícil formatar uma lista completa de interditos, tendo sido muito difícil para a pesquisadora apresentar, no final de seu texto, um quadro completo dos interditos respeitados nos terreiros pesquisados por ela.

O caráter estocástico dos relatos decorre, a meu ver, da possível variação das interpretações dos mitos; quanto à dificuldade de se tratar teoricamente as quizilas que decorrem das idiossincrasias dos iniciados, fugindo de qualquer tratamento sistemático, pretendo apontar, a seguir, para possíveis soluções dessa lacuna teórica.

Inspirando-me na teoria do interdito de Smith (1979), tenho abordado

criticamente a associação das quizilas com a noção clássica de tabu que dirige a análise de comportamentos abertamente prescritivos e convencionais (não fazer, não comer, não falar...). Acho que esta associação, adotada também por Augras (1987), trava a investigação da dimensão mais individualizante e dos aspectos mais contextuais e contingentes dos comportamentos rituais expressados negativamente. O fato de que, na prática do candomblé, diferentes quizilas sejam associadas a idiosincrasias pessoais, arduamente encaixáveis em ideias comparáveis aos tabus compartilhados por toda uma comunidade, foi motivo do citado questionamento sobre o estatuto ritualístico das possíveis criações individuais (Augras 1987:69). No candomblé, encontram-se idiosincrasias alimentares, cromáticas etc. escassamente fundamentadas ritualisticamente em comparação aos proibidos mais próximos de um padrão simbólico e religioso de origem coletiva.

Tal aspecto próprio ao simbolismo das quizilas, enquanto parte da pessoa, de suas ações e das reações do seu corpo, continua sendo o menos explorado pelos pesquisadores, como sugere a própria Augras, deixando aberto esse caminho fértil de pesquisa (1987:78-9). De fato, ao longo de seu artigo, Augras não deixa de mostrar o proibido em ação, ou seja, em situação, quando ela descreve, por exemplo, os adeptos praticando o teste das quizilas: se comer e fizer mal por mais de três vezes, o alimento se torna quizila (idem:69). Como já aponte, encontrei casos semelhantes no meu campo de pesquisa e notei, além disso, que os filhos de santo mais velhos no culto consideram-se autorizados a construir suas próprias associações e a determinar novas possíveis quizilas. Seguindo as próprias intuições e com o auxílio do jogo de búzios, eles vêm, em muitos casos de alergias e sensibilidades, a eficácias dos orixás.

Podemos então afirmar, nos inspirando em Strathern (2006:397), que os interditos rituais são abordáveis enquanto ações que proporcionam motivação relacional. No caso específico do candomblé, trata-se da relação com os orixás: mesmo se o novato é marcado na sua essência pelas características dos orixás que podem ser enxergadas segundo classificações gerais – orixás rápidos/lentos; agitados/calmos etc. (Lépine 1981) – a sua iniciação comporta uma prática que procura desvendar um ser único, uma singularidade (Goldman 1987:100), através de um trabalho simbólico cadenciado pela biografia do adepto (os eventos que a marcam) e pelas categorias míticas. O processo de individuação se apresenta como fruto do cruzamento de uma essência espiritual e das contingências das histórias individuais (Bastide 1973), do princípio de classificação e do processo de significação.

As cautelas dos filhos de santo com comidas que provocam alergia ou ojerizas e com todos os objetos e substâncias que são associados a acidentes, correspondem mais a precauções contra os tropeços numa armadilha situada no caminho da pessoa (Smith 1979:39) que a uma obediência a uma norma externa e coletiva. A eficácia da quizila está próxima à ideia de indício, que alerta sobre

uma situação prejudicial desconhecida, mas incluída no destino pessoal: “O que o corpo recusa é a verdadeira quizila” explicam os filhos de santo, apontando quizilas incorporadas e naturalizadas. Essa objetividade, que constitui a eficácia dos interditos em termos pessoais, corporais e sensoriais, revela as relações que “fazem a pessoa”, fazem o seu destino, a partir dos acontecimentos que a afetam. É a pessoa<sup>19</sup> que aparece como microcosmo de relações que são constatadas no corpo: o filho de santo, como composto de relações não é isento de marcas dos orixás enquanto agentes. Como sugere Strathern: “uma série de eventos está sendo revelada no corpo, que se torna, assim, composto de ações históricas específicas de outros sociais [...]. A pessoa apropria a própria história” (2006:205). A especificidade histórica de cada filho de santo é dada pelas relações com a qualidade do próprio orixá, com os outros orixás assentados e com aqueles que falam no odu: as sensibilidades relacionadas às quizilas desvendam esses agenciamentos no momento em que a pessoa é pensada como consubstancial a essas relações.

O simbolismo inerente às quizilas deixa também claro como, de maneira geral, a construção do iniciado é aberta a justaposições: a sua pessoa é desenhada a partir de uma pluralidade de referimentos que vão se justapondo, em vez de se encaixar numa ideologia da unidade do sujeito. Como vimos, as quizilas pessoais indicam várias relações (ou traços de relações) que vão agindo e fazendo a pessoa; nesse sentido, podemos perguntar se a quizila responde a um estilo de produção simbólica contínua – porque o incidental deve sempre ser levado em conta (implicitamente) na construção convencional das qualidades naturalizadas e inatas da pessoa. Do ponto de vista teórico, podemos alegar que os específicos gestos do ritual negativo produzem tanto formas simbólicas somatizadas (Csordas 1993), quanto habilidades dos iniciados do candomblé a se reconhecerem nas relações com os orixás e a se encontrarem no culto por meio da significação do próprio bem-estar. O que mais vale ressaltar, porém, é a produtividade da lógica subjacente às quizilas: as eficácias dos tabus expressam, afinal, processos diferenciadores, marcados mais por eventos que diferenciam e menos pela replicação da mesma essência: cada filho de santo é feito como pessoa a partir dos eventos e sintomas que o afetam, concebidos como indícios dos específicos agenciamentos com os orixás e os odus que o constituem.

#### **Para além do simbolismo convencional: inventando cautelas rituais**

O desconhecimento do plano histórico e factual dos incidentes e da sensibilidade corporal do filho de santo na produção de quizilas favoreceu uma abordagem classificatória dos símbolos, comprometendo o estudo do processo de individuação implícitos no culto. Vale ressaltar, por um lado, que o evento sofrido pela pessoa (alergia, intolerância alimentar, tontura etc.) deve ser tratado

como afeto, segundo uma cosmologia desvendada pelo sistema divinatório e uma ontologia *in fieri* (Sabbatucci 1989) que, através da divinação, compreende articulações entre entidades humanas e não humanas, segundo uma ecologia de corpos em devir.

Por outro lado, é importante sublinhar que, do ponto de vista do comportamento ritual, o tratamento das quizilas não se deixa encaixar nas oposições individual/social, ação/representação, tendo ele a sua origem, de maneira dialética, na convenção social e nos usos operados pelos indivíduos em relação a ela (Wagner 1981). O novato aprende a lidar com a dimensão pessoal dos símbolos convencionais e, uma vez adquirida, após anos de iniciação e de experiência no santo, ele se sente autorizado a conceber, junto com percepções e sensações individuais de mal-estar e fatos negativos vivenciados, formas individuais de quizilas: o filho de santo precipita a própria cultura ritual, dando-lhe visibilidade. Se as alergias alimentares, em particular, comportam construções de significados e práticas em termos de quizilas pessoais, é possível traduzir tal tipo de interdito pela ideia de cautela, pois os tabus individuais são apresentados como idiossincrasias ou antipatias e alcançam concepções de cuidado pessoal no momento em que podem ter como efeito reações alérgicas ou intolerâncias.

O filho de santo deve deixar de comer o que lhe faz mal, concebendo-se depois da iniciação como um corpo cujos sintomas são, ao mesmo tempo, indícios que deixam de atuar em relação ao corpo-objeto da biomedicina. Apresenta-se então uma continuidade entre natureza e cultura, entre exterioridade e interioridade (Descola 2005), ou seja, entre corpos, objetos, elementos do mundo, eventos e subjetividades – as intenções e as paixões dos orixás são mediadas por elementos evocativos e eventos que afetam os humanos. No momento em que várias quizilas são mais compreensíveis como cautelas contra fatos negativos do destino específico de cada pessoa, e não se conformam com uma tipologia de regras universais, o corpo é o *locus* privilegiado para mostrar os desencontros energéticos específicos, pois os elementos cromáticos, nutritivos etc. suscetíveis de serem incorporados são veículos dos princípios dos orixás.

De certa forma, não há iniciado definitivamente constituído, pois ele se desenvolve de forma gradual por meio da relação com os orixás. Estabelecendo correlações entre os seus atos, os objetos e os eventos do mundo, de um lado, e, do outro, as influências dos seres invisíveis, reconhecendo, assim, também a suas quizilas, o filho de santo é treinado a conceber as intenções dos orixás como suas. Com efeito, a ação alheia (a influência dos orixás) é percebida, objetivamente, como ligada à própria natureza. A representação do orixá parece, assim, emancipar-se de um núcleo ideal, para se ajustar à própria pessoa: os orixás são dotados de um centro simbólico estável e de uma periferia, que varia e se modifica em função das existências diferentes dos devotos (Nunes 2007).

Isso leva a aceitar também a perspectiva ecológica de que os símbolos são utilizados a partir de um conjunto de percepções e sensibilidades que constituem a base para que os indivíduos se enraízem no mundo (Ronzon 2002).

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

Segundo esta hipótese, muitas das quizilas dos filhos de santo sugerem simbolizações aptas a separar e a diferenciar, mostrando a importância da realidade referencial das sensibilidades corporais no interior das construções das cautelas rituais de tipo relacional. Vale ressaltar a maneira como certos aspectos convencionais particularizam-se, fazendo precipitar construções do indivíduo: símbolos recuperados *ad hoc*, recortados sobre a pessoa, permitem criar marcas diferenciadoras e abrir a possibilidade de um controle sobre os eventos, o que, ao mesmo tempo, pode ser enxergado como efeitos criadores da convenção e como cuidado. Uma tentativa de progredir no conhecimento do impacto desses gestos rituais no candomblé pode ser verificada no fato de os novatos serem menos chamados a entender o culto, e mais a vivenciar sua adesão. Se o adepto consegue se adaptar bem às exigências do espaço comunitário, é porque ele lhe proporciona soluções concretas de cuidado, isto é, as ações rituais a que ele é chamado a cumprir (Aquino 2004:31), e que nele produzem efeitos terapêuticos implícitos.

### **Reações do corpo: definindo o agir ritualístico no cotidiano**

Neste artigo, considere o comportamento cotidiano do filho de santo relativo às quizilas a partir de uma implícita caracterização ritual. Presto-me agora a esclarecer esta definição. Geralmente, as categorias utilizadas na antropologia das religiões variam segundo os recortes teóricos operados pelos pesquisadores (Augé & Colleyn 2004) e podem sofrer descrédito do ponto de vista heurístico. A pouca consistência da categoria antropológica de rito, por exemplo, foi denunciada por Lévi-Strauss (1971) de uma forma que sugeriu uma renovação dos estudos. O comportamento ritual não deixou de despertar interesse em áreas diversas da antropologia da religião: da etno-psiquiatria (Nathan 2009) ao cognitivismo (Boyer 2001) ou à praxiologia (Warnier & Julien 1999). De uma

maneira geral, na antropologia, assistiu-se a um desdobramento das abordagens ao ritual: além das mais ligadas a uma visão simbolista (Smith 1979; 1991), as mais interessadas na teoria da ação (Strathern 2006) e nos aspectos performativos do ritual (Houseman & Severi 1994; Houseman 2003; 2003a; 2006) ganharam visibilidade nos debates da disciplina.

Segundo este último tipo de abordagem, o ritual não seria unicamente portador de uma significação prévia que deve ser decifrada e interpretada, pois, no mínimo, “o ritual não diz, ele faz” (Halloy 2004). A questão do ritual pode ser resumida, segundo Houseman (2003a), na ideia de que os ritos correspondem a formas de conduta bem definidas, convencionais ou estipuladas, isto é, atos arquetípicos aos quais não seriam aplicadas condições ordinárias de intencionalidade<sup>20</sup>. Esse autor procura pesquisar sobre a relação entre diferentes ações que implicam relações (interações) e disposições pessoais (intenções e emoções). No que se refere à interação ordinária, a questão dominante é: considerando o que eu sinto (e o que posso inferir do que os outros sentem), como devo agir? já no ritual, a questão dominante é outra: Considerando minha forma de agir (e o que posso perceber das ações dos outros), o que devo sentir?. Sendo a questão assim delimitada, como escreve Houseman: “os dois casos supõem uma continuidade ou uma congruência entre, por um lado, disposições pessoais e, por outro lado, atos, orientados, porém em sentidos opostos” (2003a:298, tradução pessoal). Segundo este esquema, impõe-se agora o seguinte questionamento: de que maneira o fato de respeitar interditos (quizilas) constitui formas de agir de tipo ritualístico, capazes de criar disposições mentais identificadoras da relação com os orixás, ao ponto de poder contribuir para a construção da singularidade dos iniciados?

Sabemos que o filho de santo deve se alinhar com os desgostos do seu orixá e que os eventos sensoriais (ojerizas pessoais e alergias) são acolhidos enquanto indicações de uma relação de culto. Vimos que o respeito às quizilas visa contrastar eventos infelizes do destino pessoal, fazendo com que seja incorporado um saber ritualístico que pode ser concebido como fonte de um cuidado pessoal (*lato sensu*, terapêutico). A questão das quizilas como cautelas rituais foi, portanto, considerada neste artigo da seguinte forma: considerando o que o filho de santo sente (ojerizas, alergias etc.), como ele deve se cuidar e reconsiderar o seu agir, sendo este novo agir orientado, então, simbolicamente, segundo um *corpus* de mitos que determina gestos rituais específicos (o respeito às quizilas)?

O estilo de vida ritual do filho de santo, consagrado pela iniciação a viver uma identificação contínua com o orixá, permeia toda a vida cotidiana e certos atos, como o respeito às quizilas alimentares, cromáticas etc. marcam, no dia a dia, a sua condição especial e o seu agir ritualístico. De fato, a existência do filho de santo sempre mantém o caráter extraordinário de quem depende de

agências alheias para além das condições ordinárias de intencionalidade: aquelas dos orixás e os odus que podem ser fontes de novas prescrições. A divisão proposta a partir do texto de Houseman pode ser vista desta forma: viver ritualmente é também interpretar indícios e mobilizar símbolos segundo novos modos de ações (ou não ações, os interditos). O respeito a quizilas conhecidas previamente segundo a tradição da casa de culto, podem ser desdobradas em ações inventivas, dado que as práticas de sintonização com os orixás são auspiciadas por meio do sentir ordinário (alergias, enjoos, ojerizas etc.). Tais práticas levam a uma supra significação do acontecimento negativo (as alergias, por exemplo, são eventualmente confirmadas pela adivinhação como quizilas da qualidade específica daquele orixá ou daquele odu) e a novos comportamentos de tipo ritualístico: o cuidado para com as próprias idiosincrasias em termos de quizilas. A investigação dessas invenções, as quais não contrariam a convenção, pois dela tirariam partido, nos tem conduzido, acreditamos, a uma melhor compreensão da eficácia ritual da quizila, conseguindo alcançar um ponto de junção entre o ritual, os gestos cotidianos e os eventos que marcam as singularidades. A conduta ritualística do filho de santo se individualiza a ponto de não caber mais uma separação marcada entre o coletivo e o individual, o plano sensorial e os gestos convencionais e estipulados da prática ritual transmitida.

Ainda segundo Houseman:

A eficácia distintiva do rito deriva, antes de tudo, não de seu simbolismo substantivo, nem de suas consequências pragmáticas, nem, enfim, de suas qualidades performativas, mas da própria atuação das relações especiais que sua execução envolve (2003:80-1).

O autor considera sobretudo rituais coletivos, mas os atos cotidianos de tipo ritual que estamos analisando parecem responder ao mesmo princípio, pois o cuidado com as quizilas pessoais ligadas a eficácias objetivas (alergias e outras) não remete a uma cosmologia nem a visões de mundo ou a sistemas prévios e coerentes de representações, mas a atuações de relações com os orixás (*enactement*), segundo um uso *ad hoc* dos símbolos.

O acontecimento real da performance ritual – sugere Houseman – é a criação de uma certa verdade, pois um novo tipo de interação confere às relações preexistentes um idioma irrefutável, que é gerador de eficácia: “o antes e o depois do ritual não são o mesmo”, diz o autor (2003:80). No caso das quizilas, os acontecimentos correspondem à verdade das intencionalidades alheias, agências dos orixás que devem ser desvendadas no jogo ou interpretadas nos indícios/sintomas que podem aparecer na existência e no corpo. Estas agências, como vimos, contribuem para fazer a nova pessoa: o novato.

## Conclusão

A constatação de que a sensibilidade corporal desempenha um papel importante nos gestos rituais assim definidos, que nos consente também falar de “formas de atenção somatizada” (Csordas 1993), sugere sempre mais a importância de uma prática etnográfica debruçada sobre a noção do “corpo que sente”, metodologicamente necessária ao pesquisador (Surrallés 2004). A teoria clássica do interdito ritual e, por extensão, do rito, é herdeira de um modelo de corpo definido como objeto biológico e de uma tradição metafísica que opõe corpo/mente, de maneira que não deixa espaços para entender as relações de um corpo com outros organismos segundo uma abordagem mais ecológica. A concepção de restrições rituais como cautelas aponta a organismos que se relacionam com elementos do mundo, ou seja, comidas, plantas, objetos, de modo que as qualidades dos corpos não são dadas, mas estão em processo de conhecimento. A implicação do plano sensorial e emocional nas práticas rituais dos iniciados no Candomblé nos mostra como eles são conduzidos a emergir como seres novos na relação com elementos e substâncias mediadoras das agências das divindades (orixás). Este processo foi, então, analisado a partir do corpo perceptivo capaz de dirigir o filho de santo à conquista de um controle ritualístico da sua existência.

Cabe sublinhar que nosso interesse foi primariamente dirigido a entender práticas rituais segundo o desempenho do filho de santo na suas relações com as entidades invisíveis. Evidentemente, as suas ações e representações são integradas às práticas socializadas de aprendizado no contexto das obrigações rituais comunitárias que devem ser levadas em consideração. O enfoque principal, no entanto, foi dirigido ao entendimento da experiência do filho de santo, que se desenvolve para além das solenidades das obrigações, segundo critérios tais como a sua integração no culto a partir de ações rituais cotidianas e a apropriação individual do repertório mítico-simbólico. Em paralelo, vimos que o desenvolvimento de uma linguagem especial (evocativa e simbólica) personalizada, adequada ao relacionamento com um mundo de agenciamentos particulares constituído pelos orixás nos levou a considerar a eficácia da quizila em relação a percepções e sensações – que observamos sob a noção de “adivinhação secundária” (Zempléni 1995).

Considerando que a prática ritual inerente às eficácias das interdições rituais citadas (alergias, intolerâncias etc.) não é motivada por categorias nosográficas, mas pela intenção de promover a interatividade com os orixás, cabe ressaltar a vocação autorreferencial do rito (Houseman 2006): as quizilas como cautelas permitem ao sujeito referir-se a si mesmo e às suas reações físicas, reportando-se ao mesmo tempo aos orixás e favorecendo processos de identificação. Quanto às narrativas dos filhos de santo sobre eventos negativos, doenças

particulares e outros mal-estares, elas justificam implicitamente a emergência de invenções (gestos e significações rituais particulares adotados pelo iniciado segundo as interpretações do simbolismo convencional).

Avaliando finalmente a complexidade da questão abordada, acredito que os autores mais citados (Smith, Houseman, Strathern e Wagner) embora segundo abordagens diferentes, e segundo uma dedicação variada aos temas do ritual, da convenção e da noção de pessoa, foram fundamentais para a compreensão teórica da lógica relacional inerente a eficácia destas quizilas pessoais presentes no candomblé.

### Referências Bibliográficas

- AQUINO, Patrícia de. (2004), "Paroles d'objets ou Le Carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé". *Le rite à l'œuvre – Systèmes de pensée en Afrique noire. Revue publiée par l'Ecole des Hautes (EPHE), Section Sciences Religieuses*, n° 16: 11-47.
- AUGÉ, Marc; COLLEYN, Jean-Paul. (2004), *L'Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- AUGRAS, Monique. (1987), "Quizilas e preceitos. Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo". In: C. E. Marcondes de Moura (org.). *Candomblé. Desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EMW Editores.
- BASTIDE, Roger. (1973), "Le Principe d'individuation. La notion de personne en Afrique noire". *Colloques internationaux du CNRS*, n° 544: 33-43.
- \_\_\_\_\_. & VERGER, Pierre. (1981), "Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)". In: C. E. Marcondes de Moura (org.). *Olôôrisa. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ed. Ágora.
- BRAGA, Júlio. (1988), *O jogo de búzios. Um estudo da adivinhação no Candomblé*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BENISTE, José. (1999), *Jogo de búzios. Um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BOYER, Pascal. (2001), *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage.
- COSSARD-BINON, Gisèle. (1970), *Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil. Le Candomblé Angola*. Paris: Tese de doutorado em Etnologia, Faculté de Lettres et Sciences Humaines/Université de Paris.
- \_\_\_\_\_. (1981), "A filha de santo". In: C. E. Marcondes de Moura (org.). *Olôôrisa. Escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo: Ed. Ágora.
- CSORDAS, Thomas J. (1993), "Somatic Modes of Attention". *Cultural Anthropology*, n° 2, v. 8: 135-56.
- DE GARINE, Igor. (1991), "Les interdits alimentaires d'origine sociale et religieuse". *La Revue du Praticien*, n° 11: 973-7.
- DESCOLA, Philippe. (2005), *Par-delà: Nature et culture*. Paris: Gallimard.
- DE HEUSCH, Luc. (1971), "Préface". In: M. Douglas. *De La Souillure: Essais sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: Maspero.
- \_\_\_\_\_. (1990), "Les vicissitudes de la notion d'interdit". In: J. Marx (dir.). *Problèmes d'histoire des religions: Religion et tabou sexuel*. Bruxelles: Édition de l'Université de Bruxelles.
- \_\_\_\_\_. (1993), "La pitié et la honte. Evolution biologique et comportement éthique". *Actes du Colloque International de Bruxelles*. Gembloux: Académie Royale de Belgique.

- DOUGLAS, Mary. (1971), *De La Souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: Maspero.
- FRAZER, James. (1888), "Taboo". In: *Encyclopaedia Britannica*, t. XXIII. Edimbourg: A. And, C. Black, 9a ed.
- GOLDMAN, Márcio. (1987), "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé". In: C. E. Marcondes de Moura (org.). *Candomblé. Desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores.
- HALLOY, Arnaud. (2004), "Présentation: Le rite à l'œuvre – Perspectives afro-cubaines et afro-brésiliennes". *Systèmes de pensée en Afrique noire*, nº 16: 5-8.
- HELL, Bertrand. (2008), "Négociant avec les esprits tromba à Mayotte. Retour sur le 'théâtre vécu' de la possession". *Gradhiva*, v. 7: 6-23.
- HERSKOVITS, Melville J. & HERSKOVITS, Frances S. (1938), *Dahomey*. Evanston: Northwestern University Press.
- HERTZ, Robert. (1922), "Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives". *Revue de l'Histoire des Religions*, v. LXXXVI: 1-60.
- HÉRITIER, Françoise. (1996), *Masculin/féminin – La Pensée de la différence*. Paris: Editions Odile Jacob.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. (1999), *Aurélio – Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira.
- HOUSEMAN, Michael & SEVERI, Carlo. (1994), *Naven ou Le Donner à voir*. Paris: CNRS Éditions/Éd. la Maison des Sciences de L'Homme.
- HOUSEMAN, Michael. (2003), "O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual". *Mana*, nº 9, v. 2: 79-107.
- \_\_\_\_\_. (2003a), "Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique". *Thérapie familiale*, v. 24, nº 3: 289-312.
- \_\_\_\_\_. (2006), "Relationality". In: J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. Leiden: Brill.
- HUMPHREY, Caroline & LAIDLAW, James. (1994), *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- LÉPINE, Claude. (1981), "Estereótipos de personalidade". In: C. E. Marcondes de Moura (org.). *Olóórísà. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ed. Ágora.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1971), *L'Homme nu. Mythologiques IV*. Paris: Plon.
- MAUSS, Marcel. (1974), "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de 'eu'". *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP.
- \_\_\_\_\_. (1969), "Leçons sur les interdictions rituelles". *Oeuvres III*. Paris: Ed. de Minuit.
- MEAD, Margaret. (1937), "Taboo". *Encyclopaedia of the social science*, vol. XIII. New York: Ed. Seligman.
- NATHAN, Tobie. (2009), *L'Influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob.
- NERI, Cláudio. (2004), "The Group of Gods. From Anthropology to Group Psychotherapy". *Funzione Gamma. Journal di Psicologia di Gruppo*, nº 15. Disponível em: <http://www.funzionegamma.it/interview-with-balbino>. Acesso em 12/12/12.
- NUNES, Mônica de Oliveira. (2007), "Referentes identificatórios e jogos identitários no candomblé". *Ciencias Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião*, nº 9: 91-116.
- PARÉS, Luis Nicolau. (2011), *A formação do candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: Ed. Unicamp.
- PÓVOAS, Ruy do Carmo. (1989), *A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de interação afro-portuguesa*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- RONZON, Francesco. (2002), "Ogun, Rambo, Saint Jacques. Spiriti, immagini et pratiche cognitive nel vodou di Port-au-Prince (Haiti)". *Erreffe. La Ricerca Folklorica, Antropologia delle sensazioni*, nº 4: 53-70.
- SABBATUCCI, Dario. (1989), *Divinazione e cosmologia*. Roma: Il Saggiatore.

- SINDZINGRE, Nicole. (1991), "Divination". In: P. Bonte & M. Izard (orgs.). *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SMITH, Pierre. (1979), "L'efficacité des interdits". *L'Homme*, v. XIX, n° 1: 5-47.
- \_\_\_\_\_. (1991), "Interdit". In: P. Bonte & M. Izard (orgs.). *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- STEINER, Franz. (1956), *Taboo*. London: Cohen & West.
- STRATHERN, Marliyn. (2006), *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Unicamp.
- SURRALLÉS, Alexandre. (2004), "Des États d'âme aux états de fait. La Perception entre le corps et les affects". In: F. Héritier & M. Xanthakou (dirs.). *Corps et affects*. Paris: Odile Jacob.
- WAGNER, Roy. (1981), *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WARNIER, Jean-Pierre & JULIEN Marie-Pierre. (1999), *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet de la culture*. Paris: L'Harmattan.
- WEBSTER, Hutton. (1952), *Le Tabou. Étude sociologique*. Paris: Payot.
- ZEMPLÉNI, Andras. (1995), "How to Say Things with Assertive Acts?". In: G. Bibeau & E. Corin (eds.). *Beyond Textuality*. Berlin: Mouton de Gruyter.

## Notas

- <sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES. Expresso aqui os meus sentimentos de gratidão a Fátima Tavares, Tânia Lobo e Léa Freitas Perez pelas várias sugestões e pelas revisões do texto. Todos os eventuais erros são meus.
- <sup>2</sup> Os dados aqui apresentados fazem parte da pesquisa de campo de meu doutorado. No início, escolhi pesquisar no Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador, famoso terreiro cuja origem é dita jejê-nagô, isto é, identificada pela fusão de elementos da cultura jejê (fon, ewe, mina, fanti, ashanti), com elementos da cultura nagô (iorubá), sendo esta definição desdobrada pela identificação etno-geográfica de Keto, a antiga capital iorubana. A apelação keto, que especifica assim um tipo de candomblé nagô (ioruba), é também usada para marcar a diferença com o candomblé Angola. No famoso terreiro, Axé Opô Afonjá, chefiado por mãe Stella de Oxossi, tive o acesso facilitado por amigos simpatizantes ou iniciados mas, desde o meu *début* no estudo do candomblé, não deixei de praticar incursões em terreiros menores. Para manter uma certa homogeneidade, pesquisei em terreiros definidos como candomblé keto, com exceção do terreiro nagô de nação ijejá, o Ilê Axé Ijexá Orixá Olofum de Itabuna, chefiado pelo babalorixá Ruy Póvoas. Consegui também aprimorar o meu conhecimento sobre o ritual e alcançar uma maior qualidade de dados, pesquisando assiduamente junto com pais e mãe de santos, procedentes do Ilê Axé Opô Afonjá, que abriram seus próprios espaços religiosos (é preciso registrar aqui o nome de Genivaldo de Omolu). Encontrei uma certa continuidade entre os relatos de filhos de santo de casas mais e menos tradicionais. Vale aqui lembrar que, identificações de grupos de procedência e definições de etnicidade, marcadores das ditas nações de candomblé, não são categorias neutras, pois, como ressalta Parés, o suposto originário pode também ser visto de maneira relacional, como "o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob várias denominações meta-étnicas" (2011:27).
- <sup>3</sup> Por tratar a questão da construção mítico ritual da pessoa depois da iniciação, discutida neste trabalho do ponto de vista das interdições rituais (quizilas), refiro-me, entre as inúmeras obras sobre o candomblé, ao texto de Goldman (1987). Embora sua pesquisa de campo seja baseada em casas de candomblé típicas de Angola, no texto citado, suas conclusões sobre a ontologia do povo de santo são decorrentes de uma abordagem teórica e comparativa, fazendo o autor questão de falar de candomblé em geral, dialogando com autores que têm pesquisado o candomblé nagô (Bastide e Lépine). De fato, Goldman tenta superar visões classificatórias e propor uma abordagem mais dinâmica ao candomblé: "Ao contrário do que parecem supor Bastide e Lépine, acredito ser preciso

encarar a possessão e a noção de pessoa como um sistema mais dinâmico que não só classifica como também visa *produzir* tipos específicos de *pessoas*, não certamente no sentido de gerar ‘personalidades’ ou ‘tipos psicológicos’, mas no de uma atualização concreta de certas concepções simbólicas do ser humano e do seu lugar no universo” (Goldman 1987:101). É a esta atualização concreta que gostaria de contribuir neste estudo sobre a eficácia das quizilas.

- <sup>4</sup> Aproveito-me desta oportunidade para expressar a minha gratidão ao povo de santo que me acolheu ao longo da minha pesquisa.
- <sup>5</sup> Luc de Heusch, no prefácio da edição francesa do livro de Douglas (1971:7-20), critica a pertinência do conceito de contaminação e, portanto, aquele de sujeira, em vários sistemas de interdições na África, indicando que vários interditos religiosos, notadamente entre os lele e os nuer, não estão associados à impureza. Entre os lele, por exemplo, “o sistema *hama* (sujeira) e o sistema de interdições não apresentam uma ligação.” (Douglas 1971:13; tradução pessoal).
- <sup>6</sup> Tirar o leite das vacas, por exemplo, fumando cachimbo, é considerado inapropriado, sendo a consumação do tabaco, uma evocação contrária à abundância esperada do leite. Em geral, é evitada a conjugação entre o leite e o orvalho (líquido magro e fugaz) e a fumaça de tabaco: “a associação do leite à abundância seria incompatível com o aspecto evanescente do orvalho e a diminuição do tabaco” (Smith 1991:383). Smith explica: “é proibido fumar o cachimbo no momento da ordenha das vacas, de tocar em cachimbo, quando ainda existem traços de leite nas mãos”, mas “pode-se fumar, cuidando das vacas” (neste último caso, diferentemente dos outros, a ligação direta com o leite não está presente) (Smith 1979:16, tradução pessoal).
- <sup>7</sup> Quizila é um termo que faz parte do português brasileiro: (var. de *quijila*, quimbundo. *kijil*, “preceito, mandamento, regra”) S.f. 1. Repugnância, antipatia. 2. Aborrecimento, impaciência, chateação. 3. Desavença, zanga, inimizade, desinteligência. 4. Rixa, briga, pendência (var. *quizília*). Quizilar: v.t.d. 1. Fazer quizila a; importunar, aborrecer, zangar. Int. e p. 2. Incomodar-se, aborrecer-se, irritar-se, zangar-se (f. paral.: enquizilar). Quizilento: adj. 1. Que faz quizila. 2. Propenso a quizilar-se (Holanda 1999:1439).
- <sup>8</sup> Augras (1987) e Cossard-Binon (1981) são as autoras dos textos da literatura antropológica brasileira que tratam, prioritariamente, de euó (forma brasileira do ioruba *èwò*) e quizila no candomblé. O trabalho de Augras (1987) é fundamentado na comparação entre terreiros keto, ijexá e jeje, e é enriquecido por dados africanos (Herskovits & Herskovits 1938); já o de Cossard-Binon (1981) refere-se, sobretudo, às proibições da *yawo*, de cunho profilático, no candomblé Angola (não comer restos de outro, não deixar passar a mão na cabeça, não andar nas ruas ou sair da casa de candomblé nos horários de meio-dia, meia-noite ou às 18h etc.). Mas as diferenças de nações não parece comprometer a integração de algumas conclusões de Binon-Cossard no texto, posterior, de Augras (1987:54), o que confirmaria uma certa homogeneidade das nações de candomblé em relação a esta questão dos tabus.
- <sup>9</sup> Filha de santo do Axé Opô Afonjá. A maioria dos filhos de santo são citados aqui com nomes fictícios. Os nomes verdadeiros são citados somente quando eu tive a autorização do interlocutor
- <sup>10</sup> As quizilas pessoais podem ser descobertas através do jogo de búzios, mas também segundo critérios divinatórios secundários que levam em conta regras de confirmação (por exemplo, se um alimento fizer mal, por três vezes ou mais, torna-se quizila ou confirma-se o jogo).
- <sup>11</sup> O jogo de búzios, sistema de adivinhação utilizado no candomblé e geralmente praticado pelos chefes dos terreiros (pai ou mãe de santo), prevê 16 odus principais, oráculos, determinados pela configuração dos 16 búzios na mesa do jogo (abertos ou fechados): por cada odu certos orixás se fazem presentes, assim como é identificado o mito (*itã*) que mais combina com a problemática do consulente. Os orixás falam nos *odus*, no caso, por exemplo, de uma configuração de 9 búzios abertos, respondem ao quesito os orixás Iansã ou Iemanjá (cf. Bastide & Verger 1981; Braga 1988; Beniste 1999; Aquino 2005).
- <sup>12</sup> Sobre este aspecto circular da adivinhação, cf. Sindzingre (1991).
- <sup>13</sup> Um depoimento do pai de santo Genivaldo descreve arduos acontecimentos que fizeram com que

Iansã “pegasse” a quizila de carneiro: “Iansã, chamada também Oyá, teve nove filhos. Quando ela estava grávida de seu filho caçula, soube que ele era abiku, quer dizer, nascido para morrer prematuramente. Oyá foi ver Ifá (orixá da adivinhação) e Ifá mandou ela fazer um ebó (oferenda) no ‘caminho do nove’. Ela tinha que oferecer nove oferendas de comida, pois assim daria a energia ao caminho (signo do destino, odu) e receberia em troca a energia de outra forma. Era uma oferenda (ebó) para não deixar morrer seu filho. Infelizmente, um carneiro comeu a oferenda e o filhinho morreu logo depois de nascer. Um filho de santo cabeça de Iansã como aquele ligado ao odu Ossá, um odu relacionado com o caminho de Iansã, não deve comer carne de carneiro” (Genivaldo de Omolu).

- <sup>14</sup> As diferentes qualidades de um orixá podem ser enxergadas como os diferentes aspectos de uma mesma energia, de um mesmo princípio classificatório (o orixá geral). Enquanto protagonistas de diferentes histórias míticas, os orixás gerais assumem características e nomes particulares (cf. Goldman 1987).
- <sup>15</sup> Para tomar conhecimento das várias quizilas do candomblé ver Augras (1987). Aqui nos limitamos a citar somente algumas quizilas, sendo o nosso interesse focado na noção da eficácia negativa e a sua relevância na constituição da pessoa.
- <sup>16</sup> Filha de santo com mais de 7 anos de iniciação e com os rituais (obrigações) de confirmação cumpridos.
- <sup>17</sup> Este tipo de sensibilização depende, provavelmente, do princípio da ancoragem teorizado por Hell no estudo do culto de possessão das entidades *tromba* em Mayotte (2008). Segundo este autor, a iniciação implica técnicas hipnóticas que terminam na inscrição no novato de traços da personalidade da entidade, sendo isto visível quando estímulos inconscientes associados aos interditos alimentares ativam respostas de tipo repulsivo – análogas às relatadas repulsas olfativas associadas aos elementos quizilas no candomblé.
- <sup>18</sup> Sobre esta temática do equilíbrio entre o idêntico e o diferente, ver Hérítier (1996).
- <sup>19</sup> Adotamos aqui a noção de pessoa elaborada por Strathern (2006:40).
- <sup>20</sup> O autor lembra a definição do comportamento ritual elaborada na obra de Humphrey & Laidlaw (1994).

Recebido em março de 2012  
Aprovado em novembro de 2012

**Francesca Bassi** (francesca\_xango@yahoo.com)

Ph.D. pela Universidade de Montreal. Bolsista CAPES de pós-doutorado no PPGA/UFBA. Pesquisadora do Núcleo de Antropologia da UFBA, *Encruzilhada de Saberes: Cultura, Corpo e Ambiente*.

---

**Resumo:**

---

**Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo de santo**

O presente artigo propõe uma reflexão sobre o papel das interdições rituais pessoais, chamadas de *quizilas*, no contexto do candomblé da Bahia (Jeje-Nagô). A pesquisa de campo levou à hipótese de que, para além das proibições profiláticas e dos tabus de cunho coletivo, existem interdições pessoais baseadas em sensibilidades negativas, notadamente em ojerizas ou alergias alimentares, que guiam o iniciado numa relação particular com os *orixás*. A constatação de que a sensibilidade corporal desempenha um papel importante nesse tipo de gesto ritual indica, portanto, a importância de uma prática etnográfica debruçada sobre a noção de “corpo que sente”.

**Palavras chaves:** Candomblé, Quizila, Interdições Rituais, Sensibilidade, Simbolismo.

---

**Abstract:**

---

**Revisiting taboos: ritualistic cautions among the “povo de santo”**

This article proposes a reflection about the role played by personal ritual prohibitions, known as *quizilas*, in the context of the candomblé of Bahia (Jeje-Nagô). My fieldwork led to the following hypothesis: besides a system of prophylactic prohibitions and besides collective taboos, there is a system of personal prohibitions based on negative sensitivities –on disgust feelings or on alimentary allergic reactions- and which built an especial relationship of the initiate with the *orixás*. As such, the ethnography of this kind of ritual behavior should arguably be based on somatic issues and on the concept of the “feeling body”.

**Keywords:** Candomblé, Quizila, Ritual Prohibitions, Sensitivities, Symbolism.