

**KOSI EJÉ KOSI ORIXÁ:**

simbolismo e representações do sangue no candomblé



Ligia Barros Gama  
Recife/PE 2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

*KOSI EJÉ KOSI ORIXÁ:*  
Simbolismo e representações do sangue no candomblé

LIGIA BARROS GAMA

RECIFE – PE  
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

*KOSI EJÉ KOSI ORIXÁ:*  
Simbolismo e representações do sangue no candomblé

LIGIA BARROS GAMA

Dissertação de Mestrado  
apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia da  
Universidade Federal de  
Pernambuco como requisito  
parcial para a obtenção do grau de  
Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Danielle Perin Rocha Pitta

RECIFE – PE  
2009

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva CRB-4 1291.

G184k Gama, Lígia Barros.  
Kosi ejé kosi orixá : simbolismo e representações do sangue no  
candomblé / Lígia Barros Gama. - Recife: O autor, 2009.  
125 f. ; 30 cm.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Danielle Perin Rocha Pitta.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,  
CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2009.  
Inclui bibliografia.

1. Antropologia. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Candomblé. 4. Sangue.  
5. Simbolismo. I. Pitta, Danielle Perin Rocha (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (CFCH2012-19)

**LIGIA BARROS GAMA**

**KOSI EJÉ KOSI ORIXÁ: SIMBOLISMO E REPRESENTAÇÕES DO SANGUE  
NO CANDOMBLÉ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 31 /08/ 2009.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Danielle Perin Rocha Pitta – UFPE

---

Examinadora Externa: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Maria das Vitórias Negreiros do Amaral – UFRPE/Garanhuns

---

Examinadora Interna: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Maria Aparecida Lopes Nogueira – UFPE

À querida Ailce, mãe e amiga, com todo amor e respeito construídos mutuamente.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Odete Vasconcelos (*in memoriam*), com quem tive o prazer de dialogar acerca das experiências de uma formação inicial nas áreas médicas, ampliadas no saber antropológico.

*Hoje me sinto mais forte  
Mais feliz quem sabe  
Só levo a certeza  
De que muito pouco eu sei  
E nada sei*

*Almir Sater / Renato Teixeira*

## AGRADECIMENTOS

Antes de iniciar os merecidos e sinceros agradecimentos, gostaria de elucidar que os nomes que serão mencionados, não seguem jamais uma escala de importância na construção deste saber. Tudo, todas e todos que, direta ou indiretamente, participaram do processo de produção deste conhecimento foram fundamentais em cada etapa da formação da dissertação e do meu múltiplo ser – antropóloga, filha (carnal e de santo), amiga, prima, biomédica, sobrinha, abiiã, irmã, colega, neta...

Agradeço a meu querido pai, Sebastião, e avô, Druck, que não mais estão fisicamente entre nós, mas sempre presentes na lembrança de saudosos momentos; a minha mãe Ailce, e avó Célia, por todo o zelo e carinho desde o princípio de minha existência, e principalmente no período do mestrado, no qual o estresse e ansiedade predominaram. A meus irmãos, Gustavo e Guilherme, pela paciência e apoio. Às tias e tios, primas e primos que me incentivaram. Em especial, a Moema e tio-pai Celinhooooo, que me receberam como filha durante minha permanência no sertão alagoano (onde esbocei minhas primeiras observações antropológicas), a César e Catarina, pelo prazer do convívio neste mesmo período e a tia Cida, pelas conversas e apoio na decisão do meu retorno ao Recife. A Antonius Carlus, primo-tio-irmão-amigo, pelos puxões de orelha, farras, conselhos e estímulo na difícil escolha da mudança de área profissional e finalização dos escritos.

A Luciana, que também atende por chuchu, toda minha gratidão por me apresentar e guiar pelos fascinantes mundos do Candomblé e da Antropologia. Agradeço a você, minha irmã (carnal e de santo), pelo companheirismo, ensinamentos, amor, conversas, noites em claro, conselhos, abraços, leituras incansáveis deste e de outros trabalhos acadêmicos, amizade, confidências, incentivo, cumplicidade, lágrimas e sorrisos. Lu, a você este trabalho também é dedicado.

A Danielle, obrigada pela orientação e confiança e, ainda, pela doçura perante meus deslizes, assim como pelas conversas, risadas e estímulos. Agradeço, também, ao corpo docente do PPGA, de maneira especial a Cida (e Jarbas, sem dúvidas!) pela amizade, encorajamento e ensinamentos e Fátima Branquinho, da qual tive o privilégio de ser aluna durante sua permanência no programa enquanto professora visitante. Ao Prof. Peter e Prof<sup>a</sup> Marion, pelas colaborações acerca dos trabalhos corrigidos e pela compreensão do meu ritmo! A Prof<sup>a</sup> Roberta, pelos debates em sala de aula, respeitando minhas colocações, mesmo quando não compartilhava das mesmas opiniões. Ao Prof. Tito, pelos esclarecimentos e dicas acerca do catolicismo. Aos Profs. Antônio Mota e Parry Scott, pela ajuda na solução de alguns de meus percalços acadêmicos. Gostaria também de agradecer a Carla, Jonas, Ana Maria, Mirian e, sobretudo, a Rê e Adê pelo cuidado, carinho, amizade e momentos de descontração (e pelos cafezinhos também!).

À minha turma de mestrado, meu reconhecimento pela paciência, troca e companheirismo: Claudinha, Ana Flávia, João Marcelo, Marcus, Babi, Nonato, Prix, Priscilla, José Alfredo, e especialmente, a Glauco e Hosana, pelo sofrimento que compartilhamos no passado próximo (agora os risos)!!! E Tiago e Wagner, pela amizade, errâncias espirituais e elucubrações. A meus amigos que tanto admiro e estimo (Gleidson, Hugo, Carol, Marcelinho, Marcelão, Marina, Isabela, Isabella, Lu De Mari,

Aninha, Augusto, Chris, Jamerson, Leo Leal, Leo Dantas, Mhatteus, Brena, e tantos outros) agradeço infinitamente, pela amizade, apoio, convivência, cascudos e broncas, gargalhadas e preocupações, reuniões e festas, leituras dos escritos produzidos, discussões e debates. Enfim, obrigada por estarem ao meu lado, uns mais outros menos, porém sempre com boas vibrações. A Leo Demetriu, Isabella e Isabela (mais uma vez citadas) obrigada pela ajuda no *design* da capa e pela amizade e solicitude acerca da minha “ciber-demência”.

Agradeço a todos do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, minha família de santo, por me receberem com todo cuidado e carinho. Destaco o meu muitíssimo obrigada às queridas Mãe Amara e Maria Helena, Gabi, Helayne, Pai Junior, Fernanda de Oxum, Ana Benedita, Fernanda de Iemanjá, Abelardo, Fábio, Ester, Lalá, Ana Axé, Vera Baroni e todos aqueles que pacientemente depositaram em mim plena confiança e se dispuseram a me transmitir o conhecimento do candomblé, esclarecendo minhas dúvidas, inclusive para a produção desta dissertação. Agradeço também a sacerdotes e filhos de santos de outras casas que comigo dialogaram, em especial, a Pai Sílvio, *babalorixá* do *Ilê Oyá Togun Maxe*, sempre disposto a nos ensinar.

Agradeço ao CNPQ pelo apoio financeiro a esta pesquisa.

A Olorun, deus supremo, a minha Mãe Oxum, guiando meus atos e pensamentos, e a todos os Orixás, agradeço a proteção e iluminação, durante esta empreitada!

Enfim, mais uma vez, obrigada a tudo, a todas e todos que participaram da produção deste trabalho!

## RESUMO

O presente trabalho consiste na análise do sangue e de seu simbolismo e representações no candomblé. Ocupando um lugar de destaque no imaginário desta religião de matriz africana, este líquido orgânico circula por diferentes contextos, sendo a ele atribuídos significados distintos e/ou ainda antagônicos. Como portador de *axé*, é através dele que o “povo do santo” faz a manutenção da energia vital individual e coletiva, incluindo aí os próprios orixás, e dos laços sociais estabelecidos na “família de santo”. É também por usar o sangue em seus rituais que este culto de matriz africana é estigmatizado e discriminado. E ainda, fomenta interditos para mulheres sob a forma de sangue menstrual, por ser um meio de desgaste de *axé*. Através de minha vivência enquanto filha de santo do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, do trabalho de campo realizado, principalmente neste terreiro de nação nagô localizado no bairro de Dois Unidos (Recife – PE), e da literatura antropológica, percebi o sangue enquanto símbolo-chave do culto afro-brasileiro, inclusive podendo ser considerado demarcador de identidade religiosa.

**Palavras-chave:** sangue, religião afro-brasileira, candomblé, simbolismo, imaginário.

## ABSTRACT

This qualitative research is concerned about the blood's symbolism and its representations in the *candomblé*, afro-Brazilian religion. This organic fluid takes a prominent place at the imaginary of the religion in question, being considered a key-symbol (Ortner, 1979) among the “*povo de santo*” (in English, saint's people; *candomblé*'s followers community), being associated to different meanings, even opposite ones. Those perceptions were based on my own experience, as *filha-de-santo* (in English, daughter of saint; woman who follows afro-Brazilian religions), through my work field and also through the anthropological literature produced about the *candomblé* and its cosmology. By carrying the *axé*, vital energy present in all Nature, the blood is used to maintain this sacred individual and collective force, including there human and not-human beings (followers, gods, house of cult, ancestral, sacred leaves and objects...), and also to maintain the social bonds among the afro-Brazilian religion community. Likewise, to use the sacrificial blood in its rituals, the *orixás*'s cult (the gods of the *candomblé*) have been discriminated and stigmatized. Under its menstrual form, it is associated to the wasting of *axé*, the vital sacred energy, and it foments rituals behaviors' prohibitions to women. This organic fluid could be used like a religious identity symbol as well.

**Key-words:** blood, *candomblé*, afro-Brazilian religion, symbolism, imaginary.

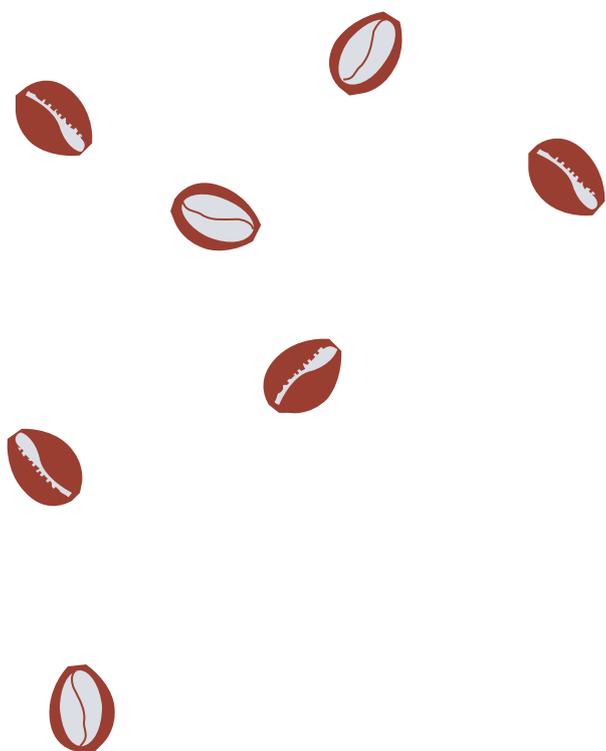
# SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO.....	12
1.0 – CAPÍTULO 01: OS SÍMBOLOS E OS SANGUES.....	21
1.1 – Noções acerca do Simbolismo e do Imaginário.....	21
1.2 – O sangue e suas representações.....	27
1.2.1 – <i>Biomedicina, Antropologia e Outros Saberes:                   um imbricamento necessário</i> .....	29
1.2.2 – <i>O sangue e os “meninos de cristal”</i> .....	31
1.2.3 – <i>Eucaristia: o sangue no catolicismo</i> .....	33
1.2.4 – <i>O sangue na alimentação: chouriço, o doce sangue</i> .....	36
1.3 – As dinâmicas do sangue.....	39
1.3.1 – <i>Os Ramkokamekra/Canela do Maranhão:                   o sangue e o “corpo forte”</i> .....	40
2.0 – CAPÍTULO 02: SEM SANGUE NÃO TEM ORIXÁ.....	45
2.1 – Nos <i>pejis</i> e nas panelas: a comida no candomblé.....	46
2.1.1 – <i>Sangue sacrificial:                   fonte de <u>axé</u> que alimenta o espírito</i> .....	54
2.1.2 – <i>Ibori: a cabeça também come</i> .....	62
2.2 – A “feitura de <i>iaô</i> ”: o sangue que dá vida nova.....	67
2.3 – Menstruação e candomblé: o “corpo aberto” e o poder das regras.....	73

2.4 – Terreiro, sangue e doença: alianças e tensões entre saberes.....	77
2.4.1 – <i>DST/AIDS nos terreiros</i> .....	86
3.0 – CAPÍTULO 03: O SANGUE QUE FAZ A DIFERENÇA.....	90
3.1 – Sangue e identidade.....	90
3.2 – Sangue, discriminação e intolerância religiosa.....	96
3.3 – Sangue e resistência.....	98
3.4 – A redundância do sangue, um símbolo-chave do candomblé.....	101
4.0 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	107
5.0 – REFERÊNCIAS.....	111



## **INTRODUÇÃO**

Para abrir este trabalho, peço licença a Exu, o orixá mensageiro que abre os caminhos. O orixá que deve ser saudado no início de qualquer atividade, seja ela religiosa ou acadêmica, sagrada ou profana. *Baraô!*

Ao considerarmos o ser humano enquanto animal que simboliza (Cassirer, 1977) se torna fundamental para o conhecimento geral do homem o entendimento do universo simbólico criado por ele, ao qual está atrelado. Tendo como premissa básica que todo pensamento humano é repleto e indissociável de imagens, representações e símbolos, o presente trabalho diz respeito a uma pesquisa qualitativa acerca do simbolismo do sangue e suas representações no candomblé. Líquido orgânico que circula pelas variadas culturas, essencialmente associado à vida (Chevalier e Gheerbrant, 2007).

Graduada em Biomedicina, para mim o sangue era, a princípio, apenas objeto de estudo biomédico, quando, no exercício de minha profissão, notei uma teia de significados a qual este fluido estava conectado, o que coincidiu com meu ingresso no grupo de afoxé, *Oyá Alaxé*, ligado ao terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, também conhecido como terreiro de Mãe Amara Mendes de Xangô, do qual hoje faço parte.

Anteriormente ao primeiro contato com a Antropologia e com o candomblé, no ano de 2003, ocupei o cargo de responsável técnica num laboratório de Análises Clínicas no município de Batalha, sertão do estado de Alagoas. Durante esse período, trabalhando como Biomédica<sup>1</sup>, não me limitei às atividades laboratoriais. Observei a comunidade, até então apenas por curiosidade, e percebi suas formas de relacionamento com a natureza, com suas crenças, com a política, com a ciência e com o próximo.

---

<sup>1</sup>Farei uma distinção ortográfica entre, iniciados com letra maiúscula, “Biomedicina”, ciência médica que forma profissionais habilitados a exercerem as Análises Clínicas, e “Biomédicos” (o que em determinados contextos deste estudo podem ser incluídos Farmacêutico-Bioquímicos, Biólogos, Médicos Patologistas e outros) e, iniciado com letra minúscula, “biomedicina”, termo mais amplo que engloba todas as áreas médicas, ditas acadêmicas (medicina, odontologia, fisioterapia, fonoaudiologia etc.).

Regressei ao Recife no ano de 2005 com intuito de dar continuidade aos estudos, objetivando fazer uma pós-graduação na área de Citopatologia<sup>2</sup>. Entretanto, por influência de minha irmã, que na época já havia ingressado no mestrado em Antropologia, entrei em contato com esta área do conhecimento, encontrando algum respaldo científico para aquelas impressões esboçadas na época em que morava no sertão alagoano, o que resultaram num ensaio etnográfico<sup>3</sup> e, principalmente, numa grande admiração e afinidade com o fazer antropológico. Tais experiências me levaram a traçar e percorrer novos caminhos.

Sendo assim, matriculei-me na condição de aluna especial, na disciplina oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, “Diálogos Contemporâneos entre a Biologia e a Antropologia”, ministrada pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Aparecida Lopes Nogueira, ampliando meu olhar não apenas sobre “os outros”, mas sobre o próprio fazer Biomédico, sobre técnicos de laboratórios, Biomédicos, Farmacêutico-Bioquímicos, em outras palavras, sobre meus pares. Foi quando percebi empiricamente o quanto a própria ciência está repleta de símbolos e representações, tomando o sangue como foco de minhas reflexões.

Assim como no candomblé, dentro de um laboratório de Análises Clínicas este líquido se torna um elemento central. Não apenas por ser um objeto de estudo biomédico, mas também por carregar em si representações simbólicas importantes para os profissionais da área. É através da análise do sangue que nós, Biomédicos, praticamos nosso conhecimento teórico, fornecemos dados para a obtenção da cura do paciente. Enfim, adquirimos ou não reconhecimento profissional.

Inclusive, uma de minhas observações feita durante um estágio num laboratório de Análises Clínicas privado, locado em um hospital do Recife, foi que o sangue,

---

<sup>2</sup> Especialidade biomédica referente ao estudo das células e suas alterações em casos patológicos.

<sup>3</sup> “O Sagrado e o Profano na Festa da Padroeira, Nossa Senhora da Penha, da cidade de Batalha, Alagoas”, inédito.

limitado a uma pequena quantidade depositada em um tubo de ensaio, desvinculava-se, de certa forma, do próprio paciente do qual havia sido coletado.

Aquelas amostras não mais faziam parte de um ser humano. Recebiam um número de série e, o que mais me chamava à atenção, é que elas só ganhavam papel importante no setor de hematologia, caso possuíssem alguma característica fora dos padrões de normalidade estabelecidos pela biomedicina. Em certa ocasião, chegou ao laboratório o sangue de um paciente acometido por um tipo de leucemia e uma amiga Biomédica aconselhou-me: “Ligia, dá uma olhada no *número tal*. Ele [o sangue] está perfeito, tomara que o paciente não morra hoje, pois, amanhã farão nova coleta e a gente pode fazer mais lâminas para guardar!”<sup>4</sup>.

Essa fala pode refletir as observações acima colocadas. Naquele momento, diante de um perfeito, lindo e rico esfregaço sanguíneo, no qual se apresentavam células em quantidade e qualidades anômalas demonstrando a gravidade da patologia – apesar de termos consciência, mesmo que remota, da situação delicada na qual estavam envolvidos um ser humano acometido por uma doença grave, o pesar de sua família e amigos – o sentimento que em nós predominava era o anseio por uma fonte de conhecimento a nosso alcance, que lamentavelmente se esgotaria com o óbito do paciente.

E foi nesse universo laboratorial, acrescido do meu contato com a Antropologia e com o candomblé, que percebi como o sangue, elemento de significados tão paradoxais, valorizado e familiar para mim enquanto objeto de estudo biomédico, pode ser revestido de tantos outros significados. O sangue associado à doença, à morte, ao

---

<sup>4</sup> É uma prática comum dos profissionais da área, confeccionar lâminas extras, com intuito de ampliar a própria laminoteca para aulas ou uso pessoal. A laminoteca é uma coleção de lâminas de microscopia que podem ser esfregaços sanguíneos, lâminas obtidas de culturas de microrganismos, cortes histológicos e outros.

sucesso profissional, à luz do conhecimento científico, à vida, à manutenção de *axé*, à identidade...

O principal incentivo para a realização desse trabalho, certamente influenciado por minha formação em Biomedicina, foi o propósito de compreender o que está subjacente ao simbolismo e às representações do sangue no candomblé. Pude perceber, através do campo e de minha vivência enquanto *abiã*<sup>5</sup> do terreiro de Mãe Amara, que este líquido sagrado ocupa lugar de destaque nas manifestações simbólicas produzidas pelo grupo, inclusive, podendo ser considerado como *símbolo-chave* (Ortner, 1979) para este culto de matriz africana.

Para a realização desta dissertação utilizei levantamento bibliográfico como uma das fontes de dados, lançando mão de trabalhos realizados sobre o candomblé, especialmente no que diz respeito aos rituais de sacrifício animal, e sobre o simbolismo do sangue de forma geral. Devido à grande quantidade de produções envolvendo estes temas e ao prazo estabelecido para a defesa desta pesquisa, é importante mencionar que este trabalho não esgotou toda a bibliografia existente acerca do candomblé, assim como do sangue. Todavia, os estudos que consultei me deram suporte para a realização desta dissertação, podendo o número das fontes investigadas ser ampliado posteriormente, para possíveis construções de outras análises a serem desenvolvidas a partir do desdobramento deste trabalho.

Entretanto, por acreditar que a ciência é um processo de construção coletiva, e não um ‘fato adquirido’, do qual participam diferentes atores, humanos e não-humanos, (Latour & Woolgar, 1997; Latour, 2001, 2000), e visando alcançar todos os objetivos a que esta pesquisa antropológica se propõe, realizei um trabalho de campo a partir da observação participante, de entrevistas semi-estruturadas e conversas informais com

---

<sup>5</sup> “Pré-inicianda do Candomblé, geralmente jovem, em estágio anterior à iniciação, tendo cumprido apenas uma parte dos rituais. É o posto feminino mais baixo na escala hierárquica do terreiro” (CACCIATORE, 1988: 34).

adeptos da religião e também da participação em diversos eventos, acadêmicos e político-religiosos, que envolviam o candomblé e a comunidade afro-brasileira.

James Clifford, tendo em mente que o trabalho de campo etnográfico prima pela sensibilidade do pesquisador, afirma que “a observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução (CLIFFORD, 1998:20)”. Tal sensibilidade da observação implica em ampliar o olhar, abrindo mão da percepção do homem enquanto um mero e simples objeto. Acerca da interação entre os pesquisadores e os grupos estudados, Eduardo Viveiros de Castro (2002: 01) afirma que “o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social” sendo produto das relações mútuas estabelecidas entre “o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece” (*idem*). Portanto, o ser humano ao ser analisado sensivelmente é considerado um sujeito da pesquisa, assim como o próprio pesquisador, que também irá imprimir no produto de seus estudos peculiaridades pessoais.

Evans-Pritchard (2005) reflete a respeito da subjetividade do pesquisador, afirma que todos os saberes adquiridos, antropológicos ou não, influenciam no desenvolvimento de cada pesquisa etnográfica e complementa:

Pode-se dizer que, desde que nosso objeto de estudo são os seres humanos, tal estudo envolve toda nossa personalidade – cabeça e coração; e que, assim, tudo aquilo que moldou essa personalidade está envolvido, não só a formação acadêmica: sexo, idade, classe social, nacionalidade, família, escola, igreja, amizades e assim por diante. Sublinho com isso que o que se traz de um estudo de campo depende muito daquilo que se levou a ele (EVANS-PRITCHARD, 2005: 244).

Complementando a perspectiva do autor acrescento à subjetividade do etnógrafo as relações estabelecidas entre os envolvidos no processo de construção do conhecimento científico, corroborada pelo antropólogo Norton Corrêa (2006: 07), que estudou o batuque do Rio Grande do Sul:

A pessoa do pesquisador (em muitas de suas múltiplas dimensões) interage diretamente com as também múltiplas dimensões das pessoas dos pesquisados, tornando-se ambos atores/participantes do mesmo drama. Isto equivale dizer que a presença de uns termina inevitavelmente por fazer parte da vida (e da história dela, pois) dos outros.

Neste contexto, incluo enquanto *atores/participantes* (fazendo uso do termo mencionado por Corrêa), os não-humanos. Sendo assim, além das pessoas do etnógrafo e dos adeptos dos cultos afro-brasileiros, outros elementos influenciaram, interagiram e participaram do desenvolvimento desta pesquisa. Orixás, folhas e objetos sagrados, jogo dos búzios, “entrevistas desmarcadas, gravadores que falharam, amizades construídas, fotos desfocadas, favores prestados, dificuldade de locomoção e acesso ao campo, controvérsias e alianças que também ajudam a fiar esta teia de relações” (BARROS GAMA, 2007: 05).

Acerca dos trabalhos de campo desenvolvidos no universo religioso afro-brasileiro, Vagner Gonçalves da Silva (2006) defende que o envolvimento subjetivo dos pesquisadores é mobilizador e característico destas práticas metodológicas. Segundo o autor:

Para muitos antropólogos, já no primeiro contato com as religiões afro-brasileiras a experiência da aproximação mobiliza fortes sentimentos e emoções (curiosidade, fascínio, repugnância, temor) que marcam sua apreensão desse universo e de si próprio em relação a ele (*op. cit.*, 2006: 67).

Nesta perspectiva, posso citar como exemplo minha própria experiência. A primeira vez em que fui a uma casa de culto afro-brasileiro foi por insistência de minha irmã antropóloga. Digo insistência, pois ela já havia feito inúmeros convites e eu sempre me negava a ir. Minha relutância se dava devido ao medo. Medo de me portar de forma inconveniente, já que sabia da existência dos inúmeros tabus e proibições da religião. Medo de me encantar com o candomblé e com a Antropologia e a repercussão desse encantamento em minha vida. Medo de não ser bem recebida pelos adeptos, o que

definitivamente não aconteceu. Medo de uma possível afinidade com a religião, o que talvez dificultasse o distanciamento para a realização de minha pesquisa. Medo de rodar no santo...

Até que a curiosidade e a simpatia, adquiridas através de conversas e algumas leituras a respeito do candomblé e da umbanda, indicadas pela minha irmã, venceram o medo e finalmente, no final do ano de 2005, aceitei o convite e fui a uma festa num centro de umbanda, o *Templo Espiritualista Pai Oxoce*<sup>6</sup>, também conhecido como *Casa do Amigo Pai Oxoce*, localizado no bairro do IPSEP. Posso afirmar, portanto, a partir de minha própria trajetória, que antes mesmo do primeiro contato físico com os cultos de matriz africana, emoções e sentimentos podem aflorar no antropólogo.

Entretanto, já decidida a ingressar no mestrado em Antropologia e a trabalhar com o sangue no candomblé, e estabelecidas as primeiras interações com o grupo de afoxé, anteriormente mencionado e vinculado a casa, fui pela primeira vez a um toque no *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*. E naquela ocasião percebi que estudar o candomblé, envolveria **sentir** o candomblé, **viver** o candomblé, cujas análises antropológicas estão aí inseridas. A poesia emanada através dos cheiros, sons, suores, sabores, danças, cores do culto, captados e também produzidos por mim, está presente na construção do conhecimento, assim como propõe Gaston Bachelard (2004), na qual ciência e arte atuam conjuntamente no fazer científico. Ciência se ligando às artes para a produção de um saber mais totalizante, na qual a razão e o imaginário caminham lado a lado. Ratificando essa noção acerca da apreensão aprofundada do ser humano e toda sua complexidade, Danielle Rocha Pitta (2005:12) afirma que “um estudo baseado na observação sensível dos fatos aparece como muito mais adequado”.

---

<sup>6</sup> A grafia utilizada pelo centro de umbanda foi aqui preservada.

Acreditando na importância dos mitos, lanço mão da mitocrítica como instrumento metodológico em busca dos valores subjacentes aos relatos míticos, com o intuito de perceber como essas narrativas fundamentam as ações cotidianas do “povo de santo”.

Dividido em três capítulos, o presente trabalho diz respeito a uma análise do simbolismo e das representações do sangue no candomblé. Utilizei como principal fonte de dados um trabalho de campo realizado no *Ilê Obá Aganju Okoloyá*, considerada uma casa de culto nagô<sup>7</sup> tradicional. Este terreiro se situa no bairro de Dois Unidos na cidade do Recife, como mencionado anteriormente, e sua escolha se deu devido à familiaridade com o campo. Vale ressaltar que pessoas ligadas a outras casas de culto afro-brasileiro também foram parte integrantes deste estudo.

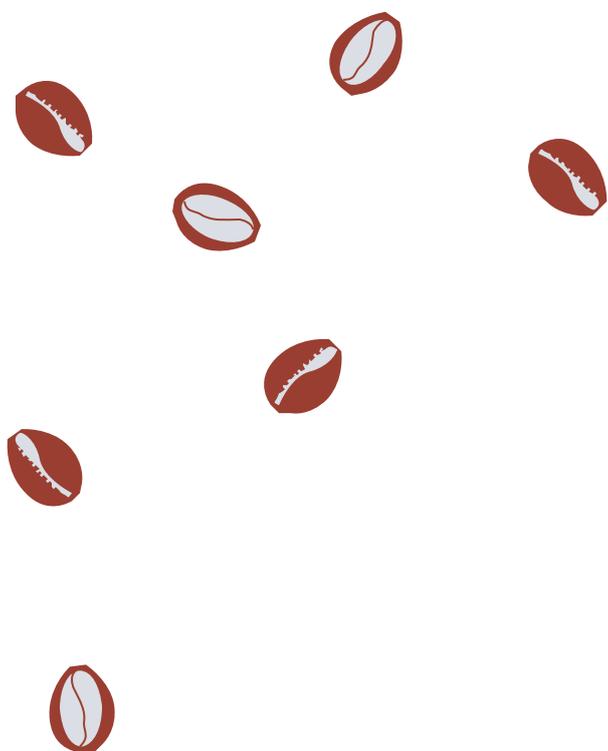
No primeiro capítulo, **Os símbolos e os sangues**, faço uma exposição a respeito do simbolismo e da Teoria do Imaginário de Gilbert Durand e suas noções básicas, para um esclarecimento do arcabouço teórico-metodológico utilizado na construção desta pesquisa. Aponto ainda, a presença do sangue em universos variados como na ciência, abordando o processo de construção do ser hemofílico; no catolicismo, no qual o sangue se reveste de significados aproximados aos do candomblé, enquanto vínculo entre o mundo profano e o sobrenatural; entre o povo Ramkokamekra/Canela (Maranhão), que associa o sangue enquanto elemento poluente, relacionando-o ao desequilíbrio no crescimento de bebês, adolescentes e jovens, entre outros; e na alimentação profana, através do chouriço que cria vínculos sociais e relações de troca entre a comunidade envolvida na produção deste doce de sangue. Portanto, será uma revisitação a diferentes contextos simbólicos demonstrando, assim, a dinamicidade dos significados atribuídos ao sangue em distintos grupos culturais.

---

<sup>7</sup> Em relação às diferentes nações de candomblé, ver: Bastide (1973); Cacciatore (1988); Gonçalves da Silva (2005).

Em **Sem sangue não tem orixá**, segundo capítulo da dissertação, pondero sobre as diferentes situações etnográficas, que vão além dos momentos rituais propriamente ditos, nas quais o sangue e seu simbolismo saltam aos olhos no âmbito desse culto de matriz africana. Incluindo também circunstâncias vivenciadas fora dos limites espaciais do terreiro pesquisado, porém atrelado ao tema central da pesquisa, o sangue, que é associado a diversos significados, inclusive opostos, no universo religioso afro-brasileiro.

No terceiro e último capítulo, **O sangue que faz a diferença**, abordo o elemento sangue enquanto um símbolo-chave deste culto afro-brasileiro, o desuso do sacrifício animal pela umbanda e a discriminação sofrida pelo povo do candomblé, dentre outras causas, devido à prática dos ritos sacrificiais, podendo este líquido ser considerado um demarcador de identidade religiosa.



## **CAPÍTULO 01**

## 1.0 – OS SÍMBOLOS E OS SANGUES.

*Ao longo do dia e da noite, em nossa linguagem, nossos gestos ou nossos sonhos, quer percebamos isso ou não, cada um de nós utiliza os símbolos. Eles dão forma aos desejos, incitam a empreendimentos, modelam comportamentos, provocam êxitos ou derrotas. (...) Todas as ciências do homem e todas as artes, bem como as técnicas que delas procedem, deparam-se com símbolos em seu caminho.*

*Jean Chevalier*

No capítulo que se segue, com o objetivo de elucidar as bases teórico-metodológicas na qual se apóiam esta pesquisa, faço uma explanação acerca do simbolismo, proposto por alguns autores da Antropologia, assim como a respeito de noções da Teoria Antropológica do Imaginário, desenvolvida por Gilbert Durand. Exponho, igualmente, exemplos do simbolismo do sangue e suas representações em distintos grupos culturais (na Biomedicina, no povo Ramkokamekra/Canela, no catolicismo, na alimentação no nordeste brasileiro), lançando mão de breve análise, a título de ilustrar como este líquido sagrado está presente em inúmeras culturas se revestindo de significados específicos e universais.

### 1.1 – Noções acerca do Simbolismo e do Imaginário.

No decorrer de sua história, influenciada pelo paradigma cartesiano, a Antropologia lança mão da fragmentação temática e toma como premissa o pensamento dicotômico, o qual separa natureza e cultura, moderno e tradicional, real e imaginário, científico e popular etc. Entretanto, tal visão não responde às questões relacionadas ao homem, foco principal desta ciência.

Neste contexto, a Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand nos dá suporte para (re)pensarmos tais questões, buscando uma reformulação da construção do conhecimento, onde os diversos tipos de saberes se encontram imbricados. Como afirma Edgard de Assis Carvalho (2003: 18): “cabe ao Antropólogo transcender o estreito limite de manifestação da diversidade das regras culturais, para atingir o homem em toda sua inteireza, mesmo que ela seja sempre indeterminada e provisória”.

Com o paradigma moderno ocidental, tudo o que está relacionado à imaginação é menosprezado e atrelado à obscuridade do pensamento. Lançando mão de suas premissas excludentes, tal modelo de conhecimento reduz a experiência humana quando busca explicações do fenômeno social apenas através da lógica racional. Todavia, como afirma Durand (2001: 68), “a nosso ver foi um trabalho em vão, pois as imagens, expulsas pela porta da frente, reentravam pela janela para atacar os conceitos científicos mais modernos como as ondas, os corpúsculos, as catástrofes (...)”. O imaginário sempre esteve presente em nossas ações, fomentando nossas crenças, valores e comportamentos, inclusive em atividades que primam pela razão, como o fazer científico.

Tudo o que é concreto, que é real, está impregnado também de imaginação. *Raciocínio e imaginação* produzem e são produtos de uma construção coletiva, que Castoriadis (2006) denomina de *significações imaginárias sociais*. Tais significações são as ferramentas de que dispomos coletivamente para construirmos e compartilharmos nossa visão de mundo, expressas concretamente no *fazer cotidiano*, no qual devemos nos focar para a incessante busca da compreensão aproximada da experiência humana.

Nesta perspectiva, Durand (2002: 18) apresenta uma das idéias que fundamentam a noção de Imaginário. Idéia esta que acata o Imaginário como “conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*”,

considerado como *grande denominador fundamental* no qual todas as criações produzidas pelo pensamento humano se encontram. Complementando esta noção, Rocha Pitta (2005: 15) diz:

O imaginário pode ser considerado como essência do espírito, à medida que o ato de criação (tanto artístico, como o de tornar algo significativo), é o impulso oriundo do ser (individual ou coletivo) completo (corpo, alma, sentimentos, sensibilidade, emoções...), é a raiz de tudo aquilo que, para o homem, existe.

É preciso, portanto, considerar que razão e imaginação caminham lado a lado e são inerentes aos nossos atos e pensamentos. Tudo está atrelado ao simbólico, sendo o símbolo “a maneira de expressar o imaginário” (*op.cit*, 2005: 17).

Segundo os antropólogos, William A. Lessa e Evon Z. Vogt (1979: 90), o homem é um ser cultural (*cultural being*) e, desta maneira, é um animal que simboliza (*symbol-using animal*). Nesta perspectiva, Ernst Cassirer (1977: 50) pondera: o homem “não pode deixar de adotar as condições da própria vida. Já não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico”. O autor ainda complementa que linguagem, mito, arte e religião são fios que tecem a emaranhada rede simbólica da experiência humana e esclarece:

Já não é dado ao homem enfrentar imediatamente a realidade; não pode vê-la, por assim dizer, face a face. A realidade física parece retroceder proporcionalmente, à medida que avança a atividade simbólica do homem. Em lugar de lidar com as próprias coisas, o homem, em certo sentido, está conversando consigo mesmo. Envolveu-se por tal maneira em formas lingüísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou ritos religiosos, que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão pela interposição desse meio artificial (*idem*).

Corroborando com os autores acima, Durand (2001: 41) expõe que “todo pensamento humano é uma *re*-representação, isto é, passa por articulações simbólicas”<sup>8</sup>, o que nos leva a considerar como fundamental para o entendimento mais amplo do homem, a apreensão do universo simbólico produzido por ele e ao qual está ligado. Para

---

<sup>8</sup> Grifo do autor.

a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand, o símbolo é “todo signo concreto evocando, por uma relação natural, algo ausente ou impossível de ser percebido. É uma representação que faz ‘aparecer’ um sentido secreto” (ROCHA PITTA, 2005: 18) Desta forma, as ações concretas e funcionais dos seres humanos não estão apartadas, ao contrário, são repletas e indissociáveis de imagens, representações e símbolos.

A respeito dos símbolos, Lessa e Vogt (1979: 90), apropriando-se do conceito de multivocalidade de Victor Turner, consideram que “*Symbols and what they signify are above all culturally constructed and culturally bound. One culture’s symbolic analogy is another culture’s puzzle*”<sup>9</sup>. Do mesmo modo, afirmam que a multivocalidade permite que mesmo a mais simples das cerimônias acione diferentes significados, inclusive contraditórios, desde aqueles referentes à cosmologia àqueles associados às relações sociais.

Para Jean Chevalier, na Introdução do *Dicionário de Símbolos*, “um símbolo escapa a toda e qualquer definição. É próprio de sua natureza romper os limites estabelecidos e reunir os extremos numa só visão. Assemelha-se à flecha *que voa e que não voa*, imóvel e fugitiva, evidente e inatingível” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2007: XIII)<sup>10</sup>. Nesta perspectiva, Durand (2002: 54) fala sobre a polivalência dos símbolos. Segundo o teórico, “os objetos simbólicos, ainda mais que os utensílios, não são nunca puros, mas constituem tecidos onde várias dominantes<sup>11</sup> podem imbricar-se”. Citando um dos exemplos utilizados pelo autor, temos a árvore, simbolizando tanto o ciclo sazonal como a ascensão vertical. Durand ainda esclarece a *inversão de sentido e processos de dupla negação*, como o sangue, por exemplo, simbolizando a cura, a vida,

---

<sup>9</sup> “Os símbolos e o que eles significam são acima de tudo, culturalmente construídos e demarcados. Cada analogia simbólica de uma cultura é outro quebra-cabeça cultural” (Tradução de minha autoria).

<sup>10</sup> Grifo do autor.

<sup>11</sup> Aqui o autor se refere às dominantes gestuais: posturais, nutricionais, sexuais – fomentadoras das estruturas do imaginário. Durand baseia-se na reflexologia de Betcherev, acreditando na existência de uma associação dos reflexos dominantes básicos às representações simbólicas.

como também a doença, a morte. O antropólogo ainda comenta sobre a possibilidade de o símbolo despojar-se, perder polivalência e quando isso ocorre:

O símbolo tende a tornar-se um simples signo, tende a emigrar do semantismo para o semiologismo: o arquétipo da roda dá o simbolismo da cruz que, ele próprio, se transforma no simples sinal da cruz utilizado na adição e na multiplicação, simples sigla ou simples algoritmo perdido entre os signos arbitrários dos alfabetos (*op. cit.*, 2002: 62).

Acerca dos símbolos religiosos, Lessa e Vogt (1979: 90) nos chamam a atenção para o equívoco em considerá-los meramente como expressões ou proposições metafóricas sobre o mundo objetivo. Para estes autores, “*religious symbols embody to the faithful the unquestionable truth of unverifiable statements about the cosmos and man’s place in it*”<sup>12</sup>, o que os preenchem de significados intelectuais e emocionais. Todavia, para a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand, a característica simbólica de dar sentido ao mundo não se limita aos símbolos religiosos, mas a toda e qualquer representação simbólica, visto que os sistemas simbólicos (seja religioso, político, econômico...) não são autônomos, mas fazem parte de uma mesma cosmovisão, de um mesmo imaginário, de uma mesma cultura.

Entretanto, nos mitos e nos ritos de uma religião pode ser evidenciada com maior nitidez a presença dos símbolos, expressão do imaginário, fomentadores das ações cotidianas de seus adeptos. Com efeito, Mircea Eliade (1992: 166) pondera que por mais dessacralizado que um homem moderno possa se considerar, ele “conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso”. Desta forma, voltando o olhar sobre as dimensões espirituais, religiosas, da experiência humana, compreendendo seus mitos e símbolos, podemos construir um conhecimento mais amplo sobre o ser humano. Sendo a religião parte integrante da cultura de um povo, através de suas manifestações, pode-se entender a forma pela qual esse povo estabelece relações com o

---

<sup>12</sup> “símbolos religiosos incorporam à crença a verdade inquestionável de declarações inverificáveis sobre o cosmos e o lugar do homem nele” (Tradução de minha autoria).

mundo, com si mesmo e com o próximo. Como afirma o autor, “conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem” (*op. cit*, 1992: 164).

Ressaltando a importância dos mitos, Eliade (2006: 13) afirma que através deles podemos apreender certos fenômenos humanos, visto que “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas”. A organização social, os ditos sistemas políticos, econômicos, de parentesco, as relações de poder, os valores, as crenças etc, de qualquer sociedade refletem e são refletidas através das narrativas míticas que as regem. Os mitos nos guiam à realidade e através de seus relatos encontramos modelos de comportamento que nos possibilitam o acesso ao real. Desta forma, para Claude Lévi-Strauss (1997), é através deles que devemos compreender a estrutura social. Entretanto, de acordo com a Teoria Antropológica do Imaginário de Gilbert Durand, o mito não se limita a uma função. Como afirma Rocha Pitta (2005: 18), “o mito é um *relato fundante* da cultura: ele vai estabelecer as relações entre as diversas partes do universo, entre os homens e o universo, entre os homens entre si”<sup>13</sup>.

Os mitos são reapropriados, resignificados, reatualizados e reproduzidos em cada cultura através principalmente, mas não exclusivamente, dos ritos. Segundo Mariza Peirano (2006: 05), “o ritual, como fenômeno peculiar, específico, diferente, nos fornece o instrumental para acessar visões de mundo, cosmologias”. A autora ainda defende que podemos lançar mão do mesmo instrumental utilizado para analisarmos os ritos, aplicando-os em outros eventos etnográficos, visto que os “rituais não se separam de outros comportamentos de forma absoluta – eles simplesmente replicam, repetem, enfatizam, exageram ou acentuam o que já é usual” (*op.cit*, 2006: 04). Lévi-Strauss

---

<sup>13</sup> Grifo da autora.

(1997) complementa que os mitos [e conseqüentemente os ritos] transcendem às gerações, passando por algumas modificações, mas sem perder a sua essência. Até a mais racional das ações é embasada na mitologia. Todos os fazeres, inclusive a construção da ciência, são fomentados pela dimensão mítica.

Cabe então ao antropólogo buscar os mitos que minam das ações cotidianas, com o intuito de apreender as relações sociais do grupo que se estuda. Compreender como tais relatos se mostram nas instituições sociais para entendermos as realidades humanas de forma mais ampla.

Sendo assim, visto que os rituais expressam em ações os mitos que regem as sociedades, e que a mitologia repleta de símbolos e imagens, por sua vez, fundamenta as ações cotidianas individuais e coletivas, acredito que através desses se pode compreender o homem em toda sua complexidade, tendo consciência que, como nos diz Bachelard (2004), a objetividade apartada da subjetividade é utópica e, incluindo os erros, o acaso e as incertezas, o processo de construção do saber científico torna-se mais aproximado do real, nunca chegando a ser uma apreensão total da realidade, porém, uma de suas possíveis interpretações.

## 1.2 – O sangue e suas representações.

Presente em todo ser humano, o sangue circula em diferentes culturas, percorre diversos sistemas simbólicos. O sangue é associado à vida, sua ausência à morte. O sangue que nutre, que alimenta homens, monstros e divindades, que purifica, que contamina, que carrega a doença e a cura... O sangue enquanto objeto de estudo da Antropologia, tornando-se o cerne desta pesquisa.

Para a biomedicina “o sangue é a massa líquida contida num compartimento fechado, o aparelho circulatório, que a mantém em movimento regular e unidirecional, devido essencialmente às contrações rítmicas do coração” (JUNQUEIRA e CARNEIRO, 1985: 235). Conforme os histologistas citados, sua importância para o organismo se dá por ser fundamentalmente meio de transporte. Carrega células de defesa, distribui pelo corpo oxigênio, gás carbônico, hormônios e nutrientes, permite a troca de mensagens químicas entre órgãos distantes, age na manutenção do equilíbrio térmico, acidobásico e osmótico e ainda “transporta escórias do metabolismo” (fazendo uso dos termos dos autores).

Como diz Maria Aparecida Nogueira (1994: 101), “o tema sangue (...) está presente em diversas culturas: na tradição caldéia, no antigo Camboja, no juramento de sangue da Antiguidade e das sociedades secretas chinesas, na Nova Zelândia, na tradição cristã, nas cerimônias religiosas do Xangô, entre outras”.

Entretanto, com a disseminação do racionalismo cartesiano – preconizando a separação entre magia/religião e ciência – aparentemente o sangue veio assumindo apenas seu caráter biológico, se desprendendo de seus significados místicos. Esta visão é corroborada por Umberto Eco no prefácio do livro do antropólogo italiano Piero Camporesi (1995:10): “*Blood is important. But nowadays it is studied only in laboratories, and we have no direct intercourse with our blood. (...) In other centuries blood was daily reality: people knew its aroma, its viscosity*”<sup>14</sup>.

De certa forma, a biomedicina promoveu relativa monopolização sobre o *Suco da Vida*<sup>15</sup> e o advento de doenças transmitidas através do sangue (AIDS, hepatites...) colaborou com o processo que aqui chamo de biologização do sangue em algumas

---

<sup>14</sup> “Sangue é importante. Porém, atualmente, ele é estudado apenas em laboratórios e não temos relação direta com nosso sangue (...). Em outros séculos, o sangue era uma realidade diária: as pessoas conheciam seu aroma e sua viscosidade” (Tradução de minha autoria).

<sup>15</sup> Camporesi (1995) refere-se ao sangue como *Juice of Life (Sugo della vita)*.

sociedades contemporâneas industrializadas, no qual a ciência moderna, utopicamente, buscou retirar o simbolismo mágico-religioso do sangue, reduzindo-o a sua dimensão orgânica.

Contudo, mesmo com sua aparente biologização, este líquido permeia universos míticos, seja sob forma metafórica: sangue de Cristo, dos mártires católicos, sangue azul aristocrático... Seja sob a forma concreta: presente no candomblé através do sacrifício animal, interditos menstruais... Lembrando que inclusive no âmbito científico, o sangue carrega significações imaginárias quando, por exemplo, associado ao processo saúde-doença.

### *1.2.1 – Biomedicina, Antropologia e Outros Saberes: um imbricamento necessário.*

Graduada em Biomedicina pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), durante meu trajeto profissional em alguns laboratórios de Análises Clínicas, me dei conta de que apenas as ciências biomédicas não eram suficientes para desempenhar minha profissão de forma satisfatória. Sentia-me capaz no que dizia respeito às dimensões técnicas da Biomedicina, porém ao lidar com a realidade dos meus pacientes e com as incertezas e dilemas da prática Biomédica, não encontrava respaldo para enfrentar as dificuldades do exercício cotidiano da profissão em um laboratório.

Dentro das áreas biomédicas, a visão sobre o homem que ainda predomina é aquela que o trata apenas como um ser biológico. O antropólogo Luís Felipe Rios (2003: 06) comenta a concepção das ações das ditas Ciências Médicas, pautadas na noção de corpo enquanto “veículo de uma mente/razão, integrante dos arsenais postos a

serviço da reprodução da espécie e da produção do capital”. Contudo, felizmente tal concepção vem se modificando gradualmente.

No artigo, *As Transfusões Sangüíneas: O Sangue e o Sistema de Conhecimento das Pessoas*, as Enfermeiras, Salete Benetti, Maria Helena Lenardt, e Fernanda Tuoto, declaram que esta preocupação em compreender o homem não apenas como um ser orgânico é necessária ao exercício pleno da Enfermagem. As autoras abordam a inaptidão dos profissionais biomédicos em lidar com o dilema de certos pacientes que são indicados às transfusões sanguíneas e de hemoderivados, porém interrompem a hemoterapia ou mesmo se negam a submeter-se ao procedimento, alegando, entre outros motivos, interditos religiosos. O que resulta, segundo as enfermeiras, no abandono do tratamento e, conseqüentemente, na ineficiência do cuidado prestado aos pacientes.

Dificuldades, que vão além do exercício técnico dos profissionais biomédicos, poderiam ser amenizadas caso as áreas médicas se propusessem a entender o homem enquanto um ser inserido num universo emaranhado de símbolos e não apenas constituído por um corpo biológico, promovendo o diálogo entre diferentes tipos de conhecimento, respeitando assim as diferenças.

No capítulo seguinte, desenvolvo um tópico, **Terreiro, sangue e doença: alianças e tensões entre saberes**, no qual reflito acerca da concepção de saúde-doença no candomblé e a participação do sangue neste contexto. Notar-se-á o acionamento dos saberes biomédico e afro-religioso pelo “povo de santo”, a partir de situações etnográficas por mim vivenciadas, assim como o cuidado com a interlocução entre tais saberes na produção de uma cartilha, produzida pelo Governo do Estado de Pernambuco, com o propósito da conscientização das medidas preventivas no controle das DST/AIDS, voltada para os adeptos do candomblé do Recife.

Com o objetivo de ilustrar, ao menos no âmbito teórico, que este diálogo entre conhecimentos distintos é possível, lanço mão de uma produção antropológica acerca da hemofilia, na qual o sangue é considerado enquanto ator, na formação do ser hemofílico. Embasada neste trabalho, faço considerações a respeito do simbolismo do sangue neste contexto específico, demonstrando os vários significados aos quais este fluido orgânico pode ser atrelado.

### *1.2.2 – O sangue e os “meninos de cristal”.*

Deixando de lado a visão insular do homem, o antropólogo Éverton Luís Pereira (2008) pondera a respeito da construção do ser hemofílico. Sendo a hemofilia, definida pela biomedicina, como um distúrbio no processo de coagulação sanguínea, estabelecida pela deficiência de produção de determinados fatores da coagulação, o autor aponta os vários atores, humanos e não humanos, envolvidos no processo de construção do ser hemofílico: além do portador da deficiência, sua família, artefatos medicamentosos, equipe de profissionais interdisciplinar, técnicas terapêuticas. Este distúrbio implica uma série de cuidados para com o hemofílico, devido à possibilidade de hemorragias internas e externas, inclusive acometendo as articulações do corpo, em especial os joelhos e cotovelos, comprometendo o movimento do indivíduo. Segundo Pereira (2008), esta é a razão pela qual o ser hemofílico é considerado, geralmente por seus familiares, como “menino de cristal”, remetendo à fragilidade imposta pela hemofilia, visto que, quedas e traumatismos podem levar a consequências graves. Desta forma, após a descoberta do distúrbio, geralmente depois da primeira queda, ocorre uma re-estruturação da casa e dos membros da família, os quais passam a realizar medidas preventivas aos tombos: móveis com pontas cortadas, tecidos e espumas envolvendo-os,

objetos que possam ferir a criança são recolhidos, proibição de brincadeiras mais violentas (jogar bola, subir em árvores, andar de bicicleta...) e ainda vistoria do corpo à procura de hematomas são recorrentes na vivência da infância do portador da hemofilia, como relata o antropólogo.

Por ser uma deficiência na produção de fatores da coagulação, atualmente, a técnica terapêutica realizada na biomedicina, consiste num “concentrado de fator, extrato farmacológico retirado do sangue” (PEREIRA, 2008: 02) sob forma de pó, que após ser misturado com água é injetado na veia do indivíduo, sendo anteriormente utilizadas injeções de sangue ou hemoderivados, ou ainda crioprecipitado, também oriundos do sangue. O autor reflete acerca da relação constituída entre os hemofílicos e os recursos biomédicos, que por sua vez, são considerados o elo entre diversas dimensões da construção do ser hemofílico, “reorganizando questões “naturais” e inserindo pontos como a re-estruturação dos corpos – e da “natureza” – a partir da inserção de medicamento substituto do sangue” (*op. cit*, 2008: 01).

É o concentrado de fator da coagulação, extraído do sangue, que propicia ao hemofílico a possibilidade de uma vida semelhante à vida de um não-hemofílico. Contudo, devido a certas características que o medicamento possui (auto-aplicação, acondicionamento...) é, simultaneamente, demarcador de diferenças. O “fator” é o que torna os hemofílicos iguais aos não-hemofílicos e o que os faz um hemofílico (Pereira, 2008).

Neste contexto da construção do ser hemofílico, é um defeito no sangue que propicia a fragilidade do indivíduo, tornando-o limitado a algumas atividades. É devido a esta fragilidade que as famílias acolhem e protegem os “meninos de cristal”. É do sangue que se obtém o fator de coagulação, cuja produção é deficiente no hemofílico,

trazendo-lhe o alívio de ter uma vida com menos limitações. O sangue associado à deficiência, à limitação, à fragilidade, à doença, ao alívio, ao acolhimento.

### 1.2.3 – Eucaristia: o sangue no catolicismo.

Fluido orgânico presente em todo animal, o sangue circula por diversos sistemas simbólicos, assumindo representações variadas. No catolicismo o sangue se faz presente em diversos contextos: lágrimas de sangue derramadas por imagens sacras, o sangue dos mártires católicos enquanto sinônimo da fé em Cristo... Contudo, é primordialmente através do vinho que após sua consagração transforma-se no Sangue de Cristo, que este líquido sagrado toma seu mais evidente significado na comunidade católica.

Para Chevalier e Gheerbrant (2007: 956) “o vinho é geralmente associado ao sangue, tanto pela cor quanto por seu caráter de *essência* de planta: em consequência, é a *poção da vida* ou de *imortalidade*”<sup>16</sup>. Os autores ainda colocam que em tradições de origem semítica o vinho também é associado ao conhecimento e à iniciação, devido à embriaguez que ele proporciona. De fato, para o catolicismo é através de uma vida em Cristo que se vive a verdadeira vida e após a morte carnal se atinge a vida plena, a vida eterna. Como aponta Eliade (1992), para o homem religioso o verdadeiro mundo não é o mundo concreto do dia a dia e sim o mundo do sagrado. Para o homem religioso a verdadeira existência é aquela que a experimentação do numinoso proporciona, seja ela durante a vida concreta, ou após a morte.

De acordo com a mitologia católica, Jesus Cristo, o filho de Deus, fora enviado ao mundo dos homens por seu Pai, para a remissão dos pecados da humanidade através de seu próprio sacrifício. "Eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (Jo

---

<sup>16</sup> Grifos dos autores.

1,29) disse São João, o Profeta, ao apresentar o Messias, apregoando assim a missão do Deus Filho de salvar os homens, associando-o ao animal tradicionalmente imolado no catolicismo. É interessante pontuar que, segundo o mito, Jesus Cristo consuma seu próprio sacrifício quando anuncia: “Tomai, todos, e bebei: este é o cálice do meu sangue, o sangue da nova e eterna aliança, que será derramado por vós e por todos, para a remissão dos pecados” (Mar 14, 24). Razão pela qual alguns cristãos condenam o sacrifício animal no candomblé, alegando que o próprio Jesus Cristo fora sacrificado em nome da humanidade, substituindo daí por diante todo e qualquer imolação animal.

Dentro da religião católica uma das formas de se obter a comunhão com o sagrado, se dá através da Eucaristia, ritual no qual o adepto ingere o pão (hóstia) e o vinho que após o processo de transubstanciação se consagram em Corpo e Sangue de Cristo. No Compêndio do Catecismo da Igreja Católica<sup>17</sup> a transubstanciação é definida como sendo:

A conversão de toda a substância do pão na substância do Corpo de Cristo e de toda a substância do vinho na substância do seu Sangue. Esta conversão realiza-se na oração eucarística mediante a eficácia da palavra de Cristo e a ação do Espírito Santo. Todavia as características sensíveis do pão e do vinho, isto é as «espécies eucarísticas», permanecem inalteradas.

Este conceito do processo de transubstanciação exemplifica bem o que Eliade (1992: 17) chama de hierofania, ou seja, “a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano””. O autor também nos chama a atenção para o paradoxo que a hierofania pode evidenciar. “Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente”<sup>18</sup> (*op. cit.*, 1992: 18). Assim, o pão e o vinho

---

<sup>17</sup> Trata-se de um texto de referência, em formato de perguntas e respostas, para o ensino da doutrina católica, com o qual pode-se conhecer o que a Igreja professa e celebra, vive e reza em seu cotidiano. Sua versão digital consultada pode ser encontrada através do site <http://www.ecclesia.pt/catecismo/>.

<sup>18</sup> Grifo do autor.

transformam-se em Corpo e Sangue de Cristo, porém continuam com as mesmas *características sensíveis* do pão e do vinho.

Anualmente a Igreja Católica celebra o dia de *Corpus Christi*, que como afirmou o então Arcebispo de Olinda e Recife, D. José Cardoso Sobrinho, é dedicado à “presença de Cristo *vivo* na Eucaristia”<sup>19</sup>. Em sua homilia, durante a missa de *Corpus Christi*, realizada no ano de 2007 no dia 07 de junho na Matriz da Boa Vista, situada no centro da cidade do Recife, D. José, alertou aos fiéis para a possibilidade de alguém perguntar se haveria como provar que Jesus estaria presente na Eucaristia. Dando bastante ênfase na palavra adiante por mim grifada, ele confirmou: “Como você pode provar que Jesus Cristo está *realmente* presente?”. E continua: “Porque Jesus o disse e ponto final! É a palavra de Jesus, e sei que Jesus é Deus verdadeiro. A palavra de Jesus é verdade suprema. A verdade da fé é superior à verdade da luz da razão!”. Ainda segundo o Arcebispo, “a hóstia consagrada não é símbolo ou representação de Jesus Cristo, Jesus está *realmente* na Eucaristia”.

A Eucaristia é o momento sublime do culto católico, quando se revive o Sacrifício do ‘Cordeiro de Deus’. É nesse rito que os adeptos entram em contato com o numinoso. O pão, na figura da hóstia, representa o corpo de Cristo e seu sangue, associado ao vinho, após a consagração, se transformam no “Cristo Vivo”, expressão utilizada por Dom José, que completa: “A Eucaristia é a renovação da fé na presença *real* do Nosso Senhor Jesus Cristo”<sup>20</sup>.

A transubstanciação do vinho e do pão é um dos sete sacramentos da Igreja Católica. No Compêndio do Catecismo, a idéia de reatualização do sacrifício de Jesus é corroborada:

---

<sup>19</sup> Grifo meu.

<sup>20</sup> Grifo meu.

[A Eucaristia] é o próprio sacrifício do Corpo e do Sangue do Senhor Jesus, que Ele instituiu para perpetuar o sacrifício da cruz no decorrer dos séculos até ao seu regresso, confiando assim à sua Igreja o memorial da sua Morte e Ressurreição. É o sinal da unidade, o vínculo da caridade, o banquete pascal, em que se recebe Cristo, a alma se enche de graça e nos é dado o penhor da vida eterna.

Nessa perspectiva, me alio às observações de Eliade (1992: 63) quando ele afirma que: “toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, ‘nos primórdios’”. Sendo assim, a cada missa, a cada ritual Eucarístico, a comunidade católica reatualiza o sacrifício de Jesus, revivendo a Última Ceia, onde todos comem o corpo e bebem o sangue de Cristo.

Ainda é interessante mencionar a oração do Terço Bizantino. Assisti no dia 06 de junho de 2009 a um programa da Rede Viva (emissora de televisão da Igreja Católica) no qual o famoso Padre Marcelo Rossi reza um terço diferente do terço mariano tradicional. Resumidamente, o sacerdote, após invocar a presença de Jesus, repetindo inúmeras vezes seu nome, anuncia os mistérios da vida do Cristo e por dez vezes, substituindo as dez orações da Ave Maria, o padre repete a seguinte frase: “Jesus, que teu sangue me lave”. E a cada mistério anunciado a frase se complementava, chegando ao final dos mistérios com os seguintes dizeres: “Jesus, que teu sangue me lave, me liberte e me cure”, ilustrando que no catolicismo, o sangue sagrado do Deus Filho é explicitamente associado ao perdão, à cura, à salvação, à vida.

#### *1.2.4 – O sangue na alimentação: chouriço, o doce sangue.*

As imagens, os símbolos e as representações são indissociáveis das ações concretas e funcionais dos homens. Sendo assim, podemos considerar a alimentação não apenas uma necessidade fisiológica com o objetivo de nutrir o corpo humano, mas

também enquanto uma construção coletiva repleta de significados, despertando o interesse de diversos estudos antropológicos.

Para Sidney W. Mintz (2001: 31), “a comida e o comer assumem, assim, uma posição central no aprendizado social por sua natureza vital e essencial, embora rotineira. O comportamento relativo à comida revela repetidamente a cultura em que cada um está inserido”. Desta forma, o que comemos, quando comemos, como comemos, onde comemos e com quem comemos, nos revelam nosso modo de ver, pensar, sentir e nos relacionar com o mundo.

Visto isso, o sangue entra no cardápio de homens e divindades, como apreciado e nutritivo ingrediente. Presente nas receitas de iguarias bastante conhecidas na cozinha nordestina brasileira<sup>21</sup>, a exemplo do sarapatel, galinha à cabidela (também chamada galinha ao molho pardo no Sul e Sudeste do país) e da buchada, e ainda nas oferendas em rituais do Candomblé que visam à manutenção da força sagrada existente em toda Natureza, da qual o homem é parte constituinte, que veremos mais adiante no próximo capítulo.

No artigo, *O chouriço<sup>22</sup> no Seridó: transformação do sangue em doce*, a cientista social Maria Isabel Dantas (2004), reflete a respeito da fabricação deste quitute que envolve a festa da matança do porco e da produção deste doce, no interior do Rio Grande do Norte. Segundo a autora, na região do Seridó, no abate de um porco e na fabricação do chouriço “estão implicadas trocas sociais, morte do animal, tabus, interdições alimentares, além de gerar o convívio social, festa, partilha e de fortalecer os laços familiares e de amizade” (DANTAS, 2004: 10), levando-a tratar a carne de porco e o doce de sangue enquanto comidas-dádivas.

---

<sup>21</sup> Ver: Souto Maior (1984).

<sup>22</sup> “Servido como sobremesa, o chouriço é uma combinação culinária de sangue, banha de porco, rapadura, castanha de caju, leite de coco, farinha de mandioca, especiarias (canela, erva-doce, cravo, pimenta do reino e gengibre) e sal” (DANTAS, 2004: 05).

Dantas (2004) ainda pondera a respeito dos cuidados referentes à ingestão da carne e do sangue de porco. No Seridó, a carne suína é considerada uma carne perigosa, sendo seu consumo desaconselhável para mulheres menstruadas, gestantes, idosos, crianças e indivíduos com a saúde fragilizada (enfermos, ou pessoas em processo de cicatrização). A autora comenta:

Apesar do chouriço ter sabor forte, não apresenta vestígios nem “gosto” do alimento da vida – o sangue. Parece existir um valor estético diferenciado para o chouriço, que é doce e é mais aceito, em relação à carne, que é salgada, porque mesmo esta sendo temperada e cozida em alta temperatura não perde seu “estado de carne” de alimento perigoso e “carregado” (DANTAS, 2004: 12).

Porém, o sangue do porco, misturado a outros ingredientes, ao ser transformado em sobremesa se torna um alimento ingerido com menos restrições. Sendo inclusive indicado para pessoas anêmicas, por ser uma rica fonte de ferro. Segundo Dantas, a técnica de preparo do chouriço consiste em cozinhá-lo por 4 a 6 horas, geralmente em fogo a lenha. Ela observa que provavelmente esse contato prolongado com o fogo, através de seu poder simbólico, é que torna a “comida menos perigosa e mais aceitável” (*op. cit.*, 2004: 11).

De fato, a simbologia do fogo remete ao processo de purificação em diversas culturas. Como afirma Durand (2002: 173) “a palavra *puro*, raiz de todas as purificações, significa ela própria fogo em sânscrito”<sup>23</sup>. O fogo destrói para fazer nascer um novo elemento. O autor ainda comenta a respeito da ação purificadora da queimadura do fogo, “pois o que se exige da purificação é que, pelos seus excessos, rompa com a tepidez carnal do mesmo modo que com a penumbra da confusão mental” (*idem*). Destarte, não é de se estranhar a ação do fogo sobre o doce de sangue, eliminando do chouriço o perigo da contaminação, tornando-o uma iguaria bastante consumida e apreciada no Seridó.

---

<sup>23</sup> Grifo do autor.

Ainda é interessante destacar o caráter acolhedor do fogo. Desde os primórdios da humanidade o processo de sociabilização é construído ao redor deste elemento natural. Danielle Rocha Pitta, em entrevista concedida à revista *Continente*, comenta a importância do fogo no que concerne o imaginário das culturas e cita como exemplo, as fogueiras das festas juninas no nordeste brasileiro, ao redor das quais se desenvolve a construção de laços sociais <sup>24</sup>.

Portanto, durante o cozimento do doce se estabelecem relações sociais em volta dessa *combinação perfeita entre fogo e doce-sangue*. Dantas (2004) relata que as tarefas são divididas entre homens, mulheres e crianças, que festejam, conversam, dançam e trabalham, fazendo com que a participação de todos na produção do doce seja “fundamental para a criação ou fortalecimento do sistema de trocas e de prestações” (DANTAS, 2004:12).

Sendo assim, percebemos como o sangue, através do chouriço, adquire significados específicos no Sertão do Seridó. Associado à poluição, é transformado em doce e torna-se elemento central na comunidade no que diz respeito à manutenção dos laços sociais.

### 1.3 – As dinâmicas do sangue.

Para Camporesi (1995), contrapondo-se à imobilidade do cadáver, o sangue que “ferve”, que desliza, que flui, torna-se símbolo e emblema da vida. “Universalmente considerado o veículo da vida” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2007: 800), este líquido também pode ser atrelado a outros significados. Associado à doença, à deficiência, à fragilidade, como foi anteriormente explanado, assim como ao desgaste de

---

<sup>24</sup> Acerca da simbologia das festas juninas no Recife, ver: Barros Gama e Menezes Neto (2007).

*axé* e ao poder da fertilidade no candomblé, que será abordado no próximo capítulo. Portanto, é interessante ressaltar que este fluido orgânico movimenta-se por distintas visões de mundo, simbolizando aspectos positivos e/ou negativos, demonstrando assim o dinamismo de sua simbologia.

No que tange os aspectos negativos, sob a forma de menstruação, o sangue é associado à impureza em inúmeras culturas, o que pode ser ilustrado a partir de vários autores. Dentre eles, Camporesi (1995: 112) observa que a percepção da fisiologia teológica medieval acerca da concepção é de que somos nutridos e mantidos com vida através do sangue menstrual, o qual, por excelência, é impuro. Em *Pureza e Perigo*, Mary Douglas (s/d) enumera diferentes povos de distintas áreas geográficas, analisando seus comportamentos sexuais e relata que, entre alguns deles, a menstruação é tida enquanto um interdito, sendo também associada à impureza. Como descreve a antropóloga a respeito dos Mae Enga:

Só os homens casados podem arriscar-se a praticar relações sexuais porque só eles dispõem dos remédios que protegem a virilidade. Mas, até no casamento, o homem teme a atividade sexual parecendo reduzi-la ao mínimo indispensável à procriação. Acima de tudo, receia o sangue menstrual (*op. cit*, s/d: 172).

Com efeito, o sangue menstrual é atrelado à noção de impureza em diversas cosmovisões. Entretanto, no Brasil, para o povo Ramkokamekra/Canela a impureza e o poder destruidor do sangue, não se restringem a menstruação, sendo também associados ao sangue, oriundos de animais caçados, como veremos a seguir.

### *1.3.1 – Os Ramkokamekra/Canela do Maranhão: o sangue e o “corpo forte”.*

Como foi visto, devido à polivalência dos significados simbólicos pode-se encontrar o sangue em distintas culturas atrelado a significados semelhantes e/ou

diversos e, até mesmo, associado a diferentes significados (inclusive opostos) numa mesma cultura. Para Chevalier e Gheerbrant (2007: 800), este líquido orgânico “simboliza todos os valores solidários com o fogo, o calor e a vida que tenham relação com o **Sol**. A esses valores associa-se tudo o que é belo, nobre, generoso, elevado”<sup>25</sup>. Entretanto, para os Ramkokamekra/Canela, povo indígena localizado no estado do Maranhão, o sangue pode ser visto como um agente contaminador – cujo contato compromete a construção do “corpo forte”, categoria êmica almejada pelo grupo étnico que, conforme a antropóloga Ana Caroline Oliveira (2008: 17), “diz respeito ao cuidado e à precaução em manter o corpo fortificado e livre de substâncias poluentes” –, contrapondo-se ao que o sangue sacrificial representa para o candomblé, fonte de energia vital, cuja manutenção é incessantemente praticada pelo “povo de santo”, como será abordado posteriormente.

De acordo com William Crocker (1968), a existência (*existence*) é concebida por este grupo étnico enquanto uma influência mútua de forças positivas e negativas, sendo as primeiras propiciadoras de uma vida boa e feliz, e as segundas – as forças negativas – redutoras dos elementos positivos. Na visão do autor, as forças positivas constituem-se em dois tipos distintos. O primeiro como uma espécie de transformação e crescimento mágicos, principalmente no que diz respeito ao desenvolvimento psicobiológico de bebês, crianças e jovens, e em certas práticas mágicas realizadas em festivais, caça à anta, pesca em grupo, entre outros. O segundo tipo de força positiva está relacionado à manutenção da organização social e ao sucesso de atividades econômicas de subsistência.

A respeito das forças negativas, Crocker (1968) comenta que elas estão associadas a vários órgãos internos, a fluidos orgânicos, a alimentos “errados”, a objetos

---

<sup>25</sup> Grifo do autor.

mortos e em decomposição, a certas coisas “frias” e a fraqueza física. Aproximando-as inclusive, do segundo tipo de forças positivas, por também promoverem a *manutenção da sociedade*. Entretanto, esses elementos são tidos como fontes de poluição, assim como feitiçarias, doenças e alguns contatos com espíritos. O autor (1968: 323) pondera:

*We have here a dialectical interplay between forces involving the growth and maintenance of biosocial system on the one hand and its limitation and reduction through influences seen by the Canela as been contaminating on the other hand. In this basic Canela cognitive pattern for existence, it is the various sets of restrictive taboo practices which are utilized by individuals to reduce the polluting effects of the negative forces in order to allow the positive components to become more developed and to maintain themselves<sup>26</sup>.*

Para os Ramkokamekra/Canela certos elementos orgânicos, partes internas e líquidos do corpo – medula óssea, bile, sêmen, secreções vaginais, líquidos do nascimento – podem vir a ser agentes de contaminação quando de certa maneira são contactados. Segundo Oliveira (2008:18):

O sangue menstrual, o sangue de alguns animais, fluidos corporais e o ato sexual têm como atributo a idéia de poluição atrelada à de impureza, de um perigo em potencial, como define Douglas (s.d.), devendo ser evitado, pois pode enfraquecer a saúde e o corpo dos indivíduos, como observado entre os Ramkokamekra.

Porém, o sangue menstrual carrega em si um poder maior de contaminação, “*The least trace of which makes men sick and crops droop*”<sup>27</sup> (CROCKER, 1968: 325). Desta forma, este povo indígena lança mão de inúmeros resguardos, para evitar o contato com tais líquidos orgânicos, especialmente com o sangue, acreditando que as forças positivas irão prevalecer sobre as negativas e que a prática desses tabus

---

<sup>26</sup> “Temos aqui uma interação dialética entre forças envolvendo o crescimento e manutenção do sistema biossocial por um lado, e suas limitações e reduções através de influências vistas pelos Canela como sendo contaminantes, por outro lado. Neste padrão cognitivo de existência dos Canela, é um conjunto de várias práticas restritivas de tabu que são utilizadas por indivíduos com o intuito de reduzir os efeitos poluentes das forças negativas, permitindo a manutenção e desenvolvimento dos componentes positivos” (Tradução de minha autoria).

<sup>27</sup> “o menor traço dele [de sangue menstrual] faz os homens adoecerem e as safras murcharem” (Tradução de minha autoria)

restritivos (*restrictives taboos*), fará com que os efeitos poluentes sejam reduzidos ou mesmo eliminados.

Crocker (1968) e Oliveira (2008) relatam inúmeros exemplos dessas práticas preventivas, dos quais escolhi um, relacionado a restrições do pós-parto, que mostra o sangue da caça enquanto agente poluente e o sangue humano do pai como vetor da poluição da caça, contaminando o filho recém-nascido. Segue o trecho:

*Knee-bands or wrist-bands are put on little babies not long after their birth. (...) One of the reasons for this practicing is that the father may touch blood when he goes hunting to provide meat for the mother (...). This contact would pollute the father's blood and eventually the baby's, making it very ill. If bands are worn, however, they prevent the baby's contamination by the father, and its growth continues and health is maintained*<sup>28</sup> (CROCKER, 1968: 326).

Destarte, podemos observar o sangue associado ao processo saúde-doença, sendo agente poluente e/ou agente transmissor. O sangue da caça, que polui o sangue do pai, que contamina o filho, que fica seriamente doente. E esta transmissão se dá devido à concepção de que o pai é “construtor do sangue/corpo dos filhos” (Oliveira, 2008). Portanto, como afirma Oliveira (2008: 65):

O sangue possui um grande valor nessa sociedade. O [sangue] masculino é considerado como tendo um teor positivo (não-poluente, [porém capaz de transmitir a doença ou fraqueza ao filho]), pois é construtor do sangue/corpo dos filhos. O das mulheres também realiza essa função. No entanto, também é visto como poluente em potencial quando se trata do sangue menstrual (*caprô*), ganhando assim um teor negativo.

Neste contexto, o sangue menstrual e outros elementos poluidores (secreções sexuais, alguns alimentos...) devem ser evitados, pelos pais, por bebês e crianças. São praticadas restrições sexuais e alimentares envolvendo a mãe, o pai social (casado formalmente com a mãe) e os pais contribuintes (*contributing father*) ou “ajudantes” –

---

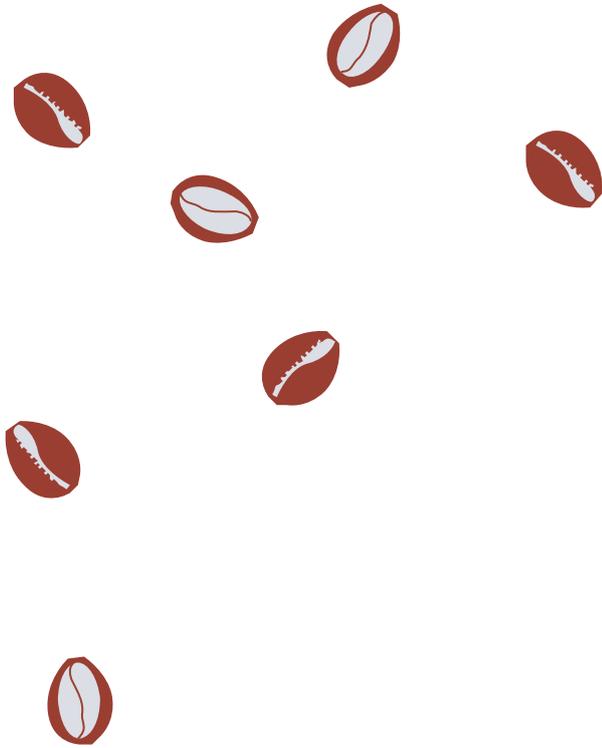
<sup>28</sup> “São colocadas ataduras no joelho e no pulso dos bebês, não muito tempo depois de nascerem. (...) Uma das razões desta prática é que o pai pode tocar o sangue de um animal quando ele for caçar para prover carne para a mãe (...). Este contato poluiria o sangue do pai e conseqüentemente o do bebê, deixando-o muito doente. Entretanto, se as faixas são usadas elas previnem a contaminação do bebê pelo pai, e seu crescimento continuará e sua saúde será mantida” (Tradução de minha autoria).

aqueles que tiveram relações sexuais com a mãe e que também são responsáveis pela construção do sangue/corpo do filho (Crocker, 1968; Oliveira, 2008) –, garantindo a sobrevivência, a saúde e o desenvolvimento dos bebês. Conforme Crocker, tais restrições duravam cerca de um ano, sendo atualmente obedecidas por período mais curto, de dois a cinco meses.

Entretanto, segundo o autor, não somente os pais da criança praticam o resguardo, mas também pessoas que visitem a família antes do bebê completar quatro ou cinco meses de vida. Homens e mulheres devem abster-se de relações sexuais por um ou dois dias, caso contrário, não poderão tocar na criança, ou mesmo chegar perto dela. O mesmo é válido para as mulheres menstruadas, como mais uma vez corrobora Oliveira (2008: 70-71):

Segundo os indígenas, a criança não é afetada pelo sangue da sua própria mãe, mas pelo de outras mulheres por ser um fluido corporal que não é constituinte de sua formação como o dos pais e parentes próximos. Por isso quando uma mulher está menstruada não deve pegar em outras crianças ou, até mesmo, brigar com elas, pois provocará o adoecimento destas.

Entre os Ramkokamekra/Canela, podemos então perceber o sangue (menstrual e de alguns animais) ocupando, negativamente, um lugar de destaque, visto como elemento poluidor, causador de infortúnios, fraquezas e doenças. É evitando este líquido contaminante que este povo garante sua saúde e o bom desenvolvimento de seus bebês, crianças, adolescentes e jovens adultos.



## **CAPÍTULO 02**

## 2.0 – SEM SANGUE NÃO TEM ORIXÁ.

*Os animais que, sacrificados, deixaram o sangue nos símbolos dos deuses, unindo seus elementos de vida e fertilidade ao estimulante contato da seiva, o sangue nas pedras, nas esculturas e nos objetos dos assentamentos, nutrindo o axé, revitalizando as propriedades dos deuses e cumprindo seus sentidos de dinamismo e força.*

*Raul Lody*

Pelo fato de existir uma vasta bibliografia<sup>29</sup> acerca do candomblé, nas quais descrições dos rituais, por vezes pormenorizadas, foram realizadas e, ao fazer o trabalho de campo, tendo constatado em tais rituais apenas pequenas variações, irrelevantes no que concerne aos objetivos deste trabalho, não me preocupei em novamente descrevê-los. Para tal decisão, também foi levado em consideração o receio da descontextualização do rito – do qual fazem parte sons, cheiros, lágrimas, suor, risos, tensões, dores, entre outras sensações por demais difíceis de serem descritas –, podendo assim ratificar o estigma de uma religião.

Este capítulo será dedicado a reflexões e exposições teóricas acerca do que envolve o simbolismo e as representações do sangue no universo do candomblé. O sangue, para o “povo de santo”, é sinônimo de vida, perigo, troca, poder, saúde, fertilidade, doença... Tudo irá depender do contexto, da fonte e da forma como se encontra este fluido orgânico, como será visto adiante.

---

<sup>29</sup> Ramos (2001), Carneiro (2002), Verger (2000), Bastide (2001), Motta (1991), Augras (1983), Segato (2005), entre outros. Numa busca no Google Acadêmico foram disponibilizadas mais de 3000 produções referentes ao candomblé num viés antropológico.

## 2.1 – Nos *pejis*<sup>30</sup> e nas panelas: a comida no candomblé.

Segundo Mintz (2001: 31), “o comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido de nós mesmos e à nossa identidade social, e isso parece valer para todos os seres humanos”. Portanto, tudo o que está relacionado à comida e ao ato de comer – o preparo de cada alimento, os ingredientes empregados, para quem a comida será oferecida, as técnicas utilizadas, quem cozinha, a forma como cada prato é servido e comido, o local da refeição – está atrelado à cultura em que cada um está inserido, implicando em variações de acordo com o imaginário de cada povo.

Nesta perspectiva, para o candomblé, o próprio ato de comer não se restringe à ingestão oral dos alimentos. Todos comem, humanos e não humanos. Os orixás, a cabeça, os *ilus*<sup>31</sup>, o terreiro, os zeladores e filhos de santo, comem. Arthur Ramos (2001: 57) relata: “dizem os negros que o *espírito* dos alimentos é que é *comido* pelos santos e o resto poderá ser aproveitado pelos assistentes dos *candomblés*”<sup>32</sup>. Complementando, Raul Lody (2006: 89) fala a respeito do significado da alimentação nos cultos de matriz africana:

Nos terreiros, especialmente nos de candomblé, xangô<sup>33</sup> e mina, a comida ganha dimensão valorativa, sendo estendido o alimento do corpo e também do espírito. Comer, nos terreiros, é estabelecer vínculos e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e a natureza.

Cada orixá possui sua preferência gastronômica. Seus respectivos pratos são produzidos de acordo com o gosto de cada uma das divindades, os temperos, as

---

<sup>30</sup> “Altar dos orixás, onde ficam os símbolos, otás, fetiches, comidas etc. dos mesmos” (CACCIATORE: 1988: 209).

<sup>31</sup> “Denominação genérica de atabaques” (CACCIATORE, 1988: 145).

<sup>32</sup> Grifos do autor.

<sup>33</sup> Autores como Bastide (2001), Motta (1991), Segato (2005) entre outros, denominam de Xangô o candomblé do Recife. Contudo, por não perceber a recorrência do uso desse termo entre os adeptos desta religião, sendo inclusive alegado que o culto é também dedicado a outros orixás, não exclusivamente ao orixá Xangô, e ainda que o termo xangozeiro se reveste de sentido pejorativo, adoto o termo candomblé, para designar o culto aos orixás e ancestrais no Recife, assim como é feito na Bahia.

quantidades, as formas de servir, os utensílios empregados no preparo... Tudo varia segundo os desejos e os tabus de cada orixá, sendo inclusive perguntado a eles, através do jogo adivinhatório, se a comida foi de seu agrado. Segundo uma filha de Iemanjá e um filho de Oxalá, ambos do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, quando um adepto faz alguma obrigação com “má vontade, pirangagem<sup>34</sup> ou de qualquer jeito<sup>35</sup>” o orixá provavelmente não aprovará a comida ofertada, e rejeitando-a, o filho de santo em questão terá que repetir a oferenda tempos depois. Um mito conta a rejeição por parte do orixá de um sacrifício ofertado com displicência:

Iemanjá se enamorou de Ogum, mas Ogum a ignorava totalmente. Iemanjá não se conformou com tal desprezo e procurou o socorro de Oxum, que lhe pediu que ofertasse uma cabrita. Iemanjá preparou o sacrifício, mas, não tendo a cabra, ofereceu a Oxum uma ovelha.

Oxum veio com um prato de mel, dançando suas danças de amor, e logo pôs Ogum no leito de Iemanjá. Ogum e Iemanjá tiveram seus amores, mas Ogum logo a abandonou, sem firmar nenhum compromisso. Iemanjá foi procurar Oxum de novo, mas desta vez Oxum lhe recusou ajuda. Oxum não gostara nada nem do sabor nem do aroma da ovelha (PRANDI, 2001: 394).

Ao descumprir o acordo estabelecido entre as duas divindades – uma cabrita pelo amor de Ogum –, Iemanjá é castigada por Oxum, que faz o orixá guerreiro não firmar compromisso algum com a dona das águas salgadas, abandonando-a depois de um breve relacionamento amoroso. Fica clara neste mito a relação de troca entre aqueles que oferecem o sacrifício e os deuses que o recebem, além da punição aplicada caso as oferendas não estejam de acordo com a preferência de cada orixá, também apontada nesta narrativa. Nesta perspectiva, Marcel Mauss (2003: 206) afirma:

Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contrato, e que por definição estavam aí para contratar com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Com eles é que era mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar.

---

<sup>34</sup> Sovinice.

<sup>35</sup> Com descuido, sem dar atenção ao modo de preparo pré-estabelecido pelo ritual.

Desta forma, os adeptos procuram cumprir as devidas exigências para a realização de suas obrigações, visto que, quando algo é negligenciado pelos filhos de santo (pensamentos negativos, descuido com os ingredientes e/ou no preparo dos alimentos...) além da possibilidade de sofrerem algum castigo dos deuses, as comidas e sacrifícios despendem dinheiro, trabalho e resguardos, o que as tornam ainda mais difíceis de serem realizadas quando repetidas.

Ainda é interessante ressaltar que qualquer oferenda destinada aos orixás, mesmo sendo solicitada e ofertada por um único indivíduo, está interligada com a coletividade do terreiro. Portanto, caso a divindade a repudie, as possíveis penalidades enviadas pelos orixás podem acometer não somente o adepto em questão, mas também o líder religioso da casa ou ainda a família de santo como um todo, como exemplifica a fala de uma filha de Oyá, após a doença de um parente, também vinculado ao seu terreiro: “Ela está assim por causa daquela cabra que ele cortou lá em casa. Isso foi castigo! Vocês estão brincando com o poder de Xangô!”.

Ainda no que concernem as preferências gastronômicas dos orixás, trechos de outros mitos relatam a relação dos deuses com a comida:

Xangô era um grande comilão; quando comia da vida se esquecia. [Ogum] mandou a Xangô um enorme cesto de quiabos. Xangô era louco por quiabos; quando os comia da vida se esquecia. Ogum foi ao palácio de Xangô visitá-lo. Enquanto Xangô se deleitava com o *amala*<sup>36</sup> preparado com os quiabos de Ogum, Ogum reconquistou Oxum e a levou de volta em sua companhia (PRANDI, 2001: 97).

Oxum, que vivia com Xangô, sentia muita fome. Porque na casa de Xangô só comia galo com quiabo. Xangô dava-lhe de tudo: uma casa linda, roupas das mais belas e muito ouro, só que na hora de comer ele dizia: “Ela tem que comer minha comida”. Assim, Oxum vivia passando fome, porque ela não comia quiabo, que não era comida sua (PRANDI, 2001: 103).

Iansã chamou Xangô para dentro, mas, quando ele fez reverência na frente dela, Iansã imediatamente sentiu o cheiro forte de carneiro. Então Xangô perguntou se ela queria ser sua esposa. Iansã perguntou de que lugar ele vinha e quis saber qual a comida que ele comia. “Curi agbô. Carneiro”, respondeu Xangô. “Não, eu não quero me casar contigo porque comes o que

---

<sup>36</sup> “Comida votiva de Xangô (...). É um caruru de quiabos com pirão de farinha de arroz ou de mandioca” (CACCIATORE, 1988: 48).

eu detesto”. Mas Iansã acabou por concordar com o casamento desde que fosse mantida uma restrição: toda vez que ele quisesse comer carneiro, que ele voltasse para sua terra e por lá ficasse por três meses, antes de regressar (PRANDI, 2001: 299-300).

Façam-lhe muitas oferendas; todas as que ele [Obaluaê] goste: inhame pilado, feijão, farinha de milho, azeite de dendê, picadinho de carne de bode e muita, muita pipoca! (VERGER, 1997: 59).

Oxaguiã não tinha ainda este nome. Chegou num lugar chamado Ejigbô e aí tornou-se *Elejigbô* – “Rei de Ejigbô”. Oxaguiã tinha uma grande paixão por inhame pilado, comida que os iorubas chamam de *iyán*. Elejigbô comia deste *iyán* a todo momento; comia de manhã, ao meio-dia e depois da sesta; comia no jantar e, até mesmo, durante a noite, se sentisse vazio seu estômago! Ele recusava qualquer outra comida, era sempre *iyán* que devia ser-lhe servido. Chegou ao ponto de inventar o pilão, para que fosse preparado seu prato predileto! Impressionados pela sua mania, os outros orixás deram-lhe um apelido: *Oxaguiã*, que significa “Orixá-comedor-de-inhame-pilado”, e assim passou a ser chamado (VERGER, 1997: 65)

De noite Exu entrou na casa de Oxalá. Ele trazia uma cabaça cheia de sal e a amarrou nas costas de Oxalá. Na manhã seguinte Oxalá despertou corcunda. Desde então tornou-se protetor dos corcundas, dos albinos e toda sorte de aleijados. Mas foi para sempre proibido de consumir sal (PRANDI, 2001: 512).

Através desses fragmentos de mitos nota-se a afeição ou repulsa dos orixás por determinados alimentos e também um de seus tabus, exemplificado pelo sal que é proibido a Oxalá. Com efeito, Roger Bastide (2001: 331-332) coloca que “não há nada de espantoso, quando penetramos no *peji* dos orixás, em ver ali a abundância dos pratos, de cores ou de formas diversas, segundo os deuses, e contendo iguarias saborosas”. O autor ainda complementa que os orixás são finos *gourmets*, “sabem apreciar o que é bom e, como o comum dos mortais, não comem de tudo” (*op.cit*, 2001: 332).

Para o candomblé a alimentação, na sua forma concreta e metafórica, é entendida enquanto elo entre tudo e todos que fazem parte do terreiro, “comer é contatar e estabelecer vínculos fundamentais com a existência da vida, do axé, dos princípios ancestrais e religiosos” (LODY, 2006: 90). No *ajeum*, banquete oferecido após os toques (festas públicas), os filhos da casa confraternizam entre si, com os convidados e com as divindades. É o momento da refeição física, cujo alimento é geralmente proveniente do

*cardápio dos orixás (idem)*. Um mito de Xangô, orixá do fogo, revela a comida como elemento de ligação entre homens e deuses:

Em épocas remotas, havia um homem a quem Olorum e Exu ensinaram todos os segredos do mundo, para que pudesse fazer o bem e o mal, como bem entendesse. Os deuses que governavam o mundo, Obatalá, Xangô e Ifá, determinaram que, por ter se tornado feiticeiro tão poderoso, o homem deveria oferecer uma grande festa para os deuses, mas eles estavam fartos de comer comida crua e fria. Queriam coisa diferente: comida quente, comida cozida. Mas naquele tempo nenhum homem sabia fazer fogo e muito menos cozinhar. Reconhecendo a própria incapacidade de satisfazer os deuses, o homem foi até a encruzilhada e pediu ajuda a Exu. Esperou três dias e três noites sem nenhum sinal, até que ouviu uns estalos na mata. Eram árvores que pareciam estar rindo deles, esfregando seus galhos umas contra as outras. Ele não gostou nada dessa brincadeira e invocou Xangô, que o ajudou lançando uma chuva de raios sobre as árvores. Alguns galhos incendiados foram decepados e lançados ao chão, onde queimaram até restarem só as brasas. O homem ganhou algumas brasas e as cobriu com gravetos e abafou tudo colocando terra por cima. Algum tempo depois, ao descobrir o montinho, o homem viu pequenas lascas pretas. Era o carvão. O homem dispôs os pedaços de carvão entre pedras e os acendeu com a brasa que restara. Depois soprou até ver flamejar o fogo e no fogo cozinhou os alimentos. Assim, inspirado e protegido por Xangô, o homem inventou o fogão e pôde satisfazer as ordens dos três grandes orixás. Os orixás comeram comidas cozidas e gostaram muito. E permitiram ao homem comer delas também (PRANDI, 2001: 257-258).

Esta narrativa, além de ressaltar Xangô enquanto herói civilizador, levando o fogo aos homens e ensinando-os a manipulá-lo, considera a comida como ponte entre os homens e os orixás. Durante o *ajeum*, ao redor do alimento os laços de amizade e de parentesco da família de santo também são mantidos. A comida farta e saborosa satisfaz os irmãos, irmãs, pais e mães de santo, os convidados (entre eles sacerdotes e filhos de outras casas de culto, simpatizantes<sup>37</sup> e eventualmente pesquisadores do candomblé) e os orixás.

Um mito de Exu também aponta a comida enquanto vínculo entre os homens e as divindades.

Em épocas remotas os deuses passaram fome. Às vezes, por longos períodos, eles não recebiam bastante comida de seus filhos que viviam na Terra. Os deuses cada vez mais se indispunham uns com os outros e lutavam entre si em guerras assombrosas. Os descendentes dos deuses não pensavam mais neles e os deuses se perguntavam o que poderiam fazer. Como ser

---

<sup>37</sup> Pessoas que frequentam as festas, acreditam nos orixás, porém não possuem qualquer vínculo iniciático com qualquer terreiro.

alimentados novamente pelos homens? Os homens não faziam mais oferendas e os deuses tinham fome. Sem a proteção dos deuses, a desgraça tinha se abatido sobre a Terra e os homens viviam doentes, pobres e infelizes. Um dia Exu pegou a estrada e foi em busca de solução. Exu foi até Iemanjá em busca de algo que pudesse recuperar a boa vontade dos homens. Iemanjá lhe disse: “Nada conseguirás. Xapanã já tentou afligir os homens com doenças, mas eles não vieram lhe oferecer sacrifícios”. Iemanjá disse: “Exu matará todos os homens, mas eles não lhe darão o que comer. Xangô já lançou muitos raios e já matou muitos homens, mas eles nem se preocupam com ele. Então é melhor que procures a solução noutra direção. Os homens não têm medo de morrer. Em vez de ameaçá-los com a morte, mostra a eles alguma coisa que seja tão boa que eles sintam vontade de tê-la. E que, para tanto, desejem continuar vivos”.

Exu retomou o seu caminho e foi procurar Orungã. Orungã lhe disse: “Eu sei por que vieste. Os dezesseis deuses têm fome. É preciso dar aos homens alguma coisa de que eles gostem, alguma coisa que os satisfaça. Eu conheço algo que pode fazer isso. É uma grande coisa que é feita com dezesseis caroços de dendê. Arranja os cocos da palmeira e entenda seu significado. Assim poderás reconquistar os homens”. (...) Exu fez o que lhe foi dito e retornou ao Orum, o Céu dos orixás. Exu mostrou aos deuses os *odus* que havia aprendido e os deuses disseram: “Isso é muito bom”. Os deuses, então, ensinaram o novo saber aos seus descendentes, os homens. Os homens então puderam saber todos os dias os desígnios dos deuses e os acontecimentos do porvir. Quando jogavam os dezesseis cocos de dendê e interpretavam o *odu* que eles indicavam, sabiam da grande quantidade de mal que havia no futuro. Eles aprenderam a fazer sacrifícios aos orixás para afastar os males que os ameaçavam. Eles começaram a sacrificar animais e a cozinhar suas carnes para os deuses. Os orixás estavam satisfeitos e felizes. Foi assim que Exu trouxe aos homens o Ifá (PRANDI, 2001: 78-80)<sup>38</sup>.

É perceptível neste mito o tipo de relação existente entre os orixás e seus filhos.

Gilbert Durand (2002), acerca dos símbolos cíclicos, pertencentes ao Regime Noturno da Imagem, pondera que o sacrifício, no seu sentido fundamental, está atrelado à noção de troca de elementos contrários (a morte pela vida) estabelecida com a divindade, sendo em sua essência o domínio do tempo. “A substituição sacrificial permite, pela repetição, a troca do passado pelo futuro, a domesticação de Cronos” (*op. cit.*, 2002: 311), tornando-se recorrente a ligação do sacrifício à predição, como pode ser notado no mito no qual Exu, em troca do alimento sacrificial dos orixás, dá aos homens o jogo de búzio, oráculo capaz de prever o destino dos homens fazendo com que eles possam se prevenir na medida do possível, como acredita o “povo de santo”.

Por meio do *Ifá*, jogo adivinhatório, os adeptos do candomblé estabelecem comunicação com seus deuses, mediada através do orixá mensageiro, que leva e trás

---

<sup>38</sup> Grifos do autor.

recados dos homens às divindades e delas aos homens. É Exu quem restabelece entre os humanos as práticas sacrificiais das quais se obtém o sangue, principal fonte de alimento das divindades, como corrobora Claude Lépine (2004: 43) “o sangue é um poderoso veículo do axé, que deverá restituir aos orixás a força que dispendem neste mundo e à qual devemos a existência” e complementa a antropóloga Janecléia Rogério (2008: 55): “oferecer sangue ao orixá, e à própria pessoa que está oferecendo o animal, significa ofertar, comunicar-se, redimir-se da culpabilidade e “comungar” com o mundo invisível”.

Através do oráculo, os adeptos do candomblé saberão o que “dar de comer ao santo”, oferecendo o alimento escolhido pelos orixás, que, por sua vez, darão suporte à vida de seus filhos, propiciando-lhes o bem-estar geral, o qual engloba aspectos materiais, sociais e psicoemocionais, implicando em uma relação cíclica de comunicação e troca entre os envolvidos: os homens e os deuses.

Nos dois relatos míticos acima apresentados, pode-se ainda notar a distinção feita entre o que chamo de alimento sacrificial, ou seja, sangue e outras partes do animal imolado<sup>39</sup>, e o que os adeptos chamam de “comida seca”, que não implica em sacrifício animal (pratos elaborados, frutas, peixes...). Para Bastide (2001: 331), o produto do sacrifício também constitui alimento, porém:

O deus se nutre apenas do sangue derramado, das emanções do animal se se trata de um bicho, e das suas plantas cozidas se se trata de vegetais. A comida pressupõe o cozimento das iguarias, o cuidado de dar ao prato um sabor delicioso, um aroma apetitoso.

O autor inclusive ressalta que tal distinção está relacionada a diferentes momentos do culto, sendo o sacrifício o alimento que abre os rituais, e a “comida seca”, servida aos homens e divindades, encerra a cerimônia. Bastide completa: “temos razão para separar as duas coisas e distinguir a cozinha dos deuses [isto é, “comida seca”] da

---

<sup>39</sup> Para a divisão das partes do animal imolado destinadas aos orixás e aos homens, ver: Motta (1991).

simples alimentação do sacrifício, mesmo que, com muita frequência, os animais imolados entrem na preparação dos pratos. Mas eles são apenas um de seus elementos” (*op. cit.*: 332). Entretanto, o próprio sangue sacrificial é ingrediente de uma iguaria, bastante conhecida no nordeste brasileiro, o sarapatel. Segundo Lody, é servido com fins religiosos na Bahia e no Rio de Janeiro, contrariando assim a afirmação do primeiro autor, o qual define o sangue enquanto alimento exclusivo dos orixás. O sarapatel é descrito como:

Alimento preparado à base de miúdos de porco, incluindo-se o sangue. Os miúdos são preparados com um cozimento especial, levando água e sal. Os temperos moídos, feitos na cebola, coentro, alho e pimenta-do-reino, são adicionados aos miúdos e ao sangue desfeito na fervura. A massa é bem diluída, tornando-se uma papa bem mole, podendo-se adicionar pimenta-de-cheiro no fim do cozimento. O sarapatel é complementado com farinha de mandioca, tornando-se uma farofa bem condimentada. É importante assinalar a utilização do sarapatel com finalidade religiosa, sem uso da farinha. É servido em forma de papa, sendo assim, do agrado de algumas divindades afro-brasileiras (LODY, 1998: 89).

Entretanto, no *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* não foi observado o uso deste prato no contexto religioso com finalidades rituais. “O sangue, o pescoço, a pontinha das asas, o coração, o fígado... o *ofum*, são do orixá, mas tem terreiro que as pessoas comem. Mas lá em casa não, o nagô não come não, é tudo do orixá”, disse Fernanda de Oxum, filha de santo da casa. De fato, um adepto de outra casa de culto informou que no seu terreiro o sangue é servido “pisado” (coagulado).

Como, “comer é acionar o axé – energia e força fundamental à vida religiosa do terreiro, à vida do homem” (LODY, 2006: 90), poder-se-ia pensar que a distinção entre “comida seca” e alimento sacrificial, como coloca Bastide, seria apenas de ordem didática, já que ambos possuem a característica de nutrir a energia vital dos humanos e das divindades. Porém, para o candomblé, tal qual percebi em campo, o sangue possui um “teor” de *axé* mais intenso, se assim é possível dizer, quando comparado às “comidas secas”. Como corrobora Roberto Motta (1991: 70):

O sangue, derramado sobre as cabeças e as pedras, é, para o povo-de-santo, o *supremo axé*, isto é, a *fonte principal* de vida, energia, força, saúde e integridade. O sangue, como se diz em dialeto pernambucano, é **sustança** e é por conseguinte o manancial por excelência dessa santidade que nunca se dissocia inteiramente do cotidiano<sup>40</sup>.

Destarte, visto que este líquido orgânico carrega primordialmente a força sagrada, assim como os pratos específicos de cada orixá, e que o ato de comer, além da simples ingestão de alimentos, consiste em fortalecer o corpo e nutrir o espírito da comunidade, o sangue também deve ocupar espaço na discussão a respeito da alimentação nos terreiros, porém em lugar destacado.

### 2.1.1 – *Sangue sacrificial: fonte de axé que alimenta o espírito.*

Para o candomblé, o sangue porta o *axé*<sup>41</sup>, “força mágico-sagrada, a energia que flui entre todos os seres, todos os componentes da natureza” (AUGRAS, 1983: 65). Esta força sagrada não se apresenta de forma fixa, precisa ser cuidada e reforçada, buscando o equilíbrio dos homens e de tudo que a ele está imbricado – a família de santo e a carnal, a saúde, os relacionamentos afetivos, o emprego, o terreiro, as divindades cultuadas... Podendo por vários motivos a intensidade deste *axé* aumentar ou diminuir, é especialmente, porém não exclusivamente, através do sangue, obtido por meio dos rituais de sacrifício animal, que se faz a manutenção da energia vital, seja ela coletiva ou individual.

Deste modo, o “povo do santo” lança mão de rituais com o intuito de obter, conservar, transferir e intensificar o *axé* (*idem*). Dentre esses ritos, é no sacrifício animal que o sangue assume papel de alimento, nutrindo homens e orixás, promovendo o

---

<sup>40</sup> Grifos do autor em negrito, grifos meus em itálico.

<sup>41</sup> No candomblé o termo *axé* pode designar diferentes concepções. Além da força sagrada mencionada no texto, a palavra também é empregada para designar alguns elementos rituais (pós, banhas/pastas sagradas, partes de animais sacrificados...), assim como é usada no mesmo sentido do termo cristão *amém*, em confirmação de algo que está sendo dito.

aumento da força sagrada e estabelecendo uma relação de troca e zelo entre os filhos de santo e as suas divindades, os orixás. Nesta perspectiva, o sangue se encaixa na noção de símbolos da intimidade, presentes no Regime Noturno da Imagem (Durand, 2002), enquanto sinônimo de alimento e substância. Para a Teoria Antropológica do Imaginário, “a substância é a intimidade da matéria e “toda alimentação é transubstanciação”, uma vez que transforma o alimento em energia ao modificar sua essência” (ROCHA PITTA, 2005: 32-33).

Silva (2005: 46), numa perspectiva histórica, menciona o sacrifício no *calundu*, culto africano existente no Brasil até o século XVIII, antecessor do candomblé:

Os deuses devem ser cultuados em recipientes especiais que contêm os elementos naturais que os representam, como água, pedra, peça de ferro, etc. Esses recipientes, tratados como coisas vivas (porque neles os deuses habitam), devem ficar em local consagrado e de acesso reservado, pois sobre eles são feitas as oferendas de alimentos e sacrifícios de animais que renovam sua força mágica e a de seus cultuadores.

No entanto, atualmente, para o “povo do santo” esses elementos naturais, mencionados pelo autor, não representam os deuses, mas são os próprios orixás. Como pondera Eliade (1992), por meio de uma experiência religiosa toda a Natureza é passível de manifestar o sagrado, podendo esta manifestação se apresentar em pedras, rios ou árvores, por exemplo, ou até mesmo em esculturas de Virgens que choram lágrimas de mel, de sangue. No candomblé, a pedra ou outro objeto que possam representar determinadas divindades são submetidos a rituais que fixam neles o orixá. Rituais estes que são iniciados com a consulta do oráculo com o intuito de saber se o deus em questão se agrada do objeto no qual será assentado. Todavia, Eliade observa:

Não se trata de uma veneração da *pedra como pedra*, de um culto da *árvore como árvore*. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são *hierofanias*, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o *sagrado* (*op. cit.*, 1992:18)

“Nós, adoradores de orixás, somos adoradores da natureza. Por que a natureza é o próprio orixá”<sup>42</sup>. Essa percepção pode ser notada no cotidiano dos terreiros, inclusive quando um adepto se refere ao assentamento de determinado orixá como o “Xangô de Carlinhos”, a “Oxum de Mira”, a “Iemanjá de Ana”, o “Ogum de Diego”. Enfim, para o candomblé, os assentamentos são os orixás em si e não uma simples representação iconográfica. Monique Augras (1983: 70) também observa essa concepção dizendo que “o que se venera é a pedra (*otá*) de cada divindade, conservada em recipiente apropriado. A pedra consagrada não é símbolo, nem representação da divindade. É o próprio orixá”. Assim como, para um católico, o pão e o vinho, após a transubstanciação, são o próprio corpo e sangue de Cristo.

Desta forma, é através desses elementos naturais consagrados que os orixás se nutrem por meio da comida e dos líquidos sagrados, “moela, fígado, coração, pés, asas, cabeça e, bem entendido, o sangue, pertencem de direito aos deuses” (BASTIDE, 2001: 32). Nos assentamentos o sangue do animal é derramado após cada sacrifício, para alimentar o *axé* das divindades, nutrindo também o vínculo entre o filho de santo e seu orixá pessoal, como corrobora Rita Segato (2005: 94), o filho de santo “fortalece ativamente o seu santo com obrigações, isto é, oferendas de comida, ficando a própria vitalidade do orixá pessoal comprometida caso esse alimento não seja oferecido pelo filho para a reprodução de sua potência”.

Portanto, a comida, principalmente o sangue, é ponte entre os deuses e seus descendentes humanos e fonte da energia sagrada que alimenta o *axé* de tudo e todos que fazem parte do terreiro. Este líquido sagrado, vínculo entre humanos e divindades, estabelece uma relação de troca, na qual os homens “dão de comer” aos santos, que por sua vez, propiciam-lhes uma boa vida. E é através dos rituais de sacrifício animal que se

---

<sup>42</sup> Fala de Maria Helena Sampaio, mãe pequena do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*. Fragmento do meu diário de campo (novembro de 2006).

obtem o sangue, moeda vigente entre *Aiê* (mundo dos humanos) e *Orun* (mundo dos orixás).

Para Roberto Motta (1991), o sacrifício é o rito primordial do candomblé. “O sacrifício, designado ordinariamente pelos cultistas como “obrigação”, “matança” ou “ebó”, constitui a regra – a regra absoluta – e não a exceção no culto do Xangô” (*op.cit.*: 21). O autor coloca que além do fundamento religioso presente em toda imolação animal, este rito também possui importante papel sócio-econômico, visto que, através do sacrifício a comunidade afro-religiosa, em sua maioria economicamente desfavorecida, usufrui das proteínas obtidas através da carne dos animais ofertados aos deuses. Como defende Motta (1991: 11),

O sacrifício sangrento de animais, que constitui o ato litúrgico essencial do Xangô de Pernambuco, associado a certas camadas sociais e étnicas, possui aspectos em primeiro lugar rituais e simbólicos, que não excluem que, ao mesmo tempo, desempenhe papel econômico e nutricional.

Assim sendo, pode-se associar essa recorrência do sacrifício por ser a forma de se obter a fonte fundamental do *axé*, o sangue, o que não desvalida a observação do autor acima citado, podendo este fluido sagrado, além disso, ser associado à alimentação, não apenas dos orixás, mas também à nutrição orgânica e espiritual dos humanos.

Para Chevalier e Gheerbrant (2007:794), “o sacrifício está ligado a uma idéia de troca a nível da energia criadora ou da energia espiritual. Quanto mais precioso o objeto material oferecido, mais a energia espiritual recebida em troca será poderosa”, o que pude perceber entre os adeptos do candomblé. Como corrobora Lody (1998: 91), “o íntimo relacionamento entre os animais sacrificiais e as divindades africanas estabelece o contato e projeta nos próprios animais os sentidos da vida e da força do sangue que irá regar os objetos sagrados nos santuários”, sentidos estes que serão repassados aos que oferecem o sacrifício e ainda ao terreiro como um todo.

Como mencionei anteriormente, a intensidade do *axé* presente em cada tipo de alimento varia. A “comida seca” possui menos força/poder que o sangue. E essa intensidade também é variável no sangue de acordo com a espécie de animal (de dois ou quatro pés) do qual foi obtido. O sangue de boi é mais poderoso que o de cabra, bode, carneiro ou porco, que por sua vez, é mais forte que o sangue de aves. Uma observação próxima, porém atrelada principalmente ao poder econômico do sacrificante<sup>43</sup>, foi relatada por Rogério (2008: 56) acerca dos Xangôs de Maceió (AL):

É comum ofertar mais animais de duas patas, dependendo da disponibilidade econômica do filho-da-casa e conforme o ritual. Há uma espécie de escala para os animais e Orixás. Um tipo de sacrifício raro é o de boi, que até hoje não vimos ser sacrificados, mas nos falaram que existe, e depende da disponibilidade econômica da pessoa que oferta.

Entretanto, como foi percebido em campo, a imolação de qualquer animal, especialmente do boi, exige certas condições do adepto que ultrapassam valores materiais, associadas inclusive ao poder do sangue deste animal, como será visto posteriormente.

De acordo com Vogel, Mello e Barros (2005), nesta classificação das espécies animais ofertadas, ainda existem exemplares que entram em uma terceira categoria como o cágado, caracóis, rãs e tatus. Contudo, os dois últimos não estiveram presentes em nenhuma oferenda por mim presenciada em campo. Os autores completam que “a rigor, o caracol – *ìgbín*, integra a categoria dos “bichos de quatro pés”, pois é para efeito sacrificial, o “boi de *Òsàálá*” (op. cit, 2005: 17), também observado em minha pesquisa. Na ocasião em que uma filha de Iemanjá (que se programava para lavar a cabeça a pedido deste orixá<sup>44</sup>) foi acometida de certos problemas de saúde, fez uma oferenda de caracóis a Oxalá (seu segundo santo). Uma *iaô*, que se tornaria sua

---

<sup>43</sup> Aquele que oferece o sacrifício (Mauss e Hubert, 2005).

<sup>44</sup> Voltarei a falar deste caso posteriormente no subcapítulo *Terreiro, sangue e doença: alianças e tensões entre saberes*.

madrinha de santo, a tranquilizou dizendo que todo o infortúnio iria passar, pois uma obrigação com *ìgbíns* era como se oferecesse sangue. Ambos teriam grande poder.

Chevalier e Gheerbrant (2007: 794), colocam que o sacrifício implica a sacralização de algo ou alguém, ou seja, a segregação “daquele que o oferece, seja um bem próprio ou a própria vida; separado igualmente, de todo o mundo que permanece profano; separado de si e oferecido a Deus, como prova da dependência, obediência, arrependimento ou amor”. Corroborando com os autores do *Dicionário de Símbolos*, Marcel Mauss e Henri Hubert (2005: 26), afirmam que qualquer que seja o ritual sacrificial, exige-se a consagração de todas as partes envolvidas. Para estes autores, “o sacrifício é um ato religioso que só pode se efetuar num meio religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos”.

Em outras palavras, a pessoa ou coletividade que oferece o sacrifício, aqueles que irão conduzir o ritual – no caso do candomblé, o pai e a mãe de santo ou mãe pequena<sup>45</sup> e o *axogun*<sup>46</sup> –, os instrumentos e locais que serão utilizados no ritual e por fim, o próprio animal a ser imolado, necessitam ser divinizados, ou seja, passarem de um caráter profano a uma dimensão sagrada. Sendo talvez uma das razões pela qual o ritual de sacrifício no candomblé seja caracterizado enquanto uma cerimônia semi-pública<sup>47</sup> – presenciado por um número pequeno de pessoas, quando comparados às festas públicas –, visto que essa passagem para o sagrado, ou melhor, esse contato com *forças poderosas* (*idem*), exige um processo de purificação de todos os elementos envolvidos no ritual sacrificial, exigindo resguardos (sexuais e alcoólicos) e bons pensamentos dos participantes durante a cerimônia. Caso contrário o sacrifício poderá

---

<sup>45</sup> No Recife, se o terreiro de candomblé for liderado por uma mulher, um pai de santo de confiança é solicitado para a realização dos rituais sacrificiais. Entretanto, algumas *yíalorixás* afirmam “cortar para Exu”, visto que já não menstruam mais e são filhas de Oyá, o que as permitem certos afazeres rituais dentro da religião, não possibilitados a filhas de outros orixás.

<sup>46</sup> “Auxiliar de grande categoria, cuja função é sacrificar, dentro de determinadas regras, os animais que serão oferecidos aos orixás, no candomblé tradicional. O *axogun* precisa ter “mão de faca”, i.e., ter sido preparado para esta função especializada” (CACCIATORE, 1988: 58).

<sup>47</sup> Motta (1991), entre outros.

ser rejeitado pelos orixás, acarretando em novas despesas e resguardos e até castigo enviados pelas divindades, como já mencionado.

Nota-se então a relação existente entre sacrifício, sagrado e poder. É necessário o estado de pureza, que fortifica o indivíduo, para entrar em contato com o poderoso sagrado, que, por sua vez, tornar-se-á destruidor, caso os envolvidos não estejam prontos e/ou fortes suficientes para receber esta força sagrada, como foi visto em campo e será retomado posteriormente no subcapítulo **Terreiro, sangue e doença: alianças e tensões entre saberes**.

Todavia, a força vital dos orixás não é alimentada apenas pela comida sagrada, “todos os ritos em que estão presentes, iniciação, adivinhação, e, particularmente, as cerimônias em que dançam, [os orixás] captam e distribuem o *axé*” (AUGRAS, 1983: 71). É através da incorporação dos seus filhos que as divindades se manifestam na realidade concreta do terreiro, constituindo mais uma possível fonte da energia sagrada.

Sendo assim, os filhos de santo necessitam também fortalecer o seu próprio *axé*, intensificar sua própria força. E, como afirma Lody (2006: 84), “todas as práticas renovadoras do *axé* são centralizadas na cabeça”. Portanto, fortalecendo o *ori* (cabeça), onde o sangue, mais uma vez, entra como principal nutriente, o filho de santo ficará fortalecido como um todo. Diz o mito:

Orunmilá estava um dia distraído e de repente deu-se conta de que era observado por Morte, Doença, Perda, Paralisia e Fraqueza. Orunmilá ouviu o que diziam, o que elas diziam umas às outras: “Um dia a gente pega este aí”. Elas riam desavergonhadamente, plantavam bananeira, faziam gestos obscenos. “Mais cedo ou mais tarde a gente pega este aí”. Orunmilá assustou-se. Orunmilá voltou para casa. Orunmilá foi consultar o seu Ori. Somente Ori podia salvar Orunmilá. Somente Ori podia livrar da Morte. Só a cabeça poderia livrá-lo da Doença. Era Ori que o livraria da Perda. O Ori de Orunmilá o livraria da Paralisia. Somente seu Ori podia livrá-lo da Fraqueza. Orunmilá foi consultar sua cabeça. O Ori livra o homem dos males. Orunmilá fez sacrifícios à cabeça, fez *bori*. Ori aceitou as comidas oferecidas, ficou forte e expulsou os problemas de Orunmilá. Nada mais podia ameaçar o seu devoto. Ori salvou Orunmilá da Morte e da Doença, da Perda, da Paralisia e

da Fraqueza. Ori livrou seu devoto de todas as ameaças (PRANDI, 2001: 484-485)<sup>48</sup>.

Fica claro nesta narrativa a importância da cabeça para o candomblé. Como afirma Maria Helena Sampaio: “Hoje em dia a gente pode trocar tudo: pulmão, fígado, rim, coração. Mas a cabeça a gente não troca não”. O que demonstra ser prova de extrema confiança um filho de santo entregar o *ori* a seu pai ou sua mãe de santo. Corroborando com a idéia da responsabilidade dos sacerdotes para com a cabeça dos adeptos e sua valorização, Corrêa (2006: 93), referindo-se ao ritual do *Ibori*, o qual será abordado adiante, no batuque rio-grandense, relata:

Na cremeira, que por extensão semântica se chama também borí, são colocados pequenos búzios no número correspondente ao orixá de seu proprietário, jóias verdadeiras ou de fantasia, pedrinhas e moedas. Diz-se que ele representa a “cabeça” do indivíduo, mas no sentido de cérebro. Segundo o babalaú Ayrton do Xangô, o pai-de-santo, através de manipulações com o borí do filho, pode impedir-lhe ou facilitar-lhe o recebimento do orixá. Quando alguém está borído, numa casa, tem-se o máximo de cuidado em não fazer barulho ou pisar muito forte “para não sacudir o assoalho e mexer com a cabeça da pessoa”. Até as plumas das aves que acaso ficaram no chão são cuidadosamente recolhidas, pois pisar nelas é o mesmo que pisar na cabeça (leia-se cérebro) do noviço. Informa o Miguel do Xangô que é comum, quando o filho-de-santo sente, por exemplo, dores de cabeça constantes, tonturas, “vai se ver e os búzios de seu borí estão desarrumados”, virados, por alguma batida acidental que a cremeira tenha recebido. Reza a crença que fazer certas maldades com o borí de alguém, como colocar-lhe sal, virá-lo de borco ou levá-lo ao sol, equivale a tomar seu dono louco. Por razões como esta, aliás, que as portas dos pejís, onde ficam guardados, são trancadas a chave.

Com efeito, Lody (2006: 85) pondera, “o indivíduo é essencialmente cabeça – a partir deste espaço se expandem os outros espaços do corpo. O indivíduo passa a ser visto na sua globalidade”. Para o candomblé, a individualidade humana se expressa na noção atribuída à cabeça, “onde se reproduzem os confrontos e as alianças entre as divindades do panteão mitológico” (SEGATO, 2005: 25), o que por sua vez liga o indivíduo à coletividade.

---

<sup>48</sup> Grifo do autor.

Pode-se dizer que a cabeça é, simultaneamente, individual e coletiva, visto que, esta parte do corpo também tem seu papel fundamental para o terreiro como um todo. Intensificando o *axé* do *ori* (individual), fortifica-se o *axé* do orixá dono da cabeça e o *axé* do terreiro, que por sua vez estando intenso, o *axé* individual de cada filho e de cada orixá também se fortalecem e assim sucessivamente. Desta forma, a cabeça também faz parte desta ciranda mantenedora da força vital, na qual dançam o indivíduo, os espaços e artefatos sagrados, a comunidade religiosa e as divindades, e, sendo assim, um ritual específico é realizado para a manutenção e intensificação da energia sagrada individual, *o Ibori*.

### 2.1.2 – *Ibori*: a cabeça também come.

Como afirma o antropólogo Robson Rogério Cruz (2003), para os adeptos do candomblé a cabeça possui duas dimensões: uma física, *ori ode*, e a outra transcendental, *ori inú*. O *ori ode* é a cabeça responsável pelo pensamento e sentidos. O *ori inú* é a cabeça que abriga a ancestralidade e a identidade mística, “eledá, o orixá individual, que mais tarde pode se transformar em santo, com a feitura” (*op. cit.*: 03).

Através do fortalecimento dessas duas formas, o indivíduo se fortalece como um todo. Para tal, é fundamental para o “povo do santo” *dar de comer à cabeça*. “Tem gente que acha que o *ibori*<sup>49</sup> é para dar de comer ao orixá, mas não é! O *ibori* é pra alimentar a cabeça” me explicou uma ebâmi<sup>50</sup> do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* durante um *ibori* realizado na casa.

---

<sup>49</sup> Segundo a *iakekerê* Maria Helena Sampaio a grafia correta para o ritual de alimentar à cabeça é *Ibori*. Todavia, ela explica que os adeptos pronunciam *bori* no cotidiano, grafia encontrada em vários autores como, por exemplo, Bastide (2001) e Corrêa (2006), entre outros.

<sup>50</sup> “Também dizem ebômim. Filha de santo que tem sete anos de “feita”, i.e., de iniciada. É a segunda etapa hierárquica da iaô” (CACCIATORE, 1988:107).

Monique Augras (1983: 62), comenta que “antes mesmo de oferecer um sacrifício aos deuses, é preciso que cada um faça oferenda à sua própria cabeça”. O *ibori*, assim como a lavagem das contas, é considerado um dos rituais de pré-iniciação<sup>51</sup>, se assim podemos chamar, sendo a “segunda etapa do engajamento da vida religiosa” (*op. cit.*, 1983: 81). Este ritual almeja “integrar a pessoa no seu todo, tanto físico, como mental, quanto espiritual” (CRUZ, 2003: 03). Alguns mitos possuem como tema a oferenda à cabeça:

Havia uma mulher com muitos problemas. E nem tinha marido com quem se aconselhar. Foi então consultar o jogo de búzios para saber o que fazer. Foi dito a ela que fizesse uma oferenda para o Ori, a cabeça. Foi-lhe dito para fazer um *bori*, devia dar comida à cabeça. À sua cabeça a mulher devia oferecer dois *obis*. Ela então pegou os dois *obis* e foi fazer a oferenda. No caminho passou por uma caravana de dezesseis orixás. Xangô se dirigiu à mulher dizendo: “Tu, mulher que está passando, por que não nos cumprimentas?”. E ela respondeu: “E por que deveria? Nem os conheço”. Xangô não gostou da resposta insolente e arrancou os *obis* da mão da mulher. Um deles ele comeu. O outro deu para Oxalá. Então chegou Ori e perguntou: “Quem tirou os *obis* da mulher que ia passando?”. “Fui eu”, respondeu Xangô. Ori xingou Xangô e a luta começou. Ori levantou Xangô nos braços e o lançou no ar em direção à cidade de Cossô. Orixá Oco não gostou e avançou ferozmente contra Ori. Ori o atirou para os lados de Irauô. Depois arremessou Ifá para a cidade de Ado e Oiá para a cidade de Irá. Suspendeu Egungum no alto e o atirou para Ojé. Xapanã foi catapultado para Egum, Legba para Iuorô e Oxalufã para Erim. Nessas cidades eles ficaram por três anos e então voltaram a se reunir. Chamaram Ori e disseram que queriam retomar a luta. Ori disse que era uma bobagem, porque ele lhes tinha feito um grande bem. Cada um agora era cultuado naquela cidade para onde Ori aquele dia os lançara. As cidades os haviam adotado. Eles antes não eram nada, mas agora cada um tinha seu culto próprio, cada um numa cidade. Eles concordaram e Ori mandou trazer comida. Comidas e bebidas foram ofertadas. E eles disseram: “Ori está nos saudando”. “Sim, ele está nos festejando”. Comeram e beberam e dançaram e todos se rejubilaram (PRANDI, 2001: 481-483)<sup>52</sup>.

Pode-se observar através deste relato que “dar de comer” à cabeça é tão importante quanto “dar de comer” aos orixás. A cabeça é fundamental para o candomblé, visto que nela habita o orixá individual. Portanto, é preciso fortalecê-la para receber a divindade e manter o equilíbrio entre as cabeças física e transcendental, considerando o imbricamento dos dois *oris* a essência do indivíduo.

---

<sup>51</sup> A iniciação, propriamente dita, consiste na feitura de *iaô*.

<sup>52</sup> Grifos do autor.

É importante ressaltar que o primeiro *ibori* realizado também consiste num vínculo social entre o indivíduo e a coletividade, mais estreito que a lavagem das contas e mais frouxo que a iniciação propriamente dita, como corrobora Bastide (2001: 43):

Na medida em que, por intermédio do sangue, [o *ibori*] liga a pedra do orixá [ou seja, o próprio orixá] e o indivíduo – do mesmo modo que, por intermédio do alimento sagrado, se realiza uma ligação entre o deus, os mortos, os membros presentes no candomblé e a pessoa que realiza o *bori* –, confirma, de maneira mais forte ainda que a simples lavagem das contas, a incorporação do fiel à civilização africana <sup>53</sup>.

A simples lavagem de contas a qual se refere autor, diz respeito ao ritual no qual as guias (colar de contas, de cor específica de acordo com os deuses individuais)<sup>54</sup> são consagradas por meio de um banho de folhas, o *amassi*. Na ocasião em que lavei minhas contas, guardei resguardo por alguns dias e durante o ritual, meus colares foram imersos no *amassi* e ainda tomei um banho com este preparado de folhas sagradas.

A partir de então, o dono do colar liga-se ao mundo do candomblé, como acrescenta Bastide (2001: 41), o adepto que lavou as contas “não gozará mais da liberdade que antes possuía, está preso a toda uma cadeia de obrigações negativas ou positivas, de encargos e deveres”. Corroborando com este autor, Chevalier e Gheerbrant (2007:263) declaram que “de modo geral, o colar simboliza o **elo** entre aquele ou aquela que o traz e aquele ou aquela que o ofertou ou impôs [seu uso]” <sup>55</sup>.

Restrições alimentares, resguardos sexuais, contribuições financeiras regulares, obediência à hierarquia do terreiro etc. farão parte da vida do dono do colar. Ainda que Bastide tenha qualificado-as enquanto negativas, tais obrigações são entendidas e vivenciadas enquanto ligação entre orixás e seus filhos, que por sua vez, assumem estes compromissos com o sentimento de carinho e zelo para consigo mesmo e para com o

---

<sup>53</sup> O autor usa o termo civilização africana fazendo referência às comunidades religiosas afro-brasileiras.

<sup>54</sup> Cada filho de santo possui suas guias que são de propriedade exclusiva, não podendo outra pessoa (ligada ou não ao culto) utilizá-la. Pois se trata de um vínculo específico entre o dono do colar e seus orixás pessoais, o dono da cabeça e ajuntós, que são os orixás secundários do adepto. Para um melhor esclarecimento acerca das guias, ver: Lody (2001). Em relação aos ajuntós ou juntós, ver: Segato (2005).

<sup>55</sup> Grifo dos autores.

dono de sua cabeça, acreditando que, em contrapartida, receberão das divindades proteção e bênçãos, ainda que muitas vezes considerem as obrigações difíceis de serem cumpridas.

Contudo, o *ibori* corresponde a um vínculo mais estreito com o candomblé. Nesta etapa de pré-iniciação o sangue entra no ritual como um elemento de ligação mais forte que o *amassi*, que por sua vez também está presente. Roger Bastide (2001: 44) observa:

A lavagem das contas pode se reduzir ao simples banho de ervas sagradas, sem efusão de sangue, enquanto o *bori* requer o sacrifício de um “animal de duas patas”; a ligação entre a pedra divina e o indivíduo é, por conseguinte, nesse caso, infinitamente mais estreita. Mas o sangue de um “animal de duas patas” tem menos força do que o de um “animal de quatro patas”, e por isso essa participação é menos adiantada do que aquela que se estabelece com o rito de iniciação.

No *ibori*, a cabeça e o orixá são banhados com sangue sacrificial, visto como transmissor, mantenedor e intensificador de *axé*. Portanto, o *ori* é alimentado pelo sangue, sendo interessante pontuar que o contato com este líquido poderoso se dá por etapas – primeiro a lavagem da cabeça, depois o *ibori*, depois a iniciação. O indivíduo deve preparar-se gradualmente para receber a força sagrada, presente em diferentes intensidades de acordo com o tipo de sangue sacrificial, para finalmente poder suportar a presença e o poder do próprio orixá, quando este for definitivamente fixado na cabeça. No entanto, o ritual de “dar de comer à cabeça” será repetido várias vezes ao longo da vida do adepto.

Com efeito, pode-se atribuir ao *ibori* três características: o de rito de pré-iniciação, o terapêutico e o profilático. Além de estabelecer uma conexão inicial entre o filho de santo e a coletividade religiosa afro-brasileira, os adeptos do candomblé também fazem uso deste ritual com o intuito de restabelecer a saúde do indivíduo (uso terapêutico) e como prevenção quando, por exemplo, determinado filho de santo dá de

comer à cabeça em fases importantes na vida religiosa (cargo sacerdotal, feitura de *iaô*...).

Outro uso profilático do *ibori* diz respeito à própria manifestação do orixá, visto que ela despende muita energia do adepto que o incorpora, promovendo certo desgaste do *axé* individual. Olga Cacciatore (1988: 68) dá como uma das finalidades do *ibori* “fortificar o espírito do crente para suportar repetidas possessões, ou por estar por elas enfraquecido”, ressaltando as qualidades profiláticas e terapêuticas do rito.

Em relação ao uso preventivo do *ibori*, tive a oportunidade de participar de um destinado à manutenção do *axé* de dois filhos de Xangô, sendo um deles a *ialorixá* do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, Mãe Amara. A *iakerê*<sup>56</sup> Maria Helena Sampaio, havia consultado o oráculo – condição indispensável para realização de toda e qualquer atividade religiosa – que indicou a realização de um *ibori* seco, isto é, sem efusão de sangue. Um mito de Exu faz referência ao sacrifício de frutas à cabeça:

Ifá andava triste e desolado, tendo se desentendido com seu rei. Ele consultou o oráculo para saber o que fazer. Foi dito que fizesse uma oferenda com tudo quanto era fruto redondo. Mas o *ebó* deveria ser entregue por sua mãe. Como a mãe de Ifá morava longe, Ifá pagou a Legba um galo e uns doces para ele ir buscá-la. Exu chegou à casa da mãe de Ifá e disse que a levaria à casa de seu filho desde que ela lhe pagasse alguma coisa. Mas ela não tinha nada para oferecer a ele. Exu disse que queria o bode de doze chifres que tinha visto no quintal da casa dela. Ela disse que o bode não era dela, ela apenas o guardava. Legba insistiu. Legba tomou o bode e o matou. O sangue do bode jorrou e era puro fogo e o fogo tomou conta de Exu. Ele consultou o babalaô e foi dito que fizesse uma oferenda com os órgãos internos do bode. Ele o fez e em seguida se pôs a cozinhar a cabeça. Mas a cabeça do bode não cozinhava, por mais que a panela ficasse no fogo. Ele tomou a mãe de Ifá e a panela e resolveu voltar à cidade de Ifá, levando a mulher. Usando um pano torcido, Legba fez uma rodilha para carregar a panela nos ombros e a panela grudou nele e se transformou em sua cabeça. Naquele tempo Exu não tinha cabeça. Eles chegaram à casa de Ifá e a mãe narrou ao filho o ocorrido. Ifá lamentou-se por também não ter cabeça. Foi dito que se fizessem sacrifícios com frutas redondas para ganhar um *ori*. A mãe levou ao rei a cabaça contendo as frutas redondas. O rei tomou um mamão e partiu em dois. Uma metade do mamão fixou-se entre os ombros e transformou-se na cabeça do rei. Assim foram nascendo as cabeças. Exu foi o primeiro a ter *ori* fixado nos ombros. Precisa fazer sacrifício quem quiser ter uma cabeça (PRANDI, 2001: 49-51).

---

<sup>56</sup> Mãe pequena, “auxiliar imediata e substituta eventual da Ialorixá ou do Babalorixá” (CACCIATORE, 1988: 139).

As frutas redondas neste mito são apontadas enquanto elementos fundamentais para formação da cabeça. De fato, em qualquer *ibori* além do sangue sacrificial (caso se trate de um *ibori* de sangue) outros nutrientes são oferecidos à cabeça. Bastide (2001: 42) observa que vários alimentos são ofertados, dos quais “parte será oferecida ao orixá “dono da cabeça”, outra aos mortos, outra disposta sobre a cabeça de quem faz realizar o *bori*, e a última enfim será cozida para refeição final”, como também foi visto em campo.

No *ibori* seco de Mãe Amara, foram utilizadas diversas oferendas: bolos, peixe, biscoitos, chocolates, doces, bebidas alcoólicas e refrigerantes, frutas, pipoca, pães, queijos, inhame... Como eu havia comentado a ausência do sangue neste ritual em particular, uma filha de Iemanjá me explicou: “A melancia, por exemplo, está fazendo aí o mesmo papel do sangue, ela alimenta a cabeça com o *axé*, assim como o sangue também alimenta, mas como foi dito [no jogo de búzios] que o *ibori* era seco, então não se usa sangue”<sup>57</sup>. Portanto, como colocado anteriormente, o sangue é apenas uma das fontes da força vital, estando o *axé* presente também em toda a natureza, inclusive nos homens e divindades, o que, todavia, não faz do sangue elemento dispensável ao *candomblé*.

## 2.2 – A “feitura de *iaô*”: o sangue que dá vida nova.

A feitura de *iaô*, também denominada de raspagem do santo, ou ainda, feitura do santo, consiste no rito de iniciação propriamente dito do *candomblé* (Augras, 1983). É a partir desta cerimônia que o filho de santo contabiliza o tempo de iniciado. Como foi mencionado anteriormente, esse ritual implica num vínculo maior com o terreiro, com a

---

<sup>57</sup> Fragmento de meu diário de campo (setembro de 2008).

comunidade afro-religiosa e, primordialmente, com o orixá, quando comparado à lavagem das contas e da cabeça e ao *ibori*, que mesmo já tendo sido realizados anteriormente, são repetidos na feitura do santo. Conta o mito:

No começo não havia separação entre o Orum, o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu e a Terra. Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida. E os orixás também não poderiam vir à Terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados. Isoladas dos humanos habitantes do Aiê, as divindades entristeceram. Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra. Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos. Foi a condição imposta por Olodumare.

Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as penas da galinha-d'angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com jóias e coroas. O *ori*, a cabeça, ela adornou ainda com a pena do *ecodidé*, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar *abebés*, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados *indés*. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de *ori*, finas ervas e *obi* mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse *oxo* atrairia o orixá ao *ori* da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê. Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam *odara*. As *iaôs* eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses.

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à Terra, aos corpos das *iaôs*. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batas e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando os humanos iniciados para a roda do *xirê*<sup>58</sup>, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás

---

<sup>58</sup> Roda de dança formada no salão do terreiro em frente aos atabaques pelos adeptos do candomblé, os homens dançam, girando numa roda interna a das mulheres. Nos ensaios abertos ao público e apresentações do *Afoxé Oyá Alaxé*, o *xirê* também é formado, contudo, nessas ocasiões, homens e mulheres dançam misturados numa única roda. “Ordem em que são tocadas, cantadas e dançadas as invocações aos orixás, no início das cerimônias festivas ou internas. Exu (mensageiro) é o primeiro a ser

podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das *iaôs*, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé (PRANDI, 2001: 526-528).

Esta narrativa mítica ilustra a fundação do ritual da feitura de *iaô*, na qual Oxum foi “o primeiro orixá a fazer um *iaô*, também lembrada como a primeira mãe-de-santo, ialaxé” (LODY, 2006: 84). No mito, pode-se perceber ainda, o estabelecimento do vínculo entre os orixás e a humanidade e a sacralização do corpo do filho de santo, que quando recebe o orixá, torna-se a própria divindade, pois não eram as *iaôs* que “dançavam e dançavam e dançavam”, mas os deuses propriamente ditos.

Portanto, a feitura de santo consiste na formação de um novo ser, podendo ser considerada um rito de criação (Bastide, 2001), sendo, por isso, atrelado a Oxalá, o Pai da Criação, implicando na cor branca do enxoval do neófito, cor atribuída a este orixá.

Segundo Chevalier e Gheerbrant (2007: 141):

O branco – *candidus* – é a cor do candidato, i.e., daquele que vai mudar de condição (...). É uma cor de passagem, no sentido a que nos referimos ao falar dos ritos de passagem: e é justamente a cor privilegiada desses ritos, através dos quais se operam as mutações do ser, segundo o esquema clássico de toda iniciação: morte e renascimento.

Branco que também pode ser associado à pureza, condição exigida do adepto em toda e qualquer obrigação. O iniciante é recolhido no terreiro, se submete a rituais (lavagem das contas, da cabeça, *ibori*, banhos, depilações, incisões no corpo, oferendas...), a resguardos (alimentares e sexuais), a aprendizagens do saber religioso. Só após o tempo necessário, determinado pelo orixá através do jogo adivinhatório, o *iaô* é (re)apresentado à comunidade na *saída do iaô*, durante um toque (festa pública) no

---

invocado e enviado para chamar os orixás. A ordem das invocações varia muito, mas, de modo geral, começa com Ogum e termina com Oxalá, no Candomblé” (CACCIATORE, 1988: 251).

qual o orixá incorporado pelo iniciado falará seu nome<sup>59</sup>, como esclarece Edson Carneiro (2002: 97):

Afinal, a mãe escolhe a data para o *ôrunkó* – o dia em que os orixás devem *dar o nome* – uma das cerimônias mais apreciadas do candomblé. O santo de cada filha tem caráter pessoal e, portanto, deve ter um nome especial que o identifique. No dia do *ôrunkó*, realiza-se uma festa pública, em meio à qual cada iaô, dançando por sua vez, possuída pelo seu respectivo ôrixá, grita, entre os aplausos gerais, o nome que deve ser conhecido o Ôgún, o Xangô ou o Ôxóce que a possui.<sup>60</sup>

Desta forma, pode-se entender a feitura do santo enquanto um ritual de passagem. Para Arnold Van Gennep, os ritos de passagem são aqueles que “acompanham toda a mudança de lugar, estado, posição social, de idade” (GENNEP *apud* TURNER, 1974: 116). O autor ainda divide estes ritos em três momentos (separação, margem ou *limen* e reagregação), que brevemente são explicados por Victor Turner (1974:116) no seguinte trecho:

A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou ainda de ambos. Durante o período “limiar” intermédio, as características do sujeito ritual (o “transitante”) são ambíguas; não passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), consuma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez.

Portanto, seguindo a classificação de Van Gennep, quando o *iaô* é recolhido no terreiro, caracteriza-se a fase de segregação. Uma vez “dentro do quarto”, o adepto já não é mais um abiã, todavia ainda não se consagrou enquanto *iaô*. Desta forma, na feitura de *iaô*, o isolamento pode ser associado à morte do candidato, e a (re)apresentação do *iaô* à comunidade ao renascimento do adepto para uma nova vida

---

<sup>59</sup> Segundo a mãe pequena do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, a *iakerê* Maria Helena Sampaio, na tradição nagô, além de seu nome, o orixá também revela sua toada (cântico sagrado) pessoal, o que foi por mim presenciado em campo.

<sup>60</sup> A grafia e os grifos do autor foram preservados.

sócio-religiosa, como ratifica Lody (2006: 83): “o corpo do noviço, *iaô*, é transformado – rito de passagem – e ele nasce de novo após a feitura”.

Acrescento aí o (re)nascimento do orixá individual, que antes da iniciação, era conhecido apenas pelo seu nome genérico, Iemanjá, Xangô, Oyá... E somente após sua feitura, a divindade divulga seu nome particular, o que a identifica enquanto orixá pessoal, único e intransferível: Iemanjá Sabá, Xangô Aganjú...

Na feitura de *iaô*, o sangue – que banha a cabeça do iniciado, a pedra (*otá*) do seu orixá e as contas – entra como ligação entre o adepto, o terreiro e o orixá. Como afirma Bastide (2001: 77), referindo-se ao candomblé baiano, “é por meio do banho de sangue que se estabelecem (...) todas as relações entre os objetos, os seres humanos e os orixás”. É através do sangue, obtido por meio dos sacrifícios animais, que são feitos o *iaô*, o *otá* individual e o orixá na cabeça do adepto, nascendo assim um novo indivíduo, um indivíduo agora duplo: humano e orixá, como corrobora Eliade (1992: 137): “são múltiplos os meios por que se obtém a santificação, mas o resultado é quase sempre o mesmo: a vida é vivida num plano duplo; desenrola-se como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida trans-humana, a do Cosmos ou dos deuses”. E no candomblé, se atinge essa experiência também através do sangue, que dá vida a esse novo ser: o *iaô*, humano e, ao mesmo tempo, sagrado.

A respeito do sacrifício presente na feitura de *iaô*, Vogel, Mello e Barros (2005:

17) observam:

Na relação dos homens com os deuses, o sacrifício animal constitui o penhor mais precioso. É indispensável para abrir o caminho em todos os grandes ritos que visam transformar radicalmente a forma de existência dos seres humanos. Dentre todos eles a iniciação, mais do que qualquer outro, precisa oferecer *vida por vida*<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Grifos meus.

Nesta perspectiva os autores consideram a feitura de santo uma troca estabelecida entre os homens e a divindade, a vida do animal sacrificado pela nova vida do neófito. E, para Roberto Motta (1995:108), “a essência do sacrifício se encontra nessa transferência de vida, que se faz através do sangue”. Entretanto, este autor complementa que na iniciação o sacrifício também é realizado através da imolação do próprio iniciado quando, de incisões (*curas*) do próprio corpo, seu sangue é derramado em honra ao orixá, dono de sua cabeça: “Sangue misturado ao sangue, pois no **feitio** é o próprio sangue do devoto que é derramado<sup>62</sup>” (MOTTA, 1991: 73). E através destes sangues sacrificiais (animal e humano) o adepto iniciará uma nova vida.

Ainda é interessante ressaltar a possibilidade da resignificação do sacrifício humano pelo sacrifício parcial do adepto no candomblé, visto que um mito exemplifica a substituição da imolação das vítimas humanas pelos animais sacrificiais:

O rei do Benim tinha uma filha chamada Poié. Os adivinhos disseram ao rei que, se ele não fizesse sacrifícios, a filha ia se perder. Ele achou a previsão um absurdo e nada fez. Um dia, Poié perdeu-se na floresta e nunca mais voltou. A mãe de Orunmilá tinha um escravo chamado Xierê, que era encarregado de fazer as marcas rituais, os *aberés*. Um dia, Xierê fugiu para a floresta e Orunmilá foi em seu encalço. Depois de dezesseis dias, Orunmilá avistou o escravo. Quando estava bem perto dele, ambos, Xierê e Orunmilá, caíram numa armadilha. Era uma cova profunda coberta de folhas, da qual ninguém podia se safar. No sétimo dia, por ali passava, perdida, a princesa Poié. Ela viu Ifá e o escravo no fundo do buraco e Ifá implorou a ela que os tirasse dali. Poié libertou Orunmilá e o escravo. Orunmilá agradeceu e quis retribuir o favor. Ele daria o que ela quisesse. Ela então pediu um filho a Orunmilá e ele se deitou com ela e a engravidou. Mas Orunmilá disse que não podia se casar com ela, pois já tinha três esposas e elas não queriam uma outra. E partiu. Ela teve uma filha a quem chamou Olomó. Perguntaram a ela quem era o pai da menina e ela disse que o pai era Ifá.

Naqueles tempos era costume fazer sacrifícios humanos. Um dia, Orunmilá mandou que trouxessem um escravo, pois queria fazer um sacrifício para seu ancestral guardião. Eles trouxeram Olomó e Orunmilá determinou que o sacrifício seria feito dentro de três dias. Enquanto isso Olomó foi encarregada de pilar inhames para os *ebós*. Enquanto pilava, ela cantava: “Eu sou filha de Poié. Se eu tivesse pai, ele não permitiria que eu fosse sacrificada”. As esposas de Orunmilá, Ossu, Odu e Ossum, escutaram a cantinela e contaram para o esposo. Ele então foi escutar e ficou pasmo. Perguntou à escrava: “Que história é essa de seres a filha de Poié?”. E ela respondeu: “Sim, eu sou. Minha mãe me disse que tirou meu pai de uma armadilha e que ele, por gratidão, se deitou com ela e assim foi que eu nasci”. Orunmilá disse: “Essa é

---

<sup>62</sup> Grifo do autor.

minha filha”. E mandou comprar uma cabra para o sacrifício. Ifá libertou Olomó e proibiu para sempre o sacrifício de humanos (PRANDI, 2001: 463-465).

Ainda é notória no mito a presença de um encarregado em fazer as marcas rituais, presentes também na feitura de santo, sob a forma de incisões realizadas nos corpos dos iniciados e através das quais o sangue do neófito é derramado tornando-o vítima sacrificial, como observa Roberto Motta (1991).

Além do sangue sacrificial humano e animal, este líquido orgânico também está presente neste rito iniciático sob a forma de sangue menstrual, representado pela pena vermelha presa a testa do *iaô*, como é mencionado no mito da “invenção do candomblé”, descrito no início do subcapítulo, e ainda será abordado a seguir. Desta forma, o sangue sacrificial na feitura do *iaô* pode ser associado à transformação, ao (re)nascimento, à vida.

### 2.3 – Menstruação e candomblé: o “corpo aberto” e o poder das regras.

O sangue sob a forma de menstruação, assim como visto anteriormente para os Ramkokamekra/Canela, também é atrelado à impureza no contexto do candomblé, afastando as mulheres de certos afazeres, rituais e espaços sagrados e determinando comportamentos diferenciados no período das regras. Entretanto, a concepção de impureza para o “povo de santo” distancia-se daquela apregoada pela cosmovisão judaico-cristã que atrela o estado de impuro à prática do pecado.

Para o candomblé, ao menstruar, a mulher abre um canal através do qual ocorre um desgaste de seu *axé*, o que caracteriza a categoria êmica “corpo aberto”, conforme explicação da *iakekerê* Maria Helena Sampaio. Como mencionei anteriormente e ainda será abordado adiante, o sagrado torna-se destruidor ao ser contactado em condições

inadequadas. O corpo necessita estar forte para a experimentação do sobrenatural e um corpo forte consiste num *axé* mantido e intensificado, condição esta antagônica ao estado menstrual.

Desta forma, durante o sangramento, é vetada a participação feminina no preparo dos alimentos ofertados aos santos, sua presença no *peji*, no *xirê*, sendo igualmente impedida sua permanência no salão em dias de obrigação e toques, entre outros. “Uma filha-de-santo não deve usar seu colar [guias] quando está menstruada” (LÉPINE, 2004: 39), visto que, o colar de contas também pertence à dimensão sagrada que exige, em seu contato, a pureza do adepto<sup>63</sup>.

No artigo *Estar de “Bagé”: Impureza e Poder da Mulher*, Erisvelton Sávio Melo e Marcos Antonio Canto (2007: 07) comentam a presença feminina na cozinha dos orixás: “a comida é um dos elementos do sagrado, as mulheres em idade fértil, geralmente, são proibidas de manipular alimentos sagrados, ficando a cargo das “*Iyá bassê*” (cozinheiras dos orixás), uma mulher idosa, portanto já livre da impureza causada pela menstruação, não ocasionando perigo e nem desordem a esse sistema”. No *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* esta tarefa não é limitada às senhoras de idade, sendo vetada apenas às mulheres que estão em período de sangramento, o que também parece valer para os candomblés baianos, como observa Roger Bastide (2001: 147), que pontua outros interditos do período menstrual:

A *iabassê* não pode cozinhar os pratos das divindades quando está menstruada; a *iaô* não poderá, também, ser possuída enquanto estiver nesse estado e, se alguma mulher menstruada penetra no santuário no decorrer da festa, imediatamente os tambores desafinam; finalmente, as iniciadas não chegam ao grau supremo de ialorixá senão quando, segundo a expressão popular, tornaram-se homens”, isto é, depois da menopausa.

---

<sup>63</sup> O uso das guias durante o ato sexual e durante o consumo de bebidas alcoólicas é interdito para homens e mulheres, assim como é necessário cobri-las com as vestes ou com algum pano a fim de protegê-las da fumaça de cigarros, charutos e afins.

É interessante mencionar que em terreiros do Recife, a presença masculina na cozinha dos orixás não é incomum, sendo no *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* um local frequente de atividades de vários homens, inclusive do Sr. Abelardo, Sr. Geno e Sr. Jorge, filhos de santo da casa, a bastante tempo iniciados.

No candomblé o sangue menstrual, que desgasta o *axé*, também é associado ao poder, vinculado à fertilidade, “somente aquelas que podem sangrar podem ter filhos” (PRANDI, 2001: 509). A fertilidade enquanto poder feminino de gerar filhos é dada por Oxum, “Orixá da beleza e do amor, mãe fecunda que Olórun abençoou”<sup>64</sup>. Conta o mito:

Oxalá tinha três mulheres. A esposa principal era uma filha de Oxum, e como tal era a encarregada de zelar pelos alvos paramentos e pelas ferramentas que usava Oxalá nas grandes celebrações. As outras mulheres invejavam a posição da filha de Oxum e muitas vezes criaram situações embaraçosas para prejudicá-la. (...) No dia da festa, no ponto privilegiado da sala, ocupava seu trono Oxalá. Sentada numa cadeira, à sua direita, encontrava-se a esposa principal, enquanto as duas outras acomodavam-se em cadeiras do lado esquerdo. Aproveitando-se de um momento em que a primeira esposa se ausentou, retirando-se da sala para providenciar a coroa de Oxalá, as duas outras puseram na sua cadeira um preparado mágico. No momento em que ela voltou à sala e se sentou, sentiu o assento pegajoso, quente, estranho. Ela sangrava, deu-se conta com horror! Saiu correndo em desespero, sabendo que infringira um tabu do marido. Oxalá indignou-se por ela ter se apresentado diante dele em estado de impureza e a expulsou de casa por quebra do tabu. A triste esposa correu para casa de sua mãe em busca de socorro. Oxum a recebeu carinhosamente e cuidou dela. Triturou folhas e preparou-lhe um banho na bacia. Banhou seu corpo, lavou o sangue, envolveu-a em panos limpos e a deixou repousando numa esteira sob a sombra de uma árvore. Quando Oxum tirou a filha do banho, o fundo da água era vermelho e não era sangue, eram penas vermelhas do papagaio-da-costa. No fundo da bacia penas vermelhas estavam depositadas, penas da cauda do papagaio-da-costa, que os iorubás chamam *edidé*. Penas raríssimas e muito apreciadas que os iorubás chamam *ecodidé*. Penas que o próprio Oxalá considerava um riquíssimo objeto de adorno, das quais os caçadores não conseguiam arranjar-lhe sequer um exemplar. A filha de Oxum passou a ir às festas enfeitada com tais penas e um rumor de que Oxum tinha muitos *ecodidés* chegou aos ouvidos de Oxalá. Como ele não conseguia as penas de papagaio pelas mãos dos caçadores, foi um dia à casa de Oxum perguntar por elas e surpreendeu-se. Lá estava sua mulher, a filha de Oxum, coberta com as preciosas penas. Oxalá acabou perdendo a esposa e a levou de volta para casa. Com a filha reabilitada e Oxalá satisfeito, Oxum completara seu prodígio. Oxalá ornou com uma das penas vermelhas sua própria testa e determinou que a partir daquele dia as sacerdotisas dos orixás, as *iaôs*, quando iniciadas, deveriam também usar o *ecodidé* enfeitando suas cabeças raspadas e pintadas, pois assim seriam mais facilmente reconhecidas pelos orixás que tomam seus corpos em posse para dançar nas festas (PRANDI, 2001: 329-332).

---

<sup>64</sup> Trecho da música *Doce mel Oxum* (Fábio Gomes) gravada pelo *Afoxé Oyá Alaxé*.

Augras (1983), lançando mão de outra versão deste mito de Oxum<sup>65</sup>, relaciona a fecundidade das Grandes-Mães aos pássaros com a *multidão dos descendentes* simbolizada através das penas do *ecodidé*. Segundo a autora, deste modo, pode-se associar a fertilidade ao rito iniciático<sup>66</sup>, visto que este simboliza o nascimento, como foi visto anteriormente. Morre-se para uma vida anterior ao rito para se nascer em uma nova vida. Desta forma, no que se refere ao ritual de *iaô*, Augras ainda nos diz que:

A iniciação é um nascimento, e o poder da fecundidade tem que estar presente. Pois Oxum mostrou que a menstruação, em vez de constituir motivo de vergonha e de inferioridade das mulheres, pelo contrário, proclama a realidade do poder feminino, a possibilidade de gerar filhos (*idem*, 1983: 161).

Portanto, no contexto do candomblé, podemos perceber o sangue no que Durand (2002) chama de inversão de sentidos. O sangue menstrual enquanto desgaste de *axé*, não desejável, torna-se aceitável e sinônimo de poder, quando é associado à fertilidade.

É interessante mencionar outro mito afro-brasileiro que faz referência ao sangue menstrual:

Desde o dia em que Obatalá se casou com Iemu, ela parou de tomar água e passou a beber sangue, sangue fresco de animais, que Obatalá devia prover. Um babalaô tinha dito a ela que os filhos viriam com sangue e foi assim que ela interpretou a mensagem do oráculo. Ela queria filhos, então alimentava-se de sangue. Obatalá não tinha armas para caçar e por isso foi ao babalaô para saber como fazer. Foi preparada então uma colher de pau com poderes mágicos. Quando Obatalá apontava a colher de pau para um animal, dele jorrava sangue fresco, que levava à sua mulher. Diariamente Obatalá ia à floresta em busca de sangue e Iemu ficava muito intrigada que ele o conseguisse, pois sabia que o marido não tinha arma alguma e muito menos o dom de caçador. Resolveu seguir Obatalá e descobrir o segredo. Fez um furo no embornal de Oxalá e o encheu de cinzas.

Quando Obatalá foi ao mato em busca de sangue, bastou Iemu seguir o rastro de cinzas deixado por ele. Seguiu o marido escondida no mato, sem se deixar por ele descobrir. E lá estava ele na clareira onde sempre esperava por algum bicho. Quando ouviu o ruído de algo se aproximando entre os arbustos, Obatalá apontou sua mágica colher de pau naquela direção e imediatamente um grito de mulher ferida ecoou na mata. Correu para os arbustos e lá estava Iemu caída, com sangue fresco jorrando por entre as pernas. Ele a carregou nos braços e a levou ao babalaô. O babalaô mandou que ela oferecesse cinco galinhas, uma galinha a cada dia, em cinco dias consecutivos. Assim foi feito e Iemu parou de sangrar. Ela e Obatalá fizeram sexo e ela engravidou. Iemu

---

<sup>65</sup> Outra versão desse mito que envolve Oxalá, Oxum e o *ecodidé*, e ilustra a relação existente entre o poder masculino e o poder feminino no candomblé, pode ser encontrada em Santos (1997).

<sup>66</sup> A respeito do simbolismo dos ritos de iniciação ver Eliade, 1992.

teve muitos filhos de Obatalá. Desde aquele dia na clareira, todas as mulheres passaram a sangrar a cada mês. E somente aquelas que podem sangrar podem ter filhos. Obatalá, por sua vez, nunca mais quis saber de sangue (PRANDI, 2001: 508-509).

A partir desta narrativa mítica, observa-se a explicação do sangue menstrual e sua conseqüente ligação à reprodução. Também é notória a presença da regularidade mensal da menstruação, inclusive é possível associar os cinco dias consecutivos das oferendas, mencionados no mito, ao período médio das ditas regras, quando somente após os cinco dias Iemu pára de sangrar.

Destarte, pode-se observar o sangue circulando no candomblé assumindo diferentes e variados significados. Associado à vida, à nutrição, ao poder, à troca, à saúde, à impureza, à fertilidade, à fonte e ao desgaste de *axé*... Demonstrando assim, a dinamicidade que permeia este fluido sagrado.

#### 2.4 – Terreiro, sangue e doença: alianças e tensões entre saberes.

No universo do candomblé é necessária ao adepto a incessante manutenção do *axé*, a energia vital. Como foi abordado anteriormente, tudo e todos na natureza possuem essa força sagrada, responsável pelo bem estar geral, o que envolve ausência de doenças, condições econômicas favoráveis, paz de espírito, boas relações sociais e afetivas, um emprego estável e prazeroso. Enfim, aspectos econômicos, sociais, emocionais e fisiológicos em harmonia, “bem como da coerência estabelecida entre o mundo natural e o sobrenatural” (BARROS & TEIXEIRA, 2000:116).

Neste sentido, quando um destes fatores se encontra em desordem, a religiosidade é acionada a fim de restabelecer o equilíbrio do indivíduo, como esclarece Ruy Póvoas (2006: 223-224):

Geralmente, quem procura o terreiro está *necessitado*. Ainda que esta categoria se refira também aos carentes de recursos materiais, ela se prende mais especificamente àquele que busca solução. E nesse sentido, a clientela passa a ser uniforme: há um mal que precisa ser sanado, um problema que precisa ser resolvido, uma crise que precisa ser superada. Desse modo, entende-se que uma relação binária se estabelece: o terreiro sabe que pode curar e tratar; as pessoas sabem que podem ser curadas e tratadas pelo terreiro.

Como no caso do processo saúde-doença, no qual a enfermidade pode ser compreendida enquanto um desgaste natural do *axé* individual, enquanto um feitiço enviado por alguém e ainda enquanto um castigo ou chamado do orixá. Desta forma, em todos os casos mencionados, qualquer que seja o remédio indicado (banho de folhas, rituais de limpeza, *ibori...*), que será revelado pelos orixás ao sacerdote através do jogo de búzios, ele visará à restauração da energia vital, pois, para o candomblé “a noção de equilíbrio é identificada à de saúde” (BARROS e TEIXEIRA, 2000:109). Entretanto, não existe uma prática terapêutica única para os variados tipos de males. Cada filho de santo ou cliente<sup>67</sup> do terreiro receberá um tratamento individual e diferenciado, de acordo com a doença que o acomete, com o estado no qual o enfermo se encontra e com a natureza formadora do seu próprio ser, ou seja, com as divindades que o regem.

Tal percepção pode ser exemplificada a partir da história de uma filha de Iemanjá do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*. Ela estava passando por vários episódios subsequentes de problemas de saúde, além do desemprego e da dificuldade de estabelecer relacionamentos afetivos. A mãe pequena da casa, preocupada com a filha de santo e sabendo da minha proximidade com ela, me explicou:

---

<sup>67</sup> Aquele que recorre esporadicamente aos serviços religiosos oferecidos pelo terreiro (banhos, benzeduras, consultas ao jogo de búzios) sem possuir vínculo iniciático com a casa. Entretanto, Motta (1991) também considera o adepto como cliente, visto que paga pelos serviços prestados. Todavia, penso que a diferença entre essas categorias se dá no que concerne a intimidade que cada uma delas estabelece com o terreiro. Um cliente dificilmente irá procurar o candomblé sem ter antecipadamente a quantia necessária para cobrir o preço da consulta, enquanto um filho de santo da casa, mesmo desprovido financeiramente, solicitará os serviços dos sacerdotes, o que muitas vezes foi presenciado em campo.

O problema é que ela herdou de alguém da família o santo, alguém da família dela, pode ser algum antepassado que ela nem conheça, cultuava os orixás e ela herdou isso e Iemanjá está chamando ela. (...) Eu já conversei com ela. Ela precisa lavar a cabeça. Nada na vida dela está dando certo (...) e as coisas só irão se ajeitar quando ela começar a cuidar do santo dela<sup>68</sup>.

Como afirmam José Carlos Barros e Maria Lina Leão Teixeira (2000: 110): “acreditam os adeptos do candomblé que a saúde e o bem-estar só serão restabelecidos após o cumprimento de certas obrigações rituais que formalizem e, a partir daí, equilibrem a relação entre o indivíduo e o seu orixá”. E no caso desta filha de Iemanjá, para o tratamento de seus males, foram recomendados rituais de limpeza, oferenda de diversas comidas secas (entre elas o *igbin* de Oxalá, como foi mencionado anteriormente) e a lavagem da cabeça de imediato, porém uma lavagem de cabeça sem a efusão de sangue.

A iniciação no candomblé propriamente dita consiste na feitura de *iaô*. No entanto, ritos que chamo de pré-iniciação<sup>69</sup> – lavagem do colar de contas (também chamados de guias ou, apenas, contas), lavagem da cabeça e *ibori* –, são executados visando à preparação do adepto para a feitura de santo. A lavagem do colar de contas pode ser realizada isoladamente ou em conjunto com a lavagem da cabeça, que por sua vez é considerada a segunda etapa da pré-iniciação e quando ocorre também envolve a lavagem das guias. Alguns autores<sup>70</sup> relatam que a lavagem das contas é executada concomitantemente com a lavagem da cabeça, porém, no *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, o primeiro ritual pode ser realizado isoladamente, como foi meu caso, deixando a lavagem da cabeça para um período posterior, caso o adepto decida dar continuidade à inserção na religião.

---

<sup>68</sup> Fragmento do meu diário de campo (setembro de 2008).

<sup>69</sup> Augras (1983) chama os ritos que aqui denomino de pré-iniciação de “etapas de engajamento na vida religiosa”.

<sup>70</sup> Augras (1983), Bastide (2001), entre outros.

Na lavagem da cabeça, ao som dos atabaques e toadas, ocorre um banho triplo com o *amassi*. Lavam-se o *ori* do adepto, suas contas e o orixá (*otá*) com a água das folhas sagradas e o sabão da costa, além de outros ingredientes também possuidores da energia sagrada, como o sangue oriundo dos sacrifícios quando o adepto está em condições de boa saúde para recebê-lo, o que não foi o caso daquela filha de Iemanjá referida anteriormente. Destarte, tem-se o sangue enquanto elo mítico e social entre o indivíduo, a comunidade religiosa e os orixás que o regem e ainda, enquanto sinônimo de cura, pois no desequilíbrio do *axé*, é este fluido vermelho que trará novamente a harmonia entre o indivíduo e seu orixá, restabelecendo a saúde do adepto.

Porém, ainda que desejado pelos orixás e filhos de santo, visto que é através dele se obtêm a cura, o sangue por pertencer à dimensão numinosa também é temido, como corrobora Marco Heleno Barreto (2008: 51), quando pondera acerca do poder do sagrado:

Se a articulação entre a esfera cotidiana e a esfera sagrada é absolutamente fundamental para a existência humana significativa, a sua separação não é menos imperiosa. O paradoxo fica estampado: aquilo que pode salvar também pode destruir. Por isso a experiência do sagrado implica sempre e simultaneamente fascínio e terror, como notou Rudolf Otto.

Nesta perspectiva, Vogel, Mello e Barros (2005: 55) ratificam, “os sacrifícios sangrentos se revestem, sempre, de uma aura de perigo. Nenhuma efusão de sangue é tranquila”. Por ser um elemento que contém forças sagradas e, portanto, poderosas, percebi em campo que este só estará presente nos rituais dependendo do estado de saúde do indivíduo e com a solicitação e permissão do orixá. Como nos mostra o exemplo acima citado da filha de Iemanjá que por estar com a saúde fragilizada, a presença do sangue em sua lavagem de cabeça havia sido dispensada. A própria oferenda dos caracóis – que, como já foi mencionado, tem um poder igual ao do sangue, o poder de cura –, associada à lavagem de cabeça sem efusão de sangue e as outras práticas

solicitadas à adepta em questão, seriam suficientes para livrá-la dos infortúnios que a afligiam, porém, sem colocá-la em maior risco.

Após a lavagem da cabeça, dos rituais de purificação e das obrigações de comida seca ofertadas pela filha de santo, sua saúde foi recuperada e no dia em que voltou para sua casa (o ritual exigiu três dias de recolhimento no terreiro, além de um período maior de resguardos) recebeu uma proposta de emprego. Resultados estes que logo foram atribuídos aos cuidados prestados ao seu orixá.

É de fundamental importância ressaltar que a ausência do sangue neste caso específico se deu apenas no que concerne o sangue sacrificial de bichos de dois e quatro pés. Para o “povo de santo” além do sangue animal, existem ainda o sangue mineral, representado pela água, e o sangue vegetal, o já mencionado *amassi* – oriundo da maceração das folhas sagradas, das quais cada espécie é atribuída a um determinado orixá de acordo com certas características do vegetal e da divindade<sup>71</sup>. “O sangue do animal é muito importante para o candomblé, mas temos também a água, que é o sangue mineral, não é? E o sangue vegetal, das folhas, o *amassi*”, esclarece a *iakekerê* do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*.

Todavia, existe uma espécie de escala de poder nas espécies de sangue animal, dependendo de que tipo de bicho o sangue é obtido<sup>72</sup>, o que se estende aos tipos de sangue mineral e vegetal, sendo o sangue de origem animal o mais poderoso, implicando uma maior cautela no seu uso e revestindo-o com uma aura de segredo, como ratifica Lody (1998: 91), “o sangue, seiva mágica mantenedora das propriedades e do sentido dinâmico dos deuses, alimenta-os de grande sigilo, por parte dos que conhecem esses ritos secretos, que são mantidos com lastro de silêncio e temor”.

---

<sup>71</sup> Acerca das folhas sagradas e suas relações com o panteão afro-brasileiro, ver: Serra (2006), Lühning (2006), Lody (2006), entre outros.

<sup>72</sup> Bichos de dois (aves) e quatro pés (caprinos, ovinos, suínos, bovinos). Dentre os últimos, o sangue de boi (garrote) é considerado o que possui maior força.

E esta precaução acerca da utilização do sangue animal e suas consequências também foram mostradas no caso da enfermidade de outra adepta da mesma casa de culto, uma filha de Xangô que havia sofrido um derrame (acidente vascular cerebral – AVC). A mãe pequena do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, conversando a respeito do sacrifício de um garrote em outro terreiro, comentou: “eu é que não vou arriscar de colocar uma cabeça de boi aqui dentro de casa com ela do jeito que está. Só faço isso se realmente o orixá pedir, aí é o jeito. Mas ela assim doente? Eu não”. Os sacrifícios de outros bichos de quatro pés continuam sendo realizados no terreiro, porém a imolação de bois foi suspensa temporariamente, visto que o sangue deste animal possui maior intensidade de *axé*, implicando um melhor preparo físico-espiritual para realizá-lo.

O “derrame” desta filha de Xangô foi entendido pela comunidade enquanto um castigo enviado pelo orixá. Atribuíram a doença ao abate profano de uma cabra. Mesmo tendo sido abatida por outra pessoa e em contexto profano, porém dentro dos limites geográficos do terreiro, isto é, em ambiente sagrado, os filhos da casa interpretaram a enfermidade da adepta como a punição pelo desrespeito às divindades. “Isso foi por causa daquela cabra que ele cortou lá em casa! Vocês estão brincando com o poder dos orixás, vocês estão brincando com os orixás!”, disse aos prantos a filha da enferma, também pertencente ao candomblé. Como enfatizam Barros e Teixeira (2000: 121), “a doença quase sempre é entendida como perda de *axé* individual, o que é percebido também como uma situação diretamente relacionada a perigo ou ameaça de abalo de *axé* coletivo do terreiro”, cujo contrário também é esperado. E após algumas semanas foi realizada a Festa do Inhame, dedicada a Oxalá, a fim de restabelecer a saúde da filha de Xangô e proteger os demais membros da casa.

Ainda em relação a estes dois exemplos do campo, pode-se notar que em ambos os casos, o orixá requisitado para a solução dos problemas de saúde foi Oxalá. Os *igbins*

(caracóis) ofertados pela filha de Iemanjá e os inhames da filha de Xangô, são a comida predileta do orixá da criação. A antropóloga Luciana Gama (2007: 53) pondera:

O deus da brancura, conhecido pelos nomes: Oxalá, Orixalá, Obatalá, Oxalufã, Oxaguiã, simboliza [entre outros significados] a pureza. Este orixá também está ligado à vida e à morte, afinal é esta divindade quem cria o *Aiyê*, a Terra, e faz surgir a morte, *Icu*, para os homens. Talvez por este motivo, por estar associado à morte, esta divindade se liga ao complexo saúde-doença. Se é Obatalá quem diz a hora certa da morte de cada indivíduo, as obrigações a este orixá podem ser um meio de adiá-la, assim como um modo de vencer a limitação da vida terrena.

Desta forma, ainda que necessite um estudo mais aprofundado, cogito que, em casos nos quais o orixá não permite o uso do sangue nos rituais envolvendo adeptos sem o estado de saúde indicado, é o poder do branco de Oxalá que alenta os infortúnios dos filhos de santo. Se o sangue simboliza a vida e sua ausência, a morte, então, na impossibilidade de seu contato é no branco de Oxalá que se apoiará o combate contra as adversidades e desventuras. No que tange a cor branca, Eliade observa: “Muitas vezes nos ritos de iniciação, o branco é a cor da primeira fase, a da luta contra a morte” (ELIADE *apud* CHEVALIER e GHEEBRANT, 2007: 142).

Contudo, não é apenas o saber dos terreiros que o “povo de santo” aciona com o intuito de sanar suas mazelas. Visto que a noção de corpo engloba tanto o espírito quanto a matéria, os adeptos do candomblé buscam, concomitantemente, ajuda na biomedicina.

No candomblé a concepção de complementaridade entre *Aiê* e *Orun*, mundo dos humanos e mundo dos orixás respectivamente, fomenta a noção de um corpo indissociável entre matéria e espírito. “O homem se concebe como um microcosmos. Ele faz parte da Criação dos deuses, ou seja, em outras palavras, ele reencontra em si mesmo a santidade que reconhece no Cosmos” (ELIADE, 1992: 135). Desta forma, o corpo é concomitantemente natural e sobrenatural o que implica, portanto, a busca do equilíbrio orgânico e espiritual.

Contudo, mesmo a doença sendo atribuída a causas sobrenaturais, como mencionei anteriormente, a procura pelos serviços biomédicos não é preterida, ocasionando um verdadeiro imbricamento de práticas terapêuticas, como corrobora Póvoas (2006: 215-216): “o povo-de-santo compreende tratar o corpo simultaneamente ao tratamento do espírito. Toma-se o comprimido passado pelo médico, porém acompanhado do banho de folha, da oferenda ao orixá, da benzedura pela velha rezadeira”. Para ilustrar esta percepção, lançarei mão de alguns casos de adeptos do candomblé, vivenciados em campo, dos quais um deles envolve a minha própria pessoa.

Durante o processo de escrita desta dissertação, fui acometida por episódios de tonturas, vertigens, e ao consultar um médico, me foi dito que eram sintomas de labirintite. Foram solicitados alguns exames e principalmente, suspenso o uso de alimentos pretos (café, chocolate, chá preto...), dentre outras substâncias (guaraná, nicotina...). Ao chegar ao terreiro, contando o acontecido, vários casos iguais ao meu foram relatados: “Tontura? Isso é labirintite, tem que parar de tomar café, Coca-cola e largar o cigarro! Mas se você fizer um café de semente de girassol, fica boa logo. Quando eu tive, fazia uma jarra e tomava o dia inteiro e fiquei bonzinho, nunca mais eu tive”. Diagnóstico e tratamento ditos científicos (exceto o café de girassol que faz parte do acervo empírico do saber tradicional) foram indicados, o que não afastou a causa e terapêutica religiosas, visto que Maria Helena, mãe pequena do terreiro, avisou-me que as vertigens eram recado do orixá, minha mãe Oxum me chamando, cuja cura viria com a lavagem de cabeça. Pode-se observar, portanto, que alianças entre os saberes tradicional, religioso e científico são naturalmente estabelecidas e postas em enfrentamento pelo “povo de santo”, ora dando mais crédito a um conhecimento, ora a outro, como visto na fala de Abelardo, que atribuiu a cura de sua labirintite às sementes de girassol, mas nem por isso abrindo mão de procedimentos terapêuticos da ciência

acadêmica. O mesmo Abelardo, anos atrás, havia engessado um dos braços e tomava comprimidos de antiinflamatórios receitados por um ortopedista.

Outro caso que julgo importante de ser novamente abordado se refere ao da filha de Xangô, anteriormente citado. Antes de ter sido acometida por um derrame cerebral, esta adepta ofereceu uma obrigação ao orixá do fogo, o dono de sua cabeça. Naquela ocasião, após descumprir um preceito religioso e ainda recolhida (exigência do ritual), ela sofre um desmaio e, ao cair, bate a cabeça no chão. Automaticamente, o desfalecimento foi associado pelos presentes a uma punição de Xangô. A filha de santo foi acudida e deitaram-na na esteira, deixando-a dormir. Dias depois, a adepta sofreu um AVC hemorrágico e tendo sido levada a um hospital, o médico explica que numa ocasião como a ocorrida – pois haviam relatado o desmaio – o procedimento correto seria manter a paciente acordada com o intuito de verificar seu grau de consciência. Ao saber disso, a filha da adepta, também praticante do candomblé e presente no momento do desfalecimento, comenta: “a gente fez tudo errado, ao invés de deixar mainha deitada e dormindo, era pra ela ter ficado acordada”. Todos os exames solicitados pelo neurologista foram feitos, dias em observação no hospital foram cumpridos, fisioterapia e terapia fonoaudiológica foram tentadas, além de obrigações aos orixás e da Festa do Inhame, dedicada a Orixalá, como havia anteriormente mencionado, minimizando as sequelas da enfermidade.

Neste caso relatado, outro aspecto me chamou a atenção. Ao saber que o AVC era de origem hemorrágica, e sem ter compreendido as explicações do neurologista (sem dúvida devido ao nervosismo e ansiedade nos quais todos se encontravam), a filha da adepta demonstra verdadeiro pânico quando acredita que sua mãe continua sangrando na cabeça, correndo, por isso, risco de óbito. Mais uma vez o sangue aparece enquanto elemento negativo, assim como o sangue derramado da cabra em contexto

profano – causa atribuída pelos adeptos a este acidente vascular cerebral. O sangue humano, sagrado quando derramado em honra aos orixás na feitura do *iaô*, torna-se sangue abominado, quando gerador da enfermidade. O sangue animal, sagrado quando derramado em homenagem às divindades e por elas solicitado, torna-se elemento não desejado quando rejeitado pelos deuses, sendo atribuída ao veículo da vida a origem de possíveis desventuras. O sangue no candomblé é também associado ao infortúnio, à doença, ao castigo, à morte.

Dando continuidade no que concerne o sangue enquanto agente etiológico de variados males, é importante pontuar a noção da existência de microrganismos contaminantes por parte do “povo de santo”. Como afirmam Barros e Teixeira (2000: 124):

A ação de vírus, micróbios etc. não é desconhecida, e é justificada através de dois estados substancialmente diferentes (...). O primeiro é o de “corpo aberto”. Aquele que “perde axé” está fragilizado, podendo ser atingido por qualquer contaminação e ser penetrado por agentes infecto-contagiosos.

Nesta perspectiva, os possíveis agentes microorgânicos desencadeiam a doença caso o indivíduo esteja espiritualmente debilitado, o que também justifica o fato de que procedimentos de cunho religioso entrem na gama de terapias adotadas para o tratamento de doenças. Por essa visão peculiar, diferente da concepção do processo saúde-doença da população abrangente, uma campanha diferenciada de prevenção à DST/ AIDS nos terreiros de candomblé de Pernambuco foi elaborada pelo órgão governamental competente, como será visto a seguir.

#### *2.4.1 – DST/AIDS nos terreiros.*

Com a proliferação das Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST), em especial a AIDS (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida), considerada atualmente

uma pandemia, sem cura, que acometem principalmente pessoas com comportamento de risco (relações sexuais sem preservativo, uso comum de seringas por usuários de drogas injetáveis...) tornou-se emergencial a promoção de várias campanhas de prevenção a esta doença.

O HIV, vírus causador da AIDS, é veiculado por meio do sangue e outros líquidos orgânicos (secreções vaginais, esperma, leite materno), podendo ser transmitido através do contato com estes fluidos contaminados. Com o intuito de divulgar o que é esta síndrome, conscientizar os indivíduos sobre a necessidade de prevenção e de atingir os diversos segmentos da sociedade, o Governo do Estado de Pernambuco publicou a revista *Atotô*<sup>73</sup>, cartilha educativa a respeito da AIDS e outras Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST) e suas problemáticas, produzida em formato de gibi, voltada para o “povo de santo”.

Lançando mão de mitos relacionados a Obaluayê – considerado o orixá da varíola e outras doenças contagiosas, portador também do poder de curá-las, é conhecido como o curandeiro entre as divindades (Vasconcelos, 2001) – a cartilha tem o objetivo de alertar sobre os possíveis meios de contaminação das DST/AIDS e outras doenças (Doença de Chagas, por exemplo) e de informar a respeito de ações que diminuem a exposição a esses agentes contaminantes, visto que além de através do ato sexual os filhos de santo também estão expostos a diversas patologias, transmitidas pelo sangue, devido ao uso frequente de objetos cortantes como facas e navalhas. Implicando numa atenção redobrada.

Transcrevo a seguir um trecho da cartilha que se refere aos cuidados durante o manuseio de tais objetos em rituais específicos do candomblé:

Há muito tempo que, nas obrigações como a *cura* ou *fechamento de corpo* [que envolvem incisões na pele do adepto], é utilizada uma única navalha. Na

---

<sup>73</sup> Saudação ao Orixá Obaluayê.

maioria das vezes, essa navalha passa de pai ou mãe para filho. Mas os tempos agora são outros e precisamos encontrar uma maneira de preservar nossos preceitos e tradições, sem colocar em risco a nossa saúde. Porque tanto a pessoa que corta, quanto a que está sendo cortada corre o risco de pegar o vírus da AIDS ou da hepatite. Por isso: **Nunca** use a mesma navalha em mais de uma pessoa. O ideal é usar lâmina descartável ou que cada pessoa tenha a sua própria navalha e jamais compartilhe com alguém!!! **Não toque** em sangue humano de uma outra pessoa se você tiver com algum machucado. Sabe aquela história de chupar o sangue do outro quando corta o dedo? Isso **JAMAIS** deve ser feito! Toda vez que o sangue humano respingar em qualquer lugar (assoalho, pias, etc) ou objeto (facas, bancos, mesas, etc), é preciso desinfetá-lo com água sanitária; **Nunca** use uma faca ou navalha com a qual alguém tenha se cortado, sem antes desinfetá-la (VASCONCELOS, 2001: 07)<sup>74</sup>.

O gibi educativo adverte a respeito de outros meios de contaminação (sexo vaginal, oral e anal, contaminação de mãe para filho, uso compartilhado de seringas), promove conscientização do uso de preservativos (camisinha) tanto masculinos quanto femininos e de seringas e lâminas descartáveis, esclarece a distinção das categorias soropositivo (portadores do vírus HIV, sem manifestações da síndrome) e paciente de AIDS (indivíduos que já manifestaram a doença) e, ainda, alerta sobre o preconceito para com os portadores e doentes de DST/AIDS, incentivando o apoio de sua família de santo.

É importante mencionar que, diferentemente do catolicismo e outras formas de religiosidades cristãs, o sexo no candomblé não se atrela apenas à noção de multiplicação da espécie e distancia-se da idéia de pecado, como corroboram Barros e Teixeira (2000: 114): “Os órgãos sexuais são concebidos como fonte de prazer, extrapolando assim sua função utilitária de reprodução”. Apesar de atribuírem ao sexo um desgaste de *axé*, sendo causa dos inúmeros resguardos exigidos, nas religiões de matriz africana a vida é celebrada e as relações sexuais, que inclusive são consideradas como sendo regidas pelo orixá Exu, também são compreendidas enquanto gozo da vida que, por sua vez, está relacionada com a saúde. Portanto, “esta concepção viabiliza e legitima variadas expressões da sexualidade no âmbito do povo-do-santo, já que o

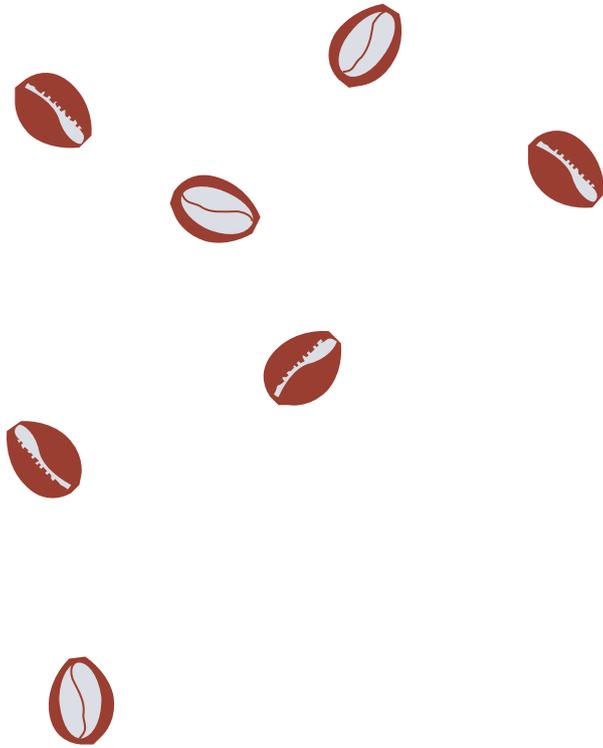
---

<sup>74</sup> Grifos da autora.

modelo mítico comporta uma multiplicidade de papéis sexuais” (*op. cit*, 2000: 114-115).

Desta forma, podemos notar o cuidado que se teve em contextualizar o problema da contaminação no universo dos terreiros, lançando mão, inclusive, da mitologia dos orixás para uma melhor apreensão por parte da comunidade afro-religiosa. Respeitar os rituais e a cosmovisão do candomblé, incentivando apenas a adoção de práticas preventivas, com o intuito de preservar a saúde da comunidade é um exemplo de que o diálogo entre saberes pode ser realizado, respeitando as diferenças entre eles, tratando-os não como antagônicos, porém como saberes que se complementam.

Vê-se então o sangue nos terreiros associado à transmissão de doenças. Porém, é conveniente ressaltar que este sangue não se trata do sangue sacrificial consagrado, alimento dos orixás. Nem tampouco se limita ao sangue humano, podendo o derramamento de sangue animal também ser associado à doença, quando, por exemplo, um animal é abatido de forma profana em ambiente sagrado, como foi abordado anteriormente.



## **CAPÍTULO 03**

### **3.0 – O SANGUE QUE FAZ A DIFERENÇA.**

*Os grupos de culto a orixás, voduns e inquices se organizam e delimitam suas respectivas identidades religiosas erigindo fronteiras a partir do elenco de divindades cultuadas, dos calendários litúrgicos, das linguagens e sequências rituais adotadas.*

*Maria Lina Teixeira*

Por todo o segundo capítulo desta dissertação, foi visto a importância do sangue para o candomblé. Sob suas diferentes formas (sacrificial, humano, menstrual), o sangue circula entre o “povo de santo” em diferentes contextos (sagrados e profanos), tornando-se um símbolo-chave para esta religião de matriz africana, sendo associado à cura, à nutrição, à morte, à energia vital, à vida, à fertilidade, à impureza, ao castigo, ao vínculo sócio-religioso...

Sendo assim, no capítulo que aqui se inicia, será abordado o papel deste líquido sagrado enquanto demarcador de diferença, quando a frequência de seu uso ou sua ausência são atreladas às diversas identidades afro-religiosas. E ainda, o sangue enquanto mote de críticas e preconceitos a partir da sociedade abrangente, para com as práticas sacrificiais do candomblé, fundamentados em valores cristãos e racionais.

#### **3.1 – Sangue e identidade.**

Segundo Edison Carneiro (2002) as religiões afro-brasileiras consistem em um conjunto de cultos variados tendo como características comuns: a) a posseção de adeptos pela divindade; b) o caráter pessoal da divindade. Em outras palavras, acredita-se que cada ser humano possui uma ou mais divindades específicas, únicas, particulares (a minha Oxum, a minha Iemanjá e o meu Oxalá são diferentes da Oxum, da Iemanjá e

do Oxalá de outros filhos de santo); c) a presença de Ifá, o oráculo e de Exu, o mensageiro.

Tais características comuns irão se somar a tantas outras específicas (elementos da cultura indígena, o espiritismo kardecista e o cristianismo foram as influências mais notáveis) resultando, assim, na variedade de religiosidades brasileiras de matriz africana. Com efeito, é primordial ressaltar que o sacrifício animal não consiste em característica universal no contexto da diversidade das religiões afro-brasileiras. Autores como Motta (1991; 2006) e Corrêa (2006) elegem a prática sacrificial como um dos elementos distintivos entre os cultos de matriz africana de Pernambuco e do Rio Grande do Sul, respectivamente, o que me levou a ponderar (acrescido à minha vivência no candomblé) que a ausência ou presença do sangue nas diversas religiosidades afro-brasileiras, possam ser analisadas enquanto particularidades de cada tipo de culto, tornando-se demarcadoras da diferença religiosa.

O primeiro autor classifica as religiões afro-pernambucanas em quatro categorias de acordo com a frequência e a importância ritual do sacrifício.

Os cultos afro-brasileiros do Recife apresentam quatro variedades principais. O **Catimbó** (ou **Jurema**), compreendendo na origem o culto dos **mestres** e **caboclos** e que é uma forma infra-sacrificial de religião. O **Xangô** (equivalente pernambucano do **Candomblé** da Bahia), caracterizado inclusive por sua tradição étnica peculiar, que é um culto por excelência sacrificial. A **Umbanda** que, na razão direta da influência kardecista que a caracteriza, representa uma forma supra-sacrificial de religião (...). A quarta variedade aqui reconhecida abrange formas intermediárias (**Xangô Umbandizado**, **Omolokô**, **Goméia** e outras), que são hipo-sacrificiais, conservando uma prática menos efetiva do que simbólica do sacrifício (MOTTA, 1991: 51)<sup>75</sup>.

Motta (1991: 36) esclarece que tais variedades de cultos de matriz africana representam *tipos ideais*, pois “o concreto está cheio de gradações, interpenetrações e

---

<sup>75</sup> Grifos do autor.

aberrações”<sup>76</sup>. E aqui sigo nesta perspectiva, lidando com modelos classificatórios ideais, tanto na construção deste trabalho como um todo (visto que existem diferenças simbólicas e concretas na vivência do candomblé e seus rituais, conforme a nação e, até mesmo, a cada terreiro), quanto a título de brevemente esboçar como o sangue possui variações em sua importância ritual e simbologia, para os diversos tipos de cultos afro-brasileiros, tomando como principal exemplo a umbanda, na qual os ritos sacrificiais foram excluídos das práticas religiosas.

Segundo Reginaldo Prandi (2006), na sua formação, a umbanda buscou se distanciar de sua matriz negra, de suas *feições herdadas do candomblé* e, valorizando as premissas da cultura européia e elementos da cultura nacional (caboclos e pretos-velhos), instaura-se o dito processo de *branqueamento* umbandista. Prandi (2006: 99) comenta:

Tratava-se de “limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial, tomando como modelo o kardecismo, que expressava ideais e valores da nova sociedade capitalista e republicana. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, a eliminação quase total do sacrifício de sangue.

No ano de 2006, em uma visita feita a um centro de umbanda no bairro do IPSEP (Recife/PE), durante o intervalo de uma festa da corrente oriental (dedicada às entidades ciganas), ao falar de minhas intenções de pesquisa, o sacerdote da casa se prontificou a me ajudar no que fosse necessário para o desenvolvimento deste trabalho, porém, em relação ao sangue, ao sacrifício, ele revelou que na umbanda não se

---

<sup>76</sup> Grifo do autor. No que concerne o uso pelo autor do termo “aberrações”, acredito que ele tenha se referido à inquietação do “povo de santo” acerca de casas de cultos afro-brasileiros que não seguem do mesmo modo a execução de seus rituais, sendo apontadas pelos adeptos de outros terreiros como uma forma deturpada de culto, fato recorrente no universo das religiões afro-brasileiras. Para um melhor entendimento dos conflitos existentes entre diferentes casas e entre irmãos de santo, ver: Prandi (2005); Dantas (1987).

praticavam os ritos sacrificiais: “Aqui a gente não sacrifica, não. Só o povo do candomblé é que ainda faz sacrifício”.

Na teologia umbandista, por influência direta do kardecismo, “a crença no desenvolvimento ou progresso indefinido do universo e dos espíritos [encarnados ou desencarnados] que o habitam” (MOTTA, 1991: 42) – aliás, mito fundante da cosmovisão ocidental hegemônica –, se faz notar nesta fala de Pai Júlio, quando o sacerdote utiliza o advérbio “ainda” para indicar a presença de ritos sacrificiais apenas no candomblé. Em outras palavras, é como se o sacerdote afirmasse que os adeptos do candomblé fazem sacrifícios porque não atingiram grau de espiritualidade suficiente para reconhecer que tal prática não condiz com o desenvolvimento de um espírito iluminado, aspirado por praticantes da umbanda e do espiritismo<sup>77</sup>.

Conforme Motta (2006; 1991), dentro dos preceitos kardecistas e umbandistas, ocorre o processo de “racionalização (no sentido weberiano do termo) dos cultos afro-brasileiros” (*op. cit.*, 1991: 42), no qual há uma valorização da doutrinação, ou seja, a valorização da palavra em detrimento do rito, implicando, assim, numa “religião *supra-sacrificial*, na qual os sacrifícios não são praticados, por serem considerados como forma de culto inferior ou indesejável” (*idem*).

O sacrifício, para a umbanda, é associado a formas primitivas de religiosidade, o que, na prática, não impede a seus membros de aderirem concomitantemente ao candomblé, assumindo dupla pertença religiosa. Um adepto do mesmo centro de Pai Júlio, se iniciou em um candomblé de nação jeje-mahi e relatou: “mamãe Iansã estava me maltratando muito, estava era com saudade do sangue!”. O filho de santo em questão era iniciado no candomblé, se afastou do terreiro, aproximando-se da umbanda e após as punições do seu orixá de cabeça, acometendo-o de violentas possessões,

---

<sup>77</sup> Para um melhor entendimento acerca da noção de evolução espiritual na umbanda, ver: Ortiz (1991).

regressou ao candomblé, dedicando-se a partir de então aos dois cultos de matriz africana, dentre os quais o candomblé iria nutrir a “necessidade” de sangue do seu orixá.

Ao passo que a umbanda tende a banir as práticas sacrificiais de seus rituais, em contrapartida, pode-se afirmar que o candomblé elege a presença do sangue animal, enquanto fidelidade às raízes africanas, legitimando a autenticidade de seus cultos na percepção de seus adeptos. “Nós fazemos sacrifícios por que assim nos foi ensinado, de geração em geração, de pai para filho, desde nossos ancestrais trazidos à força da África” declarou uma *ialorixá* presente nas discussões do fórum temático, *Tradições Afro-religiosas nas Américas e Dimensões da Sustentabilidade* durante o XV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, realizado em outubro de 2008 na cidade do Recife<sup>78</sup>. Desta forma, o sangue sacrificial se associa à “originalidade”, à “pureza” do culto aos orixás, remetendo os praticantes do candomblé à Mãe África, onde um dia, em tempos remotos viveram suas divindades.

Norton Corrêa (2006) ao descrever a Linha-Cruzada, variedade de culto afro-riograndense que mescla elementos do Batuque (um equivalente gaúcho do candomblé baiano) e elementos da umbanda, declara que:

A modalidade ritual é chamada “cruzada” porque seus integrantes, especialmente os que começam na Umbanda, “cruzam-se” no Batuque, isto é: ou fazem a iniciação ou *colocam um pouco de sangue de animais sacrificados na testa, o que corresponde, já, a certo grau de vinculação com este (op. cit.:61)*<sup>79</sup>.

Ainda no que concerne os aspectos que caracterizam a Linha-Cruzada, o antropólogo revela:

O Batuque, como recurso místico, é visto como mais “forte” do que a Umbanda na concepção êmica. Um templo de Linha-cruzada, assim, consegue valer-se simultaneamente da força mística do Batuque, mas associada ao baixo custo de manutenção da Umbanda. “Trabalhar com as duas linhas”, conforme a expressão êmica é visto como vantajoso pelos próprios participantes da religião (*op. cit.:* 62).

---

<sup>78</sup> O fórum temático foi coordenado pelo Prof. Ruy do Carmo Póvoas e Prof<sup>a</sup> Marialda Jovita Silveira.

<sup>79</sup> Grifo meu.

Sendo assim, a partir do exemplo rio-grandense, além de representar para o “povo de santo” a proximidade da origem africana, implicando em autenticidade e pureza do culto, o sangue, obtido através dos rituais sacrificiais, também pode ser associado ao grau de poder místico, transmitido por meio deste líquido sagrado, pertencente à religião dos orixás.

Assim como Corrêa (2006), o antropólogo Renato Ortiz (1991), toca no que concerne as vantagens econômicas da umbanda sobre o candomblé. O segundo autor afirma: “o problema das despesas encontra, pois, na religião umbandista uma solução original; um primeiro resultado é a ausência de sacrifício de animais, uma vez que estes tendem a ser abolidos” (*op. cit.*, 1991: 154). Vantagens estas não compensadas para os adeptos do candomblé, que acreditam na maior eficácia simbólica de sua crença e – conforme revelou uma filha do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* se referindo ao culto da Jurema, porém também sendo válido para as práticas umbandistas – no perigo de “se meter com este negócio de *egun*”<sup>80</sup>, mesmo tendo consciência dos gastos voltados para o bem estar próprio e principalmente dos orixás. Deste modo, o sangue sacrificial se torna um possível símbolo demarcador da identidade religiosa, visto que, sua predominância ritual e importância simbólica se dão, primordialmente, no candomblé, como afirma Roberto Motta (2006: 22):

O culto aos orixás faz-se essencialmente através do sacrifício de animais [e aqui acrescento da efusão de sangue], que é a *obrigação* por excelência do Xangô, como no Candomblé. Trata-se de religião plenamente *sacrificial*. E isto, tanto em contraste com outros cultos de influência africana na mesma área, como até mesmo em comparação com outras religiões existentes no mundo inteiro.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Os *eguns* são os espíritos dos mortos, cujo contato é revestido de muita cautela e temor, e quando ocorre em contexto não ritualístico tende a ser desastroso, acarretando desgaste de *axé* e infortúnios, sendo inclusive o motivo do uso, em determinadas obrigações, de um amuleto denominado de *contra-egun*, confeccionado pelos filhos de santo da casa em palha da costa, o *mariwo*.

<sup>81</sup> Grifo do autor.

### 3.2 – Sangue, discriminação e intolerância religiosa.

Destarte, o sacrifício animal (e o sangue oriundo dele, alimento dos orixás) frequentemente realizado nos terreiros de candomblé é também alvo de críticas e discriminações por parte do catolicismo e outras formas de religiosidades cristãs. Em especial a neopentecostal, cujo principal representante neste contexto é a Igreja Universal do Reino de Deus, a qual professa abertamente um verdadeiro combate ao “demoníaco” universo afro-religioso (Oro, 1997). A antropóloga Janecléia Rogério (2006: 149) afirma no que concerne à intolerância religiosa que “as acusações de satanismo, ou de culto ao diabo, entre outros, que são lançadas sobre a religiosidade afro-brasileira baseiam-se em alusões genéricas a essa característica sacrificial”.

Como foi mencionado no subcapítulo dedicado à Eucaristia, de acordo com a mitologia cristã, Jesus fora enviado ao mundo dos homens para ser sacrificado, substituindo, a partir de então, toda e qualquer prática de sacrifício animal. Desta forma, aqueles que contrariam as leis de Deus, lançando mão da imolação de animais, são vistos enquanto pecadores e adoradores das forças do Mal. “Um dia eles [os neopentecostais] ficaram aqui na frente de casa, não deixaram ninguém passar, até pedra jogaram”, relatou Pai Sílvio do *Ilê Oyá Togun Maxe*, terreiro da nação jeje-mahi<sup>82</sup> na época localizado no bairro da Mirueira, no município de Paulista (Região Metropolitana do Recife). O sangue derramado em honra aos orixás, é visto como pecaminoso e impuro perante a comunidade cristã, valores estes completamente opostos ao fundamento religioso do candomblé, como foi visto no decorrer deste trabalho.

---

<sup>82</sup> Segundo nota de rodapé da antropóloga Luciana Gama, conforme esclarecimento de Pai Sílvio concedido a ela, “quando se fala na tradição *jeje-mahi* há união das nações *jeje* e *nagô* na casa de culto, entretanto, a primeira que exerce maior influência. Enquanto que na tradição *jejebá* a influência maior é a *nagô*” (GAMA, 2007: 23 – Grifos da autora).

Ainda no que diz respeito ao repúdio à prática sacrificial, devido ao candomblé estar inserido numa sociedade mais ampla de valores excludentes, o sangue torna-se alvo de críticas que relacionam seu uso religioso a uma cosmovisão primitiva, arcaica, pré-lógica. Com o já referendado processo de biologização do sangue, a estética sacrificial – entendo por estética “tudo aquilo que constitui a dimensão propriamente sensível de nossa experiência, o modo subjetivo como nos vinculamos ao mundo, com todas as tonalidades afetivas, ideativas, valorativas, passando pela chancela da imaginação criadora” (BARRETO, 2008: 17) – entra em choque com a estética hegemônica de sociedades industrializadas (sociedade das técnicas e do consumo) nas quais o contato indulgente com o sangue se dá em ambientes laboratoriais e hospitalares.

O sangue é sujo, é feio, é fétido para os valores ocidentais, e por essa razão, por não entender e/ou aceitar que a estética é subjetiva<sup>83</sup>, variando individualmente e de acordo com a cosmovisão de cada grupo cultural, é que não se respeita práticas sacrificiais, possessões, uso de torsos<sup>84</sup>, de guias...

Conforme o filósofo Marco Heleno Barreto (2008: 21), a relação essencial do ser humano com o mundo é fomentada pela imaginação, que por sua vez é de natureza eminentemente estética, portanto “se a dimensão estética ou estetizante da vida é consubstancial ao ser humano, por representar uma função própria da imaginação e uma necessidade humana vital, então sufocá-la ou impedi-la representa um atentado à integridade do homem”, sendo talvez este o propósito da intolerância religiosa por parte

---

<sup>83</sup> De acordo com a abordagem kantiana, a estética estaria atrelada ao belo, que por sua vez se aplica àquilo que nos incita a uma sensação agradável (Suassuna, 2008).

<sup>84</sup> Tecido disposto na cabeça com o intuito de proteger o *ori*. Geralmente usados em dias de festa (nos toques), nas obrigações (exclusivamente o torso de cor branca), assim como nas apresentações dos grupos de afoxé e em encontros político-religiosos da comunidade afro-brasileira. No *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, seu uso é exclusivo das mulheres, sendo a indumentária masculina uma espécie de gorro ou uma boina branca. Segundo a *iaô* desta mesma casa, Ana Benedita, nos toques a filha de santo deve cobrir a cabeça com torsos da cor dos orixás que a regem e/ou com o torso branco, de uso livre para todas as adeptas independente das divindades pessoais, pois a cor representa o Pai mítico de todos os humanos, Pai da Criação, Oxalá.

dos neopentecostais e outros representantes da fé cristã para com as práticas do candomblé, em busca quem sabe de uma fatia do mercado religioso.

### 3.3 – Sangue e resistência.

Nesta perspectiva, pode-se então, entender o sangue enquanto sinônimo de resistência do “povo de santo”. No documentário *Iroco, A árvore sagrada, a iakekerê do Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, Maria Helena Sampaio referindo-se à perseguição sofrida no século passado pela comunidade afro-religiosa e que ainda persiste nos dias atuais, declara: “Eles podem ter aprisionado tudo da gente menos a fé. A fé... Ninguém prende a fé do ser humano. Então o que fez manter a nossa resistência é a fé nos orixás e até hoje a gente mantém”.

Portanto, mesmo com toda a retaliação contra os cultos aos orixás, seus rituais e mitologia foram mantidos e transmitidos (a princípio as escondidas), persistindo nos dias contemporâneos com toda a complexidade e riqueza de suas crenças e ritos nos quais se faz presente o sangue, como mais uma vez corrobora Lody (1998: 92), “é por meio do alimento, sangue, fonte de vida, símbolo da força renovadora elementar às funções dinâmicas da divindade, que a celebração [e aqui acrescento a revigoração] da fé ocorre”.

O candomblé, ainda em meio a discriminações e preconceitos, continua sofrendo com a intolerância religiosa por parte da sociedade abrangente, inclusive no âmbito político, como relata o antropólogo Ari Pedro Oro (2006) em seu artigo *The sacrifice of animals in afro-brazilian religions: analysis of a recent controversy in the brazilian State of Rio Grande do Sul*, no qual o autor analisa a polêmica gerada a partir da

aprovação de um código de proteção de animais, o qual poderia pôr em risco a prática sacrificial nos terreiros.

Segundo o antropólogo, foi a segunda cláusula do quarto capítulo da lei estadual de número 11.915 que causaria interpretação ambígua, podendo dar brechas ao preconceito e combate às práticas sacrificiais. Conforme o artigo de Oro (2006: 02), a lei proíbe a ofensa e ataques físicos a animais, assim como submetê-los a qualquer situação de maus tratos. E ainda, somente autoriza o abate de animais para o consumo. Entretanto, baseado na Constituição Federal, Oro relata que uma nova lei foi formulada, proposta por um representante do Partido dos Trabalhadores (PT), Edson Portilho, cujo desígnio é assegurar o livre exercício de cultos e liturgias das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. O autor relata:

*In justifying the bill, this parliamentarian [Edson Portilho] quoted the Article 5, Paragraph VI, of the Federal Constitution, which assures freedom of conscience and belief and free practice of religious cults, as well as Article 208 of the Penal Code, which considers it a crime against religious sentiment “to impede or perturb religious cult ceremonies or practices” (ORO, 2006:02)<sup>85</sup>.*

A maioria dos membros da Assembléia Estadual aprovou os projetos de lei e o então governador do Estado, Germano Rigotto, acatou ambos, tanto o Código de Proteção Animal, quanto à lei elaborada por Edson Portilho. Contudo, no último caso, a lei foi sancionada com uma cláusula proibindo a imolação de espécies em extinção e de animais selvagens, assim como a prática sacrificial envolvendo crueldade nos cultos de matriz africana.

Crueldade esta que não está presente nos ritos afro-religiosos. Além do preconceito para com o candomblé, por ser uma religião de maioria negra e

---

<sup>85</sup> “Justificando o projeto de lei, este parlamentar [Edson Portilho] citou o Artigo 5, Parágrafo VI, da Constituição Federal que assegura liberdade de consciência e crença e livre prática de cultos religiosos, como também o Artigo 208 do Código Penal, que considera isto um crime contra o sentimento religioso “impedir ou perturbar cerimônias de culto religiosas ou práticas” (Tradução de minha autoria).

economicamente desfavorecida, é também por fazerem uso de rituais sacrificiais, que o povo do santo recebe críticas da sociedade envolvente, que associam o sacrifício animal à sujeira, a maus tratos aos animais e ao culto de “forças malignas”. Tais críticas não valorizam o sentido etimológico da palavra sacrifício, que quer dizer sacro ofício, trabalho sagrado. E ainda, não consideram que a carne, comprada em açougues e supermercados e consumida diariamente, é oriunda de animais abatidos em série em verdadeiros matadouros. E no que concerne ao consumo, os animais sacrificados ritualmente nos terreiros são alimentos não apenas dos orixás, mas também são repartidos e ingeridos pelos adeptos do candomblé.

Entretanto, de acordo com Oro, a aprovação da lei que garante a prática sacrificial pelo “povo de santo” dividiu opiniões da sociedade gaúcha, as quais foram expressas em um *site* de um jornal local acerca da referida lei. Segue adiante um trecho do artigo, no qual o autor resume os argumentos utilizados pelos leitores (internautas) que desaprovaram a atitude do governo:

*As for the arguments used, some people reproduce a representation of the Afro-Brazilian religions as archaic beliefs, primitive ones, which “still” practice animal sacrifice. Others evoked the image of Rio Grande do Sul, as a highly literate, politicized, “developed” State, where there would be no more room for such religions and much less, for legal support for “barbarian” religious practices – the sacrifice of animal. The judicial approval is analyzed as proof of the failure of justice in the country. However it reinforces another stereotype present in part of the society in Rio Grande do Sul and Brazil. Finally, dangerous, for once it has legally sanctioned animal sacrifice, such a sanction could indirectly open or reinforce the possibility of child sacrifice (ORO, 2006: 06)<sup>86</sup>.*

Algumas opiniões e argumentos utilizados por parte da sociedade gaúcha, ilustrados por meio deste fragmento do artigo de Oro, também se fazem presentes no

---

<sup>86</sup> Como argumentos utilizados, algumas pessoas reproduzem uma representação das religiões afro-brasileiras como crenças arcaicas, primitivos que “ainda” praticam sacrifício animal. Outros evocam a imagem do Rio Grande do Sul, como um altamente alfabetizado, politizado, “desenvolvido” Estado, no qual não haveria mais espaço para tais religiões e, muito menos, para apoio legal a práticas religiosas “bárbaras” – o sacrifício animal. A aprovação judicial é analisada como prova do fracasso de justiça no país. Porém, reforça outro estereótipo presente em parte da sociedade no Rio Grande do Sul e do Brasil. Finalmente, perigoso, uma vez que legalmente sancionou o sacrifício animal, tal sanção poderia abrir indiretamente ou poderia reforçar a possibilidade de sacrifício de crianças (Tradução de minha autoria).

contexto do Recife, o que percebi através da minha vivência enquanto filha de santo. E ainda, foi assunto demasiadamente discutido durante o já referido fórum temático *Tradições Afro-religiosas nas Américas e Dimensões da Sustentabilidade* realizado durante o *XV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário*, que contou com a presença de algumas *ialorixás* e filhos de santo e estudiosos dos cultos de matriz africana do Recife e região metropolitana, pesquisadores das religiões afro-brasileiras de outros estados do país (AL, BA, MA, SC, SE) e com a coordenação do *babalorixá* baiano e professor Ruy do Carmo Póvoas, o que demonstrou ser uma realidade recorrente em muitos estados brasileiros, corroborando com a possível associação do sangue enquanto símbolo de identidade religiosa e resistência.

Nesta ocasião, declarou uma das mães de santo presente: “A Natureza é tudo para a gente, sem ela não somos nada e o sangue faz parte dessa Natureza”, protestando contra a intolerância para com os *ebós* (despachos) tradicionalmente deixados nas encruzilhadas, alegando que não é sujeira, como dizem pessoas de fora do contexto religioso afro-brasileiro. “Sujeira são os plásticos deixados nas praias, matança são as queimadas na floresta amazônica”, complementou outra participante do fórum.

#### 3.4 – A redundância do sangue, um símbolo-chave do candomblé.

No início destes escritos, relatei a concepção do que é o sangue para as ditas ciências médicas<sup>87</sup>. Entretanto, passado todo o segundo capítulo e praticamente ao término do terceiro, pensei em (re)interpretá-la, sob a ótica de como o sangue é apreendido no contexto do candomblé, da seguinte forma: Para o candomblé o sangue é a massa líquida, espargida em universos abertos e complementares, o mundo dos

---

<sup>87</sup> Ver: página 28.

homens e o mundo dos deuses, que a mantém em movimentos pluridirecionais, devido essencialmente aos vínculos estabelecidos entre os adeptos e os orixás. Conforme o “povo de santo”, sua importância se dá por ser fundamentalmente meio de transporte. Carrega em si o poder da cura e da fertilidade, distribui pelo corpo (individual e coletivo) o *axé*, energia vital, hormônio e nutriente da existência, permite a troca de mensagens entre mundos distantes (*Aiê* e *Orun*), age na manutenção do equilíbrio de tudo o que envolve o ser humano e, ainda, transporta para longe os infortúnios e as desventuras da vida cotidiana.

Inclusive através deste jogo com as, nem tão diferentes, noções acerca do sangue, ressalto a importância deste fluido orgânico para o candomblé. Visivelmente o sangue ocupa uma posição de destaque nesta religião. Como portador do *axé*, é através dele que o “povo de santo” faz a manutenção da energia vital individual e coletiva, incluindo neste coletivo os orixás. É também por utilizar o sangue de animais sacrificados que esta religião é incompreendida e discriminada. E ainda, fomenta interditos para mulheres sob a forma de sangue menstrual, por se tratar de elemento impuro. Estes são alguns dos motivos, adicionados a tantos outros vistos no decorrer do presente trabalho, que me levaram a eleger o sangue como um símbolo central, um símbolo-chave do candomblé.

Para um melhor esclarecimento do instrumental analítico metodológico utilizado para esta escolha, lanço mão da noção de *Key Symbols* proposta pela antropóloga Sherry Ortner (1979), assim como da mitocrítica, que junto a outras ferramentas analíticas, constituem os métodos aplicados ao estudo do Imaginário (Durand, 1983; Rocha Pitta, 2005; 1995).

No seu trabalho, Ortner nos apresenta duas possíveis abordagens metodológicas empregadas para estabelecer determinado símbolo como sendo *central* ou *chave* de uma

cultura. A primeira delas, segundo a autora, é representada por David Schneider em sua análise sobre o Parentesco Americano:

*Analyzing the system (or domains thereof) for its underlying elements – cognitive distinctions, value orientations, etc. – then looking about in the culture for some figure or image which seems to formulate, in relatively pure form, the underlying orientations exposed in the analysis* (ORTNER, 1979: 93)<sup>88</sup>.

No que tange à segunda abordagem, que consiste na sua proposta, a antropóloga comenta que o investigador através da observação, seleciona um objeto que possa parecer culturalmente importante e o analisa por meio de seus significados. Desta forma, a autora sugere cinco indicadores, dos quais mais de um deles será preenchido apontando um símbolo-chave. Conforme Ortner (1979, 93-94) tais indicadores são:

1. Os nativos nos dizem que X é culturalmente importante.
2. Os nativos se mostram incitados positiva ou negativamente por X, mais do que indiferentes.
3. X aparece em vários contextos diferentes. Tais contextos podem ser comportamentais ou sistemáticos: X aparece em vários e diferentes tipos de ação, situação ou conversa, ou X aparece em vários domínios simbólicos diferentes (mito, ritual, arte, retórica formal, etc.).
4. Existe uma grande elaboração cultural em torno de X, por exemplo, elaboração de vocabulário, ou elaboração de detalhes da natureza de X, comparado com algum fenômeno similar na cultura.
5. Existem grandes restrições culturais acerca de X, em termo de regras ou de severidade de sanções em relação a seu mau uso.

Fazendo uma correlação de cada indicador com os dados coletados durante o trabalho de campo, reforçados pela bibliografia acerca das religiões afro-brasileiras, pude perceber que o sangue se encaixava na noção de símbolo-chave, podendo então ser considerado como tal no candomblé.

É importante salientar que a autora nos alerta que não existe um único símbolo-chave para cada cultura, visto que, segundo a antropóloga, a cultura é produto da interação de várias orientações básicas, que por sua vez são expressas no sistema

---

<sup>88</sup> “Analisar o sistema (ou domínios) através de seus elementos subjacentes – distinções cognitivas, orientações de valores, etc. – em seguida, buscar na cultura alguma figura ou imagem que pareça formular, de forma relativamente pura, a orientação subjacente exposta na análise” (tradução de minha autoria).

simbólico público, “única fonte da qual os próprios nativos descobrem, redescobrem e transformam sua própria cultura, geração a geração” (*op. cit.*, 1979: 94).

Ortner (1979: 98) ainda classifica os símbolos-chaves em dois tipos, sintetizadores (*summarizing*) e elaboradores (*elaborating*)<sup>89</sup>, cujo esquema original ela brevemente resume:

*Summarizing symbols are primarily objects of attention and cultural respect; they synthesize or “collapse” complex experience, and relate the respondent to the grounds of the system as a whole. They include most importantly sacred symbols in the traditional sense. Elaborating symbols, on the other hand, are symbols valued for their contribution to the ordering or “sorting out” of experience. Within this are symbols valued primarily for the ordering of conceptual experience, i.e., for providing cultural “orientations”, and those valued primarily for the ordering of action, i.e., for providing cultural “strategies”<sup>90</sup>.*

Entretanto, visto que os símbolos são a expressão do imaginário, e que este, entre outras idéias, são todas as imagens que compõem o capital pensado do *homo sapiens* (Durand, 2002), acredito ser arriscada a distinção proposta por Ortner – entre símbolos sintetizadores e símbolos elaboradores –, classificando os símbolos-chave de acordo com o que eles incitam no ser humano. Gilbert Durand (2002) alerta para a dificuldade de se tentar classificar os símbolos em categorias motivantes distintas, devido a não-linearidade e ao semantismo das imagens. Para o autor d’*As Estruturas Antropológicas do Imaginário*:

Todas essas classificações parecem-nos pecar por um positivismo objetivo que tenta motivar os símbolos unicamente com a ajuda de dados extrínsecos à consciência imaginante e estão, no fundo, obcecadas por uma explicação utensiliária da semântica imaginária. Fenômenos astrais e meteorológicos, elementos de uma física grosseira de primeira instância, funções sociais, instituições de etnias diferentes, fases históricas e pressões da história, todas essas explicações que, a rigor, podem legitimar esta ou aquela adaptação do comportamento, da percepção e das técnicas, não dão conta dessa potência

---

<sup>89</sup> Utilizo os termos ‘sintetizadores’ e ‘elaboradores’ traduzidos pela antropóloga Roberta Campos (2008).

<sup>90</sup> “Símbolos sintetizadores são principalmente objetos de atenção e respeito cultural; eles sintetizam ou “colapsam” (“collapse”) experiências complexas, e relacionam o correspondente à base do sistema como um todo. Está incluída aí a maioria dos símbolos sagrados no sentido tradicional. Por outro lado, símbolos elaboradores são aqueles que contribuem para a ordenação da experiência. Entre esses estão os símbolos que ordenam experiências conceituais, ou seja, que oferecem “orientações” culturais, e aqueles símbolos que ordenam a ação, isto é, que oferecem “estratégias” culturais” (tradução de minha autoria).

fundamental dos símbolos que é a de ligarem, para lá das contradições naturais, os elementos inconciliáveis, as compartimentações sociais e as segregações dos períodos da história (*op. cit.*, 2002: 38).

A meu ver, por sua polivalência e por ser parte de uma dimensão cultural comum, todo e qualquer símbolo, de toda e qualquer cultura, orienta toda e qualquer experiência. Como corrobora Barreto (2008: 35), “a imaginação é a faculdade espiritual *humana* primeva, raiz de todos os fenômenos distintivamente humanos – da linguagem, da arte, da religião, da razão”<sup>91</sup>. Portanto, as imagens e, assim sendo, os símbolos que são sua expressão, nos fazem pensar, agir, sentir, expressar, imaginar, criar...

Desta forma, o sangue pode ser entendido enquanto um símbolo chave para o *candomblé* sem a preocupação em classificá-lo, conforme Ortner (1979), em elaboradores ou sintetizadores, inclusive porque este líquido orgânico abarcaria ambas as categorias, sintetizando em si o fundamento religioso do *candomblé* como um todo e também oferecendo estratégias culturais, como de identidade e resistência, para os adeptos do culto aos orixás. O sangue símbolo de energia vital e vínculo social, de alimento, de renascimento, de fertilidade e vida, de saúde e de doença, de perigo, de intolerância religiosa e discriminação, de proximidade da África...

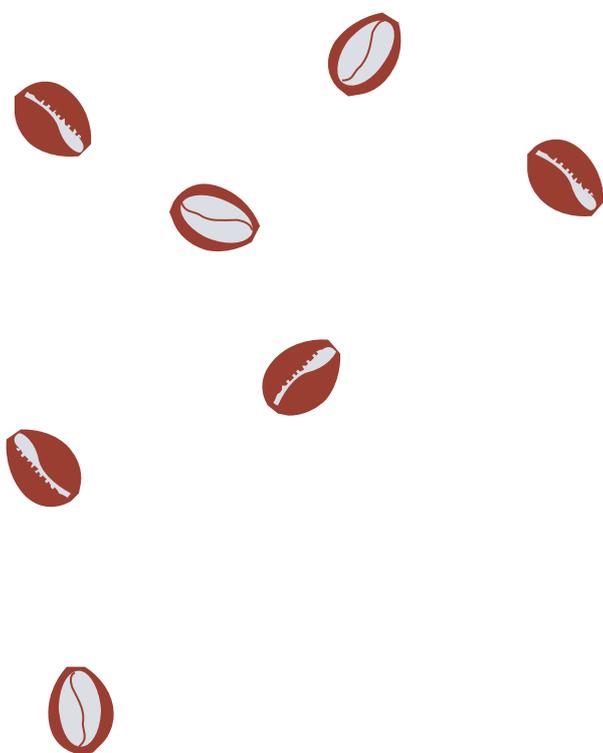
Todavia, é válida a sistematização da autora, que aqui faço uso, acerca dos símbolos-chave e seus indicadores, o que se aproxima da noção de redundâncias, proposta por Gilbert Durand, “que remetem aos mitos diretores em ação” (ROCHA PITTA, 2005: 38) dos grupos socioculturais a serem analisados, neste caso o *candomblé* e seus adeptos, caracterizando a mitocrítica, a qual acrescida à mitanálise, “que vai situar os resultados da mitocrítica em um contexto sociocultural definido” (*idem*) constituem, junto a outras técnicas metodológicas, os Métodos do Imaginário.

Com efeito, ao perceber, vivenciar e analisar a recorrência do sangue em diversas conversas e contextos no universo do *candomblé*, associados ao preenchimento

---

<sup>91</sup> Grifo do autor.

dos indicadores propostos por Ortner (1979), optei por eleger o sangue enquanto um símbolo-chave, central no que concerne às práticas e cosmovisão do culto aos orixás, o que não esgota a possibilidade da existência de outros elementos simbólicos de igual importância, principalmente quando se trata de um universo no qual tudo e todos, humanos e não-humanos, estão interligados.



## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

#### 4.0 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Cada um é livre de escolher o seu estilo de verdade (...). Uma das convicções que resulta da nossa investigação é que precisamos rever, quando se trata de compreensão antropológica, as nossas definições sectárias da verdade.*

*Gilbert Durand*

Presente em minha vida desde a infância, desde o tempo em que eu passava as férias escolares nos arredores de Quebrangulo – interior alagoano e cidade natal de meu pai –, observando eventuais abates de garrotes, porcos, galinhas e outras espécies de animais, o sangue exerceu em mim poderoso fascínio, levando-me talvez à escolha da Biomedicina, da qual procede parte de minha formação intelectual, e na qual este fluido orgânico ocupa um importante papel.

Durante o exercício desta ciência, percebi o quanto o sangue está atrelado a uma rede de significados que vão além da obtenção de conhecimento técnico, aguçando assim a minha curiosidade acerca do *suco da vida*, sendo esta, possivelmente, a mola propulsora da construção desta pesquisa.

Universalmente associado à vida, o sangue percorre as diversas culturas, algumas delas ilustradas no decorrer do primeiro capítulo, admitindo em si diferentes representações e significados. O sangue da vida, da morte, do alimento, do perigo, da doença, da fertilidade, do poder, do perdão, do vínculo mítico e social, da cura, da salvação, da impureza, do *axé*, do contrato, do renascimento, da violência, da troca, da fé... Nutrindo a insaciável imaginação humana.

Destarte, busquei no candomblé exemplos da atividade primordial do *animal symbolicum* (Cassirer, 1977) no que tange ao simbolismo e às representações do sangue neste culto de matriz africana, considerando que o pensamento humano (e tudo o que

dele deriva) está atrelado a símbolos que revelam o imaginário individual e, ao mesmo tempo, coletivo.

Para o candomblé, o sangue é fonte da energia vital, presente em tudo e em todos que fazem parte da Natureza. Energia sagrada, porém instável, que carece de manutenção e revigoramento, adquiridos através de todas as atividades que aproximem seus adeptos dos ancestrais míticos, os orixás. E dentre estas atividades é no sacro ofício das imolações animais, que se obtém a principal fonte do *axé*, o sangue animal.

Entretanto, na concepção do “povo de santo”, o sangue apresenta-se sob diferentes formas: o sangue mineral, representado pela água, e o sangue vegetal, que consiste em um triturado das folhas sagradas, o *amassi*. Todavia, é o sangue animal que expressa maior poder e eficácia simbólica, para o candomblé: o sangue que alimenta as divindades, os filhos e filhas de santo, os objetos e espaço sagrados. O sangue que sela o compromisso com os orixás e com a família de santo da qual se faz parte. O sangue “das regras” que tem o poder de gerar os descendentes, mas que também desprende o *axé*, traçando os caminhos das mulheres no terreiro. O sangue que simboliza morte e renascimento de um novo filho, o *iaô*, feito para servir como veículo dos habitantes do *Orun*, em visita ao *Aiê*, o mundo dos homens. O sangue verde das folhas, o sangue branco das águas.

O sangue que carrega em si o poder e o perigo do sagrado. O sangue do infortúnio, das desventuras, das mazelas, do castigo da destruição acarretado pelo seu mau uso. O sangue que banha os orixás, para abrandar sua fúria, para suplicar a benevolência de seu perdão. O sangue que traz a doença, mas que também traz a cura. O sangue que possui força e que proporciona o equilíbrio do ser humano e de tudo aquilo que o envolve. O sangue que traz a paz, a saúde, o emprego, o sexo, o amor...

O sangue que marca a diferença das diversas religiosidades afro-brasileiras. O sangue da identidade do candomblé, que o liga à África. O sangue abandonado pela umbanda. O sangue combatido com veemência pelos neopentecostais. O sangue do estigma. O sangue da resistência aos paradigmas excludentes. O sangue, o sangue, o sangue... O sangue, símbolo-chave de uma religião. O sangue que faz o candomblé ser o que é. O candomblé que faz o sangue ser o que é. Múltiplos.

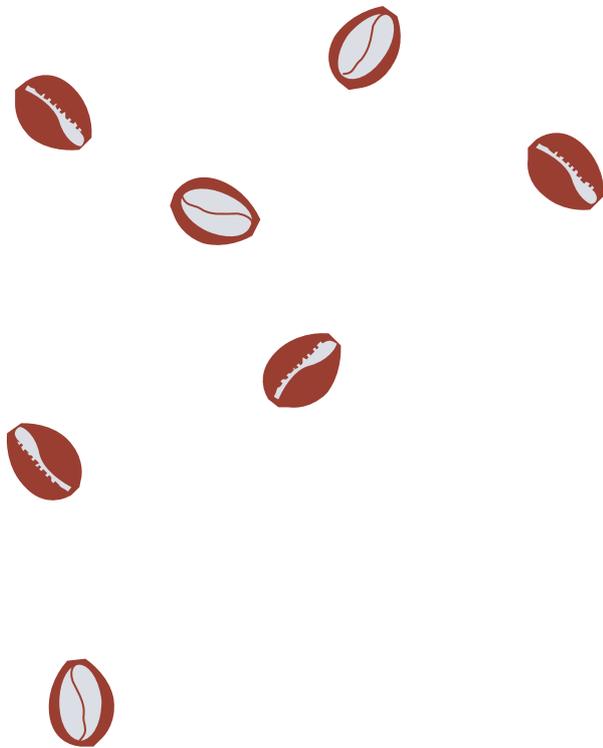
E nesta teia de significados, muitas vezes paradoxais, eis que chego ao arremate desta dissertação agradecendo a Oxalá a finalização, ao menos no que concerne à escrita, desta empreitada. Orixalá, o pai da criação, sendo ele reverenciado pelo “povo de santo” ao término de suas atividades rituais. *Êpa Baba!* Tendo consciência que um estudo como este, devido à importância do tema, seja para o “povo de santo”, seja para a academia, não se esgota neste trabalho.

Para finalizar, recorro uma vez mais à Teoria Antropológica do Imaginário proposta por Gilbert Durand, que nos conscientiza de que esta produção de saber, dito científico ou acadêmico, é produto de uma das possíveis interpretações da realidade, na qual a subjetividade se faz presente, visto que, o real é fruto do imbricamento da razão e da imaginação humana.

E no que se refere ao sangue, também é necessário apontar que, para o candomblé, ele se sobressai, todavia é de suma importância esclarecer que não devemos compreendê-lo enquanto único elemento de grande valor para o “povo de santo”. No culto aos orixás, tudo e todos, humanos e não-humanos, exercem papel fundamental enquanto fios de uma dinâmica teia de significados. Fios estes indissociáveis.

Para o candomblé, *Kosi Ejé Kosi Orixá*, sem sangue não tem orixá, *Kosi Ewe Kosi Orixá*, sem folha não tem orixá. Sem dança, sem castigo, sem comida, sem incorporação, sem toadas, sem sacerdotes, sem *axé*, sem antepassados, sem a árvore

sagrada, sem *abiãs*, sem dinheiro, sem *iaôs*, sem resguardos, sem família de santo, sem obrigações, sem *ogãs*, sem memória, sem *ilus*, sem Natureza, sem fé, sem búzios, sem África, sem festa, sem contas, sem torsos, sem saias rodadas, sem *xirês*... Também não tem orixá.



## REFERÊNCIAS

## 5.0 – REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de & MONTERO, Paula. *Trânsito Religioso no Brasil*. São Paulo: Perspec. [on line]. v.15, n.3, 2001.

AUGRAS, Monique. *O Duplo e A Metamorfose – A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BACHELARD, Gaston. *Ensaio sobre o Conhecimento Aproximado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

BARRETO, Marco Heleno. *Imaginação Simbólica – Reflexões Introdutórias*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BARROS GAMA, Ligia. *Produção de Conhecimento Científico por Alunos do Mestrado em Antropologia, UFPE – Identificação da Rede Sociotécnica*. In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA. Aracaju: Anais do Congresso, 2007.

BARROS GAMA, Ligia; MENEZES NETO, Hugo. *São João e Xangô no Desfile das Bandeiras no Recife Antigo*. In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA. Aracaju: Anais do Congresso, 2007.

BARROS, José Carlos; TEIXEIRA, Maria Lina. *O código do corpo: Inscrições e Marcas dos Orixás*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENETTI, Salete; LENARDT, Maria Helena; TUOTO, Fernanda. *As Transfusões Sangüíneas: O Sangue e o Sistema de Conhecimento das Pessoas*. *Cogitare Enfermagem*, América do Sul, v.8, nº12, 2005.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução dos Originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Editora Ave Maria, s/d.

CACCIATORE, Olga G. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CAMPORESI, Piero. *Juice of life: the symbolic and magic significance of blood*. Tradução de Robert R. Barr. Prefácio de Umberto Eco. Nova Iorque: Continuum, 1995.

CAMPOS, Roberta Bivar C. *Como Juazeiro do Norte se tornou a Terra da Mãe de Deus: Penitência, ethos de Misericórdia e identidade do lugar*. In: *Religião & Sociedade*, vol.28 n.1, 2008.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARVALHO, Edgard de Assis. *Enigmas da Cultura*. São Paulo: Cortez, 2003.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

CASTORIADIS, C. *As Significações Imaginárias*. In : ESCOBAR, Enrique *et al.* (orgs.) *Uma Sociedade à Deriva: entrevistas e debates, 1974-1997*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos – Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul – antropologia de uma religião afro-riograndense*. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2006.

CROCKER , William H. *The Canela (Brazil) Taboo System: A Preliminary Exploration of an Anxiety-reducing Device* In: Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Ameriksnistenkongresses, Stuttgart-Muchen, 1968.

CRUZ, Robson Rogério. *O saber medicinal dos terreiros*. In: Boletim Informativo Ato Ire – Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. Ano II , Edição Especial: Maio de 2003.

DANTAS, Beatriz G. *Pureza e poder no mundo dos candomblés*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé, Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

DANTAS, Maria Isabel. *O Chouriço no Seridó: transformação do sangue em doce*. In: Revista Holos, Ano 20, 2004.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo. Ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70, s/d.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_ *O Imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

\_\_\_\_\_ *Mito e Sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1983.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano – A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_ *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria e oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GAMA, Luciana. *Korin Orixá, Korin Alafiá: voz e fala nos terreiros*. Diss. (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

JUNQUEIRA, Luiz Carlos Uchôa; CARNEIRO, José. *Histologia Básica*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1985.

LATOUR, Bruno & WOOLGAR, S. *A Vida de Laboratório: A Produção dos Fatos Científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LATOUR, Bruno. *A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

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, 2004.

LESSA, William A.; VOGT, Evon Z. *Reader in Comparative Religion – An Anthropological Approach*. New York: Harper Collins, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Olhar, Escutar e Ler*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LODY, Raul. *O povo do santo – Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Jóias de axé: fios-de-contas e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_ *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

LÜHNING, Ângela. *Ewé: As Plantas Brasileiras e seus Parentes Africanos*. 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.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henry. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MELO, Erisvelton Sávio & CANTO, Marcos Antonio. *Estar de “Bagé”: Impureza e Poder da Mulher*. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES. João Pessoa: Anais do Congresso, 2007.

MINTZ, Sidney W. *Comida e Antropologia – Uma breve revisão*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.16 n.47, 2001.

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.

\_\_\_\_\_ *O Xangô do Recife, sacrifício, mesa e festa* In: ROCHA PITTA, D. P. & MELLO, R. M. C (orgs.). *Vertentes do Imaginário – Arte, Sexo e Religião*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1995.

\_\_\_\_\_ *Edjé Balé – Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô Pernambucano*. (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.

NOGUEIRA, Maria Aparecida Lopes. *O Imaginário: Uma Viagem ao Universo do "Acolhedor-Acolhido"*. Diss. (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1994.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. *Ritos, corpos e intermedialidade: análise das práticas de resguardos de proteção entre os Ramkokramekra/Canela*. Diss. (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2008.

ORO, Pedro Ari. *The sacrifice of animals in afro-brazilian religions: analysis of a recent controversy in the brazilian state of Rio Grande do Sul*. In: *Religião e Sociedade*, vol.1. Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. *Neopentecostais e Afro-Brasileiros: Quem vencerá esta guerra?* In: *Debates do NER*. Ano 1, n. 1. Porto Alegre, 1997.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Brasília: Editora Brasiliense, 1991.

ORTNER, Sherry. *On Key Symbols*. In: LESSA, William A; VOGT, Evon Z (orgs.). *Reader in Comparative Religion – An Anthropological Approach*. New York: Harper Collins, 1979.

PEIRANO, Mariza. *Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance*. In: *Série Antropologia*. Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

PEREIRA, Éverton Luís. *"É hora da vitamina": o fator de coagulação na re-estruturação do corpo hemofílico*. In: XXVI REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Porto Seguro: Anais do Congresso, 2008.

PEREZ, Léa Freitas. *Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial dos Poderes do Estado, 2000.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *Dentro do Quarto*. 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.

PRANDI, Reginaldo. *Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras – Sincretismo, Branqueamento, Africanização*. 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.

\_\_\_\_\_. *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIOS, Luís Felipe. *Religiões Afro-brasileiras e Saúde*. In: Boletim Informativo Ato Ire – Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. Ano II, Edição Especial: Maio de 2003.

ROCHA PITTA, Danielle Perin. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. *Imaginário, Cultura e Comunicação – Métodos do Imaginário*. Recife, 1995 (inédito).

ROGÉRIO, Janecléia Pereira. *Se não há sacrifício não há religião. Se não há sangue, não há xangô: um estudo do sacrifício no palácio de iemanjá*. Diss. (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2008.

\_\_\_\_\_. *O sacrifício de sangue: Imagem da alteridade cultural nos cultos afro-brasileiros*. In: Revista AntHropológicas. Ano 10, volume 17. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2006.

SANTOS, Deoscoredes M. dos. *Porque Oxalá usa Ekodide*. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SERRA, Ordep. *A Etnobotânica do Candomblé Nagô da Bahia: Cosmologia e Estrutura Básica do Arranjo Taxonômico. O Modelo da Liturgia*. 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.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOUTO MAIOR, Mario. *Comes e bebes do Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Ed. Massangana, 1984.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à Estética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VASCONCELOS, Rita. *Atotô – Cartilha de prevenção as DST/AIDS dirigida aos participantes dos cultos afro-brasileiros*. Recife: Secretaria de Saúde do Estado de Pernambuco/ Programa Estadual de DST/AIDS, 2001.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O Nativo Relativo*. In: Mana [on line], vol. 8, n.1, 2002.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *Galinha D'Angola – Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

**Outras fontes consultadas:**

*Afoxé Oyá Alaxé (compact disk)*. Selo Mundo Melhor, 2006.

*Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*. Disponível em: <http://www.ecclesia.pt/catecismo/> Último acesso em 20 de Fevereiro de 2009.

*Iroco, a árvore sagrada (Documentário)*. Direção e Produção: Clarice Hoffmann. Recife: Núcleo de Cultura Afro-Brasileira, Secretaria da Cultura, Prefeitura do Recife, 2006.

*Revista Continente*. Ano VI, nº 63, Março/2006.