



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas  
Brasil

Ferreira Oliveira, Bianca

CONSTRUÇÃO DE PESSOAS, CORPOS E AS MORALIDADES EM JOGO A PARTIR  
DE UM TERREIRO DE ALMAS E ANGOLA

Ciencias Sociales y Religión, vol. 15, núm. 18, enero-junio, 2013, pp. 11-32

Universidade Estadual de Campinas

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717976844001>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# CONSTRUÇÃO DE PESSOAS, CORPOS E AS MORALIDADES EM JOGO A PARTIR DE UM TERREIRO DE ALMAS E ANGOLA

Bianca Ferreira Oliveira  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil\**

**Resumo:** Este trabalho procura desenvolver uma discussão sobre noção de pessoa, construção do corpo e moralidades, tomando como base uma pesquisa realizada num terreiro de Almas e Angola da cidade de Florianópolis/SC. As discussões sobre pessoa e corpo não são novidades no que toca a produção antropológica em torno das comumente chamadas religiões afro-brasileiras. Como se sabe no referido campo de estudos, as religiões afro-brasileiras são iniciáticas. Tal categoria, nas discussões sobre pessoa e corpo, implica tratar do caráter relacional e construtivo das concepções de pessoas, corpos, entidades e orixás. O que proponho acrescentar à discussão é a dimensão da moralidade, que pode ser pensada a partir das relações estabelecidas entre pessoas (dentro de uma família de santo, por exemplo). O corpo em construção é central, sendo uma espécie de espaço de tomada de decisões que se inscrevem num fluxo de relações. Há uma forma ideal de construção dos corpos e ao longo deste processo de construção decisões são tomadas, escolhas são feitas e revistas, e as relações constantemente rearranjadas. Procuro não tomar o corpo ou a pessoa por uma existência ontológica dada, mas sim pensar nos fluxos de relações que são estabelecidos ao longo de suas trajetórias.

**Palavras-chave:** construção de pessoas, corpos, moralidades.

**Abstract:** This work aims to develop a discussion about the concepts of person, body and the moralities based in a research in a Afro-Brazilian religious site, located in the city of Florianópolis, State of Santa Catarina, Brazil. The discussions around the concepts of person and body are not new in Anthropological production about the so-called Afro-Brazilian Religions. As it has been largely recognized in this field of studies, Afro-Brazilian Religions are initiatic, therefore its study involves to deal with relational and constructive characteristics of persons, bodies, entities and *orixás*. I propose to append to this discussion the question of morality, which should be thought analyzing relations around people that share the same devotional group (*família de santo*). The building of body is central here, opening a sort of space in which decisions are continuously made in a flow of relations. There is an ideal form in that building of body, and along the process decisions, choices and relations are

often rearranged. Seeking do not take body or person as ontological given data, it is examined flows of relations arranged along personal trajectories.

**Keywords:** construction of person, construction of bodies, moralities.

O presente texto traz uma discussão sobre construção de pessoas e corpos e busca apresentar uma reflexão acerca das noção de moralidade a partir deste processo de construção, tomando como base uma pesquisa etnográfica realizada, em 2011, num terreiro de umbanda de Almas e Angola e Florianópolis/SC.<sup>1</sup> A pesquisa teve como foco uma discussão sobre as moralidades em torno da sexualidade de um grupo de pessoas que frequentam um terreiro de Almas e Angola. Para tal tomou-se como ponto de partida três eixos de análise 1) a construção da pessoa e corpo, 2) as relações de parentesco na família de santo e 3) a jocosidade como forma de expressão das moralidades. O argumento central é de que as relações na família de santo são fundamentais à formação da pessoa em termos morais, assim como os rituais de passagem que vislumbam a construção de corpos e pessoas. Trata-se das relações na família de santo, objetivando discutir as relações de parentesco no santo e suas dimensões morais que podem ser pensadas a partir das regras de condutas. Ou seja, com base nas permissões e proibições de relacionamentos tentar relacionar como essas questões podem servir para pensar sobre a moralidade no grupo. Procura-se pensar na jocosidade e na prática em si das brincadeiras como uma forma, não totalizadora, muito específica que pode ser pensada como um domínio relativamente autônomo, que se relaciona também com a moralidade. Sendo que aqui, desenvolverei mais sobre o primeiro eixo, contudo sem deixar de mencionar os outros aspectos abordados nos demais eixos de análise, visto que se trata de aspectos relacionados.

Como ponto de partida para pensar sobre a construção dos corpos e das pessoas dentro do terreiro, tomei como base um ritual de passagem (que tem como um dos objetivos essa construção) e as regras de condutas ali presentes. A partir de um ritual de construção de corpos e suas prescrições, pensar em moralidades que estão em jogo neste processo. Mas não de uma forma determinista onde regras são reflexos exatos de moralidades; e sim trazer para o âmbito da dinâmica das relações entre as pessoas e as diferentes possibilidades de lidar com as regras de conduta.

É interessante adiantar algumas reflexões. Ao pensar sobre construção de corpos e pessoas, alguns aspectos ficam evidentes. Em primeiro lugar, esta construção não se dá somente pelos ritos de passagens, e sim no cotidiano do terreiro. Isto não é novidade aos estudiosos das religiões afro-brasileiras. Contudo, alguns aspectos das práticas e dinâmicas comumente encontradas nos terreiros, pelos pesquisadores, parecem ainda não ser levadas a sério. Goldman (2005) já fez este alerta quanto aquilo que denominou de um sistema formado por forças centrípeta e centrífuga, que apesar de recorrente, têm sido tratado por outros pesquisadores como uma falha do próprio sistema. As dinâmicas das relações, com suas ambiguidades, que parecem inerentes a essas relações, são indispensáveis para pensar sobre as práticas religiosas e noções como a de pessoa dentro dos terreiros.

Ao longo do artigo será acionado os aspectos que dizem respeito aos três eixos de análises, já mencionados, visto que não são três partes fixas que juntas compõem uma coisa inteira, mas sobretudo são aspectos, de uma religiosidade, que se complementam.

Antes de entrar nas discussões em foco neste artigo alguns apontamentos são necessários.

O primeiro diz respeito a forma de encarar as noções de religião e religiosidade no que toca o campo convencionalmente chamado afro-brasileiro. Sônia W. Maluf (2011) desenvolve uma reflexão a respeito dos limites do conceito de religião e sua dimensão institucional, que prevê um tratamento da religião de forma substantivada e com base nas doutrinas religiosas e rituais, somado a isto o tratamento da religião como um campo autônomo das outras esferas de experiências de vida. Seguindo o argumento é que se busca uma compreensão das práticas em voga aqui, a partir da noção de religiosidade, que possibilita uma compreensão mais ampla das práticas das pessoas envolvidas com a religião e possibilita uma articulação com outras esferas não exclusivamente religiosas. Contudo, o conceito de religião e suas limitações não são descartados aqui, em alguns momentos será trazido justamente para afirmar sua dimensão mais restrita a uma doutrina, um conjunto ritual, ou seja, sua dimensão institucional. Neste sentido quando se tratar das práticas dos sujeitos de pesquisas será a partir do entendimento de uma prática de religiosidade, e por outro lado, quando se tratar da dimensão institucional será invocado a noção de religião. Logo, ao longo do texto ambas as noções serão correntes, mas não implicam na mesma coisa. Aparecerá as religiões afro-brasileiras como religiões iniciáticas,

mas quando se tratar da dimensão dos rituais de iniciação, das regras de condutas no processo de construção de pessoas e corpos a dimensão da religiosidade é que será acionada.

Este ponto nos leva diretamente a um aspecto importante sobre a umbanda de Almas e Angola, qual seja, sua definição enquanto um tipo de umbanda.<sup>2</sup> Ou melhor, uma modalidade de religião. Vale ressaltar aqui a importância em demarcar a religião em questão como uma modalidade religiosa específica, enfaticamente explicitada ao longo da pesquisa de campo e possível de ser percebida em outras fontes.<sup>3</sup> A umbanda de Almas e Angola, ou o ritual de Almas e Angola como era definido pelos sujeitos da pesquisa, possui formas e elementos rituais próprios que diferem dos comumente associados à umbanda, chamada de umbanda pura pelos sujeitos da pesquisa, e também diferente daqueles associados ao candomblé. Entre as diferenças mais evidentes estão o culto de entidades como: caboclos, pretos-velhos e beijada; além do culto dos orixás e dos rituais de iniciação chamados de *camarinhas*. Sendo que os primeiros comumente fazem parte da prática da umbanda, enquanto os segundos do candomblé.

É claro que, definir o que seja umbanda, ou candomblé é muito arriscado, pois as chances de cair numa definição demasiado pobre que exclua uma parcela considerável das práticas do povo de santo é muito grande. Isto não seria diferente no que toca Almas e Angola. Afirmar que Almas e Angola é isto ou aquilo, implica em delimitar uma prática religiosa, e tal tarefa certamente implicaria em excluir uma multiplicidade de práticas. Sendo assim, o objetivo desta discussão é menos o de delimitar ou definir, do que o de apresentar um ponto que se mostrou importante na constituição da prática religiosa do grupo com o qual a pesquisa foi realizada.

É bastante comum a presença de algo que é quase um chavão entre o povo de santo, que por sua vez acaba sendo recorrente entre os pesquisadores do povo de santo, a saber – cada terreiro é um terreiro. Ou seja, cada dirigente de terreiro elabora de forma mais ou menos independente seus rituais e suas normas de conduta. Contudo, chamo atenção para o mais ou menos, pois não se trata de uma liberdade total de elaborar os rituais e formas de conduzir a prática religiosa ao bel prazer dos dirigentes, mas sim de uma forma específica de prática que está ligada a um processo de ensinamento e aprendizagem. Quero dizer com isto que, os pais e mães de santo conduzem suas práticas religiosas seguindo aquilo que aprenderam com seus respectivos pais ou mães de

santo, havendo espaço para constantes reavaliações destas práticas.<sup>4</sup> Há uma espécie de repertório geral virtualmente possível, que por sua vez é executado de forma específica por cada pai ou mãe de santo, já que cada um escolhe os elementos que irá ou não focar. O que tomo aqui como base para pensar na prática de Almas e Angola é aquilo que me suscitou a pesquisa de campo, contudo não deixo de ter clareza que estes elementos podem ser restritos, circunscritos num terreiro ou família de santo.

Um aspecto importante que deve ser marcado aqui são os rituais de iniciação, *camarinhas*, que foram centrais no desenvolvimento da pesquisa. A centralidade se dá em três aspectos: o primeiro por que foram momentos fundamentais no desenvolvimento da pesquisa de campo – logo no início da pesquisa pude acompanhar um destes rituais e no decorrer do trabalho outro, foram momentos privilegiados no relacionamento com as pessoas envolvidas –; o segundo aspecto se dá em função do ritual de *camarinha* ser um momento em que o pai ou mãe de santo, que dirige o ritual, coloca a *mão na cabeça* do neófito, que passa pelo ritual – a noção de *mão na cabeça* será melhor desenvolvida ao longo do texto e consiste numa noção central no processo de construção dos corpos e pessoas – e o terceiro aspecto é em função de que, durante as *camarinhas* se dá uma série de interdições, os preceitos, sendo regras de condutas, que todas as pessoas envolvidas nos rituais devem observar – um conjunto de regras as quais as pessoas estão submetidas, de certa forma, os preceitos foram centrais na reflexão sobre as moralidades e na forma contingente como os sujeitos da pesquisa lidam com as regras que fazem parte da prática da religiosidade.

Tendo claro estas coisas, talvez, seja interessante iniciar pelo fim e apontar uma das reflexões fruto do trabalho de pesquisa. Pessoa e o corpo são construídos nos rituais de iniciação tanto quanto no cotidiano, sendo o processo de aprendizado – que se dá de forma experienciada através do corpo – fundamental nessa construção. O que se buscará ao longo do texto é demonstrar como isto se dá na prática e qual a relação desta construção com as moralidades do grupo.

## Feitura de pessoas e corpos

Os passos de uma iniciação (um processo de feitura) começam quando um neófito entra para o terreiro: após um período como mem-

bro do terreiro ele é batizado. O batismo consiste numa apresentação do recém iniciado à religião, e, como uma confirmação desse processo de construção da nova pessoa (FARIAS, 2008).

Após um período, o qual não há um rigor quanto ao tempo, o iniciado passa pela primeira *camarinha*, faz a *camarinha de bori*. Nessa *camarinha*, o iniciado se recolhe no terreiro na quinta-feira, mas na segunda-feira serve comida para exu, pomba gira e para as almas (pretos velhos) e na quarta-feira serve comida aos orixás.<sup>5</sup> É após a *camarinha* em que o neófito se torna *oborizado*, que o filho de santo está vinculado a um pai ou mãe de santo, quando alguém *colocou a mão* em sua cabeça, noção que será melhor trabalhada adiante. Após uma *camarinha de bori*, segundo Farias (Ibid.), se estabelece um vínculo com a religião de Almas e Angola em geral, pois o ritual de coroação<sup>6</sup> é feito para o orixá Oxalá. No entanto, nas outras *camarinhas* a coroação é realizada de forma específica aos orixás de quem se é filho. Essa ligação com determinados orixás (orixás estes que serão denominados como pais e sempre serão constituídos por um par, com gêneros diferentes, um orixás masculino e um feminino) irá determinar uma série de condutas daquele filho.

As *camarinhas* em geral duram sete dias e seguem a mesma ordem de rituais de oferta de comida, descrita acima, variando as comidas ofertadas e o dia em que o neófito se recolhe no terreiro. Sempre acontece a *saída da camarinha* uma festa pública em que o neófito é apresentado ao povo de santo, que acontece no sábado seguinte da festa de exu que marca o início do ritual. No domingo ainda é preciso *levantar as comidas*, isto é, retirar as comidas do terreiro e dos locais onde foram ofertadas durante os rituais que aconteceram ao longo da semana de *camarinha*.

\*\*\*

Antes de prosseguir com o ritual da *camarinha* propriamente dito, é preciso abrir um parenteses um pouco longo. Quando um filho de santo torna-se pai ou mãe de santo, é uma escolha abrir seu próprio terreiro ou não, assim como fazer filhos de santo ou não. No caso da umbanda de Almas e Angola, ao que indica a literatura (PEDRO, 1999; TRAMONTE, 2006) e que foi possível observar durante a pesquisa de campo, muitas vezes esse não é um rompimento que se dá pelo conflito. É a relação entre os pais e mães de santo zeladores do terreiro ori-

ginal é mantida de forma amigável com os terreiros que dali se originaram. Durante o ritual de iniciação se evidencia as relações entre os diferentes terreiros que compõem uma mesma família de santo. Isto é, aqueles pais e mães de santo que abriram seus próprios terreiros, mas que mantém relações amistosas com seus terreiros originais, nestes rituais, e em outros como as festas, reforçam as relações.

A camarinha é um ritual importante, que confere status ao terreiro que a realiza, já que, é necessário ter uma estrutura e conhecimento consideráveis para dirigir tal ritual. Do mesmo modo que é um momento digno de respeito, pois todo o empenho daquele terreiro (enquanto uma família de santo) em fazer o ritual, deve ser reconhecido, com os próximos demonstrando apoio. Pessoas do santo (preferencialmente da família de santo) que possam colaborar são bem vindas neste momento. A camarinha é feita com base em relações que extrapolam os limites do terreiro, ao mesmo tempo que faz e determina o tom dessas relações.

Tendo em vista aquilo que observei durante a pesquisa de campo e a literatura afro-brasileira, pode-se pensar na camarinha como um momento extremamente importante no processo de construção da pessoa do filho de santo. Mas não somente do filho de santo que realiza o ritual, e sim de todos aqueles que participam dele. Sem dúvidas, as transformações mais substanciais são referentes àquelas ocorridas em quem é iniciado, no entanto, não são exclusivas deste.

Se o processo de construção do filho de santo se dá nos ritos de passagens, mas também no processo de experimentação e vivência cotidiana da religião, e visitar outros terreiros que não os de origem faz parte da prática religiosa, essas visitas são parte constituinte do processo de formação da pessoa. Trago este argumento aqui, porque durante a camarinha as visitas e a circulação de pessoas de outros terreiros se mostrou bastante evidente. A circulação coloca em jogo as relações que os diferentes terreiros estabelecem entre si, e está implicado nessas relações a formação de filhos de santo, inscritos num processo de ensinamento e aprendizagem.

\*\*\*

Sobre a coroação, a expressão correntemente utilizada entre o povo de santo – colocar a *mão na cabeça* – é bastante elucidativa. É no momento que um pai ou mãe de santo *coloca a mão na cabeça* de um filho

(ou seja, dirige o ritual de iniciação, faz a coroação) que se estabelece um vínculo entre as duas pessoas. E ainda, um vínculo entre o filho de santo e todas aquelas outras pessoas em quem o pai de santo também colocou a *mão na cabeça*. Daí decorrem as interdições e as permissões de relacionamento com seus irmãos de santo. A mesma mão que faz diferentes cabeças tem o poder de fazer com que essas cabeças tenham algo em comum, e, que também é comum à mão que o fez, constituindo assim interdições, principalmente interdições de relações sexuais.

Vivaldo Costa Lima (2003) traz uma boa definição da relação de parentesco que se estabelece após um ritual de iniciação.

Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita, [...] são laços muito mais amplos no plano das obrigações das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares; de obediência e disciplina; proteção e assistência; de gratificações e sanções; de tensões e atritos [...] (LIMA, 2003, p. 161).

Cabe aqui, lembrar que esses laços de parentesco criados no momento em que a pessoa é feita, podem ser desfeitos por alguma outra pessoa competente para desfazer e refazer um filho de santo, e isso não implica num decréscimo do nível hierárquico em que a pessoa estava. Isto é, um pai ou mãe de santo pode tirar a mão de um outro pai ou mãe de santo da cabeça de uma pessoa, mas essa pessoa segue com o mesmo grau hierárquico que ocupava. Esse compartilhamento entre pais, filhos e irmãos de santo pode ser rompido, por diferentes motivos.

A camarinha é um ritual de passagem, mas sobretudo um ritual de produção de orixás, pessoa e corpo. Um ritual que marca a morte de uma vida passada, um período gestativo, aquele em que a pessoa fica recolhida no terreiro, momento em que seu orixá, corpo e ela própria estão sendo fabricados (feitos), e um nascimento para uma nova vida, momento em que a pessoa sai da camarinha e (re)nasce como um obo-rí, ou mãe ou pai pequeno, ou ainda como um(a) babá.<sup>7</sup> Enfim, uma pessoa do santo. Aquela pessoa deixa de ser quem era antes da iniciação, e tem sua existência modificada, além de condicionada à sua relação com os orixás, que se intensifica a cada ritual de passagem.

No que se refere à noção de nascimento, José Gomes Dos Anjos (1995) ao falar sobre a construção do corpo no Batuque, explica que o ritual de ir para o chão (ritual de iniciação) tem um sentido de nasci-

mento não como forma metafórica, mas fatural. O autor o define como um ritual simbólico que envolve o ciclo da vida, gestação, nascimento e morte, sendo o período ritual de reclusão no terreiro o momento de liminaridade em que a pessoa está morrendo à vida anterior para renascer, uma gestação religiosa.<sup>8</sup>

Ao tratar do ritual de iniciação no candomblé, Raul Lody afirma o seguinte: “[...] determinam a inclusão, o recém-nascido, o aceito uterino-gestado pela coletividade do terreiro, o iaô” (1995, p. 84). Aqui, o autor traz uma noção de gestação coletiva. Essa gestação coletiva é fundamental para compreender a camarinha.

Há um intenso trabalho e dedicação de todos, ou quase todos, os membros do terreiro para que o ritual de passagem aconteça. Isso sugere uma aceitação do novato por parte dos parentes de santo. Nesse sentido é que a camarinha consiste num ritual impossível de ser realizado sem a colaboração de uma família de santo que aceite e reconheça o novo *status* do filho de santo.

Ao observar uma camarinha é possível perceber uma série de transformações, atualizações que ocorrem em todas as relações ali estabelecidas. A relação entre pessoa e orixá, ambos sendo feitos, se modifica.<sup>9</sup> A incorporação (daqueles que incorporam) se transforma durante a camarinha, e as relações entre as pessoas e a forma de experienciar os rituais também. Mesmo a relação de incorporação daqueles que não estão deitados pode ser momentaneamente ou permanentemente alterada. Eventualmente um médium que esteja participando do ritual pode incorporar um orixá que normalmente não incorpora (sendo muito provável que seja sempre um orixá do seu *carrego*<sup>10</sup>), ou alguém que não incorporava antes pode tornar-se um médium girante durante a camarinha de outrem. Observando ainda que as pessoas que participam de uma camarinha transformam seus relacionamentos entre si, participar de uma camarinha pode aproximar as pessoas, ou afastar (se houver algum problema durante os rituais), mas sem dúvida as formas de se relacionar não seguem as mesmas de antes do ritual. Vi minha relação com as pessoas se modificar após as duas *camarinhas* que observei, mas não somente a minha relação, uma vez que vi pessoas da mesma família de santo se aproximarem e se afastarem após as *camarinhas*.

Ainda no que diz respeito à feitura do corpo, pode-se pensar sobre a centralidade da cabeça. É a feitura do santo - que está na cabeça por excelência - e feitura da cabeça que está em jogo nesse momento em que alguém de maior competência coloca a *mão na cabeça*. Portanto,

é uma mão que faz a cabeça. A cabeça se configura como o “tabu do corpo”<sup>11</sup> (LODY, 1995): é com a cabeça que se deve os maiores cuidados, é a parte mais vulnerável do corpo de um filho de santo.

Numa conversa com Jonas (um dos principais interlocutores da pesquisa), ele contou que certa vez foi com sua mãe carnal a um culto de uma igreja evangélica. O pastor sabia que ele era iniciado e frequentava um terreiro e, num determinado momento do culto o pastor veio na direção dele. Então ele pensou que só não iria deixar o pastor tocar na cabeça, pois se ele tocasse em sua cabeça poderia fazer qualquer coisa, já que mexe com seu anjo de guarda. Quando o pastor chegou perto, ele falou que não tocasse em sua cabeça, então o pastor pediu permissão para tocar com a bíblia. Ele deixou pois a bíblia não oferece risco nenhum a sua cabeça. A bíblia, além de ser um objeto que se relaciona em alguma dimensão ao sagrado, não é uma mão, o que a torna menos ofensiva, pois a cabeça de um filho de santo é sempre feita por uma mão de um pai ou mãe de santo. A respeito da cabeça, Lody diz o seguinte: “A cabeça é o espaço mais delicado e tabu do corpo, é a fortaleza do axé individual do iniciado” (LODY, 1995, p. 85).

Se pensarmos que quem deita durante a camarinha é também o santo, e o santo está na cabeça do filho, consequentemente ambos estão sendo feitos simultaneamente nesse processo. Podemos pensar em termos de camarinha para feitura da cabeça e preceito para feitura do corpo, onde um é complementar ao outro. Lody argumenta que a cabeça é o espaço de relação com o sagrado que se refletirá no corpo após os ritos de passagens. Nas palavras do autor,

A cabeça é mimese do mundo, do mundo simbolizado. Estão na cabeça os elementos da natureza e aí, após fixados, os princípios geradores do axé do corpo – individual -, conjugados com o eu coletivo do terreiro, funcionarão e ampliarão cada vez mais os vínculos sagrados, éticos, morais, sociais e culturais do indivíduo com o grupo. 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 (Ibid., p. 84-85).

## Regras de conduta e a vigilância com o corpo

Quando ocorre uma camarinha, dois preceitos acontecem jun-

tos. O primeiro é aquele que é seguido por todas as pessoas que participam da camarinha, e o segundo, aquele que será feito apenas pela pessoa que realizou a camarinha, que durará por alguns meses subsequentes ao ritual. O preceito consiste numa série de restrições de conduta que podem ser pensados como valores morais presente entre o povo de santo. Valores estes que de modo algum se pretendem absolutos, mas que balizam o comportamento dessas pessoas. O período de cada restrição pode ser negociado entre a pessoa que faz a camarinha, o pai ou mãe de santo, e as entidades e orixás.

É preciso preparar o corpo do filho de santo para que sua cabeça e seu orixá possam ser completados, já que foram feitos durante a camarinha. Durante o preceito, há restrições que dizem respeito ao corpo - ao corpo em relação a cabeça. Chamo atenção para o seguinte: o santo é feito no ritual da camarinha, mas enquanto a *coroa estiver aberta*, a relação de proximidade com o santo é mais intensa. A coroa é a parte central da cabeça, local onde a coroa é desenhada, e durante os três meses seguintes da camarinha, o filho(a) de santo fica impossibilitado de mostrar, salvo se por algum motivo o pai ou mãe de santo que a fez realizar um ritual e liberar para que o filho(a) de santo mostre.

Ao longo dos três meses posteriores à camarinha, diz-se que a coroa fica aberta. Se a coroa está aberta, os perigos que o mundo (e o mundo aqui compreende tudo aquilo que faz parte da vida de um filho de santo, estando espíritos aqui incluídos) oferece são mais intensos. O orixá ou anjo de guarda daquela pessoa está exposto, logo, frágil.<sup>12</sup>

Pode-se pensar que o filho de santo, durante a camarinha e enquanto sua *coroa estiver aberta*, está numa relação de liminaridade, pois numa relação mais intensa com os orixás.

Mary Douglas, em *Pureza e Perigo* (1976), discute sobre as noções de contágios através de diferentes modos, encontradas tanto na sociedade ocidental quanto nas sociedades ditas “primitivas”. Em seu livro toma como base textos do antigo testamento que prescrevem regras de conduta. Ao tratar das indicações de alimentação, diz o seguinte: “Preceitos e cerimônias assentam na noção de santidade divina que os homens devem alcançar na sua própria vida. Trata-se então de um universo no seio do qual os homens prosperam conformando-se à santidade e perecem quando se desviam dela” (p. 67). É obedecendo aos preceitos que o contato com o sagrado é possível e estando o filho de santo já em relação com o sagrado, deve observar sua conduta para que não haja um rompimento desse – obedecer o preceito é sinal de

um esforço e respeito por esse local de contato.

Douglas afirma que os alimentos vetados são aqueles que não se enquadram em categorias de normalidade, portanto, são os alimentos que não possuem uma categoria clara, aqueles proibidos. A autora afirma também que as pessoas que oferecem perigo são aquelas que estão nesse local de liminaridade, que também não conseguem ser enquadradas em uma categoria pela sociedade da qual fazem parte, são pessoas que de uma certa forma estão relacionadas à ambiguidade.

É consequência da camarinha - enquanto rito de passagem, e o preceito, como uma continuidade da camarinha - que o iniciado fique num local de liminaridade. E isso sendo diretamente associado ao perigo, a conduta deve ser muito controlada. O controle terminará de forma ritual para que o iniciado possa voltar ao seu lugar no mundo e os perigos deixem de existir, pelo menos de forma tão intensa quanto quando está com a *coroa aberta*. Douglas trata ainda da importância do ritual que reordena as coisas na estrutura, pois é o ritual que fará com que as etapas transitórias terminem e as pessoas sejam recolocadas num local reconhecido pelo grupo, saindo assim da fronteira, local perigoso, e voltando ao seu local no mundo.

A camarinha é marcada por esses rituais de reordenamento, já que há um ritual que marca o início do período da camarinha. Trata-se de um período perigoso e deve ser observado por todos os membros do terreiro. Depois há um ritual que marca o fim desse período, a saída da camarinha, uma grande festa pública. Daí em diante quem se encontra pelos próximos meses nesse lugar ambíguo é apenas quem fez a camarinha.

Com o fim da camarinha começa o preceito do neófito, que também termina com um ritual público com o pai ou mãe de santo liberando o iniciado de suas restrições de conduta. O iniciado volta ao seu lugar no mundo, sua coroa não está mais aberta e o contato com seu orixá se dá de forma diferente, agora no plano mais da existência e menos físico. Apesar da incorporação se modificar após uma camarinha (para aqueles que incorporam) a tendência é que essa relação passe a ser controlada pela pessoa a cada ritual de passagem. Assim é que afirmo que a relação se intensifica mais no plano da existência, onde o filho de santo cada vez mais próximo de seu orixá em termos existenciais chegará a um momento de controle da incorporação.

Em uma conversa, Jonas me explicou os motivos do preceito.

Segundo ele, o filho de santo está com a *coroa aberta*, muito mais vulnerável a qualquer malefício e num momento de contato com seus orixás, o que faz com que o filho de santo tenha uma conduta de respeito para com os orixás.

O preceito inicia no sábado que antecede a camarinha. Nesse dia há um toque de exu, observado que exu é sempre o ponto de partida das religiões afro-brasileiras, é a figura que abre os caminhos, por isso deve-se antes de qualquer coisa pedir licença a exu. No domingo, dia em que o filho de santo recolhe-se no terreiro, se for deitar para babá,<sup>13</sup> iniciam as restrições para todos os membros da casa e para aqueles que acompanharão o ritual. Se a pessoa não for deitar para babá, ou seja, se o grau hierárquico que atingirá exige que ela se recolha no terreiro somente na quinta-feira ou na terça-feira, ainda assim o preceito deve ser iniciado por todos no domingo.

As restrições visam afastar o corpo do contato com as coisas mundanas, já que na semana de camarinha as pessoas envolvidas no ritual tratarão intensamente com as coisas dos orixás. Como mencionado antes, durante a semana de camarinha, um orixá deita no terreiro para ser feito. Sacrifica-se animais e serve-se comida aos orixás. Tudo isso implica num contato travado durante a semana inteira, exigindo uma conduta bastante específica daqueles que trabalharão no ritual.

As restrições giram em torno daquilo que está ligado ao que é mundano, o consumo de bebidas alcoólicas, frequentar bares e locais onde comumente se faz trabalhos,<sup>14</sup> festas, fazer sexo. Apesar dessas questões serem relacionadas com exus e pombas gira isso não caracteriza que estão no âmbito do sagrado, pois justamente essas entidades são as consideradas mais mundanas, mais próximas dos homens. Além disso existem as restrições alimentares, que são variadas, pois depende de quais orixás cada pessoa que faz o preceito é filha – de forma geral as pessoas não podem comer as mesmas comidas que seus orixás comem.

Há uma hierarquização entre mais e menos sagrado: os orixás ocupam o local mais sagrado e as entidades são menos. Dentre as entidades, os caboclos são os mais sagrados – estes consomem tabaco e bebida alcoólica de forma menos intensa que as outras entidades – os pretos velhos estão num local intermediário – consomem tabaco e álcool – os exus e pombas gira os menos sagrados e mais mundanos – consomem tabaco, álcool e estão ligados a sexualidade. Vale ressaltar que durante o preceito, aquele que fez camarinha não incorpora com

exu ou pomba gira.

Ainda, se uma mulher estiver menstruada é proibido que participe de uma camarinha. Segundo Jonas, trata-se do momento em que a mulher está mais sensível, portanto predisposta a “pegar” cargas negativas.<sup>15</sup> É vetada também às mulheres quando estão menstruadas a participação nos rituais comuns, pelos mesmos motivos.

Após a semana de camarinha, mais precisamente no domingo, depois que se levanta as comidas dos orixás,<sup>16</sup> os membros do terreiro estão liberados do preceito, no entanto, o preceito segue para aqueles que fizeram a camarinha. O tempo referente a cada restrição é combinado entre o filho e o pai de santo, e pode variar conforme as especificidades do filho.

#### *a) Cuidados com alimentação*

A alimentação nos terreiros tem um papel central tanto no dia a dia, em que as restrições alimentares refletem o grau de compromisso estabelecido com os orixás, quanto nas festas em homenagem às entidades que servem comida. A principal oferta aos orixás, referente a pedidos e agradecimentos, é a comida. A conduta alimentar dos iniciados deve ser observada conforme sua relação com os orixás. Quanto maior o nível hierárquico, maiores são as restrições.<sup>17</sup> Enfim, boa parte das práticas religiosas está ligada ao ato de comer.

Segundo Norton Corrêa (2006), em seu conhecido trabalho sobre o batuque do Rio Grande do Sul, a cozinha de santo consiste num dos principais espaços rituais dos terreiros, e a comida possui importância primordial nos rituais. “A comida assume extrema relevância no ritual na medida em que ela é a oferenda principal no sistema de trocas e contra-trocas de bens simbólicos entre orixás e humanos” (p. 79).

Nas religiões afro-brasileiras o corpo é central: além de ser construído é o meio de aprendizado da prática da religião. Assim, o corpo se constitui como meio e fim de experimentação da religião. A alimentação dentro disso se configura como um dos meios dessa experimentação e construção.

Ana Paula Nadalin (2009) dedicou sua dissertação ao estudo da alimentação entre o povo de santo em Curitiba (PR). A autora trata detalhadamente da alimentação como questão social, e partindo da noção de memória gustativa, com base em mitos, analisa as restrições e pres-

crições alimentares dos filhos de santo. A autora oferece explicações aos impedimentos que são colocados constantemente.

Alguns alimentos são proibidos considerando que o orixá de quem se é filho não come – e se o orixá não come o filho também não. Outros alimentos são impuros a todas as pessoas do santo – a cabeça de peixe é o único exemplo de impedimento constante que tenho. Outros alimentos, ainda, são proibidos por serem sagrados demais, também considerando o orixá de quem se é filho – se o orixá come o filho não come.

Acrescento aqui aos dados da autora uma outra interdição ligada à sacralidade dos alimentos consumidos pelos orixás e o respeito que deve a estes alimentos. Um pai de santo me explicou, durante a pesquisa de campo, que tudo que é ofertado ao orixá, o exu e a pomba gira não podem consumir – mas não qualquer orixá, nem qualquer pomba gira e exu. Essa é uma relação de interdição muito pessoal. Aquilo que os orixás pessoais comem, a pomba gira e o exu daquela pessoa não come. Por exemplo, uma filha de Iemanjá não oferece o mesmo tipo de ave para seu orixá e sua pomba gira, elas devem comer coisas diferentes. Segundo este pai de santo, o exu e a pomba gira são “escravos” dos orixás, logo, escravos e patrões não compartilham a mesma comida.

Nadalin (Ibid.) ao questionar seus interlocutores de quais alimentos eram vetados durante os rituais de iniciação também encontrou resistência por parte deles em falar. Imagino que se a alimentação possui tamanha importância nas práticas rituais e cotidianas do povo de santo, ela faz parte dos segredos da religião.

Durante minha pesquisa de campo, quando me falaram sobre os impedimentos alimentares, diziam que durante o preceito não podiam comer as mesmas comidas que seus orixás, e que alguns alimentos eram interditados ao consumo sempre. No entanto, não me falaram quais eram esses alimentos (além da cabeça de peixe). Lembro que em Almas e Angola os impedimentos constantes são cessados após a camarinha de reforço de vinte e um anos.<sup>18</sup>

O fato de não falarem quais são exatamente os alimentos interditos se relaciona com a dimensão do conhecimento da prática ritual como fonte de poder. Pois saber, por exemplo, quais alimentos cada orixá consome, implica num conhecimento que deve ser adquirido ao longo da experiência como filho de santo, e sobretudo, não será ensinado; o filho de santo deverá aprender “sozinho”.

\*\*\*

Voltando a Lody, que trata da relevância da alimentação nos terreiros, “Comer, nos terreiros, é estabelecer vínculos e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e natureza” (Op. cit., p. 89). O autor trabalha a relevância do ato de comer nos terreiros, a forma fundamental no processo de preparo das comidas, como tudo come e não somente as pessoas que ali estão. É nesse sentido que chamo atenção para o fato de que o orixá come na cabeça do filho, pois durante a camarinha se serve comida aos orixás, e os orixás que são pais de quem está deitado comem em sua cabeça, além de alimentarem a própria cabeça com axé. “Assim come e se nutre a cabeça, que é parte do corpo, espaço dos mais sagrados entre os demais que fazem o próprio terreiro” (Ibid., p. 90).

*b) Circulação e intensidades*

O ideal é que o filho de santo fique o mais recolhido possível. Não se pode ir a cemitérios, hospitais, mata, praia, cachoeira, bares, festas e nenhum ambiente com aglomerações de pessoas. Todos esses lugares possuem em comum uma circulação intensa de pessoas vivas ou mortas, ou ainda em processo de transição, no caso dos hospitais.

No caso dos ambientes como matas, praias e cachoeiras, todos são domínio de algum orixá, de modo que há além da presença do orixá naqueles espaços, uma provável presença de trabalhos<sup>19</sup> feitos nos locais.

Quando perguntei a Jonas por que ele não podia ir à praia, ele me respondeu da seguinte forma: - *na praia tem mais feitiço feito do que no cemitério*. Conforme afirmou, após a camarinha a coroa da pessoa está aberta, o que a torna frágil diante das possibilidades de malefícios que estes locais apresentam. Para me explicar esses perigos, me foi dito da seguinte forma:

Nesses lugares onde tem muita gente, pode ter muita coisa boa, mas também tem muita coisa ruim. Se tu está do meu lado e eu sinto que tem alguma carga negativa em ti, eu posso me defender, mas não consigo me defender de todo mundo em lugares com muita gente. Por isso é melhor evitar.

*c) Cuidados com a prática sexual*

Ligado às coisas “mundanas” que não são permitidas durante o preceito, estão o consumo de bebidas alcoólicas e as relações sexuais. Neste caso, a relação do tabaco com o sagrado é mais intensa que o álcool e a sexualidade, pois se por um lado tanto a sexualidade quanto o consumo de bebidas alcoólicas tem uma relação com sagrado quando se trata de exus e pombas giras, por outro essas entidades são consideradas as mais mundanas e os filhos de santo que estão de preceito não trabalham com tais entidades. Contudo, o tabaco aparece mais intensamente em outras linhas (aqui linhas entendidas como os tipos de entidades – linha de caboclo, linha de preto velho etc.), como é o caso dos pretos velhos, que durante suas rezas e benzeduras utilizam muito os cigarros, charutos, cachimbos e suas fumaças.

A ingestão do tabaco tem uma relação mais intensa com entidades que são consideradas mais sagradas e menos mundanas. As relações sexuais e o consumo de bebidas alcoólicas, mesmo possuindo relação com os exus e pombas gira, são impedidas, assim como o contato com tais entidades, por serem consideradas mundanas demais. De fato, alguns orixás, como é o caso de Ogum, podem beber cerveja. No entanto, durante a pesquisa de campo, não lembro de ter visto algum Ogum beber. Por isso, acredito que se acontece, a frequência é muito menor se comparada ao consumo de bebidas alcoólicas pelos exus e pombas gira.

Sobre as relações sexuais, os critérios de prescrição podem variar conforme a situação do filho de santo. Se um filho ou filha de santo casada passar pelo ritual de iniciação (a camarinha) o preceito de sexo pode variar em comparação ao de um filho ou filha de santo solteira. Isso fica a critério de cada pai de santo. Segundo me informaram em campo, quando essa variação ocorre, a regra é que quem é casado tem menos tempo de preceito de sexo do que quem é solteiro.

Isso aponta para uma noção específica do que significa uma relação conjugal reconhecida perante a família de santo. Ou seja, o estatuto do casamento dentro do terreiro, sua maior valorização perante os relacionamentos e envolvimento esporádicos. Isso não quer dizer que os envolvimento esporádicos não sejam permitidos ou sejam condenados. Mas, que possuem um estatuto inferior ao estatuto do casamento e dos relacionamentos sérios, formais perante a família de santo.

O preceito de sexo é motivo de muita conversa dentro do terreiro: as piadas em torno do “sacrifício” em ter de fazer este precei-

to, as conversas e negociações para que os pais de santo determinem o menor tempo possível para realizar o preceito de sexo. Entre essas conversas e brincadeiras pode-se notar que para os membros de terreiro, o sexo é fundamental nas relações afetivas dos filhos de santo. Penso que definir preceito de sexo de menor tempo para quem é casado se mostra como um reconhecimento da importância da prática sexual para o casal.

\*\*\*

O preceito de sexo me parece não ser do mesmo tipo de preceito que o da comida, pois o preceito de comida busca, no meu entendimento, impedir um contato muito próximo com o sagrado “*não se pode comer com o santo*”. Já o preceito de sexo, por outro lado, procura impedir o contato muito próximo com aquilo que é considerado mundano.

É com base nessa diferenciação entre os dois preceitos, o de comida e o de sexo, que penso no período após o ritual de iniciação como um momento em que o filho de santo não está completamente em nenhum lugar, nem em contato direto com o sagrado, nem em contato direto com aquilo que é mundano.

Pode-se pensar numa moralidade expressa em termos de interdições mediante a relação com aquilo que é sagrado. Existe uma regra que deve ser seguida, pois não seguir as interdições implica numa falta de respeito com aquilo que é sagrado antes de tudo, além do rompimento entre filho de santo e pai (ou mãe) de santo com quem se combinou o tempo de preceito.

Quando interroguei Jonas sobre o que aconteceria se uma pessoa quebrasse o preceito, ele me falou que na verdade nada. Mas quebrar o preceito é uma falta de respeito com os teus orixás e com teu pai(mãe) de santo, você rompe um acordo feito com tua família de santo que se dedicou e trabalhou durante a camarinha. Jonas mencionou a possibilidade que algumas pessoas dizem sobre enlouquecer, morrer ou tragédias na vida do filho de santo que rompem o preceito, mas disse não acreditar nisso. Ele ponderou que se uma pessoa não está disposta a cumprir o preceito, ela nem deve iniciar o ritual, pois o preceito é determinado e acordado antes do início da camarinha. Assim, se a pessoa deita ela já sabe qual é o preceito. Isso reflete sobre um ideal de relações que devem ser travadas com o sagrado, o respeito aos orixás, o respeito com aquilo que é acordado entre pai e filho de santo,

mais o respeito e reconhecimento do trabalho da família de santo.

## Algumas considerações

Como ponto de partida para pensar sobre a construção dos corpos e das pessoas dentro do terreiro, tomei como base um ritual de passagem (que tem como um dos objetivos essa construção) e as regras de condutas ali presentes. Ou seja, a partir de um ritual de construção de corpos e suas prescrições, pensar em moralidades que estão em jogo neste processo.

Pensar em construção de corpos, pessoas e orixás, mobiliza uma série de outros processos envolvidos, como o processo de ensinamento e aprendizagem e as relações com a família de santo, por exemplo. Buscou-se aqui, demonstrar como estas dimensões estão interligadas e quais as relações disto com aquilo que se pode chamar de moralidades do grupo. E chamo atenção para a dimensão das moralidades, no plural, demarcando que não se trata de uma questão de valores fixos, mas de reordenamentos contingentes acionados em diferentes momentos.

## Notas

\* Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Email: bianca.f.oliveira@yahoo.com.br

<sup>1</sup> O presente artigo consiste num desenvolvimento do capítulo 1 de minha dissertação de mestrado, *Pessoa, jocosidade e moral a partir de uma família de santo de Almas e Angola*. Agradeço a CAPES pelas bolsas de estudos e ao Instituto Brasil Plural pelo apoio e financiamento da pesquisa de campo.

<sup>2</sup> Agradeço a professora Vânia Zinkán Cardoso, pelas contribuições feitas na banca de defesa da dissertação, e especialmente neste ponto por ter chamado minha atenção quanto a definição do que seja Almas e Angola. Em diferentes momentos da trajetória desta pesquisa pude contar com as contribuições da professora que me alertou para que eu não “comprasse” de um modo ingênuo as definições da literatura a respeito de Almas e Angola, nem as definições dos sujeitos da pesquisa. Sem dúvidas isto não implica em negar ambas definições, mas me atentar para uma discussão que problematize este aspecto. Opto aqui por trazer esta discussão seguindo aquilo que surgiu durante a pesquisa de campo. Os sujeitos da pesquisa constantemente enfatizaram a importância em demarcar que o ritual de Almas e Angola, é diferente dos outros.

<sup>3</sup> Cf. <[http://www.uniafro.xpg.com.br/almas\\_e\\_angola.htm](http://www.uniafro.xpg.com.br/almas_e_angola.htm)>.

<sup>4</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre as dificuldades de pensar como definir as religiões afro-brasileiras e uma reflexão sobre um sistema que pode ser pensado a partir de fluxos contínuos e cortes diferenciais ver Goldman (2005) e Barbosa Neto (2012).

Agradeço a Edgar Barbosa Neto pelas considerações feitas na banca de defesa da dissertação e por me chamar atenção sobre este aspecto.

<sup>5</sup> Os rituais de servir comida envolvem normalmente o sacrifício de animais e o preparo dos mesmos, juntamente com as comidas que cabe a cada uma das entidades e orixás.

<sup>6</sup> Coroação ritual realizado durante a camarinha que, conforme as palavras de Farias, consiste em (preservando algumas informações) uma incisão feita com um punhal, onde é desenhado (o desenho é feito primeiro com a pomba, uma espécie de giz branco), numa região bem precisa da cabeça, um “ponto riscado”, ou seja, um símbolo que identifique o orixá em questão. Nesse momento é sacrificada uma ave e derramado nesse “ponto riscado” a “menga” ou “ejé”, o sangue da ave, que contém a vida, a energia, o axé. A “coroação” também é pertencente a um conjunto de informações consideradas “segredo de feitura” (FARIAS, 2008).

<sup>7</sup> Babá aqui diz respeito a forma generalizada como no contexto da pesquisa era utilizada para demarcar que a pessoa é pai ou mãe de santo. A expressão vem de babalorixá que indica pai de santo, tendo como yalorixá para mãe de santo. As diferenças de gênero entre as duas expressões me foi mencionada apenas uma vez durante uma entrevista, correntemente o termo utilizado para ambos os gêneros era babá.

<sup>8</sup> No Batuque do Rio Grande do Sul, o ritual de reclusão no terreiro é chamado de chão, diz-se “*ir para o chão*”. No caso do culto de Almas e Angola, o ritual é chamado de camarinha, mas também pode-se dizer *deitar*.

<sup>9</sup> Vale chamar atenção para a dimensão da construção e/ou confirmação da feitura. Como já explicitado antes, parte-se da premissa de que a construção do filho de santo e isto implica necessariamente na construção do orixá, não exclusivo ao ritual de passagem. Neste sentido pode-se pensar no ritual de passagem como um momento de confirmação de todo um processo de construção que se dá ao longo da vida na religião. Contudo, constantemente fala-se aqui de ritual de feitura, tendo em vista a linguagem utilizada pelas pessoas com as quais a pesquisa foi realizada e também o fato de que dizer que o processo de construção não é exclusivo do ritual de passagem, não implica em negar o caráter construtivo deste.

<sup>10</sup> Carrego são aqueles orixás que também influenciam de alguma forma uma determinada pessoa, mas que não são seus orixás considerados como pais ou de frente.

<sup>11</sup> Em agosto de 2011, apresentei minha pesquisa em um seminário organizado pelo grupo de pesquisa do qual faço parte – TRANSES (Antropologia do Contemporâneo). Uma parcela de como andava aquilo que vinha desenvolvendo até o momento. Nesse evento os pesquisadores presentes me questionaram sobre a questão do tabu do corpo. Agradeço profundamente à colaboração dos professores, pois devido a esse momento é que pude refletir e ter um pouco mais claro este ponto do trabalho.

<sup>12</sup> Vale lembrar que saber quem é exatamente o orixá de um filho de santo concerne poder sobre esta pessoa. Dentro das religiões afro-brasileiras o conhecimento é fonte de poder, nesse caso poder sobre a vida do filho de santo, sendo o nome dos orixás pessoais um conhecimento que oferece perigo ao filho de santo, por isso, normalmente é conhecido somente pelo filho de santo e seu pai ou mãe.

<sup>13</sup> A camarinha de babá e reforços inicia com o recolhimento do filho de santo no domingo, mas se for uma camarinha de pai ou mãe pequeno o filho de santo se recolhe na quarta-feira, e se for camarinha de obori o iniciado se recolhe na quinta-feira.

<sup>14</sup> Trabalho aqui diz respeito a rituais de oferenda com objetivos variados, normalmente colocados (despachados) em locais da natureza, como matas, praias, cachoeiras; mas

também podem ser cemitérios.

<sup>15</sup> Durante a pesquisa de campo não me foi colocada a questão da menstruação como algo que polui. No entanto, Vanessa Pedro (1999) observou durante seu estudo sobre Almas e Angola que não há consenso entre pais e mães de santo sobre os impedimentos postos às mulheres de participar dos rituais quando estão menstruadas. Independentemente dos motivos pelos quais há tal impedimento, a questão do sangue menstrual é alvo de formulações. Tal como já assinalou Lévi-Strauss (1962) o sangue menstrual por vezes é entendido como algo que polui (tabu), ou às vezes é entendido como algo que é sagrado o fato a ser ressaltado é que um corpo que sangra periodicamente deve ser pensado.

<sup>16</sup> Levantar é sinônimo de retirar do altar, neste caso.

<sup>17</sup> Sobre as restrições alimentares por nível hierárquico ocupado, nunca me falaram com exatidão quais são os alimentos proibidos. Sempre que perguntava as respostas eram evasivas - me respondiam dizendo que "*ab, tem um monte de coisa que não pode comer*". A única que me responderam certa vez foi que cabeça de peixe ninguém pode comer até fazer o reforço de vinte e um, mas tem outras coisas sobre as quais preservaram o segredo.

<sup>18</sup> Após a pessoa se tornar pai ou mãe santo ela passará por mais três *camarinhas*, são os chamado rituais de reforço que ocorrem sete, quatorze e vinte e um anos após a camarinha na qual se tornou babá.

<sup>19</sup> Aqui a noção de trabalho é utilizada para designar rituais ligados as religiões afro-brasileiras que visam algum pedido por parte de quem os faz, ou por parte de quem paga a feitura.

## Referências

- ANJOS, José Carlos dos. O corpo nos rituais de iniciação no Batuque. In: LEAL, Ondina Fachel (org.) *Corpo e Significado*. Porto Alegre: UFRGS, 2001.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A Máquina do Mundo*: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros. Tese de doutorado (Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- CORRÊA, Norton. [1992] *O Batuque do Rio Grande do Sul*: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre: Cultura e Arte, 2006.
- COSTA LIMA, Vivaldo. [1977] *A Família de Santo nos candomblés Jejes-Nagô da Bahia*: um estudo de relações intragrupoais. Salvador: Corrupio, 2003.
- DOUGLAS, Mary. [1966] *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. (Debate; 120).
- FARIAS, André Luiz. *Fazer um Táta de Almas e Angola*: A Formação do Médiun, A Construção da Pessoa e as Práticas Rituais em Almas e Angola. Trabalho de Conclusão, Departamento de Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

GOLDMAN, Márcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações sobre multiplicidades e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2 p. 102-120, 2005.

LODY, Raul. [1995] *O povo de santo*: Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. 2. ed. São Paulo (SP), Martins Fontes, 2006.

MALUF, Sônia Weidner. *Além do templo e do texto*: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 124, p. 5-14, 2011.

NADALINI, Ana Paula. *Comida de Santo na Cozinha dos Homens*: Um Estudo da Ponte entre Alimentação e Religião. Dissertação (Mestrado em História) - Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

PEDRO, Vanessa. *Almas e Angola*: ritual e cotidiano na Umbanda. Florianópolis: Biblioteca Imaginária, 1999.

TRAMONTE, Cristiana Vieira de Souza. “*Com a bandeira de oxalá*”: Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2001.