

RITUAL DE INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ DE *KETÚ*: UMA EXPERIÊNCIA ANTROPOLÓGICA ¹

Caroline Gorski ²

Resumo: Este artigo é resultado de uma breve análise teórica, com base no diário pessoal resultante de uma escolha particular de iniciação e de uma experiência antropológica com o Ritual de Iniciação no Candomblé de *Ketú*, Religião esta de matriz africana e rito este também conhecido como “fazer o santo”. Busco estabelecer o diálogo entre a teoria antropológica e a prática pessoal, aproximando as identidades que me conformam como uma iniciada na religião e como estudante de antropologia no exercício de distanciamento e aproximação inerentes ao campo. A reflexão teórica proposta encontra seu bojo no estruturalismo, tendo como eixo norteador a classificação ritualística de Van Gennep (1978) que decompõe o Rito de passagem em: Ritos de separação, Ritos de margem e Ritos de agregação. A partir desta estruturação procurarei explorar as informações coletadas em campo a cerca do Ritual de Iniciação para um entendimento teórico-antropológico desta religião. Pretende-se ainda, através do distanciamento entre a experimentação pessoal e antropológica, encontrar a estrutura ritual e seus desdobramentos ritualísticos a fim de perceber a “eficácia simbólica” (LÉVI-STRAUSS, 1975) da prática ritual.

Palavras-chave: Ritual de Iniciação, ritos de passagem, Candomblé de *Ketú*.

O campo e a escolha: faces da experiência

O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo (SEGALEN, 2001, p.31).

Movida pela curiosidade em relação à religião e suas práticas já havia visitado alguns terreiros ³, conhecidos como *Ilé*, na língua Yorubá, pelos praticantes. Destas

¹ Artigo resultante do trabalho final da disciplina de Antropologia: Mito e Ritual (HZ466B) ministrada no segundo semestre de 2011 pela Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

² Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Endereço eletrônico: carolinegmaraujo@gmail.com.

visitas e contatos que estabeleci fui convidada por conhecidos nestes espaços para a festa de 15 anos de um *Bàbálorisá*, conhecido também como pai de santo, da região da Grande Florianópolis em Santa Catarina.

Nesta festa, estando o *Bàbálorisá* em transe, sua divindade veio em minha direção, me abraçou e estendeu seus braços para o interior do salão sinalizando que eu era bem-vinda naquela casa. A partir desta primeira aproximação conversei com o *Bàbálorisá* no final da festa e marquei um jogo de búzios ⁴ na semana seguinte. É importante ressaltar que esta aproximação naquele momento não se tratava da escolha por um campo de pesquisa, mas de uma experiência pessoal na religião. Uma tarde de adivinhações em torno do jogo de búzios e a receptividade do *Bàbálorisá* motivaram meu retorno por muitas vezes a casa. Os rituais repletos de símbolos, cores, cheiros, performances e cantigas provocaram-me inquietação, os problemas de saúde que já estavam agravados naquele ano contribuíram para a minha entrada na casa, pois quando estava naquele espaço as dores diminuía e comecei a acreditar que havia algo além do que eu poderia ver agindo nas pessoas e em mim. Afinal “o rito situa-se definitivamente no ato de acreditar em seu efeito, através das práticas de simbolização” (SEGALEN, 2002, p.31).

Marcado outro jogo de búzios, alguns meses depois de já estar frequentando a casa, as divindades respondiam ao jogo e pediam por minha iniciação a fim de restabelecerem minha saúde. Cabe ressaltar que tanto o meu pai de santo como os irmãos de santo mais próximos sabiam da minha condição de estudante de antropologia. A idéia me assustou por entender que a escolha pelo candomblé, segundo os praticantes, é um caminho sem volta, e o custo financeiro, na região sul do país, pode variar de 5 a 10 mil reais para uma iniciação sem grandes luxos com os preparativos e adereços que compõem este ritual. Esta narrativa do jogo de búzios permite o leitor compreender em que momento se dá a aproximação com a narrativa mítica e a sua possível eficácia, como acontece no parto descrito por Lévi-Strauss (1975) em que o canto entoado pelo xamã consiste na busca da “alma perdida” da mãe que se encontrava em dificuldades, podendo se fazer alusão ao jogo de búzios como parte do processo para o ritual de

³ “É importante destacar que o Candomblé é um espaço de unidade e de sentidos. Cada núcleo – ou terreiro – é uma unidade social na qual a cultura afro-brasileira se perpetua. Se a religião é uma maneira de se comportar e de se relacionar em comunidade, é no terreiro que os sistemas simbólicos do Candomblé são construídos” Ver mais em: OLIVEIRA, Cristina do N. Discursos do Sagrado: O uso estratégico da linguagem em praticas do Candomblé. In: *Anais*, XI CONLAB, UFBA, 2011.

⁴ “Quando alguém vai a uma casa de candomblé e se queixa de uma aflição, seguindo o modelo oficial do *ketú*, aquilo que uma mãe-de-santo faz em primeiro lugar é *jogar os búzios*. Este oráculo dirá ao paciente quem são os seus orixás e quais as causas dos seus males”. Ver mais em: SANZI, Roger. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. In: *Análise Social*, vol. XLIV (1.º), 2009.

iniciação, em que a narrativa do pai de santo, através dos *orisás*, é feita para que a minha “saúde perdida” seja restabelecida.

Os motivos pessoais já mencionados e a inquietação diante do novo e do diferente contribuíram para que eu considerasse a iniciação como uma alternativa para as doenças que afligiam o meu corpo físico, entendendo a iniciação como um trabalho rígido e pré-determinado, mas que pode variar em pequenos detalhes conforme o desejo do *orisá* (divindade) pessoal, o qual é consultado através do jogo de búzios. Assim como no rito de cura xamanística descrito por Lévi-Strauss (1975) como a parteira já não conseguira êxito no parto, chama-se então o xamã, ou seja, como a medicina convencional já não surtia mais efeito sobre o meu corpo, a intervenção do pai de santo se fez necessário assim como “o xamã, assistido por seus espíritos protetores empreende uma viagem ao mundo sobrenatural para arrancar o duplo do espírito maligno que o capturou e, restituindo-o ao seu proprietário, assegura a cura” (1975, p.217) o pai de santo se colocou frente aos *orisás* com o objetivo de restabelecer a cura do meu corpo físico e espiritual.

Decidida, então conversei com o *Bàbálorisá* e começamos a listar todo o material necessário e marcamos a data. Meu pai de santo costurou todo o meu enxoval, que compreende as roupas “de razão” (utilizadas nas tarefas diárias do terreiro), roupa de cama para os 14 dias, e as roupas ritualísticas para a saída do chão, quando terminam os 14 dias ⁵ de reclusão e por fim os trajes de luxo, para a festa aberta a comunidade onde se apresenta o iniciado. Até o momento era conhecida na família de santo como *abian* termo utilizado para designar aquele que está se preparando para a Iniciação.

Quando percebi, após dois meses de preparativos, tudo estava pronto: os animais para sacrifício, os objetos ritualísticos, a comida para os 14 dias, o enxoval, artefatos para a feitura dos fios de conta (miçangas e firmas) e dos fios *contra-eguns* (trançados de palha-da-costa para as pernas, braços e cintura) e os artefatos do assentamento (conjunto de objetos que remetem a divindade e que estabelece o elo de ligação entre a pessoa e sua divindade) do *orisá*. Amigos e família ajudaram e me recolhi, para o início da Obrigação ⁶ em 29/10/2009. Ao se recolher nada se leva para dentro do terreiro que

⁵ O tempo de 14 dias foi determinado na minha obrigação, mas pode variar podendo chegar a 30 dias, dependendo da divindade a ser iniciada.

⁶ “Muitas filhas-de-santo afirmam que não se iniciaram por vontade própria, mas porque um orixá, caboclo ou entidade as obrigou a oferecer a sua devoção (a noção de “obrigação” é central no candomblé, muito mais do que a idéia abstracta de “fê”). Essas entidades podem causar aflições físicas, mentais e sociais se as pessoas que eles querem “para si” não cumprirem as suas obrigações para com eles”. Ver mais em: SANZI, Roger. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. In: **Análise Social**, vol. XLIV (1.º), 2009.

te conecte com o mundo exterior como relógio, celular, e outros objetos. Foi-me permitido usar um caderno para tomar notas das minhas experiências, já que não poderia falar com outras pessoas, resultando em diário de campo que utilizo neste artigo. Este momento pode ser entendido como um rompimento com ordinário da minha vida e da rotina do terreiro, pois ao entrar para a iniciação meu contato com o mundo exterior foi interrompido, pois os irmãos de santo só podem falar com o iniciado com a autorização do pai de santo, mantendo uma rotina de purificação do corpo ao chegar na casa para entrar em contato com o *iaô*, termo utilizado para identificar o iniciado, e somente por este nome fui chamada durante toda a iniciação. Vive-se o extraordinário tanto na roça (termo usado pelos praticantes para se referir aos espaços de uso comum no terreiro) quanto na vida do *iaô*, onde o tempo, as práticas e a relação com mundo são estabelecidas por outra ordem de valor e medida.

O ritual de iniciação

“Descarregadas todas as coisas do carro para o ritual, me despeço dos amigos, e entro no terreiro”⁷. Para descrever o ritual, partirei da concepção de Van Gennep (1978), entendendo o rito como um fenômeno com espaço próprio e independente. Usarei a classificação ritualística de Van Gennep (1978) que decompõe o Rito de passagem, aqui analisado como Rito de iniciação, em Ritos de separação, Ritos de margem e Ritos de agregação. Porém “estas três categorias secundárias não são igualmente desenvolvidas em uma mesma população nem em um mesmo conjunto cerimonial” (VAN GENEPP, 1978, p.30), sendo assim utilizarei, segundo Van Gennep “(...) o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria ritos preliminares (separação), liminares (margem) e pós-liminares (agregação) (...)” (1978, p.30). Considerando ainda, a passagem do profano ao sagrado que permeia as etapas do rito, agregando símbolos rituais que permitem visualizar estes conceitos dentro de um fenômeno total (MAUSS E HUBERT, 1981).

Os ritos preliminares já foram brevemente descritos no tópico anterior que podem ter seu início no jogo de búzios com a decisão do *abian* em dar continuidade ao processo e a decisão do *Bàbálorisá* em iniciar o *abian*. Culminando nos preparativos

⁷ Diário de campo de Caroline Gorski.

que são acompanhados de outros jogos de búzios para confirmação do *orisá* e as oferendas que deseja receber durante a obrigação (termo utilizado na casa para se referir ao Rito de Iniciação). Sequenciado pela passagem do ordinário ao extraordinário com a entrada no dia de recolhimento para a primeira etapa do ritual de iniciação que chamarei de “Ritual secundário de limpeza e oferenda”, com base no esquema de Van Gennep.

O rompimento com o mundo exterior ao terreiro só será concretizado depois do ritual secundário de limpeza e oferenda. Composto por três ritos menores que acontecem fora do terreiro. Conforme a descrição do diário de campo:

Ao entrar na casa fui instruída a permanecer com a roupa do corpo até que a limpeza iniciasse, na cozinha os filhos de santo preparavam as comidas e oferenda para o ritual. Dormimos das 5 às 7 horas da manhã, quando saímos em direção à praia para a primeira etapa de limpeza. Logo que chegamos o pai de santo falou que aquele momento representava uma segunda chance para começar de novo, deixar as coisas ruins para trás e desejar coisas boas. Cavou-se um buraco na areia atrás de mim e enquanto eu segurava um pedaço de tecido branco e outro vermelho, o pai passava punhados de grãos e pedia para que *Yemanjá* me abençoasse. Depois semeei meus pedidos na areia. Meu *yãn* de *Yemanjá*, o *otá* (pedra que representa minha cabeça e que ficará dentro do assentamento do *orisá*) e um *orogbô* (fruto africano) estavam na bacia de água junto ao arroz branco. Diante do mar lancei o *orogbô* e entreguei o tecido branco a *Yemanjá*. O pai de santo lavou a minha cabeça com a água do mar e fomos para a cachoeira. Chegando a cachoeira, primeiramente foi feito *egbó* (termo para se referir a uma oferenda a um *orisá*) junto a uma árvore na beira do rio para *Ossâim*. Em seguida iniciou-se o ritual da cachoeira, me sentei com os pés na água. Foram colocadas flores brancas em outra pedra na minha frente, meu pai saudava *Osún*, e ali foi cortado parte do meu cabelo para que os caminhos da minha vida fossem abertos, um punhado foi lançado às águas para *Osún*, minha divindade, e o restante enrolado em um pano branco. Fiquei então de *jocô* (de joelhos) na beira da cachoeira e o pai de santo lavou minha cabeça com água da cachoeira e outros ingredientes rituais. Terminado com muita emoção, voltamos à casa de santo. Ao retornar para o terreiro fui encaminhada ao banho e ao descanso no *roncô* (quarto sagrado onde o *iaô* fica durante a obrigação), onde continha um prato de *epô* (canjica) com 5 *acaças* (massa feita cozida e enrolada em folha de bananeira a base de farinha de canjica) foi colocado o restante do meu cabelo que estava no pano branco (...).

O retorno a casa vem acompanhado pela conversa com o *Bàbálorisá* que passa as restrições a serem cumpridas durante os 14 dias. O *iaô* não poderá olhar nos olhos de ninguém e principalmente do *Bàbálorisá*, não poderá manusear facas e outros talheres, pois a alimentação será feita com as mãos em louça de ágata. Haverá uma mãe-criadeira, responsável por cuidar do *iaô* cozinhando, dando banho e orientando. Não poderá ser usada nenhuma roupa que não seja branca, o uso de roupas íntimas foi restringido a peças claras e discretas, o uso de cosméticos, perfumes, aparelhos eletrônicos, e qualquer coisa que remeta a sua vida fora do *roncô* foi suspenso. As proibições para o rompimento com a vida ordinária marcam o estágio de liminaridade, segundo Turner, ou seja, “as entidades não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre

as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial” (1974, p.117).

O esquema ritual proposto por Van Gennep pode ser identificado, mas entendendo que um perpassa o outro na composição do todo ritualístico. Sendo assim, mesmo o *iaô* se encontrando em estado de liminaridade, ainda estamos nos ritos preliminares, considerando que nos dias que se seguem até a raspagem e oferenda ao *orisá* do *iaô*, acontecem outros *ebós*, conforme o diário de campo:

Na noite do dia 30/10/2009 após comer e receber meu *rumbé* (ensinamentos) pela *Ekede* da casa- *Ajoiê* (cargo atribuído a mulheres que não entram em transe) como as cantigas antes de comer e depois de comer, iniciou-se *egbós* (oferendas) a *Babá-Egun* saudando minha ancestralidade. O segundo *egbó* foi para *Esú* que guardará e protegerá toda a obrigação e o terceiro foi para *Iyá-Mi Osorongá* para que todo feitiço fosse desfeito e a minha saúde fosse restabelecida. Todos os *egbós* desta noite foram acompanhados de confirmações junto às divindades que davam como aceitas as oferendas, as cantigas (rezas) entoadas a cada etapa do processo ritual e a presença de cada irmão naquele momento. Terminado tudo fui recolhida ao *roncô*.

Restringi a descrição dos *egbós* por entender que a preocupação é demonstrar a estrutura ritual, com seu conjunto de procedimentos que compreende: a linguagem corporal, as cantigas, os trajes, o cuidado com o corpo e o espaço físico, as pessoas que compõem o rito, os instrumentos entre outros. Esses elementos contribuem para a construção do cenário que revive a narrativa mítica do candomblé e seus deuses - Os *Orisás*, durante o ritual de Iniciação, culminando na “eficácia simbólica” (LÉVI-STRAUSS,1975) ao final da Iniciação, pois o rito constitui aqui “uma medicação puramente psicológica, (...) o canto (o próprio ritual) constitui uma manipulação psicológica do órgão doente, e que a cura é esperada desta manipulação” (1975, p.221), assim como a minha era esperada neste ritual.

Terminara a limpeza e os *egbós* iniciais, o *iaô* está pronto para o segundo momento dentro do Ritual de Iniciação que chamarei de “Ritual secundário da cabeça”, já compondo os ritos de margem ou liminares (VAN GENNEP, 1978).

O *iaô* já se encontra imerso nos ritos, momento este que evidencia mais uma vez que “(...) a liminaridade dos ritos de passagem está ligada à ambigüidade gerada pelo isolamento e pela individualização dos noviços. É, portanto, a experiência de estar fora-do-mundo que engendra e marca os estados liminares, não o oposto” (DAMATTA, 1999, p.17). O Ritual secundário da cabeça inicia-se com a preparação para um rito considerado importante que antecede a raspagem da cabeça, o *Bori*, rito conhecido como “dar de comer a cabeça”, como descreve Sansi “a cabeça é um receptor de poder e

“dar de comer a cabeça” é, de facto, “fechar o corpo”, protegendo-o dos feitiços. Este ritual supõe a celebração de uma aliança com o orixá porque é em cima da cabeça, no *ori*, que os orixás se apoderam do seu devoto” (2009, p.143). Segue abaixo a descrição do *Bori*:

No 3º dia da obrigação, após acordar e me alimentar ajudei na cozinha com o pouco que me era permitido, pois o ritual que acontecera no início da noite era muito importante, daria de comer a minha cabeça – faria um *Bori* (...) logo que as pessoas começaram a chegar fui levada ao *roncó* para não ficar exposta as energias externas a casa. Na parte da tarde fiz meus *contra-egúns* (tranças de palha) e a trança que seguraria minha *Ekodidé* (pena vermelha de uma ave africana que representa o rito de passagem e será utilizada nas obrigações em outros anos) na cabeça e preparei minha roupa para noite. Tomei meu primeiro banho com sabão da costa e com água do cozimento da canjica. Fui chamada para o ritual, sentei na esteira que estava coberta com um lençol branco. Na minha frente estava meu *Igbá Ori* (sopeira de louça que contém os itens ritualísticos que fazem referência a cabeça do *iaô*) e uma quartinha com água. Havia um verdadeiro banquete colocado a frente com um arranjo de frutas, e os pratos com as comidas dos *orisás* considerados os primeiros a pisarem em *Ayê* (terra). Além, das comidas de santo, havia doces variados: manjar, biscoitos caseiros, broas, panetone, pão doce, bolo, suspiros, quindim, pêssego em caldas, entre outros doces de cor branca e amarela que remetem a *Osún*. Havia flores brancas, uma vela de sete dias, champanhe para o brinde. Uma mesa linda e farta. O *bori* começou (...) foi cortado uma galinha branca, uma *conquem* (galinha d’ angola) (...), foi cortado ainda uma juriti branca e um peixe grande. O *ejé* (sangue) escorria na minha cabeça e pelo meu corpo. O *igbá* foi enfeitado com penas, assim como a minha cabeça. Uma porção de cada comida que havia nas esteiras estendidas foram colocadas no meu *egbá* e comi uma pequena porção de todas (...). Tudo com rezas e cantigas. Terminado o pai de santo brindou minha vida, minha cabeça, e assim cada filho de santo também fez, por ordem de idade de santo do mais velho ao mais novo. Depois todos se serviram das comidas e eu fui recolhida ao *roncó*. Na cabeça da minha esteira, no *roncó* foram colocadas as comidas e frutas do *bori*, juntamente com o *Igbá* e a quartinha. O quarto dia foi de descanso (...). O quinto dia sexta-feira, dia de *Osalá*, o pai de santo tirou tudo que estava na minha cabeça do *Bori* e lavou com banho de folha (preparado de ervas para banho de limpeza), sabão da costa e por última água de coco. Nesta tarde o pai de santo montou o *Igbá de Osún* (assentamento do *orisá*), eu limpei o *roncó* e aguardei o ritual da noite (...).

Este rito pode ser compreendido como o marco da passagem do sagrado ao profano neste processo descrito até agora, por entender que é o momento de aproximação com a divindade, através do sacrifício não só animal, mas também do *iaô*, que diante do grupo social, evidenciado na família de santo, afirma seu compromisso com o grupo, conforme descreve bastante bem Mauss e Hubert: “O sacrifício é uma instituição, um fenômeno social. (...) Se acreditamos no sacrifício, se ele é eficaz, é por ser um ato social. (...) Do ponto de vista, é concebido como sagrado tudo aquilo que, para o grupo e seus membros qualifica a sociedade” (1981, p.16-17).

A primeira semana terminara com rito maior da obrigação considerada a terceira e última etapa dentro dos ritos liminares, que denominei de “Rito secundário da feitura e

transe”. Neste momento o *iaô* estabelecerá a conexão com a divindade através do transe, este propiciado pelo sacrifício animal e corporal do *iaô* durante o rito. Como podemos observar a seguir:

Este ritual acontecera pela manhã, diferente dos anteriores, estava ansiosa fui a primeira a acordar na roça, recebi meu café no *roncó*, trazido pela *Ajoîê*, ela conversou comigo e falou sobre a importância do nascer para o *Orisá*, que se trata de algo para vida toda. O assento de *Osún* estava pronto pediram para que eu separasse a roupa para o rito, então fui encaminhada para o banho. Vesti-me diferente dos outros dias, hoje sem blusa, apenas com o *atacã* (faixa de tecido que abraça os seios até abaixo do umbigo, finalizado com um grande laço na frente). A minha racionalidade tornou o momento difícil, pois no *roncó* já estavam o *Alagbê* (considerado um pai pequeno) e o *Ologbé* (cargo sacerdotal para sangrar animais) e a minha nudez ficou exposta, constrangida já não conseguia mais me concentrar. Fui levada ao salão principal e ao som dos atabaques cantaram para *Osún*, dancei junto ao pai de santo que começou a me girar na frente dos atabaques. Senti-me segura como se algo me segurasse, (...) então fui conduzida ao *roncó* novamente. Neste momento estava em transe, com uma sensação de sonolência que lembra o primeiro estágio do sono, ouvia as vozes de longe. Sentada em um *aperê* (banquinho de madeira) começou a raspagem, senti meus cabelos sendo cortados e a lâmina deslizando sob a minha cabeça. Terminada a raspagem vieram as curas (cortes), a primeira foi na cabeça, senti a lâmina, mas nenhuma dor, então foi colocado o *adoxo* (massa a base de sabão de coco, banha de ori e favas) na cura. Outras curas foram feitas nos braços, costas, pés, mãos, costeletas, entre as sobrancelhas, em seguida foi passado *oagi* (pó azul extraído de uma semente e usado em vários rituais no candomblé). Colocou-se o *ikelê* (colar feitos com vários fios de contas na cor do *orisá*, separados por firmas) no meu pescoço, que só pode ser tirado quando eu fosse pra casa. Colocado também o *mocã* (considerado o fio de contas que marca sua iniciação, é uma trança de palha da costa que tem que chegar na altura do umbigo) e ainda os *xaurôs* (guizos) foram amarrados nos meus tornozelos para espantar espíritos ruins com o barulho. *Osún* foi levada ao salão dançou um pouco e retornou ao *roncó*. Arrumaram a cama de folhas, trazidas do *egbó* de cachoeira, e sobre as folhas colocaram a *enim* (esteira). Rezou-se a *ekodidé* e colocou-se a bacia de ágata com o assento de *osún* dentro, sobre o meu colo. Então o *orô* (matança/sacrifício) começou. O sangue era derramado na minha cabeça e no assentamento, não conseguia abrir meus olhos, as vozes foram ficando cada vez mais longe. Terminado o *orô* que iniciou às 10 horas e findou por volta das 14 horas, segundo o que me contaram, pois eu não tinha relógio. Participaram somente os filhos de santo com cargo na casa. Acordada, pude ver meu corpo coberto de sangue, penas e flores, assim como o assentamento de *Osún*. Tirou-se a roupa molhada, pois estava muito frio naquele dia, o pai de santo conversou comigo (...) e dormi logo em seguida.

Após este ritual o *iaô* está concretamente iniciado, porém continua na liminaridade, com todas as restrições e agora mantendo a cabeça baixa em todo momento, não podendo dormir de barriga para cima, pois pode atrair espíritos ruins, já que está com o corpo aberto pelas curas e com a divindade próxima. O sacrifício é um componente ritual, importante no estabelecimento da ponte entre o sagrado e o profano, implicando sempre na consagração, que através do sofrimento, seja ele animal ou individual, vem expiar algo, que agora por merecimento é alcançado mediante ao ato

sacrificial. Este processo de consagração do todo envolvido no ato sacrificial pode ser traduzido pelo próprio conceito de religião, religar e restabelecer a relação. (MAUSS E HUBERT, 1981). Esta etapa do processo ritual também pode ser entendida como o recontar e o reviver da narrativa mítica que proporciona a ligação entre o sagrado representado no *orisá*, e o profano na iniciada e manifesta na sua doença (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Para chegarmos aos Ritos de agregação ou pós-liminares (VAN GENNEP, 1978), temos ainda os ritos preparatórios para a agregação que denominei de “Ritos secundários para saída”. Durante a semana destes ritos, que obrigatoriamente tem sete dias a casa fica a luz de velas, é feita defumação todas as noites, e o *iaô* é pintado com *ossum* (pó vermelho extraídos de semente), *efun* (pó branco) e *oagi* (pó azul extraídos de sementes), representando a galinha d’ angola que define Vogel:

A cosmologia afro-brasileira incorpora a galinha d’ angola como personagem de muitos dos seus mitos, contados nos *terreiros*. Confere-lhe ao mesmo tempo, um lugar de honra no sistema sacrificial. Vai mesmo a ponto de construí-la e mostrá-la como artefato simbólico nas cerimônias de iniciação (2001, p.24).

Já com o corpo pintado o *iaô* dança para sua divindade no salão e entra em transe a cada dia, para que se acostume com a energia da divindade e para que ambos: *iaô* e divindade recebam o *rumbê* (ensinamentos) e o *iaô* aprenda a dança do *orisá* para contar a sua história no salão. Para Sansi:

“Fazer o santo” é um processo muito concreto e material: não é só uma educação sobre mitos, cantigas e rezas, é também um *habitus* corporal do santo. Para tal, a iniciada deve aprender as técnicas do corpo essenciais para a iniciação, fazer oferendas e construir altares. É um processo dialético de objetivação e apropriação, no qual o “santo” é construído, concretizado no altar e no corpo (2009, p.144).

É chegado o dia da saída caracterizando os Ritos de agregação ou pós-liminares conforme o diário de campo:

O dia começou cedo, pela manhã após comer e os irmãos de santo chegarem. Iniciou-se o ritual onde *Osún* daria seu nome em público. Fui vestida com uma roupa ritualística especial para ocasião. Antes de sair do *roncó* o pai de santo veio conversar comigo e explicou o que aconteceria, assim foram todos os dias, eu só sabia o que iria acontecer minutos antes do rito. Me entregou um papel com o nome de *Osún*, que disse ter escutado na noite passada de *perfuré* (defumação e pintura do *iaô*) quando saí do transe e *Osún* passou por ele. Compartilhei o meu medo, pois *Osún* não me deixava abrir os olhos quem diria falar. Ele me alertou para que eu ficasse tranqüila, pois os deuses sabem quando precisam se manifestar. Sendo assim, o rito aconteceu e quando *Osún* gritou seu nome na frente dos atabaques, algo ‘mágico’ aconteceu: todos os filhos iniciados entraram em transe com suas divindades dando seu *ilá* (som emitido pelo *orisá* como saudação e todos os sons são

diferentes). Terminado o rito, fui recolhida ao *roncó* onde passei o dia até o horário da festa que aconteceria às 16 horas. Durante as horas de espera o pai de santo passou as instruções da festa e pediu para que ficasse tranqüila, o processo estava terminando, eu já não tinha mais nenhuma dor no corpo, e estava dançando lindamente com *Osún*. Durante a festa eu vestiria duas roupas: uma branca para apresentação pública de que fui iniciada e a segunda roupa do *rún* (roupa de luxo que é vestida já com o *iaô* em transe e faz referência nas cores e ornamentos ao *orisá*). (...) Iniciada a festa fui conduzida ao salão e de cabeça baixa permaneci, não podia olhar nos olhos de ninguém, estavam ali presentes: minha mãe, amigos, filhos de santo de outras casas e convidados do pai. Dancei e cantei, quando de repente fui conduzida para frente dos atabaques e o pai de santo começou a chamar *Osún*, em transe foi conduzida ao *roncó* para trocar a roupa. Em transe me lembro de pouca coisa, *Osún* entrou no salão dançou e contou a sua história, escutei pouca coisa, foi o dia que menos tenho lembranças. *Osún* recebeu flores e foi saudada por todos. Terminado o ritual aconteceu o jantar, que teve estrogonofe de frango, uma exigência minha foi que a carne utilizada seria toda da matança. As pessoas foram embora após 4 horas de festa, a minha sensação é que havia passado apenas alguns minutos. O pai de santo juntamente com a *Ajoiê* fizeram a quebra de preceitos para que eu pudesse ir pra casa ainda naquela noite. Esta quebra de preceitos possibilitaria que eu fizesse algumas coisas que eu não podia durante o recolhimento como: mexer com fogo, olhar no espelho (dizem que não pode se olhar no espelho durante a feitura, pois o *orisá* está muito próximo e pode chegar) e sentar em cadeiras (...). O *iquelê* foi retirado, mas eu teria que usar os *contra-eguns* por 60 dias.

Os ritos de saída representam o momento onde o *iaô* e a casa-de-santo prestam satisfação a comunidade religiosa das obrigações que ocorreram, no mesmo dia algumas restrições são abolidas permitindo que o *iaô* retorne para casa. Porém a agregação ao convívio social não se dá por completo no dia da saída, os preceitos ou restrições permanecem por mais sessenta dias, fora algumas restrições alimentares que podem ser para toda a vida. O tabu alimentar está muito presente no candomblé como forma de quizila, pois os filhos de santo têm restrições alimentares dependendo do seu tempo de iniciado, e dependendo ainda do seu *Orisá*⁸.

Estas proibições que permanecem como: dormir na esteira, cobrir a cabeça ao sair na rua, comer com a mão, rezar antes das refeições, não manter relações sexuais, não beber e nem fazer uso de outras substâncias, usar somente roupas claras, caracterizam uma passagem gradual da liminaridade a integração social fora e dentro do terreiro.

O objetivo na minha escolha pelo ritual de iniciação foi alcançado. Hoje, passados três anos dos ritos, a minha saúde permanece estável não apresentando o quadro inicial que motivou a minha entrada na vida religiosa. Segundo Rabelo “a cura

⁸ Ver mais sobre: NADALINI, Ana Paula. Mitologia e práticas alimentares do povo de santo e Orixás. In: **IV Encontro Regional Sul de História Oral** - Culturas Memórias e identidades, 2007, Florianópolis. Encontro Regional Sul de História Oral. Caderno de programação e resumos. Florianópolis: ABHO, 2007.

consistiria, assim, não no retorno ao estado inicial, anterior à doença, mas na inserção do doente em um novo contexto de experiência” (1993, p.49).

Partindo ainda de uma análise sobre a eficácia simbólica, poderia dizer segundo Lévi-Strauss (1975), que a crença na magia propiciada pelo Ritual de Iniciação, a crença do *Babalorisá* na sua prática para fazer a troca de vida, a minha crença na cura e dos irmãos de santo que participaram dos ritos, resultam na complexidade da eficácia simbólica em que:

A carga simbólica de tais atos torna-os próprios para constituírem uma linguagem: certamente, (...), não pela palavra, mas por meio de operações concretas, verdadeiros ritos que atravessam a tela da consciência sem encontrar obstáculo, para levar sua mensagem diretamente ao inconsciente (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.231).

Considerações finais

Por fim, não poderia deixar de fazer uma breve reflexão sobre tornar uma experiência pessoal em uma etnografia e em como a relação com o campo e a teoria dialogaram com a prática ritual que vivenciei. A escolha por iniciar-me veio acompanhada não somente na crença da cura, esta foi construída desde o primeiro jogo de búzios e durante o ritual de iniciação, mas da inquietação que move o antropólogo. Esta curiosidade demasiada pelo diferente foi fundamental na minha decisão em compartilhar o processo de cura que vivenciei através da narrativa mítica do candomblé de *Ketú*. Ao ler o texto “Ser Afetado” de Favret-Saada minhas incomodações quanto ao compartilhar este processo ritual foram amenizadas e por isso empresto suas palavras para descrever a minha experiência:

Na época, aliás, não sabia muito bem para que ou por que queria poder compreender, se pra mim, para a antropologia (...). Mas, eu organizava meu diário de campo para que servisse mais tarde a uma operação de conhecimento (...) como eu não estaria mais “enfeitada”, apenas “reenfeitada” – compreende-lo eventualmente (FAVRET-SAADA, 1990, p.5).

A minha aproximação foi mais do que uma observação participante fui afetada pelo sistema ritualístico do candomblé de *Ketú*, pois considero que a minha formação como futura antropóloga é anterior ao processo ritual vivenciado, influenciando assim o meu olhar sobre aquele universo mítico onde eu era a nativa com uma relação social

estabelecida com o grupo. Resultando no diário pessoal transposto nesta perspectiva de análise do Ritual de Iniciação, com base na estrutura proposta por Van Gennep (1978) para identificar e compreender os processos específicos, através dos quais ocorre uma transformação em todos os envolvidos no ritual “ou seja, para que exista rito é preciso que exista um certo número de operações, gestos, palavras e objetos, que exista a crença numa espécie de transcendência”(SEGALEN, 2002, p.33). Esta experiência pessoal e antropológica nos permitiu revisitar as teorias antropológicas clássicas através da análise dos processos rituais, aqui recontado através do mito dos *orisás* para o reestabelecimento da saúde da iniciada que, segundo Lévi-Strauss (1975), evidencia a “pasticidade do mito” frente as necessidades fisiológicas e psicológicas que se confundem com as narrativas míticas impossibilitando ao iniciado separá-las.

Referências

DAMATTA, Roberto. Individualidade e Liminaridade: Considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. In: “**Conferência Castro Faria**”, proferida no Museu Nacional/UFRJ em 9 de agosto de 1999.

FRAVET-SAADA, Jeanne. “*Être Affecté*”. In: **Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie**, 8, 1990, pp.1-9.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A eficácia simbólica”. In: **Antropologia Estrutural**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 215-236.

_____. “O feiticeiro e sua magia”. In: **Antropologia Estrutural**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 193-213.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício. In: **Ensaio de Sociologia**, São Paulo, Editora Perspectiva, 1981.

NADALINI, Ana Paula. Mitologia e práticas alimentares do povo de santo e Orixás. In: **IV Encontro Regional Sul de História Oral - Culturas Memórias e identidades**, Florianópolis: ABHO, 2007, p. 44-45.

OLIVEIRA, Cristina do N. Discursos do Sagrado: O uso estratégico da linguagem em praticas do Candomblé. In: **Anais**, XI CONLAB, UFBA, 2011.

RABELO, Miriam C. M. Religião, Ritual e Cura. In: **I Encontro Nacional de Antropologia Médica**. Salvador (BA), 1993, p.47-56.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. In: **Análise Social**, vol. XLIV (1.º), 2009, p. 139-160.

SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002, p.17-38.

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

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

VOGEL, A., MELLO, M. A. S., BARROS, J. F. P. **Galinha D'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira [1946]**. 3ª Ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2007.