

“Ele não é um bom filho de santo!”¹

Emili Almeida da Conceição²
UFRGS (Porto Alegre, RS, Brasil)

Palavras-chave: candomblé, cuidado, ética.

Resumo: Sob inspiração do trabalho de Rabelo (2016) tentarei explorar aqui, de maneira despretensiosa, a questão da ética a partir do candomblé (religião afro-brasileira). Compreendendo que para pensarmos em termos éticos diante das práticas desta religião primeiro é preciso voltar a atenção para as relações entre humanos e entidades. E depois, para os contextos práticos, onde os processos de responsabilização e julgamento emergem. A partir da história de um adepto, de um terreiro localizado na periferia da cidade de Salvador-Bahia, de algumas vivências em campo e de leituras como as de Caroline Humphrey (1997) e Joel Robbins (2015) procuro refletir acerca dos modos como um candomblecista (praticante da religião) pode ser avaliado como um bom, ou mau, filho de santo (termo também utilizado para fazer referência aos adeptos). Para além do cumprimento de regras de conduta e da hierarquia presente no terreiro, argumento que é preciso atentarmos para as práticas de cuidado de si e dos outros, que envolvem estas relações, como práticas éticas.

Nota sobre o mundo do candomblé e a hierarquia nos terreiros.

Com o objetivo de tornar algumas situações que narrarei aqui mais compreensivas, bem como o uso de alguns termos, creio que seja prudente começar por uma introdução acerca do candomblé. O candomblé é uma religião afro-brasileira onde entidades como os *bakisi*³ e caboclos são cultuados. Se divide em alguns segmentos, conhecidos como nações, são elas: *angola*, *gege* e *ketu*. Cada filho de santo possui um *nkisi*⁴ como “dono da sua cabeça” e, portanto, como o principal responsável por reger sua vida, também chamado santo de frente.

A prática religiosa envolve rituais públicos, mas estes representam uma pequena parte da dinâmica dos terreiros (local onde se realizam os cultos). Nem todo candomblecista (adepto do candomblé) passa pela experiência de ser possuído por uma entidade, ou seja,

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF

² Agradecemos à Capes pelo financiamento desta pesquisa na forma de bolsa de mestrado, pesquisa de campo e à participação em eventos. Contato: emili.almeida28@gmail.com

³ Plural de *nkisi*

⁴ Modo como as entidades são chamadas no candomblé angola. Semelhante ao termo orixá para o candomblé de matriz iorubá.

nem todos rodam no santo. Os praticantes que não passam por esta experiência são chamados de *makotas* e *ogãs*, cargos ocupados, respectivamente, pelas mulheres e pelos homens. A feitura no santo consiste no modo como os *rodantes* são iniciados na religião. Antes desta etapa eles são considerados *abiãs* e até a obrigação de sete anos são chamados de *muzenza*.

A prática de cuidar das entidades é o que garante vida aos terreiros. Como coloca Rabelo (2009), se os *bakisi* protegem seus filhos humanos e todos os frequentadores, da mãe de santo ao *abiã*, se engajam em atender aos apelos e necessidade das entidades para que elas possam se tornar cada vez mais presentes na vida dos adeptos. Na cozinha, nos quartos de santo ou no *barracão* (salão onde acontecem as festas públicas), todos os cômodos são espaços para desenvolvimento de tarefas que objetivam cuidar dos santos e instituir a relação entre eles e seus filhos humanos.

A religião é conhecida pela forte hierarquia que modula a atuação dos adeptos e que se orienta pelos cargos distribuídos entre os filhos de santo. Entre os rodantes, um *abiã*, por ainda não ser iniciado/a na religião, tem, por um lado, o acesso e a participação restrita dentro do terreiro. Já que, por mais que ele/a já tenha passado por alguns pequenos rituais ainda não pode, por exemplo, entrar no *ronkó*, ou camarinha (quarto onde os filhos de santo ficam recolhidos para iniciação).

Mas, por outro lado, lida com certa liberdade, porque pode, dentre outras coisas, falar sobre alguns assuntos, brincar com os mais velhos, sentar na mesma altura que eles, além de circular por outros terreiros. O *muzenza* está na base da escala hierárquica do terreiro, ele deve obedecer e confiar nos outros e durante este processo as suas vontades são anuladas. O seu corpo precisa se comportar de um jeito diferente, *muzenza* olha sempre para baixo, sempre para o chão, senta sempre em uma altura inferior aos mais velhos e sempre que precisa falar com eles deve se abaixar.

Os *azenza*⁵, ao cumprir suas obrigações de sete anos de iniciação, podem se tornar *ebomis*. Os *ebomis* são filhos de santo que já podem vir a ser pai, ou mãe de santo e passam a desfrutar de uma autonomia e autoridade dentro da vida do terreiro. As *makotas* e os *ogãs* não passam pela feitura, mas passam pelo ritual de *confirmação* dos cargos, em geral eles, auxiliam nos cuidados com as entidades e os filhos de santo.

No topo da hierarquia do terreiro está o pai ou mãe de santo, responsável pela casa. Como ouvi da mãe de santo do terreiro em que desenvolvo minha pesquisa uma

⁵ Plural de *muzenza*

vez: “ - *Primeiro é Deus, depois os orixás e depois quem manda aqui sou eu mesmo*”. Os adeptos mais novos tem ainda uma *mãe e um pai pequeno*, ambos mais velhos na religião, que junto com a mãe/pai de santo são responsáveis por ajudar na sua iniciação.

Assim, o terreiro constitui uma comunidade onde as relações são estruturadas a partir da família de santo (laços estabelecidos pelo parentesco ritual) e organizadas através da hierarquia. Além de um conjunto de expectativas em relação a conduta dos adeptos, as relações da família de santo apontam para práticas de cuidado de si e de outros, são para estas práticas que proponho direcionar a atenção neste trabalho.

Para pensar a ética no candomblé

Caroline Humphrey (1997), ao se debruçar sobre os aspectos do discurso da moralidade na Mongólia, afirma a sua dificuldade em localizar a moralidade dentro da cultura mongoliana pela falta de correspondência em um único termo ao conceito europeu de moralidade. Assim, como Humphrey (1997) enfrentou tal dificuldade, nos estudos sobre religiões afro-brasileiras há também certa incongruência em localizar dentro dos terreiros o conceito de moralidade tal qual o ocidente se familiarizou. Reginaldo Prandi (1991) em seu estudo acerca dos candomblés de São Paulo afirma que o candomblé é uma religião a-ética.

Segundo este autor, as questões morais parecem não dizer nada para o candomblé, porque todo o conhecimento e todos os fundamentos da religião estariam ligados a execução do rito. O candomblé se constituiria, para Prandi (1991), como uma religião fragmentada. Fragmentação que se apresentaria nas seguintes dimensões: a) a fragmentação do próprio rito e b) a resultante do movimento de se refazer para todos. O que anularia a existência de normas e regras de conduta e, conseqüentemente, de um corpo ético.

Assim, a ausência de um sistema de valores últimos que se articulasse para compor um domínio superior de sentido explicaria a classificação desta religião como a-ética. Rabelo (2016), coloca que “algumas definições clássicas da sociologia da religião ajudaram o autor a compor esse quadro analítico” (p.110). Dentre elas, as de religiões éticas e mágicas, estudadas por Weber. Diante destas definições o candomblé estaria localizado como uma religião mágica, que “coloca muitas exigências formais sobre o comportamento do adepto enquanto participante dos ritos, mas o libera para exercer sem constrangimento (e sem julgamento) seus propósitos no mundo” (Rabelo, 2016, p.110).

É partindo deste diálogo que autora busca entender a ética no *candomblé* através de uma descrição sobre o agir ético na religião e uma montagem ética. Segundo, Rabelo (2016) o conceito de montagem ética é fruto das elaborações de Barry (2004) e é retomado por Fraser (2006), acentuando “o fato de que a ética nunca é o resultado de atos exclusivamente humanos, depende de arranjos materiais, formas de organização do espaço e das interações que asseguram aos atores certas possibilidades de agir eticamente.” (RABELO, 2016, p. 127).

É sob essa inspiração que busco, estabelecendo um diálogo com as obras de Caroline Humphrey (1997) e Joel Robbins (2015), colocar em relevo as particularidades das relações/situações vividas no terreiro, ao invés, de um sistema de genérico de regras de condutas para pensar como os adeptos são avaliados. Tomo aqui a afirmação de Rabelo (2016) de que: “No *candomblé* cultiva-se uma ética que se volta para as situações procurando nelas a chave para a boa conduta. Uma ética que é menos um sistema de princípios gerais que uma etiqueta.” (p.121) como uma pista a ser seguida.

Ainda no que tange as elaborações de Prandi (1991), talvez fazer um exercício como o realizado por Humphrey (1997) teria sido mais produtivo. A autora, nos seus estudos sobre a Mongólia, reconhece as limitações do conceito de moralidade, tal qual o ocidente compreende, e adota o entendimento da moralidade em referência a avaliação da conduta em relação as qualidades humanas que são estimadas, ou desprezadas, pelos sujeitos mongolianos.

É a partir disto que proponho antes de olhar para o exemplo de um filho de santo, que pude conhecer durante a minha pesquisa, como o de alguém que não está sendo conduzido por um sistema de valores últimos, pensar como os processos de julgamento das suas ações - aqui muito motivada por Lambek (2010) - nos apontam para as práticas através das quais os *candomblecistas* investem, ou devem investir, nas suas relações com a comunidade do terreiro através de vivências ordinárias.

Na tentativa de alcançar o objetivo proposto recorrerei aqui ao modo como, tanto Humphrey (1997) como Robbins (2015) discutem, de alguma forma, a ética a partir de casos exemplares, reconhecendo neste modo um caminho produtivo. Um adepto filho do *nkisi Nkosi* será, neste artigo, um caso exemplar e é sobre isso que começaremos a discorrer agora.

Humphrey (1997), narra o caso de um amigo da Mongólia que se apaixonou por uma jovem chinesa, mas que estava em um dilema moral sobre se casar com ela. Isto porque os mongolianos da região são em menor número que os chineses e estão sob o risco de

comprometer a transmissão da sua língua e identidade. Contudo, frente ao exemplo de um imperador mongoliano Chingghis Khaan, que se casou estrategicamente com princesas de diferentes nacionalidades, ele decide se casar.

O personagem trazido pela autora afirmou ter pensado que poderia, ao interpretar o seu casamento à luz da atitude do imperador, tornar-se uma pessoa melhor e superar em si próprio a questão da exclusividade étnica. Esta história nos conduz para o argumento da autora de que entre os mongolianos há uma moralidade exemplar. Como se dá esta moralidade? Enquanto as regras e os códigos europeus são gerais para todos, ou pelo menos, para todos de uma categoria designada; são consequentes e consistentes e tem um discurso que objetiva a negação de qualquer ambiguidade entre o certo e o errado, a moralidade exemplar teria um funcionamento bem diferente.

Isso porque esse modelo de moralidade constrói um conceito específico de pessoa; auxilia na consolidação de uma variedade de modos de vida e solicita do sujeito que avalie o significado do exemplar para ele, tornando os exemplares discursos morais abertos e inacabados. Assim, se lermos o caso do amigo de Humphrey (1997), que decide por se casar com uma chinesa, ao se recordar do exemplo do imperador chinês, devemos concluir como o modo que os exemplares são interiorizados é subjetivo, e não um ato único que expressa um consenso.

Dito de outra forma, na Mongólia, os exemplares variam. Eles não são os mesmos para todos, são eleitos a partir de contextos particulares. A esta escolha se associa o fato de que a construção da moral dos mongolianos atribui uma ênfase nas “práticas do eu”, preterindo um conjunto de regras a serem seguidas. Portanto, o discurso dos exemplares é parte do cultivo do eu e é nesta ênfase que se localiza a grande diferença com o conceito europeu.

Humphrey (1997) aponta ainda para a existência na Mongólia de exemplos considerados negativos. Contudo, afirma que os exemplos narrados como negativos não representam uma narrativa de como o ouvinte deve se comportar e sim uma necessidade de preenchimento das virtudes sociais, que não foram adquiridas por estes exemplos.

Um outro autor que também parece dar relevância ao lugar dos exemplos nas discussões acerca da ética é Joel Robbins (2005). Em um artigo sobre valores Robbins (2005) indaga ao leitor onde estão os valores no mundo, e a partir deste questionamento ele tenta argumentar uma relação entre as noções de valores, desejos e ações morais. Segundo Robbins (2005), caso nós concordemos em deixar de lado o conceito de cultura passamos

a negar a existência dos valores como plenamente compartilhados por todos e, então, precisamos de uma investigação para descobrir onde estão os valores no mundo.

Como resposta para esta questão ele sugere que os valores existem através de exemplares, ou exemplos. Mas, como coloca Robbins (2005): O que é então um exemplo? “Fundamentalmente, sugiro que os exemplos são realizações concretamente existentes de valores únicos em sua forma mais plena.” (p.173). Esta é a resposta que o autor nos confere, complementando, com a defesa de que é, justamente, porque um exemplo é uma realização de um valor no mundo que ele pede a atenção nos estudos acerca da ética e da moral.

Porém, para Robbins (2005), nem toda ação que realize um valor no mundo é uma ação exemplar. Isso porque, a maior parte das ações, mesmo sendo motivadas por valores, não são capazes de realizar nenhum deles em plenitude. O autor recorre ao seu trabalho de campo entre os Urapmin para desenhar melhor seu argumento. Para ele o valor do relacionismo é o principal valor entre os Urapmin, seguido pelos valores da intencionalidade e da legalidade.

Sem equilibrar estes dois as pessoas Urapmin não conseguiriam cumprir plenamente o relacionismo. Dois homens Urapmin são trazidos por Robbins (2005) como exemplares. O primeiro é o pastor Semis. Um homem que desperta muita afeição, ele é um modelo de legalidade, porque não tenta convencer as pessoas das suas necessidades relacionais e controla sua raiva. O outro, é Kinimnok. “Falante, dominador, vigoroso e extravagante de todas as formas, e ele é claramente o adulto Urapmin mais ostensivamente intencional.” (ROBBINS, 2005, p.183).

Para os Urapmin Kinimnok era o maior exemplo de intencionalidade. Ele fazia o que tinha vontade, negligenciava as suas hortas – das hortas que os Urapmins tiram parte do seu sustento – caçava exageradamente, em uma sociedade onde quem tem muita sorte na caça é suspeito de ter se casado com o espírito feminino que cuida dos marsupiais e que depois de fazer seu novo marido ter sucesso na caça, fica com ciúmes de sua esposa humana e acaba por tentar matar o marido. E além de tudo isso, Kinimnok tinha como uma das suas esposas uma enteada. Robbins (2005) narra como Kinimnok é uma das pessoas mais populares da comunidade e como todos ficaram tristes quando surgiu a possibilidade de ele ser excluído da comunidade. Para o autor, Kinimnok se tornou querido e popular entre os Urapmin porque mostrou o que é a intencionalidade em sua plenitude.

Bom, como eu disse, eu também proponho aqui tomar o caso de um filho de santo e de *Nkosi* (seu *nkisi*) como um exemplo. O intuito é menos falar de uma ética da virtude, e mais promover um exercício de pensar o modo como a ética pode ser discutida dentro das religiões afro-brasileiras, levando em consideração as práticas de cuidado, que acredito serem caras a vida nos terreiros.

Rabelo (2016), em diálogo com John Dewey, afirma que os limites de uma ética da virtude para entendermos o candomblé decorrem da relação com o tempo futuro. Isso porque, o fato de que o tempo futuro domina o agir ético na perspectiva da ética da virtude valoriza um “eu que confronta sua conduta de um ponto de vista externo, tomando-a como meio para obter ou tornar-se algo” (p.116). Separando assim o eu do seu comportamento. Para Rabelo (2016) “o candomblé (ou a montagem ética do candomblé) coloca certas barreiras ao agir ético orientado predominantemente e pela perspectiva do vir a ser um tipo de pessoa, guiado exclusivamente pelo futuro. ”(p.116). Essas barreiras estariam relacionadas a “uma forte estetização dos lugares intermediários pelos quais passa a pessoa em caminho para completar-se ou para existir de modo mais bem-acabado. ” (idem). Ou seja, pela hierarquia do terreiro.

Por outro lado, assim como Humphrey (1997) argumenta que a moralidade exemplar lida com conceitos específicos de pessoa e com uma consolidação de uma variedade de modos de vida que fazem parte do cultivo do “eu”, acredito que é possível pensar a ética no candomblé vinculada a maneira como o “eu” é cultivado. Desde que levemos em consideração esta ressalva colocada por Rabelo (2016), e o modo como a noção de pessoa (tratada aqui em analogia a ideia de “eu”) é concebida no candomblé.

De maneira simplificada a pessoa no candomblé é múltipla. Para começar, o *nkisi*, ou *orixá*, (modo com algumas entidades são chamadas na matriz *yourubá*) e seu filho humano estão sempre juntos. Cada filho humano tem o seu *nkisi* individual, apesar de que, no candomblé, cada *nkisi* também existe de maneira geral. Assim, temos *Nkosi*, de maneira geral e temos o *Nkosi* particular de cada filho de santo, que é único. Como notou Bastide (2011) “o *orixá* [termo semelhante a *nkisi*], embora individualizado, se apresenta na mitologia como um ‘complexo’, isto é, a todo *orixá* está ligado a um (ou vários) Exu, assim como a um *erê*. ” (p. 240). Deste modo, os processos de cultivo do eu, ou construção da pessoa, no candomblé envolvem um investimento nesta multiplicidade que compõe a noção de pessoa, ou o “eu”. Investimento que é feito dentro dos terreiros através da família de santo e da maneira hierarquizada que o parentesco está organizado.

Então, deixe-me recorrer a história de um filho de santo que conheci durante meu trabalho de campo. A história, em parte, já foi contada por Aragão (2012) e recuperarei aqui a narrativa adicionando fatos e diálogos que presenciei durante a minha estadia em campo.

Um mau exemplo

Conheci este filho de *Nkosi* por volta de 2014, quando ele ainda era *muzenza*. A primeira vez que prestei atenção na sua presença foi quando parei, disfarçadamente, para observar a mãe de santo do terreiro reclamando um dos seus filhos, que depois percebi que era ele. Da porta do quarto do santo ela perguntava: “- É assim que quer ser pai de santo?” Não pude ver sobre o que ela falava, mas deduzi que alguma coisa estava arrumada de um jeito diferente do que ela gostaria dentro do quarto.

Essa não seria a única vez em que eu o presenciaria “tomando carão” (como as pessoas costumam se referir ao ato de receber uma reclamação), ou os irmãos de santo falando mal das suas ações. Meses depois, uma filha de santo da casa terminava de costurar a barra da toalha de mesa, onde o banquete da festa da obrigação de setes anos dele seria servido, sob as críticas e a pressão do *pai pequeno* do *muzenza*, que tinha como frases preferidas: “- Nunca vi assim!”; “- Dá obrigação assim é fácil” e “- Eu heim...”

Naquele mesmo dia, já durante a festa pública, quando o adepto rodou no santo uma das *contas*⁶ que estava em seu pescoço partiu e o seu *pai pequeno* enquanto recolhia as miçangas do chão dizia na frente de todos: “- Eu falei que isso não ia dar certo, para que uma conta dessas? ” Reclamando do tamanho da *conta*.

Segundo narra Ricardo Aragão (2012), irmão de santo do adepto e doutorando em ciências sociais, o rapaz foi recolhido para a feitura do seu santo (*Nkosi*) em dezembro de 2004. O *barco*⁷ recolhido na ocasião foi marcado por uma série de tensões com o *pai pequeno* dos dois filhos de santo que o compunham. Na versão do adepto, que é contada por Aragão (2012), seu *pai pequeno* foi muito perverso durante o seu recolhimento, colocando a água do banho dos *azenza* no sereno para ficar gelada, deixando o milho da comida azedar e os dois adeptos recolhidos *virados*⁸ no santo o tempo todo.

⁶ Colares usados pelos candomblecistas.

⁷ Nome dado ao grupo de *azenza* iniciado junto.

⁸ Expressão usada para designar a possessão.

Quando fez novas roupas para o seu *nkisi* usar ele afirma que começou a ser perseguido pelo seu *pai pequeno*. Este, por sua vez, se defende dizendo que nunca viu filho de santo fazer o que quer, como seu *filho pequeno* faz e não ser punido pelo *nkisi*. Mais ainda, diz que o próprio santo se recusa a comer quando deveria e a fazer as coisas da maneira correta. Aragão (2012) narra como *Nkosi* (o *nkisi* do adepto) também tem comportamentos rebeldes, como não seguir os candomblecistas mais velhos na hora de dançar e escolher determinados tipos de vestimentas que contrariam as expectativas do terreiro. *Nkosi*, costuma subir para o barracão vestido com *mariwo*⁹, que por vezes o *pai pequeno* de seu filho retira sem consultar a entidade, o que também não é de bom tom.

O filho de *Nkosi* responde a reivindicação do seu pai pequeno por uma punição afirmando que o santo dele não faz cobranças, nem o castiga, porque ele não anda errado. Segundo o rapaz, ele faz tudo que pode pelo santo, dando a entidade do bom e do melhor.

Certa vez estávamos todos no barracão durante a festa conhecida como feijoada de *Nkosi*, enquanto os *ogãs* tocavam os *atabaques*¹⁰ esperando a chegada das entidades através dos corpos dos seus filhos, quando chegou o *Nkosi* do rapaz. As *makotas* levaram os santos para um quarto no fundo do *barracão*, onde os arrumariam para dançar. Pouco tempo depois o *Nkosi* estava de volta, ainda desarrumado. Depois de alguns filhos de santo chamarem a atenção das *makotas* para o fato, a entidade foi retirada do *barracão* e só voltou junto com os outros santos.

Quando começaram a tocar os *atabaques* para que os *bakisi* dançassem *Nkosi* se mostrava chateado e, por vezes, prendia sua mão no *mariwo*. Foi quando eu vi uma filha de santo interpelando uma das *makotas* sobre o jeito que ele estava arrumado. A resposta foi: “ Sim, se ele se arruma sozinho, você acha que ele espera alguém arrumar ele? ”

Por outro lado, o filho do *nkisi* costuma dizer que ele e seu santo não são bem cuidados no terreiro. Ao narrar os modos com uma das suas obrigações rituais foi conduzida o rapaz tenta deixar isso evidente. Ele afirma que ninguém teve os devidos cuidados durante a sua obrigação de um ano (um dos rituais que marca a passagem do tempo como *muzenza*). Atitude que interpretou como descaso e, segundo Aragão (2012), fez com que mudasse a sua postura diante do terreiro. Ficando mais arredo, participando menos das obrigações e descuidando do *assentamento*¹¹ do seu *Nkosi*. Até a postura com a mãe de

⁹ Folha de dendezeiros desfiadas usadas como vestimenta do *nkisi* *Nkosi*.

¹⁰ Tambores tocados pelos *ogãs*

¹¹ Conjunto de objetos, normalmente pratos, sopeira e bacia, onde reside o *nkisi* do iniciado.

santo ele mudou. Antes, costumava levar presentes para ela e preparar comidas que ela gostava, mas desistiu de agradá-la.

Uma relação conflituosa com o *pai e/ou mãe pequena*, ausência nas atividades do terreiro, desobediência e cumprimento das suas próprias vontades não são atitudes avaliadas como positivas para um filho de santo. E, por isso, é comum ouvir no dia-a-dia do terreiro que este adepto é um mau filho de santo, principalmente, porque ele segue as suas próprias vontades.

Por uma interpretação imaginativa

Pretendo aqui menos chamar atenção para como um exemplo dentro do candomblé pode ser avaliado/julgado por meio do valor que ele representa, ou cumpre, mas pelas atitudes e pelos esforços que ele investe, ou deixa de investir, nos relacionamentos que dão vida a *roça* (modo como o terreiro é chamado pelos adeptos), através da experiência de viver o lugar que lhe é concebido dentro da hierarquia do terreiro. Deixe-me dar um exemplo que talvez mostre porque a busca pelos valores não soa o caminho mais interessante.

Certa vez, pediram que eu fosse ajudar algumas adeptas a servir o banquete que é oferecido depois das festas públicas. Uma *makota* coordenava a nossa atuação e eu sempre cometia muitas *gafes*, como servir a mãe de santo, ou os *azenza*, em pratos descartáveis, o que não se pode fazer. Em um dado momento eu disse para a makota que coordenava a cozinha: “- Eu seria uma péssima filha de santo, não é?” E ela me respondeu dizendo que não, que o fato de estar cometendo alguns erros não me faria uma filha de santo ruim, eu precisava apenas começar a atentar para o que os mais velhos me pediam e continuar participando das atividades.

Entendi que errar é aceitável, mas errado mesmo é não se predispor a participar das atividades e a tentar cumpri-las como os mais velhos sugerem. Ainda naquele dia enquanto servíamos as pessoas, os *bakisi*, alguns filhos de santo e a mãe de santo começaram a rezar. Neste momento começou um burburinho na cozinha. Uma *makota* mais velha pediu que a comida parasse de ser servida durante a reza. E assim o fizemos. Contudo, vários outros filhos e filhas de santo mais velhos começaram a chegar na cozinha e cada um parecia nos dar uma sugestão diferente. Alguns pediam que servissemos só mais algumas pessoas, outros que continuássemos a servir, outros que parássemos mais uma vez. Eu fiquei completamente perdida diante da falta de consenso

entre as sugestões que vinham dos membros que ocupavam as partes mais altas da hierarquia.

No entanto, percebi que estar perdida não era um problema, deveria me ocupar menos com a busca por uma unidade que orientasse as minhas ações e mais em como me engajar avaliando sempre as atitudes de parar e seguir servindo em decorrência das pessoas envolvidas na relação e das justificativas que iam surgindo. Assim, sempre que eu era questionada pelo que eu estava fazendo eu respondia dando o nome do mais velho que tinha me pedido para agir daquele jeito, foi a solução que encontrei para conseguir permanecer na cozinha, e era o que eu via algumas *abiãs* e *azenza* fazendo.

Bom, poderíamos dizer aqui que há um conjunto de normas/regras que os mais velhos detêm e que orientam as suas sugestões. Contudo, poucos minutos na cozinha e uma busca por regras e normas não parece tão produtivo quanto observar como *abiãs* e *azenza* precisam se mobilizar para agir a partir das diversas demandas colocadas pelos mais velhos, sempre experimentando ao máximo o lugar em que estão localizados na hierarquia do terreiro.

Fechado esta espécie de parênteses, que abri na intenção de ser mais ilustrativa, volto ao caso do filho de *Nkosi* e as atitudes e esforços que ele deveria investir, ou investe para ser um bom filho de santo. Conversando com um irmão de santo dele, para tentar entender a sua situação, eu ouvi que todo mundo dizia que ele não era um bom filho de santo porque ele nunca fazia nada que as pessoas pediam, nem como as pessoas pediam, “ - ele faz o que dá na sua cabeça, não ouve ninguém”, me disse o seu irmão de santo.

Tal como Robbins (2005) conta que Kinimnok se tornou popular entre os Urapmin, a má fama do filho de santo também o fez popular no terreiro. Má fama que está sustentada pelo jeito como ele age e pelo modo como suas ações são julgadas. Fazer a coisa errada no terreiro indica menos o descumprimento de normas e regras, do que a falta de engajamento em experimentar um lugar dentro da hierarquia. Inviabilizando ao adepto aprender com os mais velhos a executar as tarefas da casa e, conseqüentemente, cuidar das entidades.

Através das práticas que constroem e modulam a relação com as entidades e com a família de santo os candomblecistas procuram, de alguma forma, cuidar de si. Aqui o cuidado de si envolve um movimento de cuidar de outros, que é mediado pela presença do *nkisi*. Talvez as elaborações de Foucault (2004), acerca de uma ética do cuidado de si, sejam convidativas para este momento do texto. Para o autor, o cuidado de si é uma prática

ascética, tomando ascetismo no sentido geral de um exercício de si, sobre si, através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir certo modo de ser.

Ora, podemos dizer que o percurso de aprendizado religioso dentro do candomblé, por qual passam todos os adeptos, envolve, justamente, uma prática de si, onde há uma necessidade de se elaborar e de aprender a cuidar de outros a partir do lugar que lhe é designado pela hierarquia. A partir disso podemos complexificar um pouco mais a atuação de filho de *Nkosi* enquanto um mau filho de santo.

No movimento de acolher a solicitação de outros para cuidar de si, o primeiro “outro” que se coloca para o filho de santo, demandando sua atenção e cuidado é o seu *nkisi*. Portanto, o que *Nkosi* quer, ou faz, é algo que seu filho tem que levar em consideração e dedicar cuidados específicos.

Contudo, sabendo ainda muito pouco, e sendo muito novo na religião para cuidar de *Nkosi* e da sua relação com ele, o adepto precisava da ajuda da sua família de santo. É no intuito de cuidar que alguns filhos de santo da casa, seu *pai*, sua *mãe pequena* e sua mãe de santo se tornam pessoas com as quais ele estabelece relações e que, sendo mais velhos, tem maior possibilidades de ajudá-lo nesta tarefa. Assim, o *nkisi* acaba por mediar uma relação entre o seu filho humano e a comunidade do terreiro.

Nkosi, no entanto, se apresenta nesta história como alguém tão “rebelde” como seu filho humano, mostrando resistência em lidar com as ações da comunidade, através da relação com o *pai pequeno* de seu filho. No conflito entre filho e *pai pequeno*, como já notou Aragão (2012), “o pai pequeno é enfático em recorrer à tradição para enquadrar como um caso de rebeldia. O filho de santo, por sua vez, se vale do comportamento do próprio *pai pequeno* para justificar suas escolhas.” (p.113)

Na tentativa de responder a acusação de ser um mau filho de santo, o rapaz recorre a sua relação com *Nkosi*, dizendo cumprir a vontade do *nkisi* e também qualificar o comportamento do seu *pai pequeno* como abusivo. O seu *pai pequeno*, por vez, diz que tanto o filho de santo como a entidade são rebeldes, porque recusam se comportar como mais novos que tem muito a aprender. Tanto o adepto, quanto *Nkosi*, acabam, diante do conflito, se afastando do dia-a-dia do terreiro, o que não é bem visto e é fundamental para caracteriza-lo como um mau filho de santo.

Argumentei aqui em defesa de um caminho particular para as discussões acerca do lugar da ética no candomblé. Este caminho consiste em valorizar as práticas de cuidado como índices para o engajamento dos filhos de santo em se relacionar positivamente com entidades e com a família de santo, o que só pode ser alcançado pelo envolvimento prático

nas atividades do terreiro. Humphey (1997) termina o seu texto recorrendo a Needham (1985) para relatar as suas expectativas de que o estudo da moralidade na Mongólia seja “a provocação imaginativa oferecida por uma interpretação poética”. Com a licença poética devida, acredito que o estudo de uma sensibilização ética nos terreiros seja um caminho para uma provocação poética capaz de oferecer uma interpretação imaginativa.

Desejo ainda explorar um pouco mais acerca da relação entre ética e cuidado que venho tentando desenhar aqui como parte da vida do candomblé. É o que farei a seguir.

À guisa de uma conclusão: a ética como uma ética do cuidado

Creio dever ainda uma melhor elaboração sobre o que estou chamando de cuidado. Algumas considerações acerca desta noção estão presentes em Rabelo (2009) e em Aragão (2012). Dialogando com a ideia de afecção de Despret e de sensibilidade de Merleau- Ponty, Rabelo (2009) afirma que o cuidado é modulador das relações que se formam em um terreiro, “é cuidando que se faz e mantém cotidianamente as relações entre humanos e orixás” (RABELO, 2009, p. 24).

Já Aragão (2012), a partir da ideia de alteridade radical do outro de Lévinas, e dialogando com Rabelo, nos apresenta o cuidado como uma *exigência* do outro, como o ato de se permitir ser afetado e de receber o outro por respeito. Tanto Rabelo (2009), quanto Aragão (2012) acabam mostrando como a rede de cuidados que envolve a relação entre o *muzenza* e seu *nkisi* se movimenta a partir da afetação. Ser afetado é, nos termos de Levinás (2004) a condição da presença do outro.

A relação entre o Eu e o Outro é de alteridade radical, ou seja, baseia-se na absoluta diferença que promove uma junção do frente a frente. A face do outro se mostra para mim no momento em que eu reconheço o seu apelo, acolhendo-o, compreendo-o e, por isso, tornando-me responsável por ele. Se trata, então, de uma ética que propõe a abertura para o outro, com ênfase no que ele tem de diferente. Nas palavras de Levinás:

Esta alteridade e esta separação absoluta manifestam-se na epifania do rosto, no face-a-face. Reunião completamente diferente da síntese, ela instaura uma proximidade diferente daquela que regula a síntese dos dados e os reúne em um ‘mundo’, partes num todo. O ‘pensamento’ despertado ao rosto ou pelo rosto é comandado por uma diferença irreduzível: pensamento que não é pensamento de, mas, imediatamente, pensamento para...não in-diferença pelo outro, rompendo o equilíbrio da alma igual e impassível do conhecer. Significância do rosto: despertar para o outro homem na sua identidade indiscernível para o saber, aproximação do primeiro, vindo em sua proximidade de próximo, comércio com ele, irreduzível à experiência [...] A

proximidade do próximo é a responsabilidade do eu por um outro.
(2004, p.237 -238)

Ora, são nestes termos que compreendo o modo pelo qual o adepto é julgado como um mau filho de santo. No momento em que acolheu seu *nkisi* como um Outro e que precisou da ajuda da comunidade para mediar esta relação ele estava firmando um compromisso com a sua família de santo. Compromisso que tem como critérios a sua participação nas atividades do terreiro, a partir da posição hierárquica que lhe é designada, e o seu engajamento em confiar-se aos cuidados de outros, permitindo que a responsabilidade dos seus parentes de santo possa ser exercida.

Parti de uma pista encontrada na leitura de Rabelo (2016) e, neste ensaio de uma conclusão, gostaria de ressaltar uma das duas afirmações. A de que é preciso não perder de vista que no candomblé a ética não é um assunto exclusivamente humano.

Referências bibliográficas

- ARAGÃO, Ricardo Pereira. **Ser rodante é Ser-com-Outros: A possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador...** 2012. 120 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências Sociais, Sociologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: Rito nagô.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 379 p.
- FOULCAULT, Michel. “ A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. **In:** Ditos & Escritor V-Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004
- HUMPHREY, Caroline. Exemplars and rules: aspects of the discourse of moralities in Mongolia. **In:** Howell, Signe (ed). *The Ethnography of Moralities.* London and New Yor: Routledge, 1997.
- LAMBEK, M. “Toward an ethics of the act”. **In:** LAMBEK, M. (ed.). *Ordinary ethics: Anthropology, language, and action.* New York: Fordham University Press, 2010
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova.* São Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1991.261p.
- LÉVINAS, Emmanuel. A Determinação filosófica da ideia de cultura. **In:** LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. Cap. 15. p. 229-239.
- RABELO, Miriam C. M. Cuidar do santo: orientação prática e sensibilidade no traçado de relações entre pessoas e orixás. **In:** ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33.,2009, Caxambu. **Anais Eletrônicos...** São Paulo: ANPOCS, 2009. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=2249&Itemid=229> Acesso em: Jan. 2016.

_____. Considerações sobre a ética no candomblé. **Rev. Antropologia** [online], São Paulo, v. 59, n.2, p. 109-130, 2016. Disponível em: <
<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/121935>>. Acesso em: outubro de 2017

ROBBINS, Joel. Onde no mundo estão os valores? Exemplaridade, Moralidade e Processo Social. **Sociologias**. v. 17, n.39, p. 164-196.