

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Família é como uma Floresta

Notas sobre o Parentesco de Santo

Fábio Cabral Jota

Belo Horizonte

2018

A Família é como uma Floresta

Notas sobre o Parentesco de Santo

Fábio Cabral Jota

Monografia apresentada como requisito para
conclusão do curso de Antropologia,
habilitação em Antropologia Social pela
Universidade Federal de Minas Gerais.
Orientador: Prof. Dr. Aderval Costa Filho

Belo Horizonte

2018

A família é como a floresta. Se você estiver do lado de fora, ela é fechada; se estiver dentro, verá que cada árvore tem sua própria posição - Provérbio Akan

(Giasi, 2017)

Agradecimentos

Essa monografia é o resultado de cinco anos na graduação em Antropologia na UFMG. Também é resultado de tudo que eu vivi nesse tempo, em especial meu encontro com os Orixás e os guias espirituais.

Já que o tema dessa monografia é o Parentesco de Santo, começo agradecendo a minha mãe de santo, Maria Damásia de Oxalá, que me aceitou no seu terreiro. Agradeço também à Lízia, filha de Ogum que me ajudou a abrir mais caminhos do que provavelmente se dá conta. Agradeço também ao Guilherme, a Ana, a Maíra, o Allan e a Gigi por terem me incluído no meio dessa galera descolada. Agradeço também a Sílvia, a Luísa e a Gabi, que chegaram depois de mim, e todos os outros meus irmãos de santo.

Agradeço a meu pai carnal, Mateus, por ter me apoiado durante toda essa graduação. Agradeço a minha mãe carnal, Silvana, que mesmo desencarnada nunca deixou de estar comigo.

Sobre irmãs, pela biologia só tenho uma, a Iara. Agradeço a ela pelas risadas, pelos conselhos, por compartilhar comigo uma amizade e uma troca quase que diária. Mas já que, como quero trabalhar durante a etnografia, os vetores do parentesco são vários, gostaria de agradecer a uma outra irmã, a Bê. Não sei se nossa conexão é dessa ou de outras vidas, mas sei que desde que a gente se esbarrou em meados de 2011 a gente já virou irmão. Agradeço pelas longas conversas, por todas as maluquices que a gente já se enfiou e por estar comigo todos esses anos.

Falando de família ainda, agradeço a minha avó Anita por ter me recebido por tantos anos na sua casa. Agradeço também a Tia Cris e a Tia Inês, pelo carinho de todos esses anos. Agradeço a tia Leila por sempre ter me escutado e apoiado meu gosto pela leitura, pela política e pela visão crítica do mundo. Os tempos que passei na Andorinha, com a companhia sua, do Fidel e da Olga foram muito importantes para essa monografia sair. Agradeço aos meus primos, principalmente Flora, Raquel, Pedro, Gu, Bebel, Sarinha e Marina.

Agradeço também ao Gu, meu namorado, amigo e colega de graduação, pelos papos que varam a madrugada, e o aprendizado de se amar com cuidado e paciência. Agradeço também a Joyce, que mesmo às vezes distante, nunca deixou de estar presente pra trocar ideias, desabafar e inventar teorias sobre um tanto de coisa. Pela amizade, agradeço ainda a Fernanda, a Isabela, a Berta, o Marcelo, a Bárbara, o Aiano, a Verônica, a Flora, a Mamô, a Ju, a Cacau, a Jubes, a Day, a Jeannie e o Lopo. Mesmo que alguns de vocês não estejam mais tão próximos, agradeço pelo tempo passado juntos, pelas risadas, conversas e rolês.

Agradeço aos meus colegas da graduação em Antropologia, tanto aqueles que ficaram até o final quanto aos que acabaram saindo. Especialmente agradeço a Mari, a Elisa, a Paula, a Nath, a Ju Aurora, o Ítalo, a Laura, as duas Ana Beatriz, a Thaís, a Bianca e a Dekka pelas trocas, pelas aulas matadas no bar, as horas gastas papeando em algum canto da FAFICH e as ajudas nos trabalhos e provas.

Agradeço ao Harley, ao Vinícius e a Alice por me salvar de chegar em casa onze e meia da noite com suas caronas.

Agradeço também meus professores. Agradeço o Aderval pelas oportunidades e pela orientação. Agradeço a Karenina e a Érica pelas aulas maravilhosas e inspiradoras, que mudaram meu jeito de ver o mundo. Agradeço o Andrei e a Mariana por me fazerem gostar de arqueologia, mesmo que meio a contragosto. Agradeço a Bel, que agora está morando em Maceió, por ter mostrado como é possível fazer uma antropologia afetada e afetiva e pela fofura. Agradeço ao Edgar, pelas conversas, pela simpatia e pela abertura. Agradeço a Capitã Pedrina, a Capitã Sebastiana, ao Nego Bispo, ao Naldo a Makota Kássia e a todos os mestres de Saberes Tradicionais que estão ocupando a UFMG com seu conhecimento e sua luta.

Agradeço aos camaradas da Assessoria Popular do MLB por me ensinarem diariamente que a luta coletiva é uma das coisas mais bonitas e prazerosas do mundo. Pela resistência, pela resiliência e pelas cervejas depois das reuniões, agradeço ao Aiano, Camila, Thaís, Letícia, Kito, Cris, Karina, Maria, Diego, Poli e Stephanie. Enquanto morar for um privilégio, ocupar é um direito!

Agradeço às pessoas que conheci nas estradas da vida. Agradeço a Luísa Mesquita, amiga que fiz entre várias regiões do país e que escreveu a mais bonita etnografia que eu já li. Agradeço a Maria, pelos pães de fermentação natural doados pra ocupação e pela fofura e amizade. Agradeço ao povo da Serra da Canastra, do Quilombo do Paraguai, da Aldeia Verde Maxakali, da Aldeia Nova Gavião, da Aldeia Krikati, da Aldeia Zutiwa dos Guajajaras, da Ilha das Canárias. Agradeço a Mônica, a Juçara e a toda equipe do CAA-NM. Agradeço a Adriana e a Dilu e a todos os trabalhadores da Biblioteca Pública Estadual, e também a Sara e o João.

Por fim, agradeço à Ogum, por estar sempre guiando e abrindo meus caminhos. A Oxossi pelas flechas, a Oxum e Iemanjá pelas águas. Agradeço a minha Nanã e meu pai Obaluaê. Agradeço a todos os Orixás e a meus guias espirituais.

Resumo

Nesta monografia faço uma discussão sobre as relações de parentesco nas Religiões de Matriz Africana, abordando o fenômeno do Parentesco de Santo. Para isso, procuro pensar as religiões afro-brasileiras a partir duma perspectiva que considera a variação como uma característica fundamental dessas religiões. Dessa forma, tento me afastar de uma leitura tipológica baseada numa dualidade entre “pureza” e “mistura”. No que concerne aos Estudos de Parentesco na Antropologia utilizo os debates contemporâneos de autores como Marshall Sahlins e Janet Carsten para pensar o parentesco enquanto “mutualidade do ser”. A questão do Parentesco de Santo é debatida a partir da minha própria experiência na tradição do Omelokô, além de exemplos etnográficos de outros contextos. Eu apresento, assim, alguns dos vetores do parentesco de santo como o compartilhamento de substâncias, a comensalidade, a ancestralidade, os ritos iniciáticos e a convivência.

Palavras chave: Religião; Parentesco; Parentesco de Santo; Ancestralidade; Religiões Afro-Brasileiras

Abstract

In this monograph I make a discussion about the kinship relationships on the Afro-Brazilian Religions, approaching the Saint's Kinship phenomenon. For that, I try to think about the Afro-Brazilian Religions on a perspective that consider the variation as a fundamental feature of this religions. By this way, I try to move away from a typological view based on a duality of "purity" and "mixture". On which concerns to the Kinship Studies on Anthropology I use the contemporary debates of authors like Marshall Sahlins and Janet Carsten to think kinship as mutuality of being. The Saint's Kinship issue is approached from my own experience in the Omelokô tradition, as well as other ethnographic examples from other contexts. I show, therefore, some of the Saint's Kinship vectors like the sharing of substances, eating together, ancestry, the iniciatic rites and the common living.

Key-Words: Religion; Kinship; Saint's Kinship; Ancestrality; Afro-Brazilian Religions;

Convenções

Por se tratar de uma monografia sobre as religiões de matriz africana, aparecem alguns termos que normalmente não se associam ao português, apesar de serem compartilhados por um sem número de pessoas envolta pelo universo dessas religiões. Normalmente esses termos são colocados em *itálico*, como forma de marcar sua diferença e avisar ao leitor desavisado que ao contrário das palavras comuns, se tratam de dialetos africanos. Prefiro desafiar o leitor a encarar esses termos e, da mesma forma que faria se usasse palavras de vocabulários menos correntes (termos do direito penal ou da microbiologia, por exemplo), dei uma explicação do seu sentido. Espero que essa seja mais uma das contribuições que pretendo agradecer a Antropologia no decorrer dessa monografia.

Falando em Antropologia com “A” maiúsculo, sempre que coloco as coisas em maiúsculo, estou me referindo ao seu caráter disciplinar: assim, “parentesco” em minúsculo tem a ver com as relações de parentesco; “Parentesco” em maiúsculo com o campo antropológico que trata dessas relações.

Sumário

Introdução.....	17
Capítulo 1 - A Inconstância da Alma Macumbeira: Nem Tudo que se Ajunta se Mistura.....	23
Capítulo 2 - Afins, Consanguíneos e Etnógrafos: Algumas Palavras sobre a Antropologia do Parentesco.....	35
Capítulo 3 - O Caminho de Volta para Casa: Do que é Feito um Parente de Santo?.....	49
Conclusão - Arcano Vinte e Um: O Mundo.....	65
Referências Bibliográficas.....	69

Introdução

Essa monografia é um exercício criativo em que procurei produzir um contato entre alguns debates contemporâneos dos Estudos de Parentesco e a Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras. O que quero abordar é o que significa o tal *parentesco de santo* na vida dos fiéis dos terreiros. Essa é uma busca afetiva, relacionada com minha própria vivência enquanto filho de santo num terreiro de Omolokô. Quero tentar falar, na linguagem da Antropologia, de como a entrada na religião é também um processo de tornar-se parente, o que extrapola muito a ideia de conversão.

Se o aprendizado nos terreiros é constante e processual, feito mais de práticas do que de dogmas, isso nos traz uma para filiação que se constitui processualmente. Ao mesmo tempo, o fiel que entra no terreiro passa a ter que se valer com diversas obrigações, hierarquias e cuidados. Essas regras e prescrições são ampliadas, constituídas e reconstituídas nos ritos iniciáticos. O que procuro refletir é que o parentesco de santo é ao mesmo tempo obrigação e vivência, rito e afetividade. Não escolhi pensar o parentesco aqui para tentar produzir uma estrutura de parentesco que explique as dinâmicas dos terreiros, mas por acreditar que existe nos Estudos de Parentesco contemporâneos um caminho interessante para explorar as relações que se constituem na vida dos terreiros.

Procurro argumentar que o parentesco de santo não se constitui como um parentesco só no agora, com a família de santo imediata (a mãe ou pai de santo, os irmãos, os mais velhos, os que estiveram no mesmo barco, os abiã, etc). O fiel, tornado parente, é inscrito numa nova temporalidade, passa a ter um novo passado (novos ancestrais) e um novo futuro. Pois, sendo agora feito (iniciado) numa tradição, tudo se passa já fizesse parte daquela filiação desde antes. Na vivência das filhas e filhos de santo isso logicamente se relaciona com outros laços de parentesco: há muito mais do que uma família real/biológico e uma família simbólica/espiritual. Esses novos parentes podem às vezes coincidir, sobrepor ou contradizer o parentesco biológico (bem como outras redes de sociabilidade).

A primeira vez que eu pisei num terreiro foi em Porto Seguro, no começo de 2016. Era um terreiro de Umbanda. Não tenho muitas lembranças dessa visita. Lembro que era um espaço bem grande e que antes da gira começar tivemos que esperar um pouco. Lembro também de ir conversar com um Preto Velho e não saber o que dizer. Lembro de termos saído antes da gira virar para os exus, não sei dizer exatamente por qual motivo. Lembro da amiga que estava comigo ficar olhando para o fogo de umas velas que queimavam num canto do terreiro. E lembro, principalmente, de ter tido uma identificação profunda com aquilo.

Eu tinha acabado de terminar meu segundo ano na faculdade e estava fazendo um mochilão pelo litoral da Bahia junto com uma colega da Antropologia. Era um momento de descobertas, de viver a liberdade do fim da adolescência. Depois de Porto Seguro, passamos por Olivença, um distrito da cidade de Ilhéus e por Morro de São Paulo. Chegamos finalmente em Cachoeira, cidade histórica do Recôncavo Baiano. Situada às margens do Rio Paraguaçu, ligada por uma ponte construída a mando de Dom Pedro II ao município de São Félix, Cachoeira é culturalmente riquíssima, conhecida pelo seu reggae, suas festas populares e pela importância do Candomblé na vida da cidade. E foi justamente lá que eu tive meu primeiro contato com essa religião, visitando dois terreiros, um de tradição Jeje-Mahin (onde se cultuam os voduns) e um outro de tradição difícil de ser classificada¹, onde participei de uma festa para o Orixá Ogum.

Voltei para Belo Horizonte bastante impactado por aquelas experiências religiosas. Acho que o que mais me assombrou foi o quão fácil pra mim foi acreditar no que eu tinha sentido nos terreiros. Até então eu não era uma pessoa religiosa, muito pelo contrário até. Na infância, não tive uma educação religiosa: meu pai era desses

¹ Trata-se do Oiá Mucumbi, um terreiro de candomblé que se afasta da imagem estereotipada de rigidez e pureza que muitas vezes se tem dos candomblés do Recôncavo Baiano e de Salvador. Indico a dissertação de mestrado de minha amiga Luísa Mesquita, *Linhas, Tramas e Caminhos: seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da Bahia* (2017), uma das melhores etnografias que eu já li e que conta um pouco da dinâmica do Oiá Mucumbi.

católicos pouco praticantes e minha mãe passou a frequentar uma igreja evangélica nos seus últimos anos de vida. Por causa disso eu acabei tendo bastante liberdade de escolha em relação ao meu caminho religioso, indo às vezes nos cultos evangélicos e com menos frequências, nas missas católicas. Nessa época morávamos em São Sebastião do Paraíso, cidade no Sul de Minas Gerais. Quando tinha 10 anos, em 2006, minha mãe acabou falecendo e nos mudamos (eu, meu pai e minha irmã) para Belo Horizonte. Fomos morar na casa da minha avó, que era católica e nos obrigava a ir à missa no domingo. Foi só aí, com mais de 11 anos de idade que fui fazer a primeira comunhão.

Apesar de ir à missa nos domingos e ter até sido acólito², eu nunca me converti de fato ao catolicismo. Eu discordava de vários dos fundamentos da religião, achava o discurso dos padres mentiroso, hipócrita e moralista e tentava sempre “fugir” da missa, fazendo de tudo para que a minha avó esquecesse de me mandar para a igreja (quando já era mais velho, eu comecei a fingir ir a missa e ficava dando voltas no bairro durante o tempo da celebração) . Quando eu tinha uns 14 anos, comecei a me identificar com ateu, adotando uma postura de total descrença em relação a qualquer fenômeno religioso. Nessa mesma época minha homossexualidade começou a despertar e consolidei um círculo de amizades com outros adolescentes, a maioria também se descobrindo dentro do espectro LGBT. Éramos o grupo dos adolescentes “alternativos” da nossa escola, escutávamos rock, consumíamos arte e tínhamos uma postura afrontosa. Com o tempo começamos a consumir álcool, tabaco e maconha e “dar rolês” em lugares alternativos na cidade.

Em 2013, com 17 anos, em meio ao turbilhão daquele ano comecei a me voltar para a espiritualidade. Eu tinha uma fascinação muito grande pela contracultura, principalmente pelos escritores da geração *beat*, e comecei a me interessar pelas religiões orientais e pela psicodelia, chegando a frequentar algumas vezes um centro Hare Krishna. Mesmo assim, eu ainda tinha uma visão bastante racional e cética, e nunca cheguei a realmente acreditar na liturgia Hare Krishna ou qualquer outra.

² Jovem que auxilia o padre durante a missa, particularmente conhecido como “coroinha”.

Entrei na graduação em Antropologia em 2014 e daí até 2016 ocorreram muitas transformações na minha vida. O curso de Antropologia e a Universidade foram centrais para eu me tornar menos racionalista e me abrir para outras possibilidades cosmológicas, ainda que num lugar puramente intelectual. Por isso foi tão surpreendente pra mim o quão fácil foi aceitar a realidade do que experimentei nos terreiros que visitei. Não sei até que ponto um processo de abertura pessoal já estava se dando, despercebido. Mas foi surpreendente para mim (e para mais algumas pessoas próximas) o quão fácil foi a passagem de ser um ateu cético para um frequentador de terreiros.

Como já tinha começado a relatar, voltei da Bahia no início de fevereiro de 2016 com vontade de visitar terreiros em Belo Horizonte. Fui conhecendo alguns terreiros de Umbanda e frequentando-os cada vez mais. Neles as entidades me falavam sobre minha mediunidade aflorada e a necessidade de trabalhar ela. Muitas vezes eu saía das giras cansado e angustiado, mas isso não me fazia querer parar de frequentar. Não sei dizer ao certo quando, mas a partir de algum momento daquele ano, eu comecei a querer encontrar algum terreiro em que eu me sentisse confortável para começar a trabalhar minha espiritualidade.

A primeira vez eu fui no Reino dos Orixás foi em setembro daquele ano, na festa de Ibeji, levado pela Fernanda, amiga que visitava as giras de lá de vez em quando. O terreiro fica no Vianinha, distrito de Esmeraldas, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Fomos para lá numa dessas vans que fazem o transporte ilegal de pessoas, suprimindo a deficiência dos ônibus interurbanos. A festa estava cheia, com muitas crianças, bolos e outros doces. Saí de lá com um saquinho de lembrancinhas abençoado pelos erês (entidades que são crianças e trabalham junto aos Ibeji - os orixás gêmeos, sincretizados com os santos católicos Cosme e Damião).

Alguns meses depois, em Abril de 2017 fui com a Fernanda num samba com feijoada dedicado a São Jorge, o santo católico associado no Sudeste com o orixá Ogum. Lá encontramos a Lízia, amiga da Fernanda e recém feita no Reino dos Orixás.

Não sei ela fez o convite ou eu me convidei, mas combinei de ir com Lília na festa de Ogum que ocorreria no próximo sábado no terreiro.

As reuniões no Reino dos Orixás acontecem quase sempre de duas em duas semanas nos sábados, às 15 horas. Mas no dia daquela festa de Ogum a Lília queria ir cedo para ajudar nos preparativos da festa em homenagem à seu Orixá de frente. Como eu não queria ir sozinho, fui com ela. Acho que quando chegamos lá não era nem oito da manhã. Brincando um pouco com o léxico antropológico, acho que ali tive meu primeiro rito de passagem. Eu não sabia muito como me portar, o que falar ou como ajudar (ou não atrapalhar). Foi nesse dia que eu conheci minha futura mãe de santo, a lalorixá Maria Damásia de Oxalá ou Masinha, como me acostumei a chamá-la. Nesse dia conheci também grande parte dos meus futuros irmãos de santo e pude ver um pouco da dinâmica do terreiro.

Às 15 horas começou a festa de Ogum. Primeiro foram louvados os exus e as pombagiras, as entidades espirituais que vivem nas encruzilhadas, capazes de transitar por diversos planos espirituais e responsáveis pela circulação e pelo movimento. Elas são as entidades que estão mais próximas dos seres humanos e são chamadas para abrir os rituais. Depois disso ocorreu a defumação e a distribuição da pomba, pó preparado com ervas e cantos mágicos. Esses momentos são importantes para limpar as energias e deixar todos os presentes equilibrados para a cerimônia. Daí cantou-se para todos os 14 orixás cultuados no Omelokô: Ogum, Oxóssi, Xangô, Iansã, Oxumaré, Ossaim, Oxum, Iemanjá, os Ibeyis, Nanã Buruquê, Obaluaê, Tempo e Oxalá. Alguns desses Orixás foram incorporados pelos filhos da casa, que dançaram ao som dos atabaques. Depois disso foi servida a comida oferecida para o Orixá que era celebrado no dia, Ogum: feijoada e cerveja para todos os presentes. Quando todos acabaram de comer, ocorreram mais algumas preces e a festa foi encerrada.

A festa foi meu primeiro contato com os Orixás incorporados desde que havia voltado da Bahia. Na Umbandas que tinha visitado só tinha havido a incorporação de entidades, isto é, espíritos com formas arquetípicas que descem à terra para conversar

e ajudar os seres humanos. A festa foi bem intensa para mim: meu corpo tremeu durante vários momentos e em alguns momentos eu pensei que poderia até incorporar.

Naquela época eu já sabia que queria trabalhar minha espiritualidade em algum terreiro. Todas as entidades com quem eu conversava me falavam isso e minha vida estava bastante confusa. Eu tinha trancado a faculdade, estava em qualquer estágio, com problemas no meu relacionamento amoroso. Depois da festa de Ogum, passei ir em todas as reuniões públicas do Reino dos Orixás. No fim de julho já tinha saído da assistência e entrado para corrente: virei filho de santo do terreiro. A partir dali, eu deveria trabalhar minha mediunidade para incorporar minhas entidades, contribuir com as finanças e com a organização da casa e participar da vida ritual.

Resolvi contar minha história por ter constatado, durante a escrita da monografia, que trata-se de um trabalho bastante pessoal. Em um momento pensei inclusive em fazer uma etnografia do Reino dos Orixás: fatores externos, como meu tempo e o da minha mãe de santo acabaram inviabilizando essa ideia. De qualquer forma, utilizo minha experiência durante toda a discussão. Foi ela que de alguma forma deu um norte para a pesquisa, e inclusive usei alguns exemplos da minha própria vivência junto com a de outros contextos etnográficos.

A monografia está dividida em três capítulos: no primeiro eu faço uma discussão sobre as multiplicidade das religiões de matriz africana no Brasil, tentando pensar qual o peso das tipologias e pensar em como podemos trabalhar com as diferenças entre as diversas tradições religiosas em hierarquizá-las a partir de pressupostos sobre pureza e mistura. No segundo capítulo, retomo alguns aspectos das discussões sobre o Parentesco na Antropologia, buscando demonstrar como a mudança de perspectiva nesse subcampo que ocorreu em meados da década de 70 abriu portas para que possamos repensar a questão do parentesco de santo. Por fim, no terceiro capítulo eu apresento alguns exemplos etnográficos e da minha experiência no Omolokô para pensar o parentesco de santo, principalmente a partir da ideia do parentesco como “mutualidade do ser” proposta por Marshall Sahlins e desenvolvida por Janet Carsten.

Capítulo 1

A Inconstância da Alma Macumbeira: Nem Tudo que se Ajunta se Mistura

“Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas”

(Santos, 2015, p. 89)

“Eu sempre achei que era impossível relacionar-me adequadamente com um lugar ou uma pessoa sem relacionar-me com todas as histórias daquele lugar ou pessoa. A consequência de uma única história é essa: ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de como somos semelhantes.”

(Adichie, 2009)

Desde que conheci o universo das religiões de matriz africana, tive contato com uma fronteira marcada entre suas principais “modalidades”, a Umbanda e o Candomblé. Fui logo aprendendo que eram duas religiões distintas, cada uma com suas qualidades definidoras. A Umbanda é uma religião brasileira, feita da mistura entre as crenças africanas trazidas na diáspora, a cosmologia dos povos ameríndios, o espiritismo de Allan Kardec e o Catolicismo; o Candomblé é uma reorganização dos cultos africanos no Brasil, onde se cultuam as divindades outrora adoradas em África (os orixás, inkisis ou voduns). Na Umbanda os fiéis incorporam as *entidades*, espíritos com características arquetípicas da cultura brasileira, que vêm na terra para conversar e ajudar as pessoas com seus problemas mundanos como forma de expiação cármica; no Candomblé, os filhos do terreiro incorporam as próprias divindades, que sendo representações de forças da natureza, só desceriam aos terreiros para dançar e serem louvados. A Umbanda é uma religião ao mesmo tempo “feita de” e “aberta a” misturas,

se transformando e agregando os saberes religiosos e místicos dos mais diversos; o Candomblé é um culto feito exclusivamente a partir dos saberes africanos; Alguns outros diacríticos são o sacrifício de animais (prática dos candomblecistas e tabu na Umbanda), o recolhimento iniciático (exclusivo do candomblé) e a forma de lidar com os mortos (tabu nos terreiros de Candomblé e prática fundamental entre os Umbandistas).

Mas, se toda regra tem exceções, fui descobrindo que quando se trata das religiões afro-brasileiras o que não falta são exceções. Primeiro, descobri que existem muitas vertentes da Umbanda (Branca, Esotérica, Sagrada, Umbandomblé, Umbandaime, etc) e muitas nações do Candomblé (Ketu, Nagô, Jeje, Ijexá, Angola, Cabula, etc). Também fui tomando conhecimento de outros cultos como o Batuque do Rio Grande do Sul, o Tambor de Mina de São Luís do Maranhão, o Jarê da Chapada Diamantina, o Terecô do interior do Pará e do Maranhão, a Jurema e Catimbó do Nordeste brasileira, o Xangô do Recife, além daqueles presentes em outros países americanos, como a Santeria de Cuba, o Vodou haitiano e o Voodoo do Sul dos Estados Unidos.

A medida que eu conhecia mais sobre os próprios terreiros de Umbanda e Candomblé, eu passava a compreender que a realidade é muito mais complexa do que a tipologia levava a crer: existem centros de Umbanda onde se manifestam os Orixás, tal como têm Candomblés onde se trabalha com os Exus, Pombagiras, Caboclos e Boiadeiros. Existem muitos casos onde as duas tradições convivem no mesmo terreiro (e com o Reinado, o Kardecismo...).

E houve também meu encontro com o Omolokô, tradição que embaralha essas fronteiras, sendo ao mesmo tempo uma variedade da Umbanda, uma nação do Candomblé e uma religião específica, dependendo de quem estiver falando sobre. Na verdade, na minha experiência no terreiro Reino dos Orixás, o que eu descobri é que o Omolokô é justamente as três coisas ao mesmo tempo.

No cotidiano do Reino dos Orixás já escutei muitos filhos se referindo a si mesmo como umbandistas, e as reuniões ordinárias (que não são festas) são bastante

similares às cerimônias dos terreiros de Umbanda que já frequentei: os médiuns da casa recebem as entidades que são consultadas pelos visitantes que estão “fora da corrente” (a assistência). Existem, no entanto, elementos que aproximam a religião do Candomblé: a feitura de santo (quando o filho é iniciado e tem o Orixá assentado), o sacrifício de animais, a incorporação dos Orixás.

Durante as festas em homenagem aos Orixás, ocorre o xirê (momento em que se cantam para todas as divindades e em que elas vem dançar no corpo dos médiuns) e serve-se a comida do santo (o amalá) que está sendo festejado. Nessas festas cantamos alguns pontos³ em línguas bantu, muitas vezes idênticos aos do Candomblé de Angola, e outros em português, que também podem ser escutadas em terreiro de Umbanda. Grande parte do léxico ritual do terreiro (do nome que se dá para os santos, coisas, pessoas e acontecimentos) tem origem jeje-nagô.⁴

Os debates sobre aonde se enquadraria o Omolokô dentre as religiões afro-brasileiras ocorrem também entre os filhos de santo do terreiro. Já ouvi afirmações que diziam que o Omolokô era uma nação do Candomblé. Uma vez, numa conversa com minha mãe de santo, perguntei qual era sua opinião sobre o que seria o Omolokô. Ela acabou me contando um pouco da sua história na religião. Relatou que começou frequentando terreiros de Umbanda “pura” até chegar no centro chefiado pelo Babá⁵, apelido pelo qual era conhecido seu avô de santo⁶. Lá conheceu Mãe Leda de Xangô, que mais tarde abriu um terreiro próximo de onde hoje é o Reino dos Orixás. Foi ela

³ Nome que se dá às canções entoadas dentro do terreiro.

⁴ Essa preeminência da língua iorubá (nagô) no léxico do terreiro não é característica específica do Omolokô. Ordep Serra (1995) argumenta que o mesmo ocorre nos terreiros de Candomblé de Angola da Bahia. Segundo ele, a estrutura ritual do Candomblé como hoje conhecemos foi estabelecida no séc. XIX e foi influenciada pelo contingente populacional jeje-nagô que foi trazido para Salvador nesse período.

⁵ Segundo Mãe Damásia, o Babá foi iniciado por Tancredo da Silva Pinto, o Tata Tancredo, conhecido por ter sido o organizador do Omolokô no Rio de Janeiro.

⁶ Babá pode vir de Babalorixá, o nome que se dá para o sacerdote do terreiro na língua iorubá. Até onde escutei, não sei o nome do Babá vem disso ou é só um apelido

quem fez a cabeça de Mãe Maria Damásia e mais tarde passou o terreiro para sua responsabilidade.

De acordo com a sacerdotisa, por muito tempo, ela e os outros frequentadores do terreiro consideravam que se tratava de uma casa de Umbanda, e só recentemente ela descobriu, estudando, que se tratava de uma “Umbanda candomblecista”. Ela ressaltou que nunca tinha sido uma “Umbanda pura”, porque sempre houve as feitura, o sacrifício de animais e as festas de orixás. Mas observou que o terreiro era agora mais virado para o Candomblé do que na época que estava na direção de Mãe Leda.

Uma forma de interpretar essas afirmações seria colocar o Candomblé e a Umbanda como dois pólos de um contínuo, com o Omolokô estando em algum lugar no meio. Essa é uma leitura que pode ser feita se considerarmos que existem modelos ideais de Umbanda ou de Candomblé, e que a questão fosse inserir as variações em relação a esse modelo, “como se o sistema de classificação pudesse distribuir de modo perfeitamente simétrico as perspectivas de ‘pureza’ e ‘mistura’ que constituem cada casa” (BARBOSA NETO, 2017, p. 178). Não é o tipo de leitura que pretendo fazer neste capítulo. Me interessa refletir não só sobre o Omolokô, mas sobre as variações que constituem o universo das religiões de matriz africana.

“Nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual”. O autor dessa frase é Antonio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, intelectual quilombola do Piauí. Em seu livro *Colonização, Quilombos - Modos e Significações* (2015) ele apresenta sua própria leitura do processo colonial e da resistência dos povos afro-pindorâmicos - nomenclatura que ele define como mais apropriada para falar das populações nativas de onde veio a ser o Brasil, daquelas trazidas do continente africano e principalmente daquelas que se originaram dos encontros entre elas. Santos insere as religiões de matriz africana como uma das modalidades de resistência afro-pindorâmica.

“Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer por terem deusas e deuses territorializados, tendem a

se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para suas deusas e deuses de todas as direções.” (SANTOS, 2015, p. 39)

Ele ressalta os aspectos de pluralidade, adaptação e transformação como constitutivos das religiosidades afro-brasileiras, reflexo de uma visão de mundo que não é fechada, monista, desterritorializada como a dos colonizadores. Isso é o que Ordep Serra (1995) define enquanto “pluralismo religioso de princípio”. Ou, como escreve Barbosa Neto,

“As religiões de matriz africana constituem um rico e diversificado conjunto de modos de existência, estilos rituais e sistemas de pensamento, no interior do qual é perfeitamente possível distinguir a presença de significativas regularidades, o que sugere a existência de uma unidade que, conforme observado desde as primeiras pesquisas, não apresenta qualquer uniformidade.” (BARBOSA NETO, 2017, P. 172).

Observar que não existe uniformidade não significa dizer que não há continuidades, unidades, características comuns. Como observa Serra (1995), a multiplicidade de igrejas cristãs não impede compreender que exista um cristianismo. Mas trata-se de uma questão de como lidar com a diferença sem inscrever as diferentes tradições e as diferentes casas de religião dentro de uma tipologia que reduza a multiplicidade à fatores como “pureza” e “mistura” ou “brasileiro” e “africano”.

Goldman (2017) inscreve essa forma de lidar com a multiplicidade na questão da produção de “identidade nacional” brasileira e sua problemática da “mestiçagem” (e do “sincretismo”, que como ele bem lembra, Nina Rodrigues chamava de “mestiçagem do espírito”).

“De todo modo, foi desde o século XIX que as ciências sociais brasileiras se dedicaram não apenas a esses fenômenos como também, e principalmente, a demarcar o único pano de fundo considerado legítimo para sua discussão: a chamada “construção da nação”. Nesse contexto, sincretismo e mestiçagem foram pensados ora como obstáculos a serem superados para a constituição de uma identidade nacional fundamental para essa construção, ora como traços singulares

que, ao contrário, possibilitariam a elaboração de uma identidade nacional ao mesmo tempo original e semelhante a de países mais tradicionais” (GOLDMAN, 2017; p. 13)

Nessa chave, as religiões de matriz africana são parte de uma questão maior, o “problema do negro”, isto é, da integração racial na sociedade brasileira. Essa é uma das questões fundamentais das ciências sociais brasileiras, desde Nina Rodrigues, passando por Gilberto Freyre e Florestan Fernandes. Goldman observa que poderíamos generalizar duas perspectivas para essa problemática: uma negativa, que vê fenômenos como a mestiçagem e o sincretismo como um problema; outra positiva, que celebra a mistura. Sobre a primeira perspectiva, é importante ressaltar que vale tanto para leituras que valorizam a pureza civilizada branca/européia em contraposição com a selvageria das populações afro-pindorâmicas e seus cultos exóticos, quanto para aquelas que valorizam certos terreiros por preservarem os rituais autenticamente africanos.

Na classificação entre “pureza” e “mistura” no universo das religiões de matriz africana, o Candomblé aparece enquanto representante da primeira categoria e a Umbanda da segunda, com todas as variações em algum lugar dentre as duas. O modelo de Candomblé é o nagô da Bahia (SERRA, 1995), pensado como a versão mais bem conservada das tradições iorubá. O modelo da Umbanda é o da religião fundada por Zélio Fernandino de Moraes em 1908, derivada de um kardecismo que não aceitava trabalhar com espíritos negros ou indígenas (GIUMBELLI, 2013)⁷.

Historicamente, essa dicotomia aparece nas Ciências Sociais de forma assimétrica e distribuída geograficamente: o interesse maior dos pesquisadores é no Nordeste, nos Candomblés baianos, os representantes de uma religiosidade

⁷ Quando escrevo modelo não quero dizer que é uma prática existente num terreiro específico, mas “uma abstração construída a partir do estudo comparativo de diferentes ritos” (SERRA, 1995, P. 42). Para que essa abstração se torne modelo ela passa por diversos processos de legitimação, como demonstram Serra (1995), Dantas (1988) e Giumbelli (2010), influenciados por lideranças religiosas, intelectuais, movimentações políticas.

autenticamente africana. O Sudeste foi visto como um lugar de cultos degenerados, reminiscências de uma África já perdida, representados pelas Macumbas cariocas (GIUMBELLI, 2010; PRANDI, 1990). Essa é uma perspectiva que é influenciada inclusive pelo evolucionismo racista do séc. XIX, que via na “pureza” do Candomblé nagô prova da superioridade dos povos sudaneses (como os iorubás e fons) em comparação com os negros de origem bantu⁸, que não teriam conseguido manter suas tradições (SERRA, 1995). Esse tipo de visão desconsiderava os processos históricos da escravidão, em que o contingente de africanos de origem bantu data desde o começo da colonização e se espalha por todo o Brasil, ao passo que os sudaneses foram trazidos somente em meados do séc. XIX e se concentraram em certas regiões. Dessa forma, "quando, no século XIX, os sudaneses começaram a chegar em massa, já havia uma longa tradição angolana de interação com o meio brasileiro e seus habitantes, entre os quais os crioulos" (REIS *apud* SERRA, 1995, p. 36).

Segundo Emerson Giumbelli, falando sobre o que ele chama de campo mediúnico brasileiro:

“Parte significativa da bibliografia sobre esse campo no Brasil toma como dada uma referência africana, procurando problematizar a relação que com ele manteriam elementos do catolicismo, do espiritismo, do ocultismo, de cosmologias ameríndias, etc. Mas a quem se interessa pelo período na passagem entre os séculos XIX e XX, essa construção argumentativa corresponde melhor à situação do Nordeste, sobretudo a do recôncavo baiano, onde o “afro-brasileiro” – e outras expressões semelhantes e derivadas – pode ser reconhecido como algo empiricamente denso e historicamente contínuo. (...)

No Sudeste – mais especificamente, no Rio de Janeiro – a situação parece ter sido diferente.” (GIUMBELLI, 2010, p. 109)

Na visão mais comum da Antropologia, enquanto na Bahia se constituíam os candomblés com forte influência jeje-nagô (SERRA, 1995), no Rio de Janeiro existiam as macumbas, cultos difusos que só tomariam uma forma mais acabada com a

⁸ Isto é, originários das populações que ocupavam territórios do que hoje são países como Angola e Congo.

influência Kardecista que viria a originar a Umbanda (GIUMBELLI, 2010; PRANDI, 1990)⁹. A dificuldade de traçar uma continuidade histórica e ritual no que tange às religiões afro-brasileiras do Sudeste acabou fazendo com que os pesquisadores tivessem tido menos interesse nesse contexto. Não quero aqui tentar redimir as macumbas cariocas, ao dizer com isso que existiria uma organização análoga aos candomblé baiano no Sudeste, escondida dos pesquisadores pelo seu puro preconceito. Uma leitura dessas acabaria por reafirmar o problema da autenticidade enquanto determinante para as religiões de matriz africana.

Mais interessante para mim é refletir sobre aquilo que a escritora nigeriana Chimamanda Adichie chamou de “o perigo de uma história única”, que “cria estereótipos. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem um história tornar-se a única história” (ADICHIE, 2009). Reginaldo Prandi nos mostra como é possível pensar outras narrativas no contexto da macumba carioca.

“E a macumba carioca, portanto, pode bem ter se organizado como culto religioso na virada do século, como aconteceu também na Bahia. Não vejo, pois, razão para pensá-la como simples resultante de um processo de degradação desse candomblé visto no Rio no fim do século por João do Rio, essa macumba sempre descrita como feitiçaria, isto é, prática de manipulação religiosa por indivíduos isoladamente, numa total ausência de comunidades de culto organizadas. (...)”

Macumba, portanto, deve bem ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de Batuque no Rio Grande do Sul.” (PRANDI, 1990, p.53)¹⁰

⁹ Nessa narrativa, é apagada a relação entre o Candomblé e o Espiritismo, este último normalmente chamado de mesa branca no contexto baiano. Como demonstram Damasceno (2017) e Flaksman (2014), essa relação muitas vezes é de complementaridade e não é recente.

¹⁰ Tem que se ter alguma atenção nessa última frase: não creio que o autor quis dizer que o Candomblé, o Xangô, o Batuque e o Tambor da Mina sejam as mesmas religiões com nomes diferentes, e que a Macumba poderia também se inserir. Mais do que isso, se trata de trocar a chave de leitura e deixar de

As histórias únicas das religiões afro-brasileiras enfatizam modelos que acabam tomando certos terreiros, tradições e espaços geográficos como verdadeiros museus da cosmologia africana, enquanto outros representam a mistura e o sincretismo constitutivo do povo brasileiro. E apesar das valorações positivas e negativas que todas essas simbologias possam ter, no fim há uma redução da multiplicidade a certos fatores que passam longe de determinar as forças que operam nessas religiosidades.

Retornemos agora ao Nego Bispo: “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, 2015, P. 89). Ora, as religiões afro-brasileiras surgiram, afinal, no encontro das populações negras, indígenas e europeias no contexto colonial. Mas “nem tudo que se ajunta se mistura”, ou seja, os encontros são vários e o que surge não é uma simples soma dos elementos (GOLDMAN, 2017). A questão que fica é, portanto, como lidar com a mistura - com os múltiplos agenciamentos - que produziram o que hoje são as religiosidades de matriz africana, sem ter que fazer distinções que hierarquizam as diversas tradições que coexistem hoje no Brasil?

Márcio Goldman propõe que pensemos esses fenômenos à partir do que ele chama de “relação afroindígena”. Ele observa que houve por muito tempo na Antropologia a tendência de tentar compreender as religiões afro-brasileiras a partir da perspectiva branca (luso-européia), em que a principal questão era como as crenças africanas e indígenas estavam se adaptando ao contexto colonial (e posteriormente, da sociedade nacional). Sua proposta é de que passemos a dar mais atenção para aquilo que Roger Bastide chamava de “o encontro e o casamento dos deuses africanos e dos espíritos indígenas no Brasil” (BASTIDE *apud* GOLDMAN, 2017). Assim, a multiplicidade passa a ser pensada não como efeito deletério da mistura, mas como resultado de produções criativas.

Nessa leitura, o sincretismo não é um fenômeno que diz somente sobre o afro-brasileiro que esconde sob o nome de São Jorge o culto à Ogum ou à Oxossi.

pensar a Macumba (e tantas outras tradições) como reminiscências de algo que continuaria puro nas tradições enumeradas, mas buscar as continuidades e especificidades nesses processos.

Pelo contrário, como demonstra Flaksman (2017), até mesmo quando São Jorge é relacionado com Oxóssi (no caso do terreiro do Gantois, em Salvador), a associação vai muito mais no sentido de incorporar o São Jorge como um Oxóssi do que de representar o Orixá no santo católico¹¹. Mesmo a relação com o Catolicismo (FLAKSMAN, 2017; SERRA, 1995) ou com o Kardecismo (GIUMBELLI, 2013) não é puramente mecânica, mas feita de uma incorporação em que nem tudo se mistura, mas talvez se misturem mais coisas do que uma visão tipológica pode nos deixar ver.

Em sua etnografia sobre o Oiá Mucumbi, um terreiro na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, Luísa Mesquita Damasceno (2017) nos apresenta à um contexto em que múltiplas linhas convergem. O terreiro chefiado por Mãe Dionísia foge muita da imagem comum do Candomblé baiano como fechado, totalmente oposto à outras influências e que segue somente os ritos da sua nação.

“Na casa de Mãe Dionísia trabalha-se, pelo menos, com duas linhas principais: a linha do azeite e a linha branca. Trabalhar nas duas linhas, como me disse Aleluia [uma das informantes da antropóloga], é bom para se defender dos dois lados. Entretanto, essas linhas ramificam-se em outras: a linha angola, a linha keto, a linha de caboclo e a linha católica. A linha indica uma espécie de orientação para os trabalhos que se realizam na casa. Por vezes, elas obedecem uma separação bem marcada em momentos e lugares e, em outras, se conectam e passam uma por dentro da outra, encaixando e desencaixando-se.” (DAMASCENO, 2017, p. 113)

Damasceno explora a questão das linhas: ela tenta demonstrar como as histórias de vida, as dinâmicas da cidade de Cachoeira, a ancestralidade se somam nas diversas linhas que formam o Candomblé do Oiá Mucumbi. Assim, um dos filhos do terreiro cuida de um erê (entidade criança) que o acompanha por causa de um

¹¹ Quando Flaksman (2017) pergunta para um filho de santo do Gantois se quando ele adora São Jorge ele está adorando o santo católico ou o Orixá Oxóssi na figura do santo, ele responde: “Você não entendeu: é a mesma coisa. No candomblé, quando a gente adora uma imagem de orixá, na verdade está adorando uma imagem da pessoa possuída pelo orixá, né? Não é Oxum que está ali naquela estátua, é uma moça dando Oxum. Com São Jorge é igual. São Jorge era de Oxóssi, então adorar São Jorge é a mesma coisa que adorar Oxóssi” (p. 158).

irmão gêmeo que morreu no parto. Esse erê vêm da linha católica, e existe outro que vêm da linha do azeite, isto é, do Candomblé (onde os erês são versões infantis, terrenas dos Orixás). Pode-se ter que trabalhar na mesa branca por herança, se iniciar no Orixá, pagar promessa para algum santo na Igreja Católica e ainda cuidar de um exu ou caboclo, sem que isso enfraqueça qualquer uma das linhas.

Pela minha experiência no Omelokô, acho possível dizer que lá também existem linhas distintas. Como já escrevi acima, as reuniões comuns são parecidas com as que acontecem nos terreiros de Umbanda, com o atendimento ao público pelas entidades incorporadas. Mas nas festas dos Orixás, os pontos e rezas em línguas africanas aproximam mais de um Candomblé de Angola. As entidades e os Orixás tem dias e formas bastante diferentes para seu culto. Mas, isso não significa que o Omelokô é uma simples mistura entre Umbanda e Candomblé. Sendo uma tradição surgida no Rio de Janeiro e que se confunde com a Umbanda e certos sentidos, penso que podemos imaginar que ela também tem raiz nas Macumbas, mas sem a mesma influência do Kardecismo. Uma pesquisa histórica sobre o Omelokô talvez pudesse trazer novas reflexões nesse sentido.

De qualquer forma, se o caso é falar da relação “afroindígena”, ou do verdadeiro sincretismo, como diria o teórico negro Abdias do Nascimento (GOLDMAN, 2017), então temos que falar das relações entre os povos africanos entre si e deles com os povos indígenas. Assim, as religiões de matriz africana são sincréticas não porque no altar Iansã está representada como Santa Bárbara, Oxalá como o Cristo Redentor e os Ibeyi como São Cosme e São Damião. São sincréticas porque são feitas de encontros. Afinal, em África não existia algo como o Candomblé, em que vários deuses de várias tribos eram cultuados num mesmo espaço. Como demonstra Serra (1995), num terreiro de candomblé nagô, a hierarquia dos iniciados é expressa em ewe, a estrutura do terreiro remete aos daometanos e o nome dos deuses e da culinária ritual é iorubá. A própria palavra candomblé é de origem bantu.

O culto aos caboclos, espíritos de indígenas desencarnados, que passa pelo Candomblé (DAMASCENO, 2017; SERRA, 1995) e é fundamental na Umbanda

(GIUMBELLI, 2010, 2013; SERRA, 2001), é outro exemplo desse sincretismo feito de encontros pouco compreensíveis por uma chave tipológica: não se trata de um rito indígena incorporado nos terreiros, nem do Kardecismo adaptado aos espíritos indígenas. Para uma grande parte dos ritos Umbandistas, foi justamente o Caboclo das Sete Encruzilhadas que criou a religião (GIUMBELLI, 2010, 2013). Segundo essa história, ele teria incorporado num homem chamado Zélio de Moraes numa sessão de espiritismo kardecista, onde não teria sido aceito pelos médiuns kardecistas por se tratar de um espírito indígena. Assim, o Caboclo convidou os presentes para ir no dia seguinte na casa de Zélio, na cidade de São Gonçalo, na região metropolitana do Rio de Janeiro.

“The Caboclo manifested once again during this second session, accompanied by a preto-velho, proclaiming the creation of a new center, called the Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (Spiritist Tent of Our Lady of Mercy), and a new religion, called Umbanda. The Caboclo and the preto-velho produced miraculous cures during the session. According to these accounts, the Caboclo manifested himself again on other subsequent occasions to determine the creation of new Umbanda temples and a federation.” (GIUMBELLI, 2013, p. 189)

Dessa forma, seria possível escolher uma origem da Umbanda, uma matriz que a determina? Segundo essa história, o Caboclo cria a religião a partir do Kardecismo, sem Zélio ter tido contato com a Macumba carioca existente no mesmo período. Prandi (1990), por outro lado, sustenta que a Umbanda é uma reorganização das Macumbas à luz da influência do espiritismo europeu e do candomblé baiano. Serra (1995) observa que para autores como Arthur Ramos, a Umbanda foi um desenvolvimento do culto aos mortos típico dos povos bantu. Creio que essas narrativas (e outras) podem coexistir: a pulsão por uma história única é uma preocupação que não ajuda em nada a ver para além de “tipos” de pureza e mistura. Como diria Ordep Serra (1995), “há fronteiras que são rigorosas somente na etnografia” (p. 63).

Tentei retomar neste capítulo um pouco da discussão de como se pode tratar a diferença e a transformação no que tange às religiões afro-brasileiras. Essa é uma discussão que baseia a forma como pretendo abordar no terceiro capítulo o fenômeno

do parentesco de santo. Antes, é preciso retomar o que os Antropólogos chamaram de Parentesco, que é o objetivo do Capítulo 2.

Capítulo 2 - Afins, Consanguíneos e Etnógrafos: Algumas Palavras sobre a Antropologia do Parentesco

“But generally considered, kinsmen are persons who belong to one another, who are parts of one another, who are co-present in each other, whose lives are joined and interdependent.”

(SAHLINS, 2013, p. 21)

O Parentesco é um dos campos clássicos da Antropologia e marcou a obra de vários autores importantes na história da disciplina, como Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard e Edmund Leach. Talvez por isso, durante a graduação a imagem corrente do Parentesco com que tive contato é um campo antiquado, muito preso aos debates e formulações estruturalistas e funcionalistas - no máximo algo de interesse da etnologia. As discussões contemporâneas sobre Parentesco só aparecem quando associadas a outras subáreas menos antigas da disciplina, como o Gênero e a Ciência. Foi justamente em aulas sobre essas temáticas que eu tive meus primeiros contatos com algumas das questões que me fizeram querer falar de Parentesco num trabalho que seria primeiramente sobre Antropologia da Religião.

Neste capítulo, portanto, gostaria de falar um pouco sobre a Antropologia do Parentesco, como ela emerge e dos seus rendimentos dentro da disciplina como um todo. Não chego a fazer uma recuperação histórica dos Estudos de Parentesco, mas procuro pelo menos situar alguns aspectos centrais desses estudos, e como eles ressoam contemporaneamente. Gostaria assim de fundamentar qual minha perspectiva para pensar o parentesco de santo.

O Parentesco aparece na Antropologia entre o final do séc. XIX e início do séc. XX, momento de consolidação da disciplina. O precursor desse debate é Lewis Morgan,

com seu *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, publicado em 1871. Nessa obra Morgan apresenta a ideia de que os modos de classificação de parentesco partem de uma verdade biológica transmitida de forma hereditária.

“Nos sistemas de relacionamento das grandes famílias da humanidade alguns dos monumentos mais antigos do pensamento e da experiência humana são depositados e preservados. Eles foram declarados como sistemas de transmissão, através dos canais do sangue, desde os primeiros tempos da existência do homem sobre a terra” (MORGAN *apud* CARSTEN, 2014, p. 112)

Para Morgan a diversidade de sistemas de parentesco é reflexo de diferentes formas de se interpretar o fato biológico da reprodução humana, os fatos da consanguinidade¹² e da afinidade. “The facts of consanguinity mean those people who are related by biological descent from the same ancestor. The facts of affinity are the facts of marriage, and marriage means the sexual, reproductive relationship between male and female” (SCHNEIDER, 2004; p. 258).

Se Morgan foi pioneiro, o responsável por consolidar o Parentesco enquanto objeto da Antropologia foi o britânico William Rivers, um dos participantes da expedição para o Estreito de Torres, conhecida por ser vanguardista no estabelecimento do trabalho de campo enquanto método necessário da produção antropológica. Numa série de artigos publicados no início do séc. XX, Rivers apresenta o *método genealógico*, que é um procedimento para a coleta de dados sobre o Parentesco durante o campo. Iniciou, dessa forma, “a pesquisa britânica no estudo da família e do

¹² Morgan usa o termo “consanguinidade”, por associar diretamente a descendência biológica e a interpretação social. Nos desenvolvimentos posteriores da disciplina ficou mais comum falar de “filiação” para ressaltar que se trata não das pessoas ligadas por descendência biológica, mas aquelas consideradas socialmente como descendentes de um mesmo ancestral. Como escrever Marie (1978, P.14), as relações entre parentes por filiação são “fatos sociais, observáveis por quem está de fora e que são testemunho da realidade objetiva de um conjunto composto de indivíduos e de grupos que podem não ser biologicamente aparentados, mas nem por isso deixam de constituir uma sociedade estruturada com base no modelo e expressa na linguagem do parentesco.”

parentesco, revelando ser a focalização dessas instituições sociais a chave capaz de abrir as portas do entendimento da vida social” (OLIVEIRA, 1991, p.8).

Nesse início do século passado a Antropologia estava se transformando: cada vez mais, o paradigma do evolucionismo cultural era abandonado, tanto pelo racismo explícito em suas postulações quanto por que vários de seus pressupostos passaram a ser considerados pseudocientíficos. Os antropólogos dessa época, como Rivers, buscavam então assentar a disciplina numa nova base científica, em pé de igualdade com as ciências biológicas e exatas (OLIVEIRA, 1991; RIVERS, 1991). A importância do trabalho de campo cresce nesse momento, que aparece enquanto um método empírico para se adquirir informações científicas válidas sobre os povos ditos primitivos. Rivers foi um dos principais atores desse momento, sendo decisivo para desenvolver as bases do que veio a ser a antropologia social britânica e o estrutural-funcionalismo.

O método genealógico surge como uma das ferramentas para se adquirir informações confiáveis em campo. Num artigo de 1910, *O Método Genealógico na Pesquisa Antropológica*, Rivers o explica com um exemplo.

“Iniciarei pelo modo de coletar genealogias que fornece base para este método. O primeiro ponto a ser considerado é que devido à grande diferença entre os sistemas de relações de parentesco dos povos primitivos e dos civilizados, é desejável que sejam usados tão poucos termos de parentesco quanto possível, sendo que genealogias completas podem ser obtidas com expressões limitadas às seguintes: pai, mãe, filho, filha, marido e mulher¹³. A pequena genealogia apresentada como exemplo foi obtida em Guadalcanal, na parte leste das Ilhas Salomão e neste caso, iniciei a pesquisa perguntando a meu informante: Kurka ou Arthur, o nome de seu pai e de sua mãe, deixando claro que queria os nomes de seus pais biológicos e não de quaisquer outras pessoas que ele assim denominasse em virtude do sistema classificatório. Depois de me certificar que Kulini tinha apenas uma esposa e Kusua apenas um marido, obtive os nomes de seus filhos e

¹³ Aqui me pareceu faltar os termos “irmão” e “irmã”, talvez por um erro de tradução. Logo a frente no texto essas expressões aparecem enquanto esses termos de parentesco elementares.

filhas por ordem etária pesquisando os matrimônios e a prole de cada um. Assim, cheguei ao pequeno grupo de descendentes dos pais de Arthur. A Ilha de Guadalcanal possui um sistema social caracterizado pela descendência matrilinear e, deste modo, Arthur conhecia melhor a genealogia de sua mãe do que a de seu pai. Obtive os nomes dos pais de sua mãe, certificando-me, como fiz anteriormente, de que cada um havia sido casado apenas uma vez e então indaguei os nomes de seus filhos e filhas obtendo assim os matrimônios e descendentes de cada um. Pelo fato de Arthur ter vivido por um longo período de tempo em Queensland, seu conhecimento não vai além da geração de seus avós. Caso ele fosse mais versado em sua genealogia, eu teria pesquisado a parentela de Sinei e Koniava, e chegado até os descendentes de seus pais exatamente do mesmo modo, seguindo assim até que o conhecimento de meu informante sobre sua família fosse completamente exaurido.” (RIVERS, 1991, P. 51-52)

Nos parágrafos seguintes o autor desenvolve mais alguns pontos acerca de sua metodologia. É importante marcar a posição social dos indivíduos, suas origens, seus clãs, deslocamentos entre aldeias (por ocasião do matrimônio, por exemplo). Também deve-se consultar vários informantes, para se cruzar as informações. Rivers também enumera os diversos benefícios de seu método: primeiramente, ele serve elaborar os sistemas de parentesco, pensado aqui como as formas como os nativos classificam seus parentes; serve também para compreender as regulamentações matrimoniais, as regras de descendência e herança, o estudo das migrações, a compreensão de certos aspectos da história de um povo a partir dos nomes (as ligações entre os nomes dos mortos e dos vivos); também aponta contribuições para estudos demográficos e da antropologia física.

Talvez por serem subsidiários de tradições teóricas distintas, alguns autores atribuem o pioneirismo dos Estudos de Parentesco a Morgan ou Rivers. Segundo Oliveira (1991), apesar do pioneirismo de Morgan, o mais aceito é que o pensamento de Rivers surgiu de forma mais ou menos independente do primeiro. Mas Schneider (2004) sustenta que o “paradigma de Morgan” está presente em toda a Antropologia feita até meados

dos anos 70, perpassando a obra de autores então contemporâneos, como Lévi-Strauss e Edmund Leach. Creio que, dessa forma, podemos apontar Rivers como o desenvolvedor e divulgador de uma metodologia para a coleta de dados acerca do Parentesco em campo, ao cabo que Morgan fundamentou os parâmetros para o que viria a se tornar o Parentesco enquanto sub-área da Antropologia.

De qualquer maneira, é a partir da crítica dos fundamentos do “paradigma de Morgan” que Schneider elaborou uma crítica dos Estudos de Parentesco, que reverberou bastante e foi essencial na renovação desse campo dentro da Antropologia. Essas formulações críticas fazem parte, num escopo mais amplo, da virada interpretativista/pós-moderna que atingiu a Antropologia nos anos 70 e 80, apesar de que Schneider não se inscrever explicitamente enquanto um autor pós-moderno. De qualquer forma, ao se referir à Antropologia produzida anteriormente, Schneider se vale de expressões como “os antropólogos até agora”. Seguindo Strathern (2014), chamarei “os antropólogos de até agora” de Schneider de modernistas ou modernos (e sua antropologia de moderna) de forma deliberada, não exatamente por querer inscrever o antropólogo norte-americano enquanto um dos pós-modernos, mas pela necessidade de marcar quais são seus “antropólogos até agora”¹⁴.

A produção dos antropólogos modernos foi orientada, portanto, pelo “paradigma de Morgan”. Conforme esse paradigma o casamento, heterossexual e com fins reprodutivos e a descendência sanguínea/genética são os dois componentes do Parentesco, a partir dos quais se pode construir uma genealogia. A genealogia, representada no diagrama de parentesco, é um aparato analítico que serve para descrever um modo particular de sistema de parentesco e compará-lo com outros (SCHNEIDER, 2004). Para que a genealogia funcione é preciso que a sua relação

¹⁴ Como a própria Strathern fala, trata-se de seguir uma definição dada a partir da visão da história da disciplina num momento histórico específico. As distâncias e aproximações entre autores, escolas teóricas e momentos históricos são, como diz a própria Strathern, de ficções persuasivas sobre a história da disciplina.

elementar se efetive, a de um indivíduo (normalmente chamado na literatura antropológica de *ego*) e seus pais.

“(…) it boils down to the fact that a parent-child relationship - however that may be defined procreatively - obtains which sibling relationship which implies a sexual relationship between parents, and so on, which creates de genealogy. By definition, of course, no genealogy is formed or can be formed from the exchange of morning greetings or salutations, nor can a genealogical grid be constructed from material other than some set of premises about the nature of the human reproduction.” (SCHNEIDER, 2004, P. 260).

Ainda segundo Schneider, mesmo em autores que consideravam que as noções de paternidade, maternidade e descendência deveriam ser entendidas em seus sentidos sociais, aonde ele inclusive insere Rivers, há ainda uma hierarquização dos fatos da biologia sobre os fatos sociais. Para ele, “the prevailing view since Morgan has been that the fictive or presumptive or undemonstrable biological relationship, the social aspect itself, is modeled after, or is a metaphorical extension of, or is a social accretion to, the defining and fundamental biological relationship” (SCHNEIDER, 2004, P. 259).

Dessa forma, a Antropologia do Parentesco funcionou por muito tempo a partir do pressuposto de que o Parentesco existe na cosmologia das populações estudadas enquanto uma instituição específica, baseada nos fatos da reprodução humana. O método genealógico, sistematizado por Rivers e utilizado pela antropologia desde então, se fundamenta nessa premissa. O método genealógico de Rivers surge como uma forma científica de se compreender os sistemas de parentesco existe nas sociedades não-ocidentais, muitas vezes vistos como uma estrutura social substitutiva ao Estado. O Parentesco foi tomado, portanto, como uma instituição presente nas sociedades que os antropólogos pesquisavam, por onde passavam questões como propriedade, trocas dádivasas e herança.

Muitos desenvolvimentos se deram depois de Morgan e Rivers, é claro. O argumento de Schneider não vem no sentido de igualar ou invalidar os diversos frutos teóricos que

os Estudos de Parentesco tiveram¹⁵. O que o autor faz é demonstrar que aquilo que os antropólogos chamam de Parentesco é uma construção teórica baseada na ideia de que existiria uma instituição social chamada parentesco, ou seja, que seria possível encontrar em diversas culturas um domínio autônomo da vida social que poderia ser identificado como “parentesco”. E é justamente nesse ponto que Schneider discorda: ele sustenta que não existe em qualquer sociedade um domínio específico para o parentesco.

A teoria de Schneider pensa a cultura de forma interpretativa, como um emaranhado de símbolos e significados. O antropólogo deve tentar abordar a cultura de forma aberta, tentando compreender como os próprios atores que a constituem se relacionam com os domínios de seu universo cultural. De forma menos abstrata, a abordagem deve ser menos no sentido de se perguntar como o sistema de parentesco funciona numa determinada sociedade, e mais na linha de buscar entender o que o parentesco é (e se é alguma coisa) para essa sociedade.

Para isso, o etnógrafo pode buscar compreender a cultura a partir de certos níveis de abstração: o nível do sistema normativo e o nível cultural. O primeiro tem a ver com as regras, a forma “correta” que uma pessoa deveria agir em sua sociedade para ser bem aceito. O nível cultural seria mais sutil e mais abstrato. Ele tem a ver com o sistema simbólico que estrutura o mundo de uma cultura específica, ou como ele mesmo escreve, nas premissas básicas que uma cultura proporciona para a vida:

“(…)what its units consists in; how those units are defined and differentiated; (...) in what parts it consists and on what premises it is conceived to exist, the categories and classifications of the various domains of the world of man and how they relate to one with another,

¹⁵ “I take it that Lounsbury and Goodenough in the United States follow that paradigm, as well Lévi-Strauss in France, Leach and Needham in England, and many others. I do not mean this is an exhaustive list of followers of Morgan’s kinship work, but only to suggest that it holds a position of preeminence in the anthropological world today. Neither do I mean to suggest that the work of Goodenough and Lounsbury or any of these men is in any sense identical except that they all follow Morgan’s use of the genealogical grid as the basic analytic tool and they all remain wedded to Morgan’s definition of what ‘kinship’ is all about.” (SCHNEIDER, 2004, p. 260).

and the world that man sees himself living in.” (SCHNEIDER, 2004; p. 261)

Schneider nos diz que ao adotar essa postura para pensar os próprios norte-americanos, ele percebeu que o parentesco não existia enquanto um domínio específico da cultura estadunidense, mas fazendo parte de um universo muito mais amplo. O parentesco, diz o autor, opera em dois níveis. No primeiro, aquilo que tradicionalmente foi pensado pela Antropologia enquanto parentesco, isto é, a rede de relações familiares (as pessoas que chamamos de mãe, pai, irmã, irmão, tia, tio, primo, prima etc) e sua função classificatória é determinada por diversos outros fatores como gênero, idade, geração e classe. Por ser um sistema determinado por diversos sistemas, Schneider chama esse nível do parentesco americano de “nível conglomerado”.

Há ainda um nível mais sutil, feito daquilo que torna as relações entre parentes diferentes das demais, que Schneider chamar de nível “puro”, abstraído de demais fatores. As características distintivas de uma relação de parentesco no contexto norte-americano seriam, segundo Schneider, duas: a substância bio-genética compartilhada e um código de conduta baseado numa solidariedade difusa e duradoura - consanguinidade e afinidade. Essas duas características podem operar juntas, quando o parentesco é ao mesmo tempo genético e vivido enquanto uma relação específica; e separadas, quando o parentesco é decorrente de um casamento ou adoção (situações que precedem de um rito legal que as institui e legitima), o que torna as pessoas parentes; ou quando só há o vínculo genético. O autor aponta que nesse nível, o sentido classificatório do sistema de parentesco não importa.

Mas, se esse for o caso, então Schneider admite que existe um domínio específico do parentesco? Não, pois essas características do parentesco no seu “nível puro” fazem parte de duas unidades culturais mais amplas, definidoras de diversos âmbitos da cultura norte-americana: a natureza e a lei. Assim, o parentesco opera da mesma forma que, por exemplo, a nacionalidade norte-americana: só se é norte-americano se você nasceu lá (ordem da natureza) ou se você foi legalmente

tornado estadunidense (ordem da lei). Schneider sustenta, portanto, que o parentesco não compõe um domínio próprio na cultura dos Estados Unidos.

É a partir das suas conclusões acerca do parentesco norte-americano que o autor formula sua crítica, ampliando o questionamento para todos os Estudos de Parentesco. Para ele, os antropólogos modernistas tomaram como dado a existência de um domínio cultural do Parentesco, separado de outros aspectos da vida social. Dito de outra forma, Schneider apontou que a busca por uma estrutura social nas relações de parentesco acabou se confundindo com a suposição de que essas relações teriam um sentido e lógica própria - que os sujeitos das etnografias viviam o parentesco tal como era descrito pelos antropólogos.

Segundo o antropólogo catalão Joan Bestard Camps, a obra de Schneider desde fins dos anos 60 até metade dos anos 80 marcou

“(…) um processo de desconstrução da teoria do parentesco que tinha mais de uma década e que foi iniciado em 1961 pelo livro de Edmund Leach *Rethinking Anthropology*. (...) Nos meados dos anos 1980, então, parecia que tínhamos chegado a um ponto de convergência de todo esse processo de desconstrução analítica: em suma, parecia que deveríamos pura e simplesmente abandonar a própria ideia de parentesco como instrumento comparativo” (CAMPS, 2013, p. 554).

Camps observa que a crítica de Schneider foi importante para que os Estudos de Parentesco fossem reavaliados. Por um tempo, isso significou um certo refreamento deles no que diz respeito à pensar o parentesco em culturas não-ocidentais. Ao mesmo tempo, isso proporcionou um olhar mais atento para o que seria o “nosso” parentesco (“americano” em Schneider, “euro-americano” em Strathern, e acho que podemos estender para outros corolários com os quais gostamos de nos referir à nós mesmos, tais como “ocidental” ou “moderno”). Foi necessário esse olhar para dentro, para que a Antropologia pudesse renovar seu olhar sobre o Parentesco.

Os anos 70 e 80 foram anos de desconstrução e reavaliação crítica dos Estudos de Parentesco. Nos anos 90 esses movimentos se frutificam em novas discussões

acerca do tema, tendo como grande marco o livro *After Nature*, de Marilyn Strathern, publicado em 1992 (CAMPS, 2013). Ao comparar o parentesco inglês (ou euro-americano) e o parentesco melanésio (explorado no clássico *O Gênero da Dádiva*), Strathern trouxe o elemento da *noção de pessoa* para o centro da discussão de parentesco.

“O interessante nesta conjugação de tradições é que emergia assim no interior do estudo do parentesco e da família uma questão nova e muito importante, a saber: a forma como diferentes sistemas de parentesco (ou melhor, diferentes maneiras de entender as relações que tínhamos vindo a denominar como parentesco) estavam associados a diferentes formas de conceber a pessoa.” (CAMPS, 2013, p.551)

Daí em diante, para se pensar as relações de parentesco se tornou importante pensar que tipo de pessoa está imbricada nessas relações. Por esse processo passa a desconstrução da dualidade de natureza e cultura, isto é, do que é dado (real, que independe do ser humano) e do que é construído (do que é interpretado ou inventado pelas pessoas). Isso significa deixar de pensar os fatos da consanguinidade como uma base biológica invariável do parentesco. Significa também parar de pensar o casal heterossexual como único capaz de gerar uma criança¹⁶ e levar a sério outras ideias sobre a concepção, o nascimento e a construção da pessoa. A Antropologia teve que lidar, portanto, com a “impossibilidade de universalizar o conceito ocidental de parentesco na sua relação com o que é natureza em cada caso particular” (CAMPS, 2013, p.555).

Contemporaneamente, o Parentesco voltou a ser um subcampo frutífero na Antropologia, em diálogo aberto com outras áreas de discussão da disciplina tais como Gênero, Memória, Ciência e até se aproximando da Antropologia Física e da

¹⁶ As discussões acerca das Novas Tecnologias Reprodutivas foi determinante para questionar a natureza da concepção enquanto dependente da relação heterossexual no contexto ocidental. Isso obrigou a Antropologia a considerar novas concepções de natureza, tanto no mundo euro-americano quanto em outros. Para maiores discussões acerca dessa temática, ver Camps (2013) e Strathern (2014).

Primatologia (CAMPS, 2013; SAHLINS, 2013). Para a discussão dessa monografia, dois autores me interessam particularmente: o norte-americano Marshall Sahlins e a britânica Janet Carsten.

Sahlins publicou em 2013 um livro chamado *What Kinship Is - And Is Not* onde ele define o Parentesco como “mutualidade do ser”, uma relação em que as pessoas participam intrinsecamente na vida umas das outras. Essa é uma definição abrangente, que tenta superar a divisão entre o biológico e social no que diz respeito ao parentesco, buscando observar as múltiplas formas pelas quais o parentesco se faz presente. Assim, além da concepção e da gestação (fenômenos que como já dissemos, não podem ser tomados como universais), existem outros elementos que produzem relações de parentesco, tais como a comensalidade, a reencarnação, a coresidência, o compartilhamento de memórias, a adoção, a amizade, a ancestralidade e a territorialidade. Em resumo, os laços de parentesco seriam laços que envolvem um nível de intersubjetividade, de uma existência que não deve ser pensada separada de outras.

Essa definição pode parecer vaga ou poética demais, mas o autor nos dá diversos exemplos de como ela se encaixa em diversos contextos. O que ela tem de mais relevante é que ela não fecha o parentesco em domínio (biológico, performático, etc), mas ela nos faz compreender que é uma soma de fatores que produz o parentesco. Para Sahlins, o parentesco é algo feito e atualizado nas práticas dos sujeitos que são parentes, algo que faz com eles sejam mais do que só pessoas que convivem no mundo.

“(...) kinsmen are people who live each other's lives and die each other's deaths. To the extent they lead common lives, they partake of each other's sufferings and joys, sharing one another's experiences even as they take responsibility for and feel the effects of each other's acts. For another thing, mutuality of being has the virtue of describing the various means by which kinship may be constituted, whether natively or postnatively, from pure "biology" to pure performance, and any combinations thereof. (...) Then again, as the distinctive quality of

kinship, mutuality of existence help s account for how procreation and performance may be alternate forms of it.” (SAHLINS, 2013, p. 28).

Além de “mutualidade”, no decorrer da obra o autor usa termos como “responsabilidade”, “solidariedade”, “participação” para se referir ao parentesco. Esses termos apontam para uma dimensão do parentesco enquanto vivência, o que não quer dizer Sahlins descarte a existência de regras de parentesco, como se a relação entre parentes fosse uma questão de escolha individual. Pelo contrário, a questão para Sahlins é a da coprodução de pessoas, de uma relação tão intrínseca em que os atores não podem se pensar sem os outros.

A antropóloga britânica Janet Carsten complexifica a definição de Sahlins, trazendo outras questões para a análise. De início ela observa que a leitura dele privilegia muito “as tendências inclusivas do parentesco” (CARSTEN, 2014, p. 105), negligenciando o fato de que as relações de parentesco tem características ambivalentes e negativas¹⁷, podendo implicar promessas, violações de intimidade, atos de perdão e de vingança. Falar de “mutualidade” não significa exatamente voluntariedade ou uma relação sem conflitos. A autora também adverte que as relações de parentesco passam por gradações e acumulações, isto é, por processos de “espessamento” e “diluição”. Inclusive é necessário ter em mente que “certos vetores ou registros da “mutualidade do ser” que Sahlins reúne, como a alimentação, a procriação, a convivência, a memória, ou a terra, se complementam ou se contrapõem mutuamente em contextos distintos.” (CARSTEN, 2014, p. 106).

A temporalidade é outro elemento destacado por Carsten, que vê o parentesco como eminentemente histórico, no sentido de que as relações de parentesco tem quer se pensadas no tempo e na distância (e no que isso significa para os acúmulos e dissoluções do parentesco). A antropóloga nos lembra que o tempo e a história muitas vezes são pensados na terminologia do parentesco, e que as temporalidades tem a ver tanto com a produção de um passado, de um agora e até de um futuro - o que é

¹⁷ Ela cita um artigo de Janet Edwards e Marilyn Strathern que identifica uma visão sentimentalizada do parentesco, o que seria “um reflexo da força ideológica generativa e positiva das ideias sobre conexão, pertença e parentesco nas culturas euro-americanas” (Carsten, 2014, P. 105).

esperado que vá se manter ou repetir. Tudo isso passa pela questão da memória, outro vetor do parentesco que a Carsten chama a atenção

O centro da discussão que ela empreende é, no entanto, o da *matéria do parentesco*. Carsten nos apresenta um conceito de “substância” para tratar dessa materialidade.

“Como “substância” tem muitos significados em inglês (alguns deles contraditórios entre si), ela pode ser usada de diferentes maneiras, especialmente para dar flexibilidade às definições antropológicas e para destacar a importância dos processos corporais nos entendimentos e práticas de parentesco. Fluidos sexuais, gametas, sangue, ossos e leite materno podem ser descritos como “substâncias corporais”; ideias sobre a sua mistura e separação dentro e entre os corpos ou a transformação dos alimentos em sangue ou outra matéria corporal podem ser transmitidas utilizando o mesmo termo. Assim, a substância parece oferecer uma maneira de descrever e analisar como a produção e decadência dos corpos ao longo do tempo estão implicadas no parentesco.

De modo mais livre, a substância pode ser estendida de “coisas corporais” para outros tipos de coisas. Já mencionei a comida e podemos incluir outros vetores de parentesco que são ligados à alimentação, à terra, por exemplo, ou às casas. Todos estes são importantes e cabem dentro de definição de Sahlins de o que é parentesco. E depois existem vetores ou “substâncias” do parentesco menos materiais – porém, não menos importantes: os espíritos herdados pelos informantes de Lambek são apenas um dos muitos tipos possíveis de presenças fantasmagóricas que indicam a presença persistente de parentesco após a morte. Outras formas intangíveis são memórias, tais como as descritas por Bahloul, ou pensamentos e emoções convergentes à maneira daqueles apontados no início deste artigo. Essas presenças menos sólidas entram em jogo quando descrevemos parentesco como mutualidade de ser. Entre a aparentemente etérea e a obviamente física “matéria do parentesco”, também podemos incluir tipos de materiais semelhantes ao papel: fotografias, cartas, certos tipos

de documentos, genealogias ou os cartões de Natal a que me referi anteriormente.” (CARSTEN, 2014; p.107-108)

Carsten chama nossa atenção para o modo como as relações de parentesco envolve mais do que seres humanos. Seu conceito de substância busca demonstrar como diversos não-humanos, que podem ser fluidos corporais, objetos e criaturas sobrenaturais fazem parte dessas relações, e não somente como símbolos, mas como produtores desses laços.

Dentre essas substâncias, Carsten observa que o sangue tem um papel especial, uma “capacidade incomum para a simbolização”. Ele é, “ao mesmo tempo substância corporal, recurso biomédico, ferramenta de diagnóstico, bem como uma metáfora extraordinariamente poderosa com uma grande capacidade de fluir entre diferentes domínios sociais” (CARSTEN, 2014, P.109). A pesquisadora faz uma discussão bastante complexa sobre o sangue enquanto índice semiótico, pensando em como ele tem a capacidade de passar de um contexto para o outro em diversas culturas.

O sangue tem uma importância imagética bem marcada no nosso parentesco euro-americano, atualizado pela genética: nós herdamos características físicas, problemas de saúde e até traços de personalidade “pelo sangue”. E essa imagem acompanha a Antropologia do Parentesco desde Morgan e a divisão clássica entre consanguinidade e afinidade. Pensando sobre a questão, me vieram alguns outros exemplos dos múltiplos simbolismos do sangue. Sua transfusão é tabu entre as Testemunhas de Jeová ao passo que uma relação estereotipada entre sangue, doenças sexualmente transmitidas e estilos de vida marginais impede homens que se relacionam com outros homens e pessoas tatuadas de doar sangue no Brasil.

O sangue é, inclusive, um dos vetores do parentesco de santo. No próximo capítulo, retomarei a discussão sobre as Religiões Afro-Brasileiras, buscando pensá-las à luz das contribuições de Sahlins e Carsten. Tentarei pensar o parentesco de santo enquanto mutualidade do ser e refletir sobre alguns dos seus vetores.

Capítulo 3 - O Caminho de Volta para Casa: Do que é Feito um Parente de Santo?

Marcus pensava naquele dia com frequência. Ainda se surpreendia com ele. Não com o medo que tinha sentido o dia inteiro, quando a mulher que não era mais do que uma estranha para ele o arrastara cada vez mais para longe de casa, mas pela imensidão de amor e proteção que tinha sentido mais tarde, quando sua família o encontrou. Não o estar perdido, mas o ter sido encontrado. Era a mesma sensação que tinha sempre que via Marjorie. Como se ela, de algum modo, o tivesse encontrado.

(GIASI, 2017, p. 265-266)

Como já disse, essa monografia é um exercício de imaginação antropológica, que tenta colocar em diálogo as discussões contemporâneas sobre o Parentesco na Antropologia e algumas perspectivas sobre as chamadas Religiões de Matriz Africana. Minha principal questão é que, apesar do fato de que muitas das terminologias comuns nos terreiros sejam de parentesco, essa relação nunca foi levada a sério pelos pesquisadores da forma como poderia ser.

Identifico três motivos para isso: o primeiro é a visão de que os Estudos de Parentesco seriam antiquados, muito presos ainda aos antigos propósitos funcionalistas e estruturalistas (e por isso, teriam ainda algum rendimento somente na “etnologia” mais clássica) - no máximo eles poderiam retornar nas discussões sobre reprodução que retomam o antigo debate sobre natureza e cultura. No capítulo 2 tentei comentar um pouco dessa imagem, assim como apresentei alguns autores que estão trazendo novas discussões e enfoques para o Parentesco, com os quais pretendo discutir neste capítulo.

Um segundo motivo tem a ver com o primeiro: associado com essa Antropologia “modernista”, o Parentesco seria um campo intimamente relacionado ao “paradigma de Schneider”, isto é, a necessidade do relacionamento heterossexual e da reprodução

para o parentesco. Assim as pesquisas sobre o Parentesco de Santo só teriam algum rendimento nos debates sobre a permanência ou ausência de uma família africana no Brasil (como o debate clássico entre Frazier e Herskovits, ver MARCUSSI, 2011). Esse tipo de perspectiva fazia um tipo de comparação muito abrangente que foi abandonada (CAMPS, 2014), além de incorrer em essencialismos que também ficaram datados.

O último motivo foi o estabelecimento de uma explicação bastante culturalista que vê na família de santo uma forma de reconstituir a família africana separada pelo sistema escravista.

“No Brasil, portanto, acostumamo-nos a pensar na família de santo, em sua origem, como uma substituta natural da família de sangue: os escravos, separados à força de seus parentes consanguíneos e agrupados de maneira que os mantinha apartados daqueles com quem mantinham laços genealógicos de solidariedade, em seus clãs ou tribos, trataram de reconstruir simbolicamente seus laços de parentesco.” (FLAKSMAN, 2014, p. 121-122)

Ora, minha questão não é de questionar essa leitura, até porque me falta conhecimento histórico, o que tornaria esse questionamento uma especulação mais ou menos vazia. De qualquer forma, como Flaksman (2014) demonstra, essa é uma narrativa comum tanto à intelectuais e ao povo de santo, e eu não sei muito bem o que ganharíamos “desconstruindo-a”. O que me interessa, e o que entendo que falta fazer nos debates sobre as Religiões Afro-brasileiras é tentar pensar qual é essa relação colocada nos termos de parentesco. Inclusive, porque entendo que é diferente falar que a família de santo é uma *reconstrução simbólica* da família africana e falar que a família de santo é uma *inscrição* do sujeito iniciado numa filiação ancestral. Ou seja, o que quero avançar é a ideia de que a família de santo não funciona como metáfora para uma família, mas como uma relação de parentesco concreta.

Para empreender essa discussão partirei da minha própria experiência dentro do Omolokô, assim como da bibliografia sobre as religiões de matriz africana. Dialogarei principalmente com três etnografias recentes: a tese de doutorado de Clara Flaksman (2014) sobre o terreiro do Gantois, em Salvador; a dissertação de mestrado de Luísa Mesquita Damasceno (2017) sobre o Oiá Mucumbi, em Cachoeira, no Recôncavo

Baiano e a tese de doutorado de Barbosa Neto (2012) sobre três casas de religião¹⁸ de Porto Alegre que seguem diferentes tradições. Escolhi as três etnografias porque são trabalhos recentes e que se afastam duma postura tipológica para pensar os terreiros a partir das trajetórias (os enredos no texto de Flaksman, as linhas traçadas de fala Damasceno, os vários lados na pesquisa de Barbosa Neto) de alguns dos fiéis dessas casas. São etnografias sensíveis, que buscam a vivência no santo e que encontraram ressonância na minha perspectiva para explorar o parentesco

Não sou ainda iniciado no terreiro de Omelokô que frequento há quase dois anos, agora. Na linguagem lá do terreiro, sou abiã, palavra de origem iorubá que significa “aquele que vai nascer”. Meu nascimento se dará pela feitura do meu santo, quando eu ficarei recolhido por alguns dias e serei devidamente iniciado na religião. Apesar de não ter nascido ainda, eu já tenho uma família de santo. A sacerdotisa do terreiro é minha mãe de santo, enquanto o pai pequeno (segundo na hierarquia da casa) é meu tio de santo, pois foi feito pelas mãos da mesma mãe de santo que minha mãe de santo - a minha avó de santo. Para eles, eu que sou abiã tenho que ter um respeito especial. Existem ainda meus irmãos de santo, já iniciados e que são mais velhos do que eu, de forma que eu também tenho que demonstrar meu respeito por eles. Por fim, existem outros abiãs como eu, com os quais estou hierarquicamente em pé de igualdade. Talvez eu e outros desses abiãs sejamos feitos juntos, sendo assim “irmãos de barco”¹⁹

O parentesco que eu vivo no terreiro é mais do que uma questão de terminologia. Isso não quer dizer que seja igual ao parentesco da minha família biológica, mas que existe a criação de um vínculo de “mutualidade do ser”, um vínculo de cuidado e produção de si mútua. Sahlins (2013) que parentes são aqueles que

¹⁸ Casas de religião é o nome que se dá aos templos das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul, tal como terreiro é o nome comum no Sudeste e na Bahia.

¹⁹ Segundo Flaksman (2014), existem algumas leituras que relacionam o termo “barco” com o navio negreiro, lugar onde começariam a ser forjadas as novas relações de parentesco dos africanos recém-escravizados. Outras leituras, porém, identificam o termo “barco” como um termo africano, de origem jeje.

vivem as vidas e morrem as mortes uns dos outros. No terreiro, somos responsáveis uns pelos outros de diversas formas. Há a responsabilidade do convívio, das horas passadas juntos preparando as festas, dos ritos internos em que é necessária a presença de todos os filhos de santo, do auxílio nas iniciações e obrigações. Existe também o vínculo criado com a mãe, mesmo antes da feitura, nos jogos de búzios, limpezas espirituais e outras operações mágicas. As relações com os irmãos muitas vezes se tornam de amizade, cuidado nos momentos difíceis - se tratando de uma família espiritual, às vezes vemos as pessoas ali em situações de fragilidade que mesmo seus amigos mais íntimos não vêem.

A relação familiar, como bem observa Carsten (2014), é feita também de obrigações e involuntariedades, e o mesmo ocorre no terreiro. Nós não escolhemos nossos parentes (nem sempre, pelo menos), e muitas vezes a relação é feita de tensões, cansaços e discussões. Existem desavenças entre irmãos de santo, e até mesmo com a mãe ou pai de santo. Mas, como Mãe Maria Damásia já disse mais de uma vez, se o filho de santo chegou naquele terreiro é por um motivo ligado à sua ancestralidade. Seus orixás e as entidades que estão com ele aceitaram aquela casa como um local de sua ancestralidade.

No Omolokô se acredita que as entidades que nos acompanham (e com as quais trabalhamos) se relacionam com nossa ancestralidade. Não que todos os filhos de santo descendam obrigatoriamente de ex-escravos (o arquétipo dos Pretos-velhos), indígenas (Caboclos), boêmios e figuras da vida noturna (Exus e Pombagiras) e etc, mas que esses espíritos que nos acompanham estão ligados com os lugares de nossa ancestralidade. Minha mãe de santo, por exemplo, sempre comenta que por ter muitos Baianos, deve ter algum parentesco desconhecido na Bahia ou no Nordeste²⁰. E apesar das diferentes origens dos filhos de santo dali do terreiro, entende-se que se estão ali é por terem encontrado um espaço reconhecido como de sua ancestralidade.

²⁰ A linha dos Baianos é caracterizada por entidades alegres e poderosas, com características relacionadas com a população negra do Nordeste, como as ialorixás do Candomblé baiano, capoeiristas e sertanejos.

Assim, se naquele terreiro tem muitos Baianos, os filhos que lá ficam também teriam uma proximidade com essas entidades. Por outro lado, cada história individual acrescenta novos elementos. Uma das minhas irmãs de santo, por exemplo, é de Macapá, e por isso suas entidades também são do Norte do país.

A ancestralidade é um aspecto fundamental das relações entre humanos, orixás e entidades. A antropóloga Clara Flaksman (2014) conta de Yaya Seinabou, uma mulher senegalesa e muçulmana que conheceu em Salvador. Criada nos preceitos islâmicos, ela não conhecia as religiões tradicionais africanas. Quando convidada para ir num candomblé, ela disse que tinha medo. “Medo de que?”, perguntava Flaksman.” Acho que fico com medo de que os espíritos me reconheçam do passado distante” (P. 129), respondia Yaya. Mesmo sendo de uma família muçulmana, os espíritos de seus ancestrais continuavam à espreita e poderiam reconhecê-la.

A identificação de o fiel com um terreiro ou tradição tem a ver justamente esse reconhecimento ancestral. Um pai de santo entrevistado por Flaksman, por exemplo, diz que:

“A gente sempre acaba na Casa da nossa família. Se você roda, roda e acaba numa casa jeje, é porque a sua família, lá nos primórdios, vem do Daomé. Se você tiver parado numa casa queto, é porque vocês são de Abeokutá, ou das redondezas. Se você para numa casa angola, é porque a sua família é daquela área, de Angola ou do Congo. A gente sabe que o ser humano veio da África, então todo mundo tem um ancestral africano. Na verdade, todo mundo só está achando o caminho de volta pra casa.” (2014, p. 119-120)

Achar o caminho de volta para casa é encontrar um terreiro em que é possível reconhecer a própria ancestralidade- e ser reconhecido por ela. É por isso que, pode se rodar, conhecer diversas tradições, mas acaba-se ficando num terreiro que tem a ver com seus ancestrais (FLAKSMAN, 2014; SERRA, 1995). Nesse aspecto, é importante retornar para a multiplicidade das religiões de matriz africana: será que esse pluralismo não é reflexo da própria pluralidade das ancestralidades?

É comum que a entrada na religião de matriz africana seja determinada pela aflição do fiel, que é obrigado a cuidar de sua espiritualidade - seja pela iniciação, seja pelo trabalho mediúnico - como forma de resolver suas pendências com os Orixás e as entidades (DAMASCENO, 2017; FLAKSMAN, 2014; SERRA, 1995). Essas pendências podem aparecer de várias formas na vida de uma pessoa. Na sua etnografia sobre o Oiá Mucumbi, Damasceno (2017) nos conta das trajetórias de alguns dos integrantes do terreiro. Nelas, os Orixás e entidades se manifestam de diversas formas: pela incorporação, pela irradiação e pela aparição. É comum também o relato de sonhos onde algum ser do plano espiritual indica ao fiel que ele precisa de realizar um assentamento, uma feitura ou algum outro rito. Os infortúnios constantes (doenças, mortes, desemprego) são também indicações de que é preciso tratar do seu aspecto espiritual.

Essas pendências podem também ser herdadas. Esse é um entendimento que ocorre no Reino dos Orixás, assim como no famoso Terreiro do Gantois de Salvador descrito por Flaksman (2014) ou no Oiá Mucumbi de Damasceno (2017). A necessidade de se trabalhar hoje a espiritualidade em um terreiro é dada pelo fato de que algum ancestral já o fazia - e muitas vezes os problemas familiares são reflexos da falta de cuidado com algum Orixá ou entidade de um antepassado que acabou sendo deixado de lado.

"Mãe Carmem me disse certa vez: "Às vezes uma pessoa chega no candomblé, aí você 'não, não, não'. Mas o que ela não sabe é que às vezes é um santo que vem de longe, um parente distante, já esquecido..." Penso que foi por isso que escutei tantas vezes a pergunta: "Não tem ninguém da sua família no candomblé?" Quando eu respondia que não, meus interlocutores nunca se conformavam. "Tem certeza?" E eu respondia: "Sim". Depois de algum tempo, diversas pessoas do Gantois, após muita especulação sobre meus parentes distantes, concluíram que uma das minhas avós deveria ter sido do candomblé sem que eu ou qualquer outro membro da família soubesse. "Esperta, essa sua avó", eles me diziam.

Ter um parente com questões a resolver no plano espiritual, com relações não resolvidas com seus próprios orixás, herdar o orixá de

algum antepassado, tudo isso leva alguém a precisar fazer o santo.”
(FLAKSMAN, 2014; P. 129-130)

Ao falar dos múltiplos vetores do parentesco, Janet Carsten (2014) cita o trabalho de Michael Lambek sobre os habitantes da ilha Mayotte no leste africano. Lá, presenças fantasmagóricas “indicam a presença persistente de parentesco após a morte.” (p. 107). É possível encontrar exemplos muito parecidos nas religiões afro-brasileiras. Laços de parentesco às vezes desconhecidos ou esquecidos reaparecem no terreiro, fazem com que os fiéis tenham que se ver com a própria história familiar. Damasceno (2017) narra a história de uma filha do Oiá Mucumbi que começou a ver um homem por onde andava e descobriu que se tratava do Exu de seu pai que demandava cuidado. Conta também de uma outra filha que fora adotada com três meses de idade e que só foi entender sua relação com os Orixás depois que retomou o contato com a mãe biológica. Segue um trecho de relato coletado pela antropóloga:

“Eu fui jogo aberto porque eu não sabia se ela era evangélica ou não, falei a ela que eu era do candomblé e se ela via algum problema. Ela disse que não. Foi quando ela veio me contar que minha vó era tipo uma rezadeira do povoado. Que fazia esse tipo de coisa na cidadezinha era só ela e um irmão dela, um tio-avô meu, né? Ela recebia um Ogum dentro de casa e um Caboclo Gentileiro. Tinha também uma Maria Nagô, que não sei muito que entidade é essa” (DAMASCENO, 2017, p. 144).

A filha de santo herdou esse Ogum da sua avó. Flaksman (2014) nos conta de três famílias onde o sangue e o santo se entrelaçam no Gantois, incluindo a família da lalorixá da casa, Mãe Carmen - no caso desse terreiro, a direção é passada de forma matrilinear desde sua fundação. Os Orixás também são transmitidos como herança dentro da família consanguínea.

“São orixás retornados, que precisam, portanto, ser retificados²¹ na feitura. No segundo caso, a família Cajazeira, a relação é transmitida

²¹ Flaksman fala que no caso destes Orixás retornados, a iniciação tem certas peculiaridades, pois não se trata de “fazer o santo”, mas de restabelecê-lo naquele que o herdou.

através do sangue: a relação que Seu Carlos Cajazeira tinha com os espíritos acoplou-se de alguma forma a todos os orixás das gerações subsequentes, tornando-se parte deles. Já no caso da família Seixas, é Ogum que se mantém sempre como patrono da família.” (FLAKSMAN, 2014, p. 158).

Podem se herdar Orixás, entidades e obrigações, que são literalmente transmitidos pelo sangue. O sangue que é uma substância importantíssima em várias religiões de terreiro (mas é interdição em outros, principalmente na Umbanda (GIUMBELLI, 2013)), que “implica fluxo e intercâmbio”, como escreve Carsten (2014). Fluxo porque tem a ver com transmissão de entidades, de Orixás e de axé (a força vital que move o universo), intercâmbio porque isso tudo só circula na troca. Isto é, pode-se herdar um Orixá, mas o que efetua essa herança é a iniciação, em que o sangue tem papel fundamental. E só se é iniciado porque o Orixá cobra.

No Candomblé, no Omolokô e em outras tradições, o sangue é um dos principais efetuator das relações, principalmente pelo sacrifício de animais. Ele

“(…) é o veículo principal do axé. É através dele que flui a energia que alimenta os orixás e as pessoas, conectando uns aos outros. É através do sangue derramado na cabeça do noviço que se estabelece a maternidade ou a paternidade ritual, de santo. É necessário catular, ou seja, abrir um furo no couro cabeludo do noviço, para que o sangue do animal entre em contato com o sangue da pessoa e essa maternidade ou paternidade possa enfim se concretizar.” (FLAKSMAN, 2014, p. 133)

A conexão entre o filho de santo e o assentamento de seu orixá, isto é, um conjunto de objetos que é “parte do corpo material do orixá na terra” (DAMASCENO, 2017, P. 106) é feita pelo sangue do animal sacrificado que é derramado (alimenta) tanto sob a cabeça do iniciado (o ori) quanto sobre o otá (pedra que é o principal elemento do assentamento). Além da importância na iniciação e nas diversas obrigações que os filhos de santo tem para com os Orixás (de tempos em tempos tem

que se voltar a alimentar a cabeça e o assentamento), o sangue está presente nos ebós, as oferendas feitas para os Orixás e entidades²².

Nas iniciações o sangue dos animais sacrificados firma a relação do iniciado com seu Orixá e ao mesmo tempo fundamenta a relação de parentesco entre o filho de santo e o(a) sacerdote que o iniciou, pois é essa a pessoa responsável por firmar a relação, ela é quem “põe a mão” (BARBOSA NETO, 2012; FLAKSMAN, 2014) na cabeça do neófito e é quem assenta o Orixá por meio do “banho de sangue”. Pelo sangue circula o axé, a energia vital: ele é capaz de vincular Orixás, entidades, iniciados, iniciadores e toda a família de santo. Ele se transforma, como observa Carsten (2014) duma substância em outra, graças à sua “grande capacidade de fluir entre diferentes domínios sociais” (p. 109). É ao mesmo tempo fluído corporal, alimento espiritual, vetor de herança.

O sangue tem nesses contextos aquilo que Carsten chama de “meta-materialidade”, onde “o que é evocado vai além tanto da metáfora quanto da matéria, mas também, e simultaneamente, depende tanto da matéria quanto da metáfora para criar futuras ressonâncias e futuras naturalizações” (p. 112). Dessa forma, ao mesmo tempo em que o sangue dos animais sacrificados pode funcionar como uma metáfora para a consanguinidade, ele é materialmente vetor do axé, ele é elemento fundamental das relações, por onde elas passam e por onde são materializadas. “O sangue carrega simultaneamente significados e qualidades que parecem paradoxalmente sobredeterminados” (p. 112).

No terreiro do Gantois é comum que os Orixás sejam transmitidos hereditariamente e isso ocorre de formas diferentes em famílias diferentes. Isso pode até alterar alguns elementos da trajetória dos membros dessas famílias no terreiro, mas não exime-os das obrigações e iniciações. Pelo contrário, o fiel às vezes herda mais santos e entidades para cuidar. O sangue se move: enquanto vetor da hereditariedade,

²² No Omolokô fazemos ebós com sacrifício para os Exus, para os Orixás e para os Eguns. Lá também temos assentamentos para os Exus prática associada com a Quimbanda (BARBOSA NETO, 2012). Já ouvi falar de terreiros em que se fazem sacrifícios para os caboclos.

é por ele que se transmitem certas características espirituais; ao mesmo tempo, enquanto agente da conexão entre seres sobrenaturais e humanos, ele produz a relação. De certa forma, essa forma como o sangue opera reflete a questão da herança nas religiões de matriz africana: ao mesmo tempo em que se herda a relação com os terreiros, mesmo que de um antepassado desconhecido, há de se construir essa relação.

Na discussão de Carsten sobre as substâncias, o sangue ganha centralidade por sua incomum capacidade de simbolização e de se mover entre diferentes domínios da vida social. Isso aparece em diversos contextos etnográficos, e para algumas religiões afro-brasileiras ele tem papel fundamental na produção das relações. Carsten enumera diversas outras substâncias que são vetoras do parentesco - sua definição vai de fluídos corporais, a cartões de Natal, passando pela terra. Se o parentesco é “mutualidade do ser” como dizem ela e Sahlins (2013), então creio que podemos pensar em outros vetores do parentesco de santo. É importante lembrar que existem várias vertentes umbandistas onde o sangue é um tabu e não pode ser utilizado ritualmente.

Como vimos no capítulo 2, a partir de meados dos anos 90 a discussão sobre o Parentesco em Antropologia passou a ser acompanhada da discussão sobre Noção de Pessoa. Assim, “quando se fala de relações de parentesco, se fala também da entidade que sustenta essas relações. Que gênero de pessoa é esta? Passou a ser necessário perguntarmo-nos. Relação e pessoa passaram a andar par e passo.” (CAMPS, 2013, p. 551). A noção de pessoa do individualismo moderno se tornou mais uma das possíveis. Na verdade, em diversos contextos passou-se a observar que a pessoa pode ser dividida, partível, compósita.

Curiosamente, Sahlins vê nas discussões de Roger Bastide, antropólogo francês famoso pela sua contribuição para a Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras (e para pensar a Afro-América como um todo), um prenúncio da percepção de que existem

peças “divisíveis”, isto é, que os aspectos de uma pessoa estão distribuídas em outras e vice-versa

“Emphasizing these transcendent dimensions of the individual, he noted that "the plurality of the constituent elements of the person" moved him to "participate in other realities." Reincarnating an ancestor, he had a portion of the lineage within him; associated with a totem, he had an "exterior soul" as well as an internal one; knowing a bush-dwelling twin, he overcomes the distance that separates him from sacred space.” (SAHLINS, 2013, p. 20)

A existência de uma pessoa só é possível na medida que ele existe “externamente” e “diferentemente” de si mesmo (SAHLINS, 2013). Voltando ao mundo dos terreiros, é exatamente isso que ocorre com o filho de santo. Sua existência é feita de seus ancestrais, os Orixás que regem sua cabeça e os guias espirituais que o acompanham na sua vida. Esses seres sobrenaturais podem tanto auxiliar quanto atrapalhar a vida do fiel: é preciso cuidar, fazer oferendas, negociar, conversar, alimentar o assentamento. Assentamento que é de certa forma uma “alma exterior” (do Orixá? Do filho de santo?), como fala Bastide de acordo com Sahlins, separada ao mesmo tempo que indissociada da pessoa que tem que dela cuidar.

E o que isso tem a ver com o parentesco de santo? Os membros da família de santo são pessoas que vivem essas existências intersubjetivas - esse pertencimento mútuo de que fala Sahlins, das mais diversas forma. Carsten (2014) observa que o parentesco é formado por gradações, pode ser feito e dissolvido e passa por “espessamentos” e “diluições”. Acredito que a produção do parentesco de santo passa por momentos decisivos, onde ganha maior “espessura” - a iniciação e as sucessivas obrigações pelas quais o filho de santo passa. A iniciação estabelece o neófito na sua nova filiação, que a partir daí passa a ter que se valer com o aspecto coercivo do parentesco (CARSTEN, 2014), aquele das obrigações e prescrições de que ele não pode escapar por estar intimamente ligado à elas.

Mas para além da iniciação, gostaria de pensar outros vetores do parentesco de santo, principalmente a convivência e a comensalidade. Conviver num terreiro passa pelo compartilhamento de memórias, saberes e sensações. Os filhos de santo tem que

participar da casa, o que além de participar das cerimônias públicas significa ajudar na preparação das festas, das iniciações e das obrigações. Esses são momentos de grande aprendizado e troca.

Lembro de uma vez que estava ajudando na realização de alguma cerimônia no Reino dos Orixás, ainda nos meus primeiros meses. Entre uma atividade e outra, acompanhei minha mãe, meu tio (o pai pequeno da casa) e uma irmã de santo que foram fumar o cachimbo de seus pretos-velhos numa mesinha que fica na mata que circunda o terreiro. Lá escutei a mãe contando um pouco da sua história dentro da religião, além de comentar de alguns pequenos rituais mágicos que sabia fazer. Nessa época eu ainda ficava muito calado perto da minha família de santo, e lembro de minha irmã, já iniciada comentar: “vai escutando, Fábio, vai aprendendo.”

Para mim momentos como esses são bastante significativos na construção dos laços da família ritual. Não só porque são momentos em que se aprende sobre as histórias de vida das outras pessoas, mas principalmente por causa dos saberes que são transmitidos nessa conversa. Esses são saberes que provêm daquilo que Barbosa Neto (2012, 2017) chama de raiz: a filiação daquele terreiro com outros que originaram, a existência de uma continuidade do saber que o diferencia das outras tradições. Não existe terreiro que não reivindique uma raiz, nos diz o antropólogo na sua pesquisa sobre três diferentes casas de religião²³ de Porto Alegre. Mas ele adverte: “O fato de não haver casa sem alguma ‘raiz’ (sem algum ‘lado’) é o movimento reverso de uma raiz que, em outro plano, existe como variação (rizoma)” (BARBOSA NETO, 2017, p. 181). De qualquer forma, a raiz tem a ver com a filiação ritual. Aprender os saberes daquela raiz é estabelecer o vínculo com a ancestralidade.

A comensalidade é um vetor comum do parentesco, em diversos contextos inclusive se cruzando com o compartilhamento de fluídos corporais. Nos povos ameríndios é corrente a crença de que o feto tem que ser constantemente alimentado quando no ventre da mãe (pelo sangue da mãe e pelo sêmen do pai), e que a

²³ Nome dado no contexto gaúcho ao que me referi na monografia como “terreiro”, nomenclatura corrente aqui em Belo Horizonte, no Sudeste como um todo e na Bahia.

alimentação da criança nascida seria uma continuidade desse processo²⁴. Sahlins (2013) e Carsten (2014) também falam da importância da comida para o parentesco em diversas culturas.

Comer junto é uma atividade essencial para os terreiros. Se os sacrifícios são alimentos privados para o Orixá ou a entidade de uma pessoa específica, as festas são os momentos onde a comida é compartilhada entre os presentes. Cada Orixá ou entidade tem uma comida e uma bebida específica (que pode variar bastante entre cada casa, adverte Barbosa Neto (2014)), que ele aceita como oferenda. Essa mesma comida (o amalá) é servida e compartilhada nas festas para o santo. No Omelokô, os exus e pombagiras comem farofa e bebem cachaça, os erês comem doces variados ou caruru²⁵ com refrigerante de guaraná, os pretos-velhos tomam café e comem bolo de milho e canjica, etc. Já para os Orixás, serve-se a feijoada com cerveja para Ogum, o acarajé para Iansã, a rabada com cerveja preta para Xangô, o arroz doce com espumante para Oxalá, etc. Compartilhar a comida é compartilhar o axé do Orixá. Como no caso dos Maori, como recuperado por Sahlins, "(...) the eater is not only bound to the givers, but they on the other hand recognize their own life in the guest who has eaten and respect this" (JOHANSEN *apud* SAHLINS, 2013, p. 29). A comida é um vetor importante de parentesco de santo, no sentido de que serve como forma de compartilhar energias, saberes e relações.

²⁴ Os exemplos etnográficos desse tipo de concepção são vários. Ver, por exemplo Van Velthem (2003) falando sobre a fabricação de pessoas e artefatos entre os Wayana.

²⁵ Na festa dos Ibejis, orixás que regem os erês, nós servimos doces, mas antes de uma iniciação é servido um caruru para os Ibejis.

A iniciação, nas múltiplas formas em que ela pode ocorrer²⁶, é um momento particularmente importante na criação do vínculo de parentesco de santo. A relação criada com a mãe ou pai de santo é única e bastante poderosa: a(o) sacerdotisa tem o poder e a autoridade para depositar no neófito os Orixás, entidades ou energias que entender ser correto. O vínculo criado na iniciação é tão forte que em certos contextos se o fiel resolve sair de seu terreiro e se iniciar em outro (DAMASCENO, 2017) ou se a pessoa responsável pela feitura morre (BARBOSA NETO, 2012) é preciso “retirar a mão” da pessoa que o iniciou.

Durante a iniciação o neófito é assistido não só pela mãe ou pai de santo mais por outros membros do terreiro - no Omolokô tem que se escolher um padrinho e uma madrinha para a feitura; nos Candomblés existe a figura de “mãe criadeira”, responsável por cuidar do neófito durante o recolhimento (FLAKSMAN, 2014). Existem também os irmãos de barco, que são aqueles que passam pelo processo de iniciação juntos e que compartilham por si um vínculo especial. A ocasião da saída do recolhimento é muitas vezes vista como um renascimento.

Talvez minha argumentação pode estar um pouco confusa, pois afirmo que ao mesmo tempo que a iniciação é um vetor fundamental para produzir as relações de parentesco nas religiões de matriz africana e que esse parentesco vai se construindo processualmente pela convivência e pelo compartilhamento de diversas substâncias, saberes e memórias. Não acredito que as duas situações sejam opostas, mas complementares.

“If love and nurture, giving food or partaking in it together, working together, living from the same land, mutual aid, sharing the fortunes of migration and residence, as well as adoption and marriage,

²⁶ É importante se observar que só porque não existe feitura na Umbanda não quer dizer que não seja uma religião iniciática, com mistérios, hierarquias e iniciações próprias. Uma amiga, frequentadora da Umbanda Esotérica, me relatou que existem diversos graus iniciáticos, que marcam o grau de conhecimento que o fiel pode obter. Ela me contou brevemente de sua iniciação nesses segredos, que envolveu a manipulação de elementos (de origem vegetal) na sua cabeça. Conheço também alguns frequentadores de um terreiro de Umbanda Esotérica em Macapá que me falaram de rituais de iniciação onde se assentam os caboclos.

are so many grounds of kinship, they all know with procreation the meaning of participating in one another's life. I take the risk: all means of constituting kinship are in essence the same.” (SAHLINS, 2013, p. 29)

Carsten observa que “o parentesco é um processo inerentemente graduado” (2014, P. 115), envolto na temporalidade em que as relações se acumulam ou se dissolvem ao longo do tempo. O parentesco de santo é essa relação produzida gradualmente por diversos vetores que constituem uma “mutualidade do ser” entre os membros de um mesmo terreiro (e que se estende para outros que provêm da mesma raíz). Os membros da família de santo coparticipam da vida um do outro, são ligados pelas mesmas substâncias, pela mesma raíz, pelo tempo passado juntos e pelas experiências compartilhadas. O vínculo do parentesco é exatamente esse vínculo de reconhecer na sua família ritual uma mesma substância, um laço mais ou menos imaterial (ainda que materializado) com aquelas outras pessoas.

Antes de terminar esse capítulo, gostaria de me voltar a um outro aspecto do parentesco que o da temporalidade. Afinal, como escreve Carsten,

“o parentesco também, e de forma fundamental, provê um reino imaginativo para pensar, parcialmente em termos éticos, mas também de forma mais especulativa, sobre quem somos nós e o que podemos ser no futuro; sobre nossas conexões no presente assim como com gerações do passado, e com os não-nascidos.” (CARSTEN, 2014, p.113)

O parentesco não pode ser pensado fora de sua temporalidade e sua historicidade, até porque que ele só faz sentido se for pensado para além de um tempo presente. Isso diz tanto sobre o passado que ele retoma quanto ao futuro que ele permite imaginar. Daí a importância de pensar a memória, emoção e experiência no parentesco. Quando falamos de parentesco de santo acredito que a temporalidade seja um fator fundamental, no sentido de que é o fato de que exista um passado, um presente e um futuro comum que demarca a entrada no terreiro como uma filiação.

O que gostaria de apontar é que é o fiel, ao começar a ser parte de uma casa específica e seguir sua religião passa a fazer parte de uma nova temporalidade. O

passado daquele terreiro passa a ser dele, pois aquela raiz, seus saberes, histórias e transformações passa a determinar qual é a tradição que ele segue. E se pensamos naquilo que o filho de santo do Gantois chama de “a volta para casa”, podemos ver que a relação com a religião faz com que o fiel tenha que se ver com o seu próprio passado familiar - cria-se uma nova relação com sua ancestralidade, marcada pelas entidades e Orixás que te acompanham.

Essa nova temporalidade tem esse aspecto coercivo de que fala Carsten (2014): é preciso respeitar e pedir benção para os mais velhos, mesmo que eles sejam completos desconhecidos. Por outro lado, se uma pessoa que está a menos tempo frequentando uma casa é iniciada antes, ela se torna uma mais velha, independente do tempo que uma outra pessoa já estava lá. E além disso essa filiação traz uma nova possibilidade de futuro. Estando agora na família de santo, a pessoa se torna responsável pela manutenção daquele sagrado. Flaksman (2014) observa que o que define um abiã no Candomblé do Gantois é a possibilidade da sua feitura. Desse modo, ser filho de santo carrega a potência de levar consigo a tradição, o que pode inclusive significar tomar a frente do terreiro ou abrir uma nova casa.

Por fim, acredito que é exatamente essa temporalidade que faz com que o parentesco de santo seja realmente uma relação de parentesco e não de outro tipo. Não se trata da conversão cristã: pode-se até criar um senso de comunidade entre as pessoas que frequentam uma determinada paróquia, mas não é necessário uma mutualidade entre aqueles fiéis. Dum ponto de vista da fé, uma igreja católica é igual a todas as outras. Para um filho de santo, por outro lado, a relação com o terreiro é bastante íntima. No Omolokô, por exemplo, precisamos de pedir licença para nossa mãe ou pai de santo para poder visitar um outro terreiro. E estando em outro terreiro, a postura deve ser de respeito e educação: independente do tempo de vivência ou do seu hierárquico em sua própria casa, ali impera a lógica e a organização daquela tradição.

Conclusão - Arcano Vinte e Um: O Mundo

Além de trabalhar minha espiritualidade no Omolokô, desde o começo desse ano eu estudo o tarô, baralho com 78 cartas que é usado como ferramenta divinatória. As cartas dos baralhos são divididas entre os 22 arcanos maiores e os 58 arcanos menores, e cada arcano tem um simbolismo específico. De forma bem superficial, os arcanos menores tem a ver com questões mais cotidianas e os maiores com acontecimentos mais profundos e significativos. Apesar de normalmente ele ser associado com a visão do futuro, nas minhas leituras eu prefiro vê-lo como uma ferramenta para acessar as energias sutis do universo e do meu inconsciente.

Gosto de pensar que os 22 arcanos menores contam uma história que começa com o Louco, arcano de número 0. Esse arcano é normalmente representado por um jovem maltrapilho, que anda desavisado rumo à um precipício. Ele simboliza a inocência e a coragem do começo de uma jornada, em que a pessoa tem que ir em direção ao desconhecido. Cada um dos arcanos simboliza um dos aspectos da jornada. O último dos arcanos, o vigésimo primeiro, é normalmente chamado de Mundo. Apesar de os desenhos variarem de acordo com o baralho, ele normalmente é representado por uma mulher nua nos céus, envolta por uma coroa de flores e vários seres sobrenaturais. Seu significado é o de fim da jornada, de contemplar o trabalho iniciado no arcano 0.

Durante a escrita dessa monografia, recorri mais de uma vez ao simbolismo d'O Mundo. Não foi um processo fácil, tanto pela dificuldade de articular as ideias quanto pelo momento político tão conturbado para estar se graduando em Antropologia. O Mundo apareceu como o símbolo do meu objetivo. Agora, escrevendo essas palavras finais, o Mundo voltou a aparecer. Se encontrar o terreiro é fazer o caminho para casa, retornar para a ancestralidade e descobrir a raiz, então de alguma forma é também se encontrar com O Mundo. Esse é o arcano da finalização e da contemplação. É o arcano da conexão com o universo, da compreensão de um lugar e de um destino,

fazer as pazes com o passado e com o futuro. Mas o Tarô é cíclico: o Louco pode ser tanto o arcano 0 quanto o XXII. O fim de uma jornada prenuncia o início de uma outra. Começar a trabalhar em um terreiro, se iniciar ou até mesmo virar um sacerdote são ao mesmo tempo o fim e o começo de um ciclo.

Tentei durante essa monografia aproximar duas das temáticas pelas quais me apaixonei no decorrer do curso de Graduação em Antropologia: o Parentesco e a Religião. Somado a isso, quis falar de um contexto do qual faço parte que o da religiosidade afro-brasileira, especificamente o Omolokô. Acho que o resultado que apresento aqui é indissociável tanto da minha experiência religiosa quanto do meu aprendizado enquanto antropólogo - e na verdade, eu não sei se uma coisa existiria sem a outra.

Não me sinto confortável com a ideia de que a minha experiência religiosa é etnográfica, talvez por considerar que fazer etnografia ainda tem muito a ver com objetificar aquele contexto que se pesquisa. Mas não posso ignorar que meu contato com a religião foi desde sempre perpassado pelas reflexões da Antropologia que tive contato durante a minha graduação. Houve também um movimento reverso, em que minha fé me fez ver de outra forma várias das discussões acadêmicas sobre as religiões de matriz africana.

Procurei trazer essa perspectiva “dupla”, tentando trazer para análise minha relação afetiva com o tema. No decorrer do processo de escrita fui me dando conta do quão pessoal estava sendo escrever sobre a família de santo. Acho que daí vem inclusive a identificação com as propostas de Janet Carsten e Marshall Sahlins para pensar o parentesco: acho que eu só pude falar da “mutualidade do ser” na medida em que eu vivenciei essa existência mútua no Reino dos Orixás. Meu fascínio com o tema do parentesco de santo provém da força com que essa relação consegue ter, apesar dos laços que tenho com meu terreiro serem ainda muito recentes. Não sei se consegui passar ao leitor toda a afetividade que o tema despertou em mim. Não estou querendo colocar meu trabalho como um exemplar de uma perspectiva especial, mais informada

e verdadeira que a dos antropólogos comuns que não tenham contato prévio com o tema. Não acho que eu tenha uma perspectiva mais “etnógrafa” ou mais “nativa” que a de ninguém. Mas creio que foi a partir dessa relação afetiva que eu escrevi a monografia - pelo menos foi o que me norteou a escrita e deu sentido para aquilo que eu queria conectar.

A conexão dos debates sobre o Parentesco e as Religiões Afro-brasileiras que tentei fazer foi ainda experimental. Não estou certo de nada que eu disse, no sentido de que acredito que possam ter ainda muitas outras perspectivas sobre o assunto. O que eu quis, do meu lugar de graduando, foi contribuir com a discussão, apresentando conexões que me parecem delegadas ao segundo plano.

Minha perspectiva é de que falar de religiões afro-brasileiras é partir duma abstração e encontrar numa enorme diversidade de “modos de existência, estilos rituais e sistemas de pensamento” (BARBOSA NETO, 2012, P.172) algumas regularidades - que não levam a nenhuma uniformidade. A variação, na verdade, é a regra dessas religiões que são compostas por diversas forças, linhas, lados, enredos, histórias e pessoas. Se tudo varia, uma perspectiva geral sobre o parentesco de santo, como a que eu trouxe, deve ser obviamente insuficiente e passível de ser contradita. Exatamente por isso trabalhei com algumas leituras bastante abertas sobre o que pode ser o parentesco.

Não pretendo com essa monografia fechar a questão. Creio ter deixado várias questões em aberto, que não pude responder por falta de vivência etnográfica, conhecimento teórico ou tempo. Poderia ter explorado mais a relação do parentesco entre os diversos terreiros de uma diversa raiz, para pensar tanto como as relações de parentesco de santo fundamentam a tradição mas também como elas se transformam em cada terreiro. Acho que faltaram exemplos mais próximos da Umbanda, além de minha vivência no Omolokô, que pudessem ampliar o escopo da discussão. E por fim, acredito que a imagem que criei do parentesco de santo imputa uma linearidade no

processo, deixando de lado os cortes e lacunas (por exemplo, pessoas que se desligam e trocam de tradição ou terreiro).

De qualquer modo, parti da sensação de que havia no parentesco de santo uma relação a se explorar. Se esse trabalho contribuir para que essa relação seja pensada na Antropologia, acho que fiz um bom trabalho. O que eu tentei afirmar é que essa relação é uma das regularidades mais importantes do que constituí as religiões de matriz africana. Parentesco de santo, para mim, tem a ver com enraizamento, com encontrar o caminho de casa. Isso é diferente da ideia de encontrar-se com transcendente. Tem a ver com encontrar-se com o mundo, conectar-se com um lugar. Tem a ver também com uma nova temporalidade, retomar a ancestralidade e produzir uma nova imagem de futuro. Não acho que a linguagem do parentesco seja incidental, produto de contingências históricas objetivas. Pelo contrário, acredito que ao expressar as relações nessa linguagem, os filhos de santo estão dizendo muito sobre como é vivida a experiência de ser parte de um terreiro.

Espero que haja ainda muito a se falar a esse respeito. Como me ensina o Tarô, conquistar o Mundo é o primeiro passo para se tornar de novo o Louco, e começar uma nova jornada.

Referências Bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Chimamanda Adichie: Os Perigos de Uma História Única**. 2009. Disponível em <<https://goo.gl/ZYLS2z>>. Acesso em 26 nov. 2017.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A Geometria do Axé: O Sincretismo como Topologia**. Revista de Antropologia da UFSCar. São Carlos, v.9, n.2, p. 171-183, jul./dez. 2017.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A Máquina do Mundo: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2012.

CARSTEN, Janet. **A Matéria do Parentesco**. Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 103-118, jul./dez. 2014.

CAMPS, Joan Bestard. **A Volta do Parentesco: Joan Bestard Camps em conversa com João de Pina-Cabral**. Revista de Antropologia da USP, São Paulo, v. 56, n.2, p. 546-567. 2013.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAMASCENO, Luísa Mesquita. **Linhas, Tramas e Caminhos: seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da Bahia**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal do Recôncavo Baiano. Cachoeira, 2017.

FLAKSMAN, Clara. **Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahia.** Revista de Antropologia da UFSCar. São Carlos, v.9, n.2, p. 153- 169, jul./dez. 2017.

FLAKSMAN, Clara. **Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia.** Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2014.

GIASI, Yaa. **O Caminho de Casa.** Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2017.

GIUMBELLI, Emerson. **Amerindian and Priest: an entity in Brazilian Umbanda.** In.: ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy. (Orgs.). The Social Life of Spirits. Chicago: University of Chicago Press, p. 179-197. 2013.

GIUMBELLI, Emerson. **Presença na Recusa: a África dos Pioneiros Umbandistas.** Revista Esboços. Florianópolis, v.17, n.32, p.107-117. 2010.

GOLDMAN, Márcio. **Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e mestiçagem Estudos Etnográficos.** Revista de Antropologia da UFSCar. São Carlos, v.9, n.2, p. 11- 28, jul./dez. 2017.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Implicações atuais do debate entre Herskovits e Frazier sobre os africanismos.** Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo, jul. 2011.

MARIE, Alain. **Filiação, Consanguinidade, Alianças Matrimoniais.** In.: AUGÉ, Marc (Org.). Os Domínios do Parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência. Lisboa: Edições 70, p. 13-20, 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Introdução - Leitura de Rivers**. In.: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.). A Antropologia de Rivers. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991. Introdução, P. 7-46.

PRANDI, Reginaldo. **Modernidade com Feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX**. Tempo Social. São Paulo; v.2, n.1, P. 49-74, set. 1990.

RIVERS, William Halse. **O Método Genealógico na Pesquisa Antropológica**. In.: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.). A Antropologia de Rivers. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991. Cap. 1, P. 51-67.

SAHLINS, Marshal. **What kinship is - and is not**. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos - Modos e Significações**. Brasília: Editora UnB, 2015

SCHNEIDER, David. **What is kinship all about?**. In.: PARKIN, Robert & STONE, Linda (Orgs.). Kinship and Family: An Anthropological Reader. New Jersey: Blackwell Publishing, 2004. cap. 14, P. 257-274.

SERRA, Ordep José Trindade. **Águas do Rei**. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

SERRA, Ordep José Trindade. **No Caminho de Aruanda: Umbanda Candanga Revisitada**. Afro-Ásia. Salvador; n.25-26, P. 215-256. 2001.

STRATHERN, Marilyn. **O Efeito Etnográfico**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VAN VELTHEM, Lúcia. **O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana**. Lisboa: Assíro e Alvim. 2003.