

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Profa. Dra. Sônia Weidner Maluf

Florianópolis, agosto de 2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca
Universitária da UFSC.

Oliveira, Bianca Ferreira
Pessoa, jocosidade e moral a partir de uma família de
santo de Almas e Angola [dissertação] / Bianca Ferreira
Oliveira ; orientadora, Sônia Weidner Maluf -
Florianópolis,
SC, 2012.
150 p. ; 21cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Moral. 3. Jocosidade. 4.
Família de santo. 5. Pessoa. I. Maluf, Sônia Weidner.
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós- Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Agradecimentos

Em primeiro lugar gostaria de agradecer a CAPES que viabilizou o curso de mestrado através da disponibilidade de bolsas que possibilitaram o conclusão deste trabalho, e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, por me receber nesta instituição.

À minha orientadora Sônia Weidner Maluf por ter me mostrado as possibilidades de realização deste trabalho. Sou grata pela sua paciência e compreensão com minhas dificuldades durante o desenvolvimento deste trabalho. Registro aqui, ainda, minha admiração pela qualidade de seu trabalho como professora, orientadora e pesquisadora, e agradeço por escolher compartilhar comigo seu conhecimento e experiência.

A todos os professores do PPGAS por compartilharem seus conhecimentos e pelas discussões e lições passadas em diferentes oportunidades. Em especial a Vânia Z. Cardoso e Maria Regina Lisbôa, pelas valiosas contribuições expostas na banca de qualificação. Aos professores Alberto Groisman, Ilka Boaventura Leite, Miriam Grossi, Maria Regina Lisbôa, Rafael de Menezes Bastos, Alícias Castells e Márnio Teixeira Pinto, pelas discussões e ensinamentos durante as aulas.

Aos professores Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Alberto Groisman e Vânia Cardoso Zinkán pela leitura e sugestões que sem dúvida enriqueceram a leitura e colocações frutíferas para trabalhos futuros. À professora Maria Regina Azevedo Lisbôa por aceitar presidir a banca. Ai professor Gabriel Barbosa Coutinho por se dispor e se prontificar como suplente.

A todos os colegas pelas discussões, por dividirem as angustias e paciência pelos debates e ideias que se repetiram ao longo o curso, pelos momentos de descontração onde continuávamos a falar sobre nossos trabalhos.

Aos colegas do Núcleo de Antropologia do Contemporâneo, quem tantas vezes escutaram sobre meu trabalho, pelas discussões e ideias que surgiam em nossas discussões.

A pai André e pai Luíz, que abriram as portas de seu terreiro e de sua casa, possibilitaram a pesquisa de campo, assim como seus filhos de santo que compartilharam comigo parte de suas vidas, particularmente à Aninha, Fernanda, Jean, Lulu e Pedro.

À Flávia Rieth, quem me orientou na graduação, e me apoiou fortemente para que eu cursasse o mestrado na UFSC. Também agradeço à Carla Ávila, Edgar Barbosa Neto e André Farias, pelas conversas e trocas de figurinhas sobre o campo. A André Farias autor cujo trabalho muito me ajudou com informações valiosíssimas sobre Almas e Angola.

A Leonardo pela paciência e apoio.

Aos amigos Tatiana, Marcelo, Izomar, Laura, Fernanda e Mirela pelas repetidas vezes que ouviram pacientes sobre minhas angustias e minhas ideias, obrigada pelo apoio.

A Kaio pelo carinho, apoio, paciência, pelas leituras e sugestões, pelas discussões, enfim... por estar comigo ao longo deste processo.

A meus irmãos Ibirá e Itauá pelas conversas e lições de vida.

A meus pais Maria Marlene e Elpidio pelo amor e apoio incondicional, e por todo o resto.

Resumo

Busco com este trabalho contribuir aos estudos sobre religiões afro-brasileiras tendo como foco as moralidades sexuais de um grupo de pessoas que frequentam um terreiro de Almas e Angola em Florianópolis. Concomitantemente fazer uma discussão em torno das noções e expressões de moralidades. Para tal discussão tomo como ponto de partida três eixos de análise, 1) a construção da pessoa e corpo, 2) as relações de parentesco na família de santo e 3) a jocosidade como forma de expressão das moralidades.

Meu argumento central é de que as relações na família de santo são fundamentais para a formação da pessoa em termos morais, assim como os rituais de passagem que vislumbram a construção de corpos e pessoas. Trato das relações na família de santo, objetivando discutir as relações de parentesco no santo e suas dimensões morais presentes nas regras de condutas. Ou seja, com base nas permissões e proibições de relacionamentos tentar relacionar como essas questões podem servir para pensar sobre a moralidade no grupo. Para por fim pensar na jocosidade e na prática em si das brincadeiras como uma forma, não totalizadora, muito específica que pode ser pensada como um domínio relativamente autônomo, que se relaciona também com a moralidade.

Palavras-chave: moralidades; família de santo; jocosidade.

Résumé

On cherche avec ce travail contribuer aux études sur les religions afro-brésiliennes avec un accent sur la morale sexuelle d'un groupe de personnes qui fréquente un lieu de culte de Almas et Angola à Florianopolis. Dans le même on cherche faire une discussion sur les concepts et les expressions de la moralité. Pour cette discussion on prend comme point de départ trois axes d'analyse: 1) la construction de la personne et du corps, 2) les relations de parenté dans la famille de saint et 3) la jocosité comme une expression de la morale.

Mon argument central est que les relations dans la famille de saint sont essentielles à la formation de la personne en termes moraux, ainsi que les rites de passage qui envisagent la construction des corps et des personnes. On travaille sur les relations dans la famille de saint en ayant l'objectif de faire les rapports de parenté entre le saint et les dimensions morales présentes dans les règles de conduite. Ou bien, en fonction des autorisations et des interdictions de relations pour essayer de raconter comment ces questions peuvent servir à réfléchir sur la moralité dans le groupe. Pour mettre fin, penser à la jocosité et à la pratique elle-même comme une forme de jeu, pas de totalisation, très spécifique qui peut être considéré comme un domaine relativement autonome, qui a également une liaison avec la morale.

Mots-clé: moralité; personne; jocosité.

Abstract

The aim of the present work is to contribute to the studies of Afro-Brazilian religions, exploring, as its main focus the sexual moralities of a group of people who attend a *terreiro* of Almas and Angola in Florianópolis, Santa Catarina. In order to do so, I propose a discussion about the notions and expressions of moralities having as a starting point three analytical axes: 1) the construction of personhood and body; 2) the relations of kinship in the *santo* family; 3) the jocularity as a form of morality expression. The central argument is that the relationships within the *santo* family and the rites of passage that envision the construction of people and bodies are fundamental for the formation of the person in moral terms. The relationships within the *santo* family and their rules of conduct are explored as a way to discuss kinship relations and their moral dimensions. In other words, the idea is to understand morality within the group through the understanding of what is prohibit and what is allowed regarding the relationships with the *santo* family. Finally, I would like to propose an approach to jocosity, and the “joking” practice itself, as a specific (but not totalizing) domain which is relatively autonomous. Such a domain is also related to morality.

Keywords: morality; *santo* family; jocosity.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	11
1 DISCUSSÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	12
2 ALMAS E ANGOLA OU UMBANDA?.....	17
3 BREVE NOTA SOBRE NOÇÃO DE MORAL.....	21
4 ALGUMAS PALAVRAS SOBRE PESQUISAS E A PESQUISADORA NOS TERREIROS.....	24
5 UM TERREIRO DE ALMAS E ANGOLA.....	37
6 A FAMÍLIA DE SANTO.....	32
7 DESCRIÇÃO GERAL DOS RITUAIS.....	35
8 PERCURSO METODOLÓGICO.....	39
9 APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	42
<u>Capítulo 1</u> – FEITURA DA PESSOA E MORALIDADE.....	45
1.1. A CAMARINHA.....	47
1.1.1. A circulação do povo de santo por diferentes terreiros.....	51
1.1.2. Raspagem e feitura do santo.....	55
1.2. O PRECEITO.....	66
1.2.1. As interdições alimentares.....	70
1.2.2. A circulação proibida.....	75
1.2.3. As interdições sexuais.....	76

<u>Capítulo 2 – AS RELAÇÕES DE PARENTESCO NO</u>	
SANTO.....	83
2.1. O QUE É UMA FAMÍLIA DE SANTO?.....	90
2.2. AS REGRAS DE CONDUTA.....	96
2.3. OS RELACIONAMENTOS ENTRE O POVO DE	
SANTO E O POVO QUE NÃO É DO SANTO.....	100
2.3.1. Os relacionamentos legítimos.....	100
2.3.2. Os relacionamentos condenáveis.....	107
2.4. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	110
<u>Capítulo 3 – SOBRE MORALIDADES A PARTIR DA</u>	
JOCOSIDADE.....	113
3.1. CONSIDERAÇÕES SOBRE A JOCOSIDADE E A	
FORMA COMO ELA É PENSADA.....	114
3.2. A JOCOSIDADE NO AFRO-BRASILEIRO.....	120
3.3. A JOCOSIDADE EM TORNO NO SEXO.....	124
3.3.1. As pessoas com quem se brinca.....	129
3.3.2. As brincadeiras com a hierarquia.....	133
3.4. A JOCOSIDADE COMO FORMA DE EXPRESSÃO	
DAS MORALIDADES.....	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	142

INTRODUÇÃO

Há muito que a antropologia se dedica a estudar aquilo que se convencionou chamar de religiões afro-brasileiras. No entanto, há sempre algo a ser dito, até porque os olhares sobre essas religiões vêm se transformando, assim como o foco de interesse dos pesquisadores. Pretendo, num primeiro momento, oferecer um apanhado geral sobre os estudos afro-brasileiros para, em seguida, situar o leitor na produção específica, que é escassa, sobre a modalidade de terreiro em que a pesquisa foi realizada, a saber, umbanda de Almas e Angola. Procuo aqui colocar o leitor numa situação de conforto para que possa seguir a leitura do trabalho de forma fluída quanto às especificidades dos debates sobre religiões afro-brasileiras: especificidades estas, que não raramente ficam muito claras a quem já conhece o debate, mas que causam estranheza a quem desconhece. É com esse objetivo que na introdução irei situar os debates teóricos, no qual me insiro, sobre religiões afro-brasileiras, o campo específico em que se deu a pesquisa de campo e os sujeitos da pesquisa, as relações estabelecidas entre a pesquisadora e os membros do terreiro, assim como a metodologia empregada no decorrer da pesquisa e um breve resumo do que será trazido ao longo da dissertação.

Busco com este trabalho contribuir aos estudos sobre religiões afro-brasileiras a partir de um foco nas moralidades relativas às sexualidades de um grupo de pessoas que frequentam um terreiro de Almas e Angola em Florianópolis, a partir de uma discussão em torno das noções e expressões de moralidades. Para tal discussão tomo como ponto de partida três eixos de análise: 1) a construção da pessoa e corpo, 2) as relações de parentesco na família de santo e 3) a jocosidade enquanto uma forma de moralidade.

Esta dissertação tem origem no meu trabalho de conclusão de curso, realizado para obtenção do título de bacharel em ciências sociais, na Universidade Federal de Pelotas. Entre 2008 e 2009 realizei uma pesquisa de campo num terreiro de umbanda na cidade de Pelotas/RS. Desde que realizei essa pesquisa me interessei muito por dois assuntos, o primeiro são as moralidades nos terreiros; o segundo, sobre aspectos metodológicos da pesquisa antropológica, uma vez que antes de iniciar a

pesquisa do TCC eu era uma nativa. Esta dissertação não tem como foco uma discussão metodológica. No entanto, não posso me furtar de esclarecer qual a minha relação com o campo de pesquisa ao qual me dedico.

Minha trajetória na umbanda é marcada por conflitos pessoais e religiosos, não que os dois não estejam interligados, mas me refiro a eles como dois patamares diferentes neste ponto. Me iniciei na umbanda em 1999 e em 2006 me afastei dos terreiros enquanto membro e participante assídua. Em 2008 iniciei a pesquisa do TCC no último terreiro que frequentei. Ao concluir a graduação e ingressar no mestrado decidi que seguiria no campo das religiões afro-brasileiras, porém, em um terreiro diferente ao que estava acostumada. Então, escolhi um terreiro de Almas e Angola em Florianópolis/SC para realizar minha pesquisa de campo.

A pesquisa foi realizada num terreiro de umbanda de Almas e Angola chamado terreiro de Umbanda de Almas e Angola Obaluaê e Caboclo Ventania, localizado no bairro Trindade em Florianópolis/SC. O terreiro é dirigido por dois pais de santo Pai Luiz, principal dirigente do terreiro e Pai André segundo dirigente, cada um dos dirigentes possuem filhos de santo no terreiro formando assim duas famílias de santo que se interligam. Todos os aspectos trazidos aqui serão problematizados adiante.

1. DISCUSSÕES AFRO-BRASILEIRAS

Os estudos clássicos afro-brasileiros são claramente marcados (num primeiro momento) por um racismo pautado pelo evolucionismo. Os terreiros eram predominantemente frequentados por negros, as teorias da época - nas décadas de 20 e 30 - iniciaram os trabalhos mais significativos sobre religiões afro-brasileiras, ligando a possessão praticada dentro dos terreiros à doença mental¹. Num segundo momento – no final da década de 30 - houve uma tentativa de defesa dos terreiros com descrições detalhadas dos rituais que buscaram legitimar essas religiões perante a sociedade, afirmando um comportamento dentro dos

¹ Ver, Arthur Ramos, 1956 2ed.

terreiros de acordo com os valores aceitos nela².

Assim é que alguns trabalhos dessa época foram execrados da academia. Um clássico exemplo é o trabalho de Ruth Landes (1947) que apresenta uma forte presença de homossexuais nos terreiros de candomblé da Bahia. O argumento da autora se faz importante na medida que questiona o estatuto das mulheres e dos homossexuais dentro dos rituais. Procura levantar uma discussão sobre a forma como aquilo que a autora entendia como ligado ao feminino – a possessão – se fazia fundamental para o funcionamento dos terreiros. Porém, estudiosos como Melville Herskovits e Arthur Ramos se opuseram a Landes, ambos defendendo a total integridade moral e completa normalidade dos participantes do candomblé. Há de se considerar que na época uma das explicações vigentes à homossexualidade era de cunho patológico³.

Por outro lado é possível encontrar os estudos de Pierre Verger, que estabeleceu uma relação mais profunda com os candomblés baianos ao se iniciar na religião. Além da iniciação no candomblé, Verger passou pelo processo iniciático em África,⁴ chegando ao cargo de babalaô (aquele que é iniciado para lidar com os oráculos). O autor realiza detalhadas descrições sobre as práticas rituais e o uso das plantas nos candomblés.

Márcio Goldman (1984) se preocupou em elaborar uma análise em torno da possessão. Fez uma extensa revisão bibliográfica e dividiu a produção, até o momento de sua tese, em dois blocos: aqueles estudos de cunho evolucionista (que ligaram a questão da possessão muitas vezes a patologias) e aqueles que elaboraram uma explicação sociologizante, com descrições dos rituais e interpretações embasadas nas estruturas sociais, que defendiam a possessão como um reflexo da sociedade e uma forma de inversão das posições sociais ocupadas pelos membros dos terreiros. A partir dessa revisão bibliográfica o autor propõe uma nova perspectiva, ao pensar na noção de pessoa relacionada à possessão. Segundo Goldman a pessoa é construída através dos processos iniciáticos pelos quais passa, que estão diretamente ligados à incorporação.

² Roger Bastide, 1973 e Melville Herskovits, 1943.

³ Ver, Regina Abreu, 2002.

⁴ Pierre Verger passou pela iniciação no candomblé na Bahia e nas religiões tradicionais na África (VERGER,1995).

Em diálogo com Bastide o autor entende a pessoa (no candomblé) como uma pessoa folheada, em que as diversas camadas que compõem a pessoa são atualizadas a cada ritual de passagem que o iniciado realiza, atualizando sua existência. Dentro disso, a incorporação é uma noção chave, já que, a ligação entre pessoa e orixá se fortalece a cada ritual de passagem e o objetivo último é unificar pessoa e orixá. Porém, a unificação só é possível enquanto um devir. A incorporação reflete essa ligação que a cada ritual de passagem se intensifica, pois ao final da vida de um pai ou mãe de santo (quando este alcança o maior grau hierárquico) a incorporação deixa de acontecer. Ou seja, quando a pessoa está completamente formada ela deixa de incorporar, pois tem o controle total da incorporação em seu cotidiano, deixa de ser uma incorporação ritual e passa a ser quase uma incorporação cotidiana, onde orixá e filho de santo estão mais unidos possível.

Conforme Goldman sugere penso que a incorporação é chave dentro das religiões afro-brasileiras, na medida em que define o tipo de relação que as pessoas estabelecem entre si dentro da família de santo, os cargos ocupados dentro de um terreiro, a forma como os médiuns girantes e os não girantes se relacionam com suas ou outras entidades⁵. Contudo, nesse ponto, Goldman, ao tomar a incorporação como fundamental no processo de construção da pessoa, não trata de modo mais claro como se dá o processo de construção dos filhos de santo que não incorporam.

Meu argumento, a partir das observações feitas em campo, é de que a pessoa é construída nos rituais de passagem tanto quanto no cotidiano e no convívio com a família de santo. Ao considerar que o processo de aprendizagem dentro das religiões afro-brasileiras se dá através da experiência corporal e na vivência dentro do terreiro, ambos os momentos são constitutivos de um filho de santo - o ritual de passagem e o cotidiano no terreiro. Goldman (2005), em “Formas do Saber e Modos do Ser Observações sobre Multiplicidades e Ontologia no Candomblé” discute sobre a noção de pessoa e sua relação com os processos de aprendizagem cotidiano, experimentado corporalmente pelos iniciados.

Há também o trabalho de Gabriel Banaggia, uma dissertação

⁵ Mèdium girante é aquele que incorpora e o não girante é aquele que ocupa algum cargo, mas não incorpora.

dedicada à revisão bibliográfica dos estudos sobre religiões afro-brasileiras a partir da década de 70, que complementa a revisão feita por Goldman. Segundo Banaggia (2008) os autores que produziram nesse período, influenciados pela escola estrutural-funcionalista, focaram seus estudos na relação dos terreiros com a sociedade envolvente, como se esta última fosse algo do plano do natural (dado). Para a análise o autor foca em três obras, que segundo ele são fundamentais aos estudiosos das religiões afro-brasileiras. A primeira é *Guerra de Orixá*, de Yvone Maggie, a segunda é *Vovó Nagô e papai branco*, de Beatriz Góis Dantas e a terceira é *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, de Stefania Capone⁶. Todas essas obras buscam explicações na “sociedade” a respeito daquilo que ocorre nos terreiros. O autor ainda elenca uma série de autores como Peter Fry, Patricia Birman, Diana DeGroat Brown que, segundo ele, têm o mesmo tipo de abordagem. Banaggia alia seu argumento ao de Ordep Serra (1995) defendendo que o problema dessas abordagens é que partem de uma noção de sociedade que está pronta e os terreiros estão inseridos nela.

Banaggia faz uma resenha detalhada de cada uma das três obras e apresenta diversos autores, os mais citados são aqueles que compartilham das análises apresentadas nas obras. Também observa que alguns desses autores, anos depois reconheceram a análise reducionista que elaboraram. No entanto, a partir dos mesmos pressupostos de outrora, alegam que produziram de tal maneira devido ao contexto sociopolítico no qual estavam inseridos. Essas análises tratam da dominação ideológica e cultural a qual estavam submetidos os membros dos terreiros, e de uma forma ou de outra acabam como vítimas da sociedade de classes.

Ao final de sua dissertação apresenta uma série de trabalhos que considera serem propostas diferentes das criticadas e argumenta sobre o caráter relacional entre terreiros e sociedade, onde, é na relação entre povo de santo e qualquer outro setor da sociedade que um faz o outro. Portanto os terreiros constroem e são construídos na sociedade.

Um aspecto interessante do argumento de Serra (1995) e Banaggia (2008) é o reconhecimento de que as religiões têm história. De

⁶ CAPONE, 1999 [2004]. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, Contra Capa; DANTAS, 1988. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal; MAGGIE, 1975 [2001]. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

uma certa forma compartilham com aquilo que alguns autores - que Banaggia denomina de “culturalistas”- como Bastides, Hertszkowits e Landes propuseram alhures. Serra propõe uma visão crítica daqueles trabalhos que tratam as práticas religiosas do povo de santo como uma resistência e uma tentativa de manter algo de original vindo do continente africano, dos trabalhos que creditam aos intelectuais as práticas religiosas e os discursos de originalidade do povo de santo e propõe que seja problematizado como esses elementos se entrecruzam.

Caracterizar a resistência como uma infrangível obstinação em manter imóvel um acervo de crenças e ritos transplantados, é absurdo; desconhecer suas rupturas, quebras, alterações, distorções, contradições, vem a ser, no mínimo, ingenuidade; traduzi-la nos termos de um projeto político definido, consciente, coerente, do povo-de-santo unificado, passa de fantasia; mas ignorá-la é tolice. (SERRA, op. cit., p. 158).

Tanto Banaggia quanto Serra refletem sobre as explicações que colocam os terreiros e o povo de santo como uma espécie de aldeia, como se as pessoas que frequentam os terreiros não fossem marcadas pelas diferentes relações que estabelecem ao longo de suas existências, além de terem suas capacidades criativas e críticas colocadas em dúvida por aqueles autores com um enfoque um tanto determinista.

Trouxe aqui um apanhado geral das discussões afro-brasileiras, a partir de alguns textos que fizeram revisões bibliográficas. Não tenho a pretensão de esgotar o debate, nem de fazer uma revisão bibliográfica muito extensa – para isso seria preciso dedicar uma dissertação inteira, no mínimo. O objetivo foi unicamente de mapear algumas propostas de revisões bibliográficas que considero chave. Ao longo da dissertação realizo diálogos com diversos autores que não estão incluídos aqui, mas que, no entanto, serão invocados conforme o desdobramento das discussões.

2. ALMAS E ANGOLA OU UMBANDA?

Quando cheguei em Florianópolis me deparei com uma certa invisibilidade das religiões afro-brasileiras bastante acentuada, se comparada com alguém que busca os indícios da presença destas religiões em Pelotas/RS. Observando nas ruas de forma aleatória, buscando por tal presença encontrei um terreiro, situado numa rua que faz parte do trajeto de algumas linhas de ônibus e próximo a Universidade Federal de Santa Catarina. Quando precisei me aventurar numa primeira inserção em campo lembrei daquele terreiro e o procurei⁷. Fui num sábado a noite, dia em que há ritual aberto ao público. Num primeiro momento a comparação com minha trajetória nos terreiros foi inevitável. Notei várias coisas semelhantes, tanto quanto estranhei outras. Mas o principal estranhamento dizia respeito a definição: terreiro de Almas e Angola.

Sendo eu alhures iniciada e praticante da umbanda, quais elementos naquele terreiro me levaram ao estranhamento? Almas e Angola é umbanda? Naquele momento era algo novo para mim, que nunca havia ouvido ou lido algo a respeito. Podia ser umbanda, mas pelo que eu havia visto no ritual era possível notar que não era a mesma coisa que eu entendia por umbanda.

É a partir dessas interrogações, que surgiram numa primeira visita, um estranhamento do campo, e de um diálogo com os autores que já trabalharam com Almas e Angola, com os quais procuro discutir, problematizando suas definições e categorizações desta religião.

Definir Almas e Angola é uma via de mão dupla, pois se por um lado as práticas religiosas afro-brasileiras em geral (e Almas e Angola não foge a regra) escapam e perdem suas características quando são engessadas em categorias x ou y; por outro lado, é possível perceber algumas semelhanças e práticas recorrentes nesses terreiros⁸. Contudo,

⁷ Ao comentar com minha orientadora sobre a tarefa ela também me indicou este terreiro.

⁸ Ver, Goldman, 2005. Além de Goldman há a tese de Edgar Barbosa Neto (2012) a qual só pude entrar em contato no final deste trabalho. Na tese o autor problematiza de forma bastante interessante as formas de definições e autodefinições dos terreiros e aquilo que o autor chama de lados, ou seja, as linhas ou nações que assumem os terreiros. O autor argumenta com base na noção de Bastide, a respeito do candomblé como um sistema de participações, ao invés de ser entendido como uma instituição, diz que “[...] as diferentes

ao longo da pesquisa de campo ressaltar que o terreiro em questão é de Almas e Angola foi sempre uma preocupação de um dos pais de santo dirigentes do terreiro e principal interlocutor. Várias vezes ele me dizia que a primeira coisa que eu deveria deixar claro em meu trabalho era que o terreiro é de Almas e Angola.

De um modo simplista, a umbanda pode ser diferenciada do candomblé pelo culto de entidades (pretos velhos, caboclos, exus e pombas gira, ciganos e outros tantos), por seu turno o candomblé se caracteriza pelo culto dos orixás, divindades ligadas a elementos da natureza. Porém, tanto umbanda como candomblé se relacionam com os elementos uns “pertencentes” do outro e a intensidade dessa relação é a mais variada possível.

Segundo alguns pesquisadores como Reginaldo Prandi (2004) a oposição entre umbanda e candomblé se faz num primeiro momento - primeira década do século XX (OLIVEIRA, 2003) - com o surgimento da umbanda num processo de braqueamento dos terreiros e de higienização, visando ser uma religião universal que junta os três elementos formadores da nação brasileira (negros, índios e brancos) constituindo-se como a única religião brasileira. Num segundo momento - década de 60 (PRANDI, 2004) - há um movimento de resgate de uma cultura “perdida” com o processo de escravidão, uma valorização do candomblé com um retorno a uma África, um resgate da língua e dos cultos dos orixás.

A produção sobre Almas e Angola não é vasta e é recente. Vanessa Pedro (1999) realizou um trabalho de conclusão de curso no Jornalismo, da Universidade Federal de Santa Catarina, que posteriormente foi publicada em forma de livro sobre Almas e Angola. O livro traz o processo de sucessão num terreiro o qual a mãe de santo (bastante reconhecida pelo povo de santo local) morre, e, é preciso encontrar alguém para seguir a frente do terreiro. Nesse processo de sucessão a autora apresenta a opinião de vários pais e mães de santo de Almas e Angola e demonstra ao leitor diferentes pontos de vista sobre sucessão na família de santo, os conflitos que daí decorrem e por fim a forma como se desenrola a passagem da liderança da mãe de santo

formas assumidas por essas religiões talvez possam ser descritas como corte nesse fluxo de participações, como segmentos que se atualizam contra um fundo virtualmente infinito de segmentação.” (p.35). Não pretendo me deter de forma mais detalhada no argumento do autor, apenas apontar que esta discussão pode ser produtiva.

falecida para o outro líder do terreiro.

Outro trabalho que é referência importante sobre Almas e Angola é a tese de doutorado de Cristina Tramonte (2001) que traz um longo estudo histórico e cosmológico sobre a religião. Nesse trabalho a autora traz a discussão sobre o mito de origem da religião em Santa Catarina, a estrutura dos rituais e dos terreiros, assim como a forma organizacional dos mesmos. Esse é um trabalho que oferece um bom embasamento daquilo que pode ser encontrado num terreiro de Almas e Angola. No entanto, assim como acontece com qualquer religião afro-brasileira, também em Almas e Angola não há estruturas rígidas, cada terreiro funciona de acordo com seu líder.

Já com uma outra perspectiva, com o objetivo de discutir a construção da pessoa em um terreiro de Almas e Angola, encontra-se o trabalho de André Farias (2008), um trabalho de conclusão de curso de Ciências Sociais (UFSC). Nesse trabalho o autor traz uma discussão sobre construção de pessoa e uma descrição, guardando os segredos, dos rituais de passagem. Descrição que também me forneceu suportes para compreender em parte os rituais que presenciei durante a pesquisa de campo, os quais detalharei mais adiante.

É interessante pensar nas relações entre umbanda de Almas e Angola e candomblé através de um diálogo com a trajetória religiosa da principal líder da umbanda de Almas e Angola, mãe Ida, que após trazer o ritual (como é chamado pelos iniciados) de Almas e Angola para Florianópolis deixou a religião e passou a praticar o candomblé. Em função dos rituais de reforço de camarinha de pai Evaldo, um pai de santo bastante reconhecido em Florianópolis, mãe Ida retornou a Almas e Angola (Ibid.)⁹.

⁹ Sobre processos de surgimento, (re)surgimentos, transformações, (re)adaptações e etc, entre o povo de santo e suas variadas maneiras de organizações religiosas, dois autores fazem um trabalho exímio, Ordep Serra (1995) e Márcio Goldman (2005). Onde o primeiro ao construir uma crítica dos trabalhos que defenderam a influência da academia à construção de um entendimento de superioridade nagô (ao que diz respeito ao candomblé) tendo como foco o trabalho de Beatriz Góis Dantas (1988), discute as dinâmicas e os modos pelos quais o povo de santo “fugiu” da repressão policial e político-ideológica no século XIX e se manteve como uma das principais formas religiosas afro-brasileiras, pelo menos nos estados da Bahia e Rio de Janeiro.

O segundo problematiza a situação de escravidão que originou um processo de desterritorialização e reterritorialização forçado o qual foram submetidos os milhões de escravos trazidos ao Brasil, “Frente a essa experiência mortal, articularam-se agenciamentos que combinaram, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de

Pai André (um dos dirigentes do terreiro e principal interlocutor) sempre deixou muito claro sua preocupação de que eu marcasse que o terreiro é de Almas e Angola. Portanto, diferente da umbanda, do candomblé e das outras religiões afro-brasileiras, marcando a mesmo tempo a legitimidade e o reconhecimento dessas outras modalidades religiosas. Segundo pai André, a religião de umbanda de Almas e Angola tem uma origem sincrética com características do catolicismo, do kardecismo, de outras religiões afro-brasileiras como a umbanda e o candomblé, e com elementos e figuras de origem indígena, sendo a umbanda de Almas e Angola um tipo de umbanda dentre outras. Nas falas de pai André é possível notar a preocupação em especificar a umbanda de Almas e Angola em contraposição a um discurso sobre o candomblé.

Outro ponto importante (dentro desse movimento de aproximação e distanciamento, ou de participação, de Almas e Angola e outras religiões afro-brasileiras) é o modo de relações entre os diferentes terreiros de Almas e Angola. Tramonte (2001) apontou isso. As famílias de santo permanecem com uma lógica de reciprocidade, segundo a autora, mesmo após a saída de um filho de santo e abertura de seu próprio terreiro, diferente daquilo que ocorre com outras religiões afro-brasileiras¹⁰. Vale sublinhar aqui que, assumir a noção de reciprocidade para falar de relações dentro de uma dinâmica específica pode ser perigoso e pouco produtivo em termos analíticos. Ao que parece, Tramonte assume a noção de reciprocidade de uma forma excludente a competição e ao conflito. Por esta razão, prefiro me deter mais nas dinâmicas do que correr o risco de engessá-las definindo suas formas de relações como: recíprocas ou competitivas.

Goldman argumenta que as religiões afro-brasileiras são atravessadas por “[...] um duplo sistema de forças: centrípetas, codificando e unificando esses cultos, e centrífugas, fazendo pluralizar

origem africana com partes dos imaginários religiosos cristão e ameríndio, e, por outro, formas de organização social tornadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que podiam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais.”(GOLDMAN, op. cit., p. 3). Ambos os autores privilegiam uma perspectiva que combina uma contextualização histórica com as dinâmicas e estratégias utilizadas pelo povo de santo às múltiplas (re)invenções de suas práticas religiosas.

¹⁰ As pessoas pertencentes ao mesmo terreiro estabelecem uma relação que denominam como família de santo. Essa noção e suas implicações nas relações entre as pessoas dentro do terreiro será tratada com maior cuidado no segundo capítulo desta dissertação.

as variantes, acentuando suas diferenças e engendrando linhas divergentes.”(GOLDMAN, op. cit., p.3). O autor atribui isso ao próprio processo formador das religiões e defende que isto é constituinte delas, ainda que ignorado pelos pesquisadores que tratam as consequências deste duplo movimento como uma espécie de defeito do sistema.

Pode-se daí entender a ênfase de pai André em demarcar o lugar de Almas e Angola, recentemente conquistado se comparado com as outras modalidades. Todavia, categorizações e definições sempre são feitas com base em critérios (nunca universais). O importante é deixar claro quais os critérios utilizados para fornecer a definição proposta. Penso ser adequado pensar nos termos em que os iniciados se reconhecem e me apropriar das categorias utilizadas por eles para tentar oferecer explicações analíticas.

3. BREVE NOTA SOBRE A NOÇÃO DE MORAL

De modo tímido me arrisco aqui a traçar algumas noções básicas daquilo que pretendo desenvolver no restante deste trabalho, a saber, alguma discussão sobre moralidades. Não possuo a pretensão de uma discussão que dê conta daquilo que considero uma falha em alguns estudos antropológicos, ou melhor, daquilo que dificultou em parte o meu trabalho – o que, afinal de contas, os antropólogos entendem por moral¹¹?

Vários autores, desde clássicos até atuais, utilizam o conceito de moral, porém, não o definem. A noção de moral é comumente tratada como algo dado, antropólogos a utilizam como se qualquer ser humano soubesse o que é moral. Contudo, duvido que todos que assim o fazem entendam que moral possua o mesmo sentido. De modo que busco aqui uma brevíssima problematização, ou melhor, apresentação, daquilo que tomo como moral, que se diluirá ao longo do texto, mas que nem por isso deixa de compô-lo.

Márnio Teixeira Pinto (2006), no texto “Sociabilidade, Moral e

¹¹ Não pretendo com isso concluir que a antropologia não discutiu ou discute sobre a noção de moral, pretendo apenas explicitar uma dificuldade minha. Há uma bibliografia antropológica que faz esta discussão.

Coisas Afins: Modelos Sociológicos e Realidade Ameríndia”, discute como a questão da moral é intrínseca às ciências sociais tanto em seu surgimento, como enquanto questão de base das discussões, porém salienta o erro cometido por várias gerações de intelectuais de não conceituarem o que pretendem dizer com moral. Dessa forma, por bastante tempo se tratou da moral como um conceito autoexplicativo. Devido a isso, o autor propõe um resgate das discussões sobre moralidades. Segundo Teixeira Pinto é importante que se tenha claro o conceito, ou pelo menos uma noção do que se entende por moral, para que seja possível, ao leitor, acompanhar o raciocínio do autor.

Teixeira Pinto faz uma análise da obra de Durkheim sobre moral questionando aquilo que parece ter sido deixado de lado pela antropologia. Apresenta como questão central para Durkheim a questão da moral que implica na existência de um indivíduo, sujeito, mas que depende de sua relação com o coletivo, a sociedade. Foi essa formulação central que embasou os trabalhos de Mauss sobre pessoa, assim como os de Dumont sobre indivíduo. “A ideia de 'sociedade' como um 'sistema moral' é o produto final da teoria de durkheimiana. Onde a enorme dificuldade de isolar a Moral como um objeto analítico em si mesmo: tratar do 'social' seria como já estar tratando da 'moral' em sua substância.” (Ibid., p. 15). Ao concluir seu texto, Teixeira Pinto propõe uma compreensão do noção de moral para além dos indivíduos, seguindo aquilo que indicou Durkheim, e, pensar numa moralidade como um feixe de relações que atravessa os indivíduos.

Louis Dumont trata da relação entre a parte e o todo, de certa forma aquilo que já indicara Durkheim, se detendo sobre as formas como o todo se relaciona com as partes. Para isso o autor traça uma comparação entre aquilo que chama de sociedade moderna e a sociedade indiana, que no caso seria uma sociedade tradicional. Discute sobre a noção de valores, palavra que serve como espécie de curinga à antropologia, e desenvolve sobre algumas noções chaves à compreensão social. Sua diferenciação sobre valores éticos e a ação, aquilo que deve ser feito e aquilo que é, pode esclarecer sua noção de moral.

Um 'sistema de valores' é, assim, uma abstração extraída de um mais vasto sistema de ideias e valores. Isso não é verdadeiro somente nas sociedades não-modernas mas também, com uma

só exceção, das sociedades modernas – exceção essa, cardeal, envolvendo os valores *morais* (individuais) em sua relação com o conhecimento 'objetivo', científico. Pois tudo o que dissemos acima acerca do *dever-ser* relaciona-se exclusivamente com a moralidade individual, 'subjéctiva'. (DUMONT, 1985, p. 253).

Notemos que neste sentido, moral seria a forma como os valores sociais são subjéctivados individualmente. O autor ainda ressalta a especificidade das sociedades modernas e sua relação com a noção de ciência criada pela própria sociedade moderna. Todavia Dumont não exclui a possibilidade de mais de um sistema de valores coabitarem na mesma sociedade. Seguindo o trecho citado acima o autor diz que “essa moralidade seja, ao mesmo tempo que a ciência. Suprema na nossa consciência moderna não impede que ela coabite com outras normas, valores da espécie ordinária, os da ética tradicional [...]” (Ibid., p. 253).

Esta perspectiva pode ser pertinente para pensarmos sobre a moral a partir das regras de conduta encontradas no terreiro em que foi feita a pesquisa de campo. Apesar da moral ser um processo subjéctivo, as regras são compartilhadas e de alguma forma valores éticos também – já que há a possibilidade de rompimento com a família de santo ou mesmo com a religião, portanto, é uma escolha de cada pessoa permanecer sob as regras de condutas.

Porém, pensar em termos de um modelo de sociedade moderna, como o pensado por Dumont, quando tratamos de sociedade brasileira pode ser demasiado arbitrário. Somado a isso, prender-me numa discussão sobre valores éticos não é meu objetivo. No entanto, isso não significa que o debate e a problematização de certos aspectos não sejam interessantes, uma vez que há um conjunto não só de regras, mas um conjunto de valores compartilhados, de práticas que incluem formas de relações entre pessoas (constituintes do próprio processo de construção destas), entre pessoas e espíritos e entre pessoas e coisas que compreende desde comida, como locais por onde se passa, roupas, objetos e etc.

Procuo pensar mais nas práticas das pessoas do que nas regras e nos valores implícitos nelas. Parto da hipótese de que, há uma prática que é compartilhada pelos membros do terreiro, já que compartilham

das mesmas regras de interdições e permissões em torno das conjugalidades e práticas sexuais e, concordam, pelo menos em parte, com ambas. Prática essa que engendra valores morais. No entanto, não pretendo definir *a priori*, tais valores, mas sim demonstrar que através das práticas é que os valores são constituídos.

Remeto à discussão feita por Foucault sobre sujeito, não há um sujeito anterior à relação, esse sujeito ontológico dotado de uma moral e consciência, o que há são processos de subjetivações que ocorrem através das relações¹². Neste sentido a prática da religiosidade também é constituinte da moralidade do grupo, não exclusivamente nem totalizadora, mas relacional.

4. ALGUMAS PALAVRAS SOBRE PESQUISAS E A PESQUISADORA NOS TERREIROS

É justo com o leitor, e, comigo, situar minha relação com a umbanda; primeiro com o leitor para que tenha noção de onde saem algumas informações, e segundo, comigo para que o leitor entenda a dimensão de proximidade com o campo de estudos de quem vos escreve. Diga-se de passagem dificuldade minha. Uma das primeiras lições que se aprende em antropologia é distanciar-se do próximo e aproximar-se do distante, tarefa nada fácil. Por isso, aqui pretendo problematizar uma categoria, no contexto específico deste trabalho, que será utilizada ao longo da dissertação, a saber, *povo de santo*.

Ao falar em povo de santo vale situar do que se trata e quais os motivos que me levam a utilizar tal categoria. Alguns autores já discutiram sobre os problemas de definições a respeito das categorias de “religiões afro-brasileiras” e “cultos afro-brasileiros”, e as dificuldades de engavetar tais práticas religiosas em categorias que remetem a uma certa rigidez conceitual¹³. Nesse sentido não há uma ou outra categoria certa ou errada, mas cabe ao pesquisador situar sobre aquilo de que está falando.

¹² Me utilizo aqui das lições, sobre Foucault, que aprendi em sala de aula, nas reuniões do núcleo de pesquisa, nas reuniões de orientação com minha orientadora Sônia W. Maluf a quem sou grata.

¹³ Ver, Goldman, 1990.

Portanto, me refiro a religiosidades afro-brasileiras quando busco falar das práticas cotidianas e práticas rituais que acontecem dentro dos terreiros e fora deles. Me refiro a religiosidades com a intenção de remeter o leitor as questões experienciadas pelos iniciados em alguma religião afro-brasileira¹⁴. Aí entra a noção de religião afro-brasileira a qual utilizo para falar de alguma ou várias categorias reconhecidas pelos seus praticantes, como a umbanda, ou o candomblé e Almas e Angola, por exemplo. São estas religiões, afro-brasileiras, mesmo que em dois terreiros de Almas e Angola possam ocorrer práticas diferentes.

De fato existem terreiros de umbanda e terreiros de candomblé onde a variedade de práticas pode ser inominável, porém não deixo de perceber que existe a umbanda e o candomblé com algumas práticas recorrentes entre eles. Tal como irei defender ao longo da dissertação, a ambiguidade é pedra de toque das religiões afro-brasileiras e do povo de santo.

Retorno aqui à discussão inicial, que não poderia ser feita descolada da precedente - quem é o povo de santo? Dizer que o povo de santo são as pessoas que praticam qualquer religião afro-brasileira seria simplificar muito uma forma específica, ao mesmo tempo que diferente de vivenciar um certo tipo de religiosidade. O povo de santo deve ser entendido a partir do contexto ao qual se refere aquele que dele fala. Pois, pode-se falar do povo de santo no Brasil assim como do povo de santo de Florianópolis. Apesar de não serem exatamente a mesma coisa são pessoas que compartilham coisas em comum, como categorias que nem sempre possuem o mesmo significado, mas que permitem um diálogo¹⁵.

Um filho de santo morador da cidade Salvador/BA pode utilizar

¹⁴ A professora Sônia W. Maluf (2011a), em “Além do templo e do texto: desafios e dilemas nos estudos de religião no Brasil”, faz uma discussão sobre os problemas da categoria “religião” para tratar sobretudo das religiosidades e experiências da Nova Era. No texto a autora também aponta para os problemas semelhantes quando se trata das religiões afro-brasileiras ressaltando a importância de se pensar nas categorias que os sujeitos utilizam e na forma como apropriam tais denominações. É fundamental ressaltar aqui a importância de buscar compreender a forma como os sujeitos da pesquisa utilizam as categorias.

¹⁵ Não vislumbro aqui fazer uma discussão sobre questões de tradução e possibilidades de diálogos a partir de diferentes referências culturais, contudo, penso ser um ponto muito interessante que merece atenção. Tal reflexão foi inspirado a partir da leitura de Roy Wagner, [1975] 2010.

as mesmas palavras que um filho de santo morador da cidade de Florianópolis/SC. No entanto, isso não garante que estejam falando a mesma coisa. Porém, penso que a comunicação é completamente viável ao mesmo tempo em que ambos se reconhecem como sendo do santo. Há de se considerar que os terreiros e as pessoas que participam deles de alguma forma se relacionam, no mínimo em âmbitos locais¹⁶, e deste modo é que o povo de santo de quem se fala deve ser situado em seu contexto relacional.

Com base nisso me considero como fazendo parte do povo de santo, já que acredito que é possível uma comunicação entre um iniciado em algum terreiro aleatório e eu. Entretanto, no decorrer da pesquisa percebi que talvez eu não soubesse - tanto quanto acreditava - o que exatamente significava aquilo de que os membros do terreiro pesquisado me diziam. Sem contar que num determinado momento me vi sendo considerado como alguém que não era do santo por não ser iniciada em Almas e Angola¹⁷. Isso expressa a necessidade da categoria povo de santo ser problematizada e entendida a partir de seu contexto.

Sônia W. Maluf (2011b) escreve sobre essa pressuposição de uma igualdade quando se trata de pesquisadores que trabalham em áreas urbanas, da mesma forma que muitas vezes ocorre uma pressuposição da diferença quando se trata de pesquisadores que trabalham com populações indígenas. Neste texto, a autora propõe uma reflexão sobre categorias tratadas pelos antropólogos em termos ontológicos, “nós” e “outros”, que no fundo são locais que se constroem nas relações durante a pesquisa. A partir de um diálogo com a teoria feminista, Maluf questiona sobre esses lugares, que no fundo são locais

¹⁶ Edgar R. Barbosa Neto, em sua tese de doutorado sobre aquilo que denominou “casas de religião” para tratar de terreiros - três mais especificamente - da cidade de Pelotas/RS, chamou atenção para as relações entre diferentes casas: “Da autonomia das casas não resulta, portanto, uma paisagem atomística de unidades rituais sem nenhuma conexão entre si. Essas casas, muito pelo contrário, são partes de redes complexas de relação, das quais, contudo, nem todas elas participam com o mesmo peso” (Op. cit., p. 39).

¹⁷ Durante um ritual de iniciação o qual acompanhei, quando cheguei no terreiro e os membros do terreiro estavam preparando algumas comidas rituais, ofereci ajuda. Uma das mulheres (que não frequentava o terreiro desde o início da pesquisa) que estava preparando a comida perguntou se eu era do santo, antes que eu respondesse, outra mulher (que sabia que eu era pesquisadora) interrompeu e falou que não. Então, a mulher que havia perguntado para mim se eu era do santo respondeu que minha ajuda não era permitida.

de constante construção e performatização¹⁸.

Outra questão que me deparou quando penso sobre pesquisas com o povo de santo, diz respeito às diferentes formas que a religiosidade atravessa a vida e o cotidiano de cada filho de santo. Porém, entender como as pessoas encaram o mundo numa totalidade me parece ilusão, pois muito provavelmente tal totalidade não existe. Neste sentido, penso que o que é possível, é delimitar um recorte e ter consciência de que este não dá conta de uma suposta totalidade, mas que orienta uma reflexão específica e limitada.

5. UM TERREIRO DE ALMAS E ANGOLA

Ao cursar uma disciplina obrigatória no primeiro semestre do mestrado, Métodos e Técnicas de Pesquisa em Antropologia I, foi solicitado aos alunos do curso que escrevessem um documento de inspiração etnográfica como uma das formas avaliativas da disciplina¹⁹. O objetivo, além de avaliar os alunos, era que pudessem fazer uma aproximação com seus possíveis campos de pesquisa. Foi visando tal tarefa que fui pela primeira vez ao terreiro no qual fiz a pesquisa de campo mais tarde.

No dia 10 de abril de 2010, fui pela primeira vez no terreiro de Umbanda Almas e Angola Obaluaê e Caboclo Ventania. Cheguei por volta das 19h30min, e os trabalhos tinham iniciado por volta das 19h. O terreiro é localizado num bairro de classe média em uma rua próxima a um terminal de ônibus, sendo que algumas linhas de ônibus passam

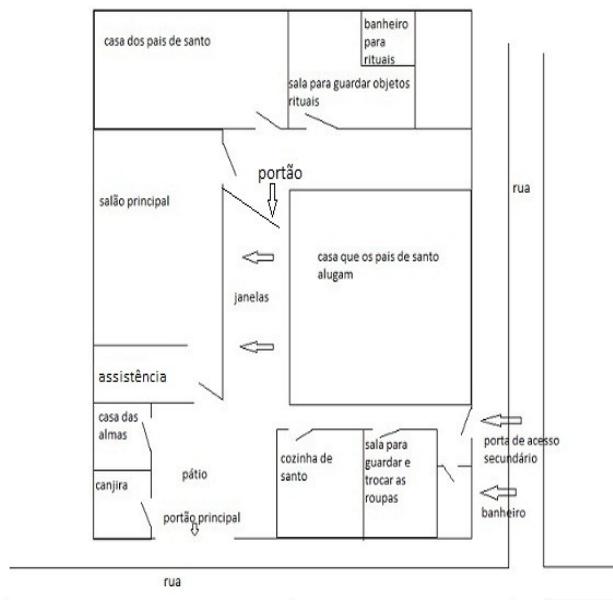
¹⁸ Sobre essa questão de locais de constante construção e performatização, a autora dialoga principalmente com autoras(es) que fazem a crítica de uma noção de diferença de gênero que parte de um princípio biológico diferente (a capacidade de engravidar e nutrir a criança) tomado como lugar ontológico da diferença de gênero. A autora argumenta que “O gênero (e a construção da diferença ontológica) é um modo ocidental de inteligibilidade do sujeito” e “Para o feminismo, não existe um ato fundacional nem do sujeito nem da diferença de gênero, mas sim a reiteração de uma dinâmica, um modo permanente e reiterativo de constituição de sujeitos e de relações de poder” (MALUF, 2011b, p. 52).

¹⁹ Disciplina ministrada pelo professor Alberto Groisman, a quem sou grata pelas discussões e conversas sobre a pesquisa de campo, principalmente no processo de primeiro contato com o terreiro pesquisado.

bem em frente (inclusive aquelas que tem a universidade federal em seu itinerário). Além disso, é próximo a Universidade Federal de Santa Catarina.

Ao entrar no espaço, uma garagem coberta, haviam algumas pessoas em pé em frente a uma outra porta (o espaço principal do terreiro). Na esquerda, duas portas fechadas, casa das almas e cangira;²⁰ na direita, uma janela de uma peça escura (a cozinha de santo), e embaixo dessa janela, uma mesa. Ao lado da mesa, no canto direito, uma planta. Seguindo em frente, ao lado da porta do espaço ritual principal, um corredor, onde algumas pessoas olhavam através das duas janelas o ritual que acontecia na sala principal. Ainda pelo lado de fora, na parede bem em frente ao portão de entrada, um mural com a programação dos rituais do mês inteiro, a escala de limpeza do terreiro e alguns recados. Ao final do corredor, que fica do lado direito da sala principal, um outro portão que separa o terreiro da casa dos pais de santo.

²⁰ Casa das almas, espaço que ficam as imagens dos pretos velhos e de obaluaê e onde são feitos alguns rituais, como oferta de comida a essas entidades; cangira, espaço onde ficam as imagens dos exus e pombas gira e igualmente onde são feitos alguns rituais a essas entidades.



O dia 10 de abril de 2010 foi um dia de chuva forte na Ilha de Santa Catarina. Quando li todos os recados do mural descobri que era dia de homenagem à Iemanjá, na praia da Daniela, mas em função da forte chuva o pai de santo do terreiro cancelou a homenagem e fez o ritual (*toque*) no terreiro.

Ao entrar na parte principal as etnografias afro o chamam geralmente de *salão principal*²¹, havia uma separação do espaço em duas partes, uma onde ocorrem as possessões, a *corrente*²² é formada,

²¹ A questão da denominação desta parte ritual parece interessante, pois comumente as pessoas o chamam de terreiro. Entretanto, o terreiro pode indicar todo o espaço da casa, incluindo aí a casa dos pais de santo; pode indicar somente o espaço ritual incluindo a canjira, casa das almas, cozinha de santo e o pátio principal; mas também pode indicar somente este salão principal. O contexto em que é falado normalmente explica a quem as pessoas se referem.

²² Corrente é a expressão utilizada para designar o círculo formado pelas pessoas que são membros do terreiro, ou visitantes quando participam dos rituais. Na maioria das vezes há dois círculos, um interno e outro externo, onde as pessoas que formam o círculo interno possuem um grau hierárquico na religião mais elevado do que as pessoas que forma, círculo externo.

ficam os tambores, as entidades oferecem o atendimento; a outra parte destinada a quem assiste os rituais, a *assistência*.

No fundo da sala, em frente a porta, estava o altar com imagens de santos católicos que ficam dispostas em diferentes níveis, em espécies de prateleiras. Na prateleira mais acima, uma imagem de Oxalá, um copo com água, uma vela branca acesa e uma cruz dourada. Abaixo, em diferentes prateleiras mas na mesma altura, iniciando da esquerda para a direita: duas imagens, uma maior que a outra, de Nossa Senhora Aparecida (não sei a qual orixá corresponde esta imagem); na prateleira ao lado, uma imagem da Oxum; bem no meio, logo embaixo da prateleira mais alta, outra onde não era possível identificar o que tinha nela - a toalha que cobria a prateleira de cima caía, cobrindo o que tinha na prateleira de baixo. Ao lado havia uma outra prateleira com uma imagem de Oxóssi, onde havia duas imagens de tamanho menor de dois índios.

No nível abaixo, bem a esquerda, uma imagem de Xangô. Na prateleira logo abaixo da Oxum, uma imagem de Nanã. Na prateleira bem no centro do altar, uma imagem de Ogum, um anjo - com uma roupa que lembra o figurino fílmico de personagens romanos - e uma foto²³. Na prateleira embaixo da imagem de Oxóssi, havia outra contendo uma imagem de Iemanjá. Na prateleira do lado direito, havia uma imagem de Iansã.

Todas as prateleiras possuíam objetos pequenos que ficavam aos pés das imagens dos orixás, alguns copos com água, algumas velas, outras sinetas e objetos que não são possíveis de serem identificados da *assistência*.

Na parte inferior havia uma prateleira inteira que vai de uma ponta a outra do altar, e uma plataforma de concreto do mesmo tamanho de comprimento, mas com profundidade maior. Nesses dois locais uma série de objetos, como: velas, sinos, copos com águas, entre outros.

Na parede do canto direito no fundo, muito próximo ao altar, percebi alguns ganchos pregados na paredes com uma série de *guias* penduradas²⁴. Bem a frente do altar haviam duas cadeiras, uma de cada

²³ A foto é de Luiz e sua mãe de santo.

²⁴ Guias são colares de contas, que são ritualmente feitos, devem ser utilizados durante os rituais, além disso podem indicar o nível hierárquico que o filho de santo ocupa, pois quanto mais guias e mais incrementadas, mais tempo de iniciação a pessoa tem.

lado. Nas paredes haviam alguns quadros. Na parede do lado direito (de quem olha da porta), entre as duas janelas, um quadro com um desenho de um índio; na parede do lado esquerdo, seguindo do altar à assistência havia um com uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, um com uma imagem de Iemanjá, um com uma imagem de Ogum e outro com uma imagem de um preto velho.

Pintadas no chão, bem no centro uma estrela dentro de um círculo, nos quatro cantos, haviam cruces de tamanhos menores que a estrela. Na parte que divide a sala, de costas à assistência, os ogãs, que tocavam os tambores e cantavam os *pontos*²⁵. As paredes todas pintadas de branco, o chão com revestimento de cerâmica na parte da assistência e na parte principal com revestimento em madeira.

Algumas coisas num primeiro momento saltaram aos meus olhos, que inevitavelmente comparei com outras experiências em terreiros de umbanda, tanto como nativa como pesquisadora. Fiquei na assistência olhando o que acontecia, depois de um tempo sem que nenhuma entidade falasse com ninguém foram todas embora. Demorei algum tempo para perceber que eram com orixás que os médiuns estavam *incorporados*, e, por isso não falavam e se movimentavam de uma forma diferente - diferente para mim que nunca havia assistido uma incorporação de orixás. Aqui, tanto entidades como orixás, ao cumprimentarem os pais de santo, faziam um movimento de se agachar e encostar com a testa no chão, assim também faziam os médiuns quando cumprimentavam um orixá, *batiam cabeça*.

Quando estavam todos desincorporados, o pai de santo falou que tinham uns minutinhos para o pessoal descansar, fumar um cigarrinho e ir ao banheiro. Nesse intervalo, o pai de santo veio na *assistência* e apresentou-se àqueles que não conhecia, inclusive eu, e cumprimentou os que conhecia.

Depois do intervalo o ritual recomeçou e os *médiuns*²⁶ incorporaram novamente. Desta vez eram *caboclos* as entidades com as quais os *médiuns* estavam incorporados. Incorporam um de cada vez, mas todos permaneceram incorporados ao mesmo tempo. Depois que todos os *médiuns* que deviam, ou podiam, estar incorporados, o caboclo

²⁵ Ogã é o cargo de quem tem como função tocar os tambores e cantar as cantigas rituais chamadas de pontos.

²⁶ Médiun são aquelas pessoas que incorporam entidades e orixás.

Ventania (caboclo do pai de santo e que dá nome ao terreiro) veio até a assistência e cumprimentou todas as pessoas que assistiam o ritual. Fiquei ali até o final, quando acabou fui embora sem falar com ninguém.

6. A FAMÍLIA DE SANTO

Nesse momento vale a pena apresentar as duas famílias de santo que compõem o terreiro. O terreiro possui dois dirigentes, o zelador do terreiro pai Luiz, um táta, também chamado *reforço de vinte e um*, quando os membros do terreiro querem se referir de uma maneira mais formal a um pai ou mãe de santo²⁷ o outro dirigente é pai André, *reforço de quatorze*. Ambos possuem filhos de santo no terreiro, sendo que pai Luiz também tem netos de santo que frequentam o terreiro.

Entre todos os membros do terreiro, com alguns estabeleci uma relação mais próxima do que com outros. Conversei mais com aqueles que frequentam o terreiro no período da tarde durante a semana, e com alguns pude conversar durante o segundo ritual de passagem que acompanhei, principal momento de interação e aproximação com a maior parte dos filhos de santo. Meus interlocutores centrais foram pai André, pai Luiz, João, Jonas, Mariana, Livia, Jussara, Marta e Marcos²⁸.

Cabe um parêntese antes de prosseguir o texto. Numa das últimas visitas ao terreiro combinei que iria mostrar aquilo que eu estava escrevendo a eles e que não declararia os nomes verdadeiros das pessoas. Pai André e pai Luiz disseram que não tinha problema nenhum em falar seus nomes reais, por isso optei por tratar somente deles pelos nomes reais. Quanto aos outros membros do terreiro, não conversei com cada um para pedir autorização da divulgação de seus nomes, por isso utilizo nomes fictícios.

O terreiro é formado por duas famílias de santo, nas quais as

²⁷ Tatalorixá é a expressão utilizada para designar a pessoa que já alcançou o grau mais elevado na hierarquia da religião, já fez a camarinha (ritual de passagem que, entre outras coisas, demarca a mudança de nível hierárquico) de reforço de vinte e um.

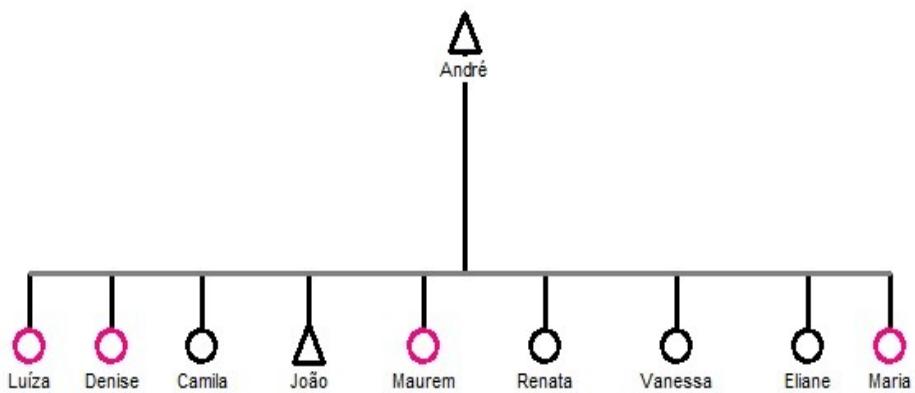
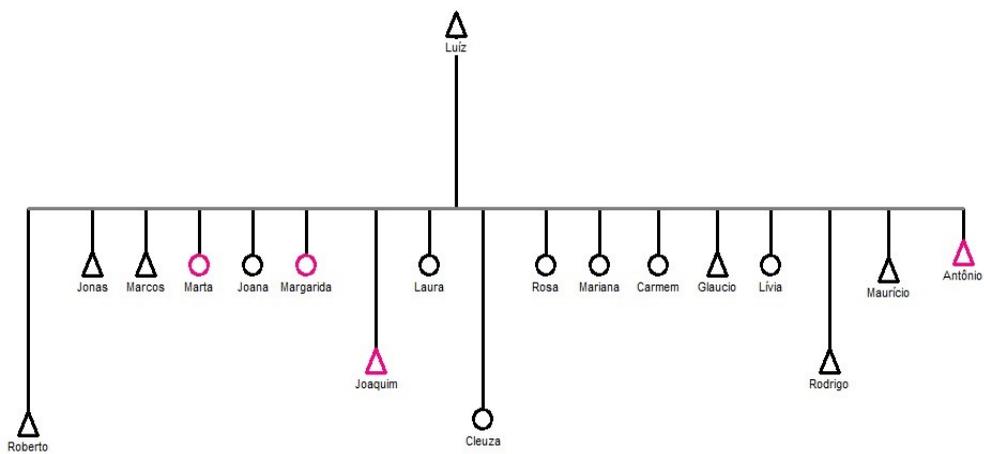
²⁸ Vale pensar como sugere Vagner Gonçalves da Silva (2000), que “[...] a estrutura hierárquica que localiza as pessoas por sua senioridade iniciática, cargo e importância no grupo dificulta o diálogo indiferenciado do antropólogo com todas as pessoas do terreiro, ao menos de forma explícita ou oficial.” (p.39). No entanto, isso não explica a forma como se dão as interações entre iniciados nos terreiros e antropólogos.

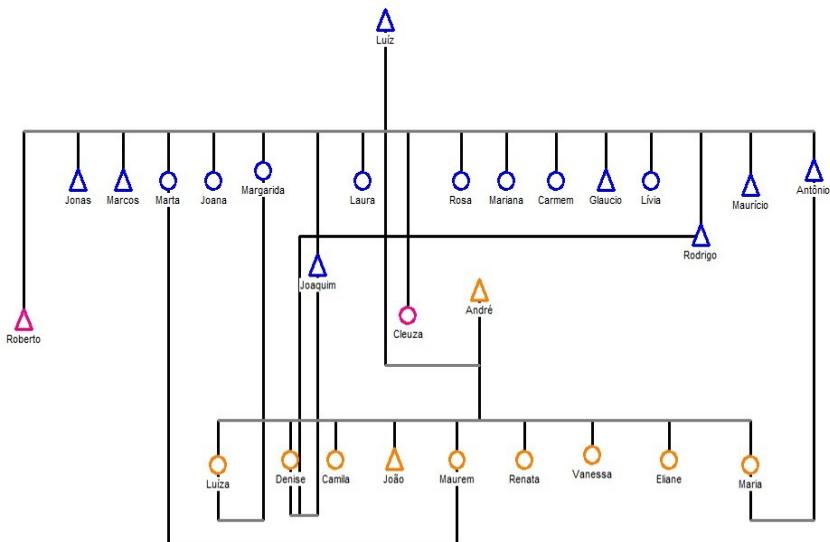
relações de parentesco no santo se estendem e se entrecruzam com as relações de parentesco carnal²⁹. Na família de santo há interdições ao que diz respeito ao parentesco carnal e os afins. Assim, as duas famílias de santo abrangem relações de parentesco fora do terreiro, sendo a iniciação com um ou outro pai de santo uma estratégia para que as interdições religiosas possam ser seguidas, e ao mesmo tempo haja um compartilhamento religioso entre os afins, por exemplo.

A temática do parentesco no santo será tratada mais adiante de forma mais detalhada, cabe aqui situar o leitor para que ele possa compreender melhor as relações de parentesco religioso que se estabelecem dentro do terreiro em questão.

No primeiro esquema genealógico abaixo, apresento os filhos de santo de pai Luiz, sendo aqueles em destaque, na cor rosa, os que possuem parentes carnis no terreiro (com exceção do pai de santo que não está em destaque). Dentre estes, Roberto e Cleuza ambos filhos de santo de pai Luiz, são filho e mãe carnal; e Joaquim e Rodrigo são pai e filho carnal. No segundo esquema genealógico apresento os filhos de santo de André, também destacados, na cor rosa, aqueles que possuem parentesco carnal no terreiro (novamente com exceção de pai André). No terceiro esquema apresento os dois esquemas cruzados, onde as ligações feitas por baixo representam os relacionamentos conjugais/afetivos/amorosos e as ligações feitas por cima, relação de filiação carnal. Os filhos de santo de pai Luiz na cor azul, com exceção de Cleuza e Roberto, para destacar que são mãe e filho carnal; e os filhos de santo de pai André em laranja.

²⁹ Parentesco carnal é a forma que meus interlocutores utilizam para falar dos parentes que não são parentes de santo. Aponto essa categoria como um ponto para ser pensado, pois o que significa falar em parentesco carnal? Seria uma forma de contrapor ao parentesco de santo? Por que não é utilizada a noção de parentesco biológico? Penso que são questões que valem a pena ser pensadas futuramente, no entanto, não me dedicarei a elas nesta dissertação.





Trouxe estes esquemas com o intuito de demonstrar a configuração das relações no terreiro da forma mais clara possível. No segundo capítulo da dissertação a temática das relações de parentesco no santo e suas inter-relações com o parentesco carnal será trabalhada mais detalhadamente.

7. DESCRIÇÃO GERAL DOS RITUAIS

A seguir trago uma descrição dos rituais comuns, aqueles que não incluem dias festivos, que cabe ressaltar são muitos ao longo do ano. O objetivo é oferecer ao leitor, principalmente aquele que desconhece os rituais da umbanda e suas diversas possibilidades, uma descrição mais ou menos generalizada e passar a dimensão dinâmica dos rituais.

Os rituais públicos no terreiro pesquisado sempre acontecem nos sábados a noite, iniciando às 19h e encerrando no máximo às 22h.

Qualquer pessoa que passe na rua num sábado a noite pode ouvir o som dos tambores. O terreiro fica localizado próximo a um terminal de ônibus interurbano, próximo da Universidade Federal de Santa Catarina, num bairro de classe média e com um perfil universitário, já que é um dos bairros mais procurados por estudantes que vêm a Florianópolis em função da universidade. Não saberia afirmar se esses elementos configuram o terreiro de forma particular, mas a intensa presença e circulação de jovens, dentre os quais boa parcela de estudantes universitários, é bastante notável³⁰. Nos sábados a noite a rua fica praticamente deserta, eventualmente é possível perceber alguns grupos de jovens que passam pelo local, não raro atravessam a rua quando se aproximam da porta, mas sempre há olhares curiosos espichados para dentro do terreiro através da porta, que é um portão de garagem que fica parcialmente aberto durante os rituais.

Num sábado que há ritual comum, ou seja, quando não há nenhuma homenagem especial a nenhuma entidade nem orixá, logo ao entrar no espaço, à direita, é possível ver a cozinha de santo, que fica aberta somente em dia de festa ou durante os rituais de iniciação³¹. Na maioria da vezes observa-se apenas uma janela parcialmente aberta de uma sala escura, bem embaixo da janela pelo lado de fora têm uma mesa que é utilizada nos dias comuns pelas pessoas que assistem aos rituais para apoiar objetos. Bem abaixo da mesa, no canto direito de quem entra no terreiro, há um vaso com uma planta. Às vezes, há um pote de barro ao lado deste vaso, no qual é colocado um conjunto de coisas não identificáveis, além de ovos de galinha. Ao lado do pote, frequentemente há uma vela branca acesa.

Nos dias de festa em que comidas são ofertadas às entidades, àqueles que assistem os rituais ou a ambos, a cozinha de santo é o local onde a comida é preparada, onde as filhas e filhos de santo mais velhas preparam as comidas rituais e também ensinam aos novatos a prepará-

³⁰ Um dos pais de santo, quando procurado por mim para que eu explicasse a intenção de fazer a pesquisa ali, me falou que estavam acostumados com a procura de estudantes universitários que faziam pesquisas. Nesse mesmo momento falou que eu poderia fotografar alguns rituais, filmar se eu desejasse. Enfim, já antecipou aquilo que esperava que um estudante e pesquisador deve buscar fazer.

³¹ A cozinha aberta é a expressão utilizada pelos membros do terreiro para falar da utilização da cozinha para o preparo de alimentos. Os rituais de iniciação e a movimentação na cozinha durante os mesmos será detalhada mais adiante no capítulo dedicado aos rituais iniciáticos.

las não de forma sistemática, mas através da observação por parte dos novatos. A comida e o preparo da mesma são fundamentais nas religiões afro-brasileiras, item que será melhor trabalhado adiante. Cabe chamar atenção à importância da cozinha de santo, que no caso é uma cozinha bem equipada.

Nos rituais comuns, a maioria das pessoas usam roupas brancas, sendo obrigatório o uso do branco aos filhos de santo que ainda não se tornaram pais ou mãe de santo, e optativo aqueles que são pais e mães de santo. As mulheres que incorporam, na maioria das vezes usam saias na altura dos joelhos com uma calça, na altura da metade da canela, por baixo da saia, e às vezes usam calça e uma blusa comprida. As cores das roupas daquelas que são mães de santo pode variar e normalmente são utilizadas conforme os orixás de quem se é filha (o mesmo vale para os pais de santo quanto a cor). As cambones (mulheres que não incorporam e têm como compromisso servir os orixás e entidades, além de auxiliar os pais de santo em trabalhos) usam blusa e calça branca. A cabeça de todos sempre é coberta (exceto a dos ogãs) e pelo menos até o momento da incorporação, as mulheres usam uma espécie de turbante (que tem a cor definida pelo mesmo critério da roupa), mas às vezes é apenas um lenço ou mesmo um boné branco; a maioria dos homens usam uma espécie de gorro que cobre somente a parte central da cabeça, mas às vezes usam bonés e boinas. A roupa dos homens geralmente é calça e camisa, mas ainda pode ser uma blusa comprida com duas costuras nos lados (sem a cava específica para mangas).

Para o início dos rituais públicos deve-se formar a corrente, as pessoas iniciadas na religião que participam dos rituais se posicionam dentro da sala principal de forma que o conjunto delas formem círculos (a corrente). O pai ou a mãe de santo fica bem em frente ao altar e no centro – como no caso do terreiro em questão, este é formado por duas famílias de santo, os dois dirigentes do terreiro ficam no centro e seus respectivos filhos de santo ficam nas fileiras atrás dos pais de santo. Ou seja, os filhos de santo de pai Luiz ficam atrás dele e os filhos de santo de pai André ficam atrás dele. Ainda é preciso observar as diferenças nas hierarquias, pois os mais novatos ficam nas filas externas e mais atrás enquanto que os mais experientes ficam nas filas internas e quanto maior o tempo de iniciação mais próximo do altar.

Os rituais sempre iniciam com uma oração do pai nosso e uma

oração de ave maria. Nesse momento, todos aqueles que formam a corrente ficam de joelhos, com exceção dos ogãs e das pessoas que estão na assistência, que ficam em pé (o ogã com maior tempo de iniciação é quem pede para a assistência se levantar). Depois cantam o hino da umbanda³², e em seguida alguns pontos (cantos rituais) que indicam o início do ritual, ou melhor – pontos que marcam a abertura dos trabalhos. Durante a abertura dos trabalhos ninguém incorpora, mas os mais velhos no santo (aqueles que possuem maior tempo de iniciação) dançam conforme os orixás de quem são filhos.

Os pontos de abertura são aqueles cantados para os orixás, mas com relações e ordem que mudam conforme os orixás de quem o dirigente do terreiro é filho. Também na abertura normalmente canta-se para as entidades dos dirigentes do terreiro e ainda pontos de defumação (que podem ser cantados somente em trabalhos fechados ou trabalhos públicos, isso varia conforme o dirigente do ritual).

A sequência do ritual da abertura em diante varia conforme a linha que será tocada – “linha” é o conjunto de entidades que chegará na terra por meio da incorporação nos médiuns. Contudo, dentro dessa variação algumas normas são possíveis de serem identificadas. As entidades dos dirigentes do terreiro sempre chegam primeiro, a não ser que este opte por não incorporar e comandar o ritual ele mesmo. Depois há duas possibilidades: quando tem desenvolvimento (método de ensinamento dos recém iniciados à incorporação) os mais velhos ficam ajudando os mais novatos enquanto estes incorporam – geralmente de forma descontrolada, que exige a supervisão de alguém; a outra possibilidade é de não haver desenvolvimento. Neste caso, os médiuns mais velhos incorporam seguindo a ordem dos mais velhos até os mais novos (mais novos, mas que já possuem uma incorporação controlada e aptos a atender quem está na assistência). Durante o momento em que há incorporações os ogãs ficam cantando os pontos referentes às entidades conforme estas *chegam na terra* (incorporam em seus médiuns) e as cambones prestam serviços às entidades conforme é solicitado.

A diferença entre os rituais que têm incorporação de orixás e

³² *Hino da umbanda* é um determinado ponto. Até o momento, não havia me detido em refletir sobre isto, conheci o ponto como filha de santo em Pelotas e durante a pesquisa de campo pude ouvi-lo várias vezes, exatamente igual.

entidades é principalmente o fato de que as entidades incorporam em seus médiuns e permanecem todas no terreiro ao mesmo tempo. Além disso, elas conversam, fumam, comem, bebem (sendo que a ingestão de fumo, comida e bebida não ocorre sempre). Por outro lado, os orixás quando incorporam em seus médiuns não permanecem no terreiro, eles chegam executam as danças e gestos rituais e vão embora, para daí chegar o próximo orixá, somente permanecendo no terreiro ao mesmo tempo os orixás de mesmo nome (ou seja, mais de uma Oxum pode incorporar em seus médiuns ao mesmo tempo, mas uma Oxum e uma Iansã não). Além disso, orixás não conversam, não brincam e podem beber ou fumar, no entanto nunca presenciei nenhum orixá ingerindo qualquer coisa.

No terreiro, geralmente os rituais comuns são agrupadas (com exceção de exu e pomba gira, quando tem ritual dessa linha não tem de nenhuma outra) em mais de uma linha por sábado, seguindo o seguinte agrupamento: Oxóssi e caboclos, orixás velhos (Obaluaê, Xangô e Nanã) e pretos velhos (linha das almas) e orixás novos, também chamado de povo d'água (Iemanjá, Iansã, Ogum e Oxum) e beijada. Mas às vezes ainda podem variar a combinação das linhas e fazer, por exemplo, toque dos orixás mais novos, incluindo aí Oxóssi e caboclos, ou ainda orixás velhos e beijada. A única linha que nunca é tocada junto com orixá é a linha de exu e pomba gira.

Quando tocam mais de uma linha, os rituais são divididos em dois momentos. A primeira parte com toque de orixá onde os médiuns incorporam seus orixás, que dançam e executam os movimentos rituais, um orixá por vez, sempre com um intervalo para as pessoas da corrente irem no banheiro, fumar um cigarro, trocar de roupa para em seguida iniciar o segundo momento, onde os médiuns incorporam suas entidades e estas atendem as pessoas que assim desejarem diz-se destes atendimentos, que as entidades *rezam*. Quando é toque de exu e pomba gira, estes, após incorporarem em seus médiuns, dançam, cantam, conversam com as pessoas, mas diferente das outras entidades que ficam paradas no salão principal esperando que as pessoas as procurem, os exus e pombas gira circulam por todo o espaço do terreiro e procuram as pessoas que estão paradas no pátio ou mesmo na rua.

Os rituais sempre são encerrados às 22h. Antes desse horário as entidades devem fazer aquilo que for preciso, ir embora e deixar os

médiuns sentindo-se bem. Quando estão todos desincorporados ao final dos rituais, o pai de santo que estiver encerrando os trabalhos sempre pergunta se estão todos bem. Se a resposta é positiva o pai de santo declara encerrado os trabalhos, os médiuns fazem uma sequência de gestos rituais, *batem cabeça* em frente ao altar, aos tambores, na estrela central e nas quatro cruzeiras pintadas no chão do terreiro³³. Daí estão liberados para irem embora.

1.8 PERCURSO METODOLÓGICO

No que toca à metodologia utilizada para a realização da pesquisa de campo, há que se destacar que foi um processo que se desenrolou ao mesmo tempo em que as relações com as pessoas desenvolviam-se. A pesquisa ocorreu entre abril e julho de forma mais intensa, em agosto um pouco menos e setembro e outubro (após iniciar a escrita da dissertação) voltei para tirar algumas pequenas dúvidas que surgiram.

Após já ter assistido em 2010 alguns rituais no terreiro, em janeiro de 2011 conheci um recém iniciado nesse terreiro através de uma colega de aula. João pretende se tornar ogã no terreiro (João se iniciou há pouco tempo, portanto não fez nenhuma *camarinha*³⁴ é apenas batizado isso significa que ainda não está definido se sua trajetória será como ogã ou como médium). Foi em boa medida através dele que pude entrar inicialmente em contato com os dirigentes do terreiro, além do acesso a momentos restritos, como após o fim dos trabalhos. Uma vez que João me oferecia carona e eu podia ficar no terreiro por mais tempo que somente aquelas pessoas que ficam na *assistência*. Pedi que ele me apresentasse ao seu pai de santo. Então, num sábado de março, após o encerramento dos trabalhos, ele me apresentou a pai André, que se mostrou atencioso e pediu que eu fosse durante a semana para conversarmos melhor.

Nessa época eu estava em processo de qualificação do projeto, por isso consegui me organizar para a conversa, que marcaria

³³ Nunca presenciei alguém responder de forma negativa.

³⁴ Camarinha é um ritual de iniciação que será detalhadamente tratado mais adiante.

oficialmente com os membros do terreiro o início da pesquisa de campo, somente em abril. Mas apesar de ter passado um mês quando retornei ao terreiro, sozinha e durante um dia de semana, pai André lembrava de mim. Conversamos sobre a pesquisa e combinamos que eu iniciaria após o feriado de páscoa. Nesse feriado ocorreu um ritual fechado do qual eu não pude participar.

Dia 28 de abril ocorreu a primeira conversa com pai André. Cheguei no terreiro pela manhã, conforme combinado pai Luiz (o *zelador*, ou dono, do terreiro são as entidades dele que dão nome ao terreiro) foi quem abriu a porta e logo gritou para pai André: - a menina está aqui. André veio até mim, que estava parada no pátio, e nós entramos para conversar no terreiro (salão principal). Ficou combinado que eu daria prioridade para fazer as visitas pela manhã, porque a tarde sempre tem movimento de clientes e filhos de santo no terreiro, e não poderiam assim me dar atenção.

Os espaços em que ocorrem as conversas são importantes para pensar quais relações estão sendo travadas, pois se num primeiro momento as conversas aconteciam dentro do terreiro, que é um espaço intermediário entre a rua e a casa; num segundo momento as conversas aconteciam na cozinha da casa dos pais de santo. É certo que isso não demorou mais que duas visitas para ocorrer, mas não penso que seja o tempo em si que delimite as relações.

Pai André logo pediu que eu apresentasse quais eram meus objetivos, se possível de forma escrita, para que nossas conversas não fugissem do foco. As conversas no início aconteceram no período da manhã, quando normalmente ficávamos, os dois pais de santo do terreiro e eu, conversando na cozinha. Após um mês mais ou menos eu passei a frequentar o terreiro no período da tarde, daí em diante podia conversar com aqueles filhos de santo que frequentam o terreiro durante a semana. Algumas vezes eu fazia perguntas pontuais ao pai André e os filhos de santo que estavam ali também respondiam, tornando as conversas mais abertas.

Não tardou para ocorrer, no terreiro, o primeiro ritual de passagem que pude acompanhar de forma parcial. Durante esse ritual pude ter contato com alguns filhos de santo que eu não tinha antes, pois estes eu só via nos sábados durante os rituais abertos ao público, e eles iam embora logo que terminavam.

Os pais de santo me autorizaram a observar parte dos rituais fechados, e não somente autorizaram que eu batesse fotos, como expressaram que esperavam isso. No entanto, eu não poderia fotografar qualquer coisa, sendo restrita as possibilidades de fotos. Além disso, mais de um filho de santo do terreiro preocupou-se com o destino que eu daria às fotos. Tanto os pais de santo quanto aqueles que se preocuparam com as fotos, declararam o receio de que elas fossem publicadas na internet. Procurei tranquilizar todos afirmando que eu não publicaria as fotos em lugar algum, e se, por acaso, eu fosse utilizar alguma foto no meu trabalho, eu pedira uma autorização por escrito. Me vi nesse momento eu uma saia justa, pois se por um lado alguns manifestavam o receio com o destino das fotos, outros, incluindo pai André, manifestavam a expectativa de que eu batesse as fotos. Quando acabavam os rituais eu procurava pai André e os outros filhos de santo, que eu havia fotografado, e mostrava as fotos a eles.

No fim do mês de julho e início do mês agosto é que minha relação com os principais interlocutores se intensificou. Foi quando ocorreu o segundo ritual de passagem, que pude acompanhar quase por completo. Porém, para acompanhar o ritual eu também tive que passar por um outro ritual.

O ritual pelo qual passei fez com que, conforme pai André, eu me tornasse uma agregada do terreiro. Essa categoria de agregada do terreiro levou algumas pessoas, membros do terreiro, a pensarem que eu iria me iniciar ali. A possibilidade de me tornar uma irmã de santo de alguns gerou uma aproximação. Obviamente a categoria de irmã de santo não é a única definidora dessa aproximação, algum tempo de convívio já havia passado e as relações se transformaram também na interação semanal.

Logo após o fim desse segundo ritual de passagem que acompanhei, encerrei a pesquisa de campo e voltei no terreiro poucas vezes para tirar algumas dúvidas que surgiram durante a escrita da dissertação.

I.9 APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS

A seguir faço um breve resumo dos capítulos que compõem a dissertação, e sua articulação com o foco do trabalho – moralidades. Busco fazer uma articulação entre o tema das moralidades, com foco nas moralidades sexuais, a partir de três eixos de análise, dedicando um capítulo para cada eixo.

No primeiro capítulo trato da construção da pessoa a partir do ritual da camarinha (ritual de passagem) e do preceito, que entendo como uma continuação da camarinha³⁵. Busco fazer isso através da descrição da primeira camarinha que observei durante a pesquisa de campo, traçando um diálogo com questões que envolvem moralidades. Meu argumento central é de que as relações na família de santo são fundamentais para a formação da pessoa em termos morais, assim como os rituais de passagem que vislumbram a construção de corpos e pessoas.

No segundo capítulo trabalho a questão da família de santo a partir da descrição das relações de parentesco que se estabeleceram no primeiro ritual de passagem, objetivando discutir as relações de parentesco no santo e suas dimensões morais presentes nas regras de condutas. Ou seja, com base nas permissões e proibições de relacionamentos tentar relacionar como essas questões podem servir para pensar sobre a moralidade no grupo.

Por fim, busco problematizar a jocosidade como uma das principais formas de expressão da moralidade dentro da família de santo. Pensar na jocosidade e na prática em si das brincadeiras como uma forma muito específica que não serve apenas como um meio de expressão, apesar de não o deixar de ser, mas enquanto prática que se presta para ser pensado como forma.

³⁵ Preceito é o período após o ritual de passagem, a camarinha, no qual o filho de santo deve obedecer a uma série de restrições.

Capítulo 1

Feitura da pessoa e moralidades

O objetivo neste capítulo é discutir a construção do corpo e da pessoa a partir do ritual de iniciação (*camarinha*, na umbanda de Almas e Angola) com foco em suas prescrições e interdições. Parto da premissa de que a pessoa e o corpo são construídos nos rituais de iniciação tanto quanto no cotidiano, sendo o processo de aprendizado - que se dá de forma experienciada através do corpo - fundamental nessa construção.

O ritual de iniciação focado ao longo deste capítulo consiste numa *camarinha de babá*, ritual em que uma mulher tornou-se mãe de santo. Trarei a descrição dos rituais que pude observar e uma série de questões que surgiram a partir daí. Para isso, num primeiro momento descrevo o ritual e algumas questões como: o processo de aprendizado e a forma como diferentes terreiros se relacionam, formando uma rede de socialização; e o ritual de passagem e de feitura de pessoa, corpo e santo. A partir disso trarei uma discussão sobre as interdições de conduta após o ritual de iniciação, o *preceito*, e questões que giram em torno das interdições alimentares, de locais proibidos e práticas sexuais³⁶.

É com base no *preceito* que pretendo argumentar como a religiosidade é fundamental à conduta e aos valores morais dessas pessoas. No entanto, não me parece viável falar de preceito sem falar de *camarinha*, já que ambos existem de forma conjunta.

Os passos de uma iniciação (um processo de feitura) iniciam quando um neófito entra para o terreiro: após um período como membro do terreiro ele é batizado. O batismo consiste numa apresentação do recém iniciado à religião, e, como uma confirmação desse processo de construção da nova pessoa (FARIAS, 2008).

Após um período, o qual não há um rigor quanto ao tempo, o iniciado passa pela primeira *camarinha*, faz a *camarinha de bori*. Nessa *camarinha*, o iniciado se recolhe no terreiro na quinta-feira, mas na segunda-feira serve comida para exu, pomba gira e para as almas (pretos

³⁶ Vale ressaltar que o preceito deve ser cumprido durante a *camarinha* por todos aqueles que participam dos rituais e após a *camarinha* por quem passou pelo ritual de iniciação. Isso será tratado de forma mais detalhada adiante.

velhos) e na quarta-feira serve comida aos orixás³⁷. É após a camarinha em que o neófito se torna *oborizado*, que o filho de santo está vinculado a um pai ou mãe de santo, quando alguém colocou a *mão em sua cabeça* (por ora chamo a atenção do leitor à expressão, mais adiante será acionada como uma expressão chave à compreensão das relações de parentesco no santo). Após uma camarinha de bori, segundo Farias (Ibid.), se estabelece um vínculo com a religião de Almas e Angola em geral, pois o ritual de coroação³⁸ é feito para o orixá Oxalá. No entanto, nas outras camarinhas a coroação é realizada de forma específica aos orixás de quem se é filho. Essa ligação com determinados orixás (orixás estes que serão denominados como pais e sempre serão constituídos por um par, com gêneros diferentes, um orixás masculino e um feminino) irá determinar uma série de condutas daquele filho.

Uma *camarinha de babá* dura sete dias. Inicia no sábado, quando o terreiro faz um toque de exu. No domingo, o filho ou filha de santo se recolhe no terreiro. Na segunda-feira é feito o ritual com sacrifício de animais para exu e para as almas, que marca a abertura dos *trabalhos*. Na quarta-feira, acontece o ritual de *corte* (como é chamado o ritual que se sacrifica animais como oferenda) de orixá. Na quinta-feira, há o ritual de oferenda de comidas aos orixás³⁹. No sábado, acontece a *saída da camarinha* uma festa pública em que o mais novo ou nova *babá* será apresentado ao povo de santo como tal. Contudo, no domingo ainda é preciso *levantar as comidas*, isto é, retirar as comidas do terreiro e dos locais onde foram ofertadas durante os rituais que aconteceram ao longo da *semana de camarinha*.

³⁷ Esses rituais de servir comida serão mais detalhados adiante, são rituais que fazem parte de qualquer camarinha.

³⁸ Coroação ritual realizado durante a camarinha que, conforme as palavras de Farias, consiste em (preservando algumas informações) uma incisão feita com um punhal, onde é desenhado (o desenho é feito primeiro com a pomba), numa região bem precisa da cabeça, um “ponto riscado”, ou seja, um símbolo que identifique o orixá em questão. Nesse momento é sacrificada uma ave e derramado nesse “ponto riscado” a “menga” ou “ejé”, o sangue da ave, que contém a vida, a energia, o axé. A “coroação” também é pertencente a um conjunto de informações consideradas “segredo de feitura” (FARIAS, Ibid.).

³⁹ Alguns rituais, em boa parte das religiões afro-brasileiras, incluem o sacrifício de animais. Não pretendo descrever aqui com detalhes esses rituais que presenciei, porque, durante a pesquisa de campo, em todos os momentos que assisti um ritual que envolvia sacrifício de animais, foi enfaticamente pedido que eu não fotografasse. Sendo assim, também não cabe uma descrição detalhada. Além disso, penso que não é fundamental aos propósitos da discussão realizar tal descrição. Um dos textos clássicos que discute sobre sacrifícios de forma geral é Marcel Mauss; Henri Hubert 2005 [1899].

A primeira *camarinha* que acompanhei e que irei descrever aqui, como já mencionado, foi uma *camarinha de babá*, que ocorreu entre os dias quatro e onze de junho de 2011. Esta foi uma *camarinha* com algumas peculiaridades. A filha de santo que tornou-se uma yalorixá cambone (mãe de santo que não incorpora, que tem como compromisso servir os orixás e entidades) não pertence ao terreiro em que o ritual foi realizado. Thereza faz parte de outro terreiro, e, por impedimentos de parentesco religioso, não pôde fazer o rito de passagem em seu terreiro de origem, recorrendo a outro terreiro e estabelecendo novas configurações e relações de parentesco com as pessoas que fazem parte de seu terreiro de origem e do terreiro que a recebeu. Rearranjos que serão detalhados e trabalhados ao longo deste trabalho.

1.1. A CAMARINHA

Após mais ou menos um mês do início da pesquisa de campo, ocorreu no terreiro a *camarinha para babá* (pai ou mãe de santo). Pedi para acompanhar o ritual como observadora. Permitiram a observação dos rituais naqueles dias que são um pouco mais “abertos” (segunda, quarta e sexta-feira), já que são os dias em que o povo de santo visita as *camarinhas*. Ou seja, pessoas de diferentes terreiros, mas com alguma proximidade, também participam dos rituais. Quando procurei saber se poderia ir ao terreiro no domingo, o primeiro dia de ritual da *camarinha*, disseram-me que não havia nada interessante para mim, e que seria melhor eu ir somente na segunda-feira.

A forma como a negativa foi comunicada me pareceu interessante, pois ela se repetiu ao longo da pesquisa de campo, sempre que eu pedia para observar alguma coisa e a resposta era negativa, o modo de enunciá-la era o mesmo – *não tem nada que possa ser interessante para ti, não precisa vir*. Isto fornece elementos para pensar sobre aquilo que o povo de santo pensa ser interessante a uma pesquisadora saber, sobre o que eles querem que uma pesquisadora diga sobre eles, além da preservação dos segredos da religião.

Também orientaram quanto ao horário que eu deveria chegar no

terreiro. Me pediram que chegasse na hora do ritual. Fazia pouco tempo que eu me relacionava com eles, além de pesquisadora, era ainda uma pessoa estranha. No terreiro, durante o dia em que há muitas coisas práticas a serem feitas, significaria um trabalho a mais, pois exigiria que alguém desse atenção a mim.

Nessa primeira camarinha pude observar somente aqueles trabalhos em que pessoas do santo, que visitam as *camarinhas*, participam também. Contudo, não considero isso menos importante, visto que no momento essa permissão significou para mim um grande avanço na relação com os membros do terreiro, principalmente com os dois pais de santo. Ainda pude encarar, de forma um pouco “leve”, algo que me causava impaciência – o sacrifício de animais. Eu ficava aflita, em função de minha relação pessoal com os animais, além dos valores culturais etc., quando pensava no momento em que teria que encarar tal ritual.

Segunda-feira, primeiro dia de *trabalho*⁴⁰. Neste dia são sacrificadas aves ofertados ao *povo da rua* e às *almas* (exus, pombas gira e pretos velhos). É de conhecimento comum entre o povo de santo, que nas religiões afro-brasileiras nada se faz sem antes oferecer a exu o que lhe cabe, pois este é quem abre, mas também quem fecha, todos os caminhos⁴¹.

Cheguei no terreiro por volta das 18h, já estavam todos prontos e os trabalhos não demorariam mais do que quinze minutos para começar. No terreiro, várias pessoas que eu não havia visto ainda iriam participar do ritual. Eu estava vestindo uma roupa escura, mas carregava uma mais clara na bolsa – apesar de ninguém ter me alertado que eu deveria vestir branco, imaginei a possibilidade. Antes de chegar ao pátio principal, no meio do corredor Jonas me abordou e disse para que eu me vestisse rápido, pois já estavam todos prontos. Me pareceu bastante claro a reação de algumas pessoas, de total estranhamento, quando me viram, ainda mais vestindo uma roupa escura⁴². Para assistir ao ritual, havia um senhor, dois meninos por volta dos 8 ou 9 anos de idade, e eu.

Todos devidamente vestidos com suas roupas brancas, os

⁴⁰ Trabalho, aqui, de um modo abrangente, faz referência aos rituais feitos nos terreiros.

⁴¹ Dos Anjos (2006) também trabalhou a questão do exu como quem abre e quem fecha os caminhos.

⁴² A cor da roupa é fundamental nos rituais. Durante os rituais, que ocorrem durante a semana de camarinha, todos devem usar roupas brancas.

animais devidamente preparados (os animais devem ser preparados ritualmente e após isso as pessoas que formarão a corrente devem segurar os animais sem deixá-los encostar no chão), as pessoas formando a corrente, cada uma segurando um animal e dispostas de forma que os animais estejam na ordem que serão sacrificados. O ritual iria acontecer na área externa, que fica entre a rua e o terreiro, e em frente a cozinha de santo⁴³. Algumas pessoas estavam na cozinha, uma mulher dentro da canjira⁴⁴, e ainda havia alguns com os animais ainda vivos nas mãos. As pessoas que estavam assistindo e eu, estávamos instalados num cantinho atrás da corrente formada. Jussara, a moça que estava realizando a camarinha, ficava dentro do terreiro. Enfim, estava tudo organizado para a realização do ritual.

Os trabalhos iniciaram, cantaram alguns pontos e os animais foram sacrificados, um de cada vez seguindo uma ordem específica que diz respeito aos cargos hierárquicos ocupados dentro daquele terreiro. Primeiro para as entidades do pai de santo que dirige o ritual, depois às entidades do segundo dirigente da casa, e, por último às entidades de Thereza. Após cada animal ser sacrificado, foi montado cuidadosamente um alguidar⁴⁵ com algumas partes determinadas do animal, que por sua vez foi colocado dentro da canjira. O restante foi levado à cozinha de santo, para que daí se sacrificasse o próximo animal.

Depois de um tempo, voltaram da cozinha de santo outros alguidares de barro com algumas partes dos animais que foram sacrificados, já cozidos. Cada animal possui seu alguidar e não se misturam as partes de diferentes animais no mesmo alguidar. Esse alguidar também foi colocado dentro da canjira. Tudo deve ser muito organizado, pois não se pode errar os alguidares, estes devendo ser colocados junto com o alguidar que contém a parte crua do mesmo animal. Quem fazia essa organização dentro da canjira era Laura.

Após sacrificados todos os animais aos exus e pombas gira, com tudo disposto da forma correta dentro da canjira, passou-se às oferendas das almas, as almas são os pretos velhos e também aquelas qualidades dos orixás que possuem relação com os espíritos dos mortos.

⁴³ Sobre a cozinha de santo, ver tópico 7, da Introdução e figura 1.

⁴⁴ Canjira é o local onde ficam as imagens de exus e pombas gira, onde se faz alguns trabalhos com essas entidade e se oferece comidas e bebidas rituais.

⁴⁵ Alguidar vasilha de barro, com o diâmetro pouco maior que um prato de comida e com as bordas em torno de 15 ou 20cm de altura.

Fecharam a canjira e abriram a porta ao lado nessa parte há uma imagem de Obaluaê, mas não qualquer Obaluaê, e sim o responsável pela casa: como o zelador do terreiro é filho de Obaluaê, é a imagem deste Obaluaê específico que fica ali, e dos pretos velhos⁴⁶.

Os trabalhos seguiram a mesma ordem: foram sacrificadas aves conforme as entidades dos pais de santo dirigentes do terreiro, prepararam os alguidares com muito cuidado e após terminarem as oferendas às almas, os trabalhos na parte externa foram encerrados. É chegado o momento de iniciarem os trabalhos na parte interna do terreiro, o momento em que a pessoa que está fazendo a camarinha irá deitar. As pessoas foram orientadas por pai Luiz, que dirigia o ritual, a entrarem no terreiro.

Formaram a corrente novamente, defumaram o terreiro e as pessoas, e o trabalho prosseguiu com portas e janelas fechadas. Algumas pessoas estavam na cozinha, às vezes sendo chamadas para realizar algo específico dentro do terreiro. Chegou um casal de velhinhos com um rapaz mais jovem. Os três foram visivelmente tratados com muito respeito ritual.

Então é chegado o ponto máximo do ritual desse dia. O pai de santo que está dirigindo o ritual ordenou que os atabaques parassem de *zoar*⁴⁷. A moça que estava passando pelo ritual foi sendo cuidadosamente posicionada aos pés da esteira, na qual passou os próximos seis dias. O pai de santo, posicionado de frente para ela com a mão em sua cabeça - ao mesmo tempo que outros homens a seguravam para que ela deitasse de forma completamente horizontal (como se estivesse caindo de costas) - anunciou que a casa estava recebendo uma Oxum. Aquela Oxum. Orixá de quem a mulher que tronou-se mãe de santo é filha.

Nesse momento fica claro que quem está deitando é o orixá juntamente com uma filha de santo, que reafirma seu vínculo com este orixá, com a religião e com a família de santo, e a reboque modifica seu nível hierárquico dentro da religião. Alguns pontos para Oxum foram cantados. Por fim, os trabalhos foram interrompidos, pois os trabalhos

⁴⁶ Para fazer com que uma imagem seja uma imagem de entidade ou orixá específico é preciso fazer um ritual que transforma a imagem na própria entidade ou orixá, *assenta-se* a imagem.

⁴⁷ Zoar é uma expressão utilizado, principalmente pelas entidades, para designar o toque dos atabaques.

ficam abertos durante a semana inteira somente foram encerrados no final da saída da camarinha. O pai de santo pediu que as pessoas saíssem do terreiro e que deixassem a moça descansado sozinha.

Quando saímos do terreiro havia uma canja de galinha (um tipo de ensopado feito com carne de galinha e arroz), preparada com os animais que acabaram de ser sacrificados, que foi feita por aquelas pessoas que passaram praticamente todo o ritual na cozinha. Os pratos já estavam servidos na mesa que fica embaixo da janela da cozinha.

Havia uma sequência específica, mesmo que não tenha sido verbalizada, de quem pegava os pratos de comida. Aquelas pessoas as quais nunca havia visto antes no terreiro foram as primeiras a servirem-se. O casal de senhores que chegaram depois, o rapaz que os acompanhava, e os pais de santo Luiz e André não estavam no pátio, eles estavam dentro da casa. As pessoas do terreiro serviram-se também, me disseram para comer, e, então, pai André chegou no pátio. Ele pegou um prato de canja sentou para comer e conversar com as pessoas que estavam ali, de forma descontraída. Quando ele me enxergou, me chamou e conversou um pouco comigo. Perguntou como eu havia me sentido, o que tinha achado e me alertou para que na quarta eu colocasse a roupa mais clara possível, não exigindo que fosse necessariamente branca.

A observação do ritual ao longo da semana suscitou uma série de questões, as quais dedicarei atenção de forma um pouco mais detalhada a seguir; a saber, a forma como pessoas de diferentes terreiros circulam e como esta circulação faz parte do processo de aprendizado da religião (o processo de aprendizado de forma corporificado é fundamental ao entendimento da dinâmica dos terreiros) e, o ritual de feitura do santo e pessoa que ocorre de forma concomitante (é também ao longo do ritual que pessoa e santo são construídos).

1.1.1. A circulação do povo de santo por diferentes terreiros

Busco aqui desenvolver uma discussão sobre a circulação do povo de santo em diferentes terreiros e proponho pensar nisso como fazendo parte da *praxis* da religião. Consiste numa prática que faz parte

do processo de aprendizado dos novatos.

Durante as camarinhas que acompanhei notei que há uma intensificação da circulação de pessoas que pertencem a diferentes terreiros nos rituais. Na camarinha que estou descrevendo aqui isto foi muito evidente, até pelo fato de que a filha de santo que estava realizando o ritual era de outro terreiro. Porém, na segunda camarinha que acompanhei não foi muito diferente. Pessoas de diferentes terreiros, sobretudo aquelas que possuem algum parentesco no santo, circulam mais intensamente durante as camarinhas do que nos rituais comuns.

A partir de minha experiência pessoal enquanto filha de santo e de alguns comentários que presenciei em campo sobre a prática de visitar terreiros alheios, é comum que filhos de santo novatos sejam aconselhados pelos seus pais ou mães de santo que não circulem por terreiros alheios. Pois, como não sabem dos segredos – ou melhor, não sabem muito a respeito da prática – da religião é possível que numa visita a um terreiro desconhecido atraiam para si cargas negativas⁴⁸. Considerando também que conhecimento significa poder, nas religiões afro-brasileiras o “saber fazer” consiste em dominar a prática ritual que é a religião mesma. Aprender em outros terreiros pode significar se independizar do pai ou mãe de santo. De modo que impedir a socialização dos novatos em outros terreiros implica também na permanência dos mesmos em seus terreiros originais.

Patrícia Birman (1995), ao tratar dos ogãs e adés (categoria que a autora defende como um terceiro gênero, que é utilizada pelo povo de santo, pesquisado por ela, para designar jovens meninos homossexuais que incorporam) traz a questão das visitas em outros terreiros como forma de aprendizado, principalmente no caso dos ogãs. Quanto ao processo de socialização dos homens jovens no candomblé, diz o seguinte: “É interessante ressaltar que uma das consequências desse processo de socialização no candomblé, que tem a rua como elemento mediador, é ela que vai fornecer aos integrantes masculinos do culto uma postura que podemos chamar de 'cosmopolita'” (Ibid., p.152)

A autora levanta que essa socialização pelas festas, pelo espaço

⁴⁸ Ao tentar explicar o que é uma carga negativa, percebo que ocorri num erro em, muito provavelmente por ser praticante de uma religião afro-brasileira, não perguntar algumas coisas que entendi como dadas. Na tentativa de explicar esta expressão aqui deparei-me com uma série de conceitos meus que não seriam explicações cabíveis numa dissertação de mestrado, somente fazendo sentido no contexto religioso.

da rua, está também vinculada a um espaço de sexualidade transgressora, conferida principalmente aos adés. No mesmo texto ainda adverte

[...]a existência de um espaço de virtualidades relacionado ao sexo, à transgressão e à sedução tem também que ser levada em conta em relação à inserção da mulheres no culto. Desse ponto de vista, é possível associar à participação no jogo do candomblé – enquanto espaço potencialmente transgressor – das mulheres de faixas etárias mais jovens, não (ou ainda não) comprometidas com o universo da casa (Ibid., p. 143).

Ao que parece, a autora relega o processo de socialização no candomblé a uma condição de gênero, onde os homens teriam maior legitimidade para circular entre os diferentes terreiros e participar de diferentes rituais. Por outro lado, as mulheres ficariam mais restritas aos terreiros em que foram iniciadas, o que causaria um conhecimento mais restrito, pois essas aprenderiam somente com seu pai ou mãe de santo, não tendo as diferentes vivências dos homens.

Penso que há ainda uma questão etária, para a qual a autora não deu a devida importância. No entanto, a autora segue observando que essa socialização deve ser encarada como um momento de aprendizagem e deve terminar “[...] é preciso não esquecer, entretanto, que aquela socialização pela rua e pela farra tem o seu momento de ser encerrada, para possibilitar ao filho-de-santo, adé ou não, uma outra entrada para o culto e/ou vida adulta.” (Ibidi., p.158).

O trabalho de Ana Paula Lima Silveira (2008), trata da trajetória de três mulheres tamboreiras no Rio Grande do Sul. No texto, a autora demonstra que o processo de aprendizado se dá também através da circulação por diferentes terreiros e ao mesmo tempo observa que a família de santo é fundamental⁴⁹.

O vínculo a uma família de santo e tradição religiosa é imprescindível, pelo menos nos casos aqui observados. “Bater o tambor” em outras terreiras e casas de Batuque é uma das liberdades

⁴⁹ Os termos tamboreiras para falar de ogãs e terreiras são os utilizados pela autora e dizem respeito ao contexto etnográfico de sua pesquisa.

usufruídas pelos músicos rituais, aos quais são permitidos trânsitos e circulações por entre distintas casas de Religião, de diferentes tradições, seja num sentido de aprendizado, seja num sentido de simples visitas (Ibid., p.91).

A circulação por diferentes terreiros consiste numa prática das religiões afro-brasileiras. A autora trabalha com tamboreiras que circulam entre terreiras de nação e umbanda, como forma de aprendizado. O trabalho de Silveira vai ao encontro do trabalho de Birman, com ênfase na socialização entre o povo de santo e as diferenças de gênero nesse processo.

A circulação, as visitas a diferentes terreiros, é uma prática, uma forma de aprendizado nas e das religiões afro-brasileiras. A circularidade, que observei, parece uma faca de dois gumes, pois se por um lado é bom visitar para aprender como diferentes pais e mães de santo conduzem os rituais, por outro corre-se o risco de ficar vulnerável demais pelo desconhecimento das práticas dos pais ou mães de santo a quem se visita. No entanto, sempre há o terreiro de algum parente de santo que pode servir como esse local de aprendizado.

Sugiro, no contexto de Almas e Angola, a noção de família de santo extensa como importante para entendermos a relação estabelecida entre diferentes terreiros e as redes de relação que se formam a partir de um terreiro. Quando um filho de santo torna-se pai ou mãe de santo, é uma escolha abrir seu próprio terreiro ou não, assim como fazer filhos de santo ou não. No caso da umbanda de Almas e Angola, ao que indica a literatura (PEDRO, 1999; TRAMONTE, 2006), muitas vezes esse não é um rompimento que se dá pelo conflito. E a relação entre os pais e mães de santo zeladores do terreiro original é mantida de forma amigável com os terreiros que dali se originaram.

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

extrapolam os limites do terreiro, ao mesmo tempo que faz e determina o tom dessas relações.

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

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

1.1.2. Raspagem e feitura do santo

Na quarta-feira cheguei no terreiro por volta das 18h, dessa vez com uma roupa mais clara. Era dia de sacrifícios de animais ofertados aos orixás. Estavam todos aqueles que participaram do ritual na segunda-feira. Novamente todos com suas roupas brancas. Nem pai André nem pai Luiz estavam no pátio. Perguntei a Jonas quando iria começar, ele me disse que assim que a avó chegasse. Interroguei se iria demorar, ele com um tom irônico respondeu que não sabia, pois ela vinha do mato (jocosidade mencionando o orixá de quem ela é filha, Oxóssi). Logo pai Luiz apareceu, e conversou um pouco com aquelas pessoas que estavam participando do ritual, mas que não são membros do terreiro.

Os membros do terreiro, com a ajuda de algumas pessoas que estavam participando da camarinha, prepararam os animais, que foram colocados numa esteira no chão dentro do terreiro – no espaço que

normalmente é destinado à assistência. Quando André chegou no pátio, cumprimentou todos, mas não falou comigo. O casal de velhinhos chegou novamente acompanhado pelo mesmo rapaz e por mais algumas pessoas. Então, pai Luiz chamou todos para iniciar os trabalhos. Algumas pessoas que estavam na cozinha foram para dentro do terreiro durante a defumação, depois retornaram.

Desta vez, os animais foram sacrificados dentro do terreiro, bem no centro. As pessoas que ajudaram com o corte dos animais ficaram num entra e sai constante, pois levavam os “restos”, que não são utilizados nas oferendas, à cozinha. Era cortado um animal de cada vez – enquanto um estava sendo cortado, os outros estavam na esteira posicionada aos pés das pessoas que assistiam ao ritual. A cada animal que era sacrificado havia uma sequência de gestos que devem ser feitos envolvendo três pessoas, no mínimo, até que o alguidar com a menga (nome dado ao sangue ritual, aquele que é oriundo dos sacrifícios) e determinadas partes do animal fosse colocado no altar.

A velhinha – avó de santo – e o velhinho, marido da avó de santo, ficavam sentados num canto do terreiro bem em frente ao altar. Desse lugar eles podiam ver todo o terreiro e ficavam bem próximos da esteira em que Jussara estava deitada. Não era possível ver a esteira da assistência, havia uma cortina branca que impedia que quem estava atrás da cortina enxergasse a esteira e conseqüentemente o altar. O ritual demorou e todos iam ficando visivelmente cansados, inclusive eu. Durante o ritual, em alguns momentos algumas pessoas incorporam seus orixás, isso acontece no momento em que está sendo entregue a comida referente àquele orixá. Todos os orixás que chegam na terra fazem a mesma ordem de gestos, cumprimentando os locais necessários e indo até o pé da esteira, fazem gestos que indicam que aquele orixá está abençoando aquela pessoa.

Após todos os animais serem ofertados e todos os participantes estarem bem cansados, porém sentindo-se bem, ou seja, sem ninguém estar incorporado ou em vias de incorporar, é chegado um momento extremamente importante – a coroação. Momento que visivelmente comove todas as pessoas que participam do ritual. Além de comovente é um momento fundamental, pois é fazendo a coroa que pai Luiz “fez” Jussara. A partir desse momento Jussara tem a mão de Luiz em sua cabeça, estabeleceu uma relação de parentesco com todas aquelas

pessoas em quem pai Luiz já colocou a mão na cabeça (essa noção será melhor detalhada e problematizada mais adiante).

O que pude ver do meu lugar, de observadora, foi uma corrente formada por algumas pessoas e uma cortina branca. Enquanto a coroa era feita atrás da cortina, as pessoas que podia ver cantavam alguns pontos puxados pelos ogãs, até que pai Luiz ordenasse parar com os cânticos para que Jussara pudesse ler seu juramento. Jussara estava se tornando uma babá cambone, o que significa que não incorpora, mas serve aos orixás e entidades. É um cargo importante dentro das religiões afro-brasileiras.

Ela leu um juramento que sela seu compromisso de dedicação e servidão aos orixás e entidades da umbanda. Durante a leitura, que ocorreu atrás da cortina, podia ouvir sua voz trêmula, algumas pessoas que estavam do mesmo lado da cortina que eu, também se emocionaram e choraram. A comoção se espalhou, nem todos choraram, algumas pessoas, entre elas eu, precisaram fazer um certo esforço para conter as lágrimas, que pelo que podia notar através da voz, rolavam no rosto de Jussara. Após terminar seu juramento a cortina foi parcialmente aberta, ela foi novamente deitada na esteira e pai Luiz indicou que os trabalhos estavam suspensos. As pessoas deveriam sair do terreiro e deixar Jussara descansar.

Novamente, ao sairmos à parte externa do terreiro havia uma mesa com comida já servida e preparada por aquelas pessoas que ficaram na cozinha durante o ritual. Nesse dia havia também algumas pessoas que chegaram após o ritual ter iniciado e entraram no terreiro, mas que não ficaram o tempo todo na parte interna. As pessoas serviram-se e comeram. Novamente o casal de velhinhos e pai Luiz não comeram junto com os outros. André foi o primeiro a chegar no pátio, serviu-se e comeu. Quando me enxergou comentou sobre minha roupa, disse que agora sim estava de acordo, pois era uma roupa bem clarinha. As pessoas ficaram sentadas no pátio comendo, comentando sobre outros terreiros e outras camarinhas, assim como coisas que aconteceram durante o ritual.

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

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

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

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

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

Antes de prosseguir com o relato da camarinha, vale sublinhar a liminaridade desse período. Os cuidados com que se faz o ritual dizem respeito ao processo de feitura. A camarinha é um ritual de passagem, mas sobretudo um ritual de produção de pessoa e corpo. Um ritual que marca a morte de uma vida passada, um período gestativo, aquele em que a pessoa fica recolhida no terreiro, momento em que seu corpo e ela própria estão sendo fabricados (feitos), e um nascimento para uma nova

vida, momento em que a pessoa sai da camarinha e (re)nasce como um oborí, ou mãe ou pai pequeno, ou ainda como um(a) babá. Enfim, uma pessoa do santo. Aquela pessoa deixa de ser quem era antes da iniciação, e tem sua existência modificada, além de condicionada à sua relação com os orixás, que se intensifica a cada ritual de passagem.

No que se refere à noção de nascimento, José Gomes Dos Anjos (1995) ao falar sobre a construção do corpo no Batuque, explica que o ritual de ir para o chão (ritual de iniciação) tem um sentido de nascimento não como forma metafórica, mas fatural. O autor o define como um ritual simbólico que envolve o ciclo da vida, gestação, nascimento e morte, sendo o período ritual de reclusão no terreiro o momento de liminaridade em que a pessoa está morrendo à vida anterior para renascer uma gestação religiosa⁵⁰.

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

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

Segundo Bastide (1983), autor clássico no que toca os estudos afro-brasileiros, no candomblé a pessoa pode existir mais ou menos, e a existência está vinculada por esse local hierarquizado ocupado pelo filho de santo, que muda a cada camarinha. Após cada camarinha, o filho de santo intensifica sua existência e sua relação com o sagrado. Percebe-se a extrema importância desse ritual e a liminaridade em que a pessoa que está sendo feita se encontra.

Por seu turno, Márcio Goldman (1984) articula a construção da pessoa com a possessão e as virtualidades que existem antes da iniciação, que são atualizadas durante as diferentes camarinhas que os

⁵⁰ No Batuque do Rio Grande do Sul, o ritual de reclusão no terreiro é chamado de chão, diz-se “*ir para o chão*”. No caso do culto de Almas e Angola, o ritual é chamado de *camarinha*, mas também pode-se dizer *deitar*.

filhos de santo passam em seus percursos religiosos.

Sônia W. Maluf (2009) sugere que o mito é atualizado e vivido no momento do ritual, rompendo com uma divisão hierárquica entre mito e rito. Seguindo isso, podemos dar a devida importância ao transe, pois coloca todos aqueles que participam do ritual em relação, sem excluir aqueles que não incorporam. Segundo tal perspectiva, a possessão ritual implica numa experiência vivida inclusive por aqueles que não incorporam. Segundo pai André, não é possível fazer qualquer trabalho sem alguém para *combonear*⁵¹, por exemplo. Um terreiro precisa de um ogã e um cambone, de modo que essas figuras cumprem um papel fundamental para possibilitar que o transe aconteça e o mito possa ser vivido por todos. Fica a cargo do processo de construção da pessoa, a camarinha sendo parte fundamental disto, possibilitar que a religião aconteça.

Penso nas três proposições dos autores acima como complementares, ou no mínimo, como não excludentes entre si. Uma vez que não se pode negar que a cada camarinha a relação com orixá se intensifica e transforma a existência da pessoa, também é evidente que a incorporação é fundamental neste processo. Não menos importante é o fato de que o ritual é experienciado por todos aqueles que dele participam⁵².

⁵¹ Combonear diz respeito aos compromissos de um cambone: servir entidades e orixás.

⁵² No contexto ameríndio, entre os Piaroa, Joana Overing (2006) trabalha sobre uma série de conhecimentos que se relacionam com a culinária. Traça uma comparação de dois gêneros narrativos que dizem respeito ao conhecimento e práticas xamânicas, o sublime e o realismo grotesco. Entre os Piaroa, “[...] tudo o que for fruto do poder transformador deve ser cuidadosamente purgado de seu veneno antes de se tornar benéfico ao consumo humano.” (p. 33). Segundo a autora, deve-se pensar nisso a partir da questão central de que “Na Amazônia, os modos de saber (as artes culinárias) estão sempre às voltas com o que é venenoso” (p. 32). Considerando que os corpos estão abertos e em contato com o veneno que é fertilizante e transformador, e pensando na polaridade entre vida e morte, poder generativo e degenerativo, é que a autora busca pensar na relação entre os gêneros poéticos sublime e realismo grotesco. Estes, por sua vez, estão relacionados com um entendimento dos corpos e suas relações com o mundo, já que as narrativas sublimes tratam da capacidade intelectual e as do gênero grotesco tratam das partes baixas do corpo e suas conexões, não fixas, com o mundo e, sobretudo, com o veneno presente nele. O que gostaria de reter aqui é o conhecimento corporificado e o modo de lidar com este conhecimento. “Para os Piaroa, muitos fatores contribuem para a criação, ou transformações, das forças vitais de uma pessoa ao longo do tempo. [...] Ensinar crianças a ouvir bem, ver bem e absorver bem é prepará-las para usar suas faculdades sensoriais no ambiente floresta.” (p.45) Penso que isto pode ser pensado no processo de iniciação das religiões afro-brasileiras, da mesma maneira serve para pensar no processo de aprendizado

Ao transpor essas perspectivas para o ritual da camarinha, momento de construção da pessoa, podemos observar as transformações, atualizações que ocorrem em todas as relações ali estabelecidas. A relação entre pessoa e orixá, ambos sendo feitos, se modifica. A incorporação (daqueles que incorporam) se transforma durante a camarinha, e as relações entre as pessoas e a forma de experienciar os rituais também. Mesmo a relação de incorporação daqueles que não estão deitados pode ser momentaneamente ou permanentemente alterada. Eventualmente um médium que esteja participando do ritual pode incorporar um orixá que normalmente não incorpora (sendo muito provável que seja sempre um orixá do seu carrego⁵³), ou alguém que não incorporava antes pode tornar-se um médium girante durante a camarinha de outrem. Observando ainda que as pessoas que participam de uma camarinha transformam seus relacionamentos entre si, participar de uma camarinha pode aproximar as pessoas, ou pode afastar (se houver algum problema durante os rituais), mas sem dúvida as formas de se relacionar não seguem a mesma de antes do ritual. Vi minha relação com as pessoas se modificar após as duas camarinhas que observei, mas não somente a minha relação, uma vez que vi pessoas da mesma família de santo se aproximarem e se afastarem após as camarinhas.

Ainda no que diz respeito à feitura da pessoa, pode-se pensar sobre a centralidade da cabeça. É a feitura do santo - que está na cabeça por excelência - e feitura da cabeça que está em jogo nesse momento em que alguém de maior competência coloca a mão na cabeça. Portanto, é uma mão que faz a cabeça. A cabeça se configura como o “tabu do

da incorporação. Não são incomuns os relatos de filhos de santo que entraram obrigados para uma ou outra religião afro-brasileira porque o santo exigiu, a própria literatura antropológica está repleta de exemplos (Birman, 2005; Maggie, 2001; Rabelo, 2008). O aprendizado da incorporação se dá na prática do ritual, e o axé (força vital) se intensifica e se reforça conforme o filho de santo aprende a se relacionar com seu orixá. A relação se intensifica tanto nos rituais de passagens quanto através do aprendizado da incorporação, que não deixa de ser um modo muito específico da relação entre orixá e filho de santo, sendo algumas vezes a negação desta relação perigosa, pois se a pessoa não aceita o santo ela pode ser prejudicada por ele. Neste sentido que penso ser fértil a comparação da proposta de Overing e aquilo que pode ser frequentemente encontrado nos terreiros. Trago isto aqui somente como um ensaio de um diálogo que vem se mostrando frutífero entre etnologia ameríndia e estudos afro-brasileiros ou etnologia afro-brasileira.

⁵³ Carrego são aqueles orixás que também influenciam de alguma forma uma determinada pessoa, mas que não são seus orixás considerados como pais ou de frente.

corpo”⁵⁴ (LODY, 1995): é com a cabeça que se deve os maiores cuidados, é a parte mais vulnerável do corpo de um filho de santo.

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

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

A cabeça é mimese do mundo, do mundo simbolizado. Estão na cabeça os elementos da natureza e aí, após fixados, os princípios geradores do axé do corpo – individual -, conjugados com o eu coletivo do terreiro, funcionarão e ampliarão cada vez mais os vínculos sagrados, éticos, morais, sociais e culturais do indivíduo com o grupo. O indivíduo é essencialmente cabeça – a partir deste espaço se

⁵⁴ Em agosto de 2011, apresentei minha pesquisa em um seminário organizado pelo grupo de pesquisa do qual faço parte – TRANSES (Antropologia do Contemporâneo). Uma parcial de como andava aquilo que vinha desenvolvendo até o momento. Nesse evento os pesquisadores presentes me questionaram sobre a questão do tabu do corpo. Agradeço profundamente à colaboração dos professores, pois devido a esse momento é que pude refletir e ter um pouco mais claro este ponto do trabalho.

expandem os outros espaços do corpo. O indivíduo passa a ser visto na sua globalidade (Ibid., p. 84/85).

Na sexta-feira é dia de entregar comida aos orixás. Quando cheguei no terreiro, mais uma vez por voltas das 18h, estavam todos com suas roupas brancas e prontos para dar prosseguimento aos trabalhos. Quando entrei no terreiro, havia uma grande mesa com muitos pratos de comidas; ao lado de cada prato havia uma bebida específica e uma vela. Na sexta-feira o clima é mais descontraído, as pessoas parecem se sentir mais a vontade umas com as outras, até porque já decorreu cinco dias de convívio diário; no entanto, o cansaço é bem aparente.

Os trabalhos iniciaram sem a presença do casal de velinhos, mas havia algumas pessoas que não participaram dos outros dois dias, assim como mais algumas pessoas além daquele senhor, das duas crianças e de mim para assistir ao ritual. Neste dia as pessoas que ficaram na cozinha estavam em menor número, e foi preciso muitas pessoas para realizar o ritual, uma vez que são muitos pratos de comidas e bebidas a serem ofertados.

Os trabalhos iniciaram com a defumação. Cada orixá foi servido um por um, prato por prato, bebida por bebida, vela por vela, nada sendo entregue no altar sem antes passar pelo terreiro inteiro numa sequência bem específica de gestos feitos. A entrega de comida também segue uma ordem hierárquica dos orixás, que vai dos orixás dos dirigentes da casa aos orixás de Jussara. Devido a isso é que haviam diversos pratos servidos do mesmo orixá: por exemplo, foi preciso entregar comida à Oxum da casa, mas como Jussara é filha de Oxum, também foi entregar comida à Oxum de Jussara. A cortina branca seguia parcialmente fechada. Podia ver uma pontinha da esteira em que Jussara estava deitada, uma grande mesa com as comidas rituais que foram levadas uma por uma e tudo o que ocorre até a cortina. Cada pessoa que carregou a comida de cada orixá foi cuidadosamente escolhida, conforme sua filiação com orixá, sua filiação com pai de santo, seu grau hierárquico ocupado dentro da religião. Nesse dia alguns médiuns incorporam os orixás, de forma semelhante ao que ocorreu na quarta-

feira, já que no momento da entrega de comida de um determinado orixá ele pode incorporar em algum médium. Mas a que mais se destacou foi a beijada⁵⁵ no momento da entrega de comida da beijada, o primeiro a incorporar é pai Luiz. Daí em diante decorre uma sequência de incorporações que foram todas – a julgar pela reação daqueles que não incorporaram – bem-vindas e esperadas. Após todos aqueles que estavam incorporados com as beijadas (os últimos a serem servidos) desincorporarem, pai Luiz perguntou se estavam todos bem. Nunca um ritual termina sem que pai Luiz faça essa pergunta. E pediu que todos saíssem novamente para que Jussara pudesse descansar. Mais uma vez, ao sairmos do terreiro havia comida preparada e servida, para que todos se alimentassem após o ritual.

No sábado é o grande dia: uma festa muito bem preparada, todos vestidos com suas roupas de santo muito bem alinhadas. A comoção é geral. Os trabalhos iniciam, alguns pontos são tocados e os atabaques silenciam, então pai Luiz diz algumas palavras. Explica a relação de parentesco que se estabeleceu entre Jussara e ele⁵⁶, explica os motivos, e pede a todos atenção para receberem a mais nova babá cambone do terreiro.

Após terminar seu discurso, pai Luiz sai do terreiro, quatro pessoas erguem uma espécie de tenda e saem junto, pois ela não pode ficar com a cabeça exposta, a tenda servindo para cobrir sua coroa. Os padrinhos se posicionam na entrada do terreiro. Pai Luiz e as quatro pessoas se dirigem até a sala em que Jussara aguarda para ser retirada. Pai Luiz vem à frente, Jussara no meio, e embaixo da tenda que as pessoas a seguram. Quando ela entra no terreiro todos aplaudem. Então, com pai Luiz conduzindo-a pela mão, Jussara bate cabeça em todos os locais necessários e para as pessoas necessárias – aqueles que possuem um grau de hierarquia maior que ela. Jussara é posicionada bem no centro do terreiro e repete a leitura de seu juramento de cambone, o mesmo que leu no dia de sua coroação. Depois a tenda é baixada e ela já

⁵⁵ Beijada é uma linha em que os espíritos que chegam nos médiuns são crianças.

⁵⁶ Jussara é membro de um terreiro cujo zelador é filho de santo de pai Luiz. Porém esse filho de santo de pai Luiz não pode fazer a camarinha de Jussara, pois o mesmo já fez a camarinha do marido dela. Agora, mesmo Jussara sendo filha de pai Luiz, segue sendo membro e cambona no seu terreiro de origem, ainda que quando pai Luiz solicitar ou quando tiver algum ritual que seja de sua vontade, ela tem total legitimidade para cumprir com sua função de cambone no terreiro de pai Luiz.

podê permanecer com a cabeça coberta apenas por uma espécie de turbante. Então ela senta-se bem em frente ao altar para que todos aqueles da corrente possam bater cabeça⁵⁷ para ela.

Enquanto as pessoas batem cabeça para Jussara, pontos são cantados em homenagem aos orixás de quem ela é filha – a saber, Oxum e Oxóssi - e aqueles que são filhos dos mesmos orixás incorporam. Jussara bate cabeça aos orixás um por um, que vão todos em sua direção. Após nenhum médium estar incorporado, há uma sequência de pontos que são destinados somente para aqueles que já são babás dançarem para os orixás bem no centro do terreiro. Jussara dança junto com pai Luiz. Depois, uma sequência de pontos de outros orixás que não os pais de Jussara são cantados e alguns médiuns incorporam com seus respectivos orixás.

Como nesse dia teria somente uma pessoa para sair da camarinha, pai Luiz e pai André optaram por realizar um toque de caboclo depois que acontecesse todo o ritual da saída da camarinha. Cantam os devidos pontos, pai Luiz é o primeiro a incorporar, depois pai André e daí em diante uma sequência de incorporações dos médiuns presentes. Os caboclos não ficam por muito tempo no terreiro, não há atendimento à assistência. Quando todos desincorporam os trabalhos são dados por encerrados. Serve-se comida, refrigerante e bolo a todos que estão presentes. O ritual não terminou por aqui, pois no domingo ainda foi preciso levantar as comidas - tudo aquilo que foi ofertado aos orixás e entidades, durante a semana, precisaria ser retirado do terreiro. Porém, não sei como ocorre esse ritual, pois como relatei anteriormente, me foi dito que não havia nada de importante para eu ver. De agora em diante, as regras de conduta são muitas. Inicia-se o período de preceito.

⁵⁷ Ver, tópico 7. da Introdução.

1.2. O PRECEITO

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

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

Ao longo dos três meses posteriores à camarinha, diz-se que a coroa fica aberta. Se a coroa está aberta, os perigos que o mundo (e o mundo aqui compreende tudo aquilo que faz parte da vida de um filho de santo, estando espíritos aqui incluídos) oferece são mais intensos. O orixá ou anjo de guarda daquela pessoa está exposto, logo, frágil⁵⁸. Essa relação de proximidade com o sagrado coloca o filho de santo num lugar de fragilidade diante do profano, devido a isso é que se dão as restrições de conduta.

Pode-se pensar que o filho de santo, durante a camarinha e

⁵⁸ Vale lembrar que saber quem é exatamente o orixá de um filho de santo concerne poder sobre esta pessoa. Dentro das religiões afro-brasileiras o conhecimento é fonte de poder, nesse caso poder sobre a vida do filho de santo, sendo o nome dos orixás pessoais um conhecimento que oferece perigo ao filho de santo, por isso, normalmente é conhecido somente pelo filho de santo e seu pai ou mãe.

enquanto sua coroa estiver aberta, está numa relação de liminaridade, pois numa relação mais intensa com os orixás, portanto, mais próximo do sagrado, que por outro lado, implica num lugar de perigo quando se trata das coisas mundanas. Não está em total contato com o sagrado, mas também não pode estar totalmente no mundo.

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

Douglas afirma que os alimentos vetados são aqueles que não se enquadram em categorias de normalidade, portanto, são os alimentos que não possuem uma categoria clara, aqueles proibidos. No caso do ritual observado e dos preceitos posteriores, quem está num local de liminaridade a qual não se tem uma classificação clara é o filho de santo. Pois ele não está nem totalmente em seu contato com o sagrado (que seria o estado de possessão) nem em seu estado normal (sua rotina diária sem ter feito o ritual de passagem, ou como me falou um membro do terreiro, o filho de santo não está puro). A autora afirma também que as pessoas que oferecem perigo são aquelas que estão nesse local de liminaridade, que também não conseguem ser enquadradas em uma categoria pela sociedade da qual fazem parte, são pessoas que de uma certa forma estão relacionadas à ambiguidade.

É consequência da camarinha - enquanto rito de passagem, e o preceito, como uma continuidade da camarinha – que o iniciado fique num local de liminaridade, num local ambíguo de proximidade com o sagrado e afastamento daquilo que é mundano. E isso sendo diretamente associado ao perigo, a conduta deve ser muito controlada. O controle terminará de forma ritual para que o iniciado possa voltar ao seu lugar

no mundo e os perigos deixem de existir, pelo menos de forma tão intensa quanto quando está com a *coroa aberta*. Douglas trata ainda da importância do ritual que reordena as coisas na estrutura, pois é o ritual que fará com que as etapas transitórias terminem e as pessoas sejam recolocadas num local reconhecido pelo grupo, saindo assim da fronteira, local perigoso, e voltando ao seu local no mundo.

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

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

Em uma conversa, Jonas me explicou os motivos do preceito. Segundo ele, o filho de santo está com a coroa aberta, muito mais vulnerável a qualquer malefício e num momento de contato com seus orixás, o que faz com que o filho de santo tenha uma conduta de respeito para com os orixás.

O preceito inicia no sábado que antecede a camarinha. Nesse dia há um toque de exu, observado que exu é sempre o ponto de partida das religiões afro-brasileiras, é a figura que abre os caminhos, por isso deve-se antes de qualquer coisa pedir licença a exu. No domingo, dia em que o filho de santo recolhe-se no terreiro, se for deitar para babá⁵⁹,

⁵⁹ A camarinha de babá e reforços inicia com o recolhimento do filho de santo no domingo, mas se for uma camarinha de pai ou mãe pequeno o filho de santo se recolhe na quarta-feira, e se for camarinha de obori o iniciado se recolhe na quinta-feira.

iniciam as restrições para todos os membros da casa e para aqueles que acompanharão o ritual. Se a pessoa não for deitar para babá, ou seja, se o grau hierárquico que atingirá exige que ela se recolha no terreiro somente na quinta-feira ou na terça-feira, ainda assim o preceito deve ser iniciado por todos no domingo.

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

As restrições giram em torno daquilo que está ligado ao que é mundano, o consumo de bebidas alcoólicas, frequentar bares e locais onde comumente se faz trabalhos⁶⁰, festas, fazer sexo. Apesar dessas questões serem relacionadas com exus e pombas gira isso não caracteriza que estão no âmbito do sagrado, pois justamente essas entidades são as consideradas mais mundanas, mais próximas dos homens. Além disso existem as restrições alimentares, que são variadas, pois depende de quais orixás cada pessoa que faz o preceito é filha – de forma geral as pessoas não podem comer as mesmas comidas que seus orixás comem.

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

Ainda, se uma mulher estiver menstruada é proibido que participe de uma camarinha. Segundo Jonas, trata-se do momento em

⁶⁰ Trabalho aqui diz respeito a rituais de oferenda com objetivos variados, normalmente colocados (despachados) em locais da natureza, como matas, praias, cachoeiras; mas também podem ser cemitérios.

que a mulher está mais sensível, portanto predisposta a “pegar” cargas negativas⁶¹. É vetada também às mulheres quando estão menstruadas a participação nos rituais comuns, pelos mesmos motivos. Quando as mulheres estão menstruadas não podem entrar em contato com o sagrado.

Após a semana de camarinha, mais precisamente no domingo depois que se levanta as comidas dos orixás⁶² os membros do terreiro estão liberados do preceito, no entanto, o preceito segue para aqueles que fizeram a camarinha. O tempo referente a cada restrição é combinado entre o filho e o pai de santo, e pode variar conforme as especificidades do filho.

1.2.1 Interdições alimentares

A alimentação nos terreiros tem um papel central tanto no dia a dia, em que as restrições alimentares refletem o grau de compromisso estabelecido com os orixás, quanto nas festas em homenagem às entidades que servem comida. A principal oferta aos orixás, referente a pedidos e agradecimentos, é a comida. A conduta alimentar dos iniciados deve ser observada conforme sua relação com o sagrado.

Quanto maior o nível hierárquico maiores são as restrições⁶³. Enfim, boa parte das práticas religiosas estão ligadas ao ato de comer.

Segundo Norton Corrêa (2006), em seu conhecido trabalho sobre o batuque do Rio Grande do Sul, a cozinha de santo consiste num

⁶¹ Durante a pesquisa de campo não me foi colocada a questão da menstruação como algo que polui. No entanto, Vanessa Pedro (Op. cit.) observou durante seu estudo sobre Almas e Angola que não há consenso entre pais e mães de santo sobre os impedimentos postos às mulheres de participar dos rituais quando estão menstruadas. Independentemente dos motivos pelos quais há tal impedimento, a questão do sangue menstrual é alvo de formulações. Tal como já assinalou Lévi-Strauss (1962) o sangue menstrual por vezes é entendido como algo que polui (tabu), ou às vezes é entendido como algo que é sagrado o fato a ser ressaltado é que um corpo que sangra periodicamente deve ser pensado.

⁶² Levantar é sinônimo de retirar do altar, neste caso.

⁶³ Sobre as restrições alimentares por nível hierárquico ocupado, nunca me falaram com exatidão quais são os alimentos proibidos. Sempre que perguntava as respostas eram evasivas - me respondiam dizendo que *-ah tem um monte de coisa que não pode comer*. A única que me responderam certa vez foi que cabeça de peixe ninguém pode comer até fazer o reforço de vinte e um, mas tem outras coisas sobre as quais preservaram o segredo.

do principais espaços rituais dos terreiros, e a comida possui importância primordial nos rituais. “A comida assume extrema relevância no ritual na medida em que ela é a oferenda principal no sistema de trocas e contra-trocas de bens simbólicos entre orixás e humanos” (p. 79).

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

Ana Paula Nadalin (2009) dedicou sua dissertação ao estudo da alimentação entre o povo de santo em Curitiba/PR. A autora trata detalhadamente da alimentação como questão social, e partindo da noção de memória gustativa, com base em mitos, analisa as restrições e prescrições alimentares dos filhos de santo. A autora oferece explicações aos impedimentos que são colocados constantemente.

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

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

Nadalin (Ibid.) ao questionar seus interlocutores de quais alimentos eram vetados durante os rituais de iniciação também encontrou resistência por parte deles em falar. Imagino que se a

alimentação possui tamanha importância nas práticas rituais e cotidianas do povo de santo, ela faz parte dos segredos da religião.

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

O fato de não falarem quais são exatamente os alimentos interditos reforça o que já defendi antes e que ao longo desta dissertação irei trazer mais algumas vezes – o conhecimento da prática ritual como fonte de poder. Pois saber, por exemplo, quais alimentos cada orixá consome, implica num conhecimento que deve ser adquirido ao longo da experiência como filho de santo, e sobretudo, não será ensinado; o filho de santo deverá aprender “sozinho”.

A comensalidade pode ser um bom ponto de partida para uma reflexão, pois observo o ato de comer conjuntamente em dois níveis diferentes. Primeiro, a comensalidade entre as pessoas, e como isso reflete a forma hierárquica de organização dos terreiros. Segundo, a comensalidade entre pessoas e orixás, que é vetada. A seguir discutirei sobre a comensalidade entre o povo de santo e depois sobre a comensalidade entre filho de santo e orixás.

a) Comensalidade entre o povo de santo

Permito-me aqui fugir um pouco da questão mais específica, que são as interdições alimentares durante o preceito, para tratar da questão da alimentação como algo mais geral que vai além das interdições alimentares. Nesse sentido, trago a importância da alimentação e a questão da comensalidade dentro dos terreiros, para depois tratar de forma mais específica o que chamo de comensalidade entre filho de santo e orixá – esta sim consiste numa interdição alimentar durante o preceito.

Assim como o aprendizado no âmbito do vivido, daquilo que é experimentado corporalmente, a questão da hierarquia também constitui

um dos fatores comuns a todas as religiões afro-brasileiras. Juntamente com a hierarquia vem a legitimidade da família de santo. Ambos os pontos foram bastante trabalhados por Costa Lima (Op. cit.). O autor traz de forma detalhada questões que envolvem descendência, parentesco no santo, hierarquia e legitimidade.

Durante as camarinhas, o momento da comensalidade entre os participantes demonstra claramente a questão da hierarquia. A vó de santo, seu cônjuge – que também ocupa um alto grau na hierarquia religiosa – e aqueles que os acompanham – os que são babás – não comem no mesmo local que as outras pessoas. São servidos de forma diferenciada, com louças diferentes, além da preferência na ordem. Os outros comem juntos, mas ainda há uma diferença na ordem, pois os visitantes têm preferência e os babás visitantes preferência diante de todos os visitantes.

Há um ideal de comportamento expresso aí, uma ordem de quem come, onde come, como come, quem se serve e é servido, quem se serve primeiro, que num momento posterior até pode ser questionada, por meios de piadas com o erro no comportamento de outras pessoas. A noção de respeito aqui aparece: há uma regra comportamental referente aos modos de comer que pode ser flexível desde que haja respeito.

Na maioria das ocasiões após os rituais, durante a camarinha, pai André comeu no pátio do terreiro junto com todas as outras pessoas, mas poderia ter comido junto com pai Luiz, vó maria e seus acompanhantes. Pai André optava por comer no pátio, quebrava uma questão hierárquica ao se juntar com as outras pessoas, mas ao mesmo tempo a mantinha certificando-se de que todas as visitas estivessem servidas. Quando vó Maria não comparecia nos rituais, durante a semana, pai Luiz permanecia dentre todas as pessoas no pátio, porém não comia nada, quebrando a regra hierárquica, mas sempre explicitava que com ele era assim, ele só gostava de comer quando todos já tinham comido.

Nesses momentos ficava claro que o ideal hierárquico podia ser quebrado, mas um comportamento considerado respeitoso deveria ser mantido, através de um respeito recíproco. Ficava evidente a preocupação de pai Luiz de que todos fossem servidos, e os outros pais e mães de santo presentes demonstravam preocupação em que pai Luiz se alimentasse.

Outro momento de comensalidade é a festa de saída da camarinha. Após o término da festa é servida comida, com a carne dos animais sacrificados aos orixás na quarta-feira. Os filhos de santo do terreiro devem servir todos os presentes, iniciando pelos pais e mães de santo que ocupam os maiores graus hierárquicos, depois os convidados e pessoas presentes, somente após todos servidos é que os filhos de santo mais jovens podem comer. Os filhos de santo do terreiro e que são pais e mães de santo também têm preferência na ordem de quem come primeiro. Normalmente os filhos de santo mais experientes preparam as comidas e os mais jovens servem.

b) Comensalidade entre iniciados e orixás

Disseram-me que no primeiro mês *não se pode comer com o santo*. Quer dizer, se o santo está em sua cabeça, e ele está comendo não pode haver uma relação de comensalidade entre orixá e pessoa. Significa que é proibido que o neófito coma os alimentos que são ofertados aos orixás que estão em sua cabeça, os orixás de quem se é filho. No primeiro mês as restrições são mais amplas, sendo vetado qualquer alimento que esteja ligado a algum dos orixás de quem se é filho. Após um mês as restrições são menores, mas existem. Conforme pai Luiz, as restrições alimentares só terminam quando acaba o preceito da camarinha de vinte e um anos, ou seja, quando se alcança o maior nível hierárquico possível. Quando o corpo está pronto.

Durante a segunda camarinha ocorreu o aniversário de pai Luiz. Neste dia os filhos de santo do terreiro e eu compramos dois bolos para fazer uma comemoração. Foi preciso comprar de sabores diferentes, pois os filhos de Oxóssi não podiam comer bolo com chocolate nem morangos. Pai André, que gosta de chocolate, comentou que aquilo era uma provação muito difícil. Na mesma ocasião ainda comentaram e fizeram piadas sobre outros terreiros em que os pais de santo que são filhos de Oxóssi não respeitavam tal interdição e comiam os alimentos vetados aos filhos desse orixá durante as camarinhas em seus terreiros.

Carlos Sulkin (2006) ao tratar de moralidades entre aqueles que ele chama de Gente do Centro, os indígenas Muinane (Amazônia colombiana), discute sobre os discursos que expressam retratos daquilo

que consideram desejável e aquilo que é condenável na conduta de outrem, com um foco sobre uma noção de masculinidade. Neste texto o autor traz que a forma acusatória do comportamento alheio é uma expressão das moralidades da Gente do Centro.

Considero que essa forma acusatória, e no terreiro a acusação aparece sob uma forma jocosa, é também expressão das moralidades em jogo. Neste caso, as interdições alimentares, é uma regra que deve ser seguida e respeitada – o comportamento daqueles que não seguem as interdições expressa uma conduta condenável, já que é uma falta de respeito com as regras que direcionam o comportamento dos iniciados em Almas e Angola.

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

Se o filho de santo tem restrições alimentares durante o preceito porque não pode comer junto com o santo, que está comendo em sua cabeça, o que é impedido é uma relação de comensalidade entre filho de santo e orixá.

1.2.2. A circulação proibida

O ideal é que o filho de santo fique o mais recolhido possível. É corrente em trabalhos antropológicos a menção do povo de santo quanto ao preceito de antigamente, onde a camarinha durava em torno de três

meses⁶⁴. Não se pode ir a cemitérios, hospitais, mata, praia, cachoeira, bares, festas e nenhum ambiente com aglomerações de pessoas. Todos esse lugares possuem em comum uma circulação intensa de pessoas vivas ou mortas, ou ainda em processo de transição, no caso dos hospitais.

No caso dos ambientes como matas, praias e cachoeiras, todos são domínio de algum orixá, de modo que há além da presença do orixá naqueles espaços, uma provável presença de trabalhos⁶⁵ feitos nos locais.

Quando perguntei a Jonas por que ele não podia ir à praia, ele me respondeu da seguinte forma: - *na praia tem mais feitiço feito do que no cemitério*. Conforme afirmou, após a camarinha a coroa da pessoa está aberta, o que a torna frágil diante das possibilidades de malefícios que estes locais apresentam. Para me explicar esses perigos, me foi dito da seguinte forma: - *nesses lugares onde tem muita gente, pode ter muita coisa boa, mas também tem muita coisa ruim. Se tu está do meu lado e eu sinto que tem alguma carga negativa em ti, eu posso me defender, mas não consigo me defender de todo mundo em lugares com muita gente. Por isso é melhor evitar*.

1.2.3 As interdições sexuais

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

⁶⁴ Ver Corrêa, 2006; Vogel, Mello e Barros, 1993.

⁶⁵ Aqui a noção de trabalho é utilizada para designar rituais ligados as religiões afro-brasileiras que visam algum pedido por parte de quem os faz, ou por parte de quem paga a feitura.

dos pretos velhos, que durante suas rezas e benzeduras utilizam muito os cigarros, charutos, cachimbos e suas fumaças.

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

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

Isso pode apontar para uma noção específica do que significa uma relação conjugal reconhecida perante a família de santo. Ou seja, o estatuto do casamento dentro do terreiro, sua maior valorização perante os relacionamentos e envoltimentos esporádicos⁶⁶. Isso não quer dizer que os envoltimentos esporádicos não sejam permitidos ou sejam condenados. Mas, que possuem um estatuto diferente do estatuto do casamento e dos relacionamentos sérios, formais perante a família de santo.

O preceito de sexo é motivo de muita conversa dentro do terreiro: as piadas em torno do “sacrifício” em ter de fazer este preceito, as conversas e negociações para que os pais de santo determinem o menor tempo possível para realizar o preceito de sexo. Entre essas conversas e brincadeiras pode-se notar que para os membros de terreiro, o sexo é fundamental nas relações afetivas dos filhos de santo. Penso

⁶⁶ Durante a pesquisa de campo ouvi algumas vezes falas como, por exemplo a de Maurem – *se resolveu casar tem que assumir o compromisso*. Pai André também enfatizava a importância da responsabilidade de assumir um relacionamento com seriedade. Também pude presenciar piadas que constrangiam e condenavam um dos filhos de santo de pai Luiz por mentir à esposa para ir numa festa com amigos.

que definir preceito de sexo de menor tempo para quem é casado se mostra como um reconhecimento da importância da prática sexual para o casal.

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

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

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

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

Durante a segunda camarinha que observei, pude presenciar os

membros dos terreiros fazendo comentários sobre a conduta indevida de pessoas que não cumprem o preceito de sexo. Nestes comentários é marcado o julgamento do erro daqueles pais e mães de santo que não dão preceito de sexo aos seus filhos. Sulkin (Op. cit.) problematiza a questão da expressão de um ideal moral a partir de discursos que enfatizam uma subjetividade desejável e condenam o comportamento de outrem. Nesse sentido pode-se pensar nas menções a outros terreiros e a condenação moral como uma forma de autoafirmação da moral, da própria conduta no que diz respeito aos preceitos⁶⁷.

Também presenciei durante o segundo ritual de iniciação que pude observar, onde quatro pessoas deitaram, um momento em que foi reconhecido o possível julgamento da conduta do terreiro por outrem. Durante a semana em que ocorre a camarinha não é permitido, conforme os dogmas de Almas e Angola, que o terreiro faça qualquer outro tipo de ritual. O terreiro deve ficar fechado e dedicado exclusivamente à camarinha e mesmo uma semana depois que acaba a camarinha não pode haver outros rituais.

Na terça-feira da segunda camarinha que observei, por volta das 16h o telefone da casa dos pais de santo tocou, nenhum estava disponível para atender, pai André havia saído e pai Luíz estava ocupado com os filhos de santo. Uma filha de santo atendeu, e a pessoa que estava na linha perguntou quanto que os pais de santo cobravam para jogar as cartas⁶⁸ e ainda, se poderia marcar uma hora. A filha de santo que atendeu, respondeu que não sabia, e que a pessoa deveria ligar mais tarde para falar diretamente com um dos pais de santo, porém, ela já adiantou que somente após a camarinha é que a pessoa poderia marcar uma hora. Quando pai André voltou, a filha de santo que atendeu o telefone contou da ligação. Pai André respondeu que aquilo era coisa de pessoas de outros terreiros que testam para saber se eles jogam⁶⁹ durante

⁶⁷ Adiante, no capítulo três, será melhor trabalhada a questão da expressão de uma moralidade através da jocosidade, além de uma das principais formas de manifestação dos julgamentos morais dentro do terreiro.

⁶⁸ Jogar as cartas se refere a uma forma de oráculo divinatório, que consiste num baralho com um número específico de cartas, que disposto conforme a pessoa que lê, deseja ou sabe. Comumente chamado de baralho cigano. Sobre uma forma de oráculo de uma religião de matriz africana ver Martin Holdbraad, (2003).

⁶⁹ Jogar é a leitura dos oráculos. Ou seja, quando um pai ou mãe de santo, ou pessoa determinada ritualmente para ler os oráculos, joga tanto as cartas como os búzios. Se fala jogar as cartas e jogar os búzios.

a camarinha. Ou seja, a possibilidade do julgamento de outrem sobre suas condutas rituais e o respeito com as práticas religiosas é tanto consciente quanto faz parte da afirmação de um ideal moral entre a família de santo.

Para finalizar este capítulo, retomo aqui os principais pontos e reflexões que procurei desenvolver ao longo do texto. Mas antes desta recapitulação, é de bom tom esclarecer alguns pontos que de uma certa forma guiam as reflexões trazidas e as que estão por vir.

O primeiro ponto diz respeito ao recorte analítico escolhido, onde num primeiro momento optei por trazer uma discussão sobre ritual de iniciação e construção da pessoa para daí passar à discussão sobre parentesco religioso. O recorte é arbitrário visto que ao longo do trabalho será defendido que não há uma pessoa anterior às relações de parentesco na família de santo, mas que filhos e família de santo se fazem um ao outro de forma complementar. No entanto, está ligado ao recorte empírico, pois logo no início da pesquisa de campo deparei-me com um ritual de passagem, que conseqüentemente carrega consigo aspectos sobre construção de corpos e pessoa. E além disso, foi em boa medida observar este ritual que possibilitou uma maior aproximação com meus interlocutores, e também permitiu uma reflexão sobre a temática do parentesco, já que o ritual descrito acima consiste num ritual especial, porque a nova babá pertence a outro terreiro.

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

Ao pensar sobre construção de corpos e pessoas, alguns aspectos ficam evidentes. Em primeiro lugar, esta construção não se dá somente pelos ritos de passagens, e sim no cotidiano do terreiro. Isto não é novidade aos estudiosos das religiões afro-brasileiras. Contudo, alguns aspectos das práticas e dinâmicas comumente encontradas nos

terreiros, pelos pesquisadores, parecem ainda não ser levadas a sério. Goldman (2005) já fez este alerta quanto aquilo que denominou de um sistema formado por forças centrípeta e centrífuga, que apesar de recorrente, têm sido tratado por outros pesquisadores como uma falha do próprio sistema. As dinâmicas das relações, com suas ambiguidades, que parecem inerentes a essas relações, são indispensáveis para pensar sobre as práticas religiosas e noções como a de pessoa dentro dos terreiros.

Capítulo 2: As relações de parentesco no santo

Numa primeira vista nos autores que trabalham com religiões afro-brasileiras, pode parecer que é consenso entre eles que a forma organizacional dos terreiros é a família de santo. Porém, o que venha a ser uma família de santo e como ela se organiza não é a mesma coisa nem para os autores – desde o trabalho clássico de Landes (1947) sobre matriarcado no candomblé baiano, até os trabalhos mais atuais – nem para o povo de santo⁷⁰. A forma organizacional dos terreiros muda segundo as características de cada religião, onde as regras de relações se modificam, variando as interdições de relacionamentos colocadas ao povo de santo: o estatuto das relações conjugais dentro dos terreiros, os postos e seus *status* ocupados pelos filhos de santo. A noção de família de santo não está dada. A expressão família de santo é recorrente, ainda que nem sempre os autores possuam uma base comum que defina aquilo que buscam expressar.

Questiono aqui, a partir da leitura de diferentes pesquisadores do tema – o que é uma família de santo para as pessoas com as quais lida esta dissertação? Quais as estratégias que legitimam ou deslegitimam as relações de parentesco que são construídas dentro de um terreiro?

Busco desenvolver, nesse capítulo, uma reflexão sobre os valores referentes aos relacionamentos conjugais e sexuais expressos nas regras de conduta. Isto é, nos relacionamentos permitidos e proibidos dentro do parentesco no santo. Para tal tarefa, procuro descrever e desenvolver uma discussão sobre as regras de parentesco encontradas no terreiro pesquisado.

Antes, entretanto, imagino que caiba uma discussão sobre quais as bases em que me apoio para falar sobre família de santo. O objetivo aqui é menos o de fazer uma análise de parentesco, do que a partir das relações de parentesco discutir sobre as regras de conduta e as diferentes formas com as quais as pessoas se relacionam com essas regras – já

⁷⁰ Autores como: Avila, 2011; Barbosa Neto, 2012; Birman, 1995; Corrêa, 2006; Costa Lima, 2003; Farias, 2008; Lody, 1995; Segato, 2005; Silveira, 2008; Vogel; Mello e Barros 1993; e outros.

adianto que a jocosidade se sobressai nessa forma de se relacionar com as mesmas – e ainda, os valores éticos que são construídos dentro do terreno.

Reginaldo Prandi (1996) argumenta que o candomblé seria uma religião a-ética, pois não há valores altruístas e o que está em jogo é a relação entre pessoa e divindade. Defende também que a umbanda seria uma religião menos aética, visto que possui em seu arcabouço teológico uma parcela do catolicismo e do kardecismo. Creio que o próprio autor expresse melhor seu argumento

O candomblé administra a relação entre cada orixá e o ser humano que dele descende, evitando, através da oferenda, os desequilíbrios desta relação [...]. como religião em que não existe a palavra no sentido ético, nem a consequente pregação moral, o candomblé (juntamente com a umbanda, que contudo tem seu aspecto de religião aética atenuado pela incorporação de virtudes teologais do kardecismo, como a caridade) é sem dúvida uma alternativa religiosa importante também para grupos sociais que vivem numa sociedade como a nossa, em que a ética, os códigos morais e os padrões de comportamento estritos podem ter pouco, variado e até mesmo nenhum valor. (2006, p. 41).

Prandi reconhece que a falta de moral diz respeito a uma moral cristã, “O candomblé é uma religião que tem no centro o rito, as fórmulas de repetição, pouco importando as diferenças entre bem e mal no sentido cristão” (idem), por suposto, há um conjunto de valores baseados na culpa (NIETZSCHE, 1887).

Minha proposta de análise difere da proposta de Prandi fundamentalmente em dois sentidos, primeiro, porque o autor toma como ponto de partida a moral cristã como o único conjunto de valores possíveis para se tratar de moral e ética. Segundo, porque trabalha em seu texto com categorias, de base cristã, que não são acionadas pelo povo de santo para explicar as questões que ele apresenta. Faz isso de forma deliberada, declara em seu texto que tais categorias sequer são

conhecidas pelas pessoas nos terreiros – como é o caso de uma lista de nomes de demônios que o autor apresenta e correlaciona com alguns exus. São dois pontos de partida que formam uma base que levará a caminhos diferentes, entre minha proposta e aquela trazida por Prandi.

Para fazer um contraponto a essa “falta de moral” nos candomblés, apresentada por Prandi, remeto aqui a uma questão de base – o próprio conceito de moral. Como gênese da moral, alguns psicólogos ingleses, segundo Nietzsche, buscaram a diferenciação entre “bom” e “ruim”. Contudo, equivocaram-se ao partir da valorização do “não-egoísta” como algo “bom”. Para ir direto ao ponto, Nietzsche diz que “[...] o juízo 'bom' *não* provém daqueles que fazem o 'bem'! Foram os 'bons' mesmo, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons [...]” ([1887] 2009, p.16). Em outro momento, o autor traz a diferença entre a moral fundada a partir da culpa, que seria a moral judaico-cristã, e a moral fundada na afirmação de si, que seria a moral oriunda da nobreza.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' – e este Não é seu ato criador⁷¹. (loc.cit.).

Nesse sentido, de saída já há uma diferenciação entre dois modos de valorização, dois julgamentos diferenciados do que seja “bom”.

Se seguirmos nessa linha e remetermos aqui a Arno Vogel, Marco Antoni da Silva Mello e José Flávio Pessa de Barros (1993), que propõem entendermos as casas de candomblés como comunidades nobres, tal como outrora na África, fica claro que a moral encontrada nos terreiros está de acordo com um outro juízo de valor (uma lógica

⁷¹ Vale lembrar que ao tratar de moral escrava o autor está se referindo a moral judaico-cristã.

aristocrática talvez), mas não é inexistente.

Coloco aqui Prandi e Vogel, Mello e Barros em diálogo, pois penso que fazem um tipo de análise parecida, a saber tratam os terreiros como pequenas aldeias que se relacionam com a sociedade abrangente como um sistema fechado. Ainda remeto a Costa Lima (2003), que também partilha dessa perspectiva (tomar os terreiros como aldeias dentro da cidade), que num diálogo com Idowu sobre as sociedade iorubás diz que este “[...] acertadamente chama a atenção para a distinção que os iorubás fazem entre ritual e os erros que têm um fundo puramente moral, ainda que por vezes seja difícil fazer tal distinção⁷²”.

Banaggia (2005) define como estudos culturalistas aqueles que buscam na África uma origem dos rituais encontrados nos terreiros de candomblés, e que tratam os terreiros como depositários de um resquício da cultura africana, como uma forma de resistência. Segundo essa categorização, apesar de Banaggia não incluir Costa Lima nessa perspectiva, tal autor a meu ver poderia ser categorizado de certa forma assim, já que faz um resgate sobre as origens das família de santo tradicionais da Bahia.

Por outro lado, ainda segundo Banaggia, teriam os estudos afro-brasilianistas, que por sua vez compreendem os terreiros como meios de resistência à dominação política e econômica, partindo do princípio de que há uma sociedade e os terreiros são reflexos dela. Nesse sentido, podemos entender o trabalho de Prandi como pertencente a essa categoria, pois Prandi justifica essa suposta falta de moral e ética, nos terreiros, como um reflexo das relações estabelecidas entre clientes, fiéis e sacerdotes em seu contexto, a sociedade de classes. Vogel, Mello e Barros, por sua vez, procuram as explicações simbólicas para explicar as práticas rituais utilizando a galinha d'angola como símbolo para falar sobre a iniciação e a feitura dos *iaôs*.

Ponderaria alguns pontos nessas obras as quais recorri. São trabalhos que partem de um mesmo pressuposto, a saber, que existe algo que é anterior às práticas que são realizadas nos terreiros, portanto cabe ao cientista treinado desvendar, encontrar. Este algo pode ser a chave para explicar os valores éticos ou a falta deles, as relações hierárquicas,

⁷² A citação que Costa Lima faz de Idowu é a seguinte: “É claro que algumas vezes não é fácil distinguir o limite entre o que é meramente ritual e o que é puramente ético porque, frequentemente, elas estão interligadas, ou antes porque o ritual pode ser uma maneira mais fácil de alcançar o ético.” (Idowu, apud , Costa Lima, op. cit.).

enfim a vivência da religiosidade. Com isso em mente é que busquei colocar estes autores em diálogo para argumentar que a proposição de Prandi (de que as religiões afro-brasileiras são religiões aéticas) não me parece pertinente em seu todo. E, por conseguinte, argumentar que essas religiões são dotadas de uma outra ética que pode não compartilhar dos valores judaico-cristãos, ou melhor, é possível pensá-las como uma relação de porosidade entre valores judaico-cristãos e outros.

Não tentei aqui estabelecer uma noção de moral, mas apresentar um contraponto à perspectiva de que as religiões afro-brasileiras seriam religiões sem moral e aéticas. No decorrer do trabalho tentarei mostrar que as práticas permissivas e de interdições podem ser meios de conduta que são determinados e determinantes dos valores morais. Também não penso que valores morais são intrínsecos e anteriores à religião, e que as pessoas após a iniciação os apreenderiam. Correria assim o risco de partir do mesmo lugar dos autores que ainda pouco comentei (de que há algo anterior à prática religiosa, que cabe aos cientistas descobrir). Penso que as regras de conduta e as estratégias utilizadas para as “burlar” dizem algo sobre a dinâmica da valoração em torno dos comportamentos conjugais e sexuais.

O terreiro onde foi feita a pesquisa de campo é dirigido por dois pais de santo, um tatalorixá, o zelador do terreiro, e o outro um babalorixá com reforço de quatorze⁷³. Ambos possuem filhos e netos de santo, que fazem parte do terreiro. Alguns de seus filhos de santo já fizeram filhos de santo, sem que isso se configurasse num distanciamento do terreiro, pelo contrário, resultou numa ampliação da família de santo dentro do terreiro. O terreiro está inserido numa rede familiar extensa, o que dificultou uma visualização clara das relações com outros terreiros, já que eu só tive acesso a esses outros terreiros através daquele que pesquisei. Ou seja, somente quando os parentes de santo que são de outros terreiros visitavam o terreiro é que podia saber da existência e das relações estabelecidas. Mas de qualquer modo, tentarei trazer a forma como se dão as relações entre os diferentes terreiros e as regras de conduta que determinam as relações de parentesco no santo.

⁷³ Ver , pg. 32.

No que se refere às relações de parentesco e às hierarquias ocupadas dentro dos terreiros, é preciso notar alguns pontos: a iniciação na religião exige que se estabeleça uma relação de parentesco, pois o ritual de iniciação é dirigido por um pai ou mãe de santo e o neófito torna-se filho de santo; para ser pai ou mãe de santo é preciso já ter passado por vários rituais de passagem, em Almas e Angola são precisamente três. Após o iniciado se tornar pai ou mãe de santo isso não quer dizer que este terá filhos de santo, mas que tem a possibilidade de tê-los. Quando tornar-se pai ou mãe de santo (um babá) em Almas e Angola há os rituais de reforço que também elevam o nível hierárquico dentro da religião – o reforço de sete, de quatorze e vinte e um anos⁷⁴. Quando se alcança o nível máximo na hierarquia religiosa - o reforço de vinte e um anos - torna-se *tatalorixá*. Para realizar tal ritual é necessário que o dirigente do ritual já seja um *tatalorixá*, que será o pai ou mãe de santo do novo tatá que sempre estará num nível hierárquico menor em função da relação de parentesco. Ou seja, mesmo após alcançar o grau mais alto na hierarquia, sempre se é filho de santo de alguém e essa relação de filiação marca diferenças hierárquicas.

Segundo informações obtidas na pesquisa de campo, a única possibilidade de um pai ou mãe de santo não ser filho de ninguém é se seu antigo pai ou mãe de santo falecer. Daí se faz um ritual no qual se tira a mão da cabeça e não coloca a mão de ninguém, mas para isso é preciso já ser *tatalorixá* (um *oborí* por exemplo, sempre precisa de um pai ou mãe de santo)⁷⁵, de modo que as relações de parentesco definem as hierarquias quando se trata da mesma família de santo. Porém, quando não há relações de parentesco entre duas pessoas, o que define é o grau hierárquico ocupado por cada uma delas, e nas festas públicas o que vale é o grau hierárquico.

Por exemplo, quando um pai de santo com reforço de sete anos vai a uma festa num terreiro de outra pessoa que não é de sua família de santo, e lá estão outros pais e mães de santo, o reconhecimento se dará pelo grau ocupado. Os posicionamentos no terreiro (em termos de lugar a ocupar no espaço físico, na formação da corrente) são definidos pelo nível hierárquico. O pai de santo visitante ficará depois dos outros pais e

⁷⁴ Ver Farias (2008).

⁷⁵ Vanessa Pedro (1999) fala sobre divergências entre diferentes pais e mães de santo de Almas e Angola no que diz respeito a retirar a “mão de vume”, que seria um ritual realizado, quando um pai ou mãe de santo morre, em seus filhos de santo.

mães de santo com reforço de quatorze e vinte e um, mas no mesmo lugar que outros pais e mães de santo com reforço de sete e antes dos pais e mães de santo com nenhum reforço, salientando que aquele que dirige o ritual – o dono do terreiro – sempre será a maior autoridade, pois está oferecendo a festa.

Os filhos de santo babás podem ou não se desligar do terreiro em que foram feitos, e abrir ou não seus próprios terreiros. Porém, isso não implica num rompimento com o pai ou mãe de santo que fez o novo líder. Isto é, um babalorixá pode fazer um filho de santo dentro do mesmo terreiro que foi feito, ou pode se desligar do terreiro de origem e abrir um novo terreiro, sem que isso seja um rompimento com o antigo terreiro. Pelo contrário, isso pode ampliar as relações do terreiro original, e o pai ou mãe de santo do zelador do novo terreiro, segue ocupando um lugar de reconhecimento e prestígio dentro do terreiro de seu filho de santo.

O caso da vó Maria pode ser um bom exemplo. Ela aparentemente se configura como a maior autoridade dentro do terreiro de pai Luiz, seu filho de santo, sendo ela quem determina as regras rituais. Pude presenciar conversas que giravam em torno da ordem de vó Maria sobre a forma de fazer o ritual, com pai Luiz defendendo que deveria ser de tal forma, por que - *é assim que a mãe quer*. Isto pode levar o leitor a pensar que a maior autoridade no terreiro é a vó de santo, pois ela é quem ocupa o grau de maior senioridade religiosa, ela quem passou os ensinamentos religiosos para pai Luiz, portanto são as ordens dela que valem. No entanto, os filhos de pai Luiz obedecem a ele, e é pai Luiz quem ocupa a maior autoridade perante seus filhos de santo, que por sua vez obedece sua mãe de santo. Notemos então, que a maior autoridade sempre será o pai ou a mãe de santo: deve-se satisfação a aquele a quem o fez. Nesse caso vó Maria ocupa um grau de certa autoridade, porque pai Luiz a reconhece como tal, mas se pai Luiz vier a romper com sua mãe de santo ela deixará de ter autoridade no terreiro dele.

2.2. O QUE É UMA FAMÍLIA DE SANTO?

Costa Lima (2003) dedicou um trabalho inteiro sobre a família de santo nos terreiros de candomblé jejes-nagô da Bahia. O autor propõe que os terreiros devem ser considerados como famílias nucleares, em contrapartida a família de santo é aquela que abarca os terreiros e os ascendentes do terreiro nuclear⁷⁶. “Mas o reconhecimento da origem comum não obriga ao reconhecimento da autoridade do chefe da família extensa – no caso o chefe do terreiro nuclear” (2003, p. 162).

Tramonte (2001) chama atenção para uma possível especificidade do contexto na Grande Florianópolis para esta relação entre diferentes terreiros. Argumenta que em função da recente instalação das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina é que as relações entre diferentes terreiros são menos competitivas e mais de ajuda mútua, sendo que somado a isso há um controle social e estatal do crescimento dessas religiões⁷⁷.

Adicionado ao controle estatal, as relações entre diferentes terreiros, pelo que notei durante a pesquisa de campo, é de reconhecimento mútuo. Não raras vezes notei que pessoas de outros terreiros frequentavam os rituais. Como isto acontecia em boa parte das vezes e, além disso, quando havia visitas no terreiro as atenções dos membros do terreiro se voltavam a receber bem as visitas, algumas eu não soube se de alguma forma faziam parte das relações de parentesco no santo ou se eram somente visitantes. No entanto, sublinho que uma relação cordial não exclui uma tensão e um conflito eminente. O fato de

⁷⁶ O autor segue uma linha que busca um argumento original no continente africano e nas nações Iorubás para explicar os valores morais encontrados nos terreiros que estuda. Penso que esse argumento legitima determinados cultos e deslegitima outros, e devido a isso torna-se complicado de aceitá-lo em sua totalidade. Mas por outro lado não podemos deixar de notar a importância do trabalho e as contribuições ao entendimento da lógica organizacional familiar dos terreiros afro-brasileiros.

⁷⁷ Luíz e André me contaram que há alguns anos uma vizinha fez um abaixo assinado, batendo de porta em porta da vizinhança próxima ao terreiro, que objetivava a retirada do terreiro do bairro. Além disso, há uma repressão policial, na maioria das vezes ligada aos sons dos atabaques durante os rituais. Hoje em dia os toques são absolutamente controlados. Luíz não deixa que os rituais ultrapassem as 22h, para não precisar se incomodar com a polícia nem com os vizinhos, pois já ocorreu da polícia bater na porta do terreiro e ficar parada em frente até que os tambores parassem de tocar – esse caso demonstra a questão do controle estatal sobre os terreiros.

diferentes terreiros manterem uma relação na qual ocorrem visitas, não implica necessariamente numa relação amistosa mas, antes de reconhecimento, que não são a mesma coisa⁷⁸.

No que diz respeito aquelas pessoas que pertenciam a outros terreiros e ao mesmo tempo faziam parte da família de santo, a relação de ajuda era evidente, principalmente durante as camarinhas, que exigem uma dedicação e empenho intenso dos familiares de santo. De fato, o trabalho e empenho dos familiares de santo durante uma camarinha podem ser percebidos, e neste caso espera-se sim o reconhecimento tanto por parte de quem está deitado, fazendo a camarinha, quanto por parte do pai de santo que dirige o ritual. Durante uma das camarinhas que acompanhei ouvi alguém fazer comentários que condenavam alguém que não estava trabalhando no terreiro e anunciavam que quando esta pessoa fosse realizar sua camarinha ninguém iria ajudar.

Voltando à discussão sobre definição de família de santo, não pode ser encarada como consenso essa noção para tratar da organização dos terreiros. Vogel, Mello e Barros (1993) propõe a noção de casa de candomblé, pois considera que o termo família remete a uma noção burguesa que implica num núcleo formado por pais e filhos, ainda remetendo a um código de conduta restrito a esse núcleo e de forma reservada. Nesse sentido, os terreiros, com o intenso fluxo de pessoas que circulam, principalmente nas festas (as mesmas que duram madrugadas inteiras), não se enquadram dentro dessa noção burguesa de família, assim o autor sugere o termo *casa de candomblé*.

Opto por trazer aqui o termo família de santo, uma categoria nativa, visando que os membros do terreiro utilizam sempre classificações em termos de parentesco, ou seja, utilizam pai e mãe de santo, irmãos, avós, tios de santo⁷⁹. Além disso fazem uma diferenciação

⁷⁸ Edgar Barbosa Neto (2012) fala sobre essa relação de amistosidade que nem sempre é sinônimo de amizade, nesse caso especificamente relacionado a festas, “Como o objetivo é bem receber a todas elas (pessoas convidadas às festas), oferecendo-lhes comida e bebidas em grande quantidade, e, com isso, demonstrando a sua pujante vitalidade, não é incomum que se convidem até mesmo pessoas com as quais se têm profundas divergências, desde que as suas animosidades estejam mantidas, até esse momento, em um estado não declarado de guerra.” (p. 99).

⁷⁹ Uma explicação é fundamental, pois algumas categorias, como tios e netos de santo, eram utilizadas mais quando as pessoas do terreiro queriam me explicar alguma relação; do que no dia a dia. No cotidiano as categorias acionadas, frequentemente, são as de pai(mãe) de

entre família carnal e família de santo. Por outro lado, se uma família consiste num núcleo que envolve pais e filhos, vejo que isso não foge das relações encontradas nos terreiros, que são compostos por pais e filhos de santo. Sem contar que a noção burguesa de família pode remeter a um tipo específico de família, no entanto, podemos pensar em outras noções de famílias que não deixam de ser família por terem noções mais abrangentes, como as noções de famílias encontradas nas classes populares, por exemplo.

A lógica da reciprocidade, tal como sugere Claudia Fonseca, em diálogo com Luiz Fernando Dias Duarte, como um ponto de partida para pensar no conceito de família para os grupos populares “[...] está ancorada nas atividades domésticas do dia a dia e nas redes de ajuda mútua.” (FONSECA, 2005, p. 51). Nesse sentido, a dinâmica do terreiro e a prática da religiosidade estão em pleno acordo com uma noção de família⁸⁰.

Essa perspectiva difere daquilo que José Carlos dos Anjos descreve sobre os terreiros de linha cruzada no Rio Grande do Sul. O autor diz que a relação de obrigação entre irmãos de santo se restringe a participarem dos mesmos rituais, a família de santo tendo como nóculo a relação pai ou mãe e filhos de santo. Salienta o constante rompimento entre pais e filhos de santo, e isso pode ser um fator que rompe com o princípio da reciprocidade, deixando tais relações fragilizadas. Define, portanto, família de santo como “[...] um grupo corporado em que a fragilidade das relações institucionalizadas reveste pesadamente o grupo de alianças diádicas” (2006, p. 94).

Dos Anjos trabalha num sentido de lógica de contrato, com termos a partir de uma lógica clientelista – neste caso penso que a noção de Vogel, Mello e Barros de “casa de candomblé” seria melhor empregada. Isso em oposição à noção de família que pode ser entendida a partir da lógica da reciprocidade. Contudo, não são duas lógicas excludentes, já que o princípio da reciprocidade não dá conta de explicar a dinâmica das relações e práticas cotidianas.

Através do diálogo com a professora Sônia W. Maluf, fui alertada para o fato de que não é preciso tomar partido de uma ou outra

santo, filhos de santo e avós de santo.

⁸⁰ Maluf (1993) também chama a atenção para essa noção de família que implica numa rede extensa de reciprocidade e ajuda mútua, ao tratar das formas de parentesco no bairro Lagoa da Conceição em Florianópolis/SC.

forma analítica explicativa, mas que são dinâmicas que se complementam, pois se o conflito pode ser um móvel de expansão da umbanda,⁸¹ a reciprocidade também é uma forma de relacionamento entre as famílias de santo. Dentro disso, a questão que deve ser colocada é: como as pessoas lidam com questões práticas, quais os mecanismos acionados para resolver os conflitos e os arranjos que permitem a reciprocidade e a mutualidade?

As regras que definem os relacionamentos permitidos e os proibidos podem ser um bom ponto de partida para pensar a questão da moralidade e da forma como são resolvidos praticamente os impasses dentro do terreiro.

Pois bem, tudo indica que, nesta rede familiar, há uma única regra permanente - a proibição do incesto, considerando que somente se configuram como incestuosos os relacionamentos entre pais (mães) e seus filhos, entre irmãos de santo e entre padrinhos e afilhados. Ainda que o restante da família seja reconhecida como parentes de santo, avós, netos, tios, sobrinhos, são todas possibilidades de parentesco reconhecidas, mas não interditas no que toca os relacionamentos conjugais e sexuais.

Em Almas e Angola, um dos primeiros passos da iniciação é o batizado. Este é feito antes de qualquer camarinha, e a cada rito de passagem que o filho de santo realiza ele precisa de uma madrinha e um padrinho, podendo serem sempre os mesmos, ou variando a cada camarinha realizada. Se notarmos que os padrinhos devem ocupar o lugar do pai ou da mãe de santo, caso este falte, pode-se considerar os padrinhos como parentes muito próximos⁸².

Me arrisco aqui a traçar um diálogo com a etnologia indígena para esclarecer sobre o que se configura como incesto ou não. O parentesco sempre é algo que é construído, não está no plano do dado naturalmente. Segundo Marcela Coelho de Souza (2004), o parentesco entre alguns grupos ameríndios consiste numa ação constante de aproximação e de humanização, já que parentesco e humanidade são contíguos. A autora trabalha com os relatos de alguns antropólogos que

⁸¹ Sobre conflito e umbanda, ver MAGGIE, 2001.

⁸² Segundo André, os padrinhos devem ser escolhidos tendo em vista que na falta do pai ou mãe de santo, o padrinho fica responsável pelo filho de santo. Logo deve ter um grau de conhecimento e um nível hierárquico maior que o afilhado, pelo menos um dos padrinhos, notando que sempre é um casal e pode ser mudado a cada camarinha.

trataram da temática do parentesco e com suas pesquisas de campo, argumentando que a construção do parentesco está diretamente ligada a noção de construção da pessoa, sendo que humanidade e parentesco são ambos construídos e coextensivos.

O que vemos como atributos culturais definidores de identidades coletivas específicas constitui, para os índios, um conjunto de atitudes e afecções a serem deliberada e ativamente desenvolvidas no bojo daquilo que os antropólogos chamam “construção da pessoa” e que, envolvendo a criação e transformação de relações determinadas entre pessoas, se confunde com o próprio processo do parentesco. Inscrevendo-se na ordem do feito, e não do fato (natural), parentesco e humanidade tornar-se-iam quantificáveis e reversíveis (pode-se não apenas ser, mas *tornar-se*, mais ou menos humano, mais ou menos parente), e isso lhes conferiria a flexibilidade manifestada pelo regime semântico dos conceitos que lá busquei analisar (Op. cit., p. 27).

Parentesco e pessoa estão diretamente ligados, e ambos passam por um processo de construção. É esse processo de construção do parentesco que define o que é, ou não, incesto. Chamo atenção para o fato de que o que pode ser considerado, ou não, incesto, não se constitui como algo fixo, mas sim como uma prática que depende do processo de construção do parentesco, que é flexível. A construção de parentes, segundo a autora, está ligada ao compartilhamento de substâncias, sendo que tal compartilhamento passa pelo processo de construção diário, pois, cônjuges (que não eram parentes) passam a ser parentes após algum tempo (passam a compartilhar sêmen e saliva, por exemplo). Esse compartilhamento de substâncias, também, está relacionado com a noção de co-resguardo, em caso de doença, que somente será acionado nos casos de parentes distantes, menos parentes, em alguma situação extrema. Sublinho aqui o fato do parentesco ser construído a partir dessa aproximação, que está ligada ao compartilhamento de substâncias e ao co-resguardo.

Sobre as interdições de relacionamentos entre os familiares de

santo, aquilo que é considerado incesto, portanto proibido, são prescritas aos irmão de santo, padrinhos e afilhados e entre pais e filhos de santo. Isto é, um relacionamento incestuoso é aquele entre um pai ou mãe e seus filhos de santo, entre os padrinhos e seus afilhados, assim como entre aqueles que são irmãos de santo.

Se uma relação entre pais e filhos de santo é estabelecida e reforçada a cada camarinha, do mesmo modo que a relação entre a pessoa que faz a camarinha e seus irmãos de santo que trabalham durante a camarinha (e ainda, a relação entre afilhados e padrinhos que se refaz na camarinha), penso que comparar a noção de co-resguardo encontrada nas discussões acima explicitadas pelo texto de Coelho de Souza e as relações de parentesco no santo que se reforçam a cada camarinha, não é descabida.

Nos rituais de passagem, que são as camarinhas, para um filho de santo ser feito é preciso que alguém o faça (o pai ou mãe de santo) e isso implica num *colocar a mão na cabeça* do filho de santo. Os irmãos de santo compartilham dessa mesma *mão na cabeça* e os padrinhos também participam desse processo de feitura do neófito. Me parece que todas aquelas pessoas que participam da camarinha, que é também um processo de feitura do filho de santo, compartilham alguma coisa, e isso caracteriza a familiaridade, levando a um impedimento de relações afetivas e sexuais, por serem relações incestuosas. Sugiro aqui que a noção da *mão na cabeça* é uma noção chave para entender as relações de parentesco no santo, já que é considerado incesto o relacionamento entre aquelas pessoas que compartilham de alguma forma a *mão na cabeça*.

Um exemplo bem claro das interdições de relacionamentos é o caso de Denise e Joaquim, que são casados e frequentam o terreiro. No entanto, Joaquim fez sua iniciação com pai Luiz e Denise fez sua iniciação com pai André. Pai Luiz não pode fazer rituais referentes a Denise, como dar algum banho ou fazer um ritual de limpeza, porque Luiz é pai de santo do marido dela e vice versa.

Durante a pesquisa de campo, Denise fez sua camarinha para obori. Na camarinha ouvi mais de uma vez pai Luiz falar que não podia tocar nas coisas de Denise por causa do Joaquim. Quer dizer, como pai Luiz já colocou a mão na cabeça de Joaquim, ele não pode fazer nada para Denise, pois isso se configuraria numa mistura das energias (sugiro

que seja encarado de forma mais específica, uma mistura da *mão nas cabeças*), e marido e mulher não podem ter a mesma mão na cabeça, pois isso tornaria o casamento incestuoso.

Se por acaso os dois fossem antes irmãos de santo, tivessem se iniciado com o mesmo pai de santo, e se envolvessem amorosa ou sexualmente, seria preciso fazer um ritual para tirar a mão do pai de santo da cabeça de um deles, e então este faria sua iniciação novamente com outro pai de santo. Fazendo isso não haveria problemas no envolvimento entre o casal, pois ao tirar da cabeça de um dos filhos de santo a mão do pai de santo, o relacionamento não é mais incestuoso.

2.2. AS REGRAS DE CONDUTA

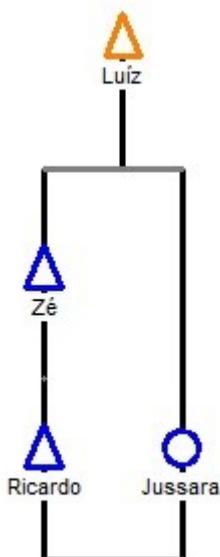
Jussara, moça que fez a primeira camarinha que observei, contou-me sobre sua iniciação na religião, que faz lembrar do texto de Miriam Rabelo (2008), “A Possessão como Prática: esboço de uma reflexão fenomenológica”, que demonstra a forma como as narrativas dos filhos de santo (no caso o candomblé da Bahia) sempre remetem a um passado. Especificamente, Jussara não remeteu a nenhum envolvimento anterior com a religião, mas creio que o medo expresso em sua fala faz essa ponte entre passado e presente.

Jussara era evangélica e morava perto de um terreiro, do qual nunca passava na calçada. Um dia, atrasada para o serviço, nem pensou no medo que tinha daquele lugar e passou pela calçada do terreiro. Ao passar bem na frente do portão, ficou paralisada, não andava nem para frente nem para trás, e olhou somente um número pintado na parede. Ficou por alguns segundos, que pareceram horas, imóvel ali. Foi trabalhar, voltou para casa e por alguns dias aquele número não saía de sua cabeça – era um número de telefone. Resolveu ligar, pois “*afinal de contas só ligar não vai fazer mal a ninguém*”. Ligou e perguntou se a senhora, que atendeu o telefone, fazia previsões. A senhora respondeu que sim e marcaram uma hora para Jussara ir no terreiro jogar as cartas. Ela foi no terreiro, a senhora jogou as cartas e Jussara não deixou mais de frequentar a religião e fez nela sua iniciação.

Esse terreiro era, conforme ela descreveu, de “magia negra”, o

que de fato não sei bem o que significa. Seu atual marido e ela frequentaram por muitos anos esse terreiro e passaram pelas etapas iniciáticas lá. Jussara fez sua iniciação nesse terreiro já como cambone, fez suas primeiras camarinhas lá porém, ela não aceitava participar de trabalhos que prejudicassem outrem. Um dia a senhora ligou e chamou Jussara para auxiliar a fazer um trabalho. Depois que o trabalho estava feito, ela descobriu que era um trabalho que visava separar um casal, encomendado pela amante do homem. Então, Jussara foi conversar com sua mãe de santo que confirmou ter omitido o objetivo do trabalho, pois sabia que se falasse não teria a ajuda de Jussara, e a mãe de santo precisava dos serviços dela. Nesse dia Jussara e seu marido saíram do terreiro. Depois entraram para o atual terreiro que frequentam hoje, que não é o mesmo terreiro em que fiz a pesquisa. Cabe ressaltar que não é permitido que irmãos de santo tenham relações conjugais, nem sexuais. Logo, apesar de frequentarem o mesmo terreiro, não eram iniciados pelo mesmo pai de santo.

Seu marido fez uma camarinha com o novo pai de santo, que vou chamar aqui de Zé, dirigente desse terreiro. Devido a isso é que Zé não podia fazer a camarinha de Jussara. Zé é filho de santo de pai Luiz, o tatalorixá e zelador do terreiro pesquisado. Então, Jussara procurou pai Luiz para que ele realizasse sua camarinha. Assim Jussara não precisaria romper com seu terreiro, pois seguiria fazendo parte da mesma família de santo de Zé, só que agora passou a ser irmã de santo dele, portanto tia de santo de seu marido. Zé ainda foi escolhido por Jussara como padrinho. Segue abaixo um esquema para uma melhor visualização das relações estabelecidas, onde Ricardo é marido de Jussara, Zé pai de santo de Ricardo e padrinho de santo de Jussara, e pai Luiz é pai de santo de Zé e Jussara.



Segundo André, os pais de santo normalmente sugerem que a escolha dos padrinhos de santo seja orientada pelo grau de conhecimento dos padrinhos, pois na ausência do pai ou mãe de santo os padrinhos é que respondem. E isso ocorre também para fins rituais, logo, os padrinhos devem ter um conhecimento e um nível hierárquico maior que a pessoa que faz a camarinha. Em caso de ser preciso fazer algum ritual que o pai ou mãe de santo não possam realizar, quem deverá fazer são os padrinhos. Cabe aí um precedente para um compartilhamento dos poderes sobre a cabeça do filho de santo. Na falta do pai ou mãe de santo, os padrinhos podem responder é um sinal de que há uma permissão legítima que diz respeito ao poder exercido na cabeça do filho de santo, pelo pai ou mãe de santo.

Aqui remeto à noção de que quem faz o filho de santo é um pai ou mãe de santo que, entre outras coisas, *coloca a mão na cabeça* do neófito. Essa *mão na cabeça* está relacionada ao poder que o pai ou mãe de santo tem sobre o filho de santo. Com a *mão na cabeça* de um filho de santo, o pai de santo controla o anjo de guarda⁸³, conjuntamente o

⁸³ Anjo de guarda é expressão utilizada para se referir ao orixá de forma específica de cada

filho de santo. Este poder de controle está relacionado com o fato do pai de santo saber quem é o anjo de guarda, justamente por ter feito ambos (orixá e pessoa). Na falta do pai ou mãe de santo os padrinhos são os tutores oficiais – penso que os padrinhos compartilham em certa medida do poder exercido pelo pai ou mãe de santo na cabeça do filho de santo.

É importante sublinhar que boa parte das etapas iniciáticas Jussara fez num terreiro que não é classificado como terreiro de Almas e Angola, mas que, no entanto, é reconhecidamente legítimo tanto pelo seu novo dirigente, como por pai Luiz. Observando que ambos concordaram que Jussara não precisaria passar por todas as etapas novamente, fazendo somente a camarinha de babá em Almas e Angola. Logo, a iniciação feita por Jussara no terreiro de magia negra foi reconhecida pelo atual terreiro e pelo seu atual pai de santo.

A partir da camarinha para babá, Jussara tornou-se irmã de santo e afilhada do dirigente de seu terreiro e tia de santo de seu marido. Todos seguem fazendo parte da mesma família de santo, portanto, compartilhando dos mesmos fundamentos. Esse é um modo de acomodar as relações de parentesco no santo de acordo com as relações pessoais, sem que haja um rompimento com o terreiro com o qual se está ligado. Por outro lado, estabelece uma relação mais intensa com outro terreiro, que faz parte da família de santo extensa.

Cria-se uma rede de relações entre diferentes terreiros, pois a partir do momento em que Jussara faz parte do terreiro de Luíz, também ela assume um compromisso com tal terreiro. Se em sua camarinha os filhos de santo de Luíz ajudaram, na camarinha seguinte, Jussara também trabalhou reconhecendo a aceitação e o trabalho (em sua camarinha) de seus novos irmãos de santo.

A reciprocidade surge como fundamental neste contexto – ainda que os termos não sejam declarados, espera-se o reconhecimento do empenho de todos que trabalham e ajudam financeiramente nas camarinhas. Observa-se que há aí um conjunto de regras que define as relações possíveis de parentesco no santo por um lado, e, por outro, uma rede de relações que se forma a partir das estratégias acionadas para que as relações conjugais e sexuais se acomodem dentro das regras

filho de santo. Cada iniciado no terreiro possui um orixá de frente (aquele que é o dono da cabeça do filho de santo), que é individual, pois é feito junto com o pessoa, é o anjo de guarda dela.

religiosas.

2.3. OS RELACIONAMENTOS ENTRE O POVO DO SANTO E O POVO QUE NÃO É DO SANTO

A partir das regras de condutas, das interdições e noções do que seja um incesto e uma família de santo, questiono - quais os relacionamentos possíveis? (Ou mesmo ideais para essas pessoas) Durante minha trajetória na umbanda no Rio Grande do Sul e durante a pesquisa de campo, observei em alguns relatos, que é muito difícil manter um relacionamento com alguém que não seja do santo. Essa não é uma ideia unânime, mas aparece frequentemente nos comentários e nas narrativas das trajetórias do povo de santo.

Isso leva a pensar que são dois patamares de relacionamentos que estão em jogo. O primeiro diz respeito aos relacionamentos conjugais e sexuais entre os filhos de santo, enquanto o segundo diz respeito aos relacionamentos conjugais e sexuais entre um filho de santo e outra pessoa que não seja do santo. Nesse sentido, quais as estratégias utilizadas para acomodar os relacionamentos e as regras de conduta?

Ainda, a partir das narrativas de alguns membros do terreiro, observei que seus relacionamentos com companheiros que não são do santo são profundamente permeados pelas interferências das entidades, tanto para colaborar com a manutenção, como para romper com as relações. É com base nessas narrativas que proponho pensar sobre quais relacionamentos são legítimos e quais não são: que tipo de valorização está em jogo no momento em que as entidades interferem nos relacionamentos?

2.3.1. Os relacionamentos legítimos

No terreiro em que desenvolvi a pesquisa de campo, existem quatro casais, sem contar com os dirigentes, em que ambos os cônjuges são membros do terreiro. A estratégia assumida pelos pais de santo em

conjunto com os membros do terreiro é que cada parte do casal se filie a um dos pais de santo, de forma que o incesto seja evitado e ambos possam frequentar o mesmo terreiro.

Em julho de 2011 participei de uma camarinha, dessa vez de forma mais intensa do que da primeira. Nessa segunda camarinha deitaram quatro pessoas, duas delas eram filhas de santo de pai Luiz e duas delas de pai André. As duas pessoas que deitaram tendo André como pai de santo têm como cônjuges membros do terreiro, que por sua vez são filhos de santo de pai Luiz.

No que diz respeito à relação de parentesco entre os dirigentes do terreiro, pai Luiz é avô de santo de pai André. Sendo eles um casal mas não incestuoso, pois a relação entre avô e neto não é um incesto. Pai André já teve mais de um pai de santo, mas seu pai de santo atual é filho de santo de pai Luiz. Ainda, os filhos de santo de pai Luiz são irmãos de santo do pai de santo de André, portanto, tios de santo de André.

É importante frisar que o critério de reconhecimento entre o povo de santo é a senioridade. Portanto, mesmo que os filhos de santo de pai Luiz sejam tios de santo de André, eles não ocupam uma posição hierárquica superior a de pai André, este último por ser um babalorixá com reforço de quatorze, somente ocupará uma relação de “menor” reconhecimento em relação a outra pessoa que seja um tatalorixá.

É importante esclarecer os cruzamentos entre relações de parentesco no santo e hierarquia. As posições no parentesco no santo não são as mesmas no que diz respeito à hierarquia. Com exceção das relações entre pais e filhos de santo, mesmo que o pai ou mãe de santo esteja no mesmo nível dentro dos níveis de desenvolvimento no santo, sempre ocupará um grau hierárquico maior que seus filhos de santo. Um exemplo: se um pai de santo com reforço de sete faz toda iniciação de um filho de santo e este faz a camarinha de reforço de sete, isto não quer dizer que o filho de santo chegou no mesmo nível de seu pai de santo, pois este último sempre estará acima na escala hierárquica que qualquer um de seus filhos de santo⁸⁴.

Por outro lado, se uma filha de santo que é mãe pequena é tia de santo de uma babá, a babá ocupará um grau hierárquico maior que sua

⁸⁴ Sobre babá, reforço de sete, mãe pequena, ver, p. 28.

tia de santo, pois a babá passou pela iniciação antes da mãe pequena, *tem mais tempo no santo*. No fundo é o tempo de iniciação que define as hierarquias, é o *tempo de santo*. Pois mesmo no exemplo citado primeiro, dos dois babás com reforço de sete, para que o primeiro faça o ritual de iniciação do seu filho de santo ele deve ter feito a sua iniciação antes – portanto, o fator decisivo à definição da hierarquia religiosa é o tempo que decorreu da iniciação.

O *tempo de santo* é marcado e definido em Almas e Angola através da primeira camarinha que o neófito faz, a camarinha de obori. Esse momento, em que o filho de santo “morre”, passa pela gestação durante a camarinha e (re)nasce para a vida no santo, é definidor de todas as relações que serão estabelecidas com as outras pessoas também iniciadas, ou que se iniciarão. Marca o relacionamento do neófito com o povo de santo⁸⁵. É na iniciação que o filho de santo começa a ser feito, é aí que ele começa a existir enquanto fazendo parte do povo de santo e principalmente como pertencendo a uma família de santo, pois para ser filho de santo é preciso de uma família de santo.

Para uma melhor visualização das relações conjugais encontradas no terreiro, descrevo a seguir essa camarinha observada durante a pesquisa de campo, a partir dos relacionamentos entre as pessoas que fizeram a camarinha e seus cônjuges.

Dia 31 de julho Luíza se recolheu (*deitou*) no terreiro para realizar sua camarinha de babá, a camarinha que a tornou mãe de santo – ela é filha de santo de André. Junto com Luíza, Jonas também iniciou o ritual de passagem – ele é filho de santo de pai Luiz. Luíza tem um relacionamento amoroso com Margarida, que por sua vez é babá reforçada de sete, membro do terreiro e filha de pai Luiz. Na quinta-feira *deitaram* Denise e Cleuza, esta última filha de santo de pai Luiz e aquela filha de santo de pai André. Denise, que deitou pela primeira vez para *obori*⁸⁶, é casada com Joaquim e tem dois filhos com ele, seu marido e seu filho mais velho são *ogãs* no terreiro e ambos filhos de santo de pai Luiz.

Durante a camarinha era explícita a preocupação de que nenhum dos pais de santo tocassem em nenhum objeto ritual, nem

⁸⁵ Aqui remeto à discussão feita no capítulo 1 sobre iniciação e noção de pessoa.

⁸⁶ *Obori*, ver p. 28.

fizessem nada que dissesse respeito aos filhos de santo do outro. Pai Luiz tinha muito cuidado, pois como as filhas de pai André que estavam fazendo o ritual de passagem se relacionam conjugalmente com filhos de santo seus, seria um grave erro tocar em algum objeto ritual das filhas de santo de André. Isso implicaria numa mistura de energias, pois a mão de pai Luiz estando na cabeça dos respectivos cônjuges impede que ele participe da feitura, logo, da cabeça de Luíza e de Denise.

Utilizo a noção de mão na cabeça, expressão apresentada a mim pelos membros do terreiro, como uma noção chave para entender a questão do incesto e das relações de parentesco no santo. Colocar a mão na cabeça de um filho de santo, ou seja, dirigir o ritual de iniciação e fazer a coroação⁸⁷ do neófito, implica num compartilhamento de energias que não podem ser misturadas com aquilo que é mundano⁸⁸. Como o sexo é considerado mundano, compartilhar energias sagradas (as relações de parentesco) impede a prática sexual. Fica assim Luíz impedido de mexer nos objetos rituais de Cleuza e de Denise, por que, como ele já fez seus respectivos cônjuges, as energias não devem ser misturadas.

Foi durante a semana⁸⁹ da segunda camarinha observada que

⁸⁷ Ver nota 38.

⁸⁸ Quanto à noção de energia, incorri no mesmo erro quanto a noção de carga negativa, pois ao conversar com o membros do terreiro, quando eles me falavam de energias, eu acreditava entender e saber do que eles estavam falando. Contudo, agora me vejo numa situação de não conseguir explicar ao leitor o que significa energia para os membros do terreiro. Frequentemente me falavam que não podiam fazer isso ou aquilo porque se não iriam misturar as energias e daí não dá certo. Esse misturar as energias era sempre relacionado como o exemplo citado no texto.

Sônia W. Maluf (2005) ao discutir sobre noção de pessoa nas terapias alternativas, ou melhor, entre os sujeitos que as praticam, trabalhou a noção de energia. Sendo o argumento da autora que a noção de pessoa no contexto por ela pesquisado estava intensamente ligada à forma como as pessoas se relacionam com seu “eu interior”, com o “cosmos” e com a “cultura” (e inclui aí as outras pessoas), energia seria aquilo que circula entre esses diferentes planos. Existem qualidades de energia, boas ou más, com intensidades diferentes. A autora também ressalta a importância dessa noção, energia, para compreender a noção de pessoa entre os sujeitos de sua pesquisa.

⁸⁹ O tempo de reclusão do neófito varia conforme o grau hierárquico que ele alcançará após o ritual de passagem. Porém, a camarinha sempre dura uma semana, pois no domingo sempre tem ritual que marca o início da camarinha (não me foi permitido ir nos rituais que ocorreram no domingo), na segunda acontecem os sacrifícios de animais para exu independente do dia em que o filho de santo irá se recolher. Portanto, os rituais e a dedicação à uma camarinha duram uma semana iniciam no domingo e terminam somente

ouvi a narrativa de uma filha de santo que falava sobre o casamento de uma irmã de santo com um companheiro que não é do santo, e a forma como o exu (da moça que contou a história) de uma certa maneira interferiu no casamento da irmã de santo.

Na terça-feira da camarinha cheguei no terreiro por volta das 14h. Assim como durante todos os dias da semana de camarinha, havia poucas pessoas no terreiro nesse horário. Algumas filhas de santo que fazem parte do terreiro e Jussara preparavam comida para aquelas pessoas que estavam recolhidas, limpavam a área externa do terreiro, tomavam um cafezinho e fumavam um cigarro uma vez ou outra⁹⁰. Por volta das 17h é momento de organizar tudo para receber os filhos de santo que irão chegar: a cozinha deve ficar limpa e o cafezinho deve estar pronto, pois os irmãos de santo chegam direto de seus trabalhos, muitas vezes cansados. Um cafezinho para esperá-los é uma forma de cuidar e reconhecer o empenho deles, pois ao sair do trabalho, ao invés de ir para casa ficar com a família carnal, vão para o terreiro para cuidar da família de santo.

É terça-feira, portanto não se receberá a visita de nenhum membro de outro terreiro, somente os de casa e, dessa vez, eu, Marta, Mariana e eu estávamos na cozinha do terreiro, conversando de tudo um pouco. Até que Marta conta parte de sua trajetória na religião. Quando era criança, seu pai fazia parte de um terreiro de batuque e ela participava de tudo junto com ele. Quando sua mãe estava grávida dela, um dia no terreiro de batuque um exu falou que aquela (Marta) que estava ali dentro (da barriga) seria dele. Passado um tempo de seu nascimento, Marta foi levada pela primeira vez no terreiro, quando entrou foi diretamente para o colo do exu que estava na terra, isto é, incorporado no médium que o recebia. Sua mãe foi tirá-la do colo da entidade e ele a impediu, dizendo que aquela criança era dele. Contou também que quando criança seu pai fez uma camarinha e ela ficou com ele no terreiro o tempo todo. Quando cortaram o *quatro pé* para o santo de seu pai, ela estava do lado e a *menga* jorrou, caindo sobre ela⁹¹.

no domingo seguinte.

⁹⁰ Jussara é cambone e conforme pude ouvir Luíz falar a ela, preparar comidas não era sua obrigação, mas ela fazia aquilo por que gostava.

⁹¹ Quatro pé é uma expressão utilizada para falar dos animais que possuem quatro patas, numa forma de diferenciar das aves. São sacrificados normalmente bodes, cabritos, às vezes boi. Menga é a expressão utilizada para se referir ao sangue sacrificial. Vale registrar

Depois que Marta entrou para o terreiro de pai Luiz e passou a receber, seu exu era ele, o mesmo exu que um dia havia anunciado que aquela criança seria dele. Pai Luiz não estava de total acordo em deixar sua filha de santo trabalhar com tal entidade, pois este é um exu do lado do batuque, não é comum na umbanda. A entidade enfrentava pai Luiz, e continuava incorporando em sua médium de vez em quando.

Quando uma irmã de santo de Marta foi fazer a camarinha, na saída de casa se desentendeu com o marido este anunciou que se ela fosse para o terreiro, quando voltasse ele não estaria mais lá. Ela foi ao terreiro, mas chegou apreensiva, pois para fazer a camarinha estaria correndo o risco de perder o marido. No ritual de exu que antecede a camarinha, o exu de Marta incorporou nela. Nesse dia, o exu de pai Luiz foi falar com o exu de Marta e este respondeu que o problema dele era com pai Luiz. Quando pai Luiz desincorporou foi falar com exu de Marta e pediu uma prova para que então pudesse seguir sem mais objeções para chegar em Marta. O exu falou que daria a prova sem problemas. Um pouco depois o exu de Marta se dirigiu a mulher que estava iniciando sua camarinha e falou que ela não se preocupasse, pois quando chegasse em casa seu marido estaria lá e com uma duzia de rosas vermelhas esperando por ela.

Ao fim da camarinha, André foi levar a mulher em casa, pois queria confirmar aquilo que o exu havia dito. Quando voltou, André utilizou uma expressão que é corrente entre o povo de santo, e serve para falar tanto quando a pessoa tem axé ou não – *quem tem, tem!* Depois chamou pai Luiz e Marta num canto. Marta pediu que André falasse na frente de todos os irmãos que estavam presentes, pois se o exu havia falado uma coisa na frente de todos e não cumprira, todos deveriam saber também. Mesmo assim, André insistiu em falar separado com pai Luiz e Marta, num canto. Então falou que quando chegaram na casa da irmã de Marta, o marido dela estava com um buquê de rosas esperando por ela. Foi dessa forma que o exu de Marta teve o consentimento de pai Luiz para trabalhar no terreiro.

Essa narrativa fala da importância que as entidades têm na vida cotidiana dos filhos de santo, essa não sendo a única narrativa que enfatiza o mérito da entidade, principalmente exu e pomba gira, em

que durante a pesquisa de campo não mencionaram o sacrifícios destes animais no terreiro.

interferir na vida dos filhos de santo de uma forma positiva. Esse mérito é correntemente ressaltado pelos filhos de santo, pois suas entidades agem de forma a ajudar seus médiuns, filhos de santo, para que suas vidas “andem” da melhor maneira possível. Tal narrativa ainda salienta a importância da trajetória de contato com o santo, tal como Rabelo (Op. cit.) aponta, pois a médium já estava em contato com seu exu antes mesmo de nascer, e quem anunciou o pertencimento de uma pelo outro foi a própria entidade.

Vale a pena nos determos um pouco sobre as várias questões que surgem a partir desse episódio. Pois, além da relação entre Marta e seu exu ser anterior à iniciação da médium num terreiro de umbanda e remeter a seu envolvimento com um determinado tipo de religiosidade, afro-brasileira, essa é uma situação que envolve as negociações, os acordos e desacordos do cotidiano entre médiuns pais e mães de santo, entidades e orixás. Estava em jogo uma negociação entre pai Luiz, o zelador do terreiro, e o exu de Marta, pois este não tinha ainda autorização plena para trabalhar no terreiro. Configurou-se daí uma situação em que o exu, para conseguir tal autorização, interfere na vida de uma filha de santo de pai Luiz. Tal filha pode seguir sua trajetória religiosa sem problemas com o marido e o exu alcança o consentimento de pai Luiz.

Há mais um fator que me chama atenção nessa narrativa: a afirmação de Marta enquanto médium. André voltou da casa de Rosa e anunciou na frente das pessoas que queria falar com Marta e pai Luiz para contar sobre o fato de ter acontecido, ou não, aquilo que o exu previu. Porém, Marta pediu que pai André falasse na frente de todos, demonstrando a importância de ter sua capacidade de incorporação (capacidade enquanto médium) colocada a prova, por ela mesma. Marta, perante sua família de santo, escolhe assumir o risco de aquilo que seu exu falou não ter acontecido, assumindo assim a possibilidade de não estar bem incorporada⁹². Sela assim uma relação de confiança e cumplicidade com seu exu.

A prática da incorporação se mostra fundamental, afirma a capacidade de Marta para tal, reorganiza a dinâmica do terreiro (uma entidade que antes não tinha plena autorização para trabalhar, agora

⁹² A incorporação pode ter diferentes níveis, o médium pode incorporar mais ou menos, isso depende de seu desenvolvimento e de sua capacidade enquanto médium.

tem), reforça a relação de Marta com seu exu e este trava uma relação de proximidade com uma irmã de santo de Marta. Essas negociações são a dinâmica e aquilo que chamo de prática da religião – é desses acordos, desacordos, acomodações e desacomodações, que a religião se faz. São nessas dinâmicas diárias que o conflito se faz presente também, que o povo de santo atualiza, faz a sua religiosidade e constrói e/ou reforça seus valores morais. Voltando aqui à questão da conjugalidade, a partir dessa narrativa observamos que no início há um conflito entre uma filha de santo e seu marido em função de um ritual que a filha de santo deveria cumprir. Para resolver tal conflito há uma série de fatores que, outrora desorganizados, agora se organizam. Por fim a permanência no terreiro de uma filha de santo é garantida, seu casamento também. E com o exu recebendo plena autorização para trabalhar no terreiro, Marta se afirma enquanto médium e reafirma sua confiança e cumplicidade com seu exu.

A religiosidade da família de santo segue sua dinâmica, para daqui a pouco outras coisas se desorganizarem e serem reorganizadas. A reboque vêm os valores morais, que levam a definir o casamento, no caso em risco, como um relacionamento legítimo que deve ser mantido, caso contrário o exu poderia interferir no sentido de dar fim ao casamento, já que o marido se posiciona contra a religião. No entanto, há um esforço e um reconhecimento, por parte da família de santo, de que o casamento deva ser mantido, atestando sua legitimidade moral.

2.3.2. Os relacionamentos condenáveis

Através das narrativas sobre relacionamentos conjugais, ou ex-relacionamentos, fica marcadamente explícito o quanto é condenável a infidelidade. A forma como os membros do terreiro salientam suas escolhas e a seriedade quando se trata de investimentos sentimentais, demarca uma intensa valorização da fidelidade e de relacionamentos sérios em detrimento da infidelidade. Isto não quer dizer que as pessoas não tenham relacionamentos esporádicos, mas que os relacionamentos que envolvem compromissos mais sérios apareceram ao longo da pesquisa de campo mais valorizados.

Essa dinâmica difere daquilo que Rita Segato (2005) encontrou em Recife, sobre a incompatibilidade de uma família convencional e uma dedicação à família de santo no Xangô, observando que inclusive não há um ritual para o casamento. Mesmo eu não tendo tido a oportunidade de presenciar, segundo o pai de santo André, há um ritual de casamento em Almas e Angola.

O estatuto do casamento dentro do terreiro é de reconhecimento, mas isso não implica numa condenação de relacionamentos esporádicos. O que percebi foi mesmo que a condenação fica a cargo da infidelidade. E tais julgamentos não se restringem aos membros dos terreiros, eles se estendem como julgamentos a qualquer pessoa. Não posso deixar de mencionar que a partir do momento em que apresentei meu namorado a pai André e pai Luiz, a forma como eles se relacionaram comigo mudou. Interpretei isso como um conjunto de fatores, pois se por um lado agora eles sabem que tenho um relacionamento estável⁹³, por outro eu abri parte de minha vida pessoal para eles, marcando assim uma forma de relação mais justa, já que vou no terreiro, participo de suas rotinas e eles não sabem nada ou quase nada a meu respeito. Assim aproximando minha vida da deles, se estabelece uma relação diferente.

Alguns dias antes de iniciar a segunda camarinha que acompanhei, numa conversa com Jonas (que tornou-se babá na camarinha), ele contou-me sobre a forma como sua trajetória na umbanda se cruzou com seu ex-casamento. Jonas, quando jovem, corria gira com sua tia, vivia andando de terreiro em terreiro, sua tia às vezes incorporava mesmo estando somente na assistência e ele cuidava dela nesses momentos. Pensava que iria entrar para um terreiro o dia em que passasse por alguma experiência transcendental que o convencesse disso.

Um dia foi no terreiro de pai Luiz e o caboclo dele se aproximou de Jonas e lhe deu sua bebida para que Jonas tomasse⁹⁴. Nesse momento Jonas teve a experiência transcendental que esperava, teve uma visão de seu corpo de longe, como se ele estivesse olhando seu

⁹³ Antes, pensavam que eu tinha algum tipo de envolvimento, que não sabiam qual exatamente, com João, meu amigo que é ogã no terreiro, porque eu havia pego duas vezes carona com ele.

⁹⁴ É bastante comum as entidades oferecerem o que estão bebendo às pessoas da assistência, principalmente quando elas têm algo a dizer à pessoa.

próprio corpo do alto. Nesse dia ele decidiu entrar para o terreiro, procurou pai Luiz depois e se iniciou. Algum tempo depois, Jonas casou-se pela segunda vez e teve um filho. Sua esposa não aprovava o fato dele participar do terreiro e reclamava da dedicação e do tempo gastos com o terreiro. Ainda insistindo em conciliar o casamento com a religião, Jonas fez sua camarinha de pai pequeno escondido de sua esposa, mentiu que iria viajar e fez a camarinha. No entanto, com o tempo não foi possível conciliar os dois e Jonas parou de frequentar o terreiro; aparecia somente de vez em quando, assim como volta e meia um dos pais de santo aparecia em seu serviço. Ou seja, a relação entre pai de santo e filho de santo se manteve, porém, com um pouco de distância.

Jonas decidiu frequentar novamente o terreiro, pois sentia muita falta. Dias depois disso, Jonas se separou da mulher, daí não teve dúvidas de voltar para o terreiro. Algumas semanas depois da separação, Jonas passou por um momento crítico, pois sua ex-mulher estava morando na casa de sua mãe, e numa conversa por telefone desentendeu-se com sua ex-mulher e o namorado dela na época. Jonas foi até a casa de sua mãe. Quando chegou sua ex-mulher estava em casa com o filho e o namorado dela estava saindo. Uma grande briga e confusão se estabeleceu, Jonas falou que por muito pouco não matou o namorado de sua ex-mulher e não bateu nela. Jonas atribui sua não ação à influência de seu exu, pois este evitou que Jonas cometesse uma besteira.

Depois de tudo resolvido, Jonas incorporou sua pomba gira, que pediu flores à ex-esposa para que em troca perdoasse o mal que ela (a ex-esposa) havia feito para seu médium (Jonas). Como a mulher não deu, a pomba gira prometeu que a mulher teria mais seis filhos. Segundo Jonas sua ex-mulher não queria mais filhos, e até o dia da conversa que tive com Jonas, sua ex-mulher estava grávida.

Aqui, assim como na narrativa de Marta, aparece a interferência das entidades nas vidas conjugais dos filhos de santo. Isso é recorrente entre o povo de santo. Birman (2005) já chamou a atenção para que os pesquisadores levem a sério a agência dos espíritos nessas relações conjugais onde as entidades aparecem como mediadoras das relações de poder postas entre os cônjuges. No entanto, não creio que os pesquisadores tenham encarado essa questão com a seriedade com que

elas aparecem no campo e com a forma como estas narrativas são frequentemente mencionadas pelos filhos de santo, muito provavelmente por que este não seja o foco de interesse de outras pesquisas. Procuro demonstrar que estas narrativas são uma forma de expressar a prática da religiosidade no cotidiano e que as relações conjugais e sexuais não fogem nem do cotidiano nem da religiosidade, estão completamente imbricadas umas nas outras.

2.4. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A base fundante das relações na família de santo é a proibição do incesto, que se configura como a relação entre as pessoas que compartilham a mesma mão na cabeça e aquelas de quem se têm ou se colocou a mão na cabeça. Ou seja, o incesto é definido pelo compartilhamento no processo de construção do filho de santo, os irmãos de santo têm seus rituais de iniciação feitos pela mesma pessoa (pai ou mãe de santo), já nas relações entre pais e filhos, um faz o outro. Desse modo é que utilizo a noção de mão na cabeça como uma chave para pensar sobre a organização de parentesco no santo e as regras de conduta definidas no terreiro.

O incesto como ponto de partida, não significa aqui algo antecedente às relações estabelecidas entre a família de santo, mas antes de qualquer coisa consiste numa estratégia de análise. Com base nas regras de conduta, nos relacionamentos legítimos e nos ilegítimos é que busquei discutir sobre as moralidades em torno da sexualidade, já que tal conjunto de regras é em parte refletivo ao mesmo tempo que definidor dos valores morais dessas pessoas.

Há uma moralidade que define, entre outras coisas, o comportamento e as regras de condutas dentro do terreiro, mas que também é (re)pensada e (re)organizada na medida em que os arranjos são feitos objetivando “burlar” tais regras. Pode-se dizer assim, que a regra prevê a quebra da mesma num processo dinâmico e constante que se refaz a cada arranjo novo que a família de santo faz, para acomodar as relações carnavais e o parentesco no santo. Da mesma forma, a moralidade implicada nas relações de parentescos, tanto no santo quanto

parentesco carnal e seus cruzamentos, são constantemente reafirmadas e repensadas.

Sublinho aqui que tratar dos valores morais como algo dinâmico que se faz e refaz na prática religiosa, não implica em tratar de uma moralidade inconsciente, ou qualquer coisa desse tipo. Penso que a cada reorganização da estrutura familiar do terreiro, portanto na família de santo, os membros do terreiro pensam e repensam o que está em jogo e fazem suas decisões de forma crítica. Em vários momentos, durante a pesquisa de campo, presenciei os membros do terreiro questionando a si mesmos como aos pais de santo, sobre as práticas rituais e as regras de condutas, assim como os próprios pais de santo se mostraram críticos a alguns dogmas da religião.

Cap. III

Sobre moralidades a partir da jocosidade

Durante a pesquisa de campo, notei que minha relação com os membros do terreiro havia se modificado, ou estava em processo de, quando passei a fazer parte e ser alvo das brincadeiras daquelas pessoas. Refletir sobre a jocosidade no terreiro se mostrou fundamental à discussão de moralidades – uma das principais formas de se relacionarem e (re)afirmarem uma relação enquanto membros de uma família são as piadas feitas entre o grupo.

A jocosidade aparece como uma característica fundamental do grupo: ao conversar com Jussara sobre seu terreiro de origem ela me contou que lá – no terreiro dela – as pessoas não são assim tão alegres e brincalhonas. Ela própria não compartilha, com a mesma intensidade, das brincadeiras do que aqueles que frequentam o terreiro de forma cotidiana. Jussara acha graça e compartilha em certa medida das brincadeiras, no entanto, assim como eu, ela aparenta não dominar todos os códigos que o grupo aciona no momento das brincadeiras. Me parece que dominar esses códigos exige uma convivência mais longa do que a duração da pesquisa de campo, além de uma confirmação das relações de parentesco, assunto ao qual me dedicarei mais adiante. De alguma forma fui inserida nas brincadeiras, mas até certo ponto não como um membro da família de santo, até porque não sou.

Cláudia Fonseca, em “Cavalo Amarrado Também Pasta” (1991), discute sobre a jocosidade entre um grupo popular de Porto Alegre. Trata da jocosidade e dos valores expressos a partir desta, ressaltando que para tal tarefa é preciso

A rejeição da ideia de cultura enquanto código (mapa abstrato de comportamento) implica colocar em questão a própria construção analítica da norma. A cultura vista enquanto ação simbólica (logo, pública) exige a incorporação das diversas formas do discurso social dentro desta construção. No caso da Vila São João, não caberia medir o comportamento (práticas de sedução, acusações de abandono conjugal, piadas sobre adultério) contra

algun sistema abstrato de valores; caberia incluí-lo na própria definição deste sistema. (Ibid.).

Seguindo o que a autora indica, busco pensar na jocosidade enquanto uma prática antes de qualquer coisa, que deve ser entendida em seu contexto específico, prática esta que expressa uma moralidade de forma específica. Fonseca também ressalta a importância mais da forma como se fala do que daquilo que é dito “Neste tipo de discurso, a encenação – o tom da voz, a sobrancelha erguida – é tudo” (Ibid., p. 27).

O caráter ambíguo das brincadeiras que predominantemente giram em torno de assuntos sobre sexo prevalece dentro do terreiro. Na sequência deste capítulo pretendo problematizar a ambiguidade como uma espécie de marca das práticas religiosas afro-brasileiras. Para isso num primeiro momento vou dialogar com algumas abordagens teóricas sobre o riso, para em seguida passar a um diálogo com as abordagens do riso nas religiões afro-brasileiras, apontando a questão da ambiguidade, do riso e da ligação destes com as figuras do exu e da pomba gira, entidades ambíguas por excelência, para então problematizar a jocosidade como forma de expressão de uma moralidade no grupo pesquisado.

3.1. CONSIDERAÇÕES SOBRE JOCOSIDADE E A FORMA COMO ELA É PENSADA

A jocosidade é há bastante tempo um assunto trabalhado na filosofia e nas ciências humanas. Segundo Verena Albert (1999), em *O riso e o risível*, uma parte considerável dos filósofos reconhecidos pela ciência ocidental pensaram e escreveram de forma mais ou menos intensa sobre o riso e seu objeto, aquilo que a autora chama de “o risível”. Desde Platão e Aristóteles, a questão do riso é discutida sempre em conjunto com seu objeto e, tanto o ato de rir como aquilo de que se ri são pensados a partir de um julgamento moral (ALBERT, Ibid.).

O objetivo aqui não é uma revisão detalhada sobre a forma como a questão do riso e do risível foram tratadas pelos filósofos clássicos, tarefa já realizada no texto citado, mas, seguir brevemente a

descrição da autora sobre como os principais filósofos modernos trataram o assunto para então chegar às discussões antropológicas. Diferente da teoria de Platão sobre o riso, os filósofos do século XX como Ritter e Bataille, e Nietzsche do século XIX, consideram o riso de uma forma positiva. Enquanto que sobre a teoria do primeiro

Pode-se dizer que a questão do riso é identificada a um duplo 'erro'. Da parte daquele que é objeto do riso, porque ele não obedece à inscrição do oráculo de Delfos e se desconhece a si mesmo. Da parte daquele que ri, porque ele mistura a inveja ao riso. [...] a condenação moral tanto do risível quanto daquele que ri (Ibid., p. 42).

Para Albert, os filósofos do século XX, guardando suas diferenças, possuem alguns pontos que se tocam quando trata-se da temática sobre o riso e seu objeto. A questão do riso como uma forma única de apreender coisas que a racionalidade não dá conta, consiste no caráter positivo do riso, uma experiência de um não-saber. O cômico consiste naquilo que está no plano do impensável, daquilo que não é possível ser racionalmente compreendido. Além disso, ainda passa pela questão da experiência corporificada de um não conhecimento. Foucault e Freud também trataram da questão do riso, ambos pelo viés da relação entre sentido e objeto, entre as palavras e as coisas, porém

O não sério, ou o não-lugar da linguagem, seria então o lugar onde as palavras não significam as coisas e 'jogam' entre si como nos jogos de infância – uma ausência de sentido que torna esse lugar inacessível ao pensamento. Para Foucault, o riso daí resultante provém da 'impossibilidade clara de pensar *aquilo*'. Para Freud, contudo, esse riso tem razões psíquicas: é a expressão de um prazer original reencontrado, ao qual tivemos de renunciar quando a razão nos impôs o sentido⁹⁵ (Ibid., p. 19).

⁹⁵ Vale registrar que, apesar de Freud ser fundamental à discussão sobre jocosidade e sexualidade não foi possível trazê-lo aqui, mas fica a perspectiva futura deste diálogo.

No entanto, é possível observar que a questão da falta de sentido “racional”, ou pelo nos termos de uma racionalidade ocidental, está ligada à questão do riso e do cômico. A autora ainda apresenta uma outra discussão recorrente nestes autores, a questão do riso trágico. Este riso está ligado, segundo os filósofos já nomeados, ao “nada”, ao “não-lugar”, “[...] à cessação de ser: o 'nada' não é mais 'metade' não-séria ou inconsciente de ser, sim a morte” (Ibid., p. 23). Ressalta que esses dois “tipos” de risos não se excluem.

O riso torna-se necessário seja para ultrapassar os limites do pensamento sério e tornar positivo o não-serio banido como 'nada', seja para ultrapassar os limites do ser e fazer a experiência refletida do não-saber [...]. Ele passa a ser uma solução tanto para o pensamento aprisionado nos limites da razão quanto para o ser aprisionado na finitude da existência (Ibid., p. 23).

A temática do riso e seu objeto é positivada na ciência moderna ocidental e objeto de interesse de trabalhos nas ciências sociais. Cabe ressaltar que no que toca os textos clássicos, o riso não era unicamente tratado de forma negativa Aristóteles tratou de sua positividade que não me deterei aqui por não ser fundamental ao objetivo último da presente discussão.

A positivação do riso como tema de interesse da ciência moderna ocidental não desvincula sua ligação com a moral, pelo contrário reforça seu caráter moral enquanto uma ação feita com base num julgamento daquilo que é possível ou não. Ou seja, o riso cômico está ligado à impossibilidade, a uma experiência de não-saber, aquilo que não faz sentido ao pensamento daquele que ri, uma transgressão da norma. Por outro lado, o riso trágico está ligado à noção de não existência, de fim a cessação última daquele que ri ou de seu objeto. Ambos me soam como julgamentos morais: o primeiro nas possibilidade lógicas de como as coisas são ou devem ser, e o segundo na possibilidade de existência em si.

Um diálogo com Mikhail Bakhtin é interessante aqui. Este autor, em *A Cultura Popular Na Idade Média e no Renascimento* (1999), trata da questão da jocosidade no contexto europeu,

apresentando um histórico da forma como desde a Antiguidade o riso e suas formas se transformou até chegar no Renascimento. O autor toma como base para sua análise a obra de François Rabelais, e defende que a maneira de encarar o riso passa por uma transformação crucial, que marca a forma de encarar o riso e a jocosidade.

A atitude do Renascimento em relação ao riso pode ser caracterizada, de maneira geral e preliminar, da seguinte maneira: o riso tem um profundo valor de concepção do mundo, é uma das formas capitais pelas quais se exprime a verdade sobre o mundo na sua totalidade, sobre a história, sobre o homem; é um ponto de vista particular e universal sobre o mundo, que percebe de forma diferente, a grande literatura (que coloca por outro lado problemas universais) deve admiti-lo da mesma forma que ao sério: somente o riso; com efeito, pode ter acesso a certos aspectos extremamente importantes do mundo (Ibid., p. 57).

No sentido de pensar o riso como um meio de compreensão de experiências, de maneiras de entender o mundo exclusivas, uma forma única de apreensão do mundo, pode-se perceber uma ligação entre aquilo que Bakhtin traz e Albert (sobre os filósofos que defendiam tal ponto de vista).

Ainda segundo Albert, que apresenta as formulações teóricas sobre o riso e o risível na Idade Média, o riso e o risível eram moralmente condenados ou por uma explicação teológica que entendia o riso como algo que afastava o cristão do sagrado, ou por uma explicação que aproximava-se das explicações de Platão, o riso como indicativo de fraqueza. Ambas explicações condenam moralmente o riso e o risível, tanto aquele que ri como aquele que faz rir, “A condenação, seja platônica, seja teológica, baseia-se na distância entre o riso e a instância da verdade suprema – a das Ideias ou a de Deus.” (ALBERT, op. cit., p. 73).

Bakhtin demonstra que apesar de condenado moralmente, diversas formas de riso, além de suprimidas, como é o caso do riso ritual (ou seja, formas de riso religioso que outrora estavam presente em

cerimônias religiosas na Idade Média e passaram a ser ritualizados em outras formas de manifestações, não mais religiosas), eram intensamente presentes na sociedade da Idade Média.

Albert ainda apresenta as teorias sobre o riso e o risível dos séculos XVII e XVIII teorias que giram em torno da moralidade do riso. Ou seja, as explicações para o ato de rir são precedidas por um juízo moral juntamente com as explicações de ordem física, naturais.

O que pretendo chamar atenção aqui é que, tanto o ato de rir, como as explicações sobre tal, são baseadas numa ética de conduta social, que pode ser percebida de forma positiva ou não, mas sempre baseada num modo ideal de agir. Trouxe o trabalho de Albert objetivando situar a produção sobre o riso, já que, como a própria autora coloca, seu texto visa uma história das ideias sobre o riso; e pensar como algumas das explicações sobre o riso discutidas pela autora podem ajudar a elaborar sobre a forma como o riso é pensado na antropologia.

A ideia de riso e jocosidade como expressão de uma moralidade será aqui discutida a partir da relação entre as coisas das quais se ri e as pessoas com e de quem se ri, que observei durante o convívio com a família de santo. Fonseca propõe um enfoque metodológico e uma “[...] atenção atribuída à observação de práticas e discursos da vida cotidiana” (1991, p.27). A autora reflete sobre “[...] a relação entre o estilo da expressão e o valor expresso” (idem). Neste mesmo sentido é que proponho refletir a partir das práticas jocosas cotidianas, na temática das brincadeiras e piadas mais frequentes e entre quais pessoas aconteciam as brincadeiras, como uma forma de expressão de uma moralidade.

Também remeto aos textos de Marcel Mauss (2005), em “Parentesco de Gracejos”, e Radcliffe-Brown (1973), que trabalharam sobre as relações jocosas e as relações de parentesco, bastante esclarecedores para pensar sobre com quais pessoas as brincadeiras são feitas.

Logo que iniciei a pesquisa de campo, no primeiro sábado em que fiquei no terreiro, após terminar o ritual presenciei um momento de descontração entre alguns membros do terreiro. Estava ali meio deslocada, somente ouvindo e observando as conversas sem falar praticamente nada. O que me intrigou foi a intensidade das piadas, a temática e a forma como as piadas eram feitas entre as pessoas, que

acionavam códigos particulares ao grupo e informações de que eu não dispunha. Como por exemplo, as relações de parentesco entre aquelas pessoas – tanto o parentesco no santo como o parentesco carnal. Quando percebi fiquei mais intrigada ainda, pois havia uma mulher que fazia brincadeiras dizendo que queria transar com um homem o qual era irmão de santo de seu marido, enquanto isso o marido desta mulher devolvia as piadas, de forma menos intensa, mas achava graça juntamente com todas as outras pessoas presentes.

As piadas insinuavam que ela queria ter relações sexuais com Jonas, irmão de santo de seu marido. Também fingia que atendia o telefone e que era alguém chamando para fazer um programa sexual, todos ali riam bastante da forma exagerada e caricata como ela agia. Outra mulher que estava ali e era irmã de santo de Jonas também fazia muitas piadas dizendo que seu marido estava em casa dormindo e por isso ela poderia trai-lo sem problemas. Seu filho, que estava presente, mas não faz parte do terreiro, reagia dizendo para ela se comportar. E assim as brincadeiras em torno do sexo rolavam sequencialmente, com todos bastante à vontade e achando muita graça uns das piadas dos outros, enquanto que minha presença era quase ignorada.

Demorei um pouco para notar que a questão da jocosidade estava se sobressaindo a cada visita ao campo, que as brincadeiras eram uma forma de falar daquilo que era interdito ou não aconteceria, ou seja, falar das transgressões, ou ainda feitas para reafirmar o lugar de um comportamento condenável entre os familiares no santo.

O que desenvolvo neste capítulo é com base na hipótese de que a jocosidade é um meio de expressar as moralidades da família de santo, não como valores absolutos mas como práticas que envolvem regras de condutas e as transgressões das mesmas. Num primeiro momento, vou discutir sobre a recorrente presença da jocosidade nos terreiros afro-brasileiros, pensada como uma prática entre o povo de santo, além da ligação entre um comportamento aparentemente condenável e a risada. Para, a partir disso, pensar na forma como a jocosidade aparece no terreiro, as pessoas com quem se brinca e de quem é permitido rir, para então voltar à questão da jocosidade como expressão de uma moral.

3.2. A JOCOSIDADE NO AFRO-BRASILEIRO

Apesar de ser constante nos terreiros, a jocosidade ainda não foi tema ao qual os pesquisadores das religiões afro-brasileiras voltaram suas atenções de forma mais sistemática: a maioria dos textos sobre tais religiões mencionam *en passant* as diferenças no que se refere às piadas e brincadeiras feitas dentro dos terreiros. Trago a seguir uma breve revisão bibliográfica com o objetivo de apresentar alguns autores que trataram, de alguma forma, sobre o riso, a jocosidade e suas relações com as religiosidades afro-brasileiras.

Michel Agier, no texto “Exu e o Diabo em ruas de carnaval: As identidades negras em questão (Brasil, Colômbia)”, aborda a temática da identidade a partir de dois contextos carnavalescos diferentes no Brasil: a saída do bloco carnavalesco Ilê Aiyê, em Salvador/BA e do “sainete (*comparsa*)”, chamado “Volta da Marimba”, em Tumaco, “[...] cidade principal da região sul do litoral colombiano no Pacífico.” (2003, p.51). Ambos os episódios tratam da presença da figura do exu e/ou diabo. O texto discute a questão da identidade, mas o que me chamou atenção foi a proximidade da figura do exu com a brincadeira de carnaval. O autor fala do exu como central na saída do bloco, este “[...] personagem do culto pagão transformado em sócia paródico, personagem que passa do ritual religioso para o ritual carnavalesco, deslocado mas sempre em seu lugar.” (Ibid. p. 51).

A questão da jocosidade, da risada, da irreverência é bastante ligada à figura do exu, tanto quando se trata do exu orixá quanto do exu entidade⁹⁶. As explicações teológicas dos séculos XVII e XVIII (ALBERT, op. cit.) sobre o riso como algo mundano podem fazer sentido aqui, já que orixás não riem e por outro lado pombas gira e exus dão gargalhadas⁹⁷. Isto está numa relação de diferentes níveis e não de oposição, pois por mais mundana que seja uma pomba gira ou um exu,

⁹⁶ Exu, em algumas nações de culto de orixá, aparece como orixá, enquanto na umbanda, comumente aparece como entidade acompanhado de sua versão feminina, a pomba gira.

⁹⁷ Durante a pesquisa de campo nunca presenciei um médium que estivesse incorporado com orixá rindo. O semblante dos orixás é sempre bastante sério e por vezes alguns choram. CORRÊA também verificou isto no batuque do Rio Grande do Sul “Os únicos que nunca participam das brincadeiras, nunca riem, sempre sisudos, são os deuses, num contraste entre sua posição divina e a dos humanos” (2006, p.117).

ambos ainda são sagrados – tal como traz Raul Lody, “[...] Exu é lançado como síntese de um pensamento social, voltado aos sentimentos mais humanos, proximidade e identidade com o próprio homem, sem, no entanto, colocá-lo num distanciamento do elenco místico.” (Op. cit., p. 108)⁹⁸ - não são completamente mundanos.

De fato, este texto de Lody vai de encontro ao argumento de Agier, que no meu entendimento faz uma positivação da identificação de exu com o diabo, enquanto que Lody por seu turno busca estabelecer um distanciamento “original” destas figuras e uma aproximação de exu com mercúrio, deus Grego.

Lody menciona apenas a palavra irreverente como característica de exu e o aspecto sexualizado de pomba gira, ambas as figuras que, segundo o autor, se julgadas a partir dos valores morais cristão, estão situadas no oposto de um ideal. Ou seja, tanto exu como pomba gira representam aquilo que é moralmente condenável⁹⁹. Aqui o autor trabalha com noções de imaginário e é neste sentido que caracteriza ambas figuras mencionadas “Por excelência, é Exu a versão totalizadora de mal, enveredando pelos sentidos do bem duvidoso, pautado no mercantilismo do fazer” (LODY, op. cit., p.111). Apesar da aparente carga negativa que tenha a definição do autor, ele faz um movimento de positivação, do mesmo modo como é feito pelo povo de santo, das características dessas entidades. No que se refere à pomba gira, o autor remete suas características a uma urbanização dos terreiros e uma necessidade de definição dos gêneros das entidades, ambíguas por excelência, e define a pomba gira como ligada àquilo que é “O proibitivo, impossível aos padrões modelares da sociedade, não tem

⁹⁸ A obra de Lody aqui referida consiste numa coletânea com diferentes temáticas. Entre estes textos alguns são dedicados às figuras de exu e pomba gira. O livro é *O Povo do santo: Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos* ([1995] 2006). O autor trabalha em certa medida a partir de uma perspectiva patrimonialista, no entanto, este livro vai além disso, problematizando diferentes aspectos das práticas religiosas, suas implicações na vida cotidiana do povo de santo e as diferentes formas de relações com o sagrado. Por ser um livro que trata de várias temáticas em pequenos textos, talvez não dá a ênfase, que na minha opinião, deveria a todos os assuntos tratados; por outro lado abrange uma variedade relevante de assuntos e oferece ao leitor vários elementos para pensar sobre os temas que lhe interessar.

⁹⁹ Vale marcar que Lody trabalha a partir de uma perspectiva diferente da que proponho, enfatizando de forma mais intensa questões de imaginário e patrimônio. Por outro lado, busco trazer o diálogo à perspectiva que privilegie as relações, porém, trago esse autor neste ponto mais especificamente a cargo de revisão bibliográfica.

limites éticos e morais.” (Ibid. p. 111). Caracteriza as duas figuras como moralmente condenáveis por um lado, mas por outro problematiza o movimento de positivação de tal condenação e a forma como o povo de santo lida com a ambiguidade, presente não somente nessas figuras mas principalmente nelas.

Norton Corrêa (2006) apesar de não aprofundar a discussão, menciona em mais de um momento (em seu trabalho sobre o batuque do Rio Grande do Sul) o clima de descontração e a permissividade do riso durante os rituais dentro dos terreiros “O critério de respeito, aqui, é muito diferente do cristão; se ri e se brinca, mesmo nas partes mais importantes do ritual porque os orixás não querem ver ninguém triste.” (2006, p. 94). O mesmo autor ainda faz referência ao fato de que os únicos que nunca riem são os orixás, aqueles que estão no topo do nível do sagrado, segundo ele mesmo.

Monique Augras (1987), em um texto destinado a problematizar a transformação das deusas africanas dotadas de poder misterioso e ambíguo, bem e mal ao mesmo tempo, na figura da pomba gira no Brasil, faz uma discussão sobre esta entidade como uma figura que se constitui como moralmente inversa das deusas mulheres, que em solo brasileiro tornaram-se mães próximas de Nossa Senhora, mãe de Deus. Ainda que a autora não se detenha sobre o aspecto ambíguo da gargalhada, em seu texto transcreve falas de pombas gira incorporadas que mencionam suas gargalhadas como característica marcante, texto este que me fez lembrar de um ponto cantado à pomba gira

*A Padilhinha, a Padilhinha não tem medo de nada
A Padilhinha, a Padilhinha ela só da risada*¹⁰⁰...

Tanto o texto de Augras como este ponto cantado expressam um aspecto de poder que vem da ambiguidade expressos através das gargalhadas dessas entidades. Em outro momento, Augras (2009) dedica um texto a discutir somente sobre Maria Padilha, uma pomba gira bastante conhecida e que, segundo a autora, nos últimos anos vem sendo objeto de um culto crescente, assim como a figura de Zé Pelintra, um

¹⁰⁰ Este ponto cantado me veio a memória, no entanto nunca o escutei no terreiro em que fiz a pesquisa. O conheço a partir de minha relação como iniciada e pesquisadora na umbanda em terreiro de Pelotas/RS.

exu ou mestre de catimbó. A autora dedica um texto a cada uma dessas figuras, mas no texto sobre Maria Padilha não fala em nenhum momento sobre o riso ou a gargalhada, nem nada semelhante, e no texto em que fala sobre Zé Pelintra quase não menciona a questão da risada, com exceção de caracterizá-lo como um *trickster* que brinca com as pessoas. De fato, defini-lo como um *trickster* sugere um tipo de jocosidade, aquela bem característica de exu, contudo isso aparece muito brevemente numa passagem apenas.

Outro texto que trata de certa forma sobre uma pomba gira (também sobre Maria Padilha), é o de Márcia Contins e Márcio Goldman (1984), em que os autores discutem sobre as interfaces entre umbanda e Estado. Ao analisar as reportagens e os documentos de um processo judicial envolvendo a umbanda, aparece o relato sobre as gargalhadas da pomba gira quando está incorporada numa médium durante o depoimento e a forma ambígua dessas gargalhadas – e digo ambígua porque, comumente, quando uma pomba gira solta uma gargalhada não é possível saber se é uma risada de deboche ou se ela está brava.

Dos textos que li, aquele que melhor trata, a partir do meu ponto de vista, a questão da malícia do sorriso tanto do povo de santo quanto das entidades, é o de Vânia Cardoso (2007), que ao trabalhar com as narrativas, não exclui o detalhe da gargalhada da pomba gira ou do “sorriso maroto no rosto” da filha de santo, ao contar sobre a façanha de sua pomba gira e da ambiguidade de ambos.

O objetivo aqui não é o de esgotar a produção antropológica sobre as religiões afro-brasileiras com relação à questão da jocosidade, mas fazer uma breve explanação sobre como esses textos abordam a questão do comportamento ambíguo e jocoso daquelas entidades das religiões afro-brasileiras, que têm na gargalhada, na ironia, uma de suas principais características.

Em suma, os trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras não refletiram de forma mais atenta, apesar de citarem de forma direta, sobre a questão da jocosidade, da ironia e do riso – que por sua vez são intensamente presentes nos terreiros. Também não pretendo elaborar algum tipo de explicação finalizadora sobre o tema, buscando apenas problematizar e pensar na jocosidade como uma das formas possíveis de expressar uma moralidade, e também como prática, uma prática ligada a

um determinado tipo de religiosidade.

3.3. A JOCOSIDADE EM TORNO DO SEXO

Passada minha perplexidade inicial com a forma como as pessoas brincavam umas com as outras dentro do terreiro, percebi que essa era uma questão chave para entender alguma coisa sobre as práticas daquelas pessoas. As brincadeiras constantes giravam em torno de três temáticas: a sexualidade, a mais recorrente, as hierarquias dos níveis iniciáticos e, por fim, aquelas que debochavam sobre o comportamento de outrem.

Segundo Henri Bergson (2009), o riso é algo exclusivamente humano e dado socialmente, ou seja, aquilo que faz as pessoas rirem é definido a partir de um conjunto de valores sociais. Além disso, o riso é compartilhado e precisa de eco. É a partir disso que penso em problematizar sobre quais os valores morais que estão implicados nas piadas e risadas da família de santo.

Ao observar quais piadas eram mais frequentemente feitas notei que eram aquelas referidas à sexualidade. Bastante comum eram as piadas que Denise fazia com João, sobre o fato de João ser seu irmão de santo e isso impedir que ele “fizessem” qualquer coisa. As piadas feitas em frente ao marido e filho de Denise não causavam constrangimento a ninguém, pelo contrário, Denise expressa-se de forma bastante caricata e que todos acham muita graça.

O incesto aparece aqui como alvo das piadas, uma regra que a partir das brincadeiras é reforçada – além disso há aí um apontamento à possibilidade da transgressão da mesma. Não penso que na maiorias dos casos das piadas que são relacionadas ao incesto seria concretizada, mas antes, penso nelas como uma forma de demarcar a regra. Radcliffe-Brown (1970) sugere que uma das funções da jocosidade é transmitir as regras de conduta de uma geração a outra. Esse pode ser um caminho para pensar no sentido das piadas que sugerem um rompimento com as regras, já que ao mesmo tempo que se prestam a causar risos, demarcam o que pode e o que não pode ser feito. Contudo, é importante sublinhar que nem sempre as piadas e os risos são os mesmos: estes não cumprem

uma função bem delimitada, são antes disso uma prática que deve ser pensada a partir de seu contexto (FONSECA, 1991).

Após terminar uma festa de pretos velhos e todas as pessoas de fora do terreiro terem ido embora, menos eu, ficamos todos sentados no pátio do terreiro conversando e bebendo um pouco de quentão¹⁰¹ que havia sido servido na festa e sobrado. Nesse dia, algumas mulheres irmãs de santo de Jonas brincaram com ele a respeito de sua masculinidade e sexualidade - as brincadeiras eram referentes a alguma coisa que ele havia falado em outro momento - colocaram ele em meio a uma roda, fizeram com que ele levantasse a camisa e com muitas risadas simularam que estavam passando a mão nos braços e peito dele. As mulheres que fizeram isso são, a maioria, irmãs de santo, talvez uma ou duas sendo sobrinha de santo dele, mas as mulheres que fizeram são aquelas que possuem um relacionamento mais próximo dele do que aquelas que ficaram somente olhando e rindo da situação.

A simulação do desejo sexual e a expressão do desejo do incesto são as brincadeiras mais corriqueiras entre a família de santo. Porém, como saber se a transgressão realmente ocorrerá? Durante a pesquisa de campo não aconteceu nada, pelo menos que eu soubesse, que quebrassem com qualquer uma das regras de conduta. O que importa aqui é compreender que valores são expressados de forma particular e isto inclui entender as práticas jocosas, mais do que definir o que pode e o que não pode ser feito.

Pois bem, como Sônia W. Maluf me alertou muitas vezes, nas regras está incluída a quebra das mesmas, caso contrário não haveria regra. Portanto, não cabe definir o comportamento da família de santo *a priori*, mas sim refletir sobre as práticas jocosas e o que elas expressam. No exemplo citado acima, e na maioria das situações que presenciei, a ambiguidade está presente. Se por um lado é enfatizado um possível rompimento com aquilo que está dado, por outro há uma explicitação do conhecimento das coisas como elas devem ser.

Bakhtin, ao falar do riso carnavalesco, apresenta um resumo do que seria este riso: em primeiro lugar festivo e popular; em segundo lugar possui um caráter universal (atinge a todos e tudo aquilo que faz parte do carnaval); e terceiro – ponto que gostaria de destacar por isso

¹⁰¹ Quentão é uma bebida quente feita com vinho tinto, cachaça, água e especiarias, que podem variar.

trago nas palavras do próprio autor – “[...] é ambivalente: alegre e cheio de alvoroço, mas ao mesmo tempo burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente.” (1999, p. 10). O autor segue seu argumento assinalando que o que diferencia fundamentalmente o riso na festa popular, do riso puramente satírico, é que, “[...] o riso popular ambivalente expressa uma opinião sobre um mundo em plena evolução no qual estão incluídos os que riem.” (Ibid., p. 11). E ainda assinala que este riso “[...] mantém viva ainda – mas com uma mudança substancial de sentido – a burla ritual da divindade, tal como existia nos antigos ritos cômicos” (Ibid. p. 11). Trago aqui essa concepção de riso carnavalesco de Bakhtin para pensar sobre o caráter ambíguo no qual aparecem as piadas em torno de questões, como o incesto na família de santo. Não penso que seja conveniente uma transposição automática de um riso carnavalesco, descrito por Bakhtin, para o riso observado no terreiro. No entanto, vale o exercício de explicitar as semelhanças, mesmo que possa ser somente uma semelhança aparente, fica aberta uma possibilidade.

Outras brincadeiras que presenciei mais de uma vez foram aquelas relacionadas também à sexualidade dos dois pais de santo, e uma suposta possibilidade de experiências heterossexuais. No sábado seguinte à primeira camarinha que observei, fui ao terreiro, sem saber que não havia ritual. Meu namorado e eu entramos para conversar um pouco, pai Luiz não conhecia meu namorado, e em meio à conversa insinuou um possível desejo sexual de pai André por mulheres. Este respondeu rapidamente que não admitia que alguém questionasse sua homossexualidade, num primeiro momento com um ar sério, depois riu bastante; pai Luiz acompanhou na risada.

Durante a segunda camarinha que observei também presenciei piadas nesse sentido. Um dia Joana, filha de santo de pai Luiz – casada, deve ter por volta de 50 anos de idade – estava na cozinha de santo organizando as coisas para preparar a comida que seria servida aos presentes naquele dia. Pai Luiz abraçou Joana pelas costas e perguntou se ela sentia alguma coisa, Joana riu e respondeu dizendo que não sentia nada além da barriga de pai Luiz, que imediatamente a largou e todos riram muito.

Assim como Pierre Clastres ([1974] 2007) falou sobre o riso dos índios Chulupi, que vivem ao sul do Chaco paraguaio, que através

de dois mitos, tratados pelo autor, invertem uma situação real de perigo que os xamãs e os jaguares – além da relação de possível transmutação de um em outro - representam na sociedade trabalhada. Os mitos fazem com que duas figuras que são realmente perigosas tornem-se engraçadas, ao invés de representarem perigo. Somado a isso, segundo o autor, os mitos possuem uma função pedagógica – ensinar o verdadeiro perigo que essas figuras representam.

Segundo o autor, esses mitos, mais do que fazerem os índios rirem, são pedagógicos, pois ensinam que na vida real aquilo é impossível de acontecer. Esse argumento está de acordo com aquilo que sugere Radcliffe-Brown ao falar das piadas como forma de transmissão de ensinamentos de uma geração para outra.

Talvez essa seja uma possibilidade de pensar sobre as piadas em torno da sexualidade dos membros da família de santo. No que toca às relações incestuosas, por exemplo, isso nunca irá se concretizar, porque se dois irmãos de santo se interessarem afetiva ou sexualmente um pelo outro, será feito um ritual para que ambos deixem de ser irmãos de santo. Com base em conversas com Maluf, que me chamou atenção, é possível pensar em dois níveis: na possibilidade virtual do incesto, se parentes de santo se interessarem; e na impossibilidade estrutural, pois o laço de parentesco no santo será desfeito. Nesse sentido é que a regra prevê a transgressão dela mesma.

a) As brincadeiras em torno do preceito

Outro tipo de brincadeira no terreiro é a respeito do preceito de sexo¹⁰², as interdições temporárias de relações sexuais, que são motivos frequentes de piadas com tons de reclamações. Na quinta-feira da segunda camarinha, cheguei no terreiro por volta das 17h. Nesse horário os preparativos deveriam começar, pois a noite duas filhas de santo iriam deitar – Cleuza e Denise. Luíza, que estava fazendo o ritual de passagem, falou para Jonas tomar o banho que ela iria depois, então Jonas perguntou a pai Luiz quem daria o banho nele. Rosa, que estava presente, pediu a pai Luiz para que ela desse o banho em Jonas¹⁰³. Pai

¹⁰² Cabe lembrar que no capítulo 1 foi tratado com maior detalhamento a questão das interdições, o preceito, e a relação delas com o processo de construção da pessoa.

¹⁰³ É preciso que alguém ajude sempre aqueles que estão deitados na camarinha a fazer

Luiz riu, Rosa o interpelou e insistiu para dar o banho, ponderando que ela jamais olharia com olhos interessados a um irmão de santo. Pai Luiz respondeu que ela poderia dar o banho, então Jonas brincou dizendo que não queria que ela desse o banho nele, pois, ele já estava sentindo falta de sexo e uma mulher dando banho nele faria com que ele sentisse mais falta ainda. Logo em seguida Jonas ponderou reafirmando o que Rosa havia falado, que se ele precisasse dar um banho numa mulher, ele daria sem problemas olhando nos olhos e com respeito. Um ritual deve ser feito com seriedade. Logo em seguida, Rosa saiu de dentro do terreiro e Jonas olhou para um rapaz que estava ajudando na camarinha, pedindo para que ele lhe desse o banho. O rapaz perguntou se não seria Rosa que faria isso e Jonas respondeu como se fosse óbvio que não, era só brincadeira.

A julgar pela reação de Jonas e pelo fato de Rosa não ter mais tocado no assunto, para ela, Jonas e pai Luiz estava dado que não seria Rosa que daria o banho. Tendo outros homens no terreiro para isso, não seria uma mulher que o faria. Considero que as explicações em torno do respeito ao fazer um ritual, principalmente as explicações de Jonas, foram direcionadas a mim, foram dadas em função da minha presença. Se eu não estivesse ali, talvez o diálogo teria acontecido sem a necessidade de explicar que há um respeito entre os irmãos de santo. Jonas ainda ressaltou que se fosse para quebrar um preceito, então ele nem deitaria.

As brincadeiras que num primeiro momento soam como reclamações sobre o preceito de sexo são constitutivas do próprio preceito. Na terça-feira da segunda camarinha, quando tudo o que deveria ser feito já estava pronto, estávamos, algumas pessoas membros do terreiro e eu, conversando no pátio por volta das 22h, e Marta “reclamou” para pai Luiz, seu pai de santo, sobre o preceito de sexo. A filha de santo dizia que não achava justo essa história de preceito, que todo mundo tem que ficar sem transar, dizia que já estava estressada e a culpa era da falta de sexo, tudo acompanhado de risos. Num determinado momento, a moça falou para pai Luiz deixar de dar preceito, ele riu e ela falou – *claro pai, tu já é de vinte e um, não precisa*

qualquer coisa que precise sair do terreiro, eles precisam permanecer com a cabeça coberta além disso o banho não consiste num banho comum é um banho ritual que precisa que uma outra pessoa faça.

mais obedecer a vó. Pai Luiz respondeu com uma expressão de espanto e logo com uma risada, compatíveis com o tamanho disparate que sua filha de santo havia lhe falado. Aqui, a forma bem humorada que as pessoas encaram o preceito de sexo fica expresso na fala da filha de santo, que atribuía um suposto stress à falta de sexo.

Num outro momento, conversando com Jonas e pai André sobre o preceito de sexo, Jonas me falou que quando chega na sexta-feira de camarinha, pai André e pai Luiz ficam insuportáveis, que não dá para aturar o mau humor, e no dia que termina o preceito ninguém visita eles, então no dia seguinte tudo é só alegria, ambos ficam no melhor dos humores. Pai André ao ouvir as coisas que Jonas falava ria e concordava.

Fica evidente que não há uma falta de respeito nesses comentários, e que é comum, ou pelo menos de conhecimento de todos, que o preceito de sexo é realizado por todos, mas nem todos gostam de ter que realizá-lo. É uma das obrigações que, no entanto, é encarada de forma bem humorada. Como definiu Corrêa sobre as brincadeiras feitas pelos batuqueiros, “Os orixás, diz o batuqueiro, querem festa, querem alegria! Eles não querem ver ninguém triste, querem ver todo o povo alegre, brincando!” (Op. cit., p. 117). De modo que as brincadeiras, as piadas são antes um modo de praticar a religião do que algo que tenha a ver com respeito ou falta deste o respeito deve ser demonstrado nos gestos rituais durante um toque, por exemplo.

3.3.1. As pessoas com quem se brinca

Foi durante a segunda camarinha que observei vários momentos de descontração e brincadeiras entre os membros do terreiro. Na semana que antecedeu a camarinha, precisei passar por um ritual de limpeza, pois, durante a pesquisa de campo enfrentei alguns problemas de saúde, e ao conversar com a pomba gira de pai André, ela me falou que eu precisava de tal limpeza. Eu acabei deixando o ritual para posterioridade. Quando conversei com pai André, duas semanas antes da camarinha, e pedi para participar do ritual durante todos os dias da

semana, ele me respondeu que eu poderia, mas se fizesse o ritual¹⁰⁴; por que se eu participasse da camarinha sem fazer a limpeza isso poderia me trazer problemas, além de não ser recomendado que uma pessoa que já tenha sido identificado que deva fazer uma limpeza, participe de uma camarinha. Nesse momento, pai André me explicou que esse ritual era feito sempre que alguém iria entrar para o terreiro, e perguntou se eu tinha intenção de me iniciar, como minha resposta foi negativa ele falou que o que iria acontecer era me tornar uma espécie de agregada do terreiro. Nessa altura da pesquisa de campo, eu já havia estabelecido uma relação mais próxima daquelas pessoas que frequentam o terreiro durante a semana, assim como de pai André como de pai Luiz.

Na segunda-feira antes do início da camarinha, na oportunidade em que fui ao terreiro para combinar quando eu iria levar as comidas, que seriam utilizadas na camarinha - que eu queria ofertar – pensamos no melhor dia para ser feito o ritual de limpeza. Então me falaram que eu deveria fazer preceito, antes e depois do ritual, e durante a camarinha.

Quando me falaram sobre o preceito riram imediatamente, o fato de eu precisar ficar sem fazer sexo, e talvez minha reação, foi motivo de graça para os dois pais de santo. No primeiro dia não ficou decidido o dia do ritual. Quando fui na quarta-feira entregar a comida combinada, estavam no terreiro pai André, pai Luiz e Jonas, eufóricos. Estavam indo escolher e pegar alguns dos animais que seriam sacrificados e ofertados por Jonas. Nesse dia, novamente a questão de eu precisar cumprir preceito foi colocada de modo jocoso, mas dessa vez isso realmente pesou na escolha do dia mais adequado para a realização do ritual: perguntaram como ficaria melhor e mais garantido que eu cumprisse.

O preceito para mim era a não ingestão de bebidas alcoólicas e não ter relações sexuais. Foi combinado que eu faria o ritual no dia seguinte, quinta-feira, pela manhã. Pois como contei que meu namorado estava viajando, eles consideraram como dado que eu não transaria. Penso que isto aponta para o peso da fidelidade. O fato do meu namorado estar viajando era uma garantia de que eu cumpriria o preceito. Na quinta-feira, por uma falta de cuidado de minha parte,

¹⁰⁴ Pai André sabia que sua pomba gira havia pedido que eu fizesse o ritual, porque conversei sobre isso com ele.

pensei que o ritual seria à tardinha, e quando cheguei no terreiro, pai André não estava e pai Luiz estava bravo comigo. Quando cheguei estavam lá algumas pessoas, membros do terreiro, e um menino que eu não conhecia. Estavam trabalhando na limpeza e organização do terreiro para o início da camarinha. No momento em que Luiz me viu gritou e me xingou muito. Mas, preparou tudo e fez o ritual. Antes de iniciar o ritual me falou que não tinha problema em meu atraso, riu da minha expressão de desconcertada, e também me falou que se eu tivesse chegado no auge de sua fúria ele teria me dado alguns tapas.

Nesse momento pensei que ele somente se referia e agia daquele jeito com seus filhos de santo, e que aquela reação poderia ser um indicativo de que ele já estava muito a vontade com minha presença. Além disso, que nossa relação havia se estreitado um pouco desde o início da pesquisa de campo. Durante o ritual, pai Luiz pediu ajuda de uma filha de santo que estava no terreiro para cuidar da preparação da camarinha. Após terminar o ritual, fiquei no terreiro ajudando nos preparativos. Mais algumas pessoas chegaram e ficamos lá conversando e preparando o que era preciso.

No sábado fui ao terreiro, era toque de exu, mais exus e pombas gira que o normal vieram falar comigo, me cumprimentar e oferecer suas bebidas. No domingo, quando a camarinha inicia, eu não pude participar. Fui na segunda-feira a tarde para o terreiro. Durante o dia, fiquei no terreiro conversando com as pessoas que ali estavam, algumas me perguntaram se eu iria entrar para o terreiro, pois elas pensavam que sim. Nesse momento é que percebi que as brincadeiras começavam a ser dirigidas a mim.

Há duas questões implicadas aí, primeiro é que eu não era mais uma pessoa estranha, afinal de contas eu estava todas as semanas lá, pelo menos três vezes por semana, além disso eu havia me tornado uma agregada do terreiro, uma quase parente. Mauss (2005) há muito já escreveu sobre o “parentesco de gracejos” onde diz que com determinados parentes há uma permissão para brincadeiras que são exatamente proibidas com outros parentes. É certo que nem todas as pessoas brincavam e conversavam comigo da mesma forma, aquelas que eu encontrava com mais frequência no terreiro conversavam e brincavam mais. Mas penso que isso não exclui o fato de eu ter feito um ritual necessário àqueles que entram para o terreiro, tal ritual me

colocou num outro lugar que não mais o de somente pesquisadora.

As relações entre as pessoas tanto quanto o local classificatório definem com quem pode brincar e com quem não pode. As interações entre as pessoas são fundamentais para definir as brincadeiras e os tipos de piadas que podem ser feitas, mas a categoria classificatória do parentesco no santo é a pedra de toque definidora que abre ou fecha a possibilidade das piadas. Mas também há que se considerar que Robert Lowie (1970) chamou a atenção para o fato de que as relações que envolvem brincadeiras estão antes na interação entre as pessoas e grupos, do que nas posições ocupadas dentro da estrutura de parentesco, diferente do que indicaram Mauss e Radcliffe-Brown.

Penso que as diferentes perspectivas de encarar as relações jocosas não são excludentes, pois ao considerar o processo de transformação de minha relação com os membros do terreiro ficou claro que, conforme meu convívio entre algumas pessoas se intensificou, a interação com estas se estreitou, ao mesmo tempo em que passar pelo ritual de limpeza marcou uma transformação na relação. Tanto com aquelas pessoas com as quais eu já interagia melhor, como com aquelas pessoas com as quais a interação não ocorria de forma muito fluida.

Algumas pessoas perguntaram para pai Luiz, mesmo eu estando presente (ou seja, evitando se referir diretamente a mim), o que eu fazia lá, se eu iria entrar para o terreiro e qual dos dois, pai Luiz ou pai André, era o meu pai de santo. Pode-se pensar que esse estreitamento da relação tem duas implicações, a primeira, sobre como depois que eu passei a ser uma agregada da família de santo, as relações comigo se modificaram; a segunda sobre a forma como as perguntas feitas sobre mim na minha frente - como se eu não estivesse ali - marcam uma relação diferente dos demais membros do terreiro, já que não faço parte do terreiro. As perguntas feitas sobre qual meu lugar ou não no parentesco demonstram a importância de tal informação. As pessoas queriam saber se elas seriam minhas irmãs de santo, ou tias de santo, ou ainda se eu continuava sem nenhuma relação de parentesco religioso.

3.3.2. As brincadeiras com a hierarquia

Segundo Clastres ([1974], 2007) os índios riem daquilo que está no plano do impossível, figuras perigosas parecerem patéticas, e, é rindo do impossível que as coisas são colocadas cada uma no seu devido lugar. O constante respeito que se deve no dia a dia para com figuras perigosas torna-se piada no plano do impossível.

Porém, talvez seja melhor pensar nesse “impossível” não como impossível propriamente dito, mas como algo que está previsto para fora da regra de conduta. Os filhos de santo riem do perigo de colocar as regras de conduta em dúvida. Ou seja, o perigo está mais no plano da ambiguidade, do que em algo que é impensável - se assim fosse não haveria a regra para definir os comportamentos. O comportamento que desvia ou rompe com a regra está previsto na mesma.

As brincadeiras em torno das relações hierárquicas também eram frequentes, as piadas feitas pelos mais novos “fingindo” que ocupavam um outro grau hierárquico ou pelos mais velhos “menosprezando” o grau ocupado pelos mais novos.

A primeira vez que notei tal tipo de brincadeira foi num sábado de gira. Após terminar o ritual e não haver quase ninguém que não fosse do terreiro presente, uma cambone se dirigiu a pai André, seu pai de santo, e fez um gesto em direção a ele que deveria ser feito por ele em direção a ela¹⁰⁵. Quando pai André percebeu, riu e empurrou a mão da filha de santo, que por sua vez também riu da distração de seu pai. Essa brincadeira era feita com frequência por diferentes filhos de santo, e, eu notava, na maioria das vezes que ocorriam era ao final dos rituais nos sábados. No entanto, durante a segunda camarinha, pude notar também outras brincadeiras que “invertiam” o grau hierárquico dentro do terreiro.

Carmem, *babá* reforço de sete, ajudou durante a camarinha de Jonas, Luíza, Cleuza e Denise. Na segunda-feira, dia 1 de agosto, Denise estava no terreiro ajudando nas tarefas necessárias e se preparando, já que ela deitaria na quinta-feira. Em meio a conversas e algumas tarefas como lavar louça, preparar comida para aqueles que já

¹⁰⁵ O filho(a) de santo pede a benção ao pai ou mãe de santo, que lhe estende a mão, e aquele que pede a benção a beija.

estavam deitados e para ser servida a noite, Carmem falou para Denise fazer alguma tarefa. Denise respondeu que não faria, e que Carmem não a irritasse. Carmem falou que estava ordenando que Denise fizesse, que, por sua vez, respondeu de forma que parecesse que Carmem devia obediência a ela – neste momento já estavam as duas e todos os presentes rindo. Carmem respondeu da seguinte forma – *vai te raspar primeiro!* Após as risadas, Denise falou para Carmem que já iria fazer a tarefa pedida. A expressão utilizada por Carmem está relacionada ao fato de que quando se faz uma camarinha para *babá* é preciso raspar os cabelos para que possa ser feita a coroação. Nesse sentido, Carmem reafirma seu lugar de senioridade no santo em relação a Denise.

Os dois episódios refletem a forma jocosa como os membros do terreiro lidam com as diferenças hierárquicas entre eles. As brincadeiras são feitas na maioria das vezes por parte daqueles mais novatos, mas é aceita e correspondida por parte dos mais velhos. É considerado aqui, pelo povo de santo, como critério para definir novato e mais velho, o tempo que decorreu da iniciação.

3.4. A JOCOSIDADE COMO FORMA DE EXPRESSÃO DE UMA MORALIDADE

No dia da festa de pretos velhos, pouco depois de ter visto algumas mulheres brincar com Jonas, como já mencionado anteriormente, presenciei também Marta brincar com um irmão de santo que - até onde entendi - mentiu à esposa para ir a uma festa sozinho. Marta ria muito do comportamento do irmão, mas as piadas que fazia condenavam tal comportamento. As outras pessoas também riam das piadas de Marta e o rapaz, alvo das piadas, negava o fato, além de estar visivelmente constrangido.

Na quarta-feira da segunda camarinha foi aniversário de Luiz. Quando cheguei no terreiro a tarde, Livia me procurou discretamente – para que pai Luiz não percebesse – e falou que era aniversário dele, que os filhos do terreiro estavam juntando dinheiro para comprar um bolo. A noite, após todos os rituais do dia terem sido feitos, os membros do terreiro que estavam presentes e eu, entramos no terreiro e alguém chamou pai Luiz dizendo que Jonas estava se sentindo mal. Quando pai

Luiz entrou, cantamos parabéns e ficamos ali conversando, comendo alguns salgadinhos e os bolos, enfim uma festinha surpresa.

As piadas em torno da alimentação permitida e sobre preceito surgiram. O motivo principal foi o fato da necessidade de se comprar dois tipos de bolos diferentes, pois um era feito com morangos e chocolate, que os filhos de Oxóssi não podiam comer. Quando pai Luiz foi se servir do bolo de chocolate, André falou que ele não podia comer, então pai Luiz respondeu – *eu já sou de vinte e um, queridinha!*¹⁰⁶ Todos riram e então surgiram comentários e histórias sobre outros terreiros onde as pessoas não cumprem o preceito ou as restrições.

André comentou que um determinado pai de santo, de um terreiro que ele frequentou, pediu a ele durante uma camarinha que comprasse morangos. Ele comprou pensando que fosse para alguma outra coisa, menos que o pai de santo iria comer os morangos, pois como esse pai de santo era filho de Oxóssi não poderia comer as frutas. Os comentários e as expressões no rosto de André condenavam o comportamento do tal pai de santo, mas também eram autocríticos, pois ele reconhecia sua inocência indevida nessa situação. Conforme André contava o que havia acontecido, os outros riam e faziam comentários como: – *pelo amor de Deus! - tem gente que não respeita nada mesmo!*

Lívia fez um gesto imitando um caboclo e disse para André – *faz que nem aquele lá*. As outras pessoas riram. Eu perguntei do que se tratava e ela me explicou que uma pessoa de um outro terreiro que estava fazendo uma camarinha, teria fingido que estava incorporado para poder comer morangos¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Essa menção sobre os vinte e um quer dizer que Luiz já fez o reforço de vinte e um anos ele já é um tatalorixá, que por sua vez, não tem mais restrições alimentares.

¹⁰⁷ Els Lagrou (2006) trata da questão do riso, mais especificamente o humor grotesco, e a imaginação moral entre os Kaxinawa. A autora argumenta sobre o riso e sua função educativa, sobretudo naquilo que diz respeito à apreensão do outro, “Esse é o secreto poder do humor: capturar o modo de conhecimento do outro, fazer e dizer o que de outro modo seria indizível, e dessa maneira se apropriar do modo de conhecimento e agência do outro sem se deixar englobar por ele.” (p. 76). A autora ainda ressalta a importância da performance da narrativa que explora, que depende da interação com o público, assim como de sua sensibilidade e capacidade de compreensão. Neste sentido, uma narrativa que ridiculariza alguém pressupõe uma interação, expressada pelos risos e comentários, entre aquele que narra e a plateia. Para isto ocorrer é preciso que ambos dominem os códigos acionados. No exemplo do terreiro, que trago no texto, Lívia obteve sucesso ao ridicularizar outrem entre seus familiares de santo, Porém, comigo em parte, pois percebi que seu gesto imitava alguém, mas não compreendi de que situação tratava-se. Chamo

Na continuidade da conversa, Marta comentou sobre um pai de santo x que não dá preceito de sexo para mulheres que são homossexuais, pois, no pensamento do pai de santo, não havendo penetração, não haveria problema. As pessoas riam e expressavam uma condenação pelas atitudes das pessoas que estavam envolvidas nas histórias contadas.

Esses casos demonstram que as regras de conduta podem ser rompidas, sendo uma possibilidade real que, todavia, não deve acontecer – caso aconteça é motivo de descrédito perante o povo de santo, e uma das formas de demonstração de tal descrédito é a jocosidade. Nesse sentido pode-se pensar na jocosidade em termos de expressão e uma forma de lidar com a ambiguidade das relações entre o povo de santo e as regras de conduta. Ao mesmo tempo em que as regras de conduta existem para definir o comportamento dos filhos de santo, elas podem realmente ser rompidas, e servem como um mecanismo que opera o julgamento sobre o comportamento alheio.

À guisa de conclusão, enfatizo que não penso numa moralidade fixa que possa ser definida nas páginas de uma dissertação. Sugiro, de acordo com Márnio T. Pinto (2006), pensarmos em termos de um conjunto de valoração das relações - encontradas nas religiões afro-brasileiras - que perpassam os filhos de santo, constituindo-os como sujeitos. Nesse sentido, vale refletir sobre o caráter da ambiguidade dentro dessa valoração das relações. Ambiguidade presente nos comportamentos jocosos vistos no terreiro e marca característica das figuras do exu e da pomba gira, não por acaso entidades relacionadas ao riso.

Procurei pensar na jocosidade como prática, que não se encerra em si mesma, mas uma prática que – além de ser um meio de expressão da tensão entre regra e quebra da regra – deve ser pensado como uma forma específica de se relacionar. Isto é, não pensar na jocosidade somente como um meio de expressar algo que estaria anterior à

atenção aqui às situações de imitação de incorporação. Porém, não cabe aqui desenvolver tal tema, mas vale a pena frisar que não é incomum a imitação da incorporação de outrem como forma de ridicularização. Estas situações, presenciei com mais frequência enquanto filha de santo em Pelotas/RS, mais do que durante a pesquisa de campo. Vanessa Pedro (1999) comenta sobre o descontrole da incorporação, a falta de domínio corporal, como motivo de piadas no contexto de Almas e Angola.

brincadeira, mas num modo de se relacionar com as regras e com a família de santo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao trabalhar com a temática das religiões afro-brasileiras é difícil dar conta do montante já produzido sobre as mesmas. O objetivo deste trabalho foi antes o de refletir sobre temas a partir de uma experiência de campo num terreiro de umbanda de Almas e Angola, do que propor uma explicação sobre aquilo que diz respeito à prática dessas religiosidades. Cabe aqui amarrar alguns pontos que dizem respeito aos eixos analíticos que guiaram de uma certa forma o trabalho, e relacioná-los com o foco da pesquisa de campo, um terreiro e as práticas religiosas ali encontradas.

No primeiro capítulo discutiu-se sobre a noção de pessoa, construção desta e dos corpos, e a relação desse processo de construção com a moralidade dos membros do terreiro. Moralidade esta não num sentido rígido, mas como valores que se constituem nas práticas rituais, nas experiências não exclusivamente, mas também, religiosas, tanto quanto nas trajetórias daqueles filhos de santo. Buscou-se problematizar sobre como as interdições e regras de condutas podem ser meios de se falar sobre um conjunto de valores morais, que definem as relações estabelecidas entre os filhos de santo que fazem parte do terreiro com pessoas que não frequentam o terreiro, tanto quanto as relações entre os membros do terreiro.

Sugeri a noção de mão na cabeça, expressão utilizada pelo grupo, da qual me apropriei, como uma categoria chave para pensar nas relações permitidas e proibidas. As regras de conduta são definidas por uma série de questões, dentre elas valores morais. Contudo as regras preveem a possibilidade virtual de sua quebra. O rompimento da regra leva a mecanismos dinâmicos de arranjos e (re)arranjos feitos constantemente para que as relações se adequem às regras. Essa dinâmica de adequação é a prática religiosa em si. A fluidez e ambiguidade são características da religiosidade afro-brasileira, e a moralidade aí presente deve ser entendida enquanto tal, ao invés de ser capturada como um conjunto de valores fixos que definem os comportamentos do povo de santo.

A pessoa é ritualmente construída, mas esse ritualmente não se restringe ao ritual de camarinha, a construção se dá na relação dentro da

família de santo e nas relações desta última com outras famílias (ou melhor outros terreiros, que na maioria das vezes possui alguma relação de parentesco no santo). Além disso é essa dinâmica de construção de pessoas, corpos, orixás, famílias de santo, que consiste numa dinâmica de aprendizado da religiosidade – é a própria prática religiosa.

As regras de conduta podem ser pensadas como um modo de expressar uma moralidade, que se faz e (re)faz nas relações. Sobretudo, pode-se pensar na moralidade em torno da sexualidade a partir do estatuto, atribuído pelo grupo, às diferentes formas de relacionamentos, e com base no preceito. Ou seja, há um tipo de dinâmica de valoração referente a relacionamentos e uma noção do que é considerado mundano.

A noção de família de santo se constitui, no contexto em questão, fundamental para pensar sobre as regras de condutas, as relações amorosas e sexuais, enfim, as relações entre o povo de santo, que são marcadamente pautadas pela moralidade do grupo. As definições das relações de parentesco, o que seja uma família de santo, com quais pessoas dentro das relações de parentesco no santo é considerado incesto se envolver amorosa ou sexualmente, são indispensáveis à compreensão do que está em jogo quando se trata de permitir ou proibir tais relações.

Somado a isso, pode-se pensar na família de santo como uma forma de compartilhamento de coisas, incluindo aí valores morais e axé – energia vital constituinte de todas as coisas. Um modo de relações que atravessam as pessoas, formando-as.

Por fim, a jocosidade se mostrou bastante frutífera para pensar nas formas de expressão da moralidade dos membros do terreiro. Talvez uma característica peculiar do grupo com qual a pesquisa de campo foi realizada, pelo menos da forma como se evidenciou em campo. A ambiguidade nas expressões jocosas faz com que escape a todo momento um pretense sentido nas brincadeiras, impossibilita uma tentativa – ansiosa e precipitada por parte da pesquisadora – de compreensão do sentido da piada. O quê está em jogo quando são feitas as piadas? O máximo que arrisco a dizer que é justamente a ambiguidade, fluidez, a dinâmica, a não fixação das relações que estão sendo evidenciadas nas brincadeiras. Pode-se pensar nessas questões como pontos valorizados pela família de santo: são múltiplas

possibilidades de estar no mundo e de se relacionar com o outro.

Retomo aqui a noção de mão na cabeça, categoria que esclarece sobre a noção de pessoa e seu processo construtivo, sobre as relações de parentesco no santo que, por sua vez, define o tipo de relação estabelecido com o outro. A própria mão na cabeça pode ser modificada através de prática ritual, isso implica em múltiplas possibilidades de se relacionar com o outro, vários modos de estar no mundo que são definidos e (re)definidos pela dinâmica da prática religiosa, tanto quanto pelas trajetórias pessoais dos filhos de santo.

Fica a cargo de possibilidades e perspectivas que se abrem, antes de qualquer tentativa de fechamento, a ansiedade por um diálogo mais intenso com questões tradicionalmente tratadas como campo da filosofia – a moralidade – que, no entanto, está implícita e parece bastante cara aos trabalhos antropológicos. Com isso, vem à reboque a questão da jocosidade, que ao longo da pesquisa se fez um tema fascinante e rico para pensar sobre religiões afro-brasileiras e moralidades.

Referências bibliográficas

ABREU, Regina.(2002) resenha de: LANDES, Ruth. (2002) **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: UFRJ. *Mana*, v. 9 p. 151 – 154.

AGIER, Michel.[2001] Exu e o Diabo em ruas de carnaval: As identidades negras em questão (Brasil, Colômbia). In: BIRMAN, Patrícia. (org.) **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, 2003.

ALBERT, Verena.(1999) O riso e o risível na história do pensamento. Rio de Janeiro/RJ: Jorge Zahar.

ANJOS, José Carlos dos.[1995] O corpo nos rituais de iniciação no Batuque. In: LEAL, Ondina Fachel (org.) **Corpo e Significado**. 137-351, Porto Alegre: UFRGS, 2001.

_____.(2006) No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: UFRGS.

AUGRAS, Monique.[1987] De Iyá Mi a Pomba-gira: Transformação e Símbolos da Libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.) **Candomblé religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

ÁVILA, Carla Silva de.(2011) A Princesa Batuqueira: Etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas/RS. Pelotas, Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas.

BAKHTIN, Mikhail. (1999) A Cultura Popular Na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. 4. 2ed. São Paulo: Hucitec; Brasília: UnB.

BANAGGIA, Gabriel. (2008) Invocações e Controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro/RJ, Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. (2012) A Máquina do Mundo: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros. Rio de Janeiro/RS, Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BASTIDE, Roger.(1983) Algumas Considerações em torno de uma 'Lavagem de Contas. In: **Estudos Afro-brasileiros**. 363-373, São Paulo: Perspectiva.

_____.(1983) "A macumba paulista" In: **Estudos Afro-brasileiros**. 193 – 247, São Paulo: Perspectiva.

BERGSON, Henri.[1940] La risa: Ensayo sobre el significado de lo cómico. Buenos Aires: Losada, 2009.

BIRMAN, Patrícia. (1995) Fazer Estilo Criando Gêneros: posseção e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ.

_____. (2005) Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros um sobrevôo. *Revista de Estudos Feministas*, vol. 13 n. 2 p. 403 – 414.

CARDOSO, Vânia Zinkán.(2007) Narrar o Mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, v. 13 n. 2 p. 317 – 345.

CLASTRES, Pierre.[1974]. A Sociedade Contra o Estado. São Paulo: Cosac Naify, 1º reimpressão, 2007.

COELHO DE SOUZA, Marcela. (2004) Parentesco de Sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana*, v. 10 n. 1 p. 25 – 60.

CONTINS, Márcia.; GOLDMAN, Márcio. (1984). “O caso da Pomba-Gira”: Religião e Violência. Uma análise do jogo discursivo entre Religião e Sociedade. *Religião e Sociedade*, v. 11 n. 1 p. 103 – 132.

CORRÊA, Norton. [1992] O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre: Cultura e Arte, 2006.

COSTA LIMA, Vivaldo. [1977] A Família de Santo nos candomblés Jejes-Nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

DOUGLAS, Mary.[1966] Pureza e Perigo. São Paulo: Perspectiva, 1976.(Debates; 120).

DUMONT, Louis.[1983] O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro. Rocco, 1985.

FARIAS, André Luiz. (2008). Fazer um Táta de Almas e Angola: A Formação do Médiun, A Construção da Pessoa e as Práticas Rituais em Almas e Angola. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

FONSECA, Cláudia. (1991) Cavalo Amarrado Também Pasta: Honra e humor em um grupo popular brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15 p. 27 – 39.

_____. (2005) Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica. *Saúde e Sociedade*, v.14 n. 2 p. 50 – 59.

GOLDMAN, Márcio. (1984) A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. (1990) Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil. In: LANDIN, Leilah. (org.) **Candomblé**. Rio de Janeiro.

_____. (2005) Formas do Saber e Modos do Ser: Observações sobre multiplicidades e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25 n. 2 p. 102 – 120.

HOLDBRAAD, Martin.(2003) Estimando a Necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana*, v. 9 n. 2 p. 39 – 77.

LAGROU, Els. (2006) Rir do poder e o poder do riso as narrativas e performances kaxinawa. *Revista de Antropologia*, São Paulo. v. 49 n.1 p. 55 – 90.

LANDES, Ruth. (1947) Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina. In: *A cidade das mulheres*. . Civilização Brasileira.

LÉVI-STRAUSS, Claude.[1962]. O pensamento Selvagem. 11. ed. Campinas: Papyrus, 2010.

LÉVY-BRUHL, Lucien.[1922]. A mentalidade Primitiva. São Paulo/SP: Paulus, 2008.

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

LOWIE, Robert H. [1920] Primitive society. New York: Liveringht, 1970.

MAGGIE, Yvone.[2001] Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MALUF, Sônia Weidner.(1993). Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

_____.(2005) Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e

Cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul de Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, p.4 – 34.

_____.(2009) Corpo, ritual e modos de subjetivação na experiência da incorporação na umbanda e no candomblé – reflexões cruzadas. Trabalho apresentado no Encontro da Regional Sul do GT de História das Religiões da ANPUH, UEL, Londrina.

_____.(2011a) Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, p. 5 -14.

_____.(2011b) A antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença. *Ilha*, p. 40 – 56.

MAUSS, Marcel.[1926] Parentesco de Gracejos. In: **Ensaio de Sociologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2º reimpressão, 2005.

MAUSS, Marcel.; HUBERT, Henri. [1899] Ensaio Sobre a Natureza e a Função do Sacrifício. In: **Ensaio de Sociologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2º reimpressão, 2005

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

NIETZSCHE, Friedrich. [1887] Genealogia da Moral. São Paulo/SP: Companhia de Bolso, 2009.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. (2003) Das macumbas à umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941). Monografia (apresentada como requisito à obtenção de Título em Licenciatura Plena em História) -Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos.

OVERING, Joanna. (2006) O fétido odor da morte e os aromas da vida: Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n.1 p. 19- 54.

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

PINTO, Márnio Teixeira. (2006) Sociabilidade, Moral e Coisas Afins: Modelos Sociológicos e Realidade Ameríndia. *Antropologia em Primeira Mão*, p. 2 – 34.

PRANDI, Reginaldo. (1996) Herdeiros do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUCITEC.

_____. (2004) O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*. v. 18 n. 52 p. 223 – 238.

RABELO, Miriam. (2008). A Possessão como Prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, v.14 n.1 p. 87 – 117.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. [1952] Estrutura e função na sociedade primitiva. Petrópolis: Vozes, 1973.

RISÉRIO, Antônio. (1996). O Transe Humano dos Deuses. In: **Oriki Orixás**. São Paulo: Perspectiva.

SEGATO, Rita Laura.(2005) Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. 2. ed. Brasília: UnB.

SERRA, Ordep Trindade. (1995) *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.

SILVA, Vagner Gonçalves da.[2000] *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (2006).

SILVEIRA, Ana Paula Lima. (2008) “Batuque de Mulheres”: Aprontando Tamboreiras de Nação Nas Terreiras de Pelotas e Rio Grande, RS. Dissertação apresentada ao Programa Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

SULKIN, Carlos.(2006) “Falas” instrumentais, moralidade e agência masculina entre os Muinane. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP v. 49, n.1 p. 329 – 356.

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

_____. (2006) O “dono da minha cabeça”: processos educativos e auto-formativos nas religiões afro-brasileiras. *Os Urbanitas*, São Paulo, v.2 p. 3.

VERGER, Pierre.(1995). *Ewé: O Uso das Plantas Na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras.

VOGEL, Arno.; MELLO, Marco Antonio da Silva.; BARROS, José Flávio Pessoa de. (1993). *A Galinha d'angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

WAGNER, Roy.[1975]. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify (2010).