



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Nícolas Mastrocola Garcia

“Cuido Até Hoje”:
afetos e formações estéticas nas umbandas da Grande Florianópolis

Florianópolis

2023

Nícolas Mastrocola Garcia

“Cuido Até Hoje”:
afetos e formações estéticas nas umbandas da Grande Florianópolis

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Bruno Mafra Ney Reinhardt, Dr.

Florianópolis

2023

Garcia, Nicolás Mastrocola
"Cuido Até Hoje" : afetos e formações estéticas nas
umbandas da Grande Florianópolis / Nicolás Mastrocola Garcia
; orientador, Bruno Mafra Ney Reinhardt, 2023.
197 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Umbanda. 3. Materialidade.
4. Formações estéticas. 5. Ontologia. I. Reinhardt, Bruno
Mafra Ney. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Nícolas Mastrocola Garcia

“Cuido Até Hoje”:

afetos e formações estéticas nas umbandas da Grande Florianópolis

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 21 de agosto de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Miriam Cristina Rabelo, Dra.

Instituição: Universidade Federal da Bahia – UFBA

Prof. Alberto Groisman, Dr.

Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Profa. Vânia Zikán Cardoso, Dra.

Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Profa. Viviane Vedana, Dra.,

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof. Bruno Mafra Ney Reinhardt, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2023

*A Pai Apolônio de Yemanjá,
a entrevista que não pôde acontecer.*

*Ao Cláudio e à Ana Maria,
o católico e a rainha.*

*À Ana Cláudia da Carolina.
À Carolina da Ana Cláudia.*

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pela bolsa de estudos e auxílio financeiro que possibilitou a dedicação integral ao programa de pós-graduação e a operacionalização do estudo.

A prof^a Dr^a Viviane Vedana e ao prof^o Dr^o Jeremy Dertuche por conseguirem me disponibilizar a bolsa, quando eu já havia desistido do mestrado. Essa pesquisa existiu pela bondade e ajuda de vocês.

Aos professores Fábio Francisco Feltrin de Souza e Gláucia Assis, marcantes em minha graduação, e que se disponibilizaram para escrever cartas de recomendação ao PPGAS, possibilitando meu ingresso.

A Elaine Cristina Nascimento por toda a ajuda no intensivo processo de escrever o projeto de mestrado e no período ainda mais intenso de formatação final do trabalho. Que Osogyan sempre mantenha esse orí radiante como é.

A professora Vânia, professor Alberto e professora Miriam por terem aceitado participar de minha banca de defesa. Assim como a professor Vânia, professor Alberto e professor Gabriel por terem participado da qualificação.

A Victoria, Pedro, Maju, Fran, Alinne, Kauana, João, Marly, Lélia, Laura, Ana Silvia, Ana Paula, Meire, Julya e Yago pela coragem e disponibilidade de comporem a família do Caboclo Sete Luas. Além de serem minhas cobaias na atribulada carreira de pai pequeno ou pai de santo pequeno, ainda foram vítimas duplamente, por horas e horas de conversas sobre esta pesquisa.

Ao Raoni, por toda ajuda e empolgação. Ninguém me ensinou tanto sobre Seo Boa Noite quanto você.

A Lucas Baungarten, Fábio Alex Saravá, Franco Delatorre, Milena Rabelo, Luís Augusto Garcia e Paulo Corrêa pelas parcerias e trocas que auxiliaram na feitura desta dissertação. Vocês ajudaram um professor de História cruzar a ponte para a Antropologia com muita paciência e carinho.

A Iara, Matias e Letícia, pela bondade de me permitir roubar o Bruno da família tantas noites.

A Mãe Tereza, Pai João, Pai Joaquim, Mãe Bete, Pai Luís, Pai Luiz, Pai Valério, Pai Pipo, Pai Alex, Caboclo Tupinambá, Pai Ney, Ogã Cristiano, Ogã Anderson, Mãe Rosana, Cris, Zé Bonito, Zé Baiano, Exu Guardiã dos Rios, Seo Tranca-Ruas, Pai Marcelo, Ogã Júlio, Seo Boiadeiro, Mãe Sara, Tata Kamuxinzila, Pai Flávio, Mãe Jaque, Maria Padilha, Martin o marujo, Pai Ricardo, Cláudio Rax, Pai André, Pai Tacquês, Mãe Dio e todos e todas que foram personagens nesta história.

De uma forma especial, menciono meus agradecimentos ao zelador Pedro Paulo, por toda atenção e disponibilidade com um antropólogo impertinente.

Também destaco meus agradecimentos e minha profunda admiração ao Babá Ladjá, Dyonathan Moraes, e Tata Leonardo, que conduzem seus terreiros com asé e afeto que só se tornam mais admiráveis quando comparados com os ainda poucos anos que vocês têm nessas vidas. Penso que o futuro das Macumbas estão em mãos capazes, gentis e fortes. Salve Sete Espadas, Salve Malunguinho, Salve o Batuque e o Catimbó!

À Ana Cláudia, ao Ricardo e ao Andy: minha família, meu recanto, minha força e a base de meu asé, em todos os sentidos possíveis. Salve Aruaxala, Seo Boa Sorte, Sete Caminhos, Carolina, Aninha, Zé da Rede e todas suas companhias.

Por último e de forma essencial, à Jaqueline Carneiro, minha companheira (esse nome *noiva* soa muito transitório para designar a profundidade que você tem na minha vida) e ao Bruno Reinhardt, meu orientador para lá de paciente. Não estive só nesta pesquisa em nenhum momento, fosse nos terreiros ou nos livros. Com a ajuda de Lambek, poderia dizer que lidei com meta-pessoas muito bem acompanhado, fossem elas Talal Asad, Caboclo Tupinambá, Antônio Simas ou Zé Pelintra. Obrigado pela disponibilidade, pela paciência, pela orientação, pelo apoio. Nem a dissertação, nem eu seríamos os mesmos sem vocês. O segredo sempre foi nunca estar só.

“Tinha? Não... Tenho. Cuido até hoje.”

RESUMO

A presente dissertação busca compreender as continuidades e rupturas entre os cultos de entidades nos terreiros da Grande Florianópolis. Parte-se da análise de diferentes formações estéticas (Meyer) para identificar padrões doutrinários, rituais e ontológicos nas diversas modalidades de Umbanda na região. Discerne-se dois vetores principais - denominados Umbanda Branca e Umbanda Preta - para identificar tendências sensoriais normativas mais gerais. Recusando explicações exclusivamente sociológicas ou limitadas à crença, toma-se a materialidade religiosa como um espaço contestado de cuidado, submetido a uma negociação constante e tripartite entre os praticantes, as condições sociais externas e os seres supra-humanos nele manifestos. Procura-se ater também a tensões e diferenças de ordem ontológica estabelecidas pelas próprias entidades supra-humanas, e não apenas aquelas delimitadas pelas pessoas que vivem e praticam o contínuo de práticas que chamo de “macumbas”. Esse exercício resulta em uma aproximação metodológica entre o fazer antropológico e a condução dos trabalhos de Umbandas, ensejando a formulação do conceito de Santropologia.

Palavras-chave: Umbandas, Grande Florianópolis, materialidade, formações estéticas, ontologia.

ABSTRACT

The present dissertation seeks to understand the continuities and ruptures among the cults of entities in Grande Florianopolis' terreiros. It starts with the analysis of different aesthetic formations (Meyer) to identify doctrinal, ritual, and ontological patterns in the various modalities of Umbanda in the region. Two main vectors are discerned - named Umbanda Branca and Umbanda Preta - to identify more general normative sensory trends. Rejecting explanations that are exclusively sociological or limited to belief, religious materiality is seen as a contested space of care, subject to a constant and tripartite negotiation among practitioners, external social conditions and the supra-human beings manifested in it. It also seeks to focus on ontological tensions and differences established by the superhuman entities themselves, and not just those delimited by people who live and practice the continuum of practices that I call "macumbas". This exercise results in a methodological approximation between anthropological work and the conduction of Umbanda's work, giving rise to the formulation of the concept of Sainthropology.

Keywords: Umbanda, Grande Florianopolis, materiality, aesthetic formations, ontology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
RECORTE GEOGRÁFICO	15
FORMAÇÕES ESTÉTICAS	17
ESTÉTICA NÃO É CRENÇA	21
O CAMPO.....	24
MÍDIA, HABITUS E SECULARISMO	29
UMBANDAS: FORMAÇÕES ESTÉTICAS BRANCAS E PRETAS.....	32
MACUMBA COMO TRADIÇÃO	36
CAPÍTULOS	39
CAPÍTULO 1: SANTROPOLOGIA	42
1.1 OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E PARTICIPAÇÃO NÃO OBSERVÁVEL	43
1.1.1 O segredo é não estar só	43
1.1.2 Antropólogo com nativos e sem reputação	48
1.2 FORMANDO HABITUS: APRENDIZAGEM, TRADUÇÃO E PROFANAÇÃO	52
1.3 TENSIONANDO O ANTROPÓLOGO NATIVO.....	59
1.3.1 Entidades como nativos, sacerdotes como santropólogos	59
1.3.2 Doutrina e cruzo	64
1.3.3 A natureza e a cultura, o dom e a iniciação, o dado e o feito.	66
CONCLUSÃO	70
CAPÍTULO 2: ‘EU TAMBÉM QUERO MORRER!’	72
2.1 O QUE SÃO OS ERÊS? SECULARISMOS, MEDIADORES E INTERMEDIÁRIOS.....	77
2.2 ERÊS EM TENSÃO	83
2.2.1 Na hora do Panã, quem é seu erê?.....	83
2.2.2 Umbandas Pretas e Brancas, Crianças e Orixás	87
2.3 ADENTRANDO O SINCRETISMO.....	89
2.3.1 A escolha da data	89
2.3.2 Sincretizando as práticas com a academia	92
2.4 AS CRIANÇAS COMO MÁSCARAS	96
CONCLUSÃO	97
CAPÍTULO 3: ‘É PRATICAMENTE A MESMA COISA’	99
3.1 A FORMAÇÃO ESTÉTICA UMBANDA BRANCA	99

3.1.1 O mito de origem de Zélio de Moraes entre decolonialidade revolucionária e moralidade reacionária	99
3.1.2 A anti-materialidade como vetor da formação estética da Umbanda Branca	104
3.2 FAZENDO O DADO	109
3.2.1 Toda religião é material	109
3.2.2 Evolução polissêmica	111
3.3 UM ALINHAMENTO DIFERENTE	112
3.3.1 ‘Praticamente a mesma coisa’: a iconoclastia se estende à incorporação	116
3.3.2 Agendas interplanetárias dispensam tradições terráneas	118
3.4 A MAGIA BRANCA CONTRA O DINHEIRO E O SANGUE	123
CONCLUSÃO	127
CAPÍTULO 4: ‘O SANGUE DE CABRITO É MUITO PESADO’	129
4.1 ASSENTAR E ALIMENTAR	130
4.1.1 Tensões do sacrifício	130
4.1.2 Almas e Angola sem sangue: um erro antropológico	133
4.1.3 Sensibilidades do sacrifício	135
4.2 OS CUSTOS DE ALIMENTAR O SANTO	138
4.2.1 O dinheiro no santo	138
4.2.2 Assentamentos	141
4.2.3 Desassentar e Reassentar: a odisséia de Ogun	145
4.3 CUIDADO, GOSTOS E CAPRICHOS	149
CONCLUSÃO	151
CAPÍTULO 5: DANÇAS SELVAGENS	153
5.1 RAÍZES: UMA DANÇA ENTRE KETU E ANGOLA	153
5.1.1 O que tem de Angola em Almas e Angola?	155
5.1.2 Nagocentrismo e revalorização da cultura bantú	158
5.1.3 Entidades x Orixás: problemas de categorias	160
5.1.4 Os decanos das Raízes	164
5.2 TRANSE SELVAGEM, DANÇA DOS DEUSES: HABITUS E ESTRUTURAS	168
5.2.1 O dado do feito: um diálogo com Bastide	168
5.2.2 Entidades versus estruturas: recalitrâncias	171
5.2.3 Negociando gostos	172
5.3 O SAGRADO DO SAGRADO	174

CONCLUSÃO: O SELVAGEM MEDIADO.....	178
CONCLUSÃO: UMBANDAS E MACUMBAS COMO UMA QUESTÃO ESTÉTICA	180
REFERÊNCIAS	190

INTRODUÇÃO

As páginas que seguem nasceram de inquietações de um macumbeiro que cruzou a ponte entre uma Umbanda dita branca, devedora de discursos evolucionistas positivistas que remetem ao espiritismo kardecista, e um Candomblé profundamente influenciado por discursos antropológicos e panafricanistas. Esse cruzar de ponte, um vai e vem entre essas duas modalidades religiosas fez nascer uma série de encontros e controvérsias. Criado dentro de uma casa de Umbanda espírita, de minha família de sangue, durante minha graduação em História comecei a estranhar uma série de discursos e práticas. Fui atrás daquilo que acreditava ser o outro lado da moeda, e passei a frequentar o Candomblé de Babá José¹, em especial as giras de Umbanda realizadas no barracão.

Os objetos dessa dissertação, portanto, são as diferenças e tensões estabelecidas entre as diferentes Umbandas no recorte geográfico da Grande Florianópolis. Desde os primeiros estudos sobre Umbanda, suas tensões com o Espiritismo e o Candomblé foram objetos de estudos, em especial a pluralidade de práticas umbandistas que em determinados locais eram mais próximas ora de um, ora de outro. Noto que tomo as Umbandas enquanto práticas que podem ocorrer em terreiros que se autodeclaram de Umbanda ou outras nomenclaturas, mas tocam “giras de Umbanda”.

A partir de importantes contribuições da antropologia recente, procuro revisitar essas divisões à luz de debates estimulados pelas chamadas “viradas” material e ontológica na disciplina (ver ENGELKE, 2012; MEYER, 2019; HARDING, 2019). O denominador comum dessas viradas, segundo Meyer, é a “crítica ao entendimento do significado como abstrato e desencarnado, ressaltando, em vez disso, que linguagem, corpos, imagens e objetos não são meros veículos para a expressão de abstrações, mas que são concretamente importantes.” (MEYER, 2019, p.168-169). Em linhas gerais, não tento reduzir as diferenças entre os dois terreiros que influenciaram minha infância e juventude nem em termos de crença e nem em categorias ontológicas que seriam necessariamente reflexos destas crenças. Para além dos significados atribuídos

¹ Nome fictício.

pelos participantes (vivos e não-vivos), pretendo incluir as sensibilidades e materialidades implicadas nessas práticas.

O que mais me chamava atenção neste cruzar de casas era o fato que eram significativamente parecidas no que diz respeito aos nomes dados aos seres manifestados: caboclos, pretos-velhos, exus, pombagiras. Porém, diferiam muito significativamente quanto ao comportamento desses seres e ao tratamento ritualístico a eles dedicados. Essas diferenças comportamentais, dos gostos, ensejaram o estudo dos habitus das entidades e suas relação de reflexividade, coerência ou mesmo recalcitrâncias em relação às estruturas religiosas e doutrinas nas quais se faziam presentes.

Quando essa primeira experiência, que durou um pouco menos de dois anos, se encerrou e minhas práticas voltaram a se concentrar no terreiro de minha família, que já estava se modificando (exorcizando alguns conceitos kardecistas que me assombravam), não deixei de conhecer outras casas. Ora eu visitava Umbandas mais parecidas com as do terreiro de minha mãe, ora Umbandas mais parecidas com o terreiro de Babá José. Às vezes, só de entrar em outros terreiros eu sabia que estava mais próximo de um ou de outro.

Os seres, os nomes, no entanto, se repetiam. Aqueles dois mundos mais ou menos presentes se abrigavam sob o nome gira de Umbanda, mesmo quando o terreiro em si se declarava de Candomblé, Kabula, Almas e Angola, Omolokô, Batuque, Templo, Tenda, Casa, Terreiro, Terreira, Cabana, etc. O que minha mente cartesiana não conseguia entender era a multiplicidade de manifestações e práticas de um lado e uma unicidade contingente do outro.

À época, quem me amparou momentaneamente foi o livro de Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro* (1991)². Ali estava a explicação: o terreiro de minha mãe, mesmo tendo décadas de existência a mais do que o terreiro de Babá José, praticava uma Umbanda que teria sido aburguesada, embranquecida. Coisa que minha mãe se dava conta e, mais ou menos na mesma época, começava a tentar modificar. Babá José reconhecia minha mediunidade e a de minha mãe, e ela reconhecia minha mediunidade e a dele. Mas cada um preferia a sua ritualística, e os temas principais para essa preferência eram a presença ou não do sacrifício, da cobrança financeira por

² Tese defendida em 1975.

consultas e a maneira de envolver os vivos dentro da hierarquia espiritual. As respostas e reações de ambos os chefes de terreiro implicavam um efeito cascata sobre o ritual, assim como suas diferenças ritualísticas ensejavam diferentes respostas a essas questões.

Um ponto em comum com outros terreiros visitados nesta pesquisa é que são poucos os que duvidam da legitimidade de outros médiuns e sacerdotes. Mas são muitos os que enxergam impactos causados por diferentes ritualísticas. Não foram poucos os sacerdotes que me falaram que eu seria cuidado "mais corretamente" na ritualística deles do que nas ritualísticas que eu praticava. O clássico continuum mediúnico (CAMARGO, 1961; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1991, p.28), que articula as diferentes modalidades de Umbanda entre o kardecismo e o Candomblé poderia ser explicado, a partir do meu campo de pesquisa, como se todos reconhecessem a matéria-prima da manifestação e o contato com as entidades (os seres espirituais manifestados), mas divergissem sobre qual a melhor maneira de trabalhar com essa matéria-prima. Qual o tipo de material permitido? Qual o nível de liberdade que pode se conceder ou esperar das entidades? Quais atitudes são aceitas e quais as repudiadas? Como se inicia e termina uma gira? Quais preceitos devem ser respeitados? Como potencializar ou enfraquecer a conexão? Quais substâncias devem ser proibidas ou utilizadas?

Chegamos a atual pesquisa quando Ortiz já não respondia a todas essas inquietações. Ao reler o projeto de entrada na pós-graduação em antropologia, percebo que eu desejava repetir Ortiz, mas no contexto em que eu vivia, 50 anos depois da obra. E quais as diferenças do meu contexto em relação àquele de Ortiz?

RECORTE GEOGRÁFICO

Em primeiro lugar, o recorte geográfico. A Grande Florianópolis (composta por Biguaçu, São José, Palhoça e Florianópolis) tinha sido estudada por Cristina Tramonte há mais de duas décadas em sua etnografia "*Com a Bandeira de Oxalá!*" com um foco especial na vertente de Almas e Angola, um fenômeno local importante para o conjunto das religiões de matriz africana. Nessa etnografia, Tramonte afirma uma conexão de origem entre as benzedei

da região e os terreiros (TRAMONTE, p. 47, 2001). Eu refuto essa tentativa de conexão, por falta de evidências no próprio texto de Tramonte, não a descartando completamente, mas reavaliando o tipo de conexão entre as duas práticas.

Acredito que o principal problema com a tese de Tramonte sobre a conexão seja uma confusão entre oferta e demanda, assim como o descarte de uma discussão mais aprofundada sobre o sincretismo religioso. A prática de benzimento relaciona-se com o catolicismo popular e elementos afro-diaspóricos. Algumas mães de santo importantes no cenário afro religioso eram benzedeiras. Poderíamos, em um arcabouço kardecista, discutir conceitos como a mediunidade. No entanto, isso não implica na relação de origem dos terreiros, ou das Umbandas, como a autora tenta insistir sem apresentar evidências empíricas. O que une as práticas das benzedeiras com a dos terreiros que começam a existir (ao menos da maneira que se declaram como terreiros) a partir da década de 1940 é o tipo de demanda que buscam atender. O raciocínio é repetido em artigo específico da autora sobre o tema, de 2010:

A rede das religiões afro-brasileiras, ao mesmo tempo discreta e poderosa, é resultado de uma complexa teia de relações elaborada desde meados do século XIX até os dias atuais e que tem como nascedouro em Desterro as “benzedeiras, rezadeiras, feitiçeiros e curandeiros” que se espalhavam por toda a cidade, em geral, “fazendo a caridade” dando consultas, atendendo e receitando chás e ervas. Se o nascedouro deu-se a partir da prática individualizada de alguns, já os terreiros, institucionalizados e públicos se estabelecerão discretamente nas periferias da cidade somente na década de 40 do século XX, na área continental de Florianópolis e municípios circunvizinhos, em áreas então praticamente rurais, para depois, ampliar seu leque de influência sobre as mais variadas classes sociais e origens culturais e religiosas da população local. (TRAMONTE, 2010, p.81-82)

A origem dos primeiros terreiros da Grande Florianópolis é muito bem evidenciada, principalmente pela pioneira etnografia da própria autora, como fruto de fluxos e trânsitos de mulheres pretas entre Rio de Janeiro (à época, capital do país) e a Grande Florianópolis, a exemplo de Mãe Malvina e Mãe Ida. A solidariedade feminina preta é a pedra basilar para as Umbandas que Tramonte estudou, que se relaciona sim com práticas do catolicismo popular, mas não advém necessariamente dele. Essa consideração, ou precaução, parece ficar de fora das etnografias que tomam a obra da professora Tramonte para desenvolver sobre a origem das religiões de matriz africana na região. Apesar da tese dos terreiros terem nascido a partir da prática das benzedeiras,

que é valorizada pelo cenário cultural e turístico da região, ser muito simpática à valorização das religiões de matriz afro dentro de um cenário identitário cultural da região, não posso compactuar com a tese sem a apresentação de evidências empíricas. A questão da origem e a questão da conexão com benzeduras merecem pesquisas à parte.

Feita a crítica ao trabalho de Tramonte, o restante do texto é um compilado de questões importantes para as religiões estudadas na segunda metade do século XX. Além das discussões ali presentes – como o futuro das religiões, a perseguição que sofrem, as articulações políticas, os fundamentos em comum – o trabalho também reuniu depoimentos de personagens importantes para a história das religiões de matriz afro na região.

A autora informa que “o fenômeno da umbanda ‘embranquecida’, quer dizer, despida dos traços africanizados, foi raramente observado durante esta pesquisa na Grande Florianópolis” (TRAMONTE, p.4, 2001). O cenário mudou consideravelmente nos últimos 20 anos. Diversos terreiros visitados e que participaram dessa pesquisa poderiam ser encaixados nessa categoria³, imbricando-nos novamente na problemática da morte branca do feiticeiro negro.

FORMAÇÕES ESTÉTICAS

A segunda diferença em relação ao trabalho de Ortiz é que procuro aprofundar teoricamente a diferença entre essas estruturas. Enquanto as divisões de Bastide (1971 [1956]), Procópio (1961) e Ortiz (1991) enquadram as práticas como um todo mais ou menos aculturadas, ou legitimadas socialmente, ou mais ou menos “ocidentalizadas”, procuro encontrar vetores dentro das práticas para desenhar uma constelação de elementos que formem estéticas diferentes. Essas diferenças estéticas levam qualquer observador a reconhecer que, apesar de nomes como médium ou Umbanda estarem frequentemente presentes, eles podem significar coisas muito variáveis, produzindo sentidos e práticas muito diferentes. Ao pensar nesses elementos, podemos encontrar diferentes estéticas dentro de um mesmo terreiro, e durante uma mesma gira.

³ Noto que todos eles tiveram sua fundação depois de 2001.

Logo, se meu questionamento inicial foi abordado por Ortiz de maneira conceitual, o recorte de meu campo etnográfico é o mesmo de Tramonte (*idem*, p.84 e 85). O que buscamos, no entanto, é diferente. Não explicar o “mais ocidentalizado” e o “menos ocidentalizado”, mas rastrear elementos estéticos que causam essa distinção, e por isso mesmo a distinção assume outro nome. Também, ao contrário de Tramonte, não busco pintar um quadro sobre as religiões afrodiáspóricas na Grande Florianópolis, mas, a contrapelo, estudar fricções, tensões e diferenças entre elas que justamente complexificam a operação de tomá-las como um grupo coeso.

Encontrei um aporte teórico no conceito de formação estética de Meyer (2019). Ele procura aprofundar e atualizar o conceito de “comunidade imaginada” de Benedict Anderson. O termo formação enfatiza que os processos de formação de identidade são contínuos e mediados (p.52), já estética faz referência à pluralidade de experiências sensoriais envolvidas nesse processo (p.54). Estamos a navegar por diferentes sensibilidades, engajamentos viscerais dos corpos, que são mediadas e medeiam relações com entidades e orixás nos terreiros estudados. Formações estéticas variadas possibilitam experiências de mundo variadas, mas elas não são, de forma alguma, aleatórias (p.31).

O uso antropológico do conceito de estética é irredutível ao do senso comum moderno secular, que o associa ao ornamental, ao meramente formal, a um modo possível de expressão de um conteúdo dele dissociável. Meyer deriva estética de *aisthesis*, isto é, a apreensão do mundo por todos os sentidos. “Entendida dessa forma, *aisthesis* refere-se a ‘nossa experiência sensorial total do mundo e nosso conhecimento sensível dele.’” (MEYER, p. 52, 2019). A partir dessa noção de estética, a autora toma diferentes elementos materiais e comportamentais nos contextos religiosos como mídias religiosas. Posso pensar, por exemplo, os pontos cantados em português e as cantigas em iorubá, cada qual produzindo, suscitando e reproduzindo uma gama de sensibilidades. Mesmo as confecções das guias ou fios de conta, feitos com nylon ou cordonê. O uso de pólvora em alguns terreiros, os cheiros do couro de cabrito secando em outros. As diferentes mídias nesse contexto e a variação das sensibilidades produzidas não são necessariamente reduzidas a símbolos para significados imateriais.

Para seguirmos com os mesmos exemplos: o cordonê no fio de conta não significa algo. A sua função é prática. É um material que absorve líquidos. Esse tipo de diferença é implicado em “teorias nativas” que o explicam, mas não necessariamente como um quebra-cabeça, um significado a ser descoberto. A abordagem material vem a apontar caminhos nos quais não chegaríamos em uma abordagem exclusivamente simbólica restringida àquilo que os interlocutores acreditam⁴.

A vantagem da abordagem material, baseada em Meyer e outros, como Engelke (2012), é não cair na redução dos fenômenos religiosos a reflexos ou reproduções de crenças, afinal a produção de uma ideia de religião que tenta ser exclusivamente mentalista, e, portanto, imaterial, é produto de uma experiência religiosa muito específica, histórica e geograficamente, imbricada em processo de produção e estabelecimento de uma moralidade (ENGELKE, 2012, p.211), invariavelmente, instrumento de poder de agentes políticos específicos, tal qual o estado-nação moderno (ASAD, 1993).

Para nomear uma formação estética da Umbanda uso o termo *Umbanda Branca*, emprestado de meu avô para se referir às vestimentas de sua prática, e que expando para referir-me a uma sensibilidade religiosa que nasce do espiritismo importado da Europa: e não sou o primeiro a assim proceder (SOUZA, 1933). A iconoclastia associada por meu avô às vestes brancas é associada a uma sensibilidade para o material que permite a essas práticas prescindir de elementos tais quais as comidas, as bebidas, os tambores, o sangue. A “magia branca” ou a “linha branca de umbanda e demanda” procura abrir mão de certa materialidade vinculada aos cultos africanos de orixás, *inquices* e *voduns*.

Já a formação estética de um resgate de valores e práticas africanas, que sempre estiveram presentes na história do Brasil (seja com os candomblés, a kabula ou mesmo o calundu), e foram embranquecidos e agora tem a oportunidade de se re-africanizar, chamarei de Umbanda Preta, tomando emprestado o termo dos escritos de Mãe Flávia (PINTO, 2022). Se a

⁴ Como aponta Goldman (p.19, 2005) as teorias nativas não podem ser descartadas completamente. O deslocamento da crença como fator primordial não significa desconsiderá-la. É por isso, por exemplo, que além dos rituais, realizei diversas entrevistas com e sobre meus interlocutores.

sensibilidade estimulada aqui envolve o sangue e outros elementos como mediadores para o contato com o sagrado, na formação estética de Umbanda Branca é exatamente a dispensa da materialidade que afina as sensibilidades.

Os terreiros estudados não se resumem a um modelo ou outro, mas comungam de meios e mensagens relacionadas a uma ou outra estética; em especial a Umbanda mais característica de Florianópolis: a Almas e Angola. Ela possui, como Umbanda Preta, o culto aos ancestrais com assentamento de (babá)Egun, o culto aos orixás, a incorporação de orixás e o uso de sangue (nomeado dentro dessa religião de menga). Ao mesmo tempo, sua história de fundação é narrada a partir do mito zeliano, os conceitos de caridade estão presentes nas entrevistas, os idiomas africanos estão fora do repertório de pontos cantados, os orixás cultuados não possuem qualidade (isto é, a multiplicidade tipológica do Candomblé) e há críticas intensas ao uso de sangue (da menga) que não seja de aves.

Tomar Umbanda Branca e Umbanda Preta enquanto formações estéticas no contexto da Grande Florianópolis complexifica um tema clássico nos estudos sobre Umbanda. No contexto estudado, não faz sentido uma delimitação radical de uma umbanda branca ou cristã e de uma umbanda preta e politeísta. Essas possibilidades são tomadas em diferentes arranjos nas estruturas do contexto estudado, encontrando no conceito de formação estética um caminho para se pensar essa maleabilidade.

Concordo com Stefania Capone quando afirma a “extrema heterogeneidade do campo”, pois cada “terreiro possui sua própria especificidade ritual” (CAPONE, 2004, p.21), e é interessante que Capone justifique isso a partir da tradição religiosa e da “idiosincrasia do chefe do culto”, ao que ainda adiciono o conjunto de seres que se manifestam naquele terreiro. Capone ainda crava que “as diferenças entre os cultos são, portanto, bem menos claras do que pretendem antropólogos e adeptos das religiões afro-brasileiras” (*idem*). É desse ponto que parto: as diferenças são menos claras, porque as diferentes “religiões” se implicam, se influenciam, se cruzam.

Ao situar as casas estudadas dentro de um espectro polarizado entre formações estéticas Preta e Branca, procuro fazer jus a Antônio Simas, que reconhece um antagonismo entre projetos umbandistas, mas não deixa de colocar a multiplicidade entre essas duas formas de Umbanda:

De um lado, teremos o crescimento de uma umbanda que se reivindicará como cristã e brasileira: a umbanda autorreferenciada como “branca”; a nosso ver um típico exemplo do discurso da mestiçagem como processo de inclusão subalterna inserida, ao mesmo tempo, na busca por legitimidade institucional em uma conjuntura bastante específica. Do outro, uma concepção de umbanda afro-brasileira, que buscará ressaltar a identidade afrodiáspórica do culto. O exemplo mais contundente desta linha é a corrente do omolokô, que tem como nome de destaque o Tata Tancredo da Silva Pinto. Vale ressaltar ainda que diversas outras linhas de umbanda trilharão caminhos cruzados entre as duas vertentes expostas. (SIMAS, 2021, p.109)

Os embates epistemológicos, culturais, públicos e sociais entre Umbandas Brancas e Pretas, foram discutidos em ampla literatura (DELGADO, 2022; SIMAS, 2021; CAPONE, 2004) em especial a partir do texto de Diana Brown (1985), que situa como lugar privilegiado de análise para tais tensões os debates entre Woodrow Wilson da Matta e Silva, fundador da Umbanda esotérica, e Tatá Tancredo, o fundador da Umbanda omolokô. Como apontado pelos escritores que se filiam a Diana Brown, a principal divergência se dá quanto à origem do culto. Na pesquisa etnográfica realizada para esse trabalho, esse debate se apresenta, mas não em uma forma de negação do outro lado, ou mesmo na busca de uma coerência entre o mito de origem adotado e os ritos praticados. Abordaremos os diferentes mitos de origem durante o trabalho, mas creio que a estética nos terreiros não é limitada a eles.

ESTÉTICA NÃO É CRENÇA

Por que estética? Por que não agrupar, definir e designar os terreiros estudados entre aqueles cujos membros acreditam em versões mais cristãs e aqueles cujos membros acreditam em versões mais africanistas? Primeiro, isso seria supor uma determinada homogeneidade de crenças entre os membros de um mesmo terreiro, o que me soa como um pressuposto exagerado e empiricamente não fundado.

Além disso, reduzir o conceito de religião à crença, seria tomar um conceito historicamente datado e por demais gestado dentro do secularismo, o que implicaria em uma leitura de “nós x eles” ao longo da pesquisa. Como espécies exóticas, meus interlocutores seriam expostos como “fulano acredita

nisso, ciclano naquilo”. Além disso, isso daria poder demais a um antropólogo que não tem a pretensão de traduzir as vivências de seus interlocutores para eles mesmos.

Essa tradução seria, na prática, uma depuração. Retirar da experiência vivida pelas pessoas aquilo que eu julgaria ser essencial. É só passar uma tarde em um barracão de Candomblé para entendermos que não é preciso conhecer a totalidade, ou acreditar na totalidade dos itãs (mitos históricos) dos orixás para aprender a cozinhar uma canjica, tirar um ebó, bater paó, entre as outras numerosas tarefas que um filho de santo realiza dentro de um barracão.

Tornar a crença como o fator principal é homogeneizar os modos de vida que a humanidade experiencia o(s) mundo(s), como se bastasse trocar a crença (como um chip de celular) e nada mais se alteraria, quando as vivências religiosas não raro afetam os indivíduos como um todo. Asad coloca nos seguintes termos:

A ideia de que a experiência histórica das pessoas é inessencial a elas, que pode ser desvincilhada à vontade, reforça a reivindicação Iluminista de universalidade: os muçulmanos, como membros da categoria abstrata 'humanos', podem ser assimilados ou (como alguns teóricos recentes a colocaram) 'traduzidos' em uma civilização global ("européia") uma vez que se despojem do que muitos deles consideram (erroneamente) como essencial para si mesmos" (ASAD apud HARDING, 2019, p.10).

A partir disso, Harding conclui que, ao focar na crença, as tradições vividas pelas pessoas se tornam dispensáveis (*idem*). Ao se criar um conceito universal de religião, o denominador comum das diferentes tradições para identificá-las (leia-se: reduzi-las a) foi a crença. E é sintomático que um etnógrafo de qualidade, mesmo sem adentrar na discussão sobre o conceito de religião, perceba como a ideia de um conceito universal de religião não é adequado para explicar o que é, por exemplo, o candomblé:

Da mesma forma, o candomblé pode ser visto como mais que um sistema puramente intelectual e cognitivo, ou mesmo místico, emocional e ritual no sentido formal do termo. Mais que um sistema de crenças ou mesmo uma "religião", o candomblé é, sobretudo, um conjunto de práticas e um modo de vida. (GOLDMAN, 2005, p.113)

A partir das reflexões de Asad (2010), poderíamos responder ao professor Goldman que o Candomblé é mais do que suas crenças e mais do que uma religião, porque todas as tradições que foram encaixotadas neste conceito pela secularidade são modos de vida mais complexos do que um conjunto de

crenças ou uma “religião”, exceto, quiçá, o arranjo entre variações do cristianismo produzido na Europa pós-guerras religiosas, momento no qual a religião passaria a ser uma questão de escolha individual, portanto, decorrente ou desdobrada daquilo que o indivíduo acredita. Isso coordenou a maneira com que os Estados modernos se relacionam com as religiões (REINHARDT, 2020b, p.13).

A aposta dos antropólogos da virada ontológica é que a concepção deveras mentalista de religião é algo não universal, mas um conceito europeu moderno secular. Esse modo de pensar recusa a lidar com “ontologias de simetria variável” (LATOURE, 2002, p.80), pois o esquema de representação (ou explicação) a partir do social seria impossível. É preciso resumir e reduzir as diferentes existências e categorias de existência para explicar o mundo, esse mundo que será compreendido dentro da gramática científica produzida pelos humanos. Para efetuar essa redução, ao se tratar de religião não estudemos mais os mundos encantados que as pessoas religiosas habitam e praticam, mas sim tomemos como representações, ideias. A mágica, a ontologia, está dentro dos sujeitos, os atores sociais por excelência, a única realidade a ser estudada.

Vale retomar também a discussão de Latour sobre o fe(i)tichismo anti-fetichista dos modernos, ao estabelecer que os outros (os “não-modernos”) acreditam em coisas, enquanto eles, os modernos, sabem. Definir o que o outro crê, ou acredita, é uma maneira de hierarquizar as experiências e os modos de vida no mundo (LATOURE, 2002). Se o nativo acredita, o antropólogo (aquele que acredita na crença) pode formular o conhecimento de que o nativo acredita.

Opto por não reduzir as Umbandas da Grande Florianópolis a um conjunto de crenças, e nem de agrupar as diferentes Umbandas a partir de diferentes crenças. Aposto que algumas dicotomias são mais sutis, localizadas nas práticas ou nos materiais, talvez mais até do que diferenças naquilo que acreditam. Também, a partir das recalcitrâncias levadas a cabo pelos seres manifestados, não posso assumir de antemão que tudo o que entidades e orixás fazem nos terreiros é coerente com o que as pessoas vivas ali presentes acreditam. Afinal, poderíamos arriscar que estão dentro desse conjunto de “crentes em entidades e orixás”, desconfiados de cometer uma injustiça, porque nada garante que o conceito de crença seja homogêneo entre nossos interlocutores. Parece mais proveitoso tomar o conjunto como uma grande

tradição, na qual as diferentes respostas a questões comuns impliquem no engajamento de diferentes formações estéticas.

O CAMPO

Claro, nem eu, nem Tramonte, cobrimos ou entrevistamos todos os terreiros da Grande Florianópolis, mas o campo etnográfico cobriu importantes modalidades de culto para a região, apresentando questões que permeiam as práticas. Se a pesquisa de Tramonte focou nos dilemas dos vivos, a minha – de antropólogo macumbeiro – se imiscuiu nas entidades manifestadas nessas diferentes práticas. Isso também se deve às mudanças na antropologia nos últimos 20 anos, em especial a chamada “virada ontológica” (HARDING, 2019).

Esse movimento dentro da antropologia responde a anseios pós-pós-modernistas de buscar estudar “as coisas em si” e não apenas suas “representações”. A possibilidade de tomar entidades como aquilo que são para as pessoas que as manifestam, não como “arquétipos” ou “representações”, mas como seres que existem, desamarradas de limites como crenças ou “na cabeça” das pessoas estudadas. A virada ontológica questiona a “planaridade ontológica” sob a qual se realizou antropologia previamente (HARDING, 2019, p.9), que tomava o mundo tal como era encarado por determinado modelo de antropólogo (ocidental, branco, cartesiano etc.) até então.

Há também uma dimensão de representatividade em torno da virada ontológica. Eu não preciso negar minha condição de macumbeiro para realizar essa pesquisa, nem preciso enquadrá-la como uma autoantropologia. Evidente que o que se passa com meu corpo é explanado metodologicamente, mas as discussões aqui trabalhadas não se resumem a uma dimensão corporal, autobiográfica, a partir da minha visão, como os trabalhos desse tipo de proposta. O exercício não seria, de maneira alguma, não antropológico (e, por isso, não científico), apenas não é o objetivo dessa pesquisa. Creio que, como um antropólogo inexperiente, eu correria o risco de transformar meu exercício etnográfico em uma “teologia”, ou um exercício de tradução das minhas práticas

para um discurso acadêmico, impedindo os encontros com outras possibilidades de existir ou ser macumbeiro, umbandista ou candomblecista.

Esse lugar específico de macumbeiro⁵ possibilitou alguns encontros que se dariam de outra maneira para antropólogos não-macumbeiros. A partir disso, a metodologia se preocupou em abarcar uma grande quantidade de modalidades religiosas. Munido de algumas sensibilidades adquiridas mais pelos terreiros do que pela antropologia, foi possível aproximar-me mais de um lugar de flâneur, do que do antropólogo de campo intenso, silencioso, anotando em seu caderno diversos dias em um mesmo terreiro. Durante a minha qualificação, o professor Gabriel Banaggia questionou se essa atitude metodológica não seria uma versão antropológica do “fura roncó”. Esse termo se refere a pessoas que circulam entre terreiros sem se fixar a nenhuma autoridade, geralmente produzindo questionamentos que visam promover a desordem via relativização. Entendo que o problema com o fura roncó não está em sua atitude crítica ou relativizadora, mas em sua ausência de lealdades, o que torna a sua crítica descompromissada e gratuita. Não é esse o meu caso. Ao “flanar” entre casas diferentemente situadas no espectro que liga e distingue umbanda preta e branca, meu objetivo foi realizar uma comparação corporificada, que coloca em jogo (ao invés de entre parênteses) a minha trajetória nessas tradições, tema que desenvolvo no capítulo 1.

Como a maioria das casas realiza trabalhos semanalmente, procurei visitar ao menos uma vez os trabalhos (giras) de todas as casas participantes, inclusive nas diferentes modalidades quando são praticadas no mesmo espaço. As casas que pude frequentar com uma assiduidade maior foram o Terreiro Pai Sebastião, localizado no bairro da Tapera, em Florianópolis, onde se pratica o ritual de Omelokô quinzenalmente aos sábados à noite (o que até o momento passam de uma dezena de giras atendidas); o Ilê Asé Logun Edé, ou Ilê Asé da Ponta de Baixo, no bairro da Ponta de Baixo, em São José, em diversas funções de Candomblé cotidianas. O critério escolhido foram as relações estabelecidas com os líderes desses locais, Mãe Tereza e Pai Valério respectivamente. Além

⁵ Por vezes, o lugar de macumbeiro chefe de terreiro abriu ou fechou contatos, que um antropólogo macumbeiro sem ser chefe de terreiro teria outros caminhos, alguns mais abertos, outros mais fechados.

disso, visitei o zelador de Kabula, Pedro Paulo, em sua casa, um carismático sacerdote de 70 anos, que gentilmente me concedeu várias horas dos anos de 2021 e 2022, a me narrar sua vida especialmente agitada e seus conceitos profundos sobre o sagrado, a macumba e o santo.

Frequentei e participei desses espaços, porque meus interlocutores realizaram a dupla aceitação de permitir a participação de alguém que “é” antropólogo e macumbeiro, às vezes prejudicial por um lado ou por outro. Se rapidamente era me garantido acesso a locais e ritos destinados apenas para os participantes, certos preconceitos doutrinários meus me acompanhavam por minhas andanças, mesmo que eu tentasse escondê-los. Curiosamente, nesses espaços de participação mais intensa, a condição de antropólogo parecia ser rapidamente escamoteada. A atenção das pessoas envolvidas, e das entidades, era com minha espiritualidade, com meus guias e orixás, e não com a pesquisa.

Fora do eixo geográfico da pesquisa, acrescento que realizei minha feitura no Candomblé em agosto-setembro de 2022, na cidade de Belo Horizonte no Candomblé Ketu. Além disso, fui seguindo fios de parentesco de santo de diversos entrevistados da Grande Florianópolis, realizei entrevistas em outros estados, assim como, através da internet ou presencialmente, entrevistei sacerdotes do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Recife, São Paulo e Paraná.

Também participei por três dias na Festa de Seo Veludo no Ilê Aféfê t'Oyá na cidade de Chapecó, uma casa de batuque que gentilmente me abriu espaços que não encontrei nas casas de batuque de Florianópolis, onde pude aprender características muito próprias da religião que surpreendentemente parece mais próxima da Umbanda que eu e minha mãe herdamos do que das Umbandas mais hegemônicas do campo. As casas de Batuque de Florianópolis, que não são raras, conflitavam com a agenda de outras atividades realizadas para a pesquisa, portanto fui apenas a três ritos no Ilê de Xangô, assim como entrevistei Pai Tacques e Mãe Dio, dirigentes da casa.

Dentre as visitas, as giras e entrevistas, a estrutura religiosa que mais se repetiu, como o era de se esperar, dentro do contexto geográfico, foi a Almas e Angola. Já referenciada na literatura como a “umbanda manézinha”, dediquei-me a entender sua cosmologia, gênese e todas as variações possíveis. Entrevistei 7 lideranças religiosas do segmento, participei (como observador, apenas, diferente dos terreiros citados acima) de alguns rituais e giras (6 desde

o início da pesquisa), coisa que já tinha realizado com intensidade em meus anos de adolescente, quando começava a questionar o conceito (então identitário) de Umbanda Branca. E ainda, antes disso, frequentei semanalmente uma das casas aqui estudadas por cerca de dois anos.

Outra vertente que desponta na pesquisa, e demograficamente na ilha, é a Umbanda Nova Era, em especial o terreiro filiado a Umbanda do Pai Maneco, vertente fundada em Curitiba, Paraná. Realizei o curso para novos médiuns da gira, participei da construção da nova sede do terreiro, durante o início da pesquisa. Somam-se 5 giras, aproximadamente 10 horas de palestras do curso, e vários dias no convívio dos integrantes na construção do atual espaço. Este terreiro é o maior em número de membros praticantes, entre todos os estudados. Se os terreiros visitados de Almas e Angola compõem a maioria esmagadora do número de umbandistas da região, o terreiro da Umbanda do Pai Maneco vem em segundo lugar com apenas um terreiro. Não consegui uma entrevista exclusiva para esse trabalho com a mãe de santo, apenas uma conversa com uma entidade sua na qual debatemos, inclusive, o mito de fundação da Umbanda.

Um grande amigo conhecido ao longo da pesquisa é Tata Leonardo, chefe de um terreiro de Jurema e Quimbanda. Nos encontramos apenas ao final da pesquisa, mas uma amizade e interesse acadêmico mútuo nos aproximou e nós e “os nossos”, como ele gosta de chamar, nos encontramos todos algumas vezes nas makumbas⁶ que ele realiza em sua casa.

A dedicação e participação em cada terreiro dependeu do grau de abertura do próprio terreiro. Como minha preocupação é a de seguir rastros nos arranjos criados por humanos, entidades e outros em torno das religiões de matriz africana na região, fui deixando que os rastros mais fortes, ou mais visíveis, fossem me guiando. Em contrapartida, tentei não deixar de fora nenhuma vertente que pude encontrar nesse amplo recorte para a pesquisa, cujo primeiro objetivo é justamente pontuar a pluralidade de Umbandas na região.

A fim de dar satisfação às discussões de escopo mais nacional sobre Umbandas, fiquei muito contente de encontrar um terreiro de Umbanda Sagrada no bairro Bela Vista da Palhoça⁷. Embora não muito bem-sucedido em Santa

⁶ Ortografia do próprio.

⁷ Existe um bairro Bela Vista no município de São José e outro, a que faço referência, na Palhoça.

Catarina, o movimento da Umbanda Sagrada (não a autodesignação, uma vez que o nome foi patenteado) deixa sua marca no mundo das redes digitais com os quais todos meus interlocutores possuem, em algum grau, contato. Creio que por isso tenha sido pertinente dedicar certa atenção a essa modalidade, mesmo que não tenha uma expressão demográfica muito significativa na região estudada. A partir disso, Pai Ney também foi um importante interlocutor da pesquisa, mais por rede social em nossas conversas sobre o mito de origem da Umbanda do que em participação em rituais (participei apenas como observador de uma gira de seu terreiro). Destaco-o nesta introdução – diferentemente das demais vertentes que visitei também apenas uma vez – dada a vasta literatura nas livrarias catarinenses sobre a Umbanda Sagrada e demais escritos de Rubens Saraceni, seu fundador; assim como a presença massiva de pais de santo youtubers (sacertubers diriam as línguas mais ácidas) dessa vertente falando em nome d’“A” Umbanda na internet.

A partir desse vasto material de análise, construí a pesquisa que se propõe a continuar questões presentes em Ortiz e Tramonte. Esse trabalho desdobrou-se dos escritos deles, mas não só. Gabriel Banaggia apresenta em um artigo de 2014 a perspectiva transformacional para o estudo das religiões de matriz africana, “o que se supõe é que cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas” (p.54). Essa perspectiva dá conta das relações entre as religiões estudadas e de certa forma conversa com a proposta da presente pesquisa, em especial no que se refere a recusar “certas assimetrias que fariam sobressair os códigos de comunicação acadêmicos em detrimento daqueles preferidos pelas pessoas com quem estudamos” (BANAGGIA, 2014, p.60). Em outras palavras, não categorizar como falsos os cruzos, pontes e encontros entre as diferentes vertentes, ou a presença das mesmas categorias ontológicas. Creio ainda que essa também é a resposta de Banaggia para a presença do nãocentrismo dentro da produção acadêmica sobre as religiões de matriz africana.

MÍDIA, HABITUS E SECULARISMO

Para empreender o estudo realizando tais cruzos e encontros, mapeando aqueles que já estão aí desde muito antes da pesquisa, é preciso resolver o que são essas vertentes, segmentos, religiões, estruturas religiosas, tipos de macumba, tipos de umbandas, práticas de orientação africana, desdobramentos de matrizes africanas, reatualizações diaspóricas de práticas do outro lado do Atlântico etc. Lembro que não existem conceitos teóricos complexos. Complexo é o mundo, complexas são as macumbas, as Umbandas, os Candomblés. Os conceitos teóricos são ferramentas disponíveis para nos ajudar a compreender as complexidades que estão no mundo. Na tentativa de compreensão, os escritos de Meyer (2019) e de Reinhardt (2020a, 2020b) me ajudaram a chegar em um lugar que nem apagasse as diferenças, nem impedisse a criação de pontes. Além disso, é primordial não apagar a influência das próprias entidades estudadas sobre as estruturas nas quais se manifestam.

A palavra mídia, do arcabouço teórico de Meyer (2019) apresenta uma certa ambiguidade em inglês (*media*). Porque significa tanto tecnologias de mídia como formas de mediação. Além disso, seu singular é justamente *medium* que coincide com a mídia mais importante utilizada pelas tradições estudadas: os médiuns. Penso que as diferentes estruturas religiosas podem se traduzir nas páginas que se seguem como diferentes arranjos midiáticos (meios), que produzem ou recebem manifestações afins com tais arranjos, o que responde à perspectiva transformacional de Banaggia no sentido de colocar em relevo este ou aquele aspecto. Essa perspectiva tenta dar conta da variação do tipo de ontologia e transe propiciado em determinado terreiro, e tais diferenças foram sentidas e vividas por mim, que entrei em transe em diversos dos locais estudados, mas não todos, em especial por falta de compatibilidade entre meu corpo como meio e os meios presentes nos terreiros em questão.

Tais meios variam de acordo com a estrutura ritual e doutrinal, e são influenciados por elas. As ontologias manifestadas a partir de tais arranjos midiáticos também modificaram ou mandaram que se modificasse este ou aquele meio. Como em um dilema de quem veio primeiro “o ovo ou a galinha”, os meios (e aí, os médiuns estão incluídos) influenciam as entidades que se manifestam, e estas influenciam a presença dos meios. Estrutura estruturante,

indivíduo x estrutura, por fim, encontramos na análise do habitus um caminho para estudar tal relação, desde que descolado do sentido meramente sociológico atribuído a esse conceito por Bordieu⁸.

A contribuição de Reinhardt para essa abordagem é o foco nas atmosferas construídas pelos arranjos midiáticos. Tomar as pessoas como aparelhos de rádio, a sentir as ondas emanadas pelo local. Esse conceito dialoga com as noções das macumbas de “egrégora”, de “axé”, “energia”. A gira está “pesada”, “leve”, “cuidado, hoje pode virar!”. Enquanto para Meyer, as manifestações, as experiências religiosas produzidas, são exclusivamente fabricadas pelos meios imbricados, na perspectiva da atmosfera, podemos entender que em determinado momento, o que é produzido pelo diferente arranjo dos meios se torna algo que impacta os meios mesmos. É na habilidade de relação com esse produzido-emancipado que o saber corporificado dos praticantes entra em campo.

Essas habilidades de se relacionar com esse produzido-independente (as manifestações apresentadas, os seres presentes) varia radicalmente entre as estruturas religiosas. Seguindo o esforço de Ortiz para complexificar o continuum evidenciado por Procópio na década de 1960, procurando entender essas variações, busquei seus termos nos conceitos justamente dos praticantes. Assim, pude recusar a designar de fora (e de cima) os dois grupos reunidos (reagregados). Encontrei os termos nativos “Umbanda Branca” e “Umbanda Preta”. Mas não para entendê-los como grupos fechados, ou como comunidades imaginadas, e sim procurando reunir as umbandas estudadas em outros arranjos, novamente, a partir das mídias (meios), incluindo aí médiuns e os seres manifestados, e por isso, tomando como base as reflexões teóricas de Meyer, ou seja, como formações estéticas.

As formações estéticas são nomeadas neste trabalho de Umbandas, que aparece no campo como o nome para a prática de se relacionar com entidades (caboclos, pretos-velhos, crianças, exus, baianos, pombagiras),

⁸ De acordo com Hirschkind: "Ao explorar a formação do habitus apenas em relação às histórias do poder socioeconômico, Bourdieu ignora os modos com que o habitus também é gerado e moldado por outras histórias, aquelas encarnadas nos modos de prática e associação existentes em uma comunidade. Um habitus pode sobreviver às condições materiais que a ele se elevam e às condições sociais que lhe são impostas pela renovação, reforço, e adaptação das práticas e disciplinas individuais que o sustentam e o ancoram" (2021, p.215).

mesmo dentro de estruturas religiosas que não se designam como Umbanda (tal qual casas de Batuque, Candomblé, Jurema, Quimbanda). Ou seja, estou a estudar uma determinada prática em comum a várias estruturas religiosas.

Os elementos estéticos estudados nas próximas páginas são escolhas efetuadas pelas lideranças religiosas, pelos médiuns e pelos seres que se manifestam nos terreiros estudados. Identificar os vetores que facilitam ou que “puxem” alguns elementos não implica na obrigação da presença de todo o conjunto de elementos, porque às vezes as próprias entidades interrompem ou aceleram esses fluxos de “coerências”. A saber quando uma entidade pede determinada roupa para si em um terreiro fortemente iconoclasta, ou quando uma entidade muda algo da ritualística em um terreiro que se quer o mais tradicionalista possível. Além disso, o estado também é considerado em algumas dessas escolhas, e é preciso se aventurar pela análise do secularismo para entender determinados limites e posicionamentos.

Assim como o próprio conceito de religião, as diferentes formações estéticas sofrem pressões ou adaptações diferentes de agentes não religiosos, como a sociedade englobante e o Estado. Estamos a nos aproximar já do território da antropologia do secularismo, pela qual navegaremos – ao menos em intenção – no trabalho de Talal Asad. Uma diferença teórica importante entre Meyer e Asad, é que a primeira insiste em um conceito universal de religião, a partir do que se pode chamar de experiência religiosa. Já Asad provoca-nos a provincializar o conceito dentro de determinada matriz teórico-cultural, negando-se a reduzir fenômenos múltiplos a uma matriz conceitual, como vem sendo realizado desde o nascimento das diversas áreas de estudo sobre a religião (ciência da religião, sociologia da religião, antropologia da religião). Esse imbróglio teórico é resolvido pelos interlocutores da pesquisa caso a caso. Se, para alguns deles, era de suma importância definir suas práticas como religião, outros esforçavam-se para afirmar que “a Umbanda [ou Candomblé, ou Batuque, ou qualquer uma das estruturas] é mais que uma religião, é um modo de vida” ou “uma filosofia de vida” ou “não é só uma religião” e ponto.

A antropologia do secularismo nos instiga a investigar como adequar práticas distantes de uma sensibilidade promovida por diferentes meios do Estado nacional dentro de um conceito, ou expectativa, criado para gerir esse tipo de prática na sociedade. Os desafios de um terreiro que pratica o sacrifício

animal frente a sociedade brasileira contemporânea, por exemplo, mesmo amparado pela lei, é diferente dos desafios impostos aos terreiros que não o realizam. Para nortear essas diferenças e buscando rastrear a sociologia dos macumbeiros, e não realizar uma sociologia sobre (no sentido vertical) eles, procurei denominar as formações estéticas encontradas de Umbandas Brancas e Umbandas Pretas. Vamos às histórias desses “achados” na pesquisa.

UMBANDAS: FORMAÇÕES ESTÉTICAS BRANCAS E PRETAS

O termo Umbanda Branca será utilizado aqui para tentar reunir as práticas engajadas em uma formação estética próxima de um entendimento de mundo que separa social, religioso, econômico e político. A Umbanda Branca tende a desvincular-se da preocupação engajada da Umbanda enquanto "religião de matriz africana", e incorpora conceitos kardecistas em seu bojo de explicação teológica. A primeira vez que escutei esse termo foi da boca de meu avô. Ele retornou na entrevista que realizamos em 2021. Eu o reencontro nos escritos de Diana Brown (1985) e Antônio Simas (2021). Reencarnações recentes ainda deixam sua marca nos escritos de Renato Ortiz (1991) na designação “mais ocidentalizados” e nos de Bastide como a macumba mais desagregada (a “menos africana”). Reforço novamente a diferença de proposta dessa pesquisa: não pretendo amarrar as práticas, as estruturas religiosas e nem mesmo os terreiros dentro de uma caixa, mas apontar vetores estéticos que eles (os autores) identificaram para encaixar as práticas que estudaram dentro dessas caixas.

Entrevistei meu avô nos fundos da casa de minha mãe, no bairro Monte Verde, em Florianópolis. Aproveitei uma de suas visitas, pois atualmente ele mora em Santo André, São Paulo. Depois de certa insistência, ele autorizou a entrevista comigo. Conversamos por uma hora e meia, e tudo terminou assim:

Vô: Sabe... Tem umas coisas erradas aqui que vocês fazem. Tem uma montueira de coisa aqui que não precisa...

Eu: Tipo o que vô?

Vô: Não, não sou de ficar criticando os outros. Não quero ficar falando. Mas são algumas coisas. Umbanda não precisa de tanta coisa.

Eu: Tipo o que, vô? Pode falar, fica à vontade.

Vô: Não. É porque a gente sempre foi da Umbanda Branca.

Eu: Hmm... O senhor não acha esse termo meio... racista?

Vô: Não tem nada a ver com negro, com racismo. Chamava de Umbanda Branca porque usava só roupa branca. Não ficava se vestindo como no Candomblé. Pra que precisa de tudo isso?

Eu: E hoje em dia, o senhor se define como alguém de Umbanda Branca?

Vô: Eu? Hoje em dia eu me defino como católico apostólico romano.

Meu avô foi chefe de terreiro de Umbanda Branca entre as décadas de 1970 e 2000 no ABC paulista. Iniciou-se quando tinha seus trinta anos, e hoje em dia tem oitenta. Não tem mais terreiro desde 2004. Utilizava-se da nomenclatura Umbanda Branca sem nenhum constrangimento, pois referia-se à exclusividade do material utilizado em suas giras: roupa branca. Não permitiam que as entidades bebessem ou comessem, tampouco usassem trajes especiais, nem que os médiuns (e entidades) realizassem sacrifício animal. A partir de sua definição, fui rastreando práticas e entendimentos similares na rede de Umbandas, Macumbas e Candomblés da Grande Florianópolis. Existe um componente mais adequado à sociedade secular nesses traços, uma relação explícita com o espiritismo kardecista e, em suas versões mais contemporâneas, discursos da Nova Era. Percebo discursos que não procuram vincular a origem de suas práticas a essências inventadas de “África”, “Bahia”, “Yorubá”, mas que aceitam sem críticas profundas o mito de origem relacionado a Zélio de Moraes. Além disso, o conceito de religião implicado nessas práticas é geralmente reduzido a sinônimo de crença privada, publicamente reafirmada uma vez por semana.

Desde o Congresso de 1941, os espíritas-umbandistas, que se reivindicavam como Umbanda Branca, tentaram assinalar diferentes origens para o culto, desvinculando-o das tradições bantú e iorubá: Lemúria, Egito e Índia foram locais cotados para serem o berço da Umbanda.

Para [Diamantino] Fernandes, em hipótese que não encontra qualquer respaldo etimológico, o próprio vocábulo “umbanda” seria referenciado no sânscrito aum-bandhã, significando algo como “Princípio Divino”. Finalmente, depois de começar pelo continente submergido da Lemúria, o congressista explicou por que o local de origem da umbanda não era a África, mas a Índia; chegando mesmo a defender que caboclos e pretos velhos eram antigos mestres hindus reencarnados no Brasil. (SIMAS, 2021, p.123)

Esse desprezo pela discussão científico-acadêmica em uma emulação simplista e a vinculação de determinado espiritualismo oriental dos escritos da Umbanda Branca manteve-se desde os anos quarenta, e foi se atualizando nos escritos de Matta e Silva dos anos 1950-70, assim como nos de seu pupilo e continuador Rivas Neto nos anos 1960-80, e Rubens Saraceni nos anos seguintes: diversos palavrões científicos discutem gênese universais e cósmicas sem recorrer a nenhuma fonte que não seja uma suposta psicografia.

Por outro lado, o conceito de Umbanda Preta ganhou um livro dedicado especialmente a ele recentemente, escrito por Mãe Flávia Pinto, chefe de terreiro de Umbanda na periferia da cidade do Rio de Janeiro, quem gentilmente me concedeu duas entrevistas no ano de 2022. Também cruzando as leituras de Diana Brown (1985), Antônio Simas (2021) e especialmente de Yvone Maggie (1992) para esse conceito, entendia a Umbanda Preta apenas como aquelas Umbandas que, no “continuum” de Procópio (1961) relido por Negrão (1996), estavam mais próximas do Candomblé. Justamente aquelas Umbandas que faziam tudo que eu tinha aprendido com meu avô como errado: sacrifício animal, uso de roupas coloridas, comidas e bebidas. Quanto mais eu estudava, durante a faculdade, a história desses dois grupos de Umbanda, mais desaprendia as lições da Umbanda Branca.

Para Mãe Flávia, Umbanda Preta vai muito além de práticas próximas ao Candomblé: são Umbandas que entendem sua ancestralidade africana, buscando e pesquisando engajamentos com os descendentes dos povos trazidos nos terreiros por meio das incorporações. Mesmo tendo sido feita no Candomblé, Mãe Flávia buscou uma africanização de suas práticas a partir de sua preta-velha e viagens ao continente africano. Ao contrário do que o continuum de Negrão insinuaria, suas práticas diferem do Candomblé. E pude com isso perceber que as forças em jogo na formulação de uma formação estética tipificável como Umbanda Preta não se resumem a laços com o Candomblé, reconhecido, ao menos na academia, como mais complexo ou mais

africano. Existem caminhos múltiplos para se engajar em direção a práticas umbandistas que se afastem do mito de origem zeliano e tentam ir além do arcabouço kardecista para definir conceitos, práticas e cosmologias.

A partir disso, engajei a rastrear os vetores Umbanda Branca e Umbanda Preta. Não como categorias classificatórias de terreiros, mas de reflexões sobre práticas, escolhas, sensibilidades, afetos e conceitos dos sujeitos-objetos presentes nos terreiros estudados. E se essa conceituação externa é realizada, não o é para suplantam a sociologia dos interlocutores por uma “melhor”, “mais verdadeira”, e sim estudar as forças e recalcitrâncias em jogo dentro dessa sociologia que praticam em termos de formação do que é sua religião e suas influências seculares. Conceituar essas duas formações estéticas não é reduzir os diferentes conjuntos midiáticos de nomes variados perfeitamente como uma ou outra, mas se munir de arsenal teórico para entender alguns arranjos.

Retomemos, brevemente, as vantagens buscadas ao se optar pelo conceito de formação estética para pensar as diferenças entre as Umbandas. A primeira é que, como fica sintomatizado na prática de Mãe Flávia, uma estética mais preta não é sinônimo de se aproximar do Candomblé, assim como os umbandistas que partilham mais elementos de estética Branca não são kardecistas inconscientes. Os vetores que influenciaram e estabeleceram as práticas estudadas as conduziram para várias direções que não apenas os polos do continuum de Negrão (1996).

Sobre o fenômeno estudado por Bastide (1971), ele reconhecia nas práticas urbanas remodelações após processos de desterritorializações e perda de referências, produzindo práticas espirituais, como a macumba carioca, mais desagregadas em referência aos candomblés baianos de caráter mais rural, e de africanidade “mais pura”. Há muitas décadas que o mito da pureza nagô vem perdendo força na academia, e especialmente desde Capone (2004), a hierarquia entre essas diferenças nesses termos se tornou um tanto quanto improdutiva. Na atual perspectiva, e no campo de pesquisa, a herança africana e as políticas identitárias, aparecem associadas de maneiras múltiplas nos diversos terreiros estudados, sendo mais a bola em jogo do que necessariamente o objetivo a se conquistar.

Por fim, pensar a morte branca do feiticeiro negro na Grande Florianópolis passaria pelo dilema de tentar encontrar alguma coerência entre a

cor de pele dos candomblecistas, umbandistas e macumbeiros e suas escolhas religiosas. Algo que não consigo encontrar em campo. Encontrei rituais luxuosos executados por pessoas pretas ricas, e os mesmos rituais luxuosos executados por pessoas brancas pobres. As ideologias que mais negam o legado do feiticeiro negro estavam nas casas mais simples (arquiteticamente), e os interlocutores mais afeitos a Allan Kardec tinham a pele mais escura.

Complexificar o processo estudado por Ortiz é necessário, porque ele parece ser mais complexo na Grande Florianópolis dos anos 2020. Tentei ir aos elementos em jogo para entender essas escolhas e práticas, com uma conclusão inesperada: talvez aqui o feiticeiro negro viva, ou melhor, sua memória ou a vontade de ressuscitá-lo acabam implicando na produção de sentidos específicos em algumas macumbas da região.

Como reuni diferentes estruturas/vertentes/arranjos midiáticos de matriz africana ou de orientação afrodiaspórica, o nível de relação com a tradição afrodiaspórica é muito oscilante. No entanto, em alguns casos, como da Umbanda Esotérica, e outras que também se esforçam para extirpar as heranças africanas de suas práticas defendendo origens outras para si, não apenas em boa convivência com o secularismo afro-fóbico da sociedade brasileira, mas também o propagando, logo não podem (e nem desejam) ser inseridas em uma tradição afro-brasileira. Assim como as diferenças entre Umbandas e Candomblés, Juremas, Quimbandas nos impediria de falar de uma tradição umbandista, creio que o conceito de tradição, como um conjunto de questões, de anseios e aflições a serem variavelmente resolvidos, através de práticas corporais e intelectuais encarnadas, fosse melhor nomeada como uma tradição macumbeira.

MACUMBA COMO TRADIÇÃO

Utilizo da categoria tradição a partir dos escritos de Asad (1986, p.20-21) e Scott (2017, p.301-303), enquanto espaços criativos de aglutinação e formulação de projetos éticos, de debates historicamente corporificados em torno de problemas compartilhados, reordenação de passados e perspectivas de futuro em coerência com determinadas crenças e práticas. A tradição pode ser entendida não como um objeto estável ou “identidade”, mas como essa longa

conversa – histórica e materialmente mediada – em torno de problemas compartilhados identificáveis. A tradição é essa mesa onde se desenrolam discussões intergeracionais.

Em minha posição de dentro da tradição, como macumbeiro, e fora, como antropólogo, foi possível encontrar uma unidade nominal dos grupos estudados. Há práticas autodefinidas como religião ou segmentos religiosos sob os nomes de Umbanda, Candomblé, Batuque etc. Porém, penso que a palavra Macumba tem desempenhado um papel aglutinador de todos os terreiros, tendas e centros estudados dentro da tradição geral. Em algum momento de todas as entrevistas, entendemo-nos todos como macumbeiros. “Macumba”, portanto, não é um objeto epistemológico ou ontológico compartilhado, mas o reconhecimento de que compartilhamos problemas em comum e que eles importam para quem somos e queremos ser, ou seja, reconhecemo-nos à mesa da tradição.

Os contextos em que a denominação “macumba” aparecia eram geralmente informais, ou ainda quando se referiam a similaridades entre mim e os entrevistados. Os sacerdotes mais velhos encaravam a palavra formalmente com asco, mas informalmente se denominavam quando precisavam assinalar que eu e ele/a entenderíamos “por ser de dentro”, “tu é macumbeiro também, sabes como é”. Já os mais jovens, ao me convidar para determinados rituais não raro afirmavam “tô te chamando para uma macumba aqui em casa sábado à noite...”.

No contexto carioca, ou melhor, nos estudos de religiões afro-brasileiras que se dedicaram ao contexto carioca, macumba aparece como uma estrutura ritualística própria e para Bastide, por exemplo, a umbanda se originou na macumba (BASTIDE, 2001, 2006). Para muitos umbandistas, essa leitura nega o mito de origem da própria religião. O sentido da palavra macumba em um contexto de identidade informal no contexto estudado é outro que esse da literatura especializada sobre a prática carioca.

A macumba também pode ser entendida como indefinição ritualística, como Simas opera quando explica a sua relação com as Umbandas que estuda e pluraliza: “a ontologia dos caboclos foi uma realidade que conheci sem maiores controvérsias, desde criança, no terreiro de macumba comandado por minha avó, Mãe Deda, em Nova Iguaçu, Baixada Fluminense. Refiro-me ao terreiro

dessa maneira – de macumba – porque nunca soube de fato como encapsulá-lo em uma definição mais precisa do ponto de vista da procedência ou ritualística.” (SIMAS, 2021, p.9). Eu mesmo me defino enquanto macumbeiro por não me entender como umbandista *ou* candomblecista, mas justamente por ser umbandista e candomblecista.

Mas macumba não é necessariamente indefinição, o juremeiro Leonardo me convida para a “macumba” em sua casa que é ritualisticamente um Catimbó de Jurema. Não há dúvidas quanto ao ritual e sua origem, ou, no vocabulário da Jurema, sua rama. E nessa mesma macumba, meus ancestrais e guias aparecidos sempre na Umbanda vão beber e fumar com os mestres e cabokos⁹ dele.

Na beira da praia da Tapera, entrevistei Ogã Júlio¹⁰, filho carnal de Mãe Tereza. Ele é um senhor mais velho do que eu e Leonardo, e também é mais sério. Quando pergunto a ele como é sua relação com o termo macumba, Seo Júlio não titubeia: “é o nome do que a gente faz. Eu. Você. É tudo macumba. É o que junta o que a gente faz, é tudo macumba: omelokô, candomblé, umbanda...”.

Sacerdotes mais velhos me explicaram que macumba é, “na verdade”, um termo para designar um instrumento musical. Outro que se tratava da “reunião dos cumba” (feiticeiros), outro que era uma árvore, e demais me falaram se tratar de uma dança. Poucos minutos depois, macumba virava o que nos unia “porque a macumba daqui e a macumba da sua mãe”, “porque minha irmã era uma macumbeira muito macumbeira”, “a gente que é da macumba...”. E aos poucos o termo ia se encaminhando, se tornando uma ferramenta de aglutinação identitária e o nome de uma longa conversa inter e intra geracional para meus interlocutores.

Aconteceu algo inverso com Toy Legbacy, também chamado de Pai Canabarro, dono de um terreiro de Candomblé fon (histórica e pejorativamente chamado de djêjê) na cidade de Biguaçu. Toy Legbacy pediu para eu entrevistá-lo munido de um termo de concessão de entrevista, no qual constava o título de

⁹ A nomenclatura da casa é caboko, traduzido como “dono da terra” em bantú, reforçando o caráter afro-indígena da ritualística.

¹⁰ Seu Júlio me corrigiu todas as vezes que o chamei de “Pai” Júlio, como os ogãs são chamados no Candomblé.

minha pesquisa. Ele me indagou o que eu queria dizer com a palavra macumba. Como ele é um sacerdote mais velho, esperava uma repreensão ou uma das explicações mencionadas acima. Eu expliquei a ele que era um termo que aparecia em minhas entrevistas e que, informalmente, acaba nos reunindo em um mesmo grupo. Dei o exemplo do termo vadia dentro do movimento feminista: reapropriado e transformado como um elemento identitário de coesão no contexto das Marchas das Vadias. Ele parou um instante, ficou olhando para frente, e depois respondeu: “sabe? Gostei disso. Acho que eu gosto de ser macumbeiro”.

Para estudar essa tradição, atento-me à advertência de David Scott sobre a política da tradução, quando, ao longo de um trabalho etnográfico, se retira de determinada tradição suas histórias e informações e se traduz na linguagem “laica” do tempo “vazio” da modernidade academicista (SCOTT, 2017, p.285 e 288; também CHAKRABARTY, 2021, p.6-7). Por isso, procuro não traduzir uma gama de discussões, assim como os nomes dos sacerdotes, que não serão acompanhados por seu “nome completo” ou “nome de cartório”, informações essas irrelevantes para as discussões que interessam a meus interlocutores. Pai Juca, por exemplo, para o povo de santo é Pai Juca e não seu nome de cartório/batismo. Essa conversa se dará, sempre que possível, nos termos da tradição aqui estudada.

CAPÍTULOS

Nossa problemática inicial é, portanto, as diferenças entre as Umbandas da Grande Florianópolis. Organizei essa discussão nos capítulos que seguem, a partir de metodologia discutida no primeiro capítulo. Em um exercício de entender e fundamentar essa posição de antropólogo-macumbeiro, que acabou afetando quem são os nativos do meu campo, forçando-me a pensar como tomar as entidades das Umbandas como nativos para a presente pesquisa. Para tal, precisei discutir sobre a aproximação entre macumbar e etnografar, a participação não observável e os limites da tradução.

Influenciado por Latour (2012), busquei aprofundar algumas controvérsias da tradição, que tanto agregam quanto impossibilitam o conceito

de uma “tradição de matriz africana” sem o intuito de resolvê-las, mas sim rastreá-las. Poderia resumir os três capítulos seguintes a partir de enunciados emblemáticos que busquei compreender nos determinados contextos nos quais foram proferidas.

O segundo capítulo pensa sobre a tensão entre diferentes Umbandas provocada, ou explicitada, por dois erês manifestados em seus médiuns durante uma festa. A partir da fala de um deles, “eu também quero morrer”, é possível discutir diferentes modos de vida (ou pós vida) nas diferentes estruturas religiosas relacionadas. Tomamos esse tipo de manifestação comum nas Umbandas, Macumbas e Candomblés para pensar os jogos de aproximação e rechaço entre tais práticas, assim como a introdução da discussão sobre proximidades com o secular e o sincretismo religioso. Também dialogo sobre sincretismo com o trabalho de David Dias Delgado, pai de santo de Umbanda, e Antônio Simas, adepto das religiões afro. Enquanto Delgado (2022) encara o sincretismo como uma faceta do racismo estrutural e, portanto, algo danoso às religiões de matriz afro, Simas o aproxima da lógica do encanto (2021). Em cada estrutura estudada, no entanto, ele é lido de uma maneira diferente.

No terceiro capítulo, procuro rastrear a formação estética de Umbanda Branca em diferentes terreiros, em especial a partir do emblemático enunciado “praticamente a mesma coisa”, quando um de meus interlocutores sugeriu o fim da necessidade do transe, historicamente uma das principais características das Umbandas. A partir dessa fala e de outras, vamos meditar sobre as operações de tradução, criação e adaptação a partir de certa iconoclastia presente já no mito de origem da Umbanda vinculado a Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

O capítulo seguinte (“O sangue de cabrito é muito pesado”) reflete sobre as discussões e controvérsias presentes em terreiros onde a formação estética Umbanda Preta predomina, e cuja historicidade inclui a tentativa de preservação de práticas lidas como ancestrais e tradicionais, em especial o sacrifício animal. Meu objetivo é traçar os desdobramentos materiais do prosseguimento desta prática. O sacrifício implica em custos materiais, a definição do lugar que o assentamento e alimentação possuem dentro da estrutura religiosa, assim como a necessidade de captação de recursos pelo terreiro ou por seus membros. Também tomei minha própria experiência em ‘reassentar’ um orixá, para pensar

questões com as quais os terreiros que buscam reproduzir determinada ideia de passado encontram.

Já nosso último capítulo, *Danças Selvagens*, é um diálogo com a obra *O Sagrado Selvagem* de Roger Bastide (2006), onde procuro refletir sobre as raízes espirituais e mundanas das macumbas e Umbandas da Grande Florianópolis, e revisito debates atuais sobre o negocentrismo dos estudos afro-brasileiros. A influência do discurso negocêntrico que funda hierarquias e diferenças entre as ontologias provenientes dos povos iorubás e as dos ewé-fofon e bantus. Seus impactos na maior capilaridade dos orixás nas diversas modalidades de rituais, e o isolamento dos voduns e inquices aos candomblés ewé-fofon e angola. Revisitar esse tópico no contexto estudado nos permite problematizar o quanto as primeiras Umbandas da região devem seu surgimento e ritualística aos Candomblés Angola cariocas da primeira metade do século XX.

Todas essas discussões sobre a diferença entre e no interior da Umbandas são atravessadas pela divisão de Boyer (1996) entre a iniciação e o dom, retomada e complexificada por Goldman (2005), Sansi (2009) e Rabelo (2014) nos termos do dado e do feito. Inicialmente, poderia se entender o dado como aqueles fenômenos mediúnicos natos (do campo da natureza dos envolvidos), enquanto o feito são os dependentes de conhecimentos transmitidos (a cultura). No limite, ou como passo inicial, poderíamos desenhar o dado como dominante em uma formação estética Branca e o feito como dominante em uma formação estética Preta, mas assim como o dado e o feito não conseguem estabelecer fronteiras definitivas entre si nas práticas implicadas, também os elementos e questões abordados estão presentes em todas as estruturas estudadas, de forma mais ou menos intensa.

Estudá-las, identificá-las ou rastrear-las serve para tentarmos melhorar nossa interpretação sobre aquilo que fazemos, como macumbeiros ou antropólogos. A fim de não reduzir as práticas a categorias excessivamente generalistas e compreender os dilemas que se colocam diante dos terreiros na contemporaneidade.

CAPÍTULO 1: SANTROPOLOGIA

Registrar e não filtrar, descrever e não disciplinar: essas são as Leis e os Profetas.
Bruno Latour

Ninguém nasce antropólogo, e menos ainda, por curioso que pareça, nativo.
Viveiros de Castro

O que é um nome? Um jogo de identidade? Uma interpretação de algo ou alguém? O nome pode beber de nomes passados e se inserir em uma tradição. O nome também pode ser radicalmente diferente de tudo que veio antes, e reivindicar a novidade daquilo que ele nomeia, ou melhor, identifica.

Ao longo do processo de pesquisa, me pareceu proveitoso explorar as semelhanças entre o que eu aprendia na academia que os antropólogos fazem no campo com o que eu fazia no terreiro. Essa brincadeira parecia deixar muitos de meus interlocutores e colegas (antropólogos e sacerdotes, e alguns duplamente colegas a partir de então) satisfeitos. Já outros, em especial do lado dos antropólogos, e com muito mais tempo de estrada do que eu (geralmente nas duas coisas), questionavam essa aproximação. Porque os pais e mães de santo não são antropólogos. Mas, em minha leitura, não consigo negar que eles façam algo como uma espécie de antropologia. Aí calhou bem, um nome.

Santropologia surge então como essa espécie de antropologia que o povo de santo realiza com seus “nativos”, seus “interlocutores”, em suma, seus amigos. É antropologia do santo no sentido que, como bem nos ensina Sansi (2009, p.144), podemos perceber a diferença entre orixá, entidade e santo. Santo reúne os processos do dado e do feito. O orixá existe antes da iniciação, apenas pelo dom, mas só vira santo quando é imbricado em processos de feitura. A construção da pessoa ao fazer o santo é um caminho compartilhado pelo neófito, pelo assentamento e pelo orixá, em um processo de composição do santo. Santropologia aparece, portanto, como uma proteção para os antropólogos, sempre teorizando seu lugar intelectual no mundo, e, de certa maneira, uma tentativa de homenagem aos antropólogos e ao povo de santo.

Ao invés de denominar antropologia, que rouba lugar dos antropólogos, dei um novo nome. Noto também que essa aproximação só é possível hoje em dia, quando a antropologia (finalmente) caminhou o suficiente para chegar a um

nível de reconhecimento das demais ontologias similar ao dos africanos escravizados e sequestrados quando começaram a cultuar em terras americanas há cinco séculos, e milênios antes disso, no continente africano. Reconheço aí uma vitória da chamada virada ontológica, uma espécie de orixá de cabeça de nossa Santropologia. Vamos seguir conhecendo outras entidades que chamamos para nossos trabalhos.

1.1 OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E PARTICIPAÇÃO NÃO OBSERVÁVEL

1.1.1 O segredo é não estar só

Simas e Rufino botaram no papel o que ouvi diversas entidades de Umbandas repetirem ao longo de minha vida: “o cambono é o que mais aprende” (RUFINO e SIMAS, 2018). A base desse entendimento é porque o cambono está acordado, participando e trocando com as entidades dos (médiuns/cavalos) que, por sua vez, não estão participando dessas conversas. É normal que o antropólogo em campo, em meio à gira, assuma essa posição entre vivos e não vivos, a posição de cambono seria uma ‘observação participante nativa’, afinal, de acordo com Asad: “a observação participante não é meramente o método distintivo de uma determinada disciplina acadêmica, mas a essência de todo aprendizado” (ASAD, 2021a, p.3), a troca, a partilha. Em pouco tempo o cambono e o antropólogo aprendem as gírias, os idiomas, das entidades (ou dos umbandistas).

Ele [o antropólogo] aprende a agir em um novo ambiente, e aprende uma nova língua. E, como uma criança, ele precisa verbalizar explicitamente qual é a maneira certa de fazer as coisas, porque é assim que o aprendizado se dá (...). Quando a criança/antropólogo se torna competente nos hábitos adultos, o que ele aprendeu se torna implícito – à maneira dos pressupostos que orientam um modo de vida compartilhado com todas as suas ressonâncias e áreas obscuras. (ASAD, 2016, p.229)

É interessante que Asad, muito provavelmente influenciado por Wittgenstein, não resume a experiência de troca entre antropólogos e interlocutores (e eu acrescento: cambono e entidades) em termos de crenças, mas sim, modos de vida. A gramática com que se aprende com essa alteridade serve como uma caixa de ferramentas analíticas para a própria vida do cambono,

ou do antropólogo. Realizar um trabalho de campo via observação participante é ir além da definição “no que esses outros creem”. Trata-se de recuperar o que seus conceitos e gramáticas geram em seus modos de vida, como suas vidas são vividas, pelo menos naquele momento do campo.

O antropólogo Tim Ingold (2012a, 2012b, 2014) tem uma preocupação similar em entender a experiência da vida humana como um percurso de aprendizado nos ambientes em que vivemos. No limite de seu pensamento, podemos inferir que a preocupação da antropologia, para Ingold, assim como para Asad, seria com os modos de vida, os modos de relacionamento entre o humano e o mundo (incluindo seus outros). O contato privilegiado nas macumbas com o outro mundo é do cambono¹¹. Ele fica ali, acordado, quando as entidades ou os deuses chegam.

Simas e Rufino ainda adiantam, que uma das manobras mais sábias dos cambonos é negar seu conhecimento de antemão (RUFINO e SIMAS, 2018). Para praticar o que estou prestes a nomear como exercício de Santropologia, ‘me fiz de sonso’ ou mesmo neguei o que sabia, para me abrir a experiências como se fossem a primeira vez, com frequência tomando o que eu sabia pelo que eu achava que sabia. Eu, como qualquer cambono, ao fazer isso, aprendi que realmente não sabia daquela maneira, naquela situação. É muito sábio dentro da macumba não declarar o que se sabe, e convidar o mais experiente – deste mundo ou de outros – a nos ensinar alguma coisa.

Essa estratégia fez parte da metodologia de tomar as religiões de matriz africana em perspectiva transformacional, ao considerar “que as diferenças existentes entre elas podem ser pensadas enquanto transformações umas das outras (...) Dessa forma, o que se supõe é que cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas” (BANAGGIA, 2014, p.65). Pois se a experiência de alguém que faz parte de uma banda de Umbanda e iniciado do Candomblé abria algumas portas, na hora da prática, era preciso garantir que ela não fechasse outras, a exemplo de estruturas como o Batuque, o Catimbó, a Quimbanda etc. Todos esses encontros eram marcados por um lugar-comum além da crença, não tínhamos semelhanças apenas por

¹¹ Similar aos conceitos de ogã e ekéde do Candomblé: os que não entram em transe.

“acreditarmos em espíritos”, mas por experiências de afinação de canais de conexão próximas, porém distintas.

A antropologia da religião e do secularismo provincializa a importância do conceito de crença dentro da religião. Asad nos mostra como, ao longo do tempo, a crença vai tomando espaço dentro da cultura cristã europeia até se tornar um divisor de águas em uma estratégia secular de controle da religiosidade, em especial no contexto posterior ao das guerras religiosas que seguem a Reforma na Europa (ASAD, 2010, p.7). Logo, o conceito de religião é normativo e regulatório, mas é móvel, e resumi-lo ao conceito de crença, em especial para estudar segmentos que não os cristãos-europeus, seria limitador, e definidor antemão do próprio conceito de religião em jogo, que é variável e múltiplo.

Importante referência para essa pesquisa, em que pese principalmente sua abordagem inovadora das relações de constituição do Candomblé e da antropologia, Capone (2004) já aborda o ‘problema da crença’, porém em busca de uma subsistente experiência religiosa.

Estudar uma crença, uma religião, significa reduzi-la, sem cessar, a algo exterior a ela própria. O fenômeno religioso será, então, reduzido à organização social, à ordem econômica, aos equilíbrios políticos entre grupos, sexos, faixas etárias, classes sociais. Incontestavelmente, tudo isso é mensurável na organização dos cultos religiosos. A religião "borda a sociedade, as relações que unem os indivíduos dessa mesma sociedade. Ela é um fato social total. Mas o que resta, então, da experiência religiosa? Pode-se realmente reduzir uma realidade a outra, sem deixar atrás de si o que é, com mais clareza, sua especificidade? Nossa necessidade axiomática de relativização não engendra um paradoxo? (CAPONE, 2004, p.15)

Tomei as “experiências religiosas” do campo (isto é: rituais, encontros com outros seres, rezas coletivas, cursos de formação etc.) como produtos ou resultados de conjuntos midiáticos específicos. Tomo o conceito de mídia de Meyer (2019), que o expande para além de uma leitura clássica de mídia enquanto meios de comunicação (geralmente em massa), mas entendendo os ritos, os cânticos, as ervas, as imagens, os assentamentos, os próprios médiuns, como mídias. Um conjunto abrangente e dinâmico de mediadores dentro dos diferentes terreiros visitados. Meio, mediador (LATOURET 2012) ou mídia (MEYER 2019): o efeito desses diferentes conjuntos se sente, durante aquilo que Capone denomina “experiência religiosa”, no corpo, nos sentidos.

Tomei o cuidado em não perder a dimensão dos efeitos que essas mídias tinham sobre os sentidos pois o experimento “não deveria se traduzir em uma mera celebração da corporeidade, nem uma adoção acrítica do corpo como o terreno real da experiência” (MEYER, 2019, p.80). A relação com o corpo é mediada por tais elementos, que constituem, identificam e diferenciam as estruturas religiosas aqui estudadas, incluindo suas próprias “retóricas da experiência” (SHARFF, 2012) ou modos discursivos igualmente aprendidos de organizar a experiência em forma, fundo e fim.

Enquanto meu corpo já estava acostumado a determinadas experiências e sensações com determinada prática de Umbanda de um terreiro específico, penso que a pluralidade de experiências em outros segmentos religiosos, inclusive ampliando o leque de ontologias relacionadas, enriqueceu a pesquisa etnograficamente. Me submeti a encontros e macumbas distintas daquelas às quais meu corpo já estava acostumado, tensionando meu caráter de antropólogo nativo. Eu poderia me considerar um nativo em toda e qualquer macumba? Creio que não, porque a partir de diferentes mídias e ritualísticas, as experiências foram deveras diferentes. Estou aqui em consonância com a perspectiva de Chiesa (2020), que afirma que “apreender algo das experiências nativas através do próprio corpo (...) não coincide com o conhecido e muitas vezes controverso processo de ‘tornar-se nativo’” (p.217). Afinal, declarar-se nativo, simplesmente, invisibiliza as diferentes trajetórias de vida até a experiência. O autor prossegue sublinhando que participar da experiência não implica em fechar “o olho etnográfico” (*idem*).

O que muda radicalmente nesse trabalho é uma semelhança encontrada ao longo do caminho, imprevista. Eu sou macumbeiro, e já era macumbeiro muito antes de tentar ser antropólogo. Ao abrir o “olho etnográfico”, me deparei com uma surpresa: encontrei um lugar confortável, acostumado. Percebi que a experiência de tocar uma gira não era muito diferente daquela operação que estava tentando executar como antropólogo em outros terreiros que visitava em função da pesquisa. Aos poucos fui percebendo que haveria coisas mais úteis a se fazer nesse privilegiadíssimo lugar de mestrando do que “traduzir a macumba para linguagem acadêmica” ou usar essas ferramentas metodológicas da antropologia para interpretar minhas experiências como macumbeiro. A ideia de um campo plural, além de responder e seguir o livro de Tramonte (2001),

também alargava meus objetivos para além de uma tradução em termos antropológicos de minha prática semanal na Umbanda de minha família.

Através da pluralidade de práticas, discursos e encontros, cruzando diferentes estruturas religiosas ou chocando diferentes doutrinas umas com as outras, foi possível realizar um experimento de encontro entre alteridades, deste mundo e de outros. Cheguei na antropologia quando muitas pessoas já tinham realizado essas tarefas (de maneiras muito melhores do que as que eu poderia sonhar em fazer). Quando cheguei na antropologia, a gira já tinha virado para ontologia. Viveiros de Castro traduz esse momento intelectual:

A essa planaridade ontológica vem corresponder uma epistemologia “simétrica” (Latour 1991): assiste-se ao colapso, na verdade, da distinção entre epistemologia (linguagem) e ontologia (mundo), e à progressiva emergência de uma “ontologia prática” (Jensen 2004) dentro da qual o conhecer não é mais um modo de representar o desconhecido, mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar (D. & G. 1991). A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação, passando a ser a de “multiplicar o número de agências que povoam o mundo” (Latour 1996a). (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.72-73)

A antropologia estava aberta para essas outras ontologias e seres aos quais os macumbeiros estavam abertos. A fim de explorar esse ‘ar de família’ entre a observação participante e macumbar (leia-se: participar de uma (gira/sessão/ritual/trabalho) de macumba), tomando os sentidos do corpo a sério e vinculado às ontologias com as quais me relaciono desde que me entendo por gente, botei em prática – sem querer – a participação não observável, em complemento à observação participante.

Para tal tarefa, minha companheira de vida e de macumba foi fundamental. Jaqueline esteve presente em diversos momentos no campo nos quais minha consciência não estava presente. Ela fez a mediação, a tradução, e toda a relação necessária entre os seres e as estruturas diferentes nas quais eles se manifestaram. Por vezes, fomos surpreendidos com a presença de entidades, e às vezes o contrário, um pai ou mãe de santo nos convidava para celebrações e as entidades simplesmente não se faziam presentes. As manifestações de espíritos, entidades, orixás em meu corpo estavam fora de meu controle ou escolha, assim como dos pais e mães de santo interlocutores de minha pesquisa.

Quando elas se faziam presentes, o campo acontecia através dos olhos de Jaqueline que fielmente me contava como Seo Boa Noite e Seo Tranca-Ruas conversavam como se já se conhecessem. Ou como Seo Boa Noite, acostumado a sentar-se no chão, zombava dela por estar sentado ‘num trono’ (isto é: em uma cadeira). Através de Jaqueline, as histórias das interações e encontros entre essas entidades de diferentes estruturas religiosas possuem forma em minha mente, e as reações das ontologias acostumadas a determinado conjunto de materiais, regras e práticas (nos termos de Meyer: mídias) se relacionavam com novas possibilidades. O segredo para a participação não-observável, foi sempre estar bem acompanhado.

Em sua maioria das vezes, era de Jaqueline o papel de me contar o que se passara naqueles eventos que as entidades resolveram (ou conseguiram) se fazer presentes. Apenas em Chapecó, que fui sem ela, foi através de um cambono que soube o que Maria das Estrelas e Seo Boa Noite fizeram madrugada adentro. A incorporação fica com uma característica coletiva: precisamos dos outros, de lá e de cá.

1.1.2 Antropólogo com nativos e sem reputação

Outro ponto importante a se discutir quando se trabalha a partir da virada ontológica, é a que, segundo Harding, essa metodologia pressupõe também que eu ‘arrisque minha reputação’:

Enquanto a antropologia sempre foi ontológica, no sentido de abrir-se a "outras realidades", a disciplina, como outras disciplinas acadêmicas modernas, é fundamentada na presunção de que de fato existe apenas uma realidade real, a saber, o mundo natural, físico, material. As "outras realidades" são construções culturais. Por mais que tentemos, não podemos tornar essas "outras realidades" realmente reais sem arriscar nossa reputação, porque, como intelectuais profissionais modernos, fizemos um juramento implícito de assumir apenas uma realidade verdadeira que está subjacente a todas elas. Assim, acabamos minando nossas "outras realidades" etnograficamente acessadas, apresentando-as como socialmente construídas; elas são sempre apenas versões da realidade. É desta situação que os ontólogos estão tentando sair, não dizendo que outras versões são representações precisas da realidade, mas transformando nosso relato - ou seja, que existe apenas uma realidade - ele mesmo em uma versão da realidade. (HARDING, 2019, p.4-5 – grifos meus)

Provincializar a noção de que entidades são representações ou arquétipos talvez seja um caminho mais seguro para “minha reputação” de

antropólogo. A saída dos ontólogos, segundo Harding, de transformar o relato da antropologia em uma versão da realidade permite esse tipo de experimentação. A participação não observável que proponho é basicamente a experimentação de diversas estruturas religiosas, rituais e ontologias vinculadas a tais arranjos de mediadores. A troca de percepções em nosso triângulo entidades-Jaqueline-eu, me permitia entender e configurar as variações e adaptações midiáticas em diferentes estruturas religiosas, pluralizando as experiências propostas, invadindo-as com interpretações “nativas”, isto é, de outros macumbeiros, mas não só: também colhia interpretações “nativas” de outras entidades, outras estruturas. Apagada a unicidade do “mundo” (logo também a diferença em termos de “visões de mundo”) e absorvidos os conceitos “nativos” sobre seus mundos como conceitos antropológicos, restavam assim problemas compartilhados, que tratei de provocar e seguir.

Como as diferentes casas de diferentes rituais se relacionavam com minhas entidades? Em que momento? Quando elas eram convidadas? Quando aceitavam esse convite? E foi aí que percebi que meus “nativos”, meus “interlocutores” eram na verdade as próprias entidades desses lugares, e não as pessoas vivas, que estavam tão curiosas quanto eu sobre como essas trocas se dariam. Junto aos depoimentos e conversas com mães e pais de santo, vieram entrevistas com entidades (algumas não convidadas para a conversa, simplesmente se apossavam do entrevistado da vez), observação das entidades, trocas com as entidades, segredos entre entidades, visões de mundo, interpretações, experimentações: eis meu material de pesquisa, para explorar os limites e limiares (diferença, semelhança, paralelismo, analogia, cruzos) dos dois conjuntos de formações estéticas que chamo de Umbanda Branca e Umbanda Preta.

Uma das relações mais complexas encontradas no campo foi a das entidades com suas próprias definições de entidade, religião e suas próprias histórias. Em suma, as definições delas mesmas sobre suas próprias existências, histórias e ontologias, sujeitas a variações radicais entre as diferentes estruturas religiosas estudadas. Cardoso adentra este terreno quando estuda a formação e a constituição das entidades a partir de suas próprias performances narrativas:

Aqui o "conteúdo" ou o significado das estórias está intimamente ligado à poética da própria prática cultural do narrar. (...) Sempre incompletas, tentar compreender essas estórias segundo uma lógica interpretativa que busque desvendar suas "verdades", removidas das contradições e das fragmentações, seria uma opção epistemológica que negaria a própria condição da presentificação de seus significados. Aqui, o "conteúdo" está inextricavelmente ligado à poética do próprio ato de narrar. (...) "dar consultas", ou oferecer "conselhos", como disse Walter Benjamin, é menos uma resposta a uma questão do que uma proposta para a continuação de uma estória que está se abrindo (1968:86) (CARDOSO, 2007a, p.338)

A partir dessas experiências narrativas (e não apenas narrações orais, mas também gestualidades, trejeitos, danças), as entidades vão nos envolvendo em uma estória que segue se abrindo, se cruzando. Noto que as histórias das entidades, suas narrações, vão justificando e compondo suas práticas, pertences, status e relações.

Aqui vai um segredo das macumbas: o que há de mais valioso para esses seres são justamente os detalhes íntimos de suas existências. Em algumas estruturas religiosas estudadas, há rituais muito peculiares, secretos e íntimos, nos quais os nomes próprios, os locais do túmulo, os laços de parentesco são revelados. Sua ação no mundo, sua possibilidade de produzir encontros me levam a discordar da interpretação dos Anjos sobre a ontologia de Exu: "nas giras, quando o exu incorpora um dos filhos, o eu torna-se residual, se desterritorializa invadido por um ser-passado" (ANJOS, 2006, p.20).

Concordo quando o autor argumenta que o eu (do médium/filho de santo) torna-se residual. O eu some, ou se torna tão diminuto que cabe na palavra residual. Quando lembro do que ocorre durante a manifestação, sinto como se eu fosse a voz da consciência da entidade, um resíduo que fica atrás de sua cabeça, que antes era minha. O que eu problematizo é a condição de ser-passado. Eu colocaria um termo parecido, como um "ser-antigo". Constituído, como nos ensina Cardoso, de suas experiências, histórias e estórias (como todos nós, e – para os iniciados em algumas estruturas – nossos assentamentos). Mas sua atuação e manifestação é no presente. Seus hábitos, seus habitus, podem ter tido origem no passado, seus modos podem ser antigos. Mas o resíduo somos nós humanos médiuns durante a incorporação. As entidades não se limitam, não se reduzem, a um papel de ser memória, de ser ser-passado. Elas se atualizam quando chegam via encantamento em nosso tempo presente: aconselham sobre problemas do mundo de hoje, bebem

bebidas de nossa época, aprendem – inclusive – gírias contemporâneas. Todo esse processo, todas essas performances e manifestações, acabam por modificar o próprio habitus das entidades.

Como em um efeito de looping, os conceitos e expectativas dos vivos sobre as entidades vão se atualizando a cada manifestação, mas existe, por outro lado, a potencialidade de atualização das próprias entidades sobre seus conhecimentos e expectativas sobre os vivos. Essas atualizações vão implicando-se mutuamente, e nem nossos conhecimentos sobre as entidades, nem as delas sobre nós, e a atuação de todos em função disso, são fixos.

Quando discorro sobre os hábitos e habitus, estou me referindo a “uma prática social enraizada em modos de vida” (ASAD, 2016, p.220), carregada de historicidade. O estudo e o entendimento desses conjuntos de habitus, suas supostas coerências ou incoerências parecem exercer certo fascínio na antropologia, mas deslocado ora para uma África-passado que resistiu ao tempo, ora para os agentes humanos vivos em seu contexto social (BANAGGIA, 2008 e 2014). O fascínio provocado nos antropólogos que se aproximam demais dos mundos das macumbas é problematizado por Capone:

Iniciação forçada, observação participante, fascinação pelo objeto de estudo; quais são os limites de um trabalho de pesquisa em que as fronteiras perigosamente se confundem? O pesquisador se torna iniciado e o iniciado se torna pesquisador, em um jogo de espelhos verdadeiramente perturbador. A única muralha contra essa vertigem do abismo, contra essa "antropologia das profundezas" (Marin 1975), parece ser a constante relativização das categorias que estruturam tanto o discurso nativo quanto o discurso científico. A análise dos mecanismos que permitiram a construção de um modelo de tradição africana, bem como dos discursos que o sustentam, revela-se, pois, indispensável a uma real compreensão das mudanças em curso nos cultos afro-americanos. (CAPONE, 2004, p.336)

Esse trabalho procurou tomar entidades, espíritos e orixás como os nativos a serem estudados, ou melhor, como os parceiros de pesquisa com os quais busquei me relacionar, dialogar e aprender. Incluir a participação não observável (leia-se: macumbar) foi uma metodologia experimentada como um passo nessa direção (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.124). Arrisquei que a formação estética estava expressa, acima ou abaixo, dos habitus das entidades, e, às vezes, contra elas mesmas.

1.2 FORMANDO HABITUS: APRENDIZAGEM, TRADUÇÃO E PROFANAÇÃO

Conhecer a gramática é aprender a inteligibilidade das palavras dos discursos em situações mundanas. É se envolver com o mundo na e através da linguagem mesmo quando uma criança aprende a se envolver com ela e a viver nela. E com o aprendizado da criança (e do adulto) sempre incompleto da linguagem, e através de sua colocação na tradição que lhe diz não simplesmente que ela está fazendo algo errado ou certo, mas o que ela está fazendo, a criança adquire não apenas a habilidade de usar a linguagem, mas também o "eu" [self] que ela desenvolve e modifica através da vida. (ASAD, 2021a, p.6)

Essa etnografia, essa experiência, não passou despercebida em minha formação enquanto pessoa. Macumbar é sempre se modificar, trocar, compor – afetar-se. Há formas de vida específicas em jogo a partir das relações propiciadas pelas Umbandas, vide a polêmica incorporação de pombagira: ela carrega a potencialidade de alterar relações do médium com o mundo, aprender outra perspectiva, sentir seu corpo como outro corpo, sentir seu gênero como outro gênero. E atribuo “polêmica” porque sua incorporação por homens (cis, diga-se de passagem) é proibida em algumas estruturas religiosas pesquisadas, justamente por conta dessas experiências-limite.

Se considerássemos macumbar como uma forma de antropologia, ou um exercício etnográfico, essa antropologia teria potencial para ser uma antropologia que afeta o antropólogo, que o modifica, que afeta sua descrição e linguagem. Nas palavras de Benjamin e Chakrabarty (em um contexto radicalmente diferente, mas essencialmente contra o mesmo alvo): a antropologia-macumba teria a potencialidade de romper com o curso homogêneo da história:

Normalmente, ou pelo menos nos estudos do sul da Ásia, o estudioso marxista ou secular que está traduzindo o divino está no lugar do estudante que conhece bem apenas um dos dois idiomas com os quais ele está trabalhando. É imperativo, portanto, que leiamos nossos universais seculares de modo a mantê-los abertos à sua própria finitude, de modo que os aspectos escandalosos de nossas traduções inevitáveis, em vez de se tornarem inaudíveis, realmente reverberem através do que escrevemos nos estudos subalternos. Reconhecer a existência deste "escândalo" na própria formação de nossas categorias sociológicas é o primeiro passo que podemos dar para trabalhar os arquivos universalistas e globais do capital de forma a “fazer eclodir [blast out] ... do curso homogêneo da história” tempos que produzem rachaduras na estrutura dessa homogeneidade. (CHAKRABARTY, 2021, p.15)

Isso se dá por experiências de reencantamento do mundo. Ao invés de pressupor ou buscar um mundo desencantado (leia-se secular, moderno,

comungando apenas na tal planaridade ontológica), abrir-se a outras possibilidades. Por isso a proposta não é traduzir, mas experimentar. Em especial, deixar que o campo afete os próprios conceitos de antropólogo e de nativo: aprender os tipos de antropologias, de trocas, que os macumbeiros vivos realizam com as ontologias supra-viventes que se manifestam (ou se revelam) nas macumbas. Novamente, não nos interessa antropologicamente o que eles acreditam em termos psicologistas (os macumbeiros ou as entidades), mas quais os tipos de problemas com os quais eles se relacionam para resolver ou lidar; as crenças porventura aparecem aí, imbricadas em práticas e ações. Isso também encontra paralelo quando a antropologia pensa sobre antropologia (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.228).

Se o foco do estudo são as práticas e seus sentidos, e não as crenças envolvidas, as práticas e os sentidos estão imbuídos de determinados habitus. Os gostos e maneiras de fazer as coisas estão sempre ancorados em experiências diacrônicas em determinado tempo e sociedade. No caso das entidades, acrescentaria: a temporalidade na qual se constituíram enquanto seres, as sociedades nas quais viveram a vida e a pós vida, além da estrutura religiosa na qual estão se manifestando. Toda vez que tomar estrutura religiosa (que eu poderia narrar aqui como ritual, mas implicaria em uma ambiguidade dada a variedade de rituais dentro das estruturas religiosas), pode-se ler conjunto midiático ou de mediadores. Aproximo o conceito do habitus como o ajuste, ou a mediação, entre sujeito e estrutura, “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade” (WACQUANT, 2007, p.65).

É possível refinar, no entanto, o conceito de habitus, porque, em geral, ele acaba desconsiderando determinadas maneiras pelas quais é aprendido pelos indivíduos, relegando o sentido de aprender a viver. Mahmood, em seu trabalho com mulheres muçulmanas no Egito, opera esse ajuste na categoria, adicionando ao habitus uma dimensão pedagógica tradicional que excede determinismos de classe ou estrutura social¹². Radicalizando essa tese, penso

¹² "Embora Bourdieu reconheça que o habitus é aprendido - no sentido de que ninguém nasce com ele - sua principal preocupação é com o poder inconsciente do hábito através do qual as condições sociais objetivas se naturalizam e se reproduzem. (...) Além do determinismo socioeconômico que caracteriza a discussão de Bourdieu sobre as disposições corporais, o que considero problemático nesta abordagem é a falta de atenção ao processo pedagógico pelo qual um habitus é aprendido (MAHMOOD, 2001, p.13-14.)

que o paralelo que podemos realizar é que as estruturas religiosas, a partir de suas mediações, propõem ou estimulam certos comportamentos, mas as entidades que se manifestam podem ou não agir sobre tais comportamentos. Elas possuem, ou podem manifestar, recalcitrâncias em relação ao que é esperado de suas manifestações. Tentarei assim perceber os processos de aprendizado relacionados ao habitus das entidades.

Pensar o habitus como esse processo pedagógico negociado de aproximação entre duas sensibilidades (a do médium e da entidade) também nos auxilia a discutir porque determinada ontologia está dentro de determinada estrutura religiosa. Essas estruturas autorizadas têm agência própria em seu desdobramento ritual, e podem entrar em conflito com as ontologias presentes. Nada garante que é a entidade que se adaptará (aprenderá e se submeterá àquela doutrina). Ao contrário, pode acontecer de toda uma estrutura religiosa mudar a partir dessa dialética do “gosto”¹³.

Isso é um passo a mais na direção de não considerar as entidades como arquétipo ou representação de alguma parte dos indivíduos que as manifestam ou das comunidades em que se manifestam. As entidades influenciam a própria dinâmica das estruturas religiosas, podendo ser mais mediadores que intermediárias (LATOURE, 2012, p.66) no processo religioso. Não só o conjunto de hábitos e práticas estimulados por determinada formação estética, mas as próprias redefinidoras das mediações em si.

Como iremos descobrindo aos poucos, é essa constante incerteza quanto à natureza íntima das entidades¹⁴ – elas se comportam como intermediários ou mediadores? – a fonte de todas as outras incertezas que decidimos acompanhar. (...) Resumamos o contraste de uma maneira rudimentar: os sociólogos do social acreditam em um tipo de agregados sociais, poucos mediadores e muitos intermediários; para a ANT, não há um tipo preferível de agregados sociais, existem incontáveis mediadores e, quando estes são transformados em fiéis intermediários, não temos aí a regra, mas uma exceção rara que deve ser explicada por algum trabalho extra – usualmente a mobilização de ainda mais mediadores! (LATOURE, 2012, p.66 e 67)

Esse processo de (re)mediação fica exemplificado também nas narrativas das entidades sobre as formações de si. Os próprios conceitos que

¹³ Vide a mudança de terreiros de Umbanda para Candomblé, ou, o contrário: de Candomblé para Umbanda.

¹⁴ Latour não está discutindo entidades de Umbanda, é apenas uma coincidência feliz de termos.

apresentam suas ontologias são modificados de terreiro a terreiro. As entidades que se atualizam dentro de certa tipologia¹⁵ acabam influenciando o conceito daquele terreiro sobre a própria tipologia, implicando em modulações para interações futuras, numa dinâmica de diferença e repetição caracterizada por evidentes efeitos de looping (HACKING, 1999, p.34).

Um exemplo clássico desse processo trata dos pretos-velhos que se manifestam acocorados, fenômeno que se vê em todas as casas que trabalham com esse tipo de supra-vivente. Para alguns sacerdotes isso se trata apenas de uma cópia, ou uma modulação, pois os médiuns aprendem desde cedo que “todo preto-velho tem que vir agachado!”. Acompanhei em uma casa, um trabalho em que um preto-velho (chefe da gira) em determinado trabalho precisou erguer-se, e a partir dessa gira outros pretos-velhos se sentiram mais à vontade para não se acocorar tanto, tendo mais mobilidade. Quiçá a possibilidade passou a existir quando o chefe da gira realizou uma mudança, e alargou as possibilidades corporais da tipologia, permitindo que os demais conhecessem essa possibilidade. Ou, como se trata de um fenômeno com diferentes sujeitos a partir de determinado nível de consciência ou inconsciência dos médiuns, foi quando os médiuns aprenderam aquela possibilidade que suas ontologias manifestadas conseguiram exercê-la (no caso, “desagachar”).

Essas variações, no entanto, podem ser narrativas, e não necessariamente corporais. Tomemos o conceito do que é uma pombagira, por exemplo. Em uma das casas visitadas, a Maria Padilha dizia-se “a puta-mor”, que havia realizado um trabalho em um bordel e havia dito isso “na cara das putas da casa”, história que ela repetia quase obsessivamente “eu falei na cara delas, aqui só tem putinha. Puta, só eu”. Já em outro terreiro, uma pombagira tinha virado pombagira – isto é, tinha se encantado – pulando do telhado (cometendo suicídio? Não fica claro em sua narrativa) para não se prostituir justamente porque “não era puta”. A virtude de uma contra a titularidade de puta da outra, imbricando no que as pessoas envolvidas entendem sobre o que é, ou como se é, pombagira.

Outro ponto a se discutir a partir desse tema é a variabilidade das histórias que narram, cada qual com sua intenção e lição, com o objetivo

¹⁵ Leia-se caboclo, preto-velho, baiano e afins.

específico para aquela ocasião. Essa variabilidade, para Cardoso, diz respeito à comensalidade da experiência do narrar:

Detalhes da vida de uma Pombagira tornam-se parte de uma narrativa à medida que eles se tornam relevantes para o momento. Eventos que acontecem, destinos que as pessoas encontram, um conselho dado às pessoas que procuram o espírito, tudo isso torna-se deixo para o contar de certos fragmentos das histórias dos espíritos. Tais histórias não são oferecidas como informação, uma forma de comunicação que, como nos diz Walter Benjamin, é passível de verificação e deve aparentar ser “compreensível em si mesma” (Benjamin, 1968, p.89). Estas são histórias que emergem da própria comensalidade da experiência, e Benjamin nos diz que “a experiência passada de boca em boca é a fonte de todos os narradores” (Ibid., p.84). Para ele, um narrador toma o que ele conta das experiências – a sua e a contada por outros – e a transforma na experiência daqueles que o ouvem (Ibid., p.87). (CARDOSO, 2012a, p.187-188)

A experiência comensal da narração em um contexto social urbano, marcado pelo individualismo, é uma das características da macumba que poderíamos enquadrar como contra-moderna. Para Walter Benjamin, em seu clássico *O Narrador*, a experiência coletiva traumática da primeira guerra mundial teria alterado a possibilidade de interação, de sentir e viver a partir da experiência dos outros. A modernidade efetivou a impossibilidade de experiência coletiva (*erfahrung*) do narrar. O evento da primeira guerra seria responsável por uma nova relação com a vida e a morte, uma insensibilidade à morte alheia, em suma, uma desconexão entre os humanos.

Outros autores como Giorgio Agamben (2002) expandem a impossibilidade desse tipo de experiência coletiva (*erfahrung*) não como uma herança da primeira guerra mundial, mas da própria modernidade, com sua racionalidade e individualismo. Sharf (2012) demonstra como essa transição acabou ensejando a buscas individuais de uma nova experiência, recursivamente influenciando as religiões vinculadas à Nova Era. A impossibilidade da experiência inaugurada pela modernidade (AGAMBEN, 2002 e 2007) redireciona buscas de autenticidade e vivências em religiões como a Umbanda, uma vez que o contato com as entidades é justamente uma retomada da narração com autoridade, denunciada por Benjamin como destruída pelas Grandes Guerras (ou o simbiótico desenvolvimento do capitalismo tecnológico).

A narração nas macumbas é a própria finalidade, seja através da linguagem falada ou da dança (com temas dos mitos ou dos pontos cantados). É preciso destacar também que as ontologias em jogo nas diferentes Umbandas

pertencem, em sua vasta maioria, a minorias historicamente oprimidas no Brasil ou aos próprios marginalizados pela estrada da modernidade, como diria Benjamin. Penso em Canudos quando vejo uma gira de exu e pombagira; em senzalas e quilombos em uma gira de preto-velho; no avistar das caravelas e as negociações nefastas que se introduziram entre os povos originários (ou caboclos de pena na mitologia umbandista mais geral) e os colonizadores. Há certa solidariedade da dor: são as histórias e conhecimentos dos oprimidos que emergem nas giras das diferentes Umbandas. O narrador nunca é o fazendeiro, o traficante de escravizados, o capitão da caravela, o político etc.

Mais uma aproximação entre macumba e antropologia, a partir do sofrimento narrado. Para Veena Das, o conhecimento antropológico deve ser um exercício de abrir-se ao sofrimento e à dor do outro (2008, p.153). A opressão e a dor são manifestados discretamente nas giras de Umbanda apenas com a presença desses seres. Essas experiências nas Umbandas não se resumem em narrativas de dor. As entidades parecem realizar uma operação de profanação (AGAMBEN, 2007), no sentido de dar novos usos àquelas imagens históricas consolidadas ao redor da dor, ou da falta de poder político, como os escravizados, os indígenas, as minorias em geral.

Agamben e Asad seguem a genealogia empreendida por Foucault no processo de secularização no advento da modernidade, traduzido como uma sedimentação dos valores cristãos nas profundezas da razão secular. O conceito de religião como crença é uma das faces desse processo de secularização. Churlew destaca como a profanação de Agamben se opõe a própria secularização, preparando terreno para entendermos a ponte que faço entre a presença das minorias sociais como entidades nos terreiros e o entendimento de secularismo para nosso exercício de Santropologia:

Devemos distinguir entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de repressão. Ele deixa intactas as forças com as quais lida simplesmente movendo-as de um lugar para outro. Assim, a secularização política dos conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) nada mais faz do que deslocar a monarquia celestial para uma monarquia terrena, deixando seu poder intacto. A profanação, porém, neutraliza o que profana. Uma vez profanado, o que estava indisponível e separado perde sua aura e volta a ser usado. Ambas são operações políticas: a primeira garante o exercício do poder reconduzindo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os aparatos de poder e devolve ao uso comum os espaços que o poder havia tomado. (CHURLEW, 2015, p.164-165).

Tomar nosso exercício de antropologia como Santropologia, é profanar a antropologia, procurando ir na contramão de um secularismo que promoveu o entendimento de religião como sinônimo de crença, e o antropólogo como o dono do saber pastoril, a produzir discursos de Verdades acima e sobre seus interlocutores. Nossa santropologia propõe um novo uso do empreendimento antropológico nessa pesquisa, possibilitar cruzos.

Meyer (2019, p.38-39) e Keane (2005, p.184), assim como Asad (2021a, p.38), creditam ao secularismo a subsistência de conceitos e visões de mundo cristãs no fazer acadêmico de humanidades. Abrimos, através da Santropologia, nosso estudo à influência dos seres que se apresentam nas giras de Umbanda. Afinal, através da presença desses seres, emaranhados historicamente nessas situações de opressão e marginalidade, há práticas de troca, prazer e cura. Um novo uso, uma abertura de possibilidade, profanando hierarquias sociais passadas. É como se outrora a felicidade plena e liberta não era possível por conta da colonização, da opressão, do conflito de classe, e nas giras de Umbanda ancestrais e descendentes encontram a possibilidade de festejarem, beberem e fumarem em um vínculo que atravessa as fronteiras entre os mundos dos vivos e dos mortos.

Há um quê de atualização, ou equilíbrio, na comunhão de humanos e supra-viventes. O morto como vítima retorna exatamente como supra-vivente. e suas histórias servem de lição, sua sabedoria guiando para a vida dos encarnados, aqui e agora. Aqui cabe o ditado banto “não é porque não vivemos uma história que deixamos de senti-la” (SIMAS, 2021, p.103), que poderia ser o resumo da antropologia da dor praticada por Das (2008, p.334).

A condição de marginalidade histórica das entidades manifestadas nunca é escancarada, a convivência cotidiana com os marginalizados de outrora é sutilmente percebida. É preciso catar folhas com os fragmentos de suas experiências para compreender esse caráter subversivo e discreto das macumbas. Aprender com as entidades depende mais da atenção dos humanos acordados do que de uma suposta didática das entidades. Curiosamente, “É parcialmente desse modo que também o antropólogo deve proceder” (GOLDMAN, 2005, p.109). Novamente, o fazer antropológico e o macumbístico se assemelham.

Noto que Goldman escreve “parcialmente” em referência a disponibilidade de tempo que o Candomblé exige e que o antropólogo não dispõe em campo. Não realizar a etnografia como catar folhas, implicaria em parir uma doutrina que nada tem de relação com aquilo que as pessoas fazem e vivem. Espero ter demonstrado até aqui, que não sou o único que encontrei ecos de antropologia em meio a macumbas ou, melhor ainda, marcas de mandingas em meio a percursos etnográficos. Dinâmica similar se observou no trabalho de Gustavo Chiesa (2020), que tentou catar folhas em um terreiro de Umbanda no Rio de Janeiro. A experiência de Chiesa foi parcialmente frustrada, pois seus interlocutores (os umbandistas “vivos”) consideravam que a sua “religião” era a antropologia. Chiesa, no entanto, logo achou um paralelo entre sua vivência como aprendiz no terreiro e a meta-teoria antropológica na prática de atentar-se, “Esperar, mas com atenção voltada para tudo aquilo que acontece à sua volta. Essa é a maneira de aprender da/na Antropologia. Esse é o seu método de investigação” (CHIESA, 2020, p.230).

Os paralelismos entre a antropologia e as macumbas enquanto ofícios e éticas do aprendizado me permitiram experimentar lidas com as entidades como os ‘nativos’ e com os pais e mães de santo ora como interlocutores, ora como antropólogos colegas de pesquisa. Cada qual compunha suas etnografias, agregava os seus arquivos (escritos ou não), e os compartilhava com aqueles que desejavam aprender sobre os seres que se manifestavam nas Umbandas, seus (filhos de santo/alunos). Eu fui aluno de vários deles no processo, identifiquei algumas posições e escolas. Esse exercício de aproximação me ajudou duplamente a entender o que faziam, e as reações das entidades com as quais se relacionavam.

1.3 TENSIONANDO O ANTROPÓLOGO NATIVO

1.3.1 Entidades como nativos, sacerdotes como santropólogos

A opção metodológica de aproximar o pai de santo do antropólogo tomando as entidades como seus “nativos”, surgiu da discussão do texto de Chiesa em um grupo de estudos. Eu era o único aluno no grupo naquele dia, e

os demais eram 4 professores universitários de antropologia. Um deles afirmou que eu era um verdadeiro nativo porque eu já era macumbeiro antes de começar minha pesquisa em antropologia, ao que respondi que não. Que Seo Boa Noite (o exu que incorpora em mim) era o nativo, ele é quem sabe o que está acontecendo sempre, dominando as relações entre as diferentes ontologias e é a voz autorizada dentro da gira para explicar o que se passa, ao que o professor respondeu “mas o pai de santo é o quê na gira, então?”, “antropólogo!” respondi, arrancando diferentes reações dos professores presentes, entre gargalhadas e expressões de desaprovação.

Evidentemente, essa associação radical soara muito simplista a pessoas que se dedicam à antropologia há muitas décadas, provavelmente mais do que às quais eu me dedico à macumba. Porque designar a entidade como nativo incorre no perigo de tomar a entidade como um outro já pré-definido:

É justo porque o antropólogo toma o nativo muito facilmente por um outro sujeito que ele não consegue vê-lo como um sujeito outro, como uma figura de Outrem que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível. É por não aceitar a condição de ‘não-sujeito’ (no sentido de outro que o sujeito) do nativo que o antropólogo introduz, sob a capa de uma proclamada igualdade de fato com este, sua sorrateira vantagem de direito. Ele sabe demais sobre o nativo desde antes do início da partida; ele predefine e circunscreve os mundos possíveis expressos por esse outrem; a alteridade de outrem foi radicalmente separada de sua capacidade de alteração. O autêntico animista é o antropólogo, e a observação participante é a verdadeira (ou seja, falsa) participação primitiva. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.117).

A proposta de entendê-los em paralelo (o pai de santo e a entidade) era tentar traduzir aos demais antropólogos a falta de controle de alguém que conduz uma gira. O controle é substituído por uma atenção orientada. A experiência de terreiro nada mais agrega do que ao olhar, a atenção e o aprendizado com os diferentes seres manifestados. Ao invés de uma perspectiva intelectualista (anos na frente do terreiro significam dominar mistérios e conhecimentos profundos da espiritualidade), comparo (sinto, vivo) como se fosse a habilidade para conduzir um barco¹⁶. Habilidade essa que se adquire, se aprende e se mostra quando as águas mudam bruscamente, ou, no caso, quando a gira vira.

Se em um primeiro momento, no início do desenvolvimento mediúnico ou o início de uma vivência em terreiro, é o ritual, o espetáculo, a “certeza que

¹⁶ De maneira similar que Reinhardt (2022, p.93) propõe em seu estudo sobre a manifestação dos espírito santo nos cultos evangélicos ganenses.

não estamos sós” que é o grande trunfo, ao longo do tempo são os aprendizados ali adquiridos naquele contato que vão ganhando relevância: aprendizados não sobre o lado “de lá”, mas o “de cá”, sobre como vivermos as nossas vidas. Como o terreiro e essas ontologias impactam nosso cotidiano, a partir de nossas interpretações e olhares, nossas traduções, daquilo que ocorre na macumba enquanto um processo diário, e provavelmente sem fim, de aprendizado prático.

A prática das umbandas não se resume a só impactar a perspectiva, ou a sabedoria, daqueles que passam por seus rituais. Existem formas de comunhão entre humanos e supra-humanos que impactam a identidade de todos os indivíduos envolvidos. Zé Bonito relaciona o nome das entidades com esse processo ao declarar que “antes quando eu vinha na [fulana] eu era Zé [tal], hoje eu venho no burro, aí meu nome é Zé Bonito”, transformando, em uma perspectiva assentada em Meyer, o próprio médium como uma mídia para a experiência de si.

O engajamento pessoal e íntimo do iniciado com seu orixá é recíproco. O orixá (ou o espírito, na umbanda) possui o iniciado, mas o iniciado também possui metaforicamente seu deus: faz-se referência ao deus manifestado como o Oxalá de Maria ou o Oxóssi de João, ao mesmo tempo em que o iniciado é identificado como Maria de Oxalá ou João de Oxóssi. A possessão funciona como um multiplicador de identidade e não como um despojamento da identidade em favor de um agente possuidor externo. É assim que, nos relatos dos entrevistados, encontramos uma pluralidade de vozes: a identidade se define aqui pela multiplicidade. (CAPONE, 2004, p.136)

Enquanto Nicolás de Ogum (ou do Boa Noite, da Maria, do Zé...) e Nicolás Mastrocola Garcia se encontram nessa pesquisa e no terreiro, posso pensar essas construções identitárias com a lógica de composição dos assentamentos: nada se nega, tudo se agrega¹⁷. Arrisco a dizer ainda que Ogum, Boa Noite e outros são mídias para novas experiências de ser Nicolás. Somos composições de experiências atravessando mundos.

Encontro ecos dessa leitura na fala de Seu Apolônio. Importante liderança religiosa da Grande Florianópolis, estava por trás, junto a Pai Leco, das principais atividades da UNIAFRO, instituição criada por terreiros da Grande Florianópolis. Pai Apolônio era chefe de um terreiro de Omolokô e faleceu em 2020, antes dessa pesquisa nascer, mas foi entrevistado por meu orientador

¹⁷ Ver o capítulo “Sangue da cabrito é muito pesado”.

para a pesquisa “Territórios do Axé”. Ao discorrer sobre suas experiências em transe, o sacerdote nos conta:

“Eu sou de Yemanjá. Esse orixá, quando ele se manifesta em mim, o que que eu sinto? Eu me vejo, sou transportado pra um oceano revolto, num redemoinho. Com tempestade, aquele oceano ali, eu tô no meio daquele redemoinho. E aquela coisa me envolve tão forte. Que é como se eu tivesse tocando numa parede. Parece uma coisa material, embora eu saiba que ela não é. (...) A minha mente se separa dali, eu vejo meu corpo lá no meio daquilo ali. Enquanto meu corpo tá lá, eu sei que a entidade tá ali. Agora minha mente está fora, e ela consegue funcionar perfeitamente. (...) Esse [Ogun] é diferente, ele vem de dentro de mim. ele vem de dentro e muda a minha personalidade. Para uma coisa que eu sei que não sou, que é guerreiro, que é ficar meio irritado. Aquela coisa assim ,né? Eu sei que eu não sou assim, eu sou completamente o oposto. [Já o Exu] ele muda a minha mente, eu entro em outra personalidade. Eu fico sarcástico, gozador. Sempre na brincadeira. É uma coisa totalmente diferente. Cada entidade em mim se manifesta diferente. (...) Só se a pessoa vivenciar, pra poder entender. Porque falando assim talvez a pessoa vai pensar ‘o cara é doido’.”

Se Seu Apolônio coloca Yemanjá como uma manifestação que separa sua mente e corpo, Ogum e Exu estão mais próximos de humores, de personalidades, cada manifestação com suas peculiaridades. O saber vinculado, experimentado pelo médium, decorre dessa experiência corporal, é um saber corporificado. Não são as sensações corporais do médium o que eu chamo de habitus, mas essas características que esses seres apresentam, essas peculiaridades e diferenças entre eles. O conhecimento corporal das manifestações somado ao reconhecimento e identificação dos habitus das entidades é o conjunto de saberes que constitui o arsenal para a prática de santropologia dos interlocutores vivos dessa pesquisa.

Minha antropologia também é atravessada, bagunçada ou auxiliada, pelo meu arsenal de santropologia, em consonância com outro pai de santo pesquisador:

Por fim, sigo atravessado permanentemente pelas estruturas filosóficas bantu, visto minha identidade, meu terreiro e meu corpo no mundo. Hoje, pai-de-santo, e a um passo da conclusão deste mestrado em ciência da religião, noto-me um sacerdote de umbanda atravessado pelo cientista tão quanto um cientista atravessado pelo sacerdote, na

esperança de transmitir um ensinamento aos meus mais novos que resguarde, fundamentalmente, a identidade, a memória e, conseqüentemente, a existência do povo negro dos terreiros e a dignidade de seus ancestrais. (DELGADO, 2022, p.17)

Neste exercício de pai de santo e antropólogo, evidentemente como já discutimos que o olho etnográfico não se fecha (PIERINI, 2020, p.11), penso que minha atividade de pai de santo foi atravessada pelo meu fazer etnográfico tanto quanto este dependeu de minha condição de pai de santo. O exercício de dobra foi tratar as diferenças entre os demais pais e mães de santo como colegas antropólogos, e entender as diferenças de seus entendimentos e práticas como antropólogos de escolas diferentes. Isso não soa tão heterodoxo quando admitimos que as teorias antropológicas têm sido influenciadas, menos ou mais explicitamente, pelos conceitos nativos estudados¹⁸.

Evidente que o exercício não se resumia a caracterizar os pais e mães de santo como construcionistas ou positivistas, mas examinar como as relações que travavam com as proclividades das entidades influenciam o aprendizado de suas práticas macumbísticas. Como eles se articulam aos seres que se manifestam ou percebem? Trata-se de uma lógica de controle, de uso, de submissão, de parceira? A vantagem de abrir a categoria sacerdote através de um olhar meta-antropológico era justamente equipar-se de diversos instrumentos teóricos da teoria antropológica para entender os conceitos elaborados por eles e suas ontologias sobre suas relações. Uma das perguntas mais frequentes que eu fazia às entidades (e que vamos explorar as respostas no quinto capítulo) era: “por que você vem nesta pessoa?” A variabilidade das respostas frequentemente chocava com os próprios conceitos que enquadravam aquela relação na doutrina.

Não raro as entidades se apresentam enquanto partes do médium, em um paradigma utilitário. Neste caso, o responsável pelo desenho da cena e da definição de seu propósito é o próprio médium, o que me parece uma abordagem que adjetivaria como construcionista. Foi a partir deste entendimento que pude traçar as diferenças entre uma estética “branca” e sua outra, a “preta” que se esforça na procura pela Verdade, pelo Correto, pelo genuinamente Africano, que me parece flertar com uma espécie de positivismo panafricanista.

¹⁸ Ver Viveiros de Castro, 2015, p.220-221.

Esse esforço por uma antropologia que desse protagonismo aos outros dos outros, complexifica a minha própria antropologia: “ficava claro que a antropologia sobre as outras sociedades se transforma quando leva em conta a antropologia das outras sociedades, o que possibilita a existência de uma antropologia sobre a nossa sociedade que não seja apenas mais uma antropologia da nossa sociedade” (BANAGGIA, 2014, p.58).

Já em outros espaços, mais ou menos leais a uma estética ou a outra, o diálogo era o mais importante, a troca tanto com este duplo antropólogo quanto com as entidades em jogo. Lugares que estavam mais preocupados em ouvir e deixar-se encontrar do que usar uma pesquisa acadêmica para promover determinada visão de mundo. Todas essas dinâmicas produziam diferenças tanto nos rituais como nos seres relacionados.

O que, “em campo” faz do pai de santo um antropólogo que aprende com seus nativos e um antropólogo que reduz ou limita seus discursos e manifestações? O próprio conceito do pai de santo sobre o que são essas manifestações com as quais se relaciona tem alguma implicação e consequência nas próprias estruturas religiosas? Arrisco que é muito diferente um pai de santo que tome as manifestações enquanto representações de algo por trás (o erê é um adulto, o preto-velho é um doutor europeu metamorfoseado) de um pai de santo que leve em consideração a forma com as quais as entidades chegam. Talvez, em termos umbandistas (e minha provocação vai no sentido de limitar a diferença entre antropologia e Umbanda em linguagem), entre doutrinar e cruzar.

1.3.2 Doutrina e cruzo

Entendendo doutrina como um conceito nativo instrumental desses (pais de santo/antropólogos) enquanto o conjunto de fazeres e saberes que esperam que as entidades executem. O exu que deve beber para provar que está em terra, ou o tipo de falas que uma entidade pode ou não realizar, ou a curvatura esperada do preto-velho. A doutrina – que em determinadas casas pode ser apenas um discurso cristão de caridade, amor e fé em Jesus Cristo – pode nos servir como uma palavra para nomear tudo aquilo que se espera de uma entidade, quando há expectativas. Em suma, é o caráter de fe(i)tiches (LATOIR, 2002) depositado naquela manifestação, em que sujeito e objeto, fato e feito são

imbricados em sua própria dissociação. O que é espontâneo, dado, e o que é moldado, feito, ou cultivado em determinada manifestação?

Assim se confunde o dado e o feito: a modulação aos pouquinhos de algo que vem, que chegou cru, como o “transe selvagem” de Bastide (2006). Talvez meus filhos de santo identifiquem em mim esse pai de santo doutrinador. Por exemplo, uma senhora (mãe de uma filha de santo) estava na assistência um dia e incorporou. Percebi que a entidade estava ali se entendendo com o corpo dela, e reconheci no ponto que meu irmão tocava no atabaque o tipo de ser ali manifestado, um tipo específico de caboclo. Eu já tinha visto pelo menos 5 pessoas com aquele mesmo tipo de caboclo, assim sendo, fui até ela e falei “Olha, agora eu vou estar falando com seu caboclo, não é com você. Deixa entre eu e ele”, para que ela não se desconcentrasse abruptamente do transe (não sabia se ela estava consciente ou não). Peguei seus braços e ajudei o caboclo a ajoelhar no chão. Eu esperava, com isso, que ele se deitasse no chão, de barriga para baixo, parecendo que queria entrar na terra. E foi isso que fez.

Quando o caboclo foi embora, ela veio me perguntar como eu sabia que ele queria deitar-se no chão, se eu havia “recebido” alguma mensagem mediunicamente. Eu disse que não, mas que era a quinta vez que eu via caboclos desse tipo e todos eles fazem a mesma coisa, até o dia que não queiram fazer mais a mesma coisa e se manifestavam mais “soltos”. Evidente que eu poderia estar errado e não ser isso, mas se esse fosse o caso, ele estava livre para fazer o que quisesse. De uma maneira muito tangencial, reconheço doutrina como esse conjunto de saberes e expectativas corporais que se constrói ao longo do tempo dentro da prática macumbística.

A partir de Meyer, podemos entender todo esse conjunto como determinado arranjo midiático que recebe, interage e molda as manifestações corporais causadas ou influenciadas por entidades e orixás. Não se nega o caráter de alteridade desses seres, mas discuto o efeito das mídias em suas manifestações nos corpos dos médiuns.

O cruzo é o oposto disso. É pegar o conhecimento que se estabeleceu enquanto “doutrina” e estar disposto a modificá-lo, ou atualizá-lo, diante de determinados encontros. Quando meu caboclo chega na Jurema, em meio a cabokos, e pede para tomar vinho, fumar cigarro de palha e tocar um maracá, ele está cruzando seu habitus com outras possibilidades, permitidas naquele

espaço. Tomo o conceito de Simas e Rufino e penso que o caboclo realizou uma “relação com diferentes saberes potencializada a prática do cruzo, em um exercício dialógico e polirracionalista” (2018, p.27). Conta Jaqueline que, quando ele se manifestou, a esposa do Tata do terreiro perguntou a ela o que meu caboclo bebia e ela disse “nada”, e o próprio caboclo corrigiu dizendo que queria vinho. A mesma entidade (mesmo nome, identidade, médium, trejeitos) mas se manifestando em outra estrutura religiosa, uma cujo habitus propiciado estimula as entidades a beberem álcool e tocarem maracás.

Para os autores que o conceituaram, o cruzo tem esse caráter de resposta. Ele nasce do choque, do encontro e da pluralidade. Se relaciona com essas ‘adaptações’, essas possibilidades múltiplas de manifestação.

PERSPECTIVA DO CRUZO parte da implicação de que não há como pensar as produções de saber presentes em determinadas práticas culturais sem que nos afetemos e nos alteremos por aquilo que é próprio delas. O cruzo como exercício de rasura e encanto conceitual postula-se como parte do caráter teórico-metodológico assente na epistemologia das macumbas. A perspectiva do cruzo na produção de conhecimento configura-se como uma resposta responsável, orientada pelo reconhecimento de que nos formamos, sempre, a partir da relação e do acabamento que nos é dado pelos outros. (SIMAS e RUFINO, 2018, p.33 – grifos meus)

Penso que essa perspectiva conversa com a escolha metodológica da presente pesquisa, um exercício de Santropologia, uma disposição de efetuar cruzos entre terreiros e doutrinas, a partir de um cruzo entre Antropologia, o conhecimento sobre os habitus dos seres manifestados e o saber corporificado dos terreiros. A Santropologia, uma antropologia do santo que baixa, do santo dado e do santo que se faz, é o estar disposto a reconhecer esse duplo movimento da doutrina e do cruzo, com suas confluências e choques. Um pouco ou muito como os assentamentos que se compõe e tem exigências variáveis a depender da circunstância. Todos nós um pouco antropólogos, um pouco nativos, e um tanto macumbeiros.

1.3.3 A natureza e a cultura, o dom e a iniciação, o dado e o feito.

Um dos tropos contemporâneos da antropologia é o sacudimento da oposição natureza x cultura. O exercício de separação do mundo entre esses dois domínios gerou uma série de híbridos. Penso em meu corpo e os diversos

artefatos dentro dele, por razões biomédicas, odontológicas, ritualísticas. Assim como os diversos micro-organismos induzidos por vacinas ou por contatos com bactérias e fungos ao longo de minha vida. Sou eu um objeto da natureza, espontaneamente desenvolvido a partir dos genes de meus pais, ou uma consequência de determinado modo de vida, alimentação e os diversos ambientes que vivi nos últimos 30 anos? Parece já estabelecido na antropologia contemporânea que o binarismo natureza ou cultura não é mais tão produtivo¹⁹.

Essa discussão é didaticamente tomada por Hallam e Ingold quando tensionam, comparam, os verbos *growing* e *making* (HALLAM e INGOLD, 2014). Em português, poderia traduzi-los como crescer e fazer. O primeiro historicamente relacionado aos processos da natureza e o segundo da cultura estão, no entanto, imbricados de diversas formas. Quando eu faço pães, no meio do processo, preciso deixá-los crescer. Quando minha barba cresce demais, está na hora de fazê-la. O *making/fazer* é sobre a intervenção humana, no Candomblé e nas Umbandas Pretas, o santo se faz. O *growing/crescer* trata dos processos internos das coisas, como o desenvolvimento mediúnico de alguém que frequenta as giras de Umbanda assiduamente.

Mas tal como o pão e a barba, o fazer e o crescer também se implicam nas Umbandas, Macumbas e Candomblés. Posso ter todas as obrigações de santo concluídas, mas meu conhecimento sobre a ritualística depende de minha presença no terreiro. Posso frequentar giras durante anos, mas preciso de determinados rituais para auxiliar meu corpo a suportar e fortalecer essas conexões.

Quem escreveu sobre essa dicotomia nos cultos afro, foi Boyer, em um texto de 1996, no qual utilizou o binômio dom e iniciação. O artigo identifica uma dicotomia entre os cultos nos quais o fenômeno da manifestação das ontologias se dá de forma espontânea, o dom, ou depende de processos iniciáticos, a feitura/iniciação. A distinção entre as duas modalidades seriam objeto de discussões dos próprios interlocutores da autora (BOYER, 1996, p.7).

A tensão entre o dom e a iniciação reflete a encruzilhada na qual os interlocutores se encontram em um culto de caboclo: ao mesmo tempo que estimulam o controle maior do transe a partir da formulação do dom, pretendem

¹⁹ Uma das premissas dos trabalhos da chamada ‘virada ontológica’, a partir especialmente dos trabalhos de Bruno Latour (HEYWOOD, 2022, p.4).

se desvincular a ritos que façam referência a África (as iniciações), mas também sem implicar em uma anarquia que prolifere caoticamente a quantidade de lideranças religiosas, que seriam legitimadas unicamente a partir do dom (*idem*, p.15).

Uma versão mais narrativa e menos analítica se dá entre os terreiros baianos de Mãe Sabina, de Candomblé de caboclo, e o tradicional Gantois, Candomblé Ketu, na clássica etnografia de Ruth Landes (1947), se relacionando ao paradigma de pureza nagô (proferido pelo Candomblé Ketu radicalmente assentado nas iniciações) e os processos de mistura e sincretismo que permitem a manifestação de ontologias que dependem mais do dom, relacionadas não a África, mas ao Novo Mundo (os caboclos). Essa temática é a central na, também clássica, etnografia de Beatriz Dantas (1988).

Já dialogando com o continuum, que caracterizou o tom dos estudos sobre Umbanda desde os anos 60²⁰, colocando-a entre o espiritismo kardecista e o Candomblé, noto que essas duas religiões se enquadram perfeitamente no modelo do dom, no caso do espiritismo kardecista, e o modelo de iniciação no Candomblé, cujo transe só ocorre perfeitamente depois da iniciação, superando assim o transe selvagem (BASTIDE, 2006) que a manifestação do transe pré-iniciação.

Evidente que já se percebe rachaduras desse binarismo, com a própria existência do bolar, que Bastide denomina de transe selvagem, que é praticamente uma modalidade patológica da possessão. O indivíduo virando no orixá não feito, adormece ou produz manifestações violentas. Ou seja, tal como natureza e cultura, growing e making, a análise teórica que busca identificar esses processos separando-os perfeitamente, implica na descoberta de mais e mais híbridos. A iniciação é realizada naqueles que possuem o dom, que é aprimorado com a iniciação.

Alguns anos mais tarde, Márcio Goldman (2009, 2012) e Roger Sansi (2005, 2009, 2013), produzem um estimulante debate a partir das categorias trazidas por Boyer, mas renomeado o debate como entre o dado e o feito. Tentarei resumir as conclusões do debate, porque ele influencia diretamente a maneira como a presente pesquisa se relaciona com a aparente dicotomia entre

²⁰ Originalmente formulado no livro de Cândido Procópio (1961).

as formações estéticas Umbanda Branca e Umbanda Preta no contexto da Grande Florianópolis.

Ambos os autores partem de experiências vastas de campo, em especial sobre o processo da feitura de santo. Goldman (1984, 1985) vincula a feitura do santo como o processo de formação da pessoa dentro do Candomblé, enquanto Sansi (2005) focara na construção de assentamentos (aos quais ele chama de assentos) durante a iniciação, que seriam os outros corpos (materiais) do santo feito. Sansi propõe a dimensão criativa sobre o ritual (a doutrina) que o dom exerce (SANSI, 2009, p.141-142), vinculando-a ao processo do sincretismo religioso, ou de reinvenção ritual. O dom aparece, portanto, como a possibilidade de preencher lacunas geradas pela história das religiões afro-brasileiras. O autor conclui:

Começamos por propor ir mais longe na distinção estabelecida por Boyer: não podemos simplesmente dizer que a iniciação se impõe ao dom, mas o facto é que eles estão mutuamente implicados. O “dom” pode ser tão imprescindível nas religiões afro-brasileiras como a iniciação. O conhecimento que a iniciação perde por esquecimento, desistência e conflitos interpessoais é substituído pela inspiração dos médiuns, que estabelecem através do seu “dom” um contacto directo com os espíritos. Nesses termos, o dom e a iniciação geram uma dialéctica histórica da produção de conhecimento, no qual novos espíritos, objectos e valores são incorporados. (SANSI, 2009, p.142)

Tal como parto do princípio de cruzo em relação a doutrina. É no âmbito do cruzo que identifico as proclividades e recalcitrâncias das entidades manifestadas nas diversas estruturas religiosas quando performam de maneiras aparentemente incoerentes com as expectativas das pessoas, dos sacerdotes, envolvidas no ritual. Reconheço no dado, no dom, no cruzo, relações e modulações sobre o feito, a iniciação e a doutrina. Nem sempre aparente, nem sempre em tom de contestação, mas sempre em implicação. Sansi articula, inclusive, que a iniciação é o momento da formação de um habitus corporal específico do santo manifestado (2009, p.144). A comunicação, no entanto, de algo diferente, naturalmente foge desse habitus apreendido durante o processo de formação, de feitura, do making.

Aproximando a técnica do Candomblé a arte, Sansi discute o talento como algo necessário para alguém se tornar um dia, por exemplo, mãe de santo (SANSI, 2013, p.88), implicando de outra maneira o dado e o feito. Isso também se relaciona aos tipos de ontologias cultivadas, como o caboclo com nome de

orixá que a mãe de santo de Sansi manifesta, que – por não se relacionar a uma iniciação – não aceita sangue.

Já Goldman enfatiza, de acordo com Sansi, a historicidade como substância primordial no imbricamento do dado e do feito. Para a conversa, ele cita a Lei de Herkovits (HERSKOTIS, 1956, p.165), a qual poderíamos traduzir como, nas religiões de matriz africana, cada caso é um caso, a depender do contexto (ambiente, diria Ingold), estrutura religiosa e demanda particular do indivíduo. Além disso, Goldman articula (2012, p.274) o caso, nem tão raro quanto poderia parecer, dos indivíduos que já “nascem prontos”, isto é, feitos. Ele adiciona a dicotomia de Boyer, o elemento da participação ou convivência, a herança de santo: elementos que bagunçam a tensão bipolar.

Goldman, acompanhando seu trabalho já clássico sobre a noção de pessoa no Candomblé (1984), nos lembra que os seres já existem de uma forma mais ou menos intensa nessa concepção, mesmo antes de feitos. Ele sugere, em desacordo com o vocabulário do povo de santo para iaôs, que o processo de feitura (o making) seria mais próximo de um processo de confirmação, tal qual a suspensão e confirmação de ogãs e ekédes quem, para o povo de santo, já nascem feitos. A iniciação seria um processo de reconhecimento.

Todos os processos estão, portanto, dentro do espectro dado-feito, nunca completamente um ou outro. No entanto, dentro da pluralidade das religiões de matriz afro, como nos ensina a perspectiva transformacional, os elementos (as mídias, os meios) estão mais ou menos intensamente nesta ou naquela. É preciso frisar que, dentro do conjunto estético Umbanda Branca os processos relacionados ao dado são mais intensos, enquanto nas Umbandas Pretas, é mais fácil perceber os processos do feito. O que implica dizer que o feito é mais tímido nas Umbandas Brancas, exigem mais do pesquisador para serem reconhecidos, e o inverso nas Umbandas Pretas. Tudo está em tudo, variando o grau de intensidade.

CONCLUSÃO

Entre as diversas tentativas de compreender as diferenças entre as diferentes religiões afrodiáspóricas de transe ou possessão, o dado e o feito, por vezes o espiritismo kardecista e o candomblé, e às vezes a pureza nagô e

influência indígena foram usados de balizas para agrupar ou alinhar diferentes estruturas religiosas. Reconhecer que essas próprias estruturas são influenciadas pelos seres nelas manifestados, portadores de seus próprios habitus, é olhar essas variações menos como consequências de macro estruturas e mais como encontros negociados a partir de dentro, em diálogo com vários elementos dispostos. A saber, ao menos três grupos de atores fazem parte desses encontros: as pessoas vivas envolvidas, o Estado (via, especialmente via juridicamente, e demais condicionantes externos) e os próprios supra-viventes manifestados dentro da ritualística.

Em sua crítica ao conceito de habitus de Bourdieu, Mahmood (2001) atenta para o caráter consciente da prática ritualística, e como suas interlocutoras mobilizam os rituais para fins escolhidos, e não apenas absorvem as consequências de suas práticas. Tomar as práticas dos pais e mães de santo nos terreiros como santropologias tem esse objetivo, analisar suas práticas como diálogos conscientes e passíveis de atualização e não apenas consequências de rituais construídos historicamente. O que deixa de ser possível de ser feito, o que será mudado porque determinada entidade ensinou uma outra maneira de fazer, entre outras mudanças que acarretam impactos estéticos, no sentido estético de sentidos, de sensações corporais derivadas dessas experiências passíveis de alteração.

O “quê” autoetnográfico deste capítulo poderia ser traduzido como um aviso aos antropólogos não macumbeiros, ou não chefes de terreiro: nós, quando estamos tocando uma gira de Umbanda, não estamos exercendo uma ditadura ritual baseada na doutrina, mesmo que assim esperamos, ao menos parcialmente, sermos lidos para mantermos nossa autoridade perante nossos médiuns e nossa assistência (os visitantes), mas prontos para se relacionar, cruzar conhecimentos, negociar, dialogar com os seres que atenderem nossos chamados, afinados através de diversas mídias que igualmente impactam os convidados que atendem nossos chamados e podem por eles serem influenciados. De forma similar à do antropólogo, que não controla seu campo de pesquisa a partir de seu conhecimento teórico, mas sim se disponibilizando para experimentar aquilo que seus nativos tiverem a bondade de os permitir.

CAPÍTULO 2: 'EU TAMBÉM QUERO MORRER!'

*O Erê, O Erê, onde está o Erê?
Onde está a Rosinha, está na cachoeira.
Onde está o Trovão, mora na pedreira.
Onde está o Folhinha, está na mata a caçar.
Onde está o Pedrinho que eu não vejo chegar.
O Erê, O Erê, onde está o Erê?
Onde está o Lazinho, com vovô a rezar.
Onde está o Paulinho, foi conchinhas catar.
Onde está a Aninha, no campo a passear.
Onde está Mariazinha que eu não vejo chegar.
O Erê, O Erê, onde está o Erê?
Onde estão os Eres que eu não vejo chegar.
Onde estão os Eres venham logo brincar!*

“Eu também quero morrer!”, os erês reclamavam ao pai de santo. Valério, babalorixá do Ilê Asé Logun Edé (Candomblé Ketu, asé Oxumarê) nos narrava dando gargalhadas. Estávamos, eu e Jaqueline em seu barracão, situado no bairro Ponta de Baixo, na cidade São José, Santa Catarina. Ele narrava um acontecimento da festa de erê anterior, realizada em 2020. Por conta da pandemia do COVID-19, a festa do ano de 2020 foi muito reduzida, como em tantas casas de religião de matriz africana pelo Brasil, fazendo com que os erês manifestados tivessem poucas pessoas “de fora” para se relacionar, podendo conversar mais entre si.

Os erês são seres infantis que incorporam em seus (médiuns/cavalos/elegúns) nas religiões de culto de orixá: Candomblé, Batuque e algumas Umbandas. Paralelos a esses seres ou, quiçá, exatamente como eles, existem as crianças em outras Umbandas. No contexto da Grande Florianópolis, nome beijada²¹ também é popular para designar essas manifestações e foi encontrado em campo se referindo tanto a erês quanto a crianças.

É fácil identificar um erê com uma criança (um ser humano vivo infantil): eles gostam de doces, de brincadeiras, de vestimentas infantis, dos mais

²¹ Encontro na literatura a ortografia ibejada, derivada dos deuses Ibeji, os gêmeos yorubanos. Nas entrevistas no contexto florianopolitano, no entanto, o “i” não existe na palavra. A antropóloga Morena Freitas, citada ao longo do capítulo, utiliza-se do termo ibejadas. Considero que escrever, ao longo desse texto, ibejadas ou ibejadas, seriam passar por cima dos conceitos de meus entrevistados, em prol de uma suposta conexão tomada a priori a partir de literatura produzida em outras regiões, tomando outros campos, como o eixo Rio-São Paulo ou Salvador. Em seu trabalho sobre Almas e Angola, Delatorre também registra o termo (DELATORRE, 2020, p.133)

variados brinquedos e tudo que se remeta ao universo simbólico das crianças humanas vivas. As crianças das Umbandas seguem o mesmo caminho. Não raro também encontramos em campo a identificação das crianças das Umbandas sob a designação de erê. Diversos entrevistados para essa pesquisa (todos, à exceção de um) compreendem que o erê do Candomblé é a criança da Umbanda em alguma medida.

Mas a história de Pai Valério problematiza essas categorias. Muito mais raras do que os terreiros de Umbanda, as casas de Candomblé entrevistadas trazem em seu corpo de membros diversos indivíduos que tiveram seu início mediúnico em terreiros de Umbanda²². Enquanto a ortodoxia do Candomblé admite a (posse/virada) de um (elegún/cavalo) depois dos ritos iniciáticos, privilegiando a lógica do feito, esse processo na Umbanda é mais individual, fluído e espontâneo, a criança faz parte do dado: sua manifestação é independente de um processo ritualístico específico. Portanto, alguns dos filhos de santo do Ilê Asé Logun Edé, e de todos os barracões de Candomblé entrevistados, já conheciam “suas” entidades de criança quando começaram a participar dos ritos no barracão de Candomblé.

Na festa de erê, próxima do dia nacional das crianças no Ilê Asé Logun Edé, estavam reunidas entidades infantis de pessoas cujas vidas no santo se iniciaram antes de se vincularem ao barracão. Outras haviam se iniciado pelo rito de feitura de filho de santo quando, pela ortodoxia do Candomblé, o erê também se manifesta. Ele é um ser feito, criado, nascido no momento da iniciação, destinado a ser o mensageiro do orixá do neófito: divino por natureza, ligado ao orixá “feito” na feitura.

Durante o rito, algumas entidades conversavam e um erê perguntou a outro: “Como você morreu?” Tratava-se de um erê de um (médium/filho de santo/cavalo) que tinha uma trajetória na Umbanda antes de ser feito no Candomblé. Ao que o erê indagado respondeu: “Pera... Eu nunca morri”. Esse erê era de um (filho de santo/médium/cavalo) que se iniciara no Candomblé sem passar por nenhuma outra Umbanda anteriormente.

²² Esse processo de transição da Umbanda para o Candomblé foi profundamente discutido por Capone (2004), no contexto carioca. Já Delgado, em 2022, percebe – assim como eu pretendo mostrar nesse capítulo – que a Umbanda também influenciou, através da presença de suas entidades, o Candomblé (DELGADO, 2022).

Desesperado, o erê que nunca morreu indagou a um outro, que lhe respondeu “eu também não!”, o que o primeiro erê (o morrido), curioso, replicou: “Então como que vocês estão aqui se vocês nunca morreram?”, para o completo desespero dos outros dois que correram aos prantos até o pai de santo, que observava tudo de longe: “Como que a gente existe se a gente nunca morreu? Eu também quero morrer!”.

A crise dramática foi contornada pelo pai de santo. Pai Valério cortou o assunto e colocou os erês para trabalhar: pintar parede, descamar peixe etc. É comum no barracão que os erês façam festa realizando as atividades domésticas e pequenos reparos na estrutura do terreiro. Alguns meses mais tarde, eu testemunharia os erês da casa depenando aves recém sacrificadas com uma habilidade notável. Colocar ‘os erês para trabalhar’ é uma prática muito diferente da função das entidades de crianças em outras Umbandas; tal diferença desdobra-se da diversidade da categoria ontológica desses seres invariavelmente infantis, evidente no diálogo acima.

Na festa de erê de 2022, fomos eu, Jaqueline e uma filha de santo minha que havia tomado um borí com Valério, Victória. Chegamos antes da festa começar. Havia doces, salgadinhos e refrigerantes. Nos sentamos nas cadeiras reservadas aos convidados. Pai Valério conduziu os membros de sua casa para o quarto de santo. Lá, entoaram cantigas em iorubás, e consegui reconhecer os ilás de alguns orixás dos elegúns que já conhecia. Ou seja, os rodantes viraram em seus orixás, os orixás foram despachados deixando os erês nos corpos de seus filhos.

Os erês vieram correndo para a mesa de doces. Pegavam o que queriam comer e saiam andando pelo barracão lançando olhares de soslaio a nós, visitantes. Havia um grupo de 6 pessoas no total na assistência. Pai Valério disse que nós podíamos ficar à vontade, comer da mesa de doces e salgados e sentar-nos nas cadeiras dentro do espaço do terreiro. Aos poucos, os erês foram perdendo a timidez e começamos todos a brincar com estalinhos pelo barracão.

Às vezes, os mais levados jogavam uma quantidade significativa de estalinhos e tomavam bronca de Valério, saiam rindo e poucos minutos depois repetiam a travessura. Uma erê, Laba-Laba, de uma filha de lansã, vestia asinhas de borboleta, usava um arco de borboleta na cabeça e corria pelo espaço brandindo uma varinha de brinquedo. Xaxará, um dos erês que eu já

conhecia, nos servia refrigerante e diante dos convidados se portava como um verdadeiro anfitrião. Eram em torno de 6 erês, e nós, 10 pessoas não incorporadas, entre visitantes, ogãs e o pai de santo.

Pai Valério pediu para que eu puxasse pontos junto aos atabaques, Jaqueline e Victória me acompanharam. Os ogãs, acostumados com os toques das cantigas de Candomblé, e eu, acostumado com meu irmão no atabaque tocando pontos de Umbanda, não fomos muito bem-sucedidos em nos entender musicalmente. Eu cantava de um jeito, os ogãs repetiam de outro, eu então tentava repetir da maneira deles, mas o toque tentava me acompanhar da maneira inicial. No meio dessa tentativa de troca, um dos filhos da casa, que ainda não foi feito no Candomblé, incorporou sua entidade de criança no meio do salão. Ele usava roupas coloridas, diferente dos demais rodantes que estavam de branco. A criança, Gabriel, veio dando cambalhotas.

Um dos ogãs começou a puxar as cantigas em iorubá, desistindo assim de nossa fracassada parceira, e os erês dançavam brincando de imitar as danças dos orixás. Depois de comer e brincar, os erês se acalmaram e Valério, gentilmente, começou a fazer perguntas para eles que interessavam nossa conversa sobre a natureza dos erês.

“Escuta, quem aqui já morreu?”

Os erês ficaram em silêncio e ficavam se olhando. Valério continuou:

“Não? Vocês nem sabem o que é isso né?”

E os erês timidamente faziam negativas com a cabeça. Olhavam fixamente para o pai de santo com suas chupetas e pirulitos na boca. Apenas Gabriel levantou o braço, animado e disse em alto e bom som: “Eu!” e começou, entusiasmado a contar:

“Eu morri afogado!” olhava para o pai de santo mexendo na chupeta, e concluiu: “Foi bem legal!”

Essa cena corrobora a conversa que eu e Pai Valério vínhamos mantendo desde a primeira entrevista. Como as crianças ‘de Umbanda’, ou seja, a entidades infantis dos não iniciados no Candomblé, como o médium de Gabriel, apresentam relatos de morte, e sempre relacionados a eventos trágicos: fui esmagado, fui afogado. Eventos que ficamos horrorizados, mas que eles contam de maneira entusiasmada, humorada, como diria Gabriel, para eles “foi bem legal”.

Outras narrativas de mortes de entidades crianças acompanham essas duas características: um evento trágico, deslizamento de terra, atropelamento, poliomielite sendo os mais comuns, junto com afogamento, mas ao mesmo tempo uma leitura desses eventos como experiências interessantes, e não necessariamente tristes. A criança de minha bisavó, por exemplo, chorava toda vez que se manifestava, mas era porque ela não gostava do seu nome, Josefina. Sobre sua vida e morte, no entanto, não tinha nenhum problema em contar que vivia em um orfanato, e um dia se perdeu e acordou “do outro lado”.

Essas narrativas não afirmam a morte como um evento triste e trágico, o modo como é geralmente sentida pelos vivos (ainda mais se tratando de crianças!). Ao contrário, elas fazem rir. É um novo uso que a brincadeira dessas entidades dão da própria morte que, afinal de contas, possibilitou que elas estivessem ali, naquele momento, contando essas histórias. Essas narrativas profanam (AGAMBEN, 2007, p.58) a tragicidade da morte, seu poder sobre os vivos.

Há, no entanto, dentro do Candomblé, uma categoria temida e trágica: o abikú, “o nascido para morrer”. Se, no entendimento do Candomblé os erês em questão fossem crianças que morreram antes dos sete anos, elas estariam vinculadas a esse modo de existência. Uma grávida de um abikú precisa passar por procedimentos (ebós) em caráter emergencial, a fim de renegociar com os ancestrais a possibilidade de permanência deste ser no plano material por mais tempo. Essa categoria é, de maneira general, vista como negativa.

Talvez por isso, o Candomblé se afaste doutrinariamente do entendimento do erê como um ser que viveu materialmente na Terra. Em entrevista com Pai Ricardo, que, assim como Pai Valério, é um babalorixá de Candomblé da linhagem do Asé Oxumarê na cidade de São José, o erê nada mais é que o próprio orixá daquela pessoa, mas em uma forma infantil.

“Nos festivais dos iorubás tem gente que fica virada três dias seguidos. Alguma hora essa pessoa tem que ir no banheiro, tem que dormir. Então o orixá vem dessa forma infantil, que consegue se comunicar, para fazer essas coisas. É o próprio orixá da pessoa.”

O erê seria, nessa leitura, o orixá sem sua majestade. O orixá se dispendo a certas experiências corporais humanas, assim como a possibilidade prática de habitar um corpo humano por mais do que algumas poucas horas. O

erê seria um ser vinculado a uma função, ou uma forma de um ser. Continuemos nossa investigação sobre o que são os erês.

2.1 O QUE SÃO OS ERÊS? SECULARISMOS, MEDIADORES E INTERMEDIÁRIOS.

Segundo Bastide, e reforçado por apenas um dos entrevistados deste trabalho, a leitura ortodoxa do Candomblé é de que o erê é um estado de semi-transe desencadeado depois da possessão do elegun por seu orixá:

depois que sua divindade foi 'despachada', seu cavalo não retorna imediatamente à normalidade. Permanece um momento em estado de erê. Porém ainda aqui o fenômeno é tão fugaz que é preciso prestar muita atenção para notá-lo. Todavia, há cerimônias em que é possível estudar o fenômeno, que nelas se prolonga por mais tempo, como, por exemplo, no panã que encerra o ritual de iniciação." (BASTIDE, 2001, p. 193).

O erê, portanto, é um resíduo, uma ponte, um intermediário entre o orixá e o elegún.

Morena Freitas, cujo objeto de pesquisa são as ibejadas, nome que encontra em campo para as entidades crianças de Umbanda, traz a diferenciação das manifestações de crianças e erês:

Destaco aqui uma distinção que me fora apontada por meus interlocutores que, ao me falarem sobre as ibejadas, faziam questão de diferenciá-las dos erês. Estes seriam as entidades infantis do candomblé e se distinguem dos orixás não só pelo comportamento de criança, mas pela fala; são os erês quem dão os recados, já que orixás não falam. Há também a distinção entre um estado de transe e uma entidade: a ibejada, como dito anteriormente, está entre outras divindades do panteão umbandista; já os erês não seriam orixás, mas um estado (de transe) intermediário –depois que o orixá deixa o corpo do iniciado e antes de que o filho de santo retome sua consciência, surge (ou desce) o erê. Como a energia do orixá é extremamente forte, seria muito impactante recebê-la e imediatamente depois voltar a si. O erê é, então, chamado para dissipar as energias com as quais os filhos de santo não saberiam –ou não teriam como lidar. (FREITAS, 2019, p. 3).

O erê no Candomblé, ou melhor dizendo, as manifestações infantis dentro do culto de orixá é conectado por natureza ao orixá. Seu nascimento se dá como parte do processo de feitura do orixá do neófito, sua existência no mundo material (enquanto uma entidade manifestada no corpo de um ser humano) deriva do rito iniciático. Ao longo dos dias que o neófito está dentro do

ronkó²³ tendo seu corpo preparado, assim como suas oferendas, o erê pode começar a se manifestar em seu corpo com o objetivo de auxiliá-lo no processo: romper com o tédio, não deixar o iniciado sentir algum tipo de dor, comer determinada refeição, ou qualquer motivo pelo qual o erê considere importante sua intervenção. Bastide recorre às palavras de Arlindo Silva:

Durante o período de internamento na camarinha (o aposento em que se processa a iniciação), são as iaôs possuídas geralmente por “espíritos” inferiores, de caráter infantil, chamados yerês (ortografia defeituosa de erê). Eis por que há ali brinquedos para distrair esses espíritos alegres: carrinhos de metal, pedrinhas coloridas, pincéis, aquarelas, lápis de cor. É por isso também que as paredes da camarinha estão sempre recobertas de rabiscos, de desenhos idênticos aos infantis. Por vezes, os erês ficam tão insuportavelmente travessos que precisam ser castigados para se portarem como juízo. A mãe-de-santo vai então à camarinha com um açoite fustigando a iaô portadora do erê, e acalmando assim o “espírito” peralta demais. Mas este é às vezes tão turbulento que a iaô, impelida por ele, arromba a porta para ir divertir-se lá fora. Para prevenir essas fugas, a mãe-de-santo amarra xaorôs ou guizos nos tornozelos da iaô, a fim de poder localizá-la à distância. (Arlindo Silva apud BASTIDE, 2001, p.193-194).

Podemos entender o erê como um resíduo ou mesmo um mediador em meio ao processo iniciático. De acordo com Veena Das (2008, p.413), os processos iniciáticos podem apresentar rituais de dor (e assim acontece com a iniciação no Candomblé) que deixa marcas no corpo do iniciado, convertendo o corpo em memória. Para além das marcas físicas, podemos arriscar que o erê é uma marca (um resíduo) da iniciação, mas como manifestação espiritual.

A manifestação do erê não é obrigatória durante o processo, e muitos dos pais de santo entrevistados indicam uma diminuição das intervenções dos erês nos ronkós como um reflexo do abrandamento das provações que um neófito passa durante a iniciação contemporaneamente. O processo iniciático “do passado” é descrito com duração de 3 a 6 meses, enquanto os acompanhados no campo não ultrapassaram os 21 dias. Essa adaptação faz parte, segundo os sacerdotes – e este argumento foi uníssono nas entrevistas com babalorixás – “das condições da vida contemporânea”, que não permitem iniciações tão extensas. Um pai de santo defendeu a adequação do tempo no ronkó à disponibilidade do neófito, inclusive com um caso de trabalho home-

²³ Quarto para a iniciação em algumas vertentes do Candomblé. Nos trabalhos de Bastide e em algumas vertentes como a Almas & Angola, o termo mais presente é o de camarinha.

office (ronkó-office) durante a pandemia. A redução do tempo acaba afetando a participação dos erês no processo de iniciação.

“Hoje em dia as pessoas são muito mais frágeis, sabe Nicolas? Tem frescura. Estão muito acomodadas. Não tem mais a resistência dos antigos de tomar banho gelado na cachoeira, de comer o que tem que comer. Além do tempo ser menor hoje em dia, a preparação também mudou, porque as pessoas estão cada vez mais delicadas.”

Percebe-se nesta outra entrevista, realizada com João Paulo, babalorixá de Candomblé em Campos Novos, Santa Catarina, a adição ao critério temporal a percepção de que as pessoas de hoje estão “mais frágeis” e não se pode mais iniciar um iaô (um neófito) como antigamente. Sem novos iniciados, o Candomblé não sobreviveria, portanto, não apenas o tempo de recolhimento, mas as próprias formas de iniciação se adaptaram: o banho gelado, o tamanho das curas (cortes), entre outros aspectos secretos. Essa suposta fragilidade atribuída aos indivíduos contemporâneos está de acordo com uma leitura de rejeição à oposição entre dor e agência, propagada pelo liberalismo moderno (ASAD, 2011, p.162). A relação entre a negação ou aceitação da dor nos processos iniciáticos é só uma das maneiras de colocar as religiões afro-brasileiras em relação ao secularismo.

A fim de discutir tais modificações, é preciso nos atentarmos a prática da antropologia da religião vinculada à antropologia do secularismo, entendendo secularismo por “um complexo histórico frouxamente articulado que inclui comportamento, conhecimento e sensibilidade no fluxo da vida cotidiana” (ASAD, 2001, p.305). O que isso quer dizer? Que dentro de uma narrativa da História, em especial a europeia, há a narrativa do indivíduo progressivamente se libertando de ‘religiões’ que o oprimiam até a formação do espaço público dominado pelo Estado-nação, e a religião reduzida, ou contida, na vida privada. Essa ideologia, que reproduz tal narrativa, acaba subsumindo o caráter normativo desse processo das próprias religiões, como os conceitos de ‘crença’, ‘escolha’, etc. (REINHARDT, 2020b, p.99). O processo de produção secular da religião tem cunho biopolítico e sua seletividade incide sobre noções racializadas de ordem pública. É largamente conhecido que o lugar das tradições de origem africana no chamado “campo religioso” brasileiro tem sido mediado e informado, desde a laicização do estado em 1890, por poderes normalizadores associados

à saúde e à segurança, como "curandeirismo" e "charlatanismo" e, mais recentemente, ao campo do "patrimônio cultural". Destaco aqui elementos menos abertamente regulatórios da produção secular da religião, ligados à secularidade como um regime de sensibilidade particular.

As palavras secular, secularismo e secularista fazem parte de determinada narrativa sobre uma suposta diminuição da importância da religião. Em português, percebo que o termo causa certa confusão por se assemelhar a palavra século. O trabalho de Talal Asad foi realizado em inglês, língua na qual o termo secularista e secularismo apareceram entre os pensadores liberais do XIX para discutir justamente a influência da religião na política, mas afastando-se dos termos 'ateísmo' e 'ateu' para evitar maiores constrangimentos (ASAD, 2021b, p.33-34). Já o termo secular vem do léxico eclesiástico, e definia os religiosos que não viviam sob o ritual (ou seja, a rotina dos mosteiros), mas entre o povo comum (ASAD, 2021a, p.38).

Secular, secularismo e secularização não se relacionam, primordialmente, com a palavra século do português, mas podemos arriscar uma explicação didática a partir da palavra século como um sintoma de conceitos que foram secularizados no mesmo processo de conceituação dos significados modernos de religião e secular, ou, nos termos de Benjamin e Chakrabarty, a formulação do tempo como homogêneo e desencantado. Mesmo se pautando em um marco religioso, o tempo contemporâneo não é mais concebido explicitamente com referências ao deus católico e aos santos, tal como na era pré-moderna "o ano de nosso Senhor...". Em contrapartida, seguimos com os dias da semana em português que foram cristianizados para omitir as influências de deuses pagãos, diferente das demais línguas latinas. Faço essa digressão para, ao pensar uma antropologia da religião e do secularismo, levarmos em conta que nem tudo que foi secularizado o foi completamente. A antropologia do secularismo, inclusive, defende o contrário. A partir do método genealógico de Foucault, podemos arriscar definir secularismo, enquanto ideologia, como uma cristianização profunda (CHRULEW, 2015, p.157). O método da genealogia de Foucault, dentro dessa leitura, é a tentativa da produção de uma narrativa ateológica (*idem*).

Tomar duplamente a religião e o secularismo é focar sobre o poder que cria condições para a experimentação de verdades religiosas (ASAD, 2010,

p.268). Acompanhando a perspectiva de Meyer (2019), poderíamos definir religião, que Asad evita conceituar universalmente, como uma espécie de mídia que produz, capta, vai mediar experiências de seres humanos com forças transcendentais ou espirituais (MEYER, 2019, p.60). Acredito que religião como um conceito universalmente definido pode ser outras coisas, em outros termos, mas essa perspectiva – neste trabalho – é útil para refletirmos justamente nas diferentes formações estéticas praticadas sob o nome de Umbanda, a fim estudarmos o poder gerativo das condições de suas existências.

Os argumentos de Pai João (o tempo e a fragilidade) expõe o caráter normativo e criativo do poder ‘secular’ que moldam características, para ele, geracionais, porém acompanhadas e provenientes de discursos, leis, práticas e conceitos de liberdade corporal, afetando o ritual mais importante e central do Candomblé. Implicado a partir de tais modificações, o papel do erê de mediador, ao desempenhar o trabalho de “meio de campo” entre o neófito e provações mais difíceis do processo iniciático, vai diminuindo. Ao longo dos 7 anos de iniciação (o caminho de iaô a babá, yá ou ebômi) se espera do erê o papel de mensageiro do orixá, característica desdobrada da função de mediador. Tomo o conceito de mediador aqui como um conceito “nativo”, afinal, foram meus próprios interlocutores que utilizaram o termo, mas não posso deixar de assinalar como na discussão sobre erês aparecem os conceitos de intermediário e mediador, trabalhados por Bruno Latour (2012) (RABELO, 2014, p.191).

“O erê na verdade ele nem existe. Porque aqui ele é um estado abobalhado de consciência entre a pessoa e seu orixá. Ele é um estado intermediário, a pessoa que está meio infantil, meio boba depois do transe do orixá. Eu sou de um orixá que não tem erê, aqui no meu Candomblé, que é Oxum. Porque é um transe suave, que não impacta o orí com tanta força, tanta violência.” (entrevista com Babá Lívio de Oxum).

Da mesma maneira que Latour, o conceito de intermediário esteve associado à explicação do erê como estado de consciência “abobalhado”, uma consequência ou afeto, e não um ser: apenas o estado intermediário entre o iaô e seu orixá. O Candomblé de Babá Lívio é o único entre os entrevistados que não compreende o erê como um ser dotado de individualidade. Mesmo no entendimento de forma infantil na explicação de Pai Ricardo, o erê ainda assim tem seus gostos e vontades, ainda é uma alteridade em relação a seu médium,

tem seu próprio habitus. O barracão de Babá Lívio está situado em Pernambuco, um Estado onde a Umbanda não é tão presente quanto no Sul-Sudeste (segundo ele mesmo), e o culto de entidades que não orixás é mais significativo através dos cultos de Jurema, mais presente no Nordeste do que no eixo da Umbanda, culto este que trabalha com entidades, mas não com as crianças ou com os erês. Por exemplo, no barracão de Lívio, acontecem homenagens a São Cosme e Damião, mas não se relacionam com a manifestação de erês, como em geral acontece nas festas de Cosme e Damião ou de erês em nosso recorte geográfico.

Enquanto o intermediário aparece no discurso que compreende o erê como um estado de consciência do rodante, a palavra mediador apareceu nos discursos sobre mensageiro. O erê é apenas o primeiro de uma série de mediadores a serem estudados nesse texto. Rabelo (2014) discute a função de mediação no Candomblé, e aproveito para – refletindo nas aproximações entre Umbanda, Candomblé e secularismo – expandir a concepção do erê mediador e a presença de diversos mediadores (os médiuns, os assentamentos, as imagens) em outros contextos religiosos que vão além do seu estudo de caso.

“O erê é o ser que faz a mediação entre a pessoa e o orixá. Ele vem trazer recado, vem falar o que o orixá está precisando.” Entrevista com Babá José.

Em suma, para seguir nessa busca, pode-se recordar a diferença entre intermediário e mediador concebida por Bruno Latour. Enquanto o intermediário é uma passagem que não afeta o processo de encontro entre dois estados, o mediador modifica a relação. Pensar as interações enquanto rede é atentar-se para a mediação praticada pelos sujeitos-objetos, e a implicação das naturezas-culturas, ontologias, materialidades e suas consequências nos processos estudados. Pensar em rede é encontrar verdadeiros mediadores naquilo que é percebido anteriormente como intermediário (LATOURE, 2005. RABELO, 2014, p.194).

Durante o trabalho de campo, fui encontrando e percebendo as entidades manifestadas cada vez menos como intermediários de processos subjetivos de seus (médiuns/cavalos) ou de “crenças” das casas que se encontravam, e mais como agentes mediadores, no sentido de suas convicções, escolhas e preferências terem um papel relevante na ritualística e na

organização dos terreiros, em especial as recalcitrâncias em relação às práticas e doutrinas implicadas. A seguir, meditemos sobre um desses momentos no qual a agência dos erês não necessariamente condiz com as escolhas “coerentes” das liturgias, com as opiniões dos sacerdotes, com a teologia adotada: a escolha do nome no Panã.

2.2 ERÊS EM TENSÃO

2.2.1 Na hora do Panã, quem é seu erê?

Na Almas e Angola, vertente de religião afro mais característica da Grande Florianópolis, o processo de iniciação para orixá é mais curto do que no Candomblé. A justificativa da duração se assemelha ao argumento candomblecista de adaptação secular. Se para o Candomblé isso justifica uma redução de meses para 21 dias, na Almas e Angola a redução é de 21 para 7, segundo praticantes de Almas e Angola. Outras modalidades, como a Umbanda do Pai Maneco, realizam processos de iniciação de pernoite ou mesmo de algumas horas. Com a redução da duração dos rituais, o papel de mediador do erê diminui. Minha tese é a de que, acompanhando esse processo, suas características ontológicas vão se modificando na prática, aproximando-se cada vez mais da criança da umbanda.

Durante minha iniciação no Candomblé Ketu, o único momento que Joaquinzinho veio foi no Panã, o ritual que encerra a iniciação. Na ortodoxia, é o momento no qual o neófito, agora um iaô, reaprende a viver em sociedade. Uma pequena encenação no qual ele, iaô, performa um teatro da vida cotidiana²⁴: ensaia como lavar louça, trabalhar em um escritório, arrumar a cama, fazer o mercado e toda uma gama de tarefas proibidas durante o processo iniciático, tudo isso auxiliado pelos erês dos, agora, irmãos de santo. Os panãs que acompanhei não seguiram essa descrição. Minha teoria é de que com um tempo

²⁴ Sobre a teatralização no Panã ver MANDARINO, A. C.; GOMBERG, E. PANÃ: RITUALIZAÇÃO TERAPÊUTICA E CARNAVALIZANTE NO PROCESSO DE INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 35–48, 2016.

de iniciação reduzido, o panã foi se transformando dessa retomada da vida cotidiana para uma comemoração similar a um aniversário infantil: corta-se um bolo e o erê vem, e no caso da minha iniciação, “o panã é do erê”. Nesse momento, o sacerdote responsável pela iniciação ou o padrinho de santo dão o nome do erê, “batizam” o erê no Candomblé.

Como é frequente os recém-iaôs já manifestarem suas crianças da Umbanda, pode acontecer de uma delas ser o seu erê: a entidade já conhecida se manifesta e recebe um novo nome. Esse processo pode ser negociado entre o sacerdote e a entidade, no momento do Panã. O erê de meu pai de santo iniciador não permitiu trocar seu nome de Pedrinho para Cajado (referência ao orixá de seu, à época, iaô), e seguiu com o nome Pedrinho.

Ela [sua mãe de santo] me contou que virou assim pro Pedrinho ‘parabéns Pedrinho, agora você vai se chamar Cajado! Porque seu pai é de Oxoguiã’ [gargalhadas] e o Pedrinho virou pra ela: ‘Tá doida, velha fedorenta? Que Cajado o que? Meu nome é Pedrinho, velha fedida!’ (gargalhadas) você acredita que o safado desse erê virou na cara de Mãe [figura pública] a mais importante de todas e chamou ela de velha fedorenta?!”

Como Pedrinho, mas de maneira mais comportada, Joaquininho não aceitou ser chamado pelo novo nome sugerido, Espadinha de Ferro, uma vez que, segundo ele, esse já era o nome do erê do Axogum da casa (o ogã responsável pelo manuseio da faca, e por isso um não-rodante)²⁵. A madrinha de santo ofereceu o nome ‘Trilho’, o qual ele aceitou e desde então aceita ser chamado pelos nomes de Joaquinzinho, Trilho ou Trilhinho, que junta o substantivo característicos dos nomes de erês do Candomblé com o diminutivo característico dos nomes de criança de Umbanda. Existe, neste momento de negociação, um espaço de agência da entidade sobre suas próprias características, um momento de conversão da criança da Umbanda em um erê de Candomblé.

As crianças das Umbandas (e aqui me refiro a entidades, não crianças biologicamente vivas) na maioria das entrevistas com sacerdotes de Umbanda são espíritos que habitaram o plano material e morreram precocemente. Elas retornam nos terreiros para continuarem a ser crianças. Seus nomes são “nome

²⁵ Como os ogãs não rodam, ninguém conhece seus erês, e esse tipo de menção é rara.

de gente”: Pedro, Paulo, Maria, Carolina, Joaquim, Júlio, Gabriel, em sua maioria no diminutivo: Pedrinho, Paulinho, Mariazinha etc.²⁶.

Meus interlocutores babalorixás também ressaltam que as crianças-erês do Candomblé são “terríveis” perto das crianças da Umbanda. Isso significa que têm comportamentos mais maliciosos, brincadeiras mais perigosas, fazem mais bagunça. Em nosso Panã (de Joaquinzinho-Trilho e meu) havia uma erê, Costureira, cuja elegun era uma jovem iaô, que imitava outras categorias de entidades e pessoas do barracão: brincava de dar ‘passes como os pretos-velhos’ e fingia despachar os demais erês como as ekédes da casa. Cabe ressaltar que sua atuação não era para uma plateia de convidados humanos para o grande evento público do Candomblé (a saída de santo) e sim outros erês, que rolavam de rir no chão. Nas brincadeiras de Costureira, humanos vivos e erês poderiam ser suas vítimas, sua plateia ou seus comparsas.

Noto também, que a médium de Costureira é de Oxum, como Babá Lívio. Mostrando as variações geográficas dos Candomblés, enquanto Lívio é herdeiro dos chamados Xangôs de Recife, (a médium/ cavalo) de Costureira é vinculada ao Asé Yá Nassô Ká (casa matriz Engenho Velho, em Salvador) praticado em Belo Horizonte, Minas Gerais.

Joaquinzinho não era minha única entidade de criança na Umbanda, sendo, inclusive, a mais quieta de três. O mais “terrível” e que se aproxima do arquétipo de erê de Candomblé – como Costureira ou Pedrinho – seria Caboclinho, que adora atirar suas flechinhas com ponta de borracha, frequentemente sujas de cobertura de bolo, nos visitantes, nas demais entidades, nas imagens²⁷ do terreiro etc. Também gosta de montar e ser montado pela cadela Cacá, a mascote canina do terreiro, que tem um corpo imenso que ele, usando o meu, gosta de jogar para cima. Além disso, na festa das crianças de 2019 e de 2022, ele lavou as paredes do terreiro com guaraná antes que alguém conseguisse pará-lo.

Outro aspecto, o de mensageiro, também não era mais bem representado por Joaquinzinho. Uma criança que vem muito pouco é Cocadinha,

²⁶ A observação da transformação do trágico no inocente-cômico é de Pai Valério.

²⁷ É comum referir-se às estátuas nos terreiros como imagens. Quando uma imagem não se referir a estátuas, será destacado no texto.

sua incorporação anual sempre se dá antes da Festa de Zé Bonito, uma festa em homenagem a entidade – Zé Bonito, baiano bom bonito e trabalhador (como exigiu que o apresentasse no texto) – Cocadinha também é chamado de Baianinho, usa o chapéu de Zé Bonito, vem dar os recados dos detalhes da festa, toma um copo de leite e “sobe”, retornando apenas no ano seguinte.

Como não existe essa função de acompanhante do orixá na Umbanda, eu não sabia qual criança seria meu erê de Candomblé. Durante os dias da iniciação, o pai de santo perguntou sobre os gostos do meu erê para organizar o Panã de acordo. Mas eu não sabia quem viria para ser meu erê, e penso que o interrogatório do pai de santo foi sintomático para pensar as categorias que postulam seu entendimento ontológico. Não se considerou ser um erê “novo” (isto é, que nunca veio), e sim o primeiro. Eu não lembrava qual tinha sido o primeiro, mas tinha a impressão de ter sido Joaquinzinho. A função de mensageiro combinava muito mais com Cocadinha e o arquétipo de “espivetado” com Caboclinho. Ao que ele respondeu “olha, geralmente o primeiro que a gente incorpora na vida, é o erê. Mas se não for o caso, na hora que cortar o bolo, o erê pula na frente dos outros”.

Pai Ricardo me contou outra história interessante sobre a transição Umbanda-Candomblé relacionada aos erês. Seu ex-companheiro era sacerdote de Almas e Angola, e trabalhava com Juquinha, uma criança. Durante sua iniciação no Candomblé, ele estava sendo feito para Oxum. Sua iniciadora o avisara que, como sua orixá era uma mulher, seu erê precisava ser uma menina, e não mais Juquinha.

Pai Ricardo: “E aí que no dia de vir o erê, apareceu a Lírio.

Eu: “Nossa, que nome bonito. Mas e o Juquinha? Parou de vir?”

Pai Ricardo: Ficou um tempo sem vir, mas depois de algum tempo ele pegou a cabeça dele de novo. Chegou fazendo bagunça, perguntou pra mim onde eu tinha enfiado tudo. Porque no Candomblé não pode, né? Ter altar, imagem, esse tipo de coisa. Aí ele ficou falando “tinha cruz aqui, tinha cruz ali, agora tá tudo diferente”, foi uma bagunça.

Juquinha não será a última entidade citada neste trabalho que reage às transformações de estrutura religiosa por parte de seus amigos biologicamente vivos. Juquinha reapareceu depois de um tempo, e reclamava das mudanças no espaço.

O nome erê começa a aparecer no vocabulário umbandista. Recebo pessoas em meu terreiro de Umbanda que querem conhecer “o erê” delas; Em alguns terreiros de Almas e Angola, a festa de Cosme e Damião é chamada de ‘Festa de Erê’. De forma similar, o trânsito de umbandistas para o Candomblé força uma interpretação por parte dos candomblecistas das práticas e ontologias trabalhadas nas Umbandas. O ponto cantado que serve de epígrafe a este capítulo evidencia a mistura: trata pelo nome de erê, mas evoca nomes de erês de Candomblé e crianças de Umbanda, além disso, é em português, assim não fazendo parte do repertório do Candomblé, cujos pontos cantados são em iorubá ou bantu (a depender da tradição da casa).

O que explica eu e os ogãs de Valério não nos entendermos na hora de cantar para as crianças. Eles estão acostumados a tocar cantigas em iorubá para os orixás, e tocam para as crianças apenas uma vez por ano. Em minha casa, cantamos só em português, com outras batidas, porque lidamos com entidades de Umbanda. Essa é apenas uma diferença estética dentre várias outras. Partindo do conceito de formação estética, posso aferir que os pontos cantados em português e as cantigas em iorubá produzem e suscitam sensibilidade distintas.

2.2.2 Umbandas Pretas e Brancas, Crianças e Orixás

Hoje, convencionou-se que Candomblé e Umbanda pertencem a uma mesma matriz: são religiões de matriz africana. Porém, possuem histórias, políticas e caminhos radicalmente diferentes. Focam suas ritualísticas em ontologias diferentes. Há diferença de doutrina, de meios e de fins, e há diferenças ontológicas entre os entes que ambas cultuam. Essa polaridade foi escolhida pois ela é replicada, talvez de modo recursivo, dentro da Umbanda que se bifurca em Branca e Preta. Dentre as religiões pesquisadas sob a nomenclatura “Umbandas, Macumbas e Candomblés”, pode-se distinguir um grupo que o objetivo principal é o culto de entidades-espíritos e outro grupo onde este culto é secundário, porque a prioridade é o culto aos orixás.

Englobar as práticas com entidades no Candomblé e no Batuque sob um guarda-chuva conceitual nomeado de Umbanda tem como objetivo tomar o

nome Umbanda como uma categoria conceitual de relacionar-se com as ontologias originadas na matriz afro. Para além do culto de orixás, essas casas não raro (todas as que participaram dessa pesquisa) cultuam seres denominados de entidades (preto-velhos, caboclos, exus, pombagiras, crianças) como as demais Umbandas neste grupo (Almas e Angola, Kabula, Omolokô), partindo de entendimentos e hierarquias relacionados ao culto de orixá, como vimos em relação à manifestação (dos erês/ das crianças).

Não raro, dentro dos Batuques e Candomblés, se nomeiam os trabalhos com entidades como “giras de umbanda”, “lado de umbanda”, “tocar umbanda”. O mesmo vale para os toques para exu e pombagira, que se tornam “quimbandas” ou ainda “quimbandas dependentes”, pois são vinculadas a outras ritualísticas.

O termo Umbanda apareceu como um campo de disputa. Não sou o único a entender esse nome como um cabo de força. Diana Brown expõe a tensão entre ‘Umbanda Pura’ e ‘Umbandas de orientação africana’ praticamente desde o início da utilização do nome como sinônimo de determinada religião (BROWN, 1985). Já Delgado, ao refletir sobre a história da umbanda e sincretismo estrutural, chega à conclusão de que “a umbanda é, por natureza, um campo de disputa tanto de narrativa, quanto histórica e, principalmente ideológica” (DELGADO, 2022, p.62). Meu foco nessa divisão de estética Branca e Preta, nas controvérsias, é para evidenciar, exatamente, essas diferenças, que se dão, por sua vez, sob condições dadas por poderes além dos religiosos, como o do estado-nação brasileiro atravessado pela tensão entre o religioso e secular.

Penso que eleger o termo Umbanda para agrupar diversas práticas, algumas que não se nomeiam Umbanda, é evidenciar que o foco de nossa reflexão não é entender as cosmologias por si e em si, as representações que as pessoas possuem do sagrado por ele mesmo, mas como os diferentes entendimentos sobre a relação com as variadas manifestações dos terreiros implicam na modulação das agências dessas próprias manifestações. Essas relações são construídas não apenas pelas ritualísticas e por agentes biologicamente vivos, mas os próprios seres manifestados as modificam, transformando-as, cavando agências e espaços de atuação.

Um dos exemplos dessa “cavada de agência” decorrente do reconhecimento do erê como um ser individual é a abertura da possibilidade

dessas manifestações realizarem (trabalhos/consultas) para humanos encarnados, prática comum com outras entidades. Noto que a maneira dessa relação entre entidades e humanos encarnados acontecer tende a variar entre as estéticas. A estética Umbanda Preta geralmente é marcada mais por atendimentos privados, deixando os ritos abertos (públicos) voltados para as próprias entidades e orixás. Já a estética Umbanda Branca realiza os atendimentos (as conversas e aconselhamentos entre entidades e humanos encarnados) em ritos públicos, que não raro são justificados exatamente com esse fim, executando um ideal de “fazer caridade”. Se (erê/criança) for identificado como um ‘estado abobalhado, infantil’ de consciência, esse tipo de prática não teria fundamento. Foi comum, nas conversas sobre o tema com os mais diversos entrevistados, a máxima “o que erê faz, ninguém desfaz”. A característica infantil, ligada a pureza e sinceridade dessas manifestações, potencializaria sua eficácia mágica, sua capacidade de agir no mundo dos vivos.

2.3 ADENTRANDO O SINCRETISMO

2.3.1 A escolha da data

Em algumas estruturas religiosas, os (erês/crianças) vem pouco ao mundo dos vivos quando comparados aos pretos-velhos e caboclos. As festas de erê são eventos que se destacam na vida religiosa dos entrevistados. Em geral, as festas são regadas a muito guaraná, muitos bolos, balões, docinhos e estripulias. São momentos divertidos na vida de santo, supervisionadas, frequentemente, por outra entidade ‘mais adulta’, geralmente um preto-velho e, em meu terreiro para o total domínio da atmosfera caótica da festa, às vezes por Zé Bonito.

A escolha da data das festas para (crianças/erês) também envolve uma discussão sobre secularismo, assim como sincretismo. Mesmo que na literatura eu tenha encontrado menções ao dia 25 de outubro, dia de São Crispim e São Crispiniano, na Grande Florianópolis encontro referências ao dia 27 de setembro, e ao dia 12 de outubro, que acaba refletindo-se no mês de outubro todo, considerado “mês das crianças”. No Ilê Asé Logun Edé, por exemplo, a

festa de erê não pôde acontecer no dia 12 e foi transferida para o dia 30 de outubro no ano de 2022.

A maioria dos terreiros na Grande Florianópolis se baseiam no dia 12 de outubro, significativo de um descolamento das referências católicas de São Cosme e Damião e um alinhamento maior com as festividades a nível de Estado, de sociedade brasileira laica (e secular). Nas entrevistas não encontrei uma referência do dia 12 de outubro em relação a Nossa Senhora Aparecida e seu sincretismo com Oxum, aceito na minha casa. Nas demais casas, Oxum estava relacionada, quando sincretizada, com Nossa Senhora da Conceição (na hagiografia, celebrada no dia 8 de dezembro).

Esse processo de relacionar santos católicos aos orixás foi historicamente nomeado de sincretismo religioso. No entanto, quando feito como conceito, o sincretismo passou a ser lido e interpretado de múltiplas maneiras. Pode-se dizer que depois de feito, do making, veio um crescimento, growing, de sua existência. Entre as referências teóricas deste trabalho, me deparo com leituras completamente antagônicas sobre o sincretismo.

O movimento de vincular a festa das crianças do Dia das crianças (12 de outubro) e não ao 27 de setembro, por exemplo, poderia ser espontâneo em alguns casos não o é nos terreiros pesquisados. Pode-se afirmar que alguns terreiros praticam um dessincretismo refletido. Além da ausência de imagens católicas nos barracões de Candomblé, realizei pesquisa em um terreiro de Umbanda do Pai Maneco²⁸, também relacionado com a tipologia Umbanda Nova Era, que prega a dessincretização, ao menos no nível estético, permitindo representações dos orixás exclusivamente em suas representações africanas e não de seus correspondentes católicos. Nas palavras dos partidários do dessincretismo refletido “apenas orixá, nada de santo”. Neste local, as festividades das crianças também se realizaram em torno do 12 de outubro.

No terreiro de Batuque Ilé Asè Aféfé t'Oyá, na cidade de Chapecó, esse processo também é sintomático. Foi o terreiro de Batuque mais aberto ao meu trabalho de campo, e onde conheci na prática essa estrutura religiosa. Mesmo não sendo na Grande Florianópolis, passei 3 dias no terreiro, graças a hospitalidade de Babá Ladjá. O babá também coloca em prática um

²⁸ Trago aqui essa tipologia por ser a utilizada no terreiro. É diferente dos demais terreiros caracterizados como Umbanda Nova Era por se vincular a essa linhagem em específico.

dessincretismo refletido em relação às datas católicas. Sua homenagem a Sete Espadas (anteriormente entendido como um caboclo de Ogum, e agora como caboclo, apenas) não se dá mais no dia de São Jorge, 23 de abril, mas no dia do indígena, 19 de abril. A festa de crianças de Babá Ladjá, no entanto, tem a denominação de festa de Cosme e Damião e foi realizada em 2022 no dia 25 de setembro.

Afinal, se o argumento da dessincretização for como o da sacerdotisa do terreiro de Umbanda do Pai Maneco de que “não é mais necessário” se “sujeitar” a um processo de ocultamento ou maquiagem das entidades “de verdade” sob os santos católicos – processo relacionado ao mitos de origem das religiões de matriz afro – a transposição das datas da hagiografia católica para o calendário estatal-secular não deixa de vincular as religiões de matriz africana a um Estado construído historicamente sob os auspícios católicos. Se a Igreja pregou ao longo dos séculos a demonização das entidades de matriz africana, foi com a parceria do mesmo Estado que elegeu o dia de Nossa Senhora Aparecida e aniversário de Dom Pedro I como Dia das Crianças, borrando as distinções entre religioso e laico na estruturação do tempo-calendário da sociedade nacional.

Questionei Babá Ladjá sobre essa “incoerência” das datas comemorativas. Ao que o Babá me respondeu que a demanda para comemorar os erês (lá também chamados de “cosminhos”²⁹) relacionados a Cosme e Damião vinha das pessoas ‘de fora’ da casa. Isto é, nem entidades, nem membros do terreiro. O culto aos santos envolve o pagamento de promessas, muitas das quais envolvem as celebrações das crianças da Umbanda.

Continuando a conversa, ele me disse que há outras datas especiais de seu terreiro vinculadas a santos católicos por conta das entidades que frequentam a casa. Os ciganos que ali trabalham pedem anualmente uma festa em homenagem a Santa Sara Kali, além de realizar uma festa a São João Batista sem nenhuma vinculação a algum orixá sincretizado, ele mesmo como o chefe de uma linha de entidades. Nas palavras do sacerdote: “É bem legal estar observando esses aspectos. Porque na cabeça do guia pode existir o sincretismo, mesmo que na minha cabeça não exista mais o sincretismo”.

²⁹ Não encontrei a utilização dessa nomenclatura na Grande Florianópolis, atribuo, portanto, a uma variação regional.

Em meu terreiro, quem decidiu a data de realização dos festejos para as crianças foram elas próprias. Eu tinha uma posição voltada para o dia 27 de setembro, muito mais por motivos pessoais do que convicções políticas (meu aniversário é dia 9 de outubro) e evidente que, nos pegando desprevenidos, as crianças escolheram as duas datas. Aparentemente, doce nunca é demais. Considerar a agência das próprias entidades na definição de um calendário religioso ou na própria ritualística impede explicações e interpretações reducionistas centradas nas crenças dos sacerdotes.

Outra continuação sobre essa relação entre sincretismo e agência das entidades na organização do terreiro é a de que, não raro, a presença de imagens católicas nos terreiros se dá por meio da atuação das próprias entidades. Pretos-velhos pedem e cruzam imagens católicas, rezam utilizando-se nomes de santos católicos. Zé Bonito ajoelha e reza “Creio em Deus Pai” e faz referência à “santa igreja católica”. Afinal, como ontologias construídas com referências no Brasil imperial e colonial, partilham em suas visões de mundo imbricadas em conceitos profundamente católicos. Para essa leitura, é preciso entender a manifestação de entidades como pessoas que tiveram passagem histórica na Terra enquanto seres humanos biologicamente vivos, e não representações psicológicas dos médiuns, logo também, de suas políticas, portadoras de habitus próprios.

2.3.2 Sincretizando as práticas com a academia

Similar a Babá Ladjá, e a mãe de santo do terreiro de Umbanda Nova Era, o cientista social e pai de santo David Dias Delgado identifica o sincretismo como um processo racista de propulsão de morte epistemológica dos saberes afro-diaspóricos. Uma tecnologia de morte (DELGADO, 2022, p.57), mascarada de estratégia de sobrevivência que, na verdade, opera como uma tecnologia de deseducação do negro (*idem*, p. 109). Essa leitura dá à identidade, aos nomes apropriados e exatos, uma importância central. Mas além disso, Delgado também identifica esse processo de deseducação quando considera importante o conceito de deus único na Umbanda. Isso o leva a um debate sobre tradução:

Há ainda a proposta de entender o sincretismo como fenômeno de tradução que, ao fim, resulta no princípio do deus único ou divindade

única, tornando este um discurso de aceitação mútua da ideia de unanimidade das religiões que, a seus modos, convergem para um único ponto e, simultaneamente traduzem uma única “iluminação”. Porém, vale ressaltar, que o deus, ainda que único é, incontestavelmente, diferente para cada comunidade religiosa em que se manifesta. É, inclusive, a partir desta utopia que se propõe a tentativa de assimilar a ideia do deus único, católico (universal), aquele que “todos hão de se ‘religar””, propagada pelo catolicismo e pelas religiões dominantes que faz com que o sincretismo perca o seu sentido pejorativo, dotando-se de uma feição aceitável. (DELGADO, 2022, p.46-47)

Deixar-se englobar pelo conceito de deus único nos moldes católicos seria existir na sociedade brasileira de uma maneira menos afrontosa às demais religiões. Ele possibilita estabelecer pontes de diálogo, no sentido de que mesmo se as práticas religiosas forem muito diferentes, a crença monoteísta-cristã-secular ainda possibilita diálogos em torno de uma equivalência final. Tornar a crença como o eixo fundamental das religiões é uma estratégia secularista que permite a coexistência de várias religiões sob os auspícios e controles do estado secular³⁰.

O diálogo teórico de Delgado parte, como a maioria dos estudos sobre sincretismo, de uma releitura de Bastide, para quem o fenômeno do sincretismo religioso deveria ser o mote principal dos estudos afro-religiosos do Brasil (PEIXOTO, 1998, p.114), formulando o sincretismo como uma operação de resistência das práticas africanas, em especial no que se relaciona a adaptação de tais práticas a um novo calendário, no Brasil colonial pautado em datas hagiográficas. Bastide, no entanto, pensa o sincretismo como uma justaposição protegida pelo “princípio de corte”, que permitiria aos filhos de santo viver “em dois mundos diferentes, evitando tensões e choques: o choque de valores bem como as exigências, no entanto contraditórias, das duas sociedades (BASTIDE, 1971, v.2, p.517). Os santos e os orixás se correspondem, mas não se misturam.

³⁰ Asad associa esse processo de equivalência entre os meios materiais que articulam sujeito e “transcendência” a um dispositivo missionário: “O missionário não pode reformar as pessoas a menos que esteja persuadido de que as formas com que vivem suas vidas são acidentais ao seu ser, canais pelos quais outros canais podem ser substituídos sem perda. E assim, de uma religião para outra, ou de viver religiosamente para viver secularmente. As diferentes práticas são meras práticas externas, na melhor das hipóteses apenas os meios para receber a mensagem essencial. No entanto, os canais (como as mensagens são comunicadas) são importantes para o que é comunicado. É por isso que – tomando um exemplo – a maioria dos mulçumanos não-modernizados negaria que recitar e ouvir o Corão está simplesmente recebendo um significado que poderia ter sido transmitido por outros meios. E é por isso que eles sustentam que o Corão não pode ser traduzido, apenas interpretado”. (ASAD, 2001, p.217)

Capone critica a tradição de estudos afro-religiosos a partir de Bastide pela incapacidade de pensar a mistura, denunciando certo fetiche antropológico da construção de coerentes metafísicas africanas no Brasil (CAPONE, 2004, p.334), de certa forma adiantando Latour ao denunciar um certo fetichismo por parte dos antropólogos das religiões afro diaspóricas. Depurar as religiões afro-brasileiras de seu sincretismo produziria cosmologias completas e coerentes.

Uma resposta, um pensar sobre a mistura, é justamente a vinculação do sincretismo ao campo do dado no debate já citado de Goldman (2005) e Sansi (2005, 2009) a partir de Boyer (1996). Se, a partir de Boyer, é no campo do dom que se operam reinvenções e modificações no ritual, Sansi aprofunda essa perspectiva ao vincular o processo tanto do sincretismo quanto do antisincretismo ao poder individual (o dom, o dado) da atuação de determinadas sacerdotisas para modificar as concepções rituais (SANSI, 2009, p.141-142), entendendo o sincretismo e o antisincretismo como a própria história das religiões afro-brasileiras. Já Goldman arrisca a pensar o sincretismo como uma conceituação de algo presente à própria lógica das religiões afrodiaspóricas:

em vez de reduzir o sincretismo religioso a uma pura incapacidade para absorver preceitos religiosos demasiadamente abstratos, ou a uma assimilação de arquétipos inconscientes, ou ainda, à aceitação de uma ideologia de classe, conviria, antes, admitir que um sistema assentado no ritual e na busca de continuidades possui uma grande flexibilidade e um enorme poder de assimilar as novas realidades com as quais a história o confronta. (GOLDMAN, 2005, p.106)

Na mesma direção, Simas e Rufino releem o sincretismo como a operação da lógica do cruzo, do encante, a base fundamental das macumbas: a capacidade de atravessamento e amarrações que a ruptura da conceituação fechada de mundo dos vivos e dos mortos produz em seu contato. É no cotidiano que Simas e Rufino (2018, p.69) percebem que a justaposição do conceito bastidiano é muito mais misturada e que nas mandingas e amarrações elementos de diferentes matrizes religiosas se cruzam. O fazer das macumbas implica por si só em relações de cruzamento. Eis a doutrina: sincretismo.

Essa palavra tão plural, tão polissêmica, é evitada por Johnson (2021), em um texto dedicado a rastrear os agenciamentos e formulações em torno da Santa Anastácia, uma imagem de um escravizado pintada por um francês no século XIX que, distraidamente, se tornou santa popular de olhos verdes candidata a beatificação. Sua relutância com o uso do termo sincretismo se dá

para evitar o possível fortalecimento de um discurso que distingue tradições puras de tradições mistas. Em sua leitura, o elo entre os diferentes universos religiosos se dá a partir da palavra santo. Tal como apontado por Sansi (2009), é verdade que quando nos iniciamos para orixá, estamos fazendo o santo. Ao final da feitura, ao menos no Candomblé no qual me iniciei, vamos bater cabeça e paó na igreja mais próxima, casa de santos. Johnson percebe as associações dos santos católicos e os santos macumbeiros a partir do conceito de ar de família de Wittgenstein (JOHNSON, 2021, p.268-269).

É porque o santo está no centro da amarração que denomino nosso exercício de Santropologia. Johnson também é responsável pelo entendimento da centralidade da categoria do humor (*mood*), assim como uma certa cautela sobre como se posicionar sobre o sincretismo. Essa posição varia de acordo com a casa estudada, complicada pelo fato de, tal como assumem Simas e Rufino (2018, p.69), as casas que professam discursos antissincréticos, com leituras similares a de Delgado (2022), assim procedem por questões políticas urgentes no contexto brasileiro.

Denunciar o antisincretismo como um exercício de busca de elementos puros, no exercício que Latour (2012) identifica como sintomático do que é moderno, ou rechaçá-lo como um exercício que nega a própria lógica das macumbas não resolve (arrisco a dizer: nem colabora) com o enfrentamento do racismo estrutural brasileiro. Tal como o próprio “mito de origem do sincretismo” penso que há momentos distintos para a realização de alguns cruzos, a depender das condições encontradas e do humor do santo necessário.

As relações entre crianças de Umbanda e erês de Candomblé não se resolvem no sincretismo, mas podem sintomatizar cruzos. Nas formações estéticas de Umbandas Pretas, a criança de Umbanda tende a ter mais relação com o orixá de seu médium, enquanto nas formações estéticas de Umbandas Brancas, essa relação, quando existe, é mais sutil. Assim como, o próprio erê de Candomblé, pelo menos na Grande Florianópolis, vai se aproximando da ontologia criança de Umbanda, até alguns limites que, até agora, permitem sua manifestação dentro da ritualística a qual está imbricado, como o surgimento na feitura do iaô.

2.4 AS CRIANÇAS COMO MÁSCARAS

Uma outra leitura do que são (as crianças/ os erês) advém do já mencionado trabalho de pesquisa de Morena Freitas:

As ibejadas, por exemplo, podem ser consideradas enquanto manifestação de espíritos que desencarnaram ainda crianças, ou enquanto uma forma através da qual espíritos evoluídos se manifestam; em ambos os casos, estamos falando de entidades que tomam os corpos dos médiuns e os fazem se comportar de maneira infantil. (FREITAS, 2019, p.3).

A influência da cosmologia kardecista nesse trecho é evidente³¹. Não apenas pela menção ao termo “evoluído”, mas a vinculação desse conceito a um ser necessariamente não-criança. Caminha em direção oposta ao entendimento do erê, cuja potencialidade advém justamente de sua infantilidade, além de apagar a importância da própria manifestação, flertando com uma concepção moderna de mundo de aparência x essência, que desconsidera a importância da “casca”, da manifestação na ontologia, adequando-se a determinada ideologia semiótica de conteúdo sobre a forma (KEANE, 2005, p.190). Nesse movimento, apaga toda a poética vinculada à criança como elemento de sabedoria, uma categoria sempre calada e oprimida na lógica moderno-ocidental.

Esse entendimento de aparência x essência também deslegitima a importância da negritude do preto-velho, da caboclicidade do caboclo, e a importância da vinculação entre categorias ontológicas umbandistas às minorias da sociedade brasileira. Esse entendimento é encontrado em campo, muito menos frequentemente do que se esperaria, apenas em casas de forte influência do kardecismo, sintomatizado com o silêncio (“o silêncio é uma prece”) que tanto incomoda Renato Ortiz (1991) e com a denominação dessas casas com o nome de “centro”, como acontece no estudo de caso de Morena Freitas. Essa interpretação consegue ser um indicativo do aprofundamento no processo de secularização que a interpretação dessas ontologias implica: elas deixam de ser

³¹ Não é minha preocupação neste trabalho destrinchar a ideologia kardecista em tudo que ela pode trazer de classista, racista e machista para as discussões sobre os seres que se manifestam nas Umbandas. Faço essa associação ao discurso de que as entidades “não são o que elas afirmam ser” a literatura kardecista sobre umbanda redigida por Robson Pinheiro, em especial *Tambores de Angola* (1998) e *Aruanda* (2002), coerente com os entendimentos sobre a manipulação dos espíritos sobre a própria forma do *Livro dos Espíritos* (KARDEC, 1857).

formas de vida autodenominadas e se tornam “casca” de outras formas de vida, que os padrões sociais contemporâneos conseguem entender enquanto “evoluídas”. A gira de Umbanda se torna um teatro no qual os médiuns são manipulados por seres que se manifestam utilizando máscaras. O ator é a entidade.

Essa perspectiva se vincula a determinado conceito moderno de religião. Aquele que abstrai a religião tanto por uma lógica transcendentalista da salvação quanto por uma lógica da interioridade, insulada, que nega as aparências em prol de uma verdade subjetiva e imaterial. Como na tradição weberiana, valoriza-se o significado em prol da forma (MEYER, 2019, p.98). O conteúdo, é a crença. A manifestação enquanto mídia de determinada forma, desaparece. Cala-se a entidade em prol do que se acredita que esteja por detrás dela.

Tomar a entidade como uma máscara de um ser desconhecido é negar todos os elementos identitários de tais manifestações construídas durante séculos pelos praticantes de religiões afrodiáspóricas. Essa violenta operação no caso das crianças acaba por reforçar uma anulação do conhecimento infantil, tal como impossibilita vínculos de confiança a serem estabelecidos entre entidades e humanos vivos. Também reforça a negação de pluri-lógicas, a diversidade epistemológica, os saberes corporais e ancestrais, em prol de determinado conhecimento de matriz positivista, influenciado por concepções de religiões de salvação, preocupadas com a Verdade atrás das ilusões, negando as corporalidades envolvidas nesses encontros.

Em operação inversa, considerar as crianças e erês como potencialidades a partir de sua própria infantilidade, profana discursos poderosos sobre o não saber infantil, tomado como tábula rasa, a espera de processos de incumbência de determinados conhecimentos e habitus (AGAMBEN, 2007, p.60). Essa profanação desarticula, desmancha, poderes estabelecidos, tal qual o conteúdo sobre a forma, ou a maturidade ou sobriedade sobre a inocência e a alegria.

CONCLUSÃO

Temos, portanto, três interpretações em campo do que são (erês/crianças): a) um estado de consciência pós transe de orixá, b) espíritos de

pessoas que morreram ainda crianças ou c) espíritos não-infantis evoluídos que performam como crianças, ou, para seguir a metáfora da roupagem espiritual, se travestem de crianças. O entendimento de meus interlocutores na Grande Florianópolis tende a ser o segundo, o que não significa ausência de um processo de interpretação, e sim sua própria cristalização: nem a ortodoxia do Candomblé, nem a manifestação da influência kardecista. Longe de se espremer dentro do clássico continuum de Cândido Procópio (1961) ou Negrão (1996) entre Candomblé e Kardecismo, as Umbandas Pretas e Brancas transbordam seus entendimentos e tipologias sobre os Candomblés pesquisados, assim como cada vez mais abdicam do arcabouço teórico espírita para explicar suas práticas.

Isso está presente mesmo nas Umbandas que se reivindicam como herdeiras do Espiritismo de Umbanda: Umbanda Nova Era, Umbanda Sagrada, Umbanda Pai Maneco, pois tendem a rejeitar a lógica de interpretação kardecista, tal como se apresenta no próprio mito fundador, ao qual nos dedicaremos no próximo capítulo. E, por outro lado, ao invés de absorver o entendimento ortodoxo do Candomblé, as Umbandas que se reivindicam herdeiras da tradição afro acabam influenciando os entendimentos dos próprios Candomblés da região. Os erês, tal qual nossos protagonistas da cena que abre esse caminho, vão cavando seu espaço e produzindo ontologias sobre suas próprias existências.

CAPÍTULO 3: 'É PRATICAMENTE A MESMA COISA'

Que as coisas continuem como antes, eis a catástrofe!
Walter Benjamin

3.1 A FORMAÇÃO ESTÉTICA UMBANDA BRANCA

3.1.1 O mito de origem de Zélio de Moraes entre decolonialidade revolucionária e moralidade reacionária

Quando do primeiro contato de Ronaldo Linares com Zélio de Moraes, este lhe narrou como tudo começou:

Em 1908, o jovem Zélio Femandino de Moraes estava com 17 anos e havia concluído o curso propedêutico (equivalente ao Ensino Médio atual). Zélio preparava-se para ingressar na Escola Naval, quando fatos estranhos começaram a acontecer-lhe. Ora ele assumia a estranha postura de um velho, falando coisas aparentemente desconexas, como se fosse outra pessoa e que havia vivido em outra época; e, em outras ocasiões, sua forma física lembrava um felino lépido e desembaraçado, que parecia conhecer todos os segredos da natureza, os animais e as plantas. Este estado de coisas logo chamou a atenção de seus familiares, principalmente porque ele estava preparando-se para seguir carreira na Marinha, como aluno oficial. Este estado de coisas foi se agravando e os chamados “ataques” repetiam-se cada vez com mais intensidade. A família recorreu, então, ao médico dr. Epaminondas de Moraes, também da família, diretor do Hospício de Vargem Grande e tio de Zélio. Após examiná-lo durante vários dias, reencaminhou-o à família, dizendo que a loucura não se enquadrava em nada do que ele havia conhecido, ponderando, ainda, que melhor seria encaminhá-lo a um padre, pois o garoto mais parecia estar endemoninhado. Como acontecia com quase todas as famílias importantes da época, também havia na família um padre católico. Por meio desse sacerdote, também tio de Zélio, foi realizado um exorcismo para livrá-lo daqueles incômodos ataques. Entretanto, nem esse nem os outros dois exorcismos realizados posteriormente, inclusive com a participação de outros sacerdotes católicos, conseguiram dar à família Moraes o tão desejado sossego, pois as manifestações prosseguiram, apesar de tudo. A partir daí, a família passou a correr atrás de toda e qualquer melhora, ou melhor informação, que lhe trouxesse a esperança de uma solução para seu filho querido. Um dia, alguém sugeriu que isso era coisa de espiritismo e que o melhor era encaminhá-lo à recém-fundada Federação Kardecista de Niterói, município vizinho àquele em que residia a família Moraes, ou seja, São Gonçalo das Neves. A Federação era então presidida pelo Sr. José de Souza, chefe de um departamento da Marinha chamado Toque Toque. O jovem Zélio foi conduzido, em 15 de novembro de 1908, à presença do Sr. José de Souza. Estava num daqueles chamados ataques, que nada mais eram do que incorporações involuntárias de diferentes espíritos; e lá chegando, o Sr. José de Souza, médium vidente, interpelou o espírito manifestado no jovem Zélio e foi aproximadamente este o diálogo ocorrido:

Sr. José: “Quem é você que ocupa o corpo deste jovem?”

O Espírito: “Eu? Eu sou apenas um caboclo brasileiro.”

Sr José: “Você se identifica como caboclo, mas eu vejo em você restos de vestes clericais.”

O Espírito: “O que você vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui padre, meu nome era Gabriel Malagrida e, acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição por haver previsto o terremoto que destruiu Lisboa em 1755. Mas, em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como um caboclo brasileiro.”

Sr "José: “E qual é seu nome?”

O Espírito: “Se é preciso que eu tenha um nome, digam que sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não existirão caminhos fechados. Venho trazer a Umbanda, uma religião que harmonizará as famílias e que há de perdurar até o final dos séculos.”

No desenrolar desta “entrevista”, entre muitas outras perguntas, o Sr. José de Souza teria perguntado se já não bastariam as religiões existentes e fez menção ao espiritismo então praticado, e foram estas as palavras do Caboclo das Sete Encruzilhadas: “Deus, em Sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal: rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornam iguais na morte. Mas vocês homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se, apesar de não haverem sido pessoas importantes na terra, também trazem importantes mensagens do além? Por que o “não” aos CABOCLOS e PRETOS-VELHOS? Acaso não foram eles também filhos de Deus?”

A seguir, fez uma série de revelações sobre o que estava à espera da humanidade.

“Este mundo de iniquidades mais uma vez será varrido pela dor, pela ambição do homem e pelo desrespeito às leis de Deus. As mulheres perderão a honra e a vergonha, a vil moeda comprará caracteres e o próprio homem se tornará afeminado. Uma onda de sangue varrerá a Europa e quando todos acharem que o pior já foi atingido, uma outra onda de sangue, muito pior do que a primeira, voltará a envolver a humanidade, e um único engenho militar será capaz de destruir, em segundos, milhares de pessoas. O homem será uma vítima de sua própria máquina de destruição.”

Prosseguindo diante do Sr. José de Souza, disse ainda o Caboclo das Sete Encruzilhadas: “Amanhã, na casa onde meu aparelho mora, haverá uma mesa posta a toda e qualquer entidade que queira ou precise se manifestar, independentemente daquilo que haja sido em vida, todos serão ouvidos e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos àqueles que souberem menos e a nenhum viraremos as costas e nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai.”

Sr. José: “E que nome darão a esta Igreja?”

O Caboclo: “TENDA NOSSA SENHORA DA PIEDADE, pois da mesma forma que MARIA ampara nos braços o filho querido, também serão amparados os que se socorrerem da UMBANDA.”

A denominação de “Tenda” foi justificada assim pelo Caboclo: “Igreja, Templo, Loja dão um aspecto de superioridade, enquanto que Tenda lembra uma casa humilde.”

Dessa forma, em São Gonçalo das Neves, vizinho a Niterói, do outro lado da Baía de Guanabara, na sala de jantar da família Moraes, um grupo de curiosos kardecistas compareceu, no dia 15 de novembro de 1908, para ver como seriam estas incorporações, para eles indesejáveis ou injustificáveis. O diálogo do Caboclo das Sete Encruzilhadas, como passou a ser chamado, havia provocado muita especulação e alguns médiuns, que haviam sido escorraçados de mesas kardecistas, por haverem incorporado caboclos, crianças ou

pretos-velhos, solidarizaram-se com aquele garoto que parecia não estar compreendendo o que lhe acontecia e que de repente se via como líder de um grupo religioso, obra que deveria durar toda a sua vida e que só terminaria com a sua morte, mas que suas filhas Zélia e Zilmeia prosseguem com o mesmo afã.

A Tenda de Umbanda Nossa Senhora da Piedade existe até hoje. Seu patrono segue sendo o Caboclo das Sete Encruzilhadas. (SARACENI e XAMAN, 2003, p.21-23 - grifos em negrito são meus)

Diversos dos entrevistados para essa pesquisa citaram trechos dessa história. Noto algumas peculiaridades do mito de origem zeliano no contexto da Grande Florianópolis. Poucos foram os entrevistados que cravaram com certeza a fundação da Umbanda por Zélio de Moraes. Aqueles que se filiavam à história utilizavam o verbo acreditar para comentar o assunto. Ouvi em diversos relatos “eu acredito que o Zélio fundou o Umbanda”, mas a maioria dos entrevistados afirmavam a importância da figura do Zélio mas não se arriscavam a dizer se acreditavam ou não na história. Aparentemente, acreditar ou não na história de Zélio de Moraes era tomar uma posição política.

Um carismático interlocutor dessa entrevista, sacerdote de um terreiro de Umbanda Sagrada (a vertente fundada por Rubens Saraceni, discutida adiante), defendeu a posição de que “aqueles que duvidam que Zélio criou a Umbanda, não conseguem achar a utilização do nome antes dele”, um argumento que parte do princípio que a história da utilização do nome já em 1908 é verídica. Emerson Giumbelli (2002, p.183) reúne as abordagens acadêmicas sobre o mito de origem e aponta a possibilidade da história ter sido posterior ao que o mito afirma. Enquanto movimento religioso, a Umbanda só começa a deixar rastros a partir da década de 1920, e a narrativa acima só teria sido divulgada amplamente na década de 1970, o que não resolve a controvérsia, remetendo-a novamente à questão de acreditar ou não no mito de origem.

Um aspecto importante da leitura do mito no contexto florianopolitano é que duas partes nunca vêm à tona: a da feminilização dos homens e a pessoa que o caboclo afirma ter sido. A primeira envelheceu muito mal, facilmente identificada como uma fala machista, homofóbica e transfóbica, uma vez supondo a fuga de determinado padrão de masculinidade como uma degeneração da humanidade. O aspecto repressor da missão anunciada por Sete Encruzilhadas vai em desacordo aos discursos pró-LGBTQI+ encontrados nos terreiros da cidade, em especial os mais vinculados ao mito zeliano, uma

vez que essas casas não dividem os membros da corrente mediúnica por gênero.

Talvez o comentário de Xaman e Saraceni, na sequência do relato seja o motivo de *Os Decanos* ser um dos livros sob a autoria de Saraceni mais difíceis de ser encontrados, tendo sido editado apenas uma vez, mesmo que o livro se proponha a ser “a bíblia dos umbandistas” e “livro obrigatório” da história da Umbanda³². É estranho que entre tantas obras, essa que envolveu depoimentos e pesquisas sobre tantas federações e figuras importantes hoje só seja encontrada por preços relativamente altos (entre 110 e 500 reais) e de 2ª mão. Minha teoria é que o comentário dos autores não estimulou novas edições do livro: “a grande degeneração da moral, que, em certos países do mundo, permite que possam se unir em matrimônio até mesmo seres do mesmo sexo.” (*op cit*, p.23)

O outro elemento da história do mito fundador que não é mencionado nas entrevistas é a pessoa que o caboclo das Sete Encruzilhadas afirma ter sido: o jesuíta Gabriel Malagrida (1689-1761). Se o movimento criado por ele defendia uma posição decolonial em relação ao espiritismo kardecista (entendido como preconceituoso quanto aos espíritos de indígenas, africanos e seus descendentes), por outro lado, proíbe práticas da dita “magia negra”: o tambor, o sacrifício animal, a comida ritual. A figura de Malagrida também pode ser entendida em uma determinada tensão. David Dias assim introduz o personagem:

Gabriel Malagrida nasceu na cidade de Menaggio ao norte da Itália em 1689. Iniciou os primeiros passos na Companhia de Jesus em 1711 onde continuou seus estudos em Milão e Gênova. Nesta cidade concluiu os estudos e entra para a ordem em 1719. Como missionário mudou-se para Lisboa de onde partiu para o Brasil aos 31 anos. Na América portuguesa prosseguiu com as atividades de missionário e no ensino dos colégios jesuítas. (DELGADO, 2022, p.66)

Malagrida peregrinou e pregou pelo norte e nordeste do país. Luiz Mott menciona o jesuíta ao discutir os santos brasileiros, indicando que era reconhecido como taumaturgo (MOTT, 2010, p.12). Um milagreiro do catolicismo místico do Brasil colonial. Malagrida esteve envolvido diretamente na disputa entre o Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus, sendo, por isso, a

³² Diga-se de passagem: Umbanda de São Paulo, quiçá Rio de Janeiro e São Paulo.

penúltima vítima fatal da Inquisição portuguesa³³. “A previsão” que o Caboclo das Sete Encruzilhadas menciona pode ser uma referência ao livro que Malagrida publicara após o terremoto de 1755 de Lisboa, afirmando ser o fenômeno uma punição divina para a decadência moral dos lusitanos. Novamente, a decadência moral, que ressoa familiar com o discurso sobre a degeneração humana que o caboclo mesmo atualiza.

Portanto, a figura do jesuíta pode ser vista como um revolucionário frente a um poder estatal tirano, opressor das minorias escravizadas em terras americanas, ou um exemplar conservador diante do governo mais secular proposto pelo Marquês de Pombal. Quando Portugal direcionava-se a uma modernização, Malagrida pregava e escrevia em prol dos valores sociais e religiosos da época de João V, o rei católico. É possível interpretar, tomando a versão do mito de origem, que a Umbanda nasce como um projeto progressista frente as ontologias kardecistas e conservador em relação às práticas de origem africana, existindo algo de decolonial ao ser fundada pela última vítima da Inquisição e algo tradicional por se atrelar a um padre.

Também noto que se foi um caboclo após ter sido Malagrida, o indígena como a entidade se apresenta já vivera em uma situação colonial, no sentido de ter existido no mínimo a partir de 1761. Para os interlocutores que apreciam associar a origem da Umbanda à figura de Zélio, o importante da narrativa é a representatividade da figura do indígena na fundação da religião. É o lado decolonial do discurso de fundação que é destacado ou exclusivamente lido, ignorando a contrapartida moralizante, anti-africana e homofóbica.

É preciso destacar que o texto de Xaman e Saraceni não menciona um aspecto importantíssimo para nossa discussão: a posição de Zélio contra o sacrifício animal e o uso de tambores. Para meus entrevistados, esse trecho do mito fundador é de suma importância. Acredito que a ausência dessas posições é porque se chocaria com a prática dos demais decanos homenageados no livro. Essas proibições se fazem presentes até hoje na Tenda Nossa Senhora da Piedade e presentes em diversas versões do mito de origem. Vide no livro *Origens da Umbanda*:

Quando foi relatado o ritual preconizado pelo “Caboclo das Sete Encruzilhadas”, por intermédio de Zélio de Moraes, são percebidas

³³ E o último religioso a ser vítima fatal.

algumas reelaborações das tradições religiosas afro-brasileiras, consideradas exageros, supérfluo como nos remete a sua própria fala: “O Caboclo das Sete Encruzilhadas nunca determinou o sacrifício de aves e animais, quer para homenagear entidades, quer para fortificar a minha mediunidade”. Nos rituais estabelecidos pelo “Caboclo”, não deveriam ser utilizados atabaques, palmas ritmadas, apenas os cânticos entoados com firmeza, no intuito de incorporar as entidades espirituais e para manutenção da corrente vibratória de pensamentos. Demais adornos, espadas, capacetes, escudos, vestimentas multicores, rendas, lamês, que eram considerados adereços fomentadores da vaidade dos chamados “aparelhos”, determinados indivíduos que iriam incorporar os Guias do astral, não estavam de acordo com as orientações que iriam ser aceitas nos Terreiros que seguiriam o ritual que a entidade iniciou. (JUARÁ, 2013 [1956], p.20 - grifos meus).

A frase, quando acompanhada de data, é de 1939, na fundação da Federação criada por Zélio, e não é proferida pelo Caboclo, mas pelo próprio médium. Esse mecanismo de dispensa do “supérfluo” ou do “exagero” é o que identifico de vetor principal da formação estética de Umbanda Branca.

3.1.2 A antimaterialidade como vetor da formação estética da Umbanda Branca

O ano era 2008. Era a primeira vez que eu ia ao “terreiro de meu avô” desde o falecimento de minha avó, em Santo André, São Paulo. Meu avô se indis pôs a continuar com os trabalhos, e deixou o terreiro para a mãe pequena da casa. Ela não sabia a quem recorrer para lhe orientar na sustentação espiritual da casa até encontrar, através da literatura umbandista disponível nas livrarias, o nome de Rubens Saraceni. Ele foi até o local do terreiro, localizado em uma sala alugada nos fundos de um clube de baile famoso na cidade.

Nos dirigimos à assistência: eu, minha mãe e uma tia. Fomos cumprimentados pela mãe de santo, que fez um anúncio público de nossa presença no início da gira. A casa estava lotada de médiuns, uns 50 em um espaço de 20 metros quadrados, e de assistentes (quem vai para assistir os trabalhos) divididos entre os bancos da assistência lotados e uma aglomeração fora da casa. Junto com nossa presença, ela anunciou a mudança de nome do terreiro que agora homenagearia minha avó (carnal) e deu início aos trabalhos. Chamaram por um orixá do qual não me recordo, fizeram uma pausa, e depois chamaram os caboclos. Nesse segundo momento, entre médiuns incorporando,

ela nos convidou para conversar aos pés do congá, cumprimentando-nos dentro da ritualística. Houve uma pausa depois da chegada e subida dos caboclos e os trabalhos de atendimento eram concentrados na linha dos baianos. A linha dos baianos é particularmente presente nos terreiros paulistas³⁴.

Agora o terreiro era outro. Outra “linha” de Umbanda, outro “tipo” de Umbanda. O congá tinha mais imagens, orixás reconhecidos eram mais numerosos e a forma de organizar o trabalho havia mudado. Estava se tornando um terreiro de Umbanda Sagrada, a Umbanda criada por Rubens Saraceni. Eu achei mais colorido, as entidades usavam roupas de cores que não fossem apenas brancas. A chegada dos baianos foi o momento que mais se destacou em minha memória. Nos livros de Saraceni, os baianos aparecem com a seguinte explicação:

Pois bem, a Umbanda também não foge à regra de ouro de todas as religiões: cultua Deus e venera seus antepassados ilustres, devotando-lhes respeito e uma reverência religiosa, pois sem a existência do antepassado nós não existiríamos (...) Enfim, os antepassados são importantes e são nossa memória! Eis aí o corolário que justifica e fundamenta o arquétipo adotado para a linha dos Baianos da Umbanda: o culto aos antepassados ou a Egungun! Só que, na Umbanda, os eguns se mostram como lhes foi determinado. (...) A linha dos Baianos é essa linha: a dos heróis anônimos que sustentaram o culto aos Orixás e os semearam primeiro em solo baiano, e posteriormente no resto do Brasil e, com a Umbanda organizada, os levarão ao mundo. (SARACENI (org) e XAMAN, 2007, p. 104 e 105)

Esse estereótipo de baiano, alvo de tanto preconceito no Sudeste, que serve como nome genérico para nordestino, se tornando mais ofensivo ainda, causa estranhamento por parte de alguns de meus filhos de santo, no entanto, desconheço esse desconforto nos contextos paulistas, inclusive, as giras de baianos são particularmente cheias. Aquela noite era uma dessas particularmente cheias, mas logo fui chamado para ser atendido. O pai pequeno

³⁴ Nos terreiros que visitei para essa pesquisa na Grande Florianópolis, os baianos vêm em meio a marinheiros ou caboclos de couro. No terreiro de Omolokô de um pai de santo que não quer ser nomeado, existe o culto a exus que fazem referências a origem baiana ou elementos característicos da linha nos locais que os cultuam como linha (coco, da praia, capoeira...), mas o único que encontrei giras específicas para essa ontologia foi o meu, provavelmente uma herança dos tempos paulistas. Mesmo o terreiro de Umbanda Sagrada (a linha de Rubens Saraceni), localizado na Palhoça, não dedica um dia específico para os baianos, e o baiano do pai de santo vem nas giras para os pretos-velhos. O sacerdote de Omolokô, inclusive, demonstrou interesse em conhecer minha casa no dia que os baianos viessem porque fazia “muito tempo que eu não vejo um terreiro trabalhar com os baianos”. Na casa de Candomblé que frequentei em 2018, um dos exus principais era Seo Exu Baiano.

– um senhor de quase 70 anos que já me conhecia – estava incorporado com seu baiano, e este me chamou para conversar com ele.

Diferente das outras poucas vezes que o vi incorporado, o médium estava com um chapéu de cangaceiro, com faixas atravessando o peito como de algibeiras de corpo. Uma peixeira na cintura. Eu nunca tinha visto as entidades dele usarem nenhum apetrecho material que não fosse a roupa branca. Ele me abraçou, perguntou como eu estava, fez referência a meus avós. Disse que logo meu avô voltaria para Umbanda e que ele sentia falta da Umbanda. Eu estava achando um máximo as entidades usando mais guias, mais roupas, tudo mais colorido. O baiano, no entanto, olhou para as roupas, olhou para mim e disse: “eu preferia o jeito do seu avô... Era mais evoluído”.

Ao final da gira, o médium veio falar comigo e minha família. Ele comentou o que o baiano tinha dito para mim (que meu avô voltaria para Umbanda), mas ele disse não acreditar, que era apenas sua entidade desejando o melhor. Endossou a posição de sua entidade sobre os ‘tempos de meu avô’ que “era um trabalho mais evoluído”. Seis meses depois, aquele senhor se converteu ao pentecostalismo, não é difícil supor que seu baiano não venha mais em terra. O que pode parecer uma mudança radical de religião não o é se levarmos em consideração a frase da entidade.

A nostalgia era partilhada quanto ao tipo de Umbanda praticada anteriormente pela entidade e pelo médium, porque encontramos um significado muito específico para o termo “evoluído”. Para ele, os trabalhos da tradição de meu avô eram mais evoluídos que os da Umbanda Sagrada em função da quantidade de materiais envolvidos. A perspectiva de meu avô era que, enquanto espíritos, as entidades não precisavam beber, nem fumar, pois isso representaria a continuação de seus vícios terrenos. Além disso, as vestimentas eram exclusivamente as vestes brancas para não impressionar as pessoas “de fora” e, em suas palavras “não fazer um teatro”. Cabe aqui destacar que a mediunidade de meu avô é inconsciente, portanto, sempre vi suas entidades bebendo e fumando quando incorporadas nele.

O mesmo raciocínio valia para as guias, que no tempo de meu avô eram simples e de cores não brilhantes. Já na Umbanda Sagrada paulista, as guias são mais vistosas, uma vez que se diferencia guia de orixá e entidade. As dos orixás são feitas com contas brilhantes, enquanto as de entidades, contas

opacas. Naquela noite, não houve discurso criticando o uso de álcool e fumo pelas entidades.

Transformar aquele terreiro da Umbanda de meu avô para Umbanda Sagrada foi como se de repente uma igreja evangélica, com suas paredes brancas e sem imagens, fosse convertida em uma igreja católica barroca. O congá agora tinha muito mais imagens, os médiuns usavam roupas mais coloridas, havia mais santos, mais nomes, mais linhas, e as paredes brancas do terreiro de meu avô agora eram coloridas. Por outro lado, mantinha-se um discurso de moderação de bebidas alcoólicas e comidas, um discurso de condenação do sacrifício animal e uma vinculação expressa da Umbanda como uma religião cristã.

Localizado no norte da ilha de Florianópolis, encontro um terreiro que segue radicalmente a agenda iconoclasta de meu avô, uma lógica de negação da materialidade “desnecessária”. O pai de santo do terreiro (aqui denominado de entrevistado 1), é gaúcho, casado com um paulista, e passou parte de sua vida em São Paulo. Tem por volta dos seus 50 anos, possui um espaço grande para o terreiro, com algumas dezenas de médiuns. Todas as pessoas com quem conversei que frequentam o espaço se identificam como LGBTQI+, provavelmente por se sentirem mais à vontade sob a direção de um pai de santo que também seja LGBTQI+.

Em nossas conversas, ele definiu seu terreiro como um terreiro de Umbanda “da Nova Era”. Quando eu questionei o que significava Nova Era, ele respondeu que era sobre estar adequado às demandas do novo momento histórico ao qual passamos. Eu fiz um paralelo direto aos termos Umbanda Pura ou Branca que se contrastavam com a denominação “Umbanda Primitiva”, utilizada na década de 1980 pelos praticantes de Umbanda como meu avô para designar as práticas dos umbandistas próximos do Candomblé, ou que utilizassem imolação animal ou vestissem as entidades.

Por trás dessa operação há uma tentativa de valorizar a prática denunciando as demais como arcaísmo ou atrasadas. Como nossas ritualísticas são parecidas, havia um ar de “camaradagem”, por lidarmos com desafios similares. Arrisquei e perguntei ao pai de santo se ele não achava o termo um tanto quanto racista. Ele me respondeu dizendo que foi seu preto-velho que havia designado sua vertente dessa maneira.

Essa resposta não parecia responder à pergunta. Um tanto quanto impertinente para um antropólogo, perguntei a ele se ele não achava que seu preto-velho havia sido racista com os demais rituais. Ele afirmou que isso era impossível, afinal, o preto-velho é o símbolo da luta contra o racismo e demos esse assunto por encerrado.

Seguindo as conversas sobre a formação do terreiro e o encontro com a mediunidade, o entrevistado 1 afirmou a importância dos assentamentos nos terreiros, isto é, os pontos de força para a canalização e contato entre médiuns e seus protetores. No Candomblé e em diferentes vertentes de Umbanda, a maioria dos assentamentos são feitos com a utilização de sangue animal, e nos terreiros que assim não o fazem é comum o uso de imagens, pequenas construções, objetos diversos etc. No caso desse terreiro da Nova Era os assentamentos foram feitos no astral, pelos guias (entidades) do pai de santo, que acompanhou todo o processo em projeção astral, isto é, em espírito, fora de seu corpo.

A “iconoclastia” se dá, portanto, como discurso antimaterialidade, mas não anti-assentamento. Afinal, a matéria do assentamento foi dispensada, mas não o assentamento em si. Outro ponto central para as umbandas pretas, que é a hierarquia e a existência de alguém (ser humano, encarnado) no processo de aprendizagem e formação dos sacerdotes, justamente em rituais de feitura que envolvem alguém (o pai ou mãe de santo) botar a mão na cabeça do neófito. No caso do entrevistado 1, esse processo também foi atravessado por esse movimento de dispensa material e realização no astral.

“Minha “formação” na umbanda se faz em linha vertical, nas palavras do mestre. Recebo da espiritualidade, de maneira consciente, pelo menos boa parte do meu conhecimento. Seja durante a vigília ou durante o sono. Por esta razão, divido gratuitamente em cursos que oferece (sic) na casa e pelo Youtube. (...) Não usamos assentamento com objetos enterrados, nosso assentamento foi feito no astral, o qual participei ativamente guardando lembrança de todos os detalhes. Foi usado apenas a energia trabalhas em inscrições e hologramas.” (Entrevistado 1 por mensagem de texto.)

Na mesma linha de dispensar a materialidade (no caso “assentamento com objetos enterrados”), também se dispensa o aprendizado com demais

sacerdotes encarnados, ligando-se diretamente ao mundo espiritual³⁵. Essa dinâmica foi a forma da preparação e condução do próprio Zélio de Moraes na Tenda da Nossa Senhora da Piedade. Há um quê messiânico nesse processo. Pessoas especiais são escolhidas diretamente pela espiritualidade para se tornarem sacerdotes, independente de afetos e aprendizados com outros seres humanos vivos. Todo o ‘catar folhas’ é dispensado, porque a espiritualidade entrega o saber pronto, ele é radicalmente dado.

3.2 FAZENDO O DADO

3.2.1 Toda religião é material

Já discutimos como a dicotomia do dado e do feito, decorrente daquela entre o dom e a iniciação (BOYER, 1996), se complexifica no contexto estudado. No entanto, para além do caminho entre doutrina e cruzo, que toma essas imbricações nas relações entre seres humanos e entidades e orixás, penso que as escolhas estéticas aqui realizadas por humanos geram outro debate, aquele, já discutido acima, de uma importância capital dada a alguns tipos de materialidade enquanto se ignora outros.

Tomo, como exemplo, o caso da ausência de tambores. Apenas um terreiro dos visitados prescindia do uso de tambores, como se faz até hoje no terreiro fundado pelo Caboclo Sete Encruzilhadas (Tenda Nossa Senhora da Piedade). O terreiro era em Biguaçu, e já não realiza mais giras. O pai de santo justificava a ausência do atabaque para que não influenciasse as manifestações, não incentivasse “falsos transes”. A entidade tinha que conseguir vir plena, sem ajuda, incentivo ou auxílio dos médiuns e de meios externos.

Nos discursos dos pais e mães de santo que criticam a utilização de determinados materiais, ou mesmo dos tambores, são as competências humanas naturais que devem se sobressair. A mediunidade como dom, como dádiva, sem a necessidade de “muletas espirituais”, como são vistos os

³⁵ Noto também que assim como Zélio tinha um preto-velho, o caboclo das Sete Encruzilhadas e Orixá Mallet (uma entidade malaia), o entrevistado 1 nomeia como orientadores principais de sua trajetória espiritual um preto-velho e uma entidade asiática.

elementos materiais tradicionais dos cultos de matriz africana para a produção dos transe.

Mas se a escolha de não ter tambores é para não 'estimular o falso transe', o espaço é arranjado de maneira não aleatória. O pai de santo explicava que não possuía imagens de orixás ou santos no terreiros, porque o orixá ali "estava vivo" através de plantas, parreiras, fontes de água, que estavam onde tradicionalmente era o altar ou congá. O terreiro era iluminado por uma luz azul, indicando ou produzindo uma sensação de transcendência. Mesmo sem os tambores, eram os pontos cantados que orientavam o que estava acontecendo ao longo da gira. Ao dispensar "muletas espirituais", outros elementos materiais inevitavelmente assumem o protagonismo ritual especialmente meios de ordem sonora, visual, olfativa irredutíveis ao modelo artefactual de "objeto" e dotados de propiciações atmosféricas (REINHARDT 2020a, EISENLOHR, 2022).

Ou seja, a escolha de meios para a produção dos transe varia radicalmente, mas esses espaços ainda apresentam determinada materialidade, determinados meios para a produção de transe e determinadas estéticas resultantes dessas escolhas. A partir do momento que se entende ou se organiza em torno de terreiro, médium, doutrina, pontos cantados, rituais, teologias etc. Quando se arranjam as condições para o fenômeno, já existe um 'feito' implicado para a produção do dado. Por mais 'direta' que seja a conexão, ou a preparação dos sacerdotes, a espontaneidade dos fenômenos, já há uma dimensão de provocação dos fenômenos na preparação da ritualística, ou mesmo na própria definição de ritual. Como Meyer coloca "a ideia de uma religião imaterial é uma ficção; até mesmo uma ideologia semiótica que denuncia coisas e imagens religiosas não consegue atuar sem formas materiais" (2019, p.158).

Mesmo que a ideologia da iconoclastia, ou de abdicar dos processos materiais e de "feitura" (leia-se de preparação humana), essa tarefa é predeterminada como frustrada ou limitada. Há uma dose necessária de materialidade implicada na prática. Não existe dado sem feito, ou, para responder o pai de santo anti-tambores, tudo pode ser considerado "muleta espiritual".

3.2.2 Evolução polissêmica

No caso de mudança de ritual da casa de meu avô para Umbanda Sagrada, a entidade com que conversei deixou evidente sua opinião. Para a entidade, a Umbanda Sagrada usava muito mais matéria do que o jeito anterior, incluindo cigarros e bebidas. Uma lógica que coloca, portanto, sua preferência pelo desligamento dos bens materiais. O que está em jogo nessa fala é a preferência da entidade por um ritual ‘mais evoluído’ e a sua concepção de um ritual ‘mais evoluído’. Apresento um contraponto, uma conversa que tive com um exu, dono de terreiro, que haveria de me confidenciar que:

“A coisa que eu mais gosto de fazer é beber e fumar. Então, professor, eu quero ser o último a evoluir, o último da fila. Só evoluo quando não tiver ninguém mais aqui pra acender meu charuto ou tomar um gole comigo. Aí eu vou. Quando eu estiver sozinho, aí eu vou [evoluir].”

A relação que esse exu, o Sr. Guardião dos Rios, dono de um terreiro em Palhoça, tem com o conceito de evolução também pode-se desenhar como uma essa negação da matéria. Enquanto o baiano se coloca a favor de um entendimento menos “materialista”, se zanga com o “regresso” provocado pela mudança de estrutura, o exu se coloca como alguém que reconhece essa norma, mas que habita a sua própria “falha” materialista, esse momento anterior à “evolução”, além da própria noção do coletivo e do afeto, e assevera que só vai quando não houver mais ninguém do grupo para com ele “tomar um gole”. Essa posição antagônica acaba revelando um compartilhamento de interpretação do que seria “evolução”, amarrando a dispensa de materialidade e outro “nível” espiritual.

Na Jurema de Leonardo, os bakulus se revezam para beber e fumar no corpo de seus médiuns, tirando o sarro do conceito de ‘evolução’ apresentado pelas duas entidades anteriores. Eles ironizam o entendimento de ‘espírito evoluído não bebe e não fuma’, gargalhando para a assistência do terreiro. Assim como o Exu Guardião dos Rios, se perguntam “por que eu ia querer evoluir?”, e dão gargalhadas entre uma garrafa de cachaça e outra. Nessa brincadeira, no entanto, eles tendem a tornar inoperante o próprio conceito, alegando que fumo e bebida não impactam em uma suposta evolução, porque

eles negam a evolução mesma tal qual foi conceituada pelas entidades anteriores.

O ritual de Umbanda Sagrada no qual o baiano me apresentou sua hierarquia Evolução = menos materialidade é invertido na Quimbanda na qual conversei com Guardião dos Rios. Há entre eles, um entendimento comum de evolução ligada à antimaterialidade, ou superação da materialidade. Já os bakulus da Jurema ou os Exus da Quimbanda de Tata Leonardo, contra efetuam o conceito de evolução tal qual é lido por aqueles que o ligam à antimaterialidade. A “evolução” não é o objetivo, nem dos vivos nem dos mortos, mas a comunhão conjunta que envolve justamente prazeres terrenos em família: comer, beber e fumar.

As substâncias utilizadas (álcool e tabaco) não se traduzem em elogio puro e simples à boemia, um certo hedonismo do pós-morte. Elas aparecem como elementos de um jogo de sociabilidade e comensalidade. Os bakulus da casa de Tata Leonardo, tal como as médiuns (vivas) de Mãe Tereza, reclamam de minha eventuais ausências em suas casas de maneira similar “faz tempo que você não vem beber com a gente” no primeiro caso, e “faz tempo que você não vem aqui. Vamos comer um ajeum!”. O discurso anti-álcool, tabaco e comida parece não se atentar a dimensão de comensalidade dessas práticas.

Outros aspectos morais e éticos estão imbricados nas hierarquias estabelecidas, por exemplo, Seo Tiriri me elogiava por meu caráter, e elogiou outra pessoa por ser “um homem de palavra”. Logo, há uma moralidade, um padrão a ser seguido. O que não faz parte da hierarquia moral é a desmaterialização das práticas, ironizada por sua assimilação ao conceito de “evolução”.

3.3 UM ALINHAMENTO DIFERENTE

A sala era decorada com cangas no teto, algumas com formatos de mandalas. O cheiro do ambiente era perfumado, como uma loja esotérica, algo que lembrava o cheiro de sândalo. Nós demos nossos nomes e números de telefone. Tiramos os sapatos no hall de entrada da casa. Vários gatos passeavam e encantavam as pessoas da assistência com seus ares indiferentes

aos visitantes. Depois de acomodados, passou um tempo e os trabalhos se iniciaram.

O espaço era uma casa grande, espaçosa, com um jardim de uns 40 metros quadrados. Ao longo da cerimônia nós éramos levados a diferentes quartos dessa casa, nos concentrando no início e em grande parte da noite no espaço que seria a sala. Havia cadeiras e almofadas para os membros da assistência, e ficávamos sentados atrás dos membros da corrente, que se dividiam em duas fileiras, posicionados uns frente aos outros. A frente deles, no canto esquerdo (de quem observava a assistência), ficava a curimba, isto é, os membros responsáveis pelas músicas. Eles tinham dois atabaques, e a mãe pequena da casa (soube que se tratava dessa função nas entrevistas posteriores) era a vocalista principal. Ela não deu passagem a entidades naquela noite. A mãe de santo ficava no canto oposto ao dos atabaques.

O espaço é denominado de templo. Há 42 tipos de “serviços” oferecidos pelo templo, além das giras de Umbanda, que são as únicas atividades gratuitas. Massagem, salão de beleza, eventos de réveillon, terapias diversas, enfim, tudo para custear os 27 mil reais mensais necessários para manter o espaço, segundo a dirigente e mãe de santo do templo (entrevistada 3). Ele está localizado no bairro do Campeche, o qual, afirma a entrevistada 3, está debaixo de um grande portal cósmico-espiritual.

As giras de umbanda abertas (isto é, para além dos membros da corrente mediúcnica) são mensais, e o número de pessoas na assistência é bastante limitado. Por isso, eu e Jaqueline fomos apenas a uma das giras abertas. Esse encontro aconteceu em meio à pandemia, e dias depois dessa visita, aconteceram as conversas com a mãe de santo.

Nas duas primeiras horas da cerimônia assistimos manifestações das entidades sob os cantos da curimba nos médiuns ao centro do salão. Eles andavam para frente e para trás, como embalados. Me chamou a atenção que todos usavam algum tipo de adereço na cabeça: ou eram panos, ou chapéu, ou faixa, mas todos de alguma forma com as cabeças cobertas. Perguntei sobre esse hábito à mãe de santo, e ela afirmou ser para a proteção dos médiuns.

As músicas tocadas e cantadas me eram familiares: ou pontos cantados utilizados também em meu terreiro, ou músicas de MPB que faziam referências aos orixás. Não tocaram músicas em iorubá. O foco da performance era a voz

da mãe pequena, como se o tambor fosse seu acompanhamento e não se esperava que as pessoas da assistência, ou ao menos isso que me parecia, repetissem os refrões. O canto era individual, e muito afinado.

A mãe pequena, quando algum médium parecia não conseguir dar passagem ou a entidade não conseguia ir embora, ia balançar seu maracá³⁶ nos ouvidos do médium-entidade, movimentando-se com liberdade entre os membros da corrente. Depois desse momento – eu não conseguia reconhecer o tipo de entidades ou quem estava incorporado ou só vibrando – um rapaz que também tocava atabaque ficou incorporado com uma preta-velha, fez um breve discurso sobre como as pessoas que estavam ali seriam atendidas.

Para minha surpresa, a maioria dos médiuns se retiraram do espaço. Ficaram apenas cinco ou seis, fumando cachimbos naquela sala o restante da noite. Lembro de uma conversa que me chamou atenção, porque se em determinado momento eu pensava que fumavam porque queriam, um diálogo me provou o contrário quando uma das médiuns disse a outra “É pra ficar firmando no cachimbo pra segurar a energia” ao que a outra respondeu com um resmungo baixinho e acendeu seu cachimbo.

Uma das médiuns carregava uma prancheta e chamava-nos pelo nome. A primeira vez que fui chamado, ela me encaminhou a uma sala onde quatro médiuns atendiam. O silêncio era requisitado. Ao me deixar na frente de uma moça que segurava ramos de ervas (lembro de alecrim, sobretudo), ela me disse “ela vai te benzer, tá bom?” e se retirou. A moça dos ramos de alecrim perguntou “eu poderia te benzer?”. Como eu vi a preta-velha incorporada no rapaz no outro canto da sala, fiquei na dúvida se a moça estava incorporando algo, aceitei tomando a máxima do café do antropólogo “em campo, você aceita tudo”. E mesmo um pouco desconfortável, respondi que “sim” e ela pediu para eu fechar os olhos e começou a me tocar com os ramos que segurava, aspergindo água dos ramos durante o processo. Ao terminar eu queria perguntar “Quem é você?”, “Você tem entidades?” e todo o roteiro com o qual eu incomodei meus interlocutores do outro mundo ao longo da pesquisa. Mas rapidamente fui conduzido novamente ao salão principal.

³⁶ Instrumento de uma mão, feito de metal, assemelha-se a um chocalho.

Meu incômodo para receber o benzimento veio do fato de ter aprendido em terreiro, com entidades e mais velhos, que não se deixa uma pessoa ou entidade desconhecida tocar em nossa cabeça, seja porque é nosso orí ou chakra coronário (dependendo de quem ensina a lição e da estrutura religiosa em que se está), logo, o que temos de mais sagrado, a chave de nossa ligação com outro mundo. Portanto, se já me fazia desconfortável a ideia de um preto-velho desconhecido me benzer, quem dirá uma pessoa desincorporada que, presumo, não enxerga o que o preto-velho possa enxergar em seu plano de existência. Isso não parecia ser um incômodo na prática que eu acompanhava.

Pouco menos de uma hora mais tarde, fui chamado novamente. Dessa vez para uma salinha de frente à sala de benzimento. Fomos chamados em um grupo de 3 pessoas, e na sala já havia 4 pessoas do templo. Sentamos cada qual em uma poltrona. Um homem de trinta e bastante anos nos disse que era chegada a hora do reiki, e perguntou se concordávamos. Eu fiquei fantasiando a possibilidade de não concordar, pois tenho algumas restrições pessoais com reiki. O caso é que eu não estava em um espaço que me sentia confortável para dizer “Não, meu caro. Preferiria não”. Fiquei quieto e iniciou-se a aplicação de reiki.

Com uma música relaxante ao fundo, a voz calma do rapaz falando um monte de coisas para nos relaxar, acabei dormindo na poltrona. Ao término da aplicação, ele nos ofereceu uma xícara com água fluidificada. Todos bebemos da mesma xícara em meio à pandemia, porque, novamente, eu não me sentia confortável para dizer “Prefiro não. Vem cá, entidade não tem não? Cadê a Umbanda de vocês?”. Mas antes de perder a etiqueta etnográfica, fui levado novamente ao salão principal.

Eu já estava precisando de ir embora. Aquela era a gira de Umbanda mais estranha que eu já havia conhecido. Não sabia se incluir esse espaço em minha pesquisa ajudava ou atrapalhava. E de volta à sala principal, Jaqueline ainda não tinha retornado da sua ida a outro dos quartos. Fui chamado novamente, e fui levado, sozinho, a um cômodo nos fins da casa. Chegando lá, um rapaz barbudo me perguntou se eu me importava de receber um “escalda pés”. Dessa vez não resisti, afinal, só estávamos nós dois no quarto e aproveitei para perguntar: “Escuta, você tá incorporado?” Ele ficou me olhando, meio

assustado com a pergunta, e respondeu “Não... Não! Eu não tô incorporado, mas eu tô ancorado, que é praticamente a mesma coisa”.

Perguntei a ele o que seria ancorado. Ele disse que era “trabalhar irradiado pela energia dos guias, das entidades. No fim, é a mesma coisa”. Se o fim é o mesmo é porque a preocupação daquele rapaz, que podia fazer qualquer outra coisa naquela segunda-feira à noite, era o efeito, o resultado, que o escalda pés que pretendia fazer em mim teria. Então, eu parei de incomodá-lo com minhas perguntas e aproveitei o escalda pés. Dormi novamente.

Quando acabamos, retornei à sala principal e dessa vez Jaqueline estava de volta. Ela me cochichou “Não deu tempo de terminar a mesa. Você foi na mesa?”. Eu não sabia de mesa nenhuma, queria ir logo para casa, mas antes que eu pudesse respondê-la, voltou a preta-velha incorporada no rapaz, e fez outro discurso. O foco do trabalho daquela noite era fazer com que as pessoas que foram ali em busca de cuidado, ficassem bem (ou seja, nós, assistência). Ela se retirou, os membros da corrente se reuniram na sala novamente, cânticos foram entoados e o trabalho foi encerrado.

Assim que calçamos nossos sapatos para ir para o carro, uma moça correu atrás da Jaqueline para dizer que pegaria o número dela na prancheta para mandar por áudio tudo o que saiu na mesa e não deu tempo de falar. No caminho, Jaqueline tentava me explicar a terapia do quarto que não tive tempo de entrar, o da mesa quântica. Nesse quarto, a moça que correu atrás dela e a própria mãe de santo atendiam, cada qual uma pessoa por vez. Elas usavam um pêndulo acima de uma mesa, e a moça ia colocando cristais onde o pêndulo rodasse. A vinculação da mesa com a energia de Jaqueline se dava através do dedo indicador de Jaqueline em uma parte específica da mesa.

3.3.1 ‘Praticamente a mesma coisa’: a iconoclastia se estende à incorporação

Se no entendimento de Umbanda Branca de meu avô, tudo era dispensável exceto as roupas brancas e os médiuns, esse limite é superado no templo. A finalidade do trabalho, como didaticamente colocou a preta-velha do rapaz, é o bem-estar, o cuidado com os visitantes. A relação entre entidades e

seres humanos não é o principal. Ao conversar com a mãe de santo, ela disse ter optado por essa dinâmica de terapias variadas ao invés de passes com entidades, para aproveitar que o quórum de seu terreiro contava com terapeutas experientes, mas médiuns inexperientes³⁷. Mas a caridade não poderia esperar até todos estarem prontos.

O nome do ritual segue, no entanto, sendo gira de Umbanda. A finalidade se desloca de um eixo de entendimento exclusivo de religioso para terapêutico-religioso. É sintomática a ausência da palavra saúde, tão problemática nesses contextos, afinal, era através do enquadramento das macumbas como práticas de saúde que se operava sua perseguição desde os primórdios da República (MAGGIE, 1992).

A escolha é absolutamente coerente para pessoas que enxergam a Umbanda como uma prática de caridade, tal como definida pelo caboclo Sete Encruzilhadas, mas sem a parte da ‘manifestação do espírito’. O que a mãe de santo, segundo ela aprendeu com o preto-velho da filha, é um processo de evolução da Umbanda: a dispensa da incorporação. A Umbanda “está evoluindo” para não precisar mais da incorporação, que ainda ocorre porque as pessoas “precisam ver os trejeitos do caboclo, do preto-velho”. Não há, nessa leitura, um processo de ganho para os médiuns com a incorporação, seja sob retóricas de encontro com a ancestralidade, reposição energética ou quaisquer que sejam os argumentos pró-incorporação.

É através do conceito de evolução que a iconoclastia tem operado na estética branca de Umbanda. Deixar o sacrifício animal e os tambores, era evoluir acima das macumbas do início do século XX para os seguidores do Caboclo das Sete Encruzilhadas. O foco devia ser A Palavra da entidade. Usar só roupas brancas e não mais ‘fazer um carnaval’ com ‘fantasias de entidades’ era uma maneira de evoluir na década de 1970, porque foca naquilo que é importante: a Palavra. A materialidade dos assentamentos também se torna dispensável. Na década de 2020, num templo de Umbanda Nova Era, os trejeitos são dispensáveis pois o foco é a Palavra, que dispensa inclusive a incorporação. Basta estar ancorado, isto é, imbuído do Espírito, para fazer a caridade.

³⁷ Segundo ela, apenas sua filha carnal (a mãe pequena) e o rapaz da preta-velha estavam aptos a trabalhar como médiuns para atender pessoas.

A estética Branca se apresenta como um espírito Reformador, em um sentido próximo ao da Reforma protestante. Os mediadores visíveis são escamoteados, são os trejeitos, as roupas, os tambores. O que importa é o conteúdo, e se o conteúdo final é uma Palavra (e não sensações físicas de Verdades divinas, transes), o objeto é a transformação, a conversão do ouvinte, da assistência, em algo melhor, isto é, mais evoluído. Esse desejo transformador, aliado a construção de visões de mundo estritamente simbolistas são características primordiais do protestantismo estudado por Keane (2002).

A Umbanda nesse vetor, nessa estética, aponta para uma historicidade focada no futuro, na transformação, no novo. É uma historicidade evolucionista, alinhada com conceitos modernos positivistas, em prol de mudanças realizadas de um a um, em busca de algo novo. Tal como no protestantismo, “a transformação do sujeito parece ser inseparável da redefinição de sua distinção do mundo dos objetos. A tarefa de levar os convertidos a uma compreensão adequada de sua natureza espiritual exigia convencê-los de que rochas, árvores, animais ou, em alguns casos, até mesmo palavras, não eram dotados de qualidades semelhantes” (KEANE, 2002, p.67), redesenhando as prioridades: o sujeito e a Palavra de um lado, a matéria de outro.

3.3.2 Agendas interplanetárias dispensam tradições terráneas

A partir dos áudios que a moça enviou a Jaqueline, podemos ver alguns dos elementos dispostos e conectados nessa prática, que pretende fazer um diagnóstico da pessoa consultada. Uma das características que me chama mais atenção é a possibilidade de se identificar os tronos, cada qual com seu orixá correspondente, um termo que pertence à gramática da Umbanda Sagrada. O conceito dos orixás enquanto tronos ou pertencendo a tronos foi desenvolvido por Rubens Saraceni (2007). No relato da moça, por exemplo, o trono da Evolução aparece conectado ao orixá Obaluaê. Além dos tronos, aparecem ferramentas que se vinculam ao ectoplasma da pessoa. Outra ferramenta foi um aromatizador quântico – um floral da força de Obaluaê. Também trabalhava com elementos do “misticismo judaico”, a “kaballah”.

A dissociação da "experiência religiosa" de seus meios de cultivo – a transição de *Erlebnis* para *Erfahrung*, nos termos de Benjamin – transforma os últimos em meios de expressão de uma realidade imaterial e subjetiva. Eles são signos que têm uma relação arbitrária ou imotivada (no sentido de Saussure) com um mesmo Objeto, logo, tornando-se equivalentes e substituíveis. Isso gera um acúmulo constante de intermediários na Umbanda Nova Era, extraídos de tradições orientais, africanas, brasileiras, e até da ficção científica, como a possibilidade de trabalhar na mesa com as 5 naves espaciais que fazem a proteção da galáxia. Elas são identificáveis e a depender de qual nave aparece na leitura da mesa, há determinado diagnóstico sobre o atual momento da vida da pessoa que se consulta. Essa conexão, aparentemente inesperada, entre naves espaciais e Umbanda também apareceu na entrevista realizada com a mãe de santo, segundo ela, o mentor espiritual da casa é um comandante interestelar.

A conexão entre os planetas e a Umbanda não foi uma criação desse espaço. Woodrow Wilson da Matta e Silva (1916-1988) já ensaiava esse tipo de conexão em seu livro "A Umbanda de Todos Nós", de 1956, relacionando cada linha vibratória (as Sete linhas da Umbanda) a determinado astro:

- 1) Oxalá – Sol
- 2) Yemanjá – Lua
- 3) Xangô – Júpiter
- 4) Ogum – Marte
- 5) Oxossi – Vênus
- 6) Yori – Mercúrio
- 7) Yorimá – Saturno

Assim como os ensinamentos da entrevistada 3, que vieram diretamente de seu guia espiritual, também é assim o processo de Matta e Silva para escrever seus livros. Transcrevo um longo trecho da entrevista com a mãe de santo do templo para que possamos traçar paralelos e diferenças com o criador da Umbanda Esotérica:

Nós começava a fazer o cachimbo e ali, todo dia aí no mesmo horário. (...) Todo dia durante três meses, vinha uma entidade diferente no mesmo horário, onde

*vinha falando pra nós o que era Umbanda, como que a Umbanda trabalhava, como era essa linha de Umbanda que a gente trabalhava. (...) o Pai Joaquim, ele é um visionário. Tanto é que agora ele tá com o Ataxorãm, da linha dos hectorianos, trabalhando nas colônias, né? (...) Ele diz “Abram a cabeça. A Umbanda não é uma coisa só, a Umbanda está evoluindo, tá tudo evoluindo, tudo tá evoluindo. (...) A gente tá trabalhando nessa maneira de expandir” aí uma coisa que ele fala pra nós “daqui a pouco a incorporação já está ultrapassada dentro das terreiras, já é uma mediunidade que já não era nem pra estar usando, só tá usando porque as pessoas precisam ver os trejeitos do preto-velho e do caboclo”, né? Ele sempre falou pra mim desmanchar o congá, tirar todas as imagens e deixar só flor. Vela? Não precisa de vela, porque é a luz está dentro de nós. Ele “fia, isso não precisa mais. Tem porque vocês são apregados. Porque as pessoas ainda buscam isso. Vai pra natureza, a luz do sol é a energia. A incorporação é o médium está muito bem desenvolvido que a entidade tá aqui, tá falando e eu tô passando, **não precisa eu estar lá eu “o mas fia, que não sei das quanta blá blá” tá trabalhando com nós pra nós chegar nesse nível de trabalho, de não ter a incorporação.** (Entrevistada 3)*

A partir dessa fala, pode-se entender meu incômodo ao longo da gira. Podemos alinhar a fala do preto-velho dispensando o fenômeno da incorporação com aquela da entrevistada 1 dispensando o uso da materialidade. Se assemelham a um discurso cripto-Protestante de conteúdo sobre a forma, de essência sobre prática: o que importa é a mensagem, não o meio. O que importa é dar o que a pessoa da assistência precisa. A fala da entrevistada 3 é emblemática para pensarmos que o trabalho é voltado para o público, é um modelo clínico de trabalho de Umbanda, é o exercício da caridade.

Chamo de modelo clínico, porque pressupõe que as pessoas vão a uma gira de Umbanda em busca de curas, de conselhos. Não se espera da assistência apenas assistir a um espetáculo, existe uma ética de trabalho, uma ideologia que visa objetivos claros por trás do encontro com o sagrado. Não faz sentido o antropólogo ir fazer um trabalho de campo ali à espera da possibilidade de um bate-papo com entidades, mas sim receber algo que o ajude em sua vida, energeticamente ou emocionalmente. O trabalho existe para cura, para o

cuidado. As estripulias de um antropólogo tagarela só atrapalham o cumprimento do objetivo do trabalho.

Quando a entrevistada fala sobre a dispensa da incorporação, e dos trejeitos das entidades, há um paralelo com os escritos de Matta & Silva sobre dispensar as tradições africanas em prol de um significado universal, maior, mais refinado da prática dos caboclos e pretos-velhos. Como se não importasse realmente se eles se apresentassem como caboclos ou como pretos-velhos, porque na realidade a Umbanda é a religião natural universal milenar da raça humana, iniciada na "raça vermelha".

Em suma: o que os africanos trouxeram para o Brasil foi uma herança verbal que, através das gerações, chegara-lhes já deturpada de seu real valor, isto é, conseguiram guardar a sonância destes termos litúrgicos que seus primitivos Sacerdotes, também por tradição iniciática, receberam dos depositários originais, os povos da raça vermelha e particularmente de Rama, que a difundiu pelo Egito, Índia, etc., quer no lado exotérico ou religioso, quer no esotérico ou teúrgico, este, através das antigas academias de seu ciclo. (MATTA E SILVA, 1956, p.67)

Por trás dos nomes, das mensagens, há um significado maior, mais universal. Oxalá é o raio do Sol, e seu nome, aí seguindo Matta e Silva, traz um segredo ("A Luz do Fogo Divino", "A Luz do Senhor Deus"), que nada deve à tradição afrodiáspórica, a qual deturpou o real significado das coisas. Matta e Silva prossegue, acerca da "vibração original ou linha de Orixalá (Oxalá)":

Tem seu Ponto intermediário no Mediador Gabriel, de todas as religiões. Vejamos o significado REAL desta palavra nas línguas antigas ou templárias, isto é, GABARAEEL:

GA – Movimento em harmonia desde as das VOZES
BARA – Palavra
EL – Deus
(MATTA E SILVA, *op cit*, grifos do original).

O discurso de dispensa das tradições enquanto meios equivalentes e arbitrários para um mesmo significado e fim flerta com o negligenciamento da historicidade dessas tradições, as análises linguísticas que o autor propõe se baseiam, segundo ele, nas "línguas Váticas, Zend, Sânscrito, etc." (*idem*). É de se notar o significado da palavra *Bara*, que possui tradução direta no iorubá e importância crucial dentro do Candomblé e no Batuque, mas o autor não tenta em nenhum momento de sua obra identificar ou traduzir termos a partir de línguas africanas.

Outro sintoma desse processo é o aprendizado ‘vertical’, ou seja, a dispensa de aprender em outro terreiro antes de fundar o seu próprio. Tanto a entrevistada 1 quanto a 3 e Matta e Silva recebem suas instruções diretamente de seus guias.

Uma proibição ou crítica que se faz presente nesses processos refere-se aos “comes e bebes”, proibidos no templo da entrevistada 3, assim como o eram no terreiro de meu avô, e criticados nos escritos de Matta e Silva (*op cit*, p. 124). Rituais fundamentais para outras Umbandas, a dispensa de materialidade (ou discurso de dispensa) compreende que os espíritos não possuem matéria, portanto, prescindem de alimentação. Em outros espaços, a alimentação e as bebidas das entidades são de primordial importância. É durante a alimentação que se dá a comensalidade da experiência, entidades e humanos comem e bebem juntos, trocando experiências e conhecimentos.

Na mesa quântica, a moça que atendeu Jaqueline identificava naves espaciais e orixás, através do Trono da evolução (uma relação direta com a Umbanda Sagrada), mostrando determinada articulação planetária dessas energias. O orixá é muito maior do que o contexto africano, ele deixa de ser um atributo cultural-religioso de um povo, que “levado para outras bandas” vem se manifestar no Novo Mundo, mas sim a identificação, o nome, de forças cósmicas e planetárias que regem o universo. Elas poderiam ter sido encontradas em outros locais, com outras roupagens corporais e históricas: como seres universais, sua africanidade, ou melhor, a tradição na qual essas identidades foram gestadas e elaboradas, é dispensável.

A dispensa da africanidade das forças espirituais abre espaços para outros cruzos e entendimentos, como a vinculação de um preto-velho como comandante espacial. O conhecimento ou sabedoria desse supra-humano é descolado da experiência histórica, e seu valor não se assenta na diáspora, ou na escravidão, mas em um lugar intrínseco dentro de uma hierarquia espiritual mais universal. A aparência e os trejeitos dos pretos-velhos se tornam dispensáveis.

3.4 A MAGIA BRANCA CONTRA O DINHEIRO E O SANGUE

Antônio Eliezer Leal de Souza (1880-1948), ex-combatente da guerra de Canudos e diretor de jornais como A Noite, Diário de Notícias e A Nota, foi membro da Tenda Nossa Senhora da Piedade, o (centro/terreiro) de Zélio de Moraes, o fundador da religião para essa vertente. Foi designado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, a entidade fundadora da Umbanda nessa versão, para dirigir a Tenda Nossa Senhora da Conceição, uma das 7 tendas primordiais da fundação da Umbanda ou, como os editores da 2ª versão do livro aqui utilizado, de 2008, acrescentam, Espiritismo de Umbanda. A edição é uma comemoração ao centenário de fundação da religião.

Leal de Souza publicou O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda em 1933, compilando uma série de artigos publicados ao longo do ano de 1932. No prefácio de Diamantino Fernandes Trindade – o mesmo congressista de 1941 citado acima – é atribuído a Leal de Souza, em obra anterior, No Mundo dos Espíritos (1925) a primeira utilização da palavra Umbanda em livro. E, no capítulo 1 (“Explicação inicial”), batiza a religião a qual se dedicará a elucidar para os leitores como “espiritismo de linha, na fórmula de Linha Branca de Umbanda” (SOUZA, 2008, p.23). Mas o autor não utiliza mais o termo, e inicia seus capítulos a contar fenômenos nomeados de “espíritas”, e a atacar o “baixo espiritismo” que não se resume ao dos “humildes”, mas o dos “perversos que vendem malefícios”, além de descrever fenômenos em relação a fluidos corporais moldáveis pelas forças sobrenaturais.

Se macumba é uma palavra que em meu campo vai agregar e identificar os praticantes das estruturas religiosas estudadas, Souza, por sua vez, preocupa-se em traçar a fronteira entre o espiritismo (que pratica e elucida) da macumba, e dedica-lhe o capítulo 13 de sua obra. As macumbas seriam cultos que utilizam tambores, são conduzidas por um espírito africano ou caboclo (“os métodos (...) são os mesmos, porque o caboclo aprendeu com o africano”), não tem hora para acabar, os auxiliares do chefe temem receber seus próprios espíritos, pois as incorporações são submetidas a teste de pólvora, e conclui:

Os trabalhos que, segundo os objetivos, participam da magia, ora impressionam pela singularidade, ora assustam pela violência, surpreendem pela beleza. Obrigam a meditação, forçam ao estudo, e

foi estudando-os que cheguei a outra margem do espiritismo. (SOUZA, 2008, p.61)

Ou seja, essa identificação de espiritismo de linha branca ou linha branca de umbanda se coloca em oposição à macumba. Essa oposição se aprofunda no capítulo seguinte, que trata da “magia negra”.

Como a branca, que lhe é adversa, a magia negra para consecução de seus objetivos, opera com as forças da natureza, propriedades de produtos da fauna e da flora do mar, de corpos minerais, de vegetais de vísceras e órgãos animais, com elementos do organismo humano, e com atributos ou meios só existentes nos planos extraterrestres. A sua influência atinge as pessoas, os animais e as coisas. (SOUZA, 2008, p.62 – grifos meus)

A magia negra aparece então como um compêndio de práticas e saberes para os mais diversos fins. Ele segue narrando uma demonstração (não cita o nome dos envolvidos) de um praticante de magia negra para um grupo de curiosos “da alta sociedade” envolvendo a decapitação de um gato. Segue com relatos cerca da “revolução de São Paulo” para ambos os lados beligerantes, evocando a contra atuação da linha branca:

Sobre o enraivecido desentendimento das legiões ditas negras, pairavam as falanges da linha branca de umbanda e os espíritos bons e superiores de todos os núcleos de nosso ciclo, levantando muralhas fluídicas de defesa para que os governantes de São Paulo e do Rio não fossem atingidos pela perturbação, e na plenitude de suas faculdades, medindo a extensão da desgraça, compreendessem a necessidade de negociar e concluir a paz. (p. 64)

Enquanto a magia negra lida com os assuntos humanos de uma forma irracional, a linha branca não necessariamente se posiciona, colocando-se acima dos conflitos, acolhendo “as famílias aflitas” (p.65). Destaco que o autor não deixa de afirmar certa potencialidade na “magia negra”, em sua “eficácia”. Ele afirma uma superioridade moral, coloca como formas de combate da “magia negra”: “a oposição de seus próprios elementos, a defesa a que se obriga a linha branca de umbanda e a atuação dos guias superiores” (p.65), assim como um enfraquecimento da “magia negra” por contingência histórica. Ela perderia força por não possuir mais “a solene pompa do cerimonial antigo” (p.65). Conclui com o seguinte parágrafo: “Nos centros dessa magia, conforme a finalidade das reuniões, os aparelhos humanos laboram vestidos, desnudos da cinta para cima ou totalmente despidos. Trabalha-se com entusiasmo, até para o bem, quando lhes encomendam” (*idem*).

Percebe-se que ao tratar de macumba e “magia negra”, Leal de Souza contrabalança ataques morais, repreendas, com notas acerca da “beleza” dos

rituais, “entusiasmo” e a possibilidade de trabalharem “até para o bem”. Não há em seus escritos uma crítica explícita à crença de tais praticantes, e nem a condenação total de suas práticas. A linha branca de umbanda se opõe (“a margem oposta”) por princípios éticos, pela ausência dos tambores, por estar acima dos problemas humanos (como o lado correto da Revolução Constitucionalista) e por não submeter as incorporações a testes. Como diferença central entre esses dois opostos está a busca, pelos praticantes de magia negra, pelo lucro.

O rechaço pela aproximação do espiritual com o monetário segue em prática atualmente. Em uma gira de um dos maiores terreiros de Florianópolis, filiado à tradição da Umbanda do Pai Maneco, a mãe de santo iniciou seus trabalhos fazendo uma fala justamente sobre esse assunto. O terreiro funciona no sul da ilha de Santa Catarina, e reunia na ocasião um pouco mais de uma centena de pessoas. Os membros da corrente mediúnica facilmente somavam 50 pessoas.

O sul da ilha de Florianópolis, em especial os bairros Campeche e Novo Campeche reúnem segmentos sociais jovens, identificados com “tribos urbanas” de hippies e surfistas. Essa conexão foi indicada em outros trabalhos, como Oliveira (2020). Poderíamos classificar os participantes desse terreiro demograficamente dessa maneira. Em sua maioria mulheres, a grande maioria das pessoas envolvidas, na corrente mediúnica ou na assistência tinham aparentemente menos de 50 anos. Havia também várias crianças no terreiro. O local destinado a assistência dentro do galpão não comportava a quantidade de visitantes. Alguns deles, como eu, ficamos em volta do espaço do galpão, acompanhando a gira pelas janelas.

A mãe de santo, ativa nas redes sociais com lives e palestras, iniciou os trabalhos com um discurso de que espiritualidade está vinculada à caridade, e cobrar por trabalhos espirituais não é correto. Qualquer pessoa que estivesse se sentindo coagida ou assediada por pais e mães de santo a pagar por trabalhos espirituais teria a possibilidade de conversar com ela, pois uma de suas médiuns é advogada e se disponibiliza a defender a pessoa judicialmente sem cobrar seus honorários. “Quanto a parte espiritual, deixa que eu cuido”, ou seja, para combater aqueles que cobram por serviços e, mais especificamente, coagem

peças a pagar pelos seus serviços, seu terreiro estava à disposição para oferecer proteção judicial e espiritual.

Tal como Leal de Souza, a mãe de santo não nega o poder ou eficácia dos que cobram por trabalhos espirituais, mas, assim como ele, ela garante a superioridade de suas práticas em eventual enfrentamento. Os trabalhos que essa mãe de santo oferece no terreiro, nas giras abertas são gratuitos. Em outros horários, ela trabalha como terapeuta, no mesmo espaço, e os membros de seu terreiro sustentam materialmente a casa com mensalidades de – à época – vinte reais e contribuições outras quando necessário, uma vez que o espaço onde fica o terreiro é alugado. Em determinado momento em seu livro, Leal de Souza ensaia a justificativa que assegura o sucesso de sacerdotes como ele e essa mãe de santo sobre querelas com aqueles que cobram por serviços espirituais:

O tratamento da obsessão, as curas das doenças de natureza espiritual, constituem os trabalhos de caridade; os outros, os de demanda; porém os dois são absolutamente gratuitos. E algum médium se esquece de seus deveres e recebe dinheiro, ou coisa correspondente, pela caridade feita pelo seu protetor, este se retira, abandonando-o a entidades que em geral o reduzem à miséria. (SOUZA, 2008, p.69)

A lógica da gratuidade é acompanhada com a garantia da presença do protetor legítimo do médium, logo, aqueles que cobram por serviços ficam à mercê de espíritos que os “reduzem a miséria”, assim a mãe de santo ou Leal de Souza sempre sairão vencedores uma vez que os serviços espirituais gratuitos que oferecem legitimam a presença de seus protetores espirituais. Sua conexão, sua mediunidade, é mais pura, portanto, mais eficiente.

Com fins etnográficos, realizei o curso de formação de médiuns desse terreiro. O curso contou com 7 aulas com a mãe de santo, as seis primeiras online (estávamos em meio a pandemia). Em determinada aula foi ensinado que a utilização do sangue animal “serve apenas para a criação de servidores astrais inferiores”, sendo uma prática condenada. Assim como a mediunidade inconsciente (aquela na qual a consciência do médium apaga durante o transe e a entidade assume o controle completamente), que mãe de santo identifica como uma mediunidade problemática que, com o tratamento correto, pode se tornar uma mediunidade consciente.

Nos rituais públicos, não vi nenhuma condenação à imolação animal, prática central para outros cultos de orixás, em especial o Candomblé. Em

contraste, em determinada gira a curimba cantou em homenagem a Mãe Menininha do Gantois, a famosa yalorixá bahiana, e a mãe de santo deu passagem a um espírito que – sem a identificação explícita com Mãe Menininha – discursava sobre a importância de brancos e negros se respeitarem, do Candomblé e a Umbanda se respeitarem. Ela também ordenou que todos os médiuns dessem passagem, e todos começaram a se movimentar e dançar ao som de uma música em homenagem a Mãe Menininha.

Noto que, Mãe Menininha na concepção do curso de médiuns desse terreiro, estaria fadada no mundo espiritual a sofrer as consequências kármicas de diversos sacrifícios animais realizados, a criação de dezenas de pactos com “seres inferiores” criados nesses rituais. Por outro lado, na cosmologia do Candomblé, os iniciados falecidos passam pelo rito de asesé, impossibilitando sua incorporação enquanto entidade no pós morte. Nem pela cosmologia da mãe de santo, nem na cosmologia de Mãe Menininha, aquele fenômeno era possível.

Sublinho que a referência a Mãe Menininha, diferente de outras mães de santo igualmente importantes, se popularizou na MPB com músicos como Maria Bethânia, Vinícius de Moraes, Caetano Veloso, entre outros. Uma determinada estética populariza o nome da yalorixá em setores da classe média nos anos 80 e 90, o que explica determinada preferência pela referência a essa mãe de santo no terreiro aqui discutido.

Em resumo, os sacrificadores de animais para seres demoníacos, ou os praticantes de “magia negra” no geral, tem sua utilidade dentro dos cultos de Nova Era quando servem para legitimar a autoridade espiritual dos sacerdotes envolvidos. Essa perspectiva utilitarista, que se apropria de nomes, ou elementos, da cultura africana, enquanto condena as práticas de seus descendentes é uma atualização do trabalho de Leal de Souza no contemporâneo. Enquanto ele chamava de magia negra a utilização da imolação de animais, utilizava os nomes de orixás africanos para designar os seres mais evoluídos das falanges da Linha Branca de Umbanda e Demanda.

CONCLUSÃO

Independente da vinculação expressa ao mito de Zélio de Moraes, podemos inferir que são elementos de uma estética de Umbanda Branca no

contexto florianopolitano: a ausência do sacrifício animal, a ausência de feitura, um distanciamento teológico e material do Candomblé marcado por rechaço a suas práticas mais tradicionais. No entanto, continuam usando as nomenclaturas africanas que sobreviveram no Brasil via Candomblés e Calundus. Esse repertório também inclui um entendimento de "religião" como algo vinculado à crença, exercitada em geral uma vez por semana, além da lógica da caridade, isto é, o trabalho espiritual sem compensação financeira que tenha o cuidado do outro como objetivo.

Todas essas práticas e entendimentos estão embasados em uma historicidade pautada em determinado conceito de Evolução. O passado, ou fazer como no passado, não é o fundamento da ritualística, ao contrário, é preciso prescindir dos elementos já desnecessários para o fim último do trabalho espiritual: a cura, o bem-estar, o outro. Há uma lógica cristã por trás desse entendimento, há um quê de recompensa posterior para a prática da caridade no aqui e agora. O contato com as entidades não se dá por motivos de ancestralidade ou continuidade, mas no sentido de guiar a determinado caminho.

A estética branca utiliza elementos africanos ou afro-diaspóricos quando convém, isto é, quando não vão em desacordo com seus princípios e objetivos de evolução espiritual. A operação que poderia, de fora, ser nomeada de apropriação cultural, é justificada com um *ethos* de evolução, de mudança, de transformação para algo novo e melhor. Subentende-se, discretamente, que tal qual na década de 1970, o não novo, o oposto da Nova Era, os apegados a práticas dispensáveis, são os primitivos, os selvagens, colocando o intelecto, a maneira de interpretar e conseguir entender as práticas de determinada maneira, no centro da discussão.

Além disso, ao tentar desvincular-se da tradição como passado, a história diacrônica de como os caboclos, pretos-velhos e orixás se fizeram presentes nas macumbas do Novo Mundo precisa amarrar novas ontologias a suas ritualísticas: naves espaciais, incorporação de tipos de entidades "novas", como ciganos, alienígenas, samurais, bruxas, entre diversos outros seres. O novo é sempre bem-vindo, ele é um passo a mais na direção do objetivo final, um novo patamar evolutivo.

CAPÍTULO 4: 'O SANGUE DE CABRITO É MUITO PESADO'

*Aquilo que se faz por amor está sempre além do bem e do mal.
Nietzsche*

Em seu clássico artigo, Brown (1985) narra os debates da década de 1950 entre Matta & Silva, criador da Umbanda Esotérica (herdeira do Espiritismo de Linha Branca de Umbanda e Demanda), e Tata Tancredo, o fundador ou propagador da Omolokô, uma forma de Umbanda que buscava resgatar os elementos africanos do culto. Para Tata Tancredo:

Terreiro de Umbanda que não usar tambores e outros instrumentos rituais, que não cantar pontos em linguagem africana, que não oferecer sacrifício de preceito e nem preparar comida de santo, pode ser tudo, menos Terreiro de Umbanda. (FREITAS e PINTO, 1956, p.58)

Diferente da pretensão normativa de Tancredo, opto por seguir com o conceito de formação estética, entendendo que, como antropólogo, não posso definir o que são ou não Umbandas “verdadeiras” e o que são práticas que as pessoas “erroneamente” autodenominam como Umbanda. Neste capítulo, procuro discutir dinâmicas e mundos compartilhados pelos praticantes e agentes não-humanos de estruturas religiosas estudadas por Tramonte (2001), uma vez que, como a própria autora afirma, “o fenômeno da umbanda ‘embranquecida’, quer dizer, despida dos traços africanizados, foi raramente observado durante esta pesquisa na Grande Florianópolis, o que é surpreendente, já que a região faz parte de um estado com características bastante peculiares em relação ao restante do Brasil, pela sua densa composição populacional de origem européia” (TRAMONTE, 2001, p.74). Vamos estudar elementos em comum de diversos terreiros que poderiam ser entendidos como Umbanda a partir da categorização de Tata Tancredo.

É preciso ressaltar, no entanto, que a composição étnica nos terreiros estudados pouco ou nada tem em relação às ritualísticas praticadas dentro do contexto pesquisado. O número de pessoas brancas em todos os terreiros que formam o campo é maior do que o número de pessoas pretas, com a exceção do terreiro de Mãe Tereza, envolvido em uma dinâmica familiar muito específica, e importantíssimo para o campo de estudos, uma vez que é nele que se concentra tanto a raiz de Pai Apolônio e Mãe Antonieta quanto a de Pai Leco e Dona Lídia.

Esse capítulo procura identificar e associar elementos estéticos à formação nomeada Umbanda Preta. Essas dinâmicas estão mais atualizadas, ou intensas, em alguns terreiros, assim como a iconoclastia, a dispensa da incorporação ou a dinâmica magia branca x magia negra, arranjadas no capítulo anterior na formação estética Umbanda Branca estão presentes mais intensamente em outros. O que não exige a presença de todas essas tensões e problemáticas em todos os terreiros. A variação é, acima de tudo, de intensidade.

Em contraposição a negação da materialidade, ou iconoclastia, identificada como o vetor que vai implicar em elementos estéticos de Umbandas Brancas, minha tese é que, para as Umbandas Pretas, a tradição ritual, em especial em torno do sacrifício animal, é o vetor primordial para a presença de elementos estéticos de Umbandas Pretas. O nome dessa formação estética decorre de Mãe Flávia Pinto, autora de Umbandas Pretas. A frase slogan do livro “Toda Umbanda é Preta!” (PINTO, 2022), assim como Tancredo, coloca fronteiras sobre o que é Umbanda ou não para Mãe Flávia. Em entrevista para essa pesquisa, Mãe Flávia afirmou que propõe um apagamento, uma morte epistemológica, a aqueles rituais que se autodefinem como Umbanda Branca, nomenclatura que ela julga ser mais uma faceta do racismo estrutural brasileiro sobre as religiões de matriz africana³⁸.

4.1 ASSENTAR E ALIMENTAR

4.1.1 Tensões do sacrifício

Bastide demonstra a centralidade do sacrifício animal no Candomblé (2001, p.28). Todos os ritos são iniciados com um sacrifício, e este é apenas uma parte da alimentação. Alguns terreiros de diferentes Umbandas da Grande Florianópolis seguem o mesmo procedimento. O sacrifício animal é central, sendo o pilar da continuidade da ritualística e o responsável pela manutenção do asé das casas.

³⁸ Retomo o pensamento de Latour quando este afirma que os próprios interlocutores realizam sociologia, “a tarefa de definir e ordenar o social deve ser deixada aos próprios atores, não ao analista” (LATOURE, 2012, p.44).

A etnografia de Tramonte busca produzir um discurso comum entre as religiões de matriz africana da Grande Florianópolis. No entanto, quando o tópico foi sacrifício, não foi possível encontrar um consenso. A autora traz dois trechos de entrevista que condenam a prática.

“Somos contra a matança de animais porque entendemos que são seres em evolução como nós. A Umbanda é o ‘filé mignon’ das religiões: pegou a caridade do catolicismo, os orixás do Candomblé, a lei da reencarnação do Kardecismo, a lei do Darma e do Carma do Povo do Oriente. Trabalhamos na Umbanda com o Povo do Oriente que respeita muito os animais, consideram como espíritos que estão evoluindo, passando pelas etapas mineral, animal até chegar no homem. É isso que acredito e passo para meus médiuns. Não faz sentido sacrificar um animal. Até hoje me pergunto: em benefício do quê? A natureza nos oferece tanta energia. O Universo povoado de energia! Por que tirar a vida de um infeliz?” (Mãe Eldeni)

Outros líderes religiosos vão ainda mais longe: para estes a evolução das idéias e do pensamento filosófico não comporta esta prática que seria condenada até mesmo pelas entidades espirituais. (...)

“Não há efeito positivo nenhum no sangue, e sim, efeito contrário, porque entre as camadas abaixo da superfície estão as zonas das sombras. Ali habitam espíritos que por encarnações não conseguiram pagar seus débitos. Depois, abaixo, tem a zona de transição entre sombras e trevas, são espíritos de estirpe mais inferior ainda; depois outra, que é das trevas. Então, o elemento que no plano da superfície, terrestre, faz ritual usando elementos de sangue e chafurda sua cabeça num ritual grosseiro, o que vai acontecer? Toda sorte de forças de espíritos inferiores vai cair em cima dele, de maneira que, se observar a vivência dele dali pra frente, vai estar sempre em choque com a natureza, vai ficar devendo aquilo. Então, porque não fazer o contrário? Pega as ervas que as entidades falam, lava a cabecinha, limpinha, enxuga, pega uma pomba, a entidade faz uns traçados, tá feito. Pega uma oferenda, vai na cachoeira, deposita teu pagamento, tá feito.” (Pai Elisson) (TRAMONTE, 2001, p.455 e 456)

Podemos reconhecer aquela iconoclastia que fundamenta o vetor da formação estética Umbanda Branca, em especial nas simplificações redutoras proposta por Pai Elisson. Em consonância aos orientalismos do Espiritismo de Umbanda, Mãe Eldeni aciona a determinado orientalismo espiritualista (Darma e Karma). Em ambas as posições, percebe-se o discurso de “evolução”, de mudança, e não a valorização das tradições do passado, elemento que fundamenta a existência do sacrifício animal nos terreiros que o praticam, e o que identifico como o vetor da formação estética das umbandas pretas.

Quando me dediquei a aprender os fundamentos do uso de sangue nos rituais, em entrevistas e rituais, percebi que as explicações se restringiam a uma negociação entre seres invisíveis e humanos: “O orixá quer”, “Sem sangue, sem orixá”. Na maioria das vezes, o sacrifício vinha associado à alimentação ou a

criação de um assentamento. A imbricação do sacrifício e o assentamento é a produção de uma filiação:

toda feitura é acompanhada de um assentamento; ao mesmo tempo, no caso de um adoxu, sua cabeça é preparada para que o santo chegue, através de um furo aberto em seu couro cabeludo (a catulagem). A conexão entre a cabeça do noviço e o assentamento que representa o seu orixá é estabelecida quando ambos são banhados com o mesmo sangue. (FLAKSMAN, 2016, p.27)

O sangue faz o duplo trabalho de alimentação e ligação. Em uma obrigação (iniciação e rituais derivados) estão em jogo: o orixá da pessoa, a pessoa e o assentamento de ambos. A partilha do sangue no assentamento e no iniciado vincula a pessoa àquele orixá: eles partilham o mesmo sangue. Com os efeitos mágicos de determinados sacrifícios posteriores, o orixá pode ajudar a pessoa em questões de sua vida, essa conversa se dá através de oráculos (obí, búzios, opelê) definidos pelas estruturas religiosas da qual fazem parte pessoa, orixá e assentamento. Sem o sangue animal, não há filiação ritual entre o orixá e seu iaô.

Se para Ortiz, em seu contexto de pesquisa, a Umbanda já se havia desvinculado das histórias míticas dos deuses negros (1991, p.70), nas Umbandas de Florianópolis eles seguem sendo cultuados a partir de suas mitologias. Isso quer dizer, são os itãs (as histórias míticas) que fundamentam os bichos oferecidos a essa ou àquela divindade, para alimentação ou instituição de seu assentamento. Se os bichos utilizados no Candomblé ou na Jurema variam livremente de acordo com a vontade dos seres supra-humanos, na Almas e Angola o sacrifício é limitado à categoria de “duas patas”. Conforme demonstrado por Bastide (2001, p.29) e ratificado por meus interlocutores de Candomblé, a divisão entre bichos se dá por bichos de dois pés e de quatro pés, ou duas patas e quatro patas³⁹.

Na Almas e Angola, os custos e as ritualísticas com o sacrifício animal são significativamente mais simples. Apenas bichos de duas patas são

³⁹ É curioso que às vezes os bichos de quatro patas não possuem quatro patas. Mas como são centrais na produção de assentamentos, a ritualística sobre o cuidado com o corpo do animal após o sacrifício acontece como se ele, de fato, tivesse quatro patas. O que está acima é a vontade do orixá. Há animais, no entanto, que são proibidos pela lei brasileira, em especial aqueles que não são comestíveis na cultura brasileira. Portanto, animais que se relacionam com orixás mas são proibidos pela lei brasileira podem aparecer no jogo de búzios, mas são negociados com o orixá para se oferecer outro animal.

utilizados. A depender do orixá, eles são pombos, galinhas ou galos. Os bichos de quatro patas, dentre os quais o mais comum sendo o cabrito, são mais difíceis de serem encontrados, abatidos, limpos e, ritualisticamente passam por processos que envolvem sacrifícios de outros bichos de dois pés.

Um babalorixá de Almas e Angola disse em entrevista que já participou de ritualísticas no Candomblé que envolviam um bicho de quatro patas, mas ele não gostou. Disse que o sangue do cabrito era “muito pesado”. Perguntei se ele queria dizer com aquela frase, e ele disse que o sangue do cabrito tinha mais força, era muita energia, o clima do ritual ficava muito intenso. Na Almas e Angola, apenas aves são sacrificadas. Acredito que entender essa frase abre a possibilidade de compreensão da dinâmica sacrificial de Almas e Angola. Como pode o sangue ser “pesado”?

Levei essa frase a outros interlocutores e os babalorixás de Candomblé que não sabiam o que comentar, além da “ignorância” da Almas e Angola “porque sangue é sangue” e das dinâmicas de importância hierárquica entre bichos de 2 e 4 pés dentro de suas próprias ritualísticas. Foi Luiz de Onira quem me ajudou a interpretar a frase do jovem sacerdote. Para Pai Luiz, a libação de um 4 pés é mais chocante em especial porque a quantidade de sangue é maior. Tem mais (ejé/menga) utilizado, então daí viria o “peso” maior deste tipo de (ejé/menga). Além do animal ser muito maior e fazer mais barulho, ou seja, causa um impacto mais profundo nas emoções dos participantes.

4.1.2 Almas e Angola sem sangue: um erro antropológico

O trabalho do antropólogo não pode se dar em condições hierárquicas como se fossemos superiores a nossos interlocutores. Como se “nós” (e apenas “nós”) soubéssemos compreender o que nossos nativos realmente fazem. E por operar justamente dessa maneira, um antropólogo colocou Pai Giovani em maus lençóis, e simplificou um processo que é deveras mais complexo, e antropológicamente interessante, do que como foi abordado. Discuto essa situação, que poderia estar no capítulo 1 em defesa da abordagem da Santropologia, para pensar usos do sacrifício ritual na Almas e Angola.

Pai Giovani tem praticado giras em seu terreiro sem a utilização de menga (sangue animal). O etnógrafo que acompanhou as giras logo escreveu artigos e publicizou que Pai Giovani estava desenvolvendo um tipo de Almas e Angola sem sangue, discutindo se seria ambientalismo ou evolução ritual. E por ser a Almas e Angola um culto com redes de sociabilidade muito fortes, logo Pai Giovani foi tomado como um herege por alguns de seus pares.

Para entender o que se passou, o primeiro passo é dissociar o culto de orixás e o de entidades. Para o culto dos orixás de um médium, e a alimentação de seus assentamentos, em Almas e Angola, é preciso ter um pai ou mãe de santo. É ele quem alimenta o orixá do médium. Portanto, os assentamentos de Pai Giovani ficam na casa de Pai Clóvis, que segue cuidando dentro da ritualística. Pai Giovani, em seu terreiro, começou a fazer giras de entidades, sem culto/alimentação de orixás.

O caráter protocolar da Almas e Angola exige um calendário apertado. Para dar todas as festas exigidas e cumprir as feitura adequadamente, sobra poucos dias livres para o terreiro. Pai Giovani desejava um tempo ao qual pudesse se dedicar a conhecer as entidades de seus médiuns, assim como abrir a possibilidade de manifestação de outros tipos de entidades. Ele encontrou na nomenclatura “Umbanda Universalista” um nome que se encaixa no que está propondo.

Outra mãe de santo de Almas e Angola realizou uma operação parecida. O espaço de Mãe Bete é uma grande chácara na ilha de Florianópolis. Lá, a tatalorixá de Almas e Angola tem um terreiro, sua filha carnal tem um barracão de Candomblé e o caboclo de Mãe Bete, Seo Boiadeiro, tem uma cabana (que, apesar do nome cabana, é outro terreiro tão grande quanto os demais). Nesse último espaço, Mãe Bete e alguns de seus filhos de santo tocam um ritual de Jurema. Assim como no terreiro de Pai Giovani, na prática de Jurema de Mãe Bete se manifestam entidades das mais variadas (malandros, marinheiros, ciganos etc.) cujo calendário da Almas e Angola não permite uma grande frequência e manifestações ao longo do ano.

Se a prática de Pai Giovani veio de uma vontade do próprio de aprofundar seu relacionamento com suas entidades e de seus filhos, a prática de Mãe Bete veio de pedidos do próprio caboclo, que passou a falar depois da abertura de sua cabana, o que não fazia em suas manifestações no terreiro de

Almas e Angola. Logo, essas estratégias acabam revelando mais uma contingência de diferentes seres que vem expandir a ritualística do que a “evolução” de cultos que abandonam o sacrifício animal. Mãe Bete e Pai Giovani compõem seus rituais com outros rituais, e não o modificam, como a análise superficial de parte de suas práticas somada a negligência dos discursos dos interlocutores sobre suas próprias práticas poderia concluir.

4.1.3 Sensibilidades do sacrifício

Mesmo em casas nas quais o sacrifício animal é rotineiro, ainda há certa preocupação com a sensibilidade das pessoas que participam ou não dos atos. Na casa de babá José, ele impedia que os não iniciados (aqueles não passaram pela feitura, os abiãs) assistissem a matança⁴⁰. Os abiãs apenas limpavam os animais que os ogãs já suspensos⁴¹ traziam para um local preparado para a operação.

No geral, as crianças são privadas de assistir os sacrifícios. Pude acompanhar a obrigação de um ano de uma menina de 4 anos de idade em um barracão de Candomblé. O pai de santo cortou o cabrito no quintal com a menina dentro do ronkó, assim ela não assistiria o ato. Na tradução da cantiga que cantávamos, ele me dizia durante o orô, pedíamos perdão pela vida ceifada durante o ato. Havia uma certa culpa dentro da própria ritualística.

Essa culpa estava associada à substituição do humano pelo animal. “A gente não pode dar a própria vida, então a gente dá a do animal, que vale mais que a nossa”. Novamente, um jogo de culpa, e uma espécie de inversão hierárquica em relação às leituras que estabelecem uma hierarquia entre mineral - vegetal - animal - humano - orixá. Esse tipo de interpretação, no entanto, desconsidera a lógica da alimentação comunitária proveniente do ato (nós comemos o cabrito daquela ocasião). Diferente, por exemplo, do axogum da própria casa, que gostava muito dos rituais de corte, o que ele atribuía ao tipo de Ogun para qual foi iniciado. Havia uma vontade de sacrificar o quanto fosse

⁴⁰ Matança, orô, sacrifício e oferenda são usados como sinônimos em diversas casas pesquisadas.

⁴¹ Ogãs não são feitos, são suspensos no Candomblé.

possível, pois isso era asé. Noto que ele não foi a única pessoa que conheci com essa sensibilidade.

Um rapaz do terreiro de Babá Ladjá disse para mim que gostava de usar seu fio de contas de exu (entidade) do jeito que o recolhia do assentamento, ainda sujo de sangue seco. “Eu gosto de cheiro, faz eu me sentir perto”. A materialidade do sangue surge nessa frase a partir de uma relação com as propriedades físicas do material, não “apenas” do significado. O material se torna um elemento de conexão, não apenas aquele da iniciação, mas o da alimentação da entidade via assentamento a partir de suas propriedades⁴².

Na casa de Babá José, essa era a sensibilidade estimulada. Quanto mais dinheiro os filhos de santo arrecadassem para as festas, maior seria o orô. Os bichos mais raros e caros eram motivo de orgulho, e confesso que um grande número deles não virou o ajeum (refeição), pelo menos não para os abiãs. “Quanto mais você der as iguarias que o orixá gosta, mais ele vai gostar de você”, me ensinava, com orgulho, o pai de santo. A grande quantidade de sangue envolvida era vivida como uma grande quantidade de asé.

Em uma casa de “religião tradicional iorubá⁴³” ou “ifá”, presenciei uma cena que faz eco à frase sobre o peso do sangue de cabrito. Estávamos realizando diversos ebós, em um grupo de 30 pessoas. Os bichos haviam chegado às dezenas no dia anterior, e entre eles uma caixa com 10 pintinhos. Os galos, galinhas e cabritos foram alocados no galinheiro, enquanto a caixa com os pintinhos ficou em outra parte do espaço, mais protegida do frio.

Um dos filhos dos sacerdotes do terreiro tinha 2 anos e alguns meses, e era uma criança que gostava, naturalmente, de atenção e de brincar com os animais. Antes de começarmos os ebós daquela tarde, ele descobriu a caixa com os pintinhos e pegou um na mão. Ele soltava e pegava o animal, vinha me mostrar, fazia sinais para eu escutar o “piu” que, quando o pintinho parava, ele balançava para retomar.

Durante os ebós, ele continuou a passear com o pintinho entre os adultos. Nem os não iniciados e nem as crianças foram levadas a outro local, e

⁴² Como sugerido em Ingold (2012b, p.35), não só a materialidade mas os materiais em si podem ser reveladores de fluxos de coisas em nossas análises.

⁴³ Boto em aspas porque a própria casa ainda não definiu sua nomenclatura, mas entendo se tratar de uma proposta de culto a orixá com ritualísticas nigerianas atuais que são, para os envolvidos, o culto “puro” dos orixás, sem algumas “invenções” do Candomblé.

todos participavam dos orôs, cantando. Em determinado momento do ebó para Exu (orixá), ele se aproximou da mãe, a yalorixá da casa, que ao ver o filho segurando o pintinho, perguntou, com voz de bebê: “Você vai dar o pintinho pro Exu filho?” E ele respondia, “Esú!”, sacudindo o pintinho. “Sim filho, Exu! Você vai dar o pintinho pra ele?” E o menino, olhava ao redor, feliz da vida com todos sorrindo para ele.

A mãe levou o menino até perto do assentamento, onde estávamos eu e o babalaô (marido da yalorixá e pai do menino) entretidos na ritualística, mas olhando a criança para não acertar de nenhuma forma com nenhum dos elementos que manipulávamos ali. Mas o menino não quis sacrificar o pintinho, e balançava-o para a mãe conseguir escutar, entre o barulho das cantigas e dos bichos, o “piu” do pintinho. No fim, o pintinho foi poupado.

Entre um ebó e outro, a criança vinha me trazer o pintinho para segurar. Como eu era o adulto que ele não conhecia, era a novidade para ele, fui um espectador privilegiado. Sempre que eu podia, levava o pintinho para a caixa com os demais. Entre um ebó e outro isso aconteceu com frequência. Percebi que todas as vezes que levava o pintinho de volta, havia menos pintinhos na caixa, mesmo que eu não tenha visto nenhum deles ser usado. Minha teoria no momento era que alguém complementava os ebós que fazíamos “publicamente” com aqueles bichinhos mais “fofos” entre um ebó e outro.

Logo, mesmo naquela casa em que era natural a participação de crianças no orô, havia uma dimensão escondida do ritual. As crianças, os adultos, ou talvez apenas o antropólogo (o outsider), eram poupados das partes mais “chocantes”. O sacrifício, em um contexto secular-liberal, carrega tensões potenciais em todas as estruturas, mesmo se for para as visitas. Há sangues que são muito pesados.

Esse peso é considerado em alguns rituais de forma utilitarista. Um sacerdote de Almas e Angola me confidenciou que, para além da ritualística oficial, que dá exclusividade a bichos de “dois pés”, alguns exus e pombagiras pedem para si cabrito, mas isso é extraoficial. O caráter proibido (pela ritualística) da prática ainda é consagrado com a realização da execução pela própria entidade, e não do médium acordado. Dá um aspecto mais “casca grossa” para o exu ou pombagira que, na contramão da ritualística, pedem uma cabra ou um

bode, afinal, “o sangue do cabrito é mais pesado”, ainda mais dentro de uma estrutura religiosa tão protocolar.

Quem reforça o caráter protocolar das feitura em Almas e Angola é Pai Luiz de Onira, que percebe uma continuidade profunda nos rituais: “Dentro do roncó é tudo igual, Nicolás. Há 45 anos eu vejo as pessoas serem feitas no santo, exatamente da mesma maneira”. Ele atribui essa padronização ritual aos cadernos de santo passados para os filhos de santo com as obrigações rituais. Eu ainda adicionaria que a limitação dos tipos de animais utilizados facilita essa continuidade, pois reduz o escopo ritualístico que o pai ou a mãe de santo devem dominar e transmitir.

Esse processo de exclusividade dos bichos de dois pés ainda ajuda muito com um problema central, que são os custos de manutenção desses rituais. As casas que utilizam animais de quatro patas arcam com custos mais elevados, como discutiremos a seguir.

4.2 OS CUSTOS DE ALIMENTAR O SANTO

4.2.1 O dinheiro no santo

Os rituais que baseiam seu culto de orixá no sacrifício animal pesquisados foram o Batuque, Almas e Angola, Candomblé (Ketu, Efon, Fon, Angola), Kabula e Omolocô (com a exceção de Mãe Tereza, que já não realiza sacrifícios). Em todas essas modalidades, verifiquei que os terreiros ofereciam atendimentos pagos para o público, em especial o jogo de búzios. Desses jogos, saíam ebós para quem jogava, que pagavam os sacerdotes para os realizarem. Assinalo que o termo “cliente” só foi usado para designar a pessoa que está pagando pelo serviço em casas de Candomblé.

Esses ebós em geral envolvem sacrifício animal. Noto que esse fluxo de clientes é muito mais intenso nas casas de Candomblé da região, seguido pelas de Almas e Angola e Batuque. Em vários dos jogos que acompanhei em Almas e Angola e Batuque, nenhum ebó foi pedido pelos orixás, apenas em alguns casos. Dentro do Candomblé, a proporção se inverte. Apenas um dos 18 jogos que presenciei (durante a pesquisa) um ebó não foi pedido. Não raro, são as

entidades que realizam os ebós em Almas e Angola e no Batuque. Já no Candomblé, é o pai ou mãe de santo que realiza o ritual.

Quanto mais rituais o sacerdote realiza, mais prestígio alcança e, portanto, mais clientes. Uma pombagira de um pai de santo de Almas e Angola ganhou fama, por exemplo, por ebós para conseguir alugar casa, aumentando a procura por jogos com o pai de santo. Já Babá José, dedicado exclusivamente ao Candomblé, colecionava histórias e nomes de clientes, que o procuram diariamente. Essa dedicação exclusiva era creditada a seu Exu, que não deixava o babalorixá voltar ao trabalho, que realizava apenas “por amor”, porque pagava muito menos do que a sua clientela do barracão.

Um dos elementos estéticos das Umbandas Pretas é a presença de animais, que gera uma circulação de dinheiro necessária para a manutenção do culto. Como aponta Baptista (2007, p.15), a partir desse fluxo, há duas categorias de pessoas que frequentam os terreiros: os clientes e os filhos de santo. Enquanto os clientes pagam por serviços, os filhos contribuem com a casa, isto é, arcam com despesas. Assim sendo, são desenhadas fronteiras entre o público e o privado nas casas de santo, aqueles rituais que clientes podem ver e aqueles rituais exclusivos para os filhos da casa.

Como a manutenção da alimentação e assentamentos das entidades e orixás nas Umbandas custam menos do que as dos orixás do Candomblé, é coerente que essa circulação seja mais intensa em casas de Candomblé, tal qual o afrouxamento das categorias envolvidas. Esse processo se radicaliza quando os terreiros que não praticam sacrifício animal oferecem serviços pagos, geralmente voltados a práticas terapêuticas e só associados ao espaço e não a ritualística, com o dinheiro ficando integralmente para o terapeuta ou só uma parte para o terreiro como “aluguel”, não se atrelando a essas práticas a “sobrevivência da casa”.

A naturalização desse fluxo, no entanto, não se deu com naturalidade em algumas casas do campo, mesmo que os rituais implicados fossem do tipo mais custoso. Por exemplo, Pai Toninho (Candomblé Angola) dirige um terreiro antigo, é considerado herdeiro espiritual de Pai Leco e poderia muito bem passar o dia atendendo clientes e fazer disso sua profissão, como outros babalorixás na região o fazem. Mas a trajetória de Pai Toninho se iniciou na umbanda “bem espírita”, no Rio Grande do Sul, onde fez um juramento de prática espiritual

voltada para caridade. Portanto, ele trabalha durante o dia e se dedica a seu candomblé apenas no tempo livre, além de cobrar “apenas o valor do material, nenhum centavo a mais”. Ao ser fiel a um juramento feito na Umbanda, Pai Toninho amarra suas práticas em uma dimensão moral Kardecista, combinando uma ritualística de Candomblé com um discurso sobre a caridade típico da “Umbanda branca”.

Outro caso singular é o de Mãe Tereza. Após os rituais quinzenais, ela convida todo o público a refeição comunitária, o jejum, como se faz nos Candomblés após as festas públicas. São verdadeiros banquetes, com diversos tipos de carne, que ela afirma não serem provenientes de libação ritual, e não se cobra nada nem para assistir a gira, nem para comer o jejum. Mãe Tereza dedica seus dias aos filhos da casa, sem ganhar por isso. A lógica é a da caridade, com uma declarada influência dos escritos de Kardec. Para a mãe de santo, omelokô é a junção de Umbanda (ritual), Candomblé (orixás) e Espiritismo (bússola moral).

Baumgarten (2022) explora a presença do discurso da caridade na Almas e Angola em um terreiro de Florianópolis. O discurso da espiritualidade sem fins materiais está presente no mito de origem da Umbanda a partir de Zélio de Moraes, e constrói importantes pontes entre a Umbanda e o espiritismo kardecista, apontando para a utilização da nomeação “centro espírita” para diversos terreiros ao longo do século XX. A grande maioria dos terreiros estudados, de diversas estruturas, realiza giras públicas, onde a “caridade” é exercida, variando a quantidade de trabalhos que são entendidos como particulares

O jejum dos Candomblés é uma importante oportunidade para os sacerdotes que sobrevivem da religião. Ao oferecer uma comida farta, uma festa com muita bebida e música, mostra-se que a casa está próspera e, portanto, que os trabalhos espirituais funcionam, somando-se à prosperidade dos filhos iniciados ou cuidado pela casa. Na festa do exu de Babá José, com banda de samba, pagode, um boi inteiro e diversas iguarias, estavam presentes dezenas de pais e mães de santo “concorrentes”.

Os excessos e o desperdício, no entanto, são criticados dentro do Candomblé. Um acontecimento estremeceu a casa de Babá José depois da festa, com a saída de parte de seus filhos de santo. Se para alguns sacerdotes

conhecidos foi um recado da espiritualidade dele para que se concentrasse no seu dever para com a mesma, para outros foi o fato de que quem é filho do orixá do qual ele é filho, não se pode oferecer um tipo de bicho que ele ofereceu. Ele teria usado “sangue demais” e com “sangue demais, é fácil algo ruim usar essa energia, porque tá sobrando, entendeu?”.

O desperdício também aparece como crítica a Almas e Angola. Nesse ritual, as oferendas são despachadas na natureza e incineradas, enquanto no Candomblé, a maioria das comidas de santo são repartidas após serem oferecidas para o orixá. Em especial os bichos, pois as partes ritualisticamente relevantes são os miúdos e o sangue, o resto é consumido pelos filhos da casa ou público em geral. A incineração dos alimentos, na Almas e Angola, representa um transporte do alimento para o plano espiritual, enquanto para alguns candomblecistas seria uma afronta. “Ogum quer saber o que aconteceu com esse cabrito, esse galo do sangue que você deu pra ele”, um babalorixá de Candomblé deu de exemplo.

Percebe-se uma tensão entre as posições. Enquanto a Almas e Angola prioriza uma concepção não material do espiritual ao queimar os alimentos depois de oferecidos aos assentamentos, para o Candomblé o orixá come só no assentamento. Outro elemento da formação estética de Umbanda Preta é a confecção e composição de materiais nos quais os orixás (e entidades em algumas estruturas) comem.

4.2.2 Assentamentos

A importância dos assentamentos está presente mesmo em terreiros que não utilizam materiais para construí-los, como a entrevistada de um terreiro de Umbanda Nova Era que participou da feitura dos assentamentos de seu terreiro em viagem astral. A não materialidade dos assentamentos dessa entrevistada apenas reforça a sua centralidade. Afinal, a iconoclastia só sublinha a importância dos ídolos (MEYER, 2019, p.107). A não materialidade, no entanto, alinha sua posição com o vetor central da formação estética Umbanda Branca.

Nos terreiros que não procuram descartar a materialidade, os assentamentos são objetos físicos, nascidos em geral junto com o santo e o iaô.

“A feitura do santo”, escreveu ainda Nina Rodrigues (1900, p. 75), “compreende duas operações distintas, mas que se completam: a preparação do fetiche e a iniciação ou consagração do seu possuidor”. O orixá é “fixado” ou “plantado”, simultaneamente, na cabeça da filha-de-santo e num conjunto de objectos dispostos sobre um tipo de prato. Esses objectos variam muito, mas a ferramenta simbólica do orixá, algumas moedas e ao menos uma pedra, encontra-se em quase todos os conjuntos. A esse conjunto dá-se o nome de “assentamento”, espécie de “duplo” da filha-de-santo, que dele deverá cuidar (limpando-o e oferecendo sacrifícios periódicos) ao longo de toda a vida. Ao morrer, o assentamento será “despachado” com ela, ou melhor, com o seu espírito. (GOLDMAN, 2009, p.121)

Esse “conjunto de objetos” haverá de ser a partir de então um mediador entre filho-de-santo e orixá. Pode-se consultar o orixá específico daquele assentamento com práticas oraculares, e a sua composição material depende exclusivamente da tradição para algumas estruturas religiosas, enquanto em outras o assentamento pode conter pedidos “super-personalizados” realizados através dos oráculos.

Os “ingredientes” de um assentamento reúnem o asé do orixá, ou são meios (media) para a transmissão desse asé. O entendimento para a escolha de tais materiais é muito similar ao entendimento de Tim Ingold quando discute materiais contra um conceito plano de “materialidade”.

Quero sugerir que o ASO [ambiente sem objetos] não é um mundo material mas um mundo de materiais, de matéria em fluxo. Seguir esses materiais é entrar num mundo, por assim dizer, em fervura constante. No lugar de compará-lo a um grande museu ou loja de departamentos nos quais os objetos encontram-se dispostos de acordo com seus atributos ou origem, seria melhor imaginar o mundo como uma grande cozinha, bem abastecida com ingredientes de todo tipo. (...) Para cozinhar, devemos abrir recipientes e retirar seus conteúdos. Temos que destampar coisas. Em face das proclividades anárquicas de seus materiais, o cozinheiro ou cozinheira tem que se esforçar para manter alguma aparência de controle sobre o que se passa. (INGOLD, 2012b, p.35)

Por pura ironia, é possível utilizar uma panela de ferro como base de um assentamento de Ogum. Pai Cido de Oxum nomeou seu livro de Panela do Segredo. Roger Bastide, assim como todos meus interlocutores, coloca a cozinha como local privilegiado para se experimentar e praticar a vida no axé. É dessa noção de coisas vivas, dessa alquimia da qual se compõe humanos, santos e assentamentos que decorre a percepção de que nunca se tem o controle quando o santo está em jogo. A receita base é a mesma para qualquer iniciado em determinado orixá, mas é no jogo de búzios que vem o pedido, as condições, as negociações.

Os objetos que compõem o assentamento não são apenas símbolos do orixá, mas podem ser entendidos como o asé em si. Marques denuncia uma falsa dicotomia utilizada para se pensar os assentamentos, que partiria de um princípio dos elementos serem ativados, ou estarem mortos antes do asé do sacrifício tocá-los.

O espanto permanece, portanto, porque os “fetiches” (que, vistos sob essa ótica, não poderiam ser outra coisa) são sempre pensados na chave da “consagração”; como se, para os antropólogos, “sagrado” e “profano” devessem significar a mesma coisa que para os adeptos dessas religiões. Sagrado e profano, aqui, seriam tomados como categorias fixas, que não poderiam “se misturar”: algo deve ser profano para se tornar sagrado – diziam os antropólogos desde Durkheim –, e todo o sagrado só pode ser tratado como crença (a “coisa” é real, os significados são “crenças”). (MARQUES, 2018, p.222).

As qualidades do bicho, as qualidades das outras coisas que vão no assentamento são passíveis de mudança e negociação. Não é como se houvesse objetos profanos no mundo que haveriam de se transformar em um assentamento sagrado. Existem materialidades específicas que devem ser encontradas para compor o assentamento.

Esse não é o entendimento homogêneo de meus interlocutores. Pessoas de diferentes estruturas religiosas que fazem assentamentos e os alimentam com sangue, partem do princípio de que sem a libação o assentamento é um conjunto de coisas inertes e sem esse ou aquele elemento, ele é “inefetivo”. A crítica de Marques para o trabalho analítico pode ser aplicada a alguns pais e filhos de santo.

Para se entender como compor e fabricar assentamentos, é preciso abrir mão de concepções representacionais, e aquelas que privilegiam o material. Tomo, por exemplo, quando Pai Valério e eu estávamos juntando coisas para assentar meu orixá. Ao invés de comprar um alguidar (o prato de barro) ou a panela de ferro na loja de Umbanda, fomos em uma olaria. Chegando lá, havia quatro possibilidades: panelão de ferro, alguidar envernizado, alguidar ‘marajoara’ e alguidar de barro cru. Pai Valério me disse *“olha, se for o envernizado ou o marajoara, toda vez que você fizer o osé [limpeza], vai parecer novo”*. E ele complementou dizendo que preferia o cru, porque assim *“toda vez que você limpar, vai sobrar alguma coisinha ali. Sangue, gordura animal, do azeite... No futuro vai parecer aqueles assentamentos antigos e a gente pode raspar e usar isso no futuro, com teus filhos de santo”*.

Ou seja, mesmo com um interesse visual “parecer aqueles assentamentos antigos”, a materialidade em jogo é dissolvida em materiais atrelados a práticas. Não só o ideal asséptico de limpeza é recusado ao escolhermos o igbá⁴⁴ de barro cru, mas a possibilidade de a história virar feitiçaria, a possibilidade do histórico de feitura e consagrações ter um desdobramento prático no futuro também estava incluída na escolha.

Acrescento que “as pedras crescem”, isto é, com o passar do tempo e das obrigações, os assentamentos vão crescendo, literalmente, de tamanho. Novos elementos são acrescentados, como um ser biológico vai se desenvolvendo ao longo do tempo.

O assentamento é, como nos ensina Rabelo (2014), um mediador entre pessoa e orixá. Ele demanda cuidado, atenção. A partir dos escritos de David Schneider, o cuidado passou a ser uma categoria chave nos estudos de parentesco. Por vezes, o assentamento pode ser determinante dentro da caminhada de alguém no Candomblé como parte de uma herança. Como bem aponta Carsten (2014), há leituras, como a de Sahlins, nas quais o parentesco é definido como mutualidade do ser, presente materialmente em diversos aspectos da vida das pessoas, sendo uma categoria privilegiada para desestabilizar dualismos como natureza/cultura e caminhos para se pensar a mutualidade implicada entre seres, tais como na tríade santo-iaô-assentamento. Há, porém, aponta Carsten, trabalhos como de Lambek e Das quem, a partir de seus respectivos trabalhos de campo, encontram o parentesco acarretando obrigações, modulações e pressões que acabam por abrir caminhos específicos na vida dos indivíduos implicados, como heranças agridoces ou amargas, o parentesco e as heranças podem acarretar dimensões coercitivas (CARSTEN, 2014, p.105).

Pai Juca foi uma dessas pessoas afetadas por heranças materializadas como assentamentos. Quando Pai Juca precisava dar sua obrigação de 7 anos, ele foi atrás de Clarice, ekéde suspensa por Joãozinho da Goméia, quem lhe indicou ir a Salvador para que Obaladê, Raimunda do Xangô, lhe desse seus 7 anos. Mãe Obaladê foi a pessoa responsável por cuidar dentro do Ketu dos assentamentos que Pai Joãozinho da Goméia tinha assentado no ritual Angola.

⁴⁴ bá (igbá) é palavra yorubá que significa cuia, cabaça (RABELO, 2014, p.189).

Foi Mãe Obaladê quem descobriu, através do jogo de búzios, que o assentamento do Xangô da irmã carnal de Mãe Clarice, do qual ela cuidava junto ao seu próprio, era uma herança destinada a Pai Juca, que cuida dele até hoje. Receber essa herança marca a passagem de Pai Juca para Ketu e a vinculação do primeiro barracão de Ketu de Florianópolis à Casa Branca do Engenho Velho, o primeiro barracão de Candomblé.

Os assentamentos requerem cuidados mensais, semanais ou diários. A operação de mediação que realizam instaura um jogo tripartite. E como escutar a voz dos assentamentos? Como se entende o que ele precisa? O que ele quer? Pelo jogo de búzios e de obí. O mundo é dinâmico, e o assentamento vai se compondo, se estabilizando no mundo.

No entanto, se assentar é, de alguma forma, estabilizar uma força, essa estabilização parece nunca se completar: a força precisa ser sempre renovada, movimentada, modulada, num processo contínuo que perpassará toda a vida da pessoa e, como vimos, poderá ir para além dela. Toda estabilização de forças no candomblé – das pessoas, das coisas, dos deuses – parece se manter por meio de uma espécie de “equilíbrio meta-estável”, como diria Simondon (2002), ou seja, um equilíbrio que só se mantém de modo tensionado, que requer um fazer constante e que nunca esgota as possibilidades de novos agenciamentos, novos fazeres. Como nos diz Goldman (2005), o fato de no candomblé tudo já existir de alguma forma em excesso não quer dizer que não há nada a se fazer; muito pelo contrário: é porque as energias estão em excesso no mundo que elas precisam ser manipuladas, feitas, fabricadas. (MARQUES, 2018, p.238).

A variabilidade dos pedidos feitos pelos orixás tem seu fundamento no princípio da estabilização. Diferentes momentos requerem diferentes materialidades e sangues. Como essa relação entre o que o orixá pede e o que seu iaô realiza é muito íntima, tomarei a história de meu próprio assentamento para analisar diferentes dinâmicas em torno dos assentamentos.

4.2.3 Desassentar e Reassentar: a odisséia de Ogun

Re-assentar é fazer novamente seu assentamento por divergências com o zelador anterior ou iniciador. Foi isso que aconteceu comigo durante essa pesquisa. Eu e meu ‘iniciador’ no Candomblé rompemos relações pouquíssimos dias após minha iniciação. Meus assentamentos continuaram na casa do iniciador, e optei por não negociar a retirada dos assentamentos de lá.

Quem é de candomblé sabe bem que estas são situações delicadas, requerem diplomacia e boa dose de paciência. Sabe também que não

há garantia de que a negociação seja favorável à pessoa para quem o santo foi feito. Afinal, ao abdicar do assentamento, o pai ou mãe de santo liberta o filho dos laços com seu terreiro, deixando-o livre para construir vínculos com outra casa. (RABELO, 2014, p.197)

Fui perguntando para meus interlocutores da Grande Florianópolis suas posições a respeito. Identifiquei três conjuntos de leituras. Uma arraigada no conceito de crença, outra que chamo de ortodoxa por falta de palavra melhor e a última de ‘composição’, alinhadas aos escritos de Márcio Goldman e Tim Ingold.

Coloco entre aspas porque o próprio lugar de iniciador se mostrou frágil na perspectiva de meus interlocutores por causa de diferenças ritualísticas. Não exponho os nomes dos interlocutores nessa parte pois o assunto é polêmico e esse texto poderia ser usado de argumento em situações similares nas quais eles possam estar envolvidos.

Vamos à primeira posição. Ela esteve presente em alguns pais de santo de Candomblé e entre sacerdotes de Almas e Angola. Essa primeira posição defende que o assentamento, desprovido de cargas afetivas do iniciado e seu orixá, poderia ser facilmente desconsiderado. Não seria preciso recuperar o assentamento, apenas conversar com o orixá e compor outro, para que aquele deixasse de ser ‘a referência’ para o orixá. O problema de não compor outro é que não se sabe a qualidade ou procedência das coisas com as quais o zelador iniciador poderia alimentar aquele assentamento, por isso realizar outro e cuidá-lo adequadamente bastaria.

“Ogum não é burro, Nicolás. Você acha que ele não consegue ver que o cara é um babaca? Só por que é pai de santo pode fazer o que quiser? Você acha que Ogum não sabe da situação?” me dizia um dos interlocutores, babalorixá de Candomblé há muitos anos. Para ele era importante que o assentamento fosse construído aos pouquinhos, cada parte tendo uma ligação afetiva com o iniciado. “Não tem rumbê, não tem axé. Aquilo ali virou só um monte de objeto empilhado. Se o pai de santo não tem caráter, esquece. Nem se preocupe em ir atrás do assentamento” foi a posição de outro, na mesma linha de raciocínio. Não só a ligação afetiva, mas uma determinada ética do pai de santo é necessária para manter aquela ligação.

Já outro babalorixá dessa posição defendeu ainda que eu deveria reconstruir não só o assentamento de Ogum, mas todos os assentamentos

construídos em minha feitura com exatamente os mesmos detalhes. “Se ele colocou um canivete de plástico, de brinquedo, você bota também” a fim de anular o primeiro. A preocupação aqui é de completa anulação do assentamento anterior por vias ritualísticas, para que meu orixá não “sentisse falta” de qualquer elemento presente no anterior.

A posição que eu denomino de ortodoxa foi defendida apenas por iaôs entrevistados. Independente do que eu faria depois, o assentamento da iniciação precisava ser recuperado a qualquer custo. Vejo nessa perspectiva a coerência com a criação de filiações a partir dos assentamentos como substância do parentesco, que compartilha componentes do iniciado e o deixa vulnerável à ação do iniciador. Existe um certo medo por parte desse raciocínio, que confere aos pais de santo certo poder sobre a vida dos filhos através do assentamento. O orixá pode ser usado para prejudicar seu iaô⁴⁵.

Rabelo vai direto a esse ponto quando escreve que “nunca se sabe o que uma yalorixá pode fazer com o assentamento deixado por um filho faltoso ao abandonar seu terreiro.” (2014, p.208). Existe um quê misterioso sobre as implicações prejudiciais ao iaô que podem advir pelas mãos do antigo sacerdote. Evidente que era esse o medo que eu estava vivendo ao escolher abandonar meus assentamentos na casa que me iniciiei.

Essa lógica que possibilita prejudicar o iaô através do assentamento da feitura por processos de bruxaria e inserção de materiais prejudiciais, uma espécie de envenenamento, encontra um paralelo em Sahlins pelo nome de “forma negativa de parentesco”, que parece explicar exatamente o problema (Sahlins apud CARSTEN, 2014, p.105), auxiliando a uma manutenção da dimensão de pai ou mãe do iniciador renegado.

A terceira posição é a da composição. Reassentar é uma possibilidade, mas o assentamento anterior não perderia seu asé ou sua ligação comigo. É possível compor, adicionar coisas. Conforme o tempo vai passando, os assentamentos podem ir ganhando camadas, coisas são adicionadas. Coisas no sentido de Ingold, materiais vivos, que compõem o mundo (INGOLD, 2015, p.63). “Você vem, e a gente faz outro. Não substitui, mas compõe. A gente garante que

⁴⁵ É a partir desse entendimento que alguns sacerdotes cobram para seus filhos retirarem seus assentamentos quando saem de suas casas. Em regra geral, os sacerdotes entrevistados negam essa prática, mas afirmam que todos os outros a praticam.

Ogum vai ser bem cuidado”, era a proposta de um entrevistado. “Quando Ogum ver que é por aquele ali que ele tá sendo bem cuidado, o outro continua existindo, mas não vai prejudicar vocês dois [eu e meu pai Ogun]”, me informou outro.

Essa última posição conversa com o que Flaksman denominou de enredo (2016, 2018). A relação iaô-assentamento-orixá não se apaga, só segue em uma biografia de santo. A diferença entre nós três é que o assentamento e o orixá enquanto santo só foram compostos em função da transformação do primeiro em iaô, que, em contrapartida, nasce a partir da vontade do orixá em atualizar-se enquanto santo, seja por doença ou inspiração ao futuro iaô.

Penso que o argumento de Bastide (2000), segundo o qual a pessoa é composta de suas histórias, aproxima-se do de Goldman (1984), de que a pessoa é o conjunto de suas entidades – e é nas múltiplas instâncias dessa junção que o conceito de enredo adquire tamanha importância e frequência no candomblé. A formação da pessoa se dá na soma das histórias envolvendo seres humanos e não humanos – os enredos – que compõem a sua vida. (FLAKSMAN, 2016, p.18-19).

É como se a história, enquanto experiência vivida, não pudesse ser apagada. E essa iniciação complicada em meio a escrita de uma dissertação de mestrado será sempre parte da minha história com meu orixá. A partir dela, pude encontrar interpretações e tensões entre fazer e desfazer.

Retomando nosso binômio do fazer (making) e crescer (growing), é como se as operações humanas no processo de assentamento, sintomaticamente traduzidas no termo fazer, fossem implicadas por um crescimento da relação ao longo do tempo. O fazer humano não anula o crescimento do processo. Se a primeira opção prioriza o fazer, a segunda é dependente do crescer, enquanto a terceira procura direcionar esse crescer em marcha por outros fazeres.

Se na primeira posição o assentamento anterior morreu por não ter seu adubo e sua água (o cuidado do iniciador vinculado a seu rumbê, ou uma ligação afetiva e hierárquica entre eu e ele), a segunda implica que o assentamento sobrevive sozinho, e eu devo me preocupar com seus frutos (as implicações desse mal cuidado em minha vida). A terceira opção toma minha relação com Ogun como uma árvore, que foi plantada e cresce, mas é possível um poda para que ela resulte em frutos bons.

4.3 CUIDADO, GOSTOS E CAPRICHOS

Rabelo (2014) nos aponta a dimensão de cuidado entre os filhos de santo e seus assentamentos no Candomblé baiano. Segundo a autora, através do lugar ocupado dentro de um terreiro, pelo assentamento e pelo filho de santo, é que se dá o processo de individuação da pessoa no Candomblé. Como existem relações hierárquicas e de posse em relação aos terreiros, com a yalorixá e seu orixá, o cuidado e a busca de um lugar envolvem invariavelmente submissão (p.200-201; p.272). As agências e os fluxos são mediados por relações de submissão, em contradição com discursos liberais estudados por Asad, que se pautam em discussões de negação de dor e apologia a conceitos abstratos de liberdade como escolha e autonomia (ASAD, 1993).

As diferentes abordagens dos assentamentos permitem uma multiplicidade estética dessas relações entre as estruturas estudadas. A simplicidade dos assentamentos de Almas e Angola, se comparados com os de Candomblé, permite um maior fluxo de assentamentos entre terreiros, no entanto, os assentamentos dos dirigentes da casa são todos enterrados no chão do terreiro, tornando muito custoso qualquer processo de troca de dirigente ou mudança de local.

Pelos assentamentos principais estarem enterrados no salão, as oferendas acontecem no próprio salão, e não em quartos separados, como no Candomblé, a exceção para cortes para Exu e Egun, os únicos que possuem quartos próprios na Almas e Angola. Como os sacrifícios ocorrem onde o congá está, com suas imagens, estatuetas por vezes são o destino do ejé das aves sacrificadas. Em um terreiro de Almas e Angola, pude presenciar coroas feitas de obí mascado em cima da cabeça dos santos católicos que representam os orixás.

Enquanto os assentamentos de Candomblé não possuem figuras humanas, essa relação é mais porosa em Almas e Angola, há outra ideologia semiótica (KEANE, 2007), modos de conceber a relação signo/objeto. A representação humana do santo, em Almas e Angola, configura aquela imagem como mediador não só de orações e pedidos, mas do próprio asé. As imagens são alvo de cuidados tanto quanto os assentamentos.

Esse processo de cuidado pode refletir em discursos de causa-e-efeito na vida das pessoas envolvidas. A festa dada por Babá José, com o sacrifício do animal proibido pela ritualística, é entendida como a causadora dos problemas posteriores da casa. Essa lógica utilitarista é rechaçada por alguns sacerdotes. Um de meus interlocutores de pesquisa mais íntimo, ficou doente e nenhum médico conseguia descobrir o que ele tinha. Eu esperava grandes sacrifícios e festas para seu santo, mas não foi isso que aconteceu. Um dia passei no barracão para conversar e saber como ele estava, foi então que ele me disse:

“Sabe Nícolas. Eu tô doente. Beleza. Ninguém sabe o que eu tenho. Beleza também. Agora, tu acha que eu vou lá no pé de [orixá] reclamar? Falar pra ele: ‘oh meu pai, dou tua festa todo ano e o senhor deixa isso acontecer? O que que [orixá] tem a ver com a minha doença? Eu tô indo lá pra agradecer, que faz um ano que eu parei de fumar e comecei a me cuidar. Imagina como eu ia estar se não fosse assim? Agora... Pensa se fosse um filho de santo meu que estivesse doente? Aí ferrou, aí ia chegar aqui e reclamar, me cobrar, etc. Graças a [orixá] está sendo comigo!”

Em seu raciocínio, a progressão de uma pessoa na vida do santo é abandonar aos poucos leituras utilitárias dessa relação humanos-outros. A alimentação, a oferenda, a circulação de asé não é uma ferramenta a qual os humanos vivos podem usar (ou abusar) para fins pessoais e particulares. “É tudo pra eles. E só. Eu não tenho que ganhar nada com isso. Eu já sei que eu não tô sozinho pra nada, nunca. Isso aí já tá bom demais”. Essa maneira de pensar reconfigura a relação com as materialidades. Afinal, o pai de santo é caprichoso no saber das oferendas, no modo correto de preparo, na arrumação dos quartos de santo. Tudo isso desvinculado de uma lógica utilitarista pessoal. Perguntei a ele porque tantos detalhes, ao que me respondeu que o capricho é para garantir a presença do orixá.

Arrisco que aqui está a diferença do peso do sangue do cabrito para o do galo: o capricho do orixá, o que ele deseja, o que ele quer. Rabelo (2014) narra uma série de momentos de sacrifício animal que os orixás respondem virando em seus filhos. O exercício da Santropologia é descobrir o que o santo quer, o que é possível dar a ele. Pode ou não se tratar de uma compra, a depender de quem está interpretando o ato. Para o pai de santo doente, no entanto, tratar como compra é algo que é feito por aqueles que “são novos no

santo". Para ele, por exemplo, foi minha ânsia de antropólogo, e uma crença no poder do sangue que me fez iniciar (erroneamente) com meu iniciador, escutei muito o Nicolás e pouco o orixá.

Uma maneira similar de preparar-se para a presença dos orixás é encontrada no Terreiro Pai Sebastião, de Omolokô, comandado por Mãe Tereza. Todos os detalhes do salão são arrumados e pensados para o dia da gira quinzenal. O chão é coberto por folhas, as colunas são decoradas de acordo com os trabalhos daquela noite. A comida servida depois da gira é sempre feita no dia, com pequenos detalhes caprichosos na apresentação dos pratos para nós, os vivos.

Todos os seres que se manifestam nos trabalhos, assim que reconhecidos, recebem algum tipo de objeto ou cantiga especial, algo que os agrade. No terreiro não há consultas com os orixás (Mãe Tereza não separa entidade e orixá), tudo aquilo é para aquilo: fazer presente, cuidar daqui, esperando cuidados possíveis, mas não ilimitados, de lá. Não há nenhum propósito externo ao próprio encontro. Percebemos uma diferença de objetivo em relação às práticas de nossos amigos que ancoram entidades do capítulo anterior, o trabalho não é para a visita viva, mas todo pensado para a visita não viva se fazer vivente. A assistência é apenas espectadora de um baile de deuses, de uma dança com músicas em idiomas diferentes, com roupas coloridas.

CONCLUSÃO

Manter algumas práticas entendidas como ancestrais em condições contemporâneas requer adaptação e o enfrentamento de alguns desafios. As implicações estéticas (sempre na conotação de aisthesis, sentidos) são o tempo dispensado nas práticas, um maior custo financeiro do ritual, um cuidado especial na manipulação dos elementos materiais (como o sangue e os assentamentos), tal como a presença de diferentes oráculos, mais fortes nas casas de culto de orixá com a ontologia da alimentação do que em ritualísticas cujo elemento central é a manifestação da entidade em terra. A manutenção da lógica sacrificial propicia sensibilidades específicas em sua busca constante pelo "gosto" do santo.

A estética decorrente da manutenção do sacrifício vai desde o espaço físico dos terreiros, até seus cheiros, as roupas brancas para o sacrifício, incentivando roupas coloridas para o ritual. A manutenção de cantigas em iorubá ou bantú (“línguas africanas” na definição de Tancredo) para a reprodução de ritos tais quais se espera terem sido feitos (da mesma maneira) no passado.

Dentro desse conjunto de saberes e rituais para o assentamento e seus cuidados, que poderiam se dar no campo do feito ou da doutrina, pois dependem da continuidade e de um arcabouço de conhecimentos específicos. O enredo é a contrapartida, é o dado ou o cruzo da relação, em termos ritualísticos, o caminho é o dado, o inerente, o imprevisto. A perspectiva dos assentamentos como coisas que só crescem e não se desfazem, permite o cruzamento e a imprevisibilidade dos caminhos a serem percorridos na relação entre humano e orixá.

CAPÍTULO 5: DANÇAS SELVAGENS

A religião selvagem é algo não muito pensado, mas dançado
Marret

Jamais acreditaria em um Deus que não dançasse
Nietzsche

Dentro e entre os terreiros, categorias são gestadas, circuladas, e realocadas de modo a produzir reconhecimento de si e dos outros. Tendo isso em vista, quando compartilhei as minhas perguntas de pesquisa com meus interlocutores - “O que você entende por Umbanda embranquecida? Umbanda Branca? Umbanda Preta?” - meu objetivo era alimentar a controvérsia, e não resolvê-la (LATOIR, 2012, p.83-84). Afinal, não cabe a mim festejar a igualdade entre os cultos, ou assumir que cada um tem “a sua verdade”, e sim levar essas controvérsias a seu limite (“levar a sério” no fetiche antropológico) e tentar encontrar suas consequências para as próprias práticas envolvidas.

Este capítulo usa ironicamente a palavra “selvagem”, termo europeu associado às práticas não-europeias de contato com o sagrado, como um resumo de tudo aquilo que os praticantes do Espiritismo de Umbanda procuravam renegar. Mas também danças selvagens, ou melhor, “danças liricamente selvagens”, é como Bastide traduz o espetáculo do Candomblé (BASTIDE, 2001 [1949], p.330), cujo sagrado começa e termina em dança. Investigaremos a tradição afrodiáspórica a partir da problemática da legitimidade em torno da africanidade; as possibilidades de operação da alimentação ritual de entidades e orixás; e, por fim, os impactos e imbricações que as próprias entidades e orixás aplicam nas ritualísticas questionando justamente os sentidos de selvagem evocados por Bastide.

5.1 RAÍZES: UMA DANÇA ENTRE KETU E ANGOLA

O nago-centrismo da antropologia brasileira foi extensivamente discutido por Capone (2004) e em trabalhos posteriores, assim como o nago-centrismo das próprias religiões de matriz africana aparecem em Dantas (1988), e, mais recentemente, em Simas (2021). Simas desenha o histórico da valorização iorubá sobre o banto, com ecos do trabalho de Capone (2004) a partir dos

escritos de Nina Rodrigues, Roger Bastide e Ruth Landes. O ideário de pureza iorubana invisibilizou a influência bantu na constituição dos rituais afro-brasileiros e suas práticas, ou ao menos a maneira que os próprios praticantes entendiam seus rituais. O contexto estudado também foi impactado por esse movimento.

Essa discussão é importante no contexto da Grande Florianópolis para se pensar especialmente as vertentes que mais aparecem na cena religiosa desenhada pela clássica e pioneira etnografia de Cristina Tramonte (2001), em especial para os rituais de Almas e Angola, Omolokô e Candomblé.

Seguindo a etnografia de Tramonte e o consenso quase perfeito de meus entrevistados (a exceção é Seu Pedro Paulo,), o primeiro terreiro de Umbanda da região foi o de Mãe Malvina estabelecido em meados dos anos 1940 (TRAMONTE, 2001, p.51-52), mais especificamente o Centro Espírita São Jorge, em 1947. De ascensão carioca, as práticas ritualísticas de Mãe Malvina diferiam do programa das Umbandas ligadas à figura de Zélio de Moraes: Mãe Malvina realizava rituais de corte, tocava tambores e poderia facilmente ser reconhecida como Umbanda na definição de Tata Tancredo.

O fato de Mãe Malvina ter uma ritualística diferente da Umbanda Branca do congresso de 1941 indica uma raiz mais próxima do Candomblé. Essa é a teoria de um de meus entrevistados, Pai Marcelo de Oxossi, zelador de santo de um barracão de Candomblé efon localizado em Biguaçu. Membro do terreiro de Mãe Hilka (Almas e Angola) por vários anos e posteriormente iniciado em Candomblé Angola, Pai Marcelo suspeita que Mãe Malvina foi iniciada no Candomblé Angola em função da semelhança de seu ritual.

“Que Umbanda é essa que faz borí? Que tem camarinha? De onde que ela tirou isso? Dizem as más línguas que Mãe Malvina tinha uma mãe de santo lá no Rio. Uma tal de Mãe Cotinha, ela até levou não sei quem lá pra tomar benção da mãe de santo dela”.

Essa explicação serviria para fundamentar os rituais de Umbanda da região que, diferente do que prega o mito de origem umbandista oficioso, praticam a alimentação dos orixás e entidades a partir da libação animal. Já o sacerdote Pai Juca, afirma que o único ritual de corte de Mãe Malvina era para exu, e começou a realizá-lo depois de muitos anos de casa aberta, logo, sua

formação seria na Umbanda dita “pura”⁴⁶. Pai Juca, entrevistado por Tramonte e por mim, foi pioneiro de Candomblé ketu na região, tendo um barracão localizado no Sambaqui entre 1976 e 1998, com o nome de Centro Espírita Caboclo Serra Negra. Segundo o sacerdote, a prefeitura não autorizava a utilização de nomes africanos para as casas de Umbanda e Candomblé.

Diferente da hipótese de Pai Juca e Pai Marcelo, na etnografia da professora Tramonte, ela cita a matéria de jornal acerca do falecimento de Mãe Malvina, em 1988, no jornal O Estado, na edição de 21 de junho (TRAMONTE, 2001, p.282-283). Na matéria, Mãe Malvina é denominada como Yalorixá (título dos Candomblés de orixá, isto é: efon e ketu) e em seguida afirma-se que “‘deitou para o caboclo’ (tornou-se mãe-de-santo) há cerca de 55 anos, na Bahia”, é preciso uma pesquisa orientada para as origens da Umbanda de Florianópolis a partir desta mãe de santo para se averiguar as influências da primeira Umbanda da cidade⁴⁷.

5.1.1 O que tem de Angola em Almas e Angola?

Uma famosa filha de santo de Mãe Malvina imprescindível para a história das umbandas da Grande Florianópolis é Mãe Ida, Guilhermina Barcelos⁴⁸. Iniciada por Mãe Malvina, posteriormente foi ao Rio de Janeiro onde aprendeu com o sacerdote Luís D’Angelo o ritual que este estava desenvolvendo sob o comando do Caboclo Lamparina. O desenvolvimento desse ritual decorria da amizade de Luís D’Angello com membros do Candomblé Angola, em algumas versões da história o irmão carnal de Luís D’Angello seria um iniciado em Candomblé Angola.

Em entrevista concedida para essa pesquisa, eu, Jaqueline e Lucas Baumgarten conversamos com Pai Giovanni Martins, um intelectual orgânico da Almas e Angola, responsável por um livro de tiragem nacional sobre o segmento: o “Ritual de Almas e Angola”, com edições de 2006 e 2009. Gentilmente, Pai

⁴⁶ Termo presente em Brown (1985), em contraposição as Umbandas de viés africanista.

⁴⁷ Na versão de Seu Pedro Paulo, zelador de santo de Kabula, o primeiro terreiro de Umbanda da região foi de Chicão, localizado no bairro Bela Vista de São José. Nessa casa Pedro Paulo, hoje na casa dos 70 anos, teria incorporado sua pombagira aos nove anos de idade.

⁴⁸ A maioria faz referência à mãe de santo como “Mãe Ida, Guilhermina Barcelos”, ou seja, seu nome “civil” também está presente nas conversas intra-tradição.

Giovani nos concedeu três horas de entrevista e permaneceu em contato comigo via mensagens de celular durante todo o processo de pesquisa. Estávamos por bondade de Pai Giovanni em condição de sanar dúvidas que não eram apenas nossas, mas de vários sacerdotes de outros segmentos quando o assunto é a famosa (e polêmica) Almas e Angola.

A primeira questão que sempre vem à tona, em especial por parte de diferentes sacerdotes de Candomblé é como um ritual se nomeia 'Angola' e não cultua Inquices (as divindades do Candomblé Angola) e sim Orixás, os deuses iorubanos. Pela explicação de Pai Giovani, Luís D'Angello, orientado pelo Caboclo Lamparina, estava buscando mais fundamentos de culto pelos seus amigos de Candomblé Angola, mas Luís D'Angello já mantinha um terreiro de Umbanda que cultuava orixás, com esse nome: orixás. Devo acrescentar a partir das entrevistas e leituras sobre Candomblé Angola (VICENZI, 2010, p.51-52; LIMA, 2020, p.14), a utilização dos nomes dos Inquices é um fenômeno recente, nascido a partir da revalorização das culturas bantas dentro nas religiões de matriz africana. É comum a utilização dos nomes de orixás para denominar inquices em contextos não ritualísticos, e meus entrevistados e interlocutores se apresentaram para mim como filhos de Oxossi, Oxalá, Ogum, não como Gongobira, Lemmbar, Incossi.

É possível encontrar três maneiras diferentes entre as quais se relacionam os Inquices e os Orixás. Encontrei em Belo Horizonte uma, na literatura outra e no campo da Grande Florianópolis outra. Noto que todos os sacerdotes de Candomblé Angola da Grande Florianópolis possuíam a mesma postura quanto à correlação entre essas categorias.

Em Belo Horizonte, durante minha iniciação, conheci diversas pessoas iniciadas na casa para inquices e não orixás, mas sob o nome de orixás, e pelo mesmo iniciador que me iniciara para Ogum. "O Ogum de fulano é da mesma qualidade do seu, mas feito em Angola", "dona ciclana é de Oxum, mas feita em Angola". Similar a já clássica posição de Mãe Menininha narrada por Ordep Serra: "Mãe Menininha se orgulhava de conhecer o orô (liturgia) de diferentes 'nações', pois isso a tornava capaz de iniciar um filho-de-santo no rito angola ou no rito jeje, por exemplo, se fosse o caso, sem deixar de ser nagô pura." (SERRA, 1995, p.63 citado por VICENZI, 2010, p.37 e BARBOSA NETO, 2012, p.87). Mesmo que a iniciação fosse realizada em angola ou "jeje", nesse local em Belo

Horizonte a divindade era chamada de orixá e com o nome iorubano (Ogum, Oxum etc.).

Na literatura, temos os textos de Lima (2020) e Gaia & Vitória (2021), onde não há uma correlação direta entre inquices e orixás. Este parece ser o caso do Candomblé fon estudado, o de Toy Legbacy, que considera sua casa djêjê não puro, por permitir o assentamento e manifestação não apenas de Voduns, mas também de orixás, que ontologicamente não se misturam: há Ogum e há Gu, como fui iniciado para Ogum, mesmo em seu barracão se manifestado, tratar-se-ia de Ogum, um orixá, e não um Vodun.

Já entre meus entrevistados de inquices, como o próprio Pai Toninho – referência do Candomblé Angola na região – e herdeiro espiritual do próprio Pai Leco (junto a Pai Juca e Marlene do Telles, os primeiros Candomblés da Grande Florianópolis), não vê diferenças entre as ontologias nomeadas ou sob nomes bantos ou sob nomes iorubanos. Diferente da posição do Tata Mutá Imê (LIMA, 2021, p.14), para Pai Toninho chamar Ogum de Incossi é como chamar o pai de santo de Antônio ou Toninho. Trata-se do mesmo ser, apenas a ritualística de feitura varia de um ritual para outro.

A partir dessa posição, poderíamos conjecturar a hipótese de que a navegabilidade entre as divindades do Angola para o Ketu poderia estar presente no meio religioso de Luís D'Angello como o está para Pai Toninho, e essa correlação de ontologias, cujas diferenças seriam a ritualística de iniciação e a denominação, dá plausibilidade à história de formação do segmento de Almas e Angola. Mesmo aprendendo fundamentos com pessoas do Candomblé Angola, os nomes utilizados poderiam seguir sendo os mesmos que Luís D'Angello já utilizava em sua Umbanda.

A partir das posições de Capone (2004) e Dantas (1988), podemos afirmar que, com um grau maior ou menor de influência dos próprios antropólogos, houve uma hegemonia da cosmologia ketu nas religiões de matriz afro pelo Brasil. Dada a organização das grandes casas de Salvador (Gantois, Casa Branca e Opô Afonjá), os etnólogos da primeira metade do XX ajudaram a construir uma ideia de pureza africana no ritual iorubano em terras brasileiras,

relegando aos cultos angoleiros um caráter de impuro ou excessivamente misturado⁴⁹.

Indo mais além da perspectiva de Capone, Matore (1998) explica o nagocentrismo como uma criação dos próprios descendentes ilustres de famílias de Oyo e Lagos no início do século vinte, elites intelectuais conectadas à vida religiosa dos candomblés das maiores casas de Salvador. Para Matore, a criação de um nacionalismo iorubá no final do XIX e início do XX incluiu os iorubanos e descendentes que viviam na Bahia e iam à região iorubana no pós-abolição.

A retomada da tradição angoleira e suas influências sobre as diferentes práticas espirituais de orientação africana, conceito defendido por Lima (2020) no lugar de matriz africana, vem de um deslocamento do nagocentrismo. A partir do Candomblé Angola da região podemos entender não só a Almas e Angola (via as adaptações de Luís D'Angello) mas as práticas pioneiras de Umbanda na região, distantes do Espiritismo de Linha Branca de Umbanda e Demanda dos Congresso 1941, mas perto de uma confluência de práticas angoleiras e divindades iorubanas.

5.1.2 Nagocentrismo e revalorização da cultura bantú

A revisão do nagocentrismo tem outras implicações além de uma revalorização do Candomblé Angola. Entre meus entrevistados é geral a percepção de que há uma espécie de reencontro com a herança dos povos bantos no contexto atual. Um dos cultos recentes na Grande Florianópolis é o culto da Jurema de Tata Leonardo. Jovem paulista, Tata Leonardo me convidou para algumas macumbas em sua casa (termo dele), onde pude encontrar diversas referências às quais ele atribui a cultura bantu.

Enquanto no Candomblé iorubano, apenas os orixás são permitidos oficialmente, a cultura bantu legou ao Brasil culto de entidades. Na casa de Tata Leonardo, não são cultuados orixás, mas cabokos⁵⁰, mestres, exus, pombagiras, os léguas. Entidades que conversam com os presentes em português, bebem e

⁴⁹ Podemos encontrar um exemplo dessa imagem do Candomblé Angola ter sofrido mais influências estrangeiras em Bastide (2001, p.328)

⁵⁰ Há uma leitura corrente de que o termo caboclo provém do termo bantú caboko, “dono da terra”, uma tipologia cultuada desde antes da colonização em terras bantú.

fumam, narram episódios de suas vidas passadas, sempre anônimas, sob nomes coletivos como Zé Pelintra, Jacinto Légua, Malunguinho. O próprio título de Leonardo é Tata, pai em bantú. O bantú está na língua das entidades que se manifestam na Nzo (casa) de Tata Leonardo, em suas saudações e rituais.

Ele me narra em tom de anedota que sacerdotes de Candomblé Angola o testaram, perguntando como ele realizava alguns rituais e algumas nomenclaturas que ele utilizava. Convencidos do conhecimento bantú do jovem sacerdote, ele acrescentou, rindo: “Como que eu não ia saber? Os guias que me ensinaram!”. Ainda complementou dizendo que estranhava alguns rituais e nomenclaturas iorubanos na casa dos mesmos sacerdotes.

A revalorização, ou o reencontro, da herança bantu no Brasil é derivada principalmente de estudos linguísticos, sendo a referência mais encontrada Nei Lopes, em especial seu dicionário bantú (LOPES, 2003), no qual pode-se encontrar uma gama de termos utilizados nas macumbas, e inclusive nos Candomblés iorubanos. A partir de Lopes, Simas (2021, p.92) realinha outras origens para as Umbandas, a partir do omelokô, que não haveria de ter sido fundado por Tata Tancredo, mas recuperado, assim como pela herança bantu pode-se encontrar as raízes da Umbanda nos calundus coloniais, amarrando um mito de origem não vinculado a Zélio de Moraes, mas as senzalas e quilombos habitados por macumbeiro (termo também bantú!) que foram sequestrados séculos antes dos iorubás.

O movimento de reencontro com essa herança complexifica a busca pelas raízes ritualísticas, tão importante para meus entrevistados. Não mais se discute uma pureza iorubana, apenas, mas a herança de conhecimentos bantú, e muito dos rituais identificados como “inventados” tem suas explicações sustentadas pela cosmologia bantu, e não a iorubá. A própria presença das entidades nos terreiros, antes vista como uma deturpação do culto de orixás, agora tem o peso de uma cultura milenar de existência, bagunçando hierarquias muito bem definidas pela dicotomia pureza x mistura denunciada por Capone (2004) e Dantas (1988).

5.1.3 Entidades x Orixás: problemas de categorias

A própria distinção entre orixás e entidades da Umbanda, paralela à distinção entre orixá e catiço do Candomblé, pode ser entendida como um encontro de ontologias iorubanas (os orixás) e o culto aos antepassados dos bantu (as entidades, bakulus ou catiços). O Inquice e o Orixá são entendidos como divindades, enquanto exus (não o orixá Exu, mas os exus guardiões como Tiriri, Tranca-Ruas etc.), caboclos, pretos-velhos como espíritos assim como, nas Umbandas apenas, as crianças. Os primeiros necessitam de filiações que ocorrem durante as iniciações para poder andar entre os vivos, virados em seus adoxos, enquanto os demais incorporam em seus cavalos e médiuns. O virar significa abraçar, via dança principalmente, aquele deus pessoal fruto de sua filiação ao orixá ou inquice geral, enquanto a incorporação de seres que tiveram vivência terrena como humanos se apossa do corpo a partir de fora. Essa divisão, assim como o termo “virar no santo” só está presente, no contexto estudado, no Candomblé. Toy Legbacy ainda utiliza o termo exorporação para Voduns e Orixás para demarcar que o esses seres vêm de dentro da pessoa que os manifesta, mais próximo do “virar”⁵¹.

A divisão entre orixás e entidades acontece de uma forma mais fluida no ritual de Almas e Angola. Enquanto no Candomblé apenas aquele orixá para qual o iaô foi iniciado pode virar – e depois de um tempo o segundo santo (a mãe ou o pai) –, na Almas e Angola é possível dar passagem para todos os orixás cultuados, que são: Oxalá, Nanã, Xangô, Oxossi, Oxum, Ogum, Inhasã e Obaluaê (MARTINS, 2006, p.57). O autor ainda adiciona:

As Entidades espirituais ou Guias agrupam-se em: Ibejis, Caboclos, Pretos-velhos e Exus/Pomba-Giras. Na categoria Exu / Pomba-Gira estão incluídos os Ciganos na dos Caboclos estão inseridos os Boiadeiros; na dos Pretos-Velhos os Baianos. Outras manifestações, menos frequentes, podem também ser encontradas em Almas e Angola, a exemplo do Povo do Oriente, que muitas vezes se manifesta em sessões especiais, quando identificado e aceito pelo dirigente do Terreiro. (*idem*).

⁵¹ Uma dimensão importante dos tranSES com orixás que o termo ‘exorporação’ ou ‘virar no santo’ acaba inviabilizando, é o caráter coletivo das manifestações, no sentido de que é possível sentir sensações corporais quando outra pessoa está em transe, ou manifestando alguma entidade ou orixá. Todas as vezes que Mãe Tereza ‘vira’ em seus orixás, uma sensação de quentura preenche meu corpo alguns segundos antes. Quando meus filhos de santo estão incorporados, consigo sentir um calor perto deles. O transe, a incorporação, a possessão, independente do nome, é um fenômeno, como aponta Cardoso, de comensalidade, que não tem razão de ser como prática individual, sem contato, diálogo ou troca.

Noto, portanto, que Exu não é considerado um orixá para Almas e Angola. Oxalá pode se manifestar, segundo o mesmo autor, como Jovem ou Velho, sob os nomes de Oxaguiã e Oxalufã. No Candomblé Oxoguiã⁵² e Oxalufã são duas divindades distintas, e não variações. Oxoguiã é o filho de Oxalufã. No sincretismo religioso apresentado por Martins e em todas as casas entrevistadas que praticam o sincretismo abertamente, Oxalá é sincretizado com Jesus Cristo. Noto também que, para o autor, Obaluaê é o senhor da morte.

Os demais orixás não possuem qualidade como no Candomblé, isto é, variações. Em parceria com Pai Apolônio, importante liderança na Omolokô da região, Pai Giovani desenvolveu em seu livro a diferença entre Orixás Maiores e Orixás Menores.

O Orixá Maior é pura energia, não passou pelo processo de encarnação como os seres humanos. Ele é essência elementar, é força vital que tem origem em Olorum e que faz com que a mecânica do universo oscile entre o caos e a ordem gerando a vida e o movimento (...) O Orixá Maior é uno e onipresente. (MARTINS, *op cit*, p.62-63).

Pode-se entender essa conceituação de Orixá Maior enquanto uma operação de aproximação com noções de “energia”, partes da composição do mundo. Essa transcendência do que é orixá é utilizada por Simas (2021, p.108) para estabelecer uma fronteira entre Candomblé e Umbanda. O orixá como ser individual manifestado depois de uma série de rituais e feitura (Candomblé), ou uma energia transcendente que influencia e potencializa as entidades (Umbanda), em um processo que poderíamos chamar de secularização inversa da presença do orixá: ele não existe dentro do corpo (onde é literalmente colocado na iniciação), mas faz parte de algo maior, “a natureza”. Esse é o principal argumento de alguns babalorixás de Candomblé para criticar o culto de orixás dentro da Umbanda, que seria uma adaptação do politeísmo africano a um ideal monoteísta cristão (os orixás compoem a natureza, cada qual seu setor, formando o Universo, ou Deus).

Mas também poderíamos explicar essa conceitualização a partir de um parentesco com o entendimento do Candomblé Angola sobre o Inquice. Muito mais do que o culto a uma figura humana que representa a deusa das águas, o próprio mar é o objeto do culto. Este exemplo sempre é dado quando se traça

⁵² Noto a diferença de vogal, do Oxaguiã na Almas e Angola e do Oxoguiã no Candomblé. Na casa de “religião tradicional iorubá” conheci o culto a Oguiã, desvinculando-o de Oxalá e privilegiando as características guerreiras de Ogun.

fronteiras entre o Candomblé Angola e o Ketu, cujos deuses são figuras humanizadas. O inquice é feito, seria sinônimo de feitiço, pois é a concentração dessas forças espalhadas pelo universo.

Retomando a classificação de Orixás Maiores e Menores, enquanto no Candomblé (e acrescento: no Batuque), através das qualidades, os orixás vão se individualizando e atualizando até chegar ao orixá tal de qualidade outra do iaô específico (FLAKSMAN, 2016, p.15), na Almas e Angola, entende-se que aquele ser que incorpora é o Orixá Menor⁵³:

Os Orixás Menores são aquelas Entidades espirituais que fazem a mediação entre o ser humano e o Orixá Maior. São, conforme as diversas lendas africanas, espíritos que possuem um alto grau de evolução e que baixam nos Terreiros somente em sessões destinadas aos Orixás. São também chamados de Eguns dos Orixás ou Entidades de Orixás.

O Orixá Menor possui o mesmo nome do Orixá Maior, acompanhado de um sobrenome. Por exemplo, Ogum Beiramar, Yemanjá Sobá, Oxossi Caçador. A este segundo nome chamados de dijina do Orixá. Assim podemos ter vários Oguns, Xangôs, Oxossis, Yemanjás, etc. (...) O culto do Orixá Menor está ligado ao antigo culto dos antepassados, e que nos foi legado pela cultura Banto, enquanto o Orixá Maior está ligado as forças da natureza e nos foi trazido pelos yorubanos e gêjes. É importante registrar que na própria África esses dois cultos se mesclavam e se completavam da mesma forma que eles se completam aqui no Brasil. (MARTINS, 2006, p.62-63)

Percebe-se uma adaptação, ou interpretação alternativa, do fenômeno das qualidades dos orixás, e a tentativa de estabelecer uma cosmologia. Noto ainda a possibilidade de termos em português para os nomes, ou dijinas, dos orixás menores. O orixá é todo poderoso (o Maior) e ainda assim plausível de incorporação (o Menor). Relembro que em Almas e Angola, para Pai Giovani, os orixás não possuem qualidade.

Um dos interlocutores mais acessíveis para essa pesquisa foi Luiz de Onira, iniciado em Almas e Angola há mais de 46 anos. Onira é justamente uma qualidade de Oyá no Candomblé, uma Oyá com caminhos com Oxum. Pai Luiz me explica que usa esse epíteto porque um babalorixá de Candomblé certa feita reconheceu sua lansã como Onira e lhe aconselhou a sempre alimentar Oxum quando alimentasse sua lansã e que, depois disso, sua vida mudou. Dentro de sua ritualística, no entanto, nunca saiu da Almas e Angola e, portanto, segue como filho de lansã.

⁵³ Não escutei em nenhum terreiro de Almas e Angola o termo *virar* para se referir a manifestação dos orixás, como é comum no Candomblé.

Para Pai Luiz a diferença entre Orixá Maior e Menor foi apenas uma maneira encontrada de distanciar as práticas das Umbandas (Almas & Angola e Omolokô) da prática do Candomblé. Em sua visão, que ele crê ser majoritária dentro do segmento de Almas e Angola, os orixás do Candomblé e da Umbanda são os mesmos, porém manifestados de formas diferentes em função de diferentes ritualísticas. Caso fosse iniciado no Candomblé, ele afirma, sua lansã (a Oyá Onira) seria a mesma que sempre baixou nas práticas de Almas e Angola, e que a divisão entre os orixás do Candomblé e das Umbandas segue o raciocínio do nagocentrismo estabelecido pela ortodoxia do Candomblé.

Poderíamos inferir que a manifestação se dá por outros mediadores, provocando resultados diferentes. No entanto, a leitura de que cada um de nós é filho de um orixá (ser) específico, se mantém.

Em meu terreiro de Umbanda, sempre defendi posição oposta à de Pai Luiz: não manifestamos orixás, apenas entidades. Caboclos imbuídos ou cultuando as forças representadas nos orixás, porque – a partir do meu corpo – identifico tratar-se de ontologias radicalmente distintas quando se toca para Ogum na Umbanda (em português, adiciono) e no Candomblé (em iorubá). Não acredito que antes de minha feitura Ogum virava em mim, mas sim que o caboclo que baixava segue baixando da mesma maneira na Umbanda. Evidentemente sou um homem branco, com sacerdotes brancos, que vem de uma Umbanda em sua raiz muito imbuída no kardecismo.

Já para Mãe Tereza, a operação é inversa. Enquanto me preocupo em designar que todos os seres que manifestamos no Terreiro Caboclo Sete Luas são entidades, para Omi Yá Sassá, todos são orixás. Inclusive aqueles denominados por Giovani Martins de entidades como caboclos e pretos-velhos. Ambas as estratégias equalizam as ontologias relacionadas, com a diferença que ao tratar todos como entidades, a operação que realizo permite a constatação de ontologias outras fora de minha estrutura religiosa (os orixás a maneira que se manifestam e são cultuados no Candomblé) mesmo sem estabelecer uma hierarquia entre essas categorias, uma diferença é produzida. Enquanto na operação de nomeação realizada por Mãe Tereza, tudo é entendido na mesma categoria, o que está dentro ou possivelmente fora de sua prática, “tudo é orixá”.

Segundo Mãe Tereza, Ogã Júlio e Mãe Sara (a segunda em comando e filha carnal de Mãe Tereza), no Terreiro São Sebastião não são mais realizadas sacralizações animais. Após todos os orixás terem sido assentados, no passado, não se utilizava mais sangue por ordem dos orixás. Ou seja, nem pela análise da prática sacrificial poderíamos identificar diferenças na maneira de cultuar caboclos, pretos-velhos e demais orixás. A produção de equivalências ontológicas é radical. Noto que nessa casa os cânticos variam entre português, iorubá e bantu. Se na casa de Mãe Tereza Xangô é Zazi, Pai Sebastião também é orixá, tanto quanto ambos, assim como os caboclos. Em meio a raízes ameríndias, bantu, djêjê e iorubá, todos vêm dançar em torno dos assentamentos coletivos plantados no terreiro.

5.1.4 Os decanos das Raízes

Em entrevista, Pai Giovani atribuiu a Pai Apolônio a explicação da distinção entre Orixás Maiores e Menores. Pai Apolônio é uma figura central na cena macumbística da Grande Florianópolis. Falecido durante a pandemia da COVID-19 (em novembro de 2020), não foi possível encontrar e conversar com este senhor que aparece, todavia, em inúmeras entrevistas para essa pesquisa, em conversas com meu orientador – por sua significativa participação e parceria na pesquisa Territórios do Axé – além de sua importância ímpar nos movimentos de articulação das religiões de matriz africana da região, em especial na entidade UNIAFRO.

Filho de Mãe Antonieta, Pai Apolônio tocava o ritual de Omelokô. Apesar de Dona Antonieta ter sido iniciada no Candomblé por Pai Juca⁵⁴, sua casa não mudou de águas, isto é, não mudou de ritual. O grande cisma do Candomblé para o Omelokô teria sido a concentração de autoridade. Enquanto no Candomblé é o babalorixá ou yalorixá que tem o monopólio das decisões e da ritualística, no Omelokô são as entidades que tem a primazia, e a preta-velha de Dona Antonieta não permitiu modificações rituais. Noto ainda que, após o falecimento de Pai Leco – outra importantíssima figura na cena macumbística da

⁵⁴ Noto que Pai Juca tinha um terreiro de Candomblé Ketu, e não quis conversar muito sobre Mãe Antonieta. É no material de Pai Apolônio que está a informação que ela foi iniciada por Pai Juca em ritual Angola.

região e parceiro de luta de Pai Apolônio (VICENZI, 2010, p.79) – Pai Apolônio auxiliou Mãe Tereza, Omi Yá Sassá, na formação e constituição de seu ritual de Omolokô, sob as orientações do preto-velho de Mãe Tereza, Pai Sebastião.

Dado o caráter limiar da Omolokô em sua conjugação de Umbanda e Candomblé, trata-se de um ritual privilegiado para analisar a acomodação de controvérsias referentes às diferentes ontologias dentro das macumbas. Enquanto intelectual, Pai Apolônio realizava essa operação de distinção e explicação, e a divulgava para seus filhos de santo e outras figuras da cena macumbística da região. Tive a oportunidade de conversar com Kauan Henrique Costa Andrade, um jovem de 24 anos que passou 10 anos na casa de Pai Apolônio e gentilmente me concedeu os materiais que Pai Apolônio distribuía entre os seus. Entre folhas digitadas e datilografadas, encontrava-se a distinção entre Orixás Maiores e Menores, assim como a descrição do que é o ritual de Omolokô e a história de sua casa, a Tenda Espírita de Umbanda Juraciára.

Neste material, consta que Dona Antonieta, Iyá Giloyá, havia sido filha de santo de Dona Mima, Juracema Rodrigues, dona do terreiro São Sebastião, localizado no bairro Coqueiros (não confundir com o Terreiro São Sebastião de Mãe Tereza, na Tapera). A cabocla Jurema de Mãe Mima foi a protagonista da maior violência e resistência acometida contra os povos de terreiro da região e a raiz de Dona Mima que vem as pessoas mais comprometidas com a luta pela liberdade de culto na Grande Florianópolis. Inclusive, o nome de Seu Apolônio surgiu em outras conversas sobre liberdade religiosa.

“Seu Apolônio me ajudou muito quando invadiram minha casa. Eu tava cortando para Dona Revira. E aí eu quis ver se ela era pombagira mesmo pra proteger a minha casa. Nenhum daqueles policiais passou no exame pra ser caveira. Seu Apolônio me ajudou em toda parte burocrática. Aquele lutava pela gente.” (Pai Marcelo de Oxossi). Pai Marcelo, com passagens pela Umbanda de Dona Malvina, pelo Candomblé Angola e babalorixá em Candomblé efon, me narrou sobre uma invasão policial a seu terreiro, na qual os policiais apreenderam diversos assentamentos, já na década de 2010.

A atuação de Pai Apolônio também se deu academicamente. Funcionário da Universidade Federal de Santa Catarina por muitos anos, foi colaborador do projeto *Territórios do Axé*, cujo livro produto da pesquisa é a ele dedicado, com o seguinte texto:

Dedicamos esse livro, in memoriam, a Apolônio Antônio da Silva (1955-2020) parceiro desde as primeiras horas, amigo e incentivador desse trabalho. Apolônio foi um militante na defesa das comunidades religiosas de matriz africana em Florianópolis e em todo o Brasil. Tendo nascido na Ilha, Apolônio fez carreira como funcionário da UFSC e foi, principalmente, zelador da Tenda Espírita e Umbanda Juraciára, que era de sua mãe e fundadora Antonieta M. dos Passos (Giloyá). Deixou esposa, três filhos e seis netos, além, é claro, de toda uma comunidade de santo que pacientemente aguarda pelo fim da pandemia. A continuidade dessa pesquisa foi uma das coisas que ele mais queria, portanto, esse livro é nossa homenagem sincera, pela pessoa gentil, parceira e amiga que foi, pelo exemplo que deixa para o futuro e para os jovens do nosso país. (LEITE & ALENCAR (org), dedicatória, 2020).

A gentileza de Apolônio foi comentada por Pai Toninho, durante nosso primeiro encontro, que coincidiu com o período de obrigação de 1 ano de Kauan, a quem o sacerdote me apresentou justamente para que pudéssemos conversar sobre Pai Apolônio e seu ritual. Kauan havia sido feito em Candomblé Angola. Sua opção por Pai Toninho vinha de afinidade social e admiração ética.

Pai Toninho tem uma trajetória peculiar. Seu barracão está localizado em São José, relativamente próximo ao de Pai Valério. Seu início na religião havia sido na Umbanda em Porto Alegre. Identifico vários elementos da formação estética branca nesse primeiro momento de sua formação religiosa. Em São José, Pai Toninho foi iniciado em Candomblé Angola por Mãe Marlene, a primeira sacerdotisa de Candomblé da cidade.

Mãe Marlene, conhecida como Marlene do Telles (José Telles), era uma sacerdotisa de Almas e Angola, feita por Mãe Ida, e a partir de relações familiares de seus filhos de santo, conheceu Pai Guai, feito no Bate Folha – Candomblé Angola do Rio de Janeiro. Ela é triplamente importante para a história das religiões de matriz afro da região: além de ter sido a primeira feita em Candomblé, ela quem iniciou Pai Juca em Almas e Angola (a primeira iniciação do futuro dono de barracão de Candomblé) e quem iniciou Pai Toninho em Candomblé Angola. Dona Marlene faleceu pouco tempo depois da iniciação de Pai Toninho.

A obrigação de sete anos de Pai Toninho, o que lhe permitiria fazer filhos de santo, foi dada por Pai Leco. Pai Leco, filho carnal de Dona Lídia, era de Umbanda e, a partir de vivências no Rio de Janeiro, em especial com o início das manifestações de Serra Negra (VICENZI, 2010, p.30), inicia-se em omolokô e posteriormente em Candomblé Angola.

Uma distinção importante entre Omelokô e Candomblé é dada por Pai Leco, a qual temos acesso através do texto de Marliese Vicenzi, em uma monografia sobre este pai de santo:

Omolocô mata, não raspa, catula. Tem santo, mas não faz o santo. Sai do roncô com catiço, lembra Almas e Angolas. Por exemplo, é o caboclo que toma a obrigação de Oxóssi. Quem recebe a obrigação não é o filho de santo, é o catiço. Filho-de-santo que vai pro omolocô alimenta Oxossi, mas na verdade está alimentando um caboclo de Oxossi. (...) No Angola dou obrigação pro meu santo. O santo vai de Exu à Oxalá. No omolocô o médium recebe catiço: o caboclo, o ogum, o povo d'água com iemanjá, oxum e nanã, exu, preto velho e erê. (Pai Leco apud VINCENZI, 2010, p.32).

Pai Leco resolve, portanto, a acomodação dos diferentes rituais pelos quais passou. Essa intrigante diferença é reveladora das cosmologias presentes. Omelokô “tem santo, mas não faz o santo”. Noto que quando se toca para Oxossi nos terreiros de Almas e Angola, Omelokô, Kabula e Umbandas no geral, são os caboclos que chegam em terra. O que está em jogo aqui é uma diferença outra que orixás maiores x menores, mas a categoria santo x entidade, reveladora de dinâmicas a serem exploradas e sentidas adiante.

Pai Toninho e Pai Leco eram do mesmo orixá (dir-se-ia inquice, mas nas entrevistas Pai Toninho sempre usou a expressão orixá), Oxossi Gongobira. Em sincretismo com o Candomblé Ketu, seria – segundo Pai Toninho – Logun Edé. Noto que Pai Marcelo de Oxossi, quando era de Candomblé Angola, também era de Oxossi Gongobira, mas quando passou a efon, seguiu como filho de Oxossi. Com os problemas de sucessão na casa de Pai Leco, Pai Toninho tornou-se seu herdeiro espiritual após seu falecimento em 2010.

A transmissão dessa herança se deu por uma conversa já no hospital entre Pai Toninho e Pai Leco, assim como por escrito, que Pai Toninho registrou em cartório. O problema de sucessão com o terreiro de Pai Leco se deu porque o terreno havia sido ganho pela preta-velha de Dona Lídia, Vó Stefânia, e foi registrado no nome do padrasto de Leco. Ao falecerem, Pai Leco, Dona Lídia e o padrasto de Pai Leco, o terreno passou então aos herdeiros do padrasto, eis o imbróglio da sucessão.

Na ocasião de ir ao hospital pela última vez, Pai Leco estava na casa de Mãe Tereza, Omi Yá Sassá, que era Ya Kekerê de sua casa (VICENZI, 2010, p.15). Foi na casa de Mãe Tereza que vi Pai Toninho pela primeira vez, em sua festa anual para Exu e Pombagira. Mãe Tereza reúne essas duas ramas, essas

duas tradições: Pai Leco e Pai Apolônio, por extensão Mãe Lídia e Mãe Antonieta, e por isso, Mãe Mima e Pai Juca.

Pai Juca, iniciado por Mãe Marlene na Almas e Angola, construiu sua vida após sua iniciação no Candomblé Angola, em Porto Alegre, aos 16 anos de idade, quando aprendeu a jogar búzios. Sempre buscando referências, deu sua obrigação de 7 anos em Ketu, com a famosa yalorixá Obaladê, conhecida como Raimunda Chagas ou Raimunda do Xangô. Ela descobriu que Pai Juca era herdeiro de um Xangô, assentado pelo próprio Joãozinho da Goméia. Mesmo sem ter seu barracão do Sambaqui aberto, Pai Juca segue alimentando e cuidando dos assentamentos. O chamado do Candomblé Angola para o Ketu apareceu como uma herança, uma determinação de Xangô clamando que ele, Pai Juca, é quem deveria alimentá-lo.

5.2 TRANSE SELVAGEM, DANÇA DOS DEUSES: HABITUS E ESTRUTURAS

5.2.1 O dado do feito: um diálogo com Bastide

Em um de seus últimos textos, Bastide (2006 [1973]), refletiu sobre um retorno do sagrado selvagem dentro da civilização europeia e urbana. Em tempos de cultos orientalistas que arrebatavam multidões de jovens em momento de Guerra Fria, descontentes com o modo capitalista de viver, buscavam através de experiências místicas, muitas vezes com alucinógenos, um encontro com o sagrado. Ao longo do texto, Bastide identifica esse “retorno” com uma busca, uma nostalgia.

Já para os povos tradicionais, aqueles como os Candomblé que estudara em obras anteriores, Bastide identifica que a preocupação principal era a domesticação do sagrado. Ele é selvagem, e quando insurge deve ser domesticado. Toda a interpretação do autor, e talvez seja sua grande colaboração para a formação das religiões de matriz africana, é a vida no Candomblé dessa passagem entre o bolar no santo e o babalorixá com todas as obrigações terminadas, ou seja, a passagem da instabilidade para a estabilidade, que Goldman (1984) aprofundaria como o processo de formação do ser dentro do Candomblé.

Enquanto nas sociedades tradicionais o fenômeno era dado, e precisava ser feito para ser moldado, controlado, na “sociedade contemporânea” de Bastide, era o oposto. Para fugir do atual contexto, se provocava o contato com o sagrado: drogas, técnicas meditativas, festas, músicas etc. As Umbandas contemporâneas permeiam essa tensão em jogos de pertencimento.

A retórica sobre a necessidade de fazer o santo, ou de trabalhar na espiritualidade está presente nas mais diversas estruturas rituais. Marcussi (2018) nos traz a “doença do calundu”, de tempos coloniais. Uma doença provocada pela falta de cuidado ou contato com os ancestrais. Nos terreiros de Umbandas com feitura é comum o discurso “se não vem pelo amor, vem pela dor” ou mesmo “fez por doença”, ou seja, diversas pessoas se iniciam porque precisam ser curadas.

As narrativas do chamado em rituais sem corte também apresentam contatos “selvagens” com a espiritualidade, isto é, não mediados pela ritualística de uma estrutura religiosa: doenças, incorporações, visões, barulhos. E ao passar a trabalhar em terreiros, esses contatos diminuem. Também há pessoas que procuram terreiros porque sentem uma vontade inexplicável de participar dos rituais, das festas, das giras. Uma vontade de participar, de conhecer, entrar em contato.

Há ainda pessoas como eu, Mãe Sara, Mãe Marcela, Babá José, entre vários outros que nasceram em famílias que já eram do santo, e tem uma ligação familiar que propicia o contato e a participação. Além do terreno fértil para surgir um macumbeiro, acompanha-nos a “missão” ou “cargo” de herdar a responsabilidade pelo ritual.

Parece haver uma certa contingência espiritual para ser manifestada. Herança espiritual, doença, vontade. Há uma matéria-prima, uma semente, que - encontrando terreno fértil - brota. A contingência espiritual está em todos os relatos, mesmo aqueles que se resumem a “eu gostei, queria participar”. Há algo que impulsiona e, tendo em mente o conceito de enredo, amarra quem precisa ser amarrado às práticas dos terreiros.

É como se vários séculos de macumbas no Brasil houvessem afinado as sensibilidades das pessoas a captar esses chamados que se espalham das maneiras mais variadas. A tendência, com o aumento do número de praticantes das macumbas, é que haja pessoas que já nasçam dentro desses contextos,

como outras religiões que “vem de berço”. Há sempre algo dado em fazer-se macumbeiro, mas o terreno precisa ser feito, aí se encontra a mediação para o “sagrado selvagem”.

Essas contingências espirituais precisam de condições mínimas para serem compreendidas e acolhidas. Sharf aprofunda a partir de Katz que “nem a experiência mística nem as formas mais comuns de experiência dão qualquer indicação de, ou qualquer base para se acreditar, que elas não são mediadas” (apud SHARF, 2012, p.4). Todas as narrativas sobre esses chamados são culturalmente mediadas, e nada nos leva a crer que as condições externas (de ambiente e ancestralidade) não atuam de forma a mediar tais manifestações. Sharf prossegue: Em outras palavras, a experiência mística é totalmente moldada pelo ambiente cultural do místico, sua história pessoal, seus compromissos doutrinários, seu treinamento religioso, suas expectativas, suas aspirações e assim por diante” (*idem*).

Atentar para as respostas a esses chamados e suas condições de produção de tal contingência insinua a meditação sobre as formações estéticas envolvidas. Essa “contingência”, que trabalhamos neste texto como uma caixa-preta, vai ser respondida de maneiras distintas: fazer o santo, trabalhar mediunicamente, assentar, oferecer, limpar, entre outras ferramentas que santropologias diversas produzem e efetuam.

Seguindo o raciocínio de Asad, as religiões são moldadas pelas condições autoritativas de poder/autoridade (ASAD, 2010), assim sendo, as condições entre as contingências espirituais e as condições materiais são sempre negociadas, como, por exemplo, no caso de feitura de assentamento com sangue, alguns animais são proibidos pela legislação brasileira. Certos pedidos das entidades e orixás são passíveis de censura em determinadas estruturas, como o cabrito na Almas e Angola, ou o sacrifício animal nas Umbandas da Nova Era, o tipo de roupa nesse ou naquele ritual. Vejamos quando as próprias entidades manifestadas dentro de uma estrutura vão na contramão da doutrina da mesma.

5.2.2 Entidades versus estruturas: recalcitrâncias

Retiro o título deste capítulo a partir de leituras de Roger Bastide, em especial *O Candomblé da Bahia* e *O Sagrado Selvagem*. No primeiro, encontramos um subcapítulo intitulado “Dança dos deuses”, no qual Bastide discorre sobre mecânicas e interpretações a partir da relação entre as iaôs, yalorixás e seus deuses. No segundo, Bastide aprofunda sua tese já ensaiada no primeiro, a de que o objetivo de toda liturgia do Candomblé é controlar o transe selvagem para produzir o transe domesticado, dando um caráter de utilidade às suas manifestações.

O diálogo que Bastide inaugura a partir dessa posição é com Émile Durkheim, apresentando uma leitura de que não é a religião que espelha o social, mas o social que se moldava a partir da religião dentro de seu contexto etnográfico. Sigo com a hipótese de Bastide, porém desconfiando das palavras “religião” e “social”, apenas para pensar como as próprias ontologias em jogo moldam as estruturas religiosas da qual fazem parte. Agentes humanos e supra-humanos estão envolvidos diretamente com a formação de novas estruturas de culto, às vezes estimulando as mudanças, às vezes adotando posturas conservadoras.

Noto que os babalorixás de Candomblé da Grande Florianópolis com quem conversei tinham alguma experiência na Umbanda e, mais frequentemente, na Almas e Angola. Enquanto para Pai Ricardo sua mudança de Almas e Angola para Candomblé veio de uma vontade “de aprender mais”, para Pai José (nome fictício) e Pai Valério, foram seus exus e pombagiras que os guiaram.

Maria Padilha não podia incorporar no jovem José quando participava da Almas e Angola. Ele era muito jovem, e ela poderia “influenciar sua sexualidade”. Hoje, com o babalorixá assumindo-se homossexual e sua casa fundamentada no Candomblé, ela vem, bebe tudo o que pode, “joga na cara” de todos daquela época que ainda guarda mágoa e fica em seu (médium/burro) até a hora que quer. Não titubeia e grita para todos ouvirem: “fui eu quem levei ele para o Candomblé”.

Já Seo Tranca-Ruas é mais discreto. Também faz graça do tempo que a cambona dava cigarros escondidos para ele no meio das giras de Umbanda.

Não existe discussão: o fundamento correto é o Candomblé, e ele – dando consultas e fazendo trabalhos – levantou o barracão. Seu Tranca-Ruas é o maior devoto dos orixás daquela casa e tem o direito de vir a hora que quiser, no cômodo que quiser, pois “quem levou meu menino pro Candomblé” foi ele.

Passamos rapidamente sobre a história de Dona Antonieta e Pai Juca. Mesmo sendo feita no Candomblé, o que – para os entrevistados anteriormente citados (babalorixás, exus e pombagiras) significava aprofundar-se nos fundamentos, intensificar conhecimentos – os rumos de seu terreiro foram outros. Como diria Pai Valério sobre minhas pretensões de seguir com meu terreiro na Umbanda: “Não adianta Nícolas, logo tu vai ver que um filho de santo teu tá precisando de um borí, e você vai fazer o borí nele. Aí depois, vais dar um amaci e perceber que ele precisa de um ebó, e vais dar um ebó nele. Quando tu ver, você vai estar com uma casa da Candomblé”. Não foi isso o que ocorreu com Dona Antonieta.

A mãe de santo não transformou seu ritual de Umbanda em Candomblé, o que significaria que o poder da casa passaria das entidades para a mãe de santo (e acrescento: ao pai de santo desta), porque suas entidades não permitiram. A preta-velha de Mãe Antonieta não permitiu essa mudança, e aprofundou fundamentos, mas dentro do Omolokô. Mesmo podendo iniciar pessoas no Candomblé, as iniciações na casa de Mãe Antonieta (acrescento: e da preta-velha) foram feitas dentro do ritual do Omolokô, como Pai Leco nos ensinou algumas páginas atrás: o catiço que é feito.

Essa relação, na contramão da expectativa de meus interlocutores de um trânsito natural da Umbanda para o Candomblé, pode ser lida como um embate entre a doutrina e o cruzo. A preta-velha não permitiu esse fluxo da Omolokô para o Candomblé, que, nesse caso, era uma transferência de poder e responsabilidade das entidades para os humanos vivos.

5.2.3 Negociando gostos

O gosto das entidades é fundamental para o ritual, e elas nem sempre correspondem a dos (médiuns/cavalos). Pai Marcelo detesta beber Martini, mas sua pombagira, Dona Revira, só toma essa bebida. Seu Boa Noite não gosta de

cervejas mais caras, ele gosta daquelas que eu não gosto. Quando participamos de um ritual de Batuque na casa de Babá Ladjá, ele ingeriu quantidades de álcool de bebidas variadas muito maiores do que as 2 ou 3 latinhas de cerveja barata que ele toma quando está dando consultas em minha casa. A estrutura religiosa permitia, e ele aproveitou bem a permissão. Não só tomou as cervejas, como ainda acabou com as bebidas quentes da casa que nos recebia durante toda a madrugada.

No dia anterior, já na casa de Babá Ladjá, ele estava particularmente ansioso com o fato de que, pela primeira vez, conheceria um Pai Joaquim que não fosse o dele, porque eu havia lhe contado que meu preto-velho era Pai Joaquim. E não apenas eu estava de visita na casa aquele final de semana, mas Cláudio – uma umbandista comediante-influencer com milhares de seguidores nas redes – também era visita na casa, e seu preto-velho também era Pai Joaquim! Sem me avisar, Babá Ladjá tinha preparado um momento para os três pretos-velhos virem em terra. Lembro que, fazendo um discurso para sua casa (eram em torno de 40 pessoas na ocasião), ele disse que primeiro “aconteceria um momento muito especial, e eu vou precisar cantar um ponto...”, eu não lembro do ponto porque – pego de surpresa – incorporei Pai Joaquim.

O cambono me relatou que os três Joaquins se sentaram um do lado do outro, cada qual em um banquinho, e todos os outros pretos-velhos começaram a se manifestar e ir cumprimentá-los. Em meio a consultas para os membros da casa, perguntaram aos pretos-velhos o que gostariam de tomar. Em minha casa, Pai Joaquim toma café adoçado com melado ou bebe água (diz ele que só toma água quando “precisa ficar acordado”). O cambono da casa me contou que tanto o “meu” Pai Joaquim quanto o “de” Cláudio pediram café, e era a única bebida que a casa não tinha. Naquela tradição os pretos-velhos bebiam álcool.

“Meu” Pai Joaquim teria bebido licor, cachaça e vinho do porto. Nas vezes seguintes que se manifestou no terreiro de minha mãe comentou: “Lá naquela outra terra me deram vinho!”, e ri da própria peripécia. Quando oferecem, portanto, vinho pra ele, ele diz que “hoje eu quero só água” (ou café). Mas ele afirma gostar de vinho, e talvez na casa de minha mãe o ajuste dos meios seja outro, onde, para ele, seja melhor tomar café. Arrisco dizer que as preferências, os gostos e hábitos partilham derivações com as estruturas religiosas.

Coisa similar aconteceu na Jurema de Tata Leonardo, quando meu caboclo incorporou e os membros da casa perguntaram a Jaqueline o que ele gostava de beber. Ela respondeu que o caboclo não bebia nada, e ele interrompeu dizendo que queria tomar vinho. Como se nas estruturas religiosas, nos rituais em que se encontram, os gostos vão sendo revelados, explorados e, de certa forma, moldados pela hospitalidade.

A estrutura religiosa ou ritualística determina potenciais relações entre os espíritos incorporados e a materialidade. É impensável para os espíritos de Leonardo serem limitados na quantidade de álcool que consomem. Beber grandes quantidades e deixar o médium sóbrio depois “de subir” é marca do poder desses espíritos, e da veracidade do transe. Temos as normas dos sacerdotes e o gosto das entidades em jogo, e dentro de tais normas os gostos podem se revelar, se negociar, tais como os bichos para os assentamentos.

Retornando a Bastide, proponho com essa explanação, ao longo desse capítulo, como é importante nos atentarmos aos gostos e habitus das entidades que se manifestam nesses diferentes rituais. Por vezes, a estrutura religiosa não dá conta de ‘domesticar’ esses gostos, e a entidade acaba modificando a estrutura religiosa, como foi o caso de Mãe Antonieta, Pai José, Pai Valério. O próprio Tata Leonardo foi escutando suas entidades e encaminhando-se para chegar a um ritual de acordo com os gostos e potencialidades deles. O Terreiro de Mãe Tereza iniciou-se com uma proposta de Umbanda, mas Pai Sebastião trouxe os fundamentos de Omolokô, ligando a casa a Pai Leco e Pai Apolônio. As entidades, quando falamos de Umbandas, estão à frente do processo de formação da casa, da estrutura. Suas preferências e gostos às vezes estão no campo do religioso, trazendo suas definições do que é correto, do que é melhor, do que é necessário. Por fim, o sagrado manifestado nos terreiros apresenta seu próprio sagrado.

5.3 O SAGRADO DO SAGRADO

Essa interação ou discussão sobre os processos de negociação entre orixás e entidades com as estruturas religiosas, e o papel formativo na estrutura que as entidades assumem foi encontrando ecos em outros trabalhos. Barbosa

Neto, estudando o Batuque gaúcho em três casas, apresenta a seguinte narrativa:

Certa vez notei que atrás da porta da frente de sua casa havia um pequeno alguidar de barro vermelho com algumas ferramentas e diversos objetos em seu interior. Pela cor e por sua posição situada no limite da passagem entre a rua e a casa, entendi que era um axé do orixá Bará. Pai Luis, na sua habitual expressão oracular, disse que nada sabia sobre o assunto. Minutos depois, complementa a resposta: “ontem à tarde o Pai Joaquim [Pai Joaquim de Angola é, como já vimos, o preto-velho de Pai Luis] me pegou e ensinou para o Diego esse axé. Contou em detalhes tudo o que ele deveria fazer e disse que se tratava de um axé para trazer movimento”. “Foi a primeira vez que isso aconteceu?”, perguntei. “Não. Já houve outras ocasiões, quando também estávamos com pouco dinheiro, em que Pai Joaquim nos mostrou alguns axés para o Bará”. O preto-velho é uma entidade que vem pelo lado da umbanda, constituindo uma de suas linhas, mas por se tratar de alguém que foi também um pai-de-santo, pode ensinar práticas rituais pelo lado da nação. A raiz cruza os lados na continuidade de sua transmissão por um espírito. (BARBOSA NETO, 2012, p.125)

É preciso acrescentar, para que se possa compreender esse trecho, que o Batuque se divide entre lados⁵⁵, e nesse caso uma entidade ensinou sobre o culto aos orixás. Outro Pai Joaquim de Batuque, dessa vez o manifestado por Mãe Dio, a mãe pequena no Ilê de Xangô, afirma ter sido devoto de Xangô, o que explicaria Mãe Dio ser a mãe pequena de um terreiro chamado “Casa de Xangô”. O que me remete ao “meu” Pai Joaquim, que quando da primeira vez que veio em terra depois que eu me iniciei, pediu para ver meu fio de conta de orixá, e passando os olhos pelo fio, desatou a chorar. E disse que ficava muito contente que eu havia tido a oportunidade de me iniciar para Ogum, porque ele não teve essa oportunidade em vida. Diferente, porém relacionado, ao Pai Joaquim de Pai Luis, estudado por Barbosa, e provavelmente é dele a explicação que seu preto-velho tenha sido pai de santo.

O espaço das macumbas se apresenta como um espaço no qual as entidades vêm cultivar o seu sagrado. Foi o trabalho de Seo Tranca-Ruas que financiou o barracão de Logun-Edé, segundo Pai Valério. Babá José também sustenta as festas de Candomblé com as consultas realizadas por seu exu. Essa dinâmica é forte nos Candomblés da Grande Florianópolis, similar à lógica trazida na tese de Pai Rodney, sobre Pai Pérsio de Xangô, zelador de um dos barracões mais importantes de São Paulo:

⁵⁵ Por exemplo, o lado da nação que seria o lado dos orixás, da umbanda que seria o das entidades e da quimbanda que seria o dos exus e pombagiras.

A missão de construir um império, como ele mesmo dizia, não teria sido cumprida sem seu fiel escudeiro: Seu Tranca-Ruas das Almas, um Exu, uma entidade da Umbanda, que faz parte da história de vida de Pai Pérsio e teve uma participação fundamental na edificação do Axé Batistini. (...) “Financeiramente, foi Seu Tranca-Ruas das Almas que construiu o Axé Batistini”. (Mãe Daniele de Oxum) (EUGENIO, 2019, p.168-169)

Barbosa aponta que alguns de seus entrevistados também enxergam o trabalho (consultas) realizados por entidades como os responsáveis financeiros diretos das casas de santo (BARBOSA, 2012, p.63). As entidades têm mais clientes por apresentarem custos menores, assim como a capacidade de se comunicar na “língua dos clientes”, diferente dos orixás que precisam falar pelos búzios.

Nos casos apontados, percebemos que as entidades fazem a manutenção financeira e produzem uma continuidade ritualística nos cultos de Bará (Exu), Xangô e Ogum. Porém, as condições históricas de culto variaram, e em dois casos coletei narrativas que apontam rupturas.

Perguntei a Exu Lúcifer, o exu que trabalha com Pai Alex, sacerdote do terreiro de Almas e Angola Ortodoxa⁵⁶ Caboclo Tupinambá porque ele era o exu de Pai Alex. Ele fez menção a uma correspondência entre os orixás de cabeça de Pai Alex e os dele próprios, que não teria sido uma escolha dele. Perguntei se ele tinha um exu quando era vivo, ao que ele respondeu que não, que havia um protetor, mas “era outra coisa, era diferente”. No terreiro de Mãe Dio, conversei com uma preta-velha que deu uma resposta similar. Quando perguntei se, em vida, ela tinha entidades, ela disse que não, que se tratava, na época, “de outra coisa”.

Se tomo as estruturas religiosas enquanto arranjos midiáticos diversos que resultam em afinações ou mediações corporais distintas, mesmo para as mesmas ontologias implicadas (como “meu” Pai Joaquim tomando água ou vinho), é possível que em séculos anteriores, com outras disponibilidades de arranjos midiáticos, a manifestação ou relação com as entidades fossem bem descrita como “diferente” da contemporânea, e as respostas da preta-velha sem nome e de Exu Lúcifer seriam completamente coerentes com essa leitura. Nem a preta-velha, nem o exu, no entanto, negaram que havia algum tipo de aliança

⁵⁶ Essa separação, segundo Pai Alex, decorre do fato de que em sua ritualística não estão incluídas as modificações rituais feitas por Pai Evaldo.

espiritual, apenas não se dava na gramática que as macumbas hoje em dia se dão. O sagrado do sagrado apareceu em campo de forma mais explícita e contínua através de um caboclo, na primeira visita a um terreiro realizada para essa pesquisa.

Estávamos, Jaqueline e eu, em uma gira de caboclo na Kabula, no terreiro de Seu Pedro Paulo. Os médiuns manifestaram seus caboclos, e as pessoas da assistência foram organizadas em fila dentro do terreiro para receber vibrações/passes. Depois do passe, Seu Pedro disse para mim diante do terreiro: “Oh, vai ali com aquele caboclo, que ele vai responder tudo o que você quiser”. Ele apontou para um caboclo manifestado em uma senhora mais baixa do que alta, com idade entre 55 e 60 anos. O caboclo usava uma roupa verde, um cocar e fumava charuto.

Fomos os três (quatro se contarmos a médium além do caboclo) para um canto do terreiro, onde o caboclo perguntou o que eu queria saber. Perguntei se ele já tinha vivido na terra, como um vivo. Ele disse que sim. Eu perguntei se ele tinha entidades quando viveu. O caboclo parou. Olhou bem dentro dos meus olhos, e lágrimas começaram a sair dos seus. “Tinha não. Tenho. Cuido delas até hoje”.

O caboclo fumava e chorava: “Depois que eu morri, conheci uma por uma”. Eu esperei o caboclo se recuperar, e ele perguntou se eu queria perguntar mais alguma coisa, eu disse que não. Agradei, e fui saindo. O caboclo foi atrás de mim e Jaqueline, tocou no meu ombro e disse: “Gostei de vocês. Me chama que eu vou lá na sua casa. Chama meu cavalo e fala que eu mandei ela ir lá.”

Essa fala inaugura a possibilidade de continuação das linhas de afeto e solidariedade entre vivos e supra-viventes, entre nós e os outros, mesmo quando nos tornamos nós mesmos os outros. “Cuido até hoje” pode ser interpretado como um fio de continuidade ritual que faz com que macumbeiros de ontem venham participar e garantir a manutenção das macumbas de hoje. E o objeto de culto se torna sujeito do culto, sujeito ao próprio culto, mas sujeitando o culto para cultuar o seu objeto de culto, em outras palavras, o sagrado adorando o sagrado, uma recursividade ritual, como uma dança de categorias de existência variáveis.

CONCLUSÃO: O SELVAGEM MEDIADO

O chamado, as danças, a ritualística e as próprias recalcitrâncias apresentadas neste capítulo não existem sem alguma forma de mediação. Essa é a conclusão da pluralidade de respostas para a pergunta “e você? Tinha entidades quando vivo?”. A recursividade existe, é permitida, em determinadas maneiras de se viver e fazer a macumba, dando movimento às formações estéticas presentes.

Em nosso caminho de imbricação entre o dado e o feito, é sedutor tomarmos selvagem como sinônimo de dado, de uma maneira sutil que Bastide parece realizar ao comparar o sagrado selvagem “autêntico” do Candomblé com o sagrado selvagem “buscado” dos jovens europeus da década de 1970. Essa autenticidade existe, mas não é sinônimo de fenômeno não mediado. O “chamado” acontece em lugares e corpos específicos, e o próprio sagrado neles manifesto apresenta formas imbuídas de historicidade que, nesse trabalho, tratamos como uma formação estética. O chamado de uma entidade/orixá é uma interpelação que se dá in media res, e como um convite a se relacionar, cuidar, nomear, e nada disso significa meramente “domesticar”.

A resposta a esse chamado, - invoca e encarna formações estéticas específicas, que carregam em si uma gama de perguntas e respostas possíveis sobre a materialidade, a historicidade e a disposição para se adaptar a ou confrontar os valores do Estado. A recursividade estabelecida pela ontologia adotada sobre as manifestações de entidades e orixás pode capacitar esses seres a produzir efeitos sobre a ritualística, ou mesmo apresentação de vínculos continuados entre diferentes categorias de seres implicados.

O chamado da espiritualidade, essa contingência espiritual específica dentro da tradição macumba permanece, neste trabalho, como uma caixa-preta. Abrimos nossas buscas sobre as formações estéticas a partir do chamado a fim de nos concentrarmos no objeto da pesquisa. Esse chamado, porém, não é tomado como um selvagem, universal, inato. Ele já nasce como uma dança, como a mediação entre alteridades. Há o que se fazer (making) a partir do crescimento (growing) do primeiro contato. É possível escavar as raízes (ambiente, ancestralidade, diáspora etc.) desses fenômenos aparentemente

não-mediados, o que parece ser um chamado, uma contingência, para pesquisas futuras.

CONCLUSÃO: UMBANDAS E MACUMBAS COMO UMA QUESTÃO ESTÉTICA

*Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
É no reino de Oxalá
Aonde há paz e amor*

*Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para nos iluminar*

*A Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de Luz
É força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz*

*Avante, filhos de fé
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá*

(“Hino da Umbanda”)

Em sinal de respeito à presença divina, os membros da corrente mediúnica se ajoelharam. Eu fiquei a observar as reações, as emoções, daqueles que encostavam na deusa, naqueles que batiam cabeça, e nos que aparentemente não faziam nada. Uma mulher, mais velha que a médium, estava particularmente emocionada. Quando a deusa passou por ela, ela tocou a saia que a deusa-médium usava, esfregou as mãos no próprio rosto, e fez o sinal da cruz.

Alguns meses antes da cena acima, em uma tarde quente no centro de Florianópolis, eu e Jaqueline entramos em um ateliê de costura. Eu vinha conversando com personagens que se apresentavam como intersecções na cena macumbística da cidade, como donos de lojas especializadas e um produtor de vídeo especializado em registrar giras e festas. Desse exercício surgiu a ideia de falar com o costureiro. Seu nome era Geraldo, tem algo entre 35 e 40 anos, e é especializado em costura para o povo de santo. Eu obtive seu contato na casa de Pai Pedro Paulo, de Kabula, para encomendar uma roupa mais adequada para participar de suas giras, menos quente que as minhas habituais calças de moletom branco.

A materialidade das vestimentas já permite alguns comentários. No terreiro de meu avô era comum a utilização de calças brancas sociais ou de moletom. São Paulo é mais frio que Florianópolis, no geral. Além disso, as entidades majoritariamente incorporavam e davam consultas, isto é, conversavam com os visitantes. Na maioria das vezes, as entidades ficavam sentadas. As roupas quentes não incomodavam. Muito ao contrário, elas aqueciam o corpo.

Já na casa de Seu Pedro Paulo, terreiro de Kabula, ou de Dona Tereza, terreiro de Omolokô, espera-se que os orixás venham e dançam. Os tecidos para essas práticas precisam ser mais leves e frescos. É o corpo que se esquenta. Para participar das giras de Seu Pedro Paulo, eu precisava de roupas brancas diferentes das roupas brancas que usavam em minha casa, com o ritual vindo de meu avô, cujo espaço pequeno não permite às entidades dançarem com a mesma liberdade.

Fui à casa de Mãe Tereza porque perguntei a Geraldo se ele conhecia alguma casa de Umbanda Omolokô. Na literatura, encontrava muitos escritos sobre Tata Tancredo, o fundador do ritual. Depois de um incômodo com os valores e práticas pregados pela Umbanda de Matta e Silva, Benjamin Figueredo e outros umbandistas brancos de classe média, Tancredo foi imbuído por Xangô a criar um ritual que resgatasse os valores e práticas africanas.

Quando fui buscar a calça que havia encomendado a Geraldo, ele disse que, após a nossa primeira visita, uma cliente antiga havia entrado em seu estúdio, e que era mãe pequena em um terreiro de Omolokô na Tapera. Ele me passou seu contato, e entre idas e vindas, consegui marcar com Mãe Sara (apelido de Jussara) uma visita ao Terreiro Pai Sebastião, uns três meses depois de ter conseguido seu contato.

O bairro da Tapera é localizado no sul da ilha de Florianópolis. A arquitetura desse terreiro chamou atenção em relação aos outros. O chão é coberto de folhas, a assistência senta-se ao redor do salão, os atabaques se posicionam na parede oposta à porta de entrada, que dá no meio do terreiro e divide a assistência em dois lados. A maioria dos outros terreiros não tinha folhas no chão, a assistência posiciona-se em filas em algum canto separado do terreiro e os atabaques também se concentram em um canto, e não atrás do espaço do salão.

As paredes são coloridas com desenhos feitos a pincel. Diversos orixás estão desenhados em tamanho grande (aproximadamente um metro e meio) ao redor do espaço. O salão é dentro de uma estrutura maior, entre duas casas que pertencem a pessoas da família de santo. A organização dos membros é absolutamente familiar, e todos os membros da casa são relacionados por sangue ou casamento. Pouco tempo depois que me sentei, Mãe Sara apareceu com sua mãe carnal e de santo, Mãe Tereza. A matriarca me convidou para ir conversar nos fundos. Tínhamos uma hora até o início do ritual.

Mãe Tereza, que eu julgava ter por volta de 60 anos, é uma octogenária de presença marcante. Mulher negra, como a grande maioria dos membros de seu terreiro (em especial entre as rodantes – apenas um homem faz parte da corrente mediúnica, os demais são ogãs), mãe Tereza me relatou seu chamado para a mediunidade, que aconteceu no dia do parto de seu filho mais velho, Júlio – o ogã chefe da casa. No entanto, ela estava mais interessada em ouvir sobre mim: adivinhou (ou melhor, reconheceu) meus orixás de cabeça e queria saber quem era o homem “pretinho, pretinho” que ela via apoiando-se em meu ombro. Segundo ela, era meu orixá porque tudo é orixá. De uma maneira muito única em meu campo de pesquisa, Mãe Tereza não reconhece ou não se importa com as diferenças ontológicas que separam as categorias entidade e orixá, e a hierarquia entre elas. Ou seja, em sua prática ela não lida com (ou simplesmente não estabelece) uma diferença central para outras formas de Umbanda. Pai Sebastião, os boiadeiros, são tão entidades, ou melhor, são tão orixás quanto as manifestações sob o toque para Ogum, Iansã etc. Além disso, para Mãe Tereza, o ritual que pratica, o Omolokô, é a junção final de Espiritismo (kardecista), Candomblé e Umbanda. Passei a frequentar o terreiro de Mãe Tereza desde então. Geralmente as giras acontecem em sábados alternados.

As mulheres e Josovan, o único homem rodante do grupo, ficam no salão, dispostos a virar em seus orixás, sem a vestimenta exclusivamente branca padrão. Todos usam batas ou vestidos coloridos de materiais leves, geralmente com cores em associação aos orixás de cabeça. Já os ogãs usam roupas sociais brancas e, sob a batuta discreta de Mãe Tereza, dão sequência ao ritual através dos pontos cantados, chamando um orixá de cada vez. Naquele terreiro colorido, as imagens estão ao lado dos ogãs, que estão no degrau acima. São os tambores que relembram e invocam os ancestrais e suas práticas.

O canto de início da gira é particularmente importante. Ele traz a memória da escravidão, destoando do tradicional “Hino da Umbanda”, que prega um mundo de amor e cheio de luz, a Umbanda como a “força que nos dá vida”. O ritual de Mãe Tereza se inicia com a reafirmação das durezas e provações pelas quais os ancestrais passaram para o ritual ser possível nas atuais condições. Deuses e ancestrais africanos rodam nos corpos de seus descendentes do lado de cá do mundo. Todos cantam juntos saudando Mãe África, e lembrando a dor da escravidão e do tráfico humano, o sacrifício ancestral que explica os orixás do lado de cá do Atlântico.

Oooo ê Mãe África
Oooo ê Mãe África
Fui levado de seu ventre,
Mas o meu laço de sangue
Levado a outras terras
uma banda bem distante
Oooo ê Mãe África
Oooo ê Mãe África
Meus irmãos vieram do Congo
Da Angola e da Guiné
Pra cortar cana com foice,
E amassar cacau com o pé
Oooo ê Mãe África
Oooo ê Mãe África

Depois dessa saudação é que os cânticos de invocação se iniciam. Em uma dessas ocasiões, eu estava novamente na assistência com Jaqueline, e uma das três mães pequenas – duas filhas e uma nora de Mãe Tereza – (e é possível reconhecê-las porque utilizam o adjarín⁵⁷ para chamar os orixás dos demais filhos de santo) é uma mulher alta e cuja bata é roxa. Acredito e infiro sua conexão com a orixá Nanã, a partir de suas vestes e deste dia, pois sob os

⁵⁷ Instrumento ritualístico, se assemelha a uma chocalho de metal.

cânticos em iorubá e português para a orixá-avó, ela dançava, até parecer ter mergulhado dentro de si. Embalada por sua própria dança, ela entrou em transe.

O ambiente se transformou, seu rosto se transformava. Suas irmãs de santo corriam para ajeitar suas vestes, pegar o adjarín que a médium usava antes do transe. Os demais membros da corrente mediúnica abaixaram-se quando Nanã começou a dançar com seu Ibirí. Em alguns momentos, no meu terreiro e em outros que pude presenciar durante a pesquisa, a incorporação parece desdobrar-se – parece vazar – e o ambiente todo se modifica, as pessoas ao redor parecem influenciadas por aquela energia. A orixá anciã causava esse tipo de impacto naquela ocasião. Como se o transe Nanã-médium nos acertasse em um transe hipnótico Nanã-médium-outros. Ela ia dançando devagar, e quando chegou bem na minha frente, atrás dela ficava justamente a parede com a pintura de Nanã. A pele da médium era da mesma cor da pele do desenho. As roupas que ela usava, eram as mesmas do desenho. O Ibirí, instrumento característico da deusa, era idêntico. Era como se a deusa tivesse descolado da parede e agora dançava sob nossos olhares. Como se portar na presença de uma deusa?

Penso que essa pergunta é respondida de maneiras radicalmente diferentes nos terreiros estudados por essa dissertação. Agentes humanos e não-humanos (Simas ainda diria: supra viventes) se relacionam com essas formulações móveis e maleáveis, tais quais os tecidos vestidos por Nanã, que uma das filhas de santo de mãe Tereza tocou como se tocasse no santo sudário, e fez o sinal da cruz.

Eu estava no terreiro mais “raiz” que encontrei, o sonho do antropólogo, um ritual africano “puro”, que permitia a própria Nanã estar na minha frente. Aquelas roupas, aqueles sons, eu ficava imaginando se não era isso que Bastide vislumbrava quando escrevia sobre os Candomblés baianos. E, de repente, o gesto mais tipicamente cristão acontecia com uma naturalidade que até mesmo eu não o percebia como algo estranho, estrangeiro, naquele espaço. Foi só refletindo e relembando a cena que o percebi.

Como explicar aquilo? Naturalmente, a primeira coisa que me veio à minha mente foi o conceito de sincretismo. Mas se assim procedesse, jogando para o fetiche-moderno do sincretismo, correria o risco de reduzir um problema múltiplo e certamente mesmo enraizado em uma lógica secular da tradução

como equivalência ou mistura. O "sincretismo" é o nome para um problema, não uma resposta. Tentei explorar outros caminhos ao longo desta dissertação.

A proposta que realizei foi pensar esses fluxos para além do sincretismo e abordar o problema que ele nomeia em termos de formações estéticas, termo que me permite traçar "o impacto formativo de uma estética compartilhada através da qual sujeitos são forjados pela modulação de seus sentidos, pela indução de experiências, pela moldagem de seus corpos e pela produção de sentidos; uma estética que se materializa nas coisas" (MEYER, 2019, p.54). Muitos destes fluxos também tendem ao epistemicídio denunciado por David Dias Delgado: o apagamento das epistemologias e das heranças africanas. A discussão em torno do sincretismo está certamente imbricada em suas diferentes manifestações, mas penso que ela é apenas uma parte da análise.

O sinal da cruz diante de Nanã não era sobre Sant'ana, a avó de Jesus comumente relacionada a Nanã, mas uma prática enraizada na biografia daquela pessoa-corpo diante de um fenômeno religioso sentido de certa maneira como especial. O sinal da cruz é tão difundido na sociedade brasileira que se desdobra e escapa de contextos exclusivamente católicos: os frágeis corpos diante do sagrado fazem o sinal da cruz independente da liturgia presente. Isso é certamente sinal de uma hegemonia, de uma formação cultural que se sedimentou em um nível pré-reflexivo. Mas aquilo que faz do cristianismo mais do que uma religião entre outras no Brasil, também o faz ser menos, pois os tipos de lealdade e cuidado embutidos nesse gesto prescrevem muito pouco⁵⁸.

David Dias, Mãe Flávia, Tata Tancredo e Mãe Tereza, além de serem pessoas pretas, também entendem os cultos que realizam ou criaram como tradições herdadas da diáspora, evidente, por exemplo, nos pontos cantados no terreiro de Mãe Tereza. Em sintonia com essa perspectiva, a gênese da Umbanda centrada na figura de Zélio de Moraes em 1908 não é uma gênese, mas só mais um capítulo dentro de uma história maior: a do embranquecimento das práticas religiosas africanas no Brasil, um dos apagamentos das memórias e das epistemologias africanas no Novo Mundo. O embranquecimento retira a legitimidade de formações estéticas baseadas na africanidade.

⁵⁸ Pode-se pensar em expressões idiomáticas de "vish maria" "aí meu Deus!", "Meu Jesus!", traços do habitus em escala nacional que revelam a profunda imbricação entre Catolicismo e cultura popular.

Tal mito fundador pressupõe que a Umbanda surgiu através de Zélio de Moraes e o caboclo das 7 encruzilhadas, entidade que o jovem Zélio teria manifestado em um centro espírita em 1908. A Umbanda teria nascido no século XX, sendo um espiritismo mais brasileiro, permitindo a manifestação de indígenas e ex-escravizados como mentores espirituais. Ao mesmo tempo, o caboclo proibiu a utilização de tambores e sacrifícios animais. A celebração da gênese da Umbanda em Zélio deslegitima as práticas de Mãe Tereza, Mãe Flávia e David Dias como fugas, como modificações de determinado ritual original, em prol de uma pauta identitária suplementar à sua essência, uma vez que a espiritualidade já definiu a Umbanda como universal. Logo, o “empretecimento” da umbanda é o que desviaria a religião do caminho e o que retiraria sua legitimidade, baseada em determinado movimento messiânico de purificação nacional.

As Umbandas estudadas para essa pesquisa estão dentro desta tensão. Conscientemente ou não, são perpassadas por discursos e forças seculares dinâmicas associadas à formação do Brasil moderno enquanto comunidade imaginada (seja em sua fase centrada na "miscigenação", seja em sua fase pluralista, instituída em 1988). Diversos aspectos de suas práticas propagam uma estética ou outra. Quando escrevo “conscientemente ou não”, quero dizer que as tensões não se dão necessariamente por esses termos, mas por escolhas e experiências acerca da historicidade, da africanidade ou não, da utilização de determinadas materialidades etc. O exercício de nomear essa tensão, estabelecer dois polos e popular o espaço entre eles foi o exercício de nossa Santropologia.

A contribuição desta perspectiva foi analisar a materialidade envolvida em diferentes práticas que compõem uma tradição e não me limitar a um terreiro em específico. Tomar a macumba enquanto tradição permitiu visitar questões em comuns de diferentes ritualísticas e impediu a formação, através deste trabalho, de uma gramática normativa de um culto ou de outro. Usando um lugar incomum para um antropólogo, pude me debruçar sobre questões gerais e como elas são vividas e sentidas em diferentes estruturas religiosas.

Procurei não reproduzir o que considero um erro metodológico ao tentar universalizar características de um terreiro para toda uma estrutura, que é o modelo de pesquisa que mais encontrei em etnografias atuais sobre o tema. Ao

tomar todas as Umbandas e Macumbas em conjunto, pude levar a sério a pluralidade de suas manifestações. E ao invés de construir modelos definitivos de agrupamentos, pude navegar diferentes manifestações de questões e respostas em um conjunto mais amplo, podendo me centrar em dois grandes grupos de formações estéticas. A contribuição dessa pesquisa para outras que queiram retirar dela alguma orientação seria não transformar a antropologia em uma forma de teologia pouco comprometida com os supra-viventes e muito comprometida com grandes sistemas, mas sim como uma identificadora de movimentos e problemas que agregam a tradição como um todo.

No capítulo 1 propus um exercício ao leitor, assumindo uma metodologia: tomar os pais e mães de santo como amigos, filhos e pesquisadores de um tipo específico de "nativo", os seres supra-viventes das macumbas. Essa escolha deslocou o lugar de poder tanto do antropólogo, que abriu mão de uma hierarquia entre si e os sacerdotes, quanto do lugar dos sacerdotes, deslocando-os do lugar de "mais legítimos" para falar sobre as práticas das entidades e orixás em seus terreiros, abrindo espaço para as agências e recalcitrâncias desses seres serem nosso objeto de estudo.

Entre as diferenças estéticas, diagnostiquei a historicidade como o elemento de maior distanciamento. Alguns terreiros voltam suas estéticas para a dispensa de "materialidade desnecessária", e alguns, conforme mostrei no capítulo 3, chegam a flertar com a dispensa da própria incorporação, arriscando transitar de uma tensão entre dois polos para uma posição insulada. É claro que a definição do que é "desnecessário" ou suplementar é mediada e negociada entre os seres humanos vivos e as entidades manifestadas dentro das estruturas religiosas. Como essa operação era significativa para os eventos relacionados a meu avô, dei o nome dessa prática, cuja historicidade se volta para o futuro e que se move em sua direção com uma bagagem material austera ("apenas o necessário") de formação estética de Umbanda Branca.

Outros enfrentam desafios significativos para manter práticas, ontologias e imaginários que incluem continuidades com tempos imemoriais - a sociedade brasileira colonial e a África pré-colonial - como expliquei no capítulo 4. Novamente, seguindo o conceito de Tata Tancredo e de Mãe Flávia, denominei suas consequências ritualísticas e estrutura de sentimento de formação estética de Umbanda Preta.

No terreiro de Mãe Tereza, não se praticam mais sacrifícios animais. Mas o cuidado de “fazer como antigamente” para preservar “a força do orixá” ou “a raiz do ritual” se mantêm. Por isso tomei as historicidades em jogo como a dicotomia inicial para se pensar as estéticas, e não simplesmente a presença desse ou daquele elemento ritual (como o sacrifício ou as práticas terapêuticas). O ideal de “fazer como antigamente” não significa um engessamento ou simples reprodução do passado, mas também uma dimensão de futuro que permite as condições autoritativas para a prática ancestral.

Ambos os movimentos, em geral, são falhos. O primeiro porque não há religião sem materialidade, o segundo porque não raro é preciso se adaptar a condições externas. Um babalorixá, dos que mais se esforça para manter determinada “pureza ritualística tradicional” (palavras dele), me confessa que “se você perguntar pros antigos, pra tua mãe, ela vai te dizer que antigamente o orixá vinha mais forte”. Ao invés de interpretar isso como uma “evolução”, o tom é de catástrofe.

Podemos concluir que as diferentes formações estéticas estão imbricadas nas próprias manifestações. No capítulo 2, trouxe uma interação entre entidades para refletir como diferentes mediadores tematizam suas diferenças em suas próprias manifestações, como o erê que nunca morreu e seu amigo morrido. Esse jogo, ou melhor, essa brincadeira, nos permitiu puxar fios sobre a justaposição entre essas ontologias e sua relação com os conceitos autorizados de diferentes religiões.

O repertório de escolhas possíveis para se tocar um terreiro são particulares à trajetória de filiação e aprendizado da liderança, incluindo modos relativamente fixos de conceber o que é dado e o que é feito. Mas esse repertório sempre é colocado em jogo por uma santropologia composta por dúvidas, surpresas, diálogos e críticas dos supra-humanos enquanto seres recalcitrantes. Assim como a antropologia, a santropologia é modulável e dependente dos nativos com os quais se trabalha (e que “trabalham” por ela). As entidades e os orixás têm vozes que, por vezes, balançam as próprias ritualísticas estabelecidas. Procurei entender essa relação gangorra no capítulo 5, sobre como as ritualísticas direcionam determinadas doutrinas e são por vezes corroboradas e por vezes desafiadas por cruzos operados pelos seres que nelas se manifestam. A negociação faz parte das Umbandas de maneira basilar.

Fico a lembrar da preta-velha de minha mãe. Minha mãe, carnal e de santo, decidiu que o fumo seria proibido no terreiro. O espaço era pequeno e não queria fumaça durante os trabalhos. Sua preta-velha chegou no meio da gira, e pediu justamente - e pela primeira vez - para “pitar um cachimbo”. Era a repetição da história que eu já havia visto acontecer com meu avô. Aparentemente, as entidades deles discordavam de seus médiuns sobre o que era dispensável ou não.

E certamente a escolha de meu pai e meu irmão, desincorporados, poderia ter sido não dar o cachimbo para a preta-velha, estabelecendo que a mãe de santo era quem mandava no ritual. Conforme o habitus promovido e incentivado no terreiro, no entanto, a estratégia foi inversa, e até hoje a preta-velha se faz presente. Essa é apenas uma das cenas onde fica evidente como as macumbas são feitas de escolhas e negociações entre pessoas vivas e supra-viventes, uma relação de hospitalidade com visitantes a quem oferecemos corpos e casa.

Essa é a conclusão desta dissertação. As Umbandas e Macumbas (aqui como nomes gerais ou campos de disputa para diferentes religiões) são formadas a partir de negociações tripartites entre pessoas vivas, supra-viventes e os valores e leis da sociedade em geral. Pensar como essas negociações tanto estimuladas quanto limitadas por conceitos liberais e antropocêntricos de “pluralismo religioso”, o que seria um “pluralismo” democrático com supra-viventes dentro, e como a antropologia se relaciona com essas forças são questões que permanecem implícitas neste trabalho, mas que merecem elaboração futura. Tomar os pais e mães de santo como santropólogos resultou em uma descatequização, uma profanação, do entendimento do sacerdote como aquele que exerce o controle total e absoluto do rito. Isso se deu em paralelo à profanação do lugar do antropólogo no campo, do outsider intelectual tomando notas em seu caderno, que deu passagem a um corpo aberto para os seres do lado de lá se reunirem do lado de cá em experiências de comensalidade.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ASAD, Talal **The idea of an Anthropology of Islam**. Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University (Occasional Papers Series), 1986.
- ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Copyright The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- ASAD, Talal. "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion'". **History of Religions**, 40 (3):205-222. 2001 Traduzido por Bruno Reinhardt para uso em sala.
- ASAD, Talal. **Responses**. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (orgs.). Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- ASAD, Talal. **A construção da religião como uma categoria antropológica**. Cadernos De Campo (São Paulo - 1991), 19(19), 263-284. 2010.
- ASAD, Talal. **Reflexões sobre crueldade e tortura**. REVISTA PENSATA | V.1 N.1, 2011.
- ASAD, Talal. **O conceito de tradução cultural da antropologia social britânica**. In: A escrita da cultura: poética e política da etnografia / James Clifford, George E. Marcus (org): [tradução] Maria Claudia Coelho. – Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016.
- ASAD, Talal. **Pensando a Religião através de Wittgenstein**. (Tradução por Bruno Reinhardt) Blog do Labemus, 2021a. [publicado em 30 de agosto de 2021]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2021/08/30/pensando-religiao-wittgenstein/> (original de 2020)
- ASAD, Talal. **Formações do Secular: Cristianismo**, Islã, Modernidade. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2021b.
- BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras** [dissertação de mestrado], Museu Nacional: Rio de Janeiro, 2008.
- BANAGGIA, Gabriel. **Religiões de matriz africana em perspectiva transformacional**. Revista de @ntropologia da UFSCar, 6 (2), jul./dez. 2014

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Os deuses vendem quando dão: Os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé.** In: MANA 13(1): 7-40, 2007.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros.** Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2012

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.** Segundo volume. Livraria Pioneira Editora: São Paulo, 1971.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia.** São Paulo: Editora Nacional, 2001.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios.** Companhia das Letras: São Paulo, 2006.

BAUNGARTEM, Lucas Alberto. **“Se matar de trabalhar não é fazer caridade”:** **Dinâmicas práticas e formas econômicas de uma Casa de Umbanda Almas e Angola.** Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia, UFSC. Florianópolis, 2022.

BOYER, Veronique. **Le don et l'initiation. De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil.** L'Homme, Volume 36, Numéro 138, p. 7 – 24. 1996

BROWN, Diana. **Uma história da Umbanda no Rio.** Umbanda e Política. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1985. p 9-42.

CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e Umbanda.** São Paulo, Pioneira, 1961.

CAMURÇA, Marcelo. **A teoria do “continuum mediúnico” de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas.** Religare, ISSN: 19826605, v.14, n.1, agosto de 2017, p. 05-27.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, Contra Capa. 2004 [1991].

CARDOSO, Vânia Z. **“Narrar o mundo: Estórias do povo a rua e a narração do imprevisível”**, in: Mana, v.13, n.2: 317-345, 2007a.

CARDOSO, Vânia. **O espírito da performance.** In: Ilha. Revista de Antropologia. Florianópolis, v. 10, n. 1, pp. 197-214. 2007b

CARDOSO, Vânia Z. **“Assombrações do feminino: estórias de pombagiras e o poder do feminino”**, in: ISAIA, Artur; e MANOEL, Ivan A. Religiões Mediúnicas: História e Ciências Sociais. São Paulo: Editora da UNESP, 2012a.

CARDOSO, Vânia Zikán. **Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias.** In GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO,

Vânia Zikán [Orgs.]. *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012b.

CARDOSO, Vânia & HEAD, Scott. **Matérias Nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35(1): 164-192, 2015.

CARSTEN, Janet. **A matéria do parentesco**. *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (2), jul./dez. 2014.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Traduzindo mundos da vida em trabalho e história**. (Tradução por Bruno Reinhardt) *Blog do Labemus*, 2021. [publicado em 26 de fevereiro de 2021]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2021/02/26/traduzindo-mundos-da-vida-em-trabalho-e-historia-por-dipesh-chakrabarty>

CHIESA, Gustavo. **“A sua religião é a antropologia”**: histórias e (des)caminhos de um antropólogo-aprendiz em um terreiro de Umbanda. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(2): 215-236, 2020.

CHRULEW, Matthew. **Genealogies of the Secular**. In: *Religion after secularization in Australia*. STANLEY, Timothy (org). Ed: Palgrave Macmillan: New York (NY), 2015.

CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1º. 1941, Rio de Janeiro. *Anais*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

DAS, Veena. **Sujetos del dolor, agentes de dignidad**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. 2008.

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

DELATORRE, Franco. **Sessões em Casa: práticas religiosas e variação em Almas e Angola**. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 39(3): 221-244, 2019.

DELATORRE, Franco. **Sobre Almas e Angola: um território de axé na Grande Florianópolis**. In: Ilka Boaventura Leite; Alexandra Eliza Vieira Alencar. (Org.). *O Axé dos Territórios Religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos*. 1ed. Florianópolis: Edições do Bosque, p. 130-144, 2020.

DELGADO, David Dias. **Cruzes e Encruzilhadas: Sincretismo e identidade nos terreiros de Umbanda no eixo Rio – São Paulo**. Mestrado em Ciência da Religião, PUC – São Paulo, 2022.

EISENLOHR, P. **Atmospheric resonance: sonic motion and the question of religious mediation**. *J R Anthropol Inst*, 28: 613-631, 2022.

ENGELKE, Matthew. **"Chapter 10, Material Religion"** from Orsi, Robert A., *The Cambridge companion to religious studies* pp.209-229, Cambridge: Cambridge University Press ©. 2012

- EUGÊNIO, Rodnei William. **A memória ancestral de pai Pêrsio de Xangô: expansão e consolidação do Candomblé paulista**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.
- FLAKSMAN, Clara. **Relações e Narrativas: o enredo no Candomblé da Bahia**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(1): 13-33, 2016.
- FLAKSMAN, Clara. **“De sangue” e “de santo”: o parentesco no Candomblé**. *MANA* 24(3): 124-150, 2018
- FREITAS, Byron Torres de e PINTO, Tancredo da Silva. **Camba de Umbanda**. Rio de Janeiro: Editora Souza, 1956.
- FREITAS, Morena. **Doces de Crianças: sobre comida e ritual em giras de ibejadas**. *Equatorial*, Natal, v. 6, n. 11, jul/dez 2019.
- GAIA, Ronan da S. P.; e VITÓRIA Alice da S. **Orixás, Nkises e Voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos Candomblés Ketu, Bantu e Jeje**. *Revista Calundu –Vol.5, N.1, Jan-Jun 2021*.
- GIUMBELLI, Emerson. **Zélio de Moraes e as Origens da Umbanda no Rio de Janeiro**. In: *Caminhos da Alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002.
- GOLDMAN, Marcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ, Rio de Janeiro, 1984.
- GOLDMAN, Márcio. **“A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”**. *Religião e Sociedade*, 12(1):22-54, 1985.
- GOLDMAN, Márcio. **Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé**. *Religião e Sociedade* 25 (2): 102-120 – 2005.
- GOLDMAN, Márcio. **"Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica"**. *Análise Social*, 44(190), 105–137. 2009.
- GOLDMAN, Márcio. **O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil**. *MANA* 18(2): 269-288, 2012.
- GOLDMAN, Márcio. **“Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem**. *MANA* 21(3): 641-659, 2015.
- HACKING, Ian. **The Social Construction of What?** Cambridge, MA: Harvard University Press. 1999.
- HALLAM, Elizabeth. INGOLD, Tim. **Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts**. Ashgate: Aberdeen - UK, 2014.
- HARDING, Susan. **“Religion: It’s Not What It Used To Be”**. In. (MacClancy, Jeremy (org.)). In. *Exotic No More*, Second Edition. Chicago: Chicago University Press. 43-59. 2019.

- HERSKOVITS, Melville J. **“The social organization of the afrobrasilian candomble”**. Phylon, 17(2):147-166, 1956.
- HEYWOOD, Paolo. **The Ontological turn**. University of Cambridge, 2017. Acessado via: <http://doi.org/10.29164/17ontology> 16 de junho de 2022.
- HIRSCHKIND, Charles. **Uma ética da escuta: a audição de sermões em casa no Egito contemporâneo**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 211-261, jan./jul. 2021.
- INGOLD, Timothy. **“Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem”**. 2012. em Steil, C.; Carvalho, I.; (Org.). Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome. 2012a.
- INGOLD, Timothy. **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012b
- INGOLD, Timothy. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. São Paulo: Vozes, 2015.
- JOHNSON, Paul Christopher. **Formas e temperamentos da “Escrava Anastácia”, santa afro-brasileira**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 261-324, 2021.
- JUARÁ, Padrinho. **As origens da Umbanda. Coletânea Umbanda “a manifestação dos espírito para a caridade”**. Fundação Biblioteca Nacional. São Caetano do Sul, 2013 [1956]
- KEANE, Webb. **Sincerity, “Modernity,” and the Protestants**. Cultural Anthropology, 17: 65-92, 2002.
- KEANE, Webb. **Signs are not the garbage of meaning: on the social analysis of material things**. Materiality. p.182 – 205, 2005.
- KEANE, Webb. **Christian Moderns: Freedom & Fetish in the Mission Encounter**. Berkeley: University of California Press, 2007.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Editora UFRJ, Rio de Janeiro: 2002 [1947].
- LATOUR, B. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução a Teoria do Ator-Rede**. Salvador: EUFBA, 2012.
- LIMA, Ari. **Sobre sincretismo e pureza. Uma perspectiva do candomblé angola**. Revista Tabuleiro de Letras, v. 14, n. 01, p. 08-19, jan./jun. 2020.
- LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro, Pallas: 2003.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro: 1992.

- MAHMOOD, Saba. **"Espontaneidade ensaiada e convencionalidade ritual: disciplinas do Şalât."** Tradução para uso didático de "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of "Şalât." *American Ethnologist*, 28(4), 827–853. 2001
- MANDARINO, A. C.; GOMBERG, E. **Panã: ritualização terapêutica e carnavalizante no processo de iniciação no Candomblé.** *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 35–48, 2016.*
- MARCUSSI, Alexandre A. **Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII.** *Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 39, nº 79, 2018.*
- MARQUES, Lucas. **Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no Candomblé.** *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 38(2): 221-243, 2018.*
- MARTINS, Giovani. **Umbanda de Almas e Angola. Ritos, Magia e Africanidade.** 1ª. ed. Florianópolis: Edição do Autor, 2006.
- MATORE, J. Lorand. **Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1975.** *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 263-292, out. 1998.*
- MATTA & SILVA, Woodrow Wilson. **Umbanda de Todos Nós.** Livraria Freitas Bastos, Rio de Janeiro: 1956.
- MEYER, Birgit. **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião.** (Giumbelli, E; Rickli, J.; Toniol, R. orgs.). Porto Alegre: Editora da UFRGS. 2019.
- MOTT, L. **Bahia: inquisição e sociedade.** Salvador: EDUFBA, 2010.
- NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo.** São Paulo: Edusp, 1996.
- OLIVEIRA, Amurabi. **Bruxas e Orixás na Ilha da Magia: a emergência de uma Umbanda Nova Era.** In: Ilka Boaventura Leite; Alexandra Eliza Vieira Alencar. (Org.). *O Axé dos Territórios Religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos.* 1ed. Florianópolis: Edições do Bosque, v. , p. 118-129. 2020.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. [1999]
- PEIXOTO, Fernanda A. **Diálogos Brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide.** Tese de doutorado em Antropologia Social, USP. São Paulo: 1998.
- PIERINI, Emily. **Jaguars of the Dawn.** New York: Berghahn Books. 2020.
- PINTO, Mãe Flávia. **Umbanda Preta: raízes africanas e indígenas.** Editora Aruanda, Rio de Janeiro: 2022.
- RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feituas e modos de cuidado. Dimensões da vida e da convivência no candomblé.** Salvador: Edufba. 2014.

- REINHARDT, Bruno. **"Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas"**. Mana 26(2): 1-33. 2020a
- REINHARDT, Bruno. **Os estudos críticos da religião e do secularismo: virada ou paradigma?** Revista Crítica de Ciências Sociais, 123 | 2020, 97-120. 2020b
- REINHARDT, Bruno. **(En)Spirit Pedagogy**. In: ESPIRITO SANTO, Diana (org). The Dynamic Cosmos. Bloomsbery Advanced Studeis, Ny: New York, 2022.
- RUFINO, L e SIMAS, L. A. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Editora Mórula: Rio de Janeiro, 2018.
- SANSI, Roger. **"The hidden life of stones: historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia"**. Journal of Material Culture, 10 (2), pp. 139-156, 2005.
- SANSI, Roger. **"Fazer o santo": dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras**. Análise Social, vol. XLIV (1.º), 2009.
- SANSI, Roger. **'We Worship Nature: The Given and the Made in Brazilian Candomblé**. In: ESPIRITO SANTO, Diana & TASSI, Nico (org). Making Spirits. I. B. Taurus: Nova Iorque, 2013.
- SARACENI, Rubens. (Org.) e XAMAN, Mestre. **Os Decanos: os fundadores, Mestres e Pioneiros da Umbanda**. São Paulo: Madras, 2003.
- SARACENI, Rubens. **Arquétipos de Umbanda: As hierarquias espirituais dos Orixás: Volume 1**. São Paulo: Madras, 2007.
- SCOTT, David. **Aquele Evento, Esta Memória: notas sobre a Antropologia das Diásporas Africanas no Novo Mundo**. In: ILHA v. 19, n. 2, p. 277-312, dezembro de 2017. [1991]
- SERRA, Ordep Trindade. **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes. Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.
- SEVERO, Cristine Gorski ; ELTERMANN, A. C. F. . **Conhecimento e Transmissão oral em Casas religiosas de Matriz Africana**. In: Ilka Boaventura Leite; Alexandra Eliza Vieira Alencar.. (Org.). O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos. 1ed.Florianopolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE, 2020, v. 1, p. 13-31.
- SHARF, Robert E. **"Experience"**. In L. Durrough Smith, C. Martin & R. McCutcheon (Eds.), Religious Experience: A Reader (Critical Categories in the Study of Religion, pp. 131-150). Acumen Publishing. 2012.
- SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas – Uma história do Brasil**. Civilização Brasileira:Rio de Janeiro, 2021.
- SOUZA, Leal. **O Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro: [s.n], 2008 [1933].

TRAMONTE, Cristiana. **Com a bandeira de Oxalá ! : Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis.** Itajaí: UNIVALI, 2001.

TRAMONTE, Cristiana. **Religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis: origens históricas e afirmação social.** REVISTA ESBOÇOS Volume 17, Nº 23, pp. 79-106 — UFSC, 2010.

VICENZI, M. **Tata de Inquice Arolegy e Comunidade Terreiro Abassá de Odé: (re)construindo trajetórias.** Trabalho de Conclusão em Ciências Sociais. Orientadora: Ika Boaventura Leite. UFSC – Florianópolis, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo.** In: MANA 8(1):113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015.

WACQUANT, Loïc. **Esclarecer o Habitus.** In: EDUCAÇÃO & LINGUAGEM, ANO 10, nº 16, p. 63-71, jul-dez. 2007.