

# O coincidir dos santos. Imagens e reversões no candomblé nagô do Recife

Olavo de Souza Pinto Filho

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Universidade de São Paulo

olavosouza@gmail.com

## Resumo

A discussão sobre sincretismo aparece como um tema incontornável nos diversos trabalhos sobre o candomblé em Recife. Contudo, diferentemente do que preconizam os pesquisadores, meus anfitriões do *Ilê Iyemanja Ogunte* do Recife são categóricos em afirmar a “não mistura” como condição da existência de seu *sincretismo*. O objetivo desse trabalho é perseguir etnograficamente os desdobramentos dessa afirmação, bem como seus efeitos sobre as nossas teorias sobre o sincretismo. Nesse sentido, focalizo certas composições rituais presentes no candomblé nagô que engajam elementos tidos como católicos (missas, imagens de santos, entre outras) e aqueles de outros domínios tidos como do candomblé (jogo de búzios, ebós, culto aos ancestrais). Tais composições entre domínios entendidos como separados (não fechados), não ocorrem em relação apenas ao catolicismo, mas são presentes entre os diferentes contextos e espaços do candomblé nagô; eles coexistem necessariamente uns a partir dos outros, sem que suas diferenças sejam subsumidas.

**Palavras-chave:** Sincretismo; Candomblé Nagô; Recife.

## Abstract

The discussion of syncretism appears as an essential theme in several works on Candomblé in Recife. However, contrary to what the researchers advocates, my hosts of the *Ilê Iyemanja Ogunte* in Recife are unwavering by affirming the “no mixture” as a condition of the existence of its syncretism. The aim of this work is to ethnographically pursue the ramifications of this statement and its effects on our theories of syncretism. In this sense, I focus on some ritual compositions present in Candomblé Nago that engage both elements taken as Catholic (church services, images of saints, among others) and those of other domains taken as from Candomblé (jogo de búzios, “ebós”, ancestor worship). Such

compositions between these domains understood as separate (not closed), do not occur only in relation to Catholicism, but are present among the different contexts and spaces of Nago Candomblé; they necessarily coexist one from the other, without their differences being subsumed.

**Keywords:** Syncretism; Candomblé Nagô; Recife.

## Introdução

As reflexões contidas nesse artigo são um primeiro exercício analítico de minha pesquisa<sup>1</sup> no terreiro *Ilê Iyemanja Ogunte*<sup>2</sup>, no bairro de Água Fria em Recife (PE). Pretendo aqui oferecer uma breve descrição sobre o modo como os praticantes do candomblé em Recife compõem suas relações familiares, dos seus terreiros e principalmente de seus mundos. O texto se organiza a partir dos relatos dos meus anfitriões em Recife e de suas elaborações sobre seu “sincretismo” a partir das relações entre parentesco e religião. Assim, busco refletir sobre quais relações estão implicadas nessas elaborações e como elas podem potencializar nossas análises sobre o tema do sincretismo e da (contra)mestiçagem (Anjos & Oro, 2009; Goldman, 2015; Barbosa, 2012, entre outros).

Nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras (Carvalho, 1984; Segato, 1984; Motta, 1989; Halloy, 2005), sob o rótulo de “o Xangô de Recife” encontramos descrições sobre as comunidades de terreiro que, a exemplo de seus cognatos no Brasil, seriam cultos de origem africana, com rituais de iniciação, transe mediúnico, sacrifícios de animais, e que se organizariam em terreiros, liderados por pais e mães de santo, formando extensas redes de casas de santo por meio de famílias genealógicas vinculadas a nações de origem *nagô*, *xambá*, *jeje*. O Xangô possuiria outra característica dos terreiros: a divisão espacial interna entre o local ritual destinado aos objetos e assentamentos dos orixás (o peji), e um quarto destinado aos eguns (o *balé*), ou ancestrais. Além dessa divisão, encontra-se ainda um espaço destinado ao culto da jurema, modalidade religiosa que cultua espíritos de mestres e mestras, além de caboclos, exus e pomba-giras. Cada espaço é cuidadosamente separado dos demais e seus ciclos de rituais devem ser alternados.

As principais pessoas com as quais aprendi sobre o universo nagô foram os sacerdotes Paulo Braz Felipe da Costa e Maria Lúcia Felipe da Costa, que são netos *-carnais*<sup>3</sup>, como gostam de afirmar – do famoso babalorixá recifense Felipe Sabino da Costa, mais conhecido como Pai Adão. Juntos, eles dirigem o terreiro *Ilê Iyemoja Ogunte*, fundado em meados da década de 1970, onde zelam pelos orixás da família. O terreiro é uma dissidência do *Ilê Oba*

1 Parte do argumento desse artigo foi desenvolvida na minha dissertação de mestrado defendida na Universidade de São Paulo em 2015. O material etnográfico advém de minha pesquisa realizada em parceria com os membros do terreiro desde 2012, perfazendo aproximadamente 27 meses de duração distribuídos nos últimos 4 anos.

2 Os termos e expressões nativas no presente texto serão grafados em itálico, o uso de aspas duplas será adotado para citações ou uso de conceitos.

3 O termo *carnal* é uma diferenciação feita no terreiro entre os parentes consanguíneos e os filhos “espirituais” ou de santo.

*Ogunte*, mais conhecido como “Sítio de Pai Adão<sup>4</sup>”. Ambos estão localizados em Água Fria, zona norte da cidade do Recife. Essa família, provavelmente, é um dos casos mais longínquos e efetivos de interlocução antropológica, pois abrange, somente no *Ilê Iyemanja Ogunté*, diretamente, três gerações de antropólogos: (José Jorge de Carvalho e Rita Segato, nos anos 70; Arnaud Halloy, no início dos anos 2000; e, agora, a minha pesquisa), sem contar o auxílio indireto que prestaram à maioria dos estudiosos do “xangô pernambucano”.

Devo destacar que escolhi usar o termo *nagô*, ou *candomblé nagô*, ao invés de “xangô pernambucano” (termo mais usual na literatura), por ser o nome pelo qual os praticantes do nagô o denominam. “Xangô” seria o “*nome de branco*” que pessoas não pertencentes ao *candomblé* utilizavam para se referir a ele, sendo censurado fortemente pelas pessoas com as quais convivi em Recife. Em respeito a suas objeções ao termo “Xangô”, usarei a própria classificação utilizada por meus anfitriões para me referir a essa *nação* (termo nativo utilizado para diferenciar as diversas variações do *candomblé*).

## Breve panorama sobre os estudos sobre o sincretismo em Recife

A discussão sobre sincretismo aparece como um tema incontornável nos diversos trabalhos sobre o *candomblé* em Recife. Para além dos seus usos teóricos, o tema também é fruto de intensa discussão e muita elaboração pelos próprios praticantes do *candomblé* (Valente, 1977; Ribeiro, 1978; Carvalho, 1984, Segato, 1984; Motta, 1990; entre outros).

Desde Gonçalves Fernandes (1936) e Waldemar Valente (1977), o sincretismo em Recife tem sido lido na chave de uma necessidade histórica dos terreiros em função da escravidão e da imposição do catolicismo. Em consonância com as discussões teóricas da época, René Ribeiro (1978), por exemplo, estava especialmente interessado nos processos de “aculturação”, que ele enxergava como responsáveis pelo mascaramento dos orixás pelos santos católicos.

A partir dos anos 70, um novo ciclo de pesquisas sobre o xangô se consolida. Nestes novos trabalhos, procura-se ver o sincretismo não como uma simples influência da “sociedade envolvente”, mas como um procedimento ativo das casas de *candomblé*, um desenvolvimento de uma perspectiva sociopolítica para a análise das religiões afro-brasileiras. Tomemos como exemplo a proposição de Roberto Motta: “O sincretismo não é uma mera concessão de escravos a senhores ou de senhores a escravos, um disfarce usado por um negro amedrontado. Pelo contrário, ele possui um aspecto de apropriação legítima dos bens do opressor pelo oprimido” (Motta 1982:7).

4 Atualmente o Sítio de Pai Adão é dirigido por Manuel Papai (Manuel Nascimento Costa), filho de José Romão. Com a morte de José Romão, quem assumiu o Sítio foi Malaquias. Contudo, Manuel reivindicava o direito à propriedade do terreiro, uma vez que ele “herdou” as terras. Essa reivindicação gerou um conflito entre tio e sobrinho, e terminou com a saída de Malaquias do terreiro, como retrataram os trabalhos de Motta (1988), Carvalho (1987) e Halloy (2005). Os efeitos dessa saída são sentidos até hoje entre o terreiro do Sítio e o *Ile Iyemoja Ogunte*. Contudo, não houve um rompimento total das relações. Os netos de Malaquias frequentam, em maior ou menor grau, as obrigações e festas do Sítio, bem como os membros da família que permaneceram no Sítio, após a saída de Malaquias, participam das obrigações na casa da Mãe Lú. Mas há sempre uma tensão latente que, volta e meia, irrompe em novos conflitos.

José Jorge de Carvalho situa o sincretismo dentro do quadro analítico do “sistema de crença”. Segundo o autor, os praticantes do culto se reconheceriam como católicos, apesar de “conscientes que suas práticas rituais não seriam bem aceitas por outros católicos”. Embora católicos, os membros do Xangô não poderiam ser protestantes, pois nenhuma forma de protestantismo aceitaria suas práticas “no lado do Xangô” (Carvalho, 1984:73). Para o autor, isso se daria pelo processo de formação da maioria dos cultos afro-americanos durante a escravidão. Carvalho ainda relata que a figura de Jesus Cristo seria muito menos proeminente, ao contrário da Virgem Maria, que seria referida com bastante frequência. Para o autor, seria possível falar sobre o Xangô como uma espécie de “catolicismo independente de Jesus” (Carvalho 1984:73)

A versão xangô do cristianismo, em suma, obedece ao padrão religioso afro-americano em geral: o culto dos santos. José, um membro da seita, a quem vou me referir muitas vezes nos próximos capítulos, uma vez perguntou-me qual era o santo que eu tinha como um ‘santo padroeiro’, a quem eu podia rezar e pedir ajuda. Eu respondi que eu não adorava nenhum santo em particular, e que eu preferia me dirigir diretamente a Deus. José não ficou muito satisfeito com a minha resposta e disse que Deus era demasiadamente elevado para que nós seres humanos tentássemos entrar em contato direto com ele. Todos deveríamos, então, abordar os santos, que antigamente ‘eram pessoas como nós’. José tocou em um ponto de vista geral dos membros do culto: a necessidade de santos como intermediários entre Deus e os seres humanos. E esta é também a essência de xangô como um culto: a adoração dos santos, ou melhor, dos seus homólogos africanos. Os membros do xangô usam a palavra em português santo mais frequentemente do que orixá. (Carvalho 1984:75. Minha tradução)

Rita Segato tende a ver o “papel” do sincretismo em relação à “mitologia incompleta” do universo do xangô como um preencher de peças de quebra-cabeça de fragmentos mitológicos com sobreposição de imagens e nomes de santos católicos com os orixás. De acordo com a autora, a “mitologia nagô” seria “fragmentada”, dada a experiência traumática da escravidão. Isso impediu que, ao contrário de um “complexo sistema ritual” e do “extenso repertório musical”, os mitos não passassem de “um conjunto vago e idealizado e nostálgico de noções”. Esses fragmentos seriam, então, preenchidos tanto pelo sincretismo quanto por sonhos (Segato 1995:140-142).

Apesar de ser uma importante rotação na abordagem sobre o sincretismo em Recife, considero que essa divisão desenhada por Rita Segato opera ainda em termos que tendem a tomar uma concepção de mitologia fragmentada pelo decurso histórico, opondo “mito” e “história”. Penso que o que está em jogo nesses casos sobre o sincretismo nos permite vislumbrar um tipo de reversibilidade entre os dois polos dessa “oposição”. Assim, pode-se dizer que os “santos” serviriam como um “fundo” para os orixás e que, igualmente, os “orixás” serviriam como um “fundo” para os santos, de acordo com o que se apresenta enquanto figura na narrativa.

Não pretendo realizar aqui uma crítica retrospectiva sobre as diferentes abordagens sobre o tema do sincretismo em Recife. Se por um lado ele foi pensando dentro de

uma visão teórica que o assinalava como uma “sobrevivência” presente no sistema de culto de uma herança do sistema colonial, um subterfúgio, um disfarce que permitiria a continuidade do culto africano, por outro lado, a partir da década de 70, o sincretismo é pensado como expressão de relações sociais concretas contemporâneas. Enquanto na primeira o sincretismo é visto como fruto da história, na segunda sua filiação é essencialmente política.

Em meu contexto de trabalho de campo, como veremos a seguir, diferentemente do que preconizam outros pesquisadores em Recife, meus anfitriões do *Ilê Iyemanjá Ogunte* do Recife são categóricos em afirmar a “não mistura” como condição da existência de seu *sincretismo*. Atento-me a perseguir essa afirmação – estendendo-a para os modos como os praticantes analogamente vivenciam as experiências e as convencionalizam nos termos do nagô a partir da composição de seus territórios sagrados. Os eventos descritos permitem perceber as relações e reversões que perpassam e englobam concepções sobre parentesco, espaços rituais e técnicas divinatórias. Meu foco se dirige para como essas “correspondências” e diferenciações são acionadas e atualizadas na relação de um domínio religioso para o outro a partir de contextos rituais. Seu *sincretismo* parece depender mais das noções *herança* e *descendência*, do que da “sobrevivência” de traços que se “preservaram”, ou seja, apresentando-se para eles a partir da incidência da “força” dos ancestrais e orixás e da confirmação por sonhos, “mitos” e pelo próprio jogo de búzios.

Tomando essa afirmação da “não mistura” como ponto de partida para este trabalho, procuro seguir alguns desdobramentos dessa proposição que surgiu durante uma conversa que tive no terreiro.

## Primo de Xangô

A discussão ocorria após a neta de Mãe Lú, mãe de santo do terreiro, relatar um recente caso de racismo que sofrera na escola. A avó da agressora tinha ido se desculpar e Mãe Lú considerou que não “*tinha sinceridade*” no pedido, especialmente porque a mesma era “crente”. Todos na mesa concordaram. Mãe Lú disse que Deus era um só, que ela era católica praticante, e que isso vinha “de berço”. Pai Paulo, irmão de Mãe Lú e principal dirigente do terreiro, consentiu com a cabeça e disse num tom de desaprovação: “*Esse povo anda com a Bíblia embaixo do braço, mas não sabem que Xangô é primo de Ismael, neto de Abrãao? Tudo da mesma família?*”.

Esta afirmação do aparentamento entre Xangô e Ismael é sugestiva para pensarmos o lugar do parentesco na relação entre catolicismo e o candomblé nagô no terreiro, em especial ao que aludira Mãe Lu sobre o catolicismo estar em seu *sangue*. Para além do culto dos orixás, todos na família de santo se consideram genuinamente católicos e praticantes do candomblé, algo que seria tanto transmitido a cada geração como uma disposição que as pessoas da família possuiriam. Religião e parentesco seriam, nesse terreiro, coextensivos.

A exemplo de outras qualidades que possui, Pai Paulo sempre remete “*suas heranças*”, em especial as recebidas de seu avô Adão, como motivações para suas ações e práticas religiosas, como no caso de considerar a Igreja Católica como sua *religião*:

*“Meu avô era muito católico, assim como Tia Inês, que mandou construir aquela capela dentro do Sítio [de Pai Adão]. Ele mandava rezar missas, era da Irmandade do Nosso Senhor dos Martírios. Eu sou católico, isso já está no meu sangue. Sigo essa tradição familiar. Meu avô, no momento de sua morte, disse: ‘valei-me minha Nossa Senhora da Conceição’” (Pai Paulo, janeiro de 2014)*

Essas práticas religiosas se relacionariam, ainda, a determinadas condições de possibilidades. Realizar-se-iam através do “legado de sangue” ou, como Pai Paulo gosta de mencionar, “por herança familiar”, que seria o caso, especificamente, dos descendentes carnais, ou consanguíneos, de Pai Adão; e por meio da “participação ritual” a partir da transmissão dos conhecimentos rituais. Esses dois modos, frequentemente justapostos, são confundidos e, às vezes, contradizem-se. Ou seja, não são bem definidos, carregando uma ambiguidade potencial e tratando-se, então, de “duas tendências explicativas, não de distinções marcadas”:

Dois modos de transmissão religiosa são normalmente distinguidos em minha família de santo. O primeiro, que seria específico dos descendentes biológicos do Pai Adão, é concebido sob o modo da “herança”: de maneira quase atávica, os saberes religiosos são transmitidos “pelo sangue” de uma geração de chefes de culto à seguinte. O segundo modo sublinha a importância da iniciação e acentua a necessidade de transmitir os saberes (Halloy 2005:681).

Com Mãe Lú não é diferente. Todos os anos ela realiza inúmeras novenas, e uma em especial no mês de maio, que “é o mês de nossa família”, ela me diz: “maio é um mês difícil também, levou muita gente nossa, mas é o mês da nossa mãe, Nossa Senhora”.

Durante todas as noites desse mês, Mãe Lú senta-se em frente ao altar de Nossa Senhora da Conceição que fica no centro da sala principal de sua casa. No centro do altar há uma antiga imagem de gesso de Nossa Senhora que fora de seu avô Adão. Ela está laudada de flores, velas e fotografias dos familiares que já morreram. Logo acima, na parede, uma foto de seu pai Malaquias numa moldura de madeira ocupa o principal lugar; em diferentes tamanhos, acompanhada de imagens de Jesus Cristo, um retrato de sua mãe, outro de sua única filha carnal, Barbara, além de um alvará do terreiro datado em 1936. Um retrato desbotado de uma cabocla completa a cena.

Mãe Lú começa a sequência de rezas, algumas em latim, outras ladainhas que ela vez ou outra lê em um velho caderno de páginas amareladas - algumas já puídas pelo tempo - que teria copiado com sua letra cursiva de outro caderno que era de sua mãe, Dona Josefa. De sua mãe, ela herdou também a mesa de Jurema que fica em um diminuto quarto de madeira situado na mesma sala:

*“Eu continuo aquilo que meu avô Adão fazia todo mês de maio na capela do Sítio. Isso já está no nosso sangue, minha mãe quando era viva fazia também. Foi assim que eu aprendi e hoje minha neta me acompanha toda noite. É assim que é, já vem de família, um seguindo o outro, participando das rezas, das missas e das novenas”. (Mãe Lú, maio de 2014)*

A coexistência de rituais presentes nesse terreiro engajam elementos tidos como católicos (missas, imagens de santos, entre outras) e aqueles de outros domínios tidos como do candomblé (jogo de búzios, ebós, culto aos ancestrais). Ao invés de fixar tais elementos como categorias fixas e dadas a priori, procuro atentar às relações contextuais em que a diferença entre eles é precipitada, e qual a importância dada pelos praticantes do candomblé em destacá-la. Tais composições entre domínios entendidos como separados (não fechados), não ocorrem em relação apenas ao catolicismo, mas são presentes entre os diferentes contextos e espaços do candomblé nagô; eles coexistem necessariamente, uns a partir dos outros, sem que suas diferenças sejam subsumidas. Nesse ponto me volto a Pai Paulo:

*“Veja, morto é morto, um egum, um ancestral é um morto, um mestre, um espírito de luz é morto. Mas o jeito de trabalhar no balé é um e no lado da jurema é outro. Eu tenho por tradição familiar do lado materno muita coisa de jurema, minha avó e meu avô maternos eram grandes juremeiros, minha mãe. No dia em que eu nasci, o mestre da minha mãe, Manoel Deitado, veio e disse que ia nascer um menino que trabalharia com os astros. Eu chorei na barriga da minha mãe. Ai quando meu Pai chegou do trabalho encontrou minha mãe arrumando a casa, perfumando, tinha trocado as cortinas, aquela coisa toda. E ele perguntou: pra que isso tudo? E ela disse que eu ia nascer naquele dia, que o mestre dela tinha avisado. Meu pai deu risada e não levou a sério, mas eu nasci naquele dia. No dia três de fevereiro, dia de São Braz, por isso Paulo Braz, Paulo em homenagem ao meu avô materno que lutou na guerra do Paraguai: José Paulo de Ananias ... Eu não fui muito pelo lado da jurema como Lucinha [Mãe Lú] por ‘lavagem cerebral’ do meu pai. Mas não pode misturar, jurema é uma coisa, candomblé é outra. Eu estava escrevendo as ‘memórias de Paulo Braz’. Aí fui falando sobre o dia a dia do meu avô, aquelas coisas todas que meu pai contava. Quando deu 70 páginas eu vim descrevendo o lado materno, das heranças espirituais, dos mestres e aí o computador apagou tudo o que eu tinha escrito. Pra você ver como as coisas são: não pode misturar, isso já vem das tradições espirituais do meu avô. Ele sempre mandava a pessoa que caía esse odu procurar um centro de jurema.” (Pai Paulo, maio de 2014)*

Pai Paulo afirma que o odu<sup>5</sup> *Obirossum*, por exemplo, é um odu do jogo de búzios que traz um recado da jurema. Quando essa caída saía no jogo de seu avô, ele “despachava” a pessoa para um terreiro de jurema, pois não trabalhava com os “mestres” e “mestras”.

Cada modalidade de jogo de búzios (com dezesseis, oito ou quatro búzios) possui no nagô uma dinâmica própria de manuseio e obtenção de respostas relacionadas aos contextos de sua execução. É conhecido ainda, em Recife, um jogo de búzios da jurema, que não teve oportunidade de acompanhar com mais detalhe, no qual há uma mudança da técnica do jogo e dos búzios em si (um tipo de concha mais escura), e ausência de odus. São jogos diferentes que se relacionam de uma maneira muito específica na

5 Os odus são as caídas do jogo de búzios, o nome dado a cada uma das dezesseis configurações entre búzios abertos e fechados no jogo de búzios.

composição de seus recados, e de acordo com suas especificidades, os jogos de búzios performam (*enact*<sup>6</sup>) jogos diferentes.

Os recados dos odus prescrevem e fornecem uma importante via de acesso para os diversos rituais do nagô, como as obrigações de Ifá, eguns e diversas oferendas para orixás. Reproduzo aqui duas descrições presentes na literatura etnográfica, a partir de registros contidos em cadernos com anotações sobre o jogo de búzios. O primeiro diz respeito a um caderno que foi presenteado a Roberto Motta e Maria do Carmo Brandão, em meados dos anos 70, nomeado como “Manual do Sítio: anotações sobre o jogo divinatório e outros aspectos do ritual afro-pernambucano (1989)”, contido também como anexo em sua tese de doutorado “Meat and feast: the xango religion of Recife, Brazil” (1984). E o segundo registro encontra-se da etnografia de Arnaud Halloy. Vejamos:

10 abertos – 6 fechados

Fala Iansã

Este oudum chama-se Oubi-ourouçum. Fala Iansã junto com Orixalá. Saindo este oudum para uma criatura, iansã não está vendo bom nessa pessoa, se sair 2 ou 3 vezes, procure ver direitinho o que é que há? Ou é filho de Iansã ou tem algum espírito que apriceia esta pessoa. Já andou por sessão espírita, mas não tem se saído bem, neste ramo de tratamento. Além disso, esta pessoa tem o corpo influenciado para médium. Fora de tudo isso tem a proteção de um índio ou cigana. Essa pessoa sente pisada atrás dela, sente o ouvido zunir, tem uns arrepiamento de frio, quando dorme é se assustando, já se acordou chorando, já tem sonhado com muitas coisas ruins. Sonha com gente morta. Esta pessoa tem uma perca de parente muito próximo que em vida gostavam-se muito, ou o pai ou mãe ou tronco da família pede que se lembre de rezar para estes espíritos que se acha muito aflito. Vá ouvir uma missa nas quintas-feira, que é o dia de Iansã ou seja do Santíssimo para esse espírito se esquecer de você. Tome sempre uns banhos de lacri<sup>7</sup>. Terça e quinta difumador, burracha, chifre de boi e piche. Cada banho que tomar difume-se despido, difume a roupa que vai vestir. Quando melhorar venha render homenagem a Iansã: 1 cabra preta, 4 galinha, 2 pinto, pombos roxo, pano preto, branco e vermelho. Azeite, mel, Pitu, vinho, cerveja, velas. Esta pessoa é interesseira, é muito viva, agora é sonsa, mas os olhos vadeia, com os olhos ela diz o que quer, não dá pinta, por debaixo do pano não é fiel. Gosta de falar dos outros, não olha a si, cuidado ela já teve um grande desgosto que quis suicidar-se com fogo ou outra coisa qualquer. Se não foi roubada tem cuidado, pois está para ser. Quem estar dizendo é

6 Opto pela tradução de “enact” por “performar”. O uso do conceito é influenciado pelo trabalho de Annemarie Moll em “Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas” (2012). Como nota o tradutor, o termo “enactment” está próximo da ideia de “performance”. Ainda de acordo com o tradutor: “Em obras posteriores, a autora viria a adotar, em exclusivo, o termo ‘enact’, para se destacar de algumas conotações alimentadas pela extensiva utilização do vocabulário da ‘performance’, nas ciências sociais da viragem do século. O termo ‘enact’ é de complicada tradução para a generalidade das línguas europeias, sendo difícil cobrir todas as acepções com a elegância da palavra inglesa” (2012 :7, nota 11.) Sobre a relação entre esses termos, cf. Annemarie Mol (2004), *The Body Multiple*, Durham e Londres: Duke University Press; e John Law (2004), *After Method: Mess in Social Research*, Londres: Routledge, p. 159.

7 Lacre é uma das folhas consagradas ao orixá Iansã no candomblé nagô.



iansã. Já sofreu dos olhos. Tenha cuidado para não terminar cega. A teve alguém com bexiga. Já teve um ardor que ficou bom com chá. Já teve barulho com alguém. Preste atenção no jogo. Ele saindo ao contrário pertence a Orixalá. Esta pessoa que você está consultando é ofidã<sup>8</sup>. Não tem prosperidade em nada que faz. Está passando privação. Todo dinheiro que pega some das mãos sem saber como. Só vive riste. Já blasfemor. A situação não tem paradeiro. (Motta 1984:356)

A narrativa sobre o odu descreve um recado ao consulente, como se falasse à pessoa que está diante do olhador, sobre o que o orixá está falando para ela, quais os cuidados que ela deve ter e o que pode ser feito, nesse caso a possibilidade do consulente estar relacionada ao orixá Iansã e a ação de algum espírito. De acordo com os praticantes do candomblé, Iansã ou Oya é a divindade que rege o domínio dos mortos, sendo cultuada, nos terreiros nagôs, também nos *balés* (morada dos mortos). Rita Segato traz algumas características dessa divindade, como, por exemplo, o fato dela não pertencer à família de Iemanjá sendo, portanto, “estrangeira” à família dos orixás, à qual se vincula por meio de seu casamento com Xangô. Com base em relatos difundidos nos terreiros, que qualificam Iansã como a “rainha do culto da macumba” (termo utilizado ora como substituto da jurema, ora como uma distinção da jurema e outras variantes religiosas), e de “todos os encantamentos”, a autora traz ainda o eufemismo nativo que qualifica Iansã como “rainha da fumaça”, porque os encantamentos da macumba seriam lançados através da fumaça (Segato 2005:77). Pude notar em diversos momentos de minha pesquisa essa associação entre espíritos e fumaça, explicitada nos impedimentos rituais nos quais determinados filhos de santo devem “proteger a cabeça” com um pano ou chapéu ao entrarem em contato com a fumaça produzida por defumadores e cigarros durante as obrigações da jurema: “para não ofender o santo”, adverte Mãe Lu.

Vejamos o que apresenta o material de Arnaud Halloy:

6 fechados / 10 abertos: OBI OROSSUM

Fala Oyá

Mensagem: Feitiçaria “Ponto de Passagem”; morte; entidades jurema; jurema (“a pessoa pode ter entidades jurema”); ente querido falecido; ori.

Comentário: “Oyá não pode vê-lo!”

Ebo: Pode ser que necessite de uma obrigação no Balé. (Halloy 2005: 547-548. Minha tradução)

Os recados do jogo de búzios permitem uma negociação, a depender da condição do cliente, sobre o que será ofertado. Nesse sentido, esse caderno, antes de ser prescritivo, parece-me mais próximo de um “índice” em que a cada jogo há possibilidades de compor a obrigação, de acordo com a situação do cliente e a experiência do pai de santo. Esse tipo de “índice” vinculado à experiência do jogador, possibilita um vislumbre de como determinadas experiências são ritualmente convencionalizadas, a ponto de figurar como prescrição em outros contextos.

8 Descrente.

Voltando para o exemplo etnográfico descrito mais acima, no Odu Obiorossum, esse manejo de relações em outros domínios rituais permite também uma passagem a outros universos conceituais, como, por exemplo, o da jurema.

Outras “vinculações religiosas” aparecem como parte da técnica utilizada para resolver um problema que a pessoa esteja vivendo. Pode-se, por exemplo, ir a uma missa, ou a determinado número de missas, como descrito no recado de Obiorossum transcrito acima, ou ainda como parte complementar a um ebó, como uma situação que vivi em campo:

A obrigação de balé (espaço ritual destinado aos mortos) estava finalizada, Pai Paulo consultou o jogo de 8 búzios para confirmar a obrigação, depois chamou a cliente para o salão e disse: “*Agora a senhora vá e peça para rezar nove missas em nove igrejas diferentes*”. Mas a alertou: “*não se esqueça de assistir uma missa em louvor às almas, e deve assistir a missa inteira*”. (Caderno de campo, maio de 2014)

Tais distinções podem servir como imagens sobre como os modelos analíticos interpretaram essas diferentes vinculações enquanto “domínios religiosos” (e domínio aqui evidencia nossas formas de pensar sobre esses territórios existenciais) ou “totalidades religiosas” diversas que, pelas circunstâncias histórico-políticas, passaram a coexistir nos terreiros - nesse caso, pela força exterior. Exterioridade, entretanto, não me parece ser uma boa analogia para descrever essa relação, já que a analogia que meus amigos mobilizam para suas distinções não é sobre um exterior que traçaria tais separações, mas, antes, elas parecem dizer respeito a distinções interiores nas quais essa coexistência se daria. No terreiro, a coexistência desses ‘universos conceituais’, como insistem meus anfitriões, não é pensada em termos da *mistura*, mas como “encadeamentos de dois regimes de existência”, para usarmos uma definição de Anjos e Oro (2009).

## A incidência do cosmos

Pai Paulo é o Alapini da família de Pai Adão. A noção de “família”, aqui, denota uma vasta rede de terreiros que possuem filiação com o Sítio de Pai Adão. Alapini é o alto sacerdote do culto dos eguns. No Recife, a diferenciação espacial dos eguns com os orixás é mantida, mas o distanciamento é nuançado pela antecipação dos rituais em um mesmo local. Os eguns são sempre cultuados em primeiro, antecipando as outras obrigações. Pai Paulo possui grande intimidade com eles, e geralmente passa horas falando dos antepassados e das especificidades dos ancestrais. É visível sua animação quando eles lhe dirigem uma obrigação, pois seu humor fica melhor e ele torna-se mais comunicativo e expansivo.

Pai Paulo, em diversas oportunidades, afirmou que também tinha parte da jurema em seu sangue e que esta seria oriunda do seu lado materno, mas que esse lado é obliterado por uma disposição sua em decorrência da influência de seu pai. Nesse encontro das diferenças, considero que a relação entre a jurema e o candomblé seria uma relação de dualidade, uma alteridade simultaneamente interna ao sangue e à pele, que se replica externamente nas disposições espaciais dos terreiros em Recife.

Essa coexistência, no entanto, não impede que existam perigos e rivalidades entre esses universos. Certa vez, durante uma obrigação para Iemanjá, Pai Paulo pediu para que

eu conferisse se havia algo no quarto dos exus da jurema - esse quarto se encontra na frente da casa, próximo ao local que Pai Paulo costuma se sentar para aproveitar a sombra da árvore. Não encontro nada além dos assentamentos dos exus da jurema e ele me alertou: *“Veja se não tem nada embaixo, tô sentindo um cheiro vindo daí”*. Levanto o assentamento e não encontro nada. Ele então me diz: *“Eles ficam fazendo obrigação pra jurema com o ‘santo arriado’<sup>9</sup>, por isso dá problema, essa confusão toda pode ter sido por isso. Eu não misturo, faço como meu Pai e meu avô faziam”*.

Pai Paulo se refere aí às obrigações para as entidades de jurema que são feitas no terreiro. Mãe Lú, como ela mesma disse, herdou a mesa de jurema de sua família “materna”, essa mesa fica na sala de entrada da casa, próxima ao altar dos santos católicos, mas cercada por tapumes de madeira e fechadas com um pequeno cadeado. Acima da mesa, há um retrato antigo de uma mulher de traços finos e pele escura. Mãe Lú me disse que era sua avó materna:

*“É minha avó, mãe da minha mãe, ela era uma juremeira muito forte, eles moravam num terreno do lado do Sítio. Um dia ela foi até meu avô Adão, porque tava tendo muitos problemas, ele jogou e disse que ela devia fazer uma oferenda na mata pra Tapuia-Canindé e que ela daria tudo o que minha avó quisesse. Ela foi. Quando tava na mata ela se perdeu e viu a Tapuia, uma menina com o cabelo bem comprido vindo na direção dela, ela ficou com medo e saiu correndo. Eu às vezes faço essa obrigação pra Tapuia, porque eu já me perdi na mata que nem minha avó, mas eu nunca vi a menina, só escutei o assobio...”* (Mãe Lú, julho de 2015)

Sempre que possível, Mãe Lú realiza algumas obrigações para as entidades da jurema: os mestres e mestras, caboclos, exus e pombas-giras. Note-se, porém, que a censura de Pai Paulo não incide sobre o fato dessas entidades residirem no terreiro, mas sim de seus rituais serem realizados em períodos relativamente próximos aos do nagô, o que incorreria em uma *mistura*, algo extremamente perigoso de acordo com a teoria do nagô e, nas palavras de Pai Paulo, *“incorreto”*:

*“A gente não vê mais a jurema como era na minha família, os mestres e mestras, aquilo vinha e dava muita emoção, eu não sinto a mesma emoção. Hoje é Maria Padilha, exú, mas naquela época não, era só mestre mesmo, cada mestre que dava até medo. A gente sentia aquela emoção forte... Mestre de antigamente era só fumo, cachaça, água. Não tinha nada com sangue, não matava pra eles não, mas hoje até cabra dão! Eu acho que não pode misturar, cada um com aquilo que era antes”* (Pai Paulo, maio de 2014)

Pai Paulo faz alusão a outras entidades hoje cultuadas nos rituais de jurema, mas que não faziam parte de seu panteão. Nas obrigações de jurema nos terreiros, os exus e pomba-gira são tratados antes dos mestres e mestras, não recebendo oferendas no mesmo espaço e ao mesmo tempo que estes, replicando nesse contexto determinadas separações rituais ligadas aos tipos de seres ali cultuados.

9 Essa expressão indica que o orixá em questão estaria recebendo obrigações. Nesse momento, sua presença seria mais “próxima” e sua força, junto à família, mais forte. Ela indica o ato de retirar o assentamento do orixá de seu local no peji e colocá-lo diretamente no chão. Durante minha pesquisa de campo entre os meses de dezembro de 2013 a agosto de 2014, Iemanjá permaneceu “arriada” no peji.

Por outro lado, Mãe Lú defende a urgência da obrigação de jurema. Como um exemplo dessa necessidade, ela conta ter sonhado certa vez com um “grupo de índios” que construía uma enorme maloca em frente ao terreiro. Quando essa maloca ficou pronta, esses índios apontaram seus arcos e lanças em direção ao terreiro sinalizando um ataque eminente. Mãe Lú considerou esse sonho como uma “cobrança” dos caboclos da jurema que se sentiam preteridos aos orixás, já que estes últimos comiam com maior “frequência”. “Quando um santo come várias vezes, os outros<sup>10</sup> começam a cobrar obrigação também”, disse-me Mãe Lú.

Nesse caso, a lógica de compensação das obrigações entre os orixás é estendida à relação entre o nagô e a jurema, universos distintos que coexistem no terreiro, mas que mantém uma interação entre si. O equilíbrio entre os mundos, como vimos, é sempre frágil, pois os universos se afetam frequentemente e quando a relação se torna muito assimétrica, ou quando os domínios tendem à proximidade excessiva (ou *mistura*, nos termos de Pai Paulo), o conflito irrompe e seus efeitos são prejudiciais ao terreiro e às pessoas.

## O coincidir dos santos

Podemos aprender mais sobre as relações entre esses universos da parte católica, do nagô e da jurema, com os relatos de Pai Paulo e Mãe Lú, como um modo de ação sobre o mundo, um modo de viver. Esse modo de viver precipita uma noção de origem expressa pelo conceito de *herança*. A “herança dos antepassados” é uma espécie de africanidade irredutível agenciada em diferentes momentos, de acordo com os contextos – como, por exemplo, o reconhecimento ou a atribuição de parentesco mediante determinados traços físicos ou raciais – que atualizam tais relações.

É preciso sinalizar que essa concepção de descendência, por meio da “herança”, pode ser entendida, aqui, no sentido de um modo de existir, que engloba, transforma e relaciona lugares, pessoas e objetos. No inovador trabalho sobre o modo como deuses, pessoas e ferramentas de santo entram em relação no candomblé baiano, Lucas Marques (2016) propõe uma “ecosofia prática” em que os praticantes do candomblé estão sempre manejando seus mundos em um constante trabalho ritual. Pessoas e casas, seres e objetos, estão em um engajamento contínuo de forças:

No candomblé, a casa, tal qual a pessoa, é concebida como um território a ser ocupado por uma multiplicidade de forças (Anjos 2006:110), um “corpo para corpos”, se quisermos. Todos aqueles que, em diferentes graus de existência, entraram em relação com a casa passam a constituí-la. Ao criar vínculos com o terreiro, o noviço estabelece uma aliança diádica entre ele e seu grupo corporado – uma aliança, no entanto, que é múltipla em si mesma, pois conecta o noviço com uma série de forças, entidades, pessoas e materiais. Ao entrar em um terreiro, cada um deixa um pouco de si ali – e, ao mesmo tempo, leva consigo um pouco dos outros. A casa, assim, é antes um composto de relações, onde diversas forças – e suas movimentações constantes – são responsáveis por “mantê-la”, constituindo assim o próprio axé do terreiro (Marques 2016: 54).

10 O termo “outros”, aqui, denota uma alteridade dos espíritos que aludi.

Não só o Ilê Iyemanjá Ogunté poderia ser pensado nesses termos, outros terreiros ligados a ele por relações de filiação religiosa e familiar seriam percebidos como efeito desse modo de existência. É essa *descendência* que é atualizada por meio dos vínculos evocados nos diversos terreiros dessa família, que reproduzem no interior de seus pejis a disposição topológica dos santos e a separação espacial deles com os eguns encontrados nessas casas.

Os *pejis* oferecem uma dimensão física, uma materialização desses espaços (espaço dos orixás, um espaço “africano”), lugares que se relacionam com outros espaços, materializados pelos assentamentos dos santos que habitam em seu interior. O peji permite, mais do que uma reprodução desses espaços, um modo de interação destes por meio de sua “participação”:

Os candomblés podem perfeitamente estar separados ou ser rivais. Estão ligados entre si por uma mesma realidade de que todos participam, a da civilização africana [...] não descrevemos o candomblé como instituição e sim como sistemas de participações (a instituição não constituindo, segundo pensamos, senão a cristalização de todo um conjunto de participações entre homens, as coisas e os orixás) – isto é, desde o início o encararmos em termos de civilização e de metafísica africanas (Bastide 2001: 70).

Nos terreiros de Recife, a coexistência desses ‘universos conceituais’, se faz na própria topografia religiosa da casa. Roger Bastide em “O Candomblé da Bahia” (2001) faz alusão de que haveria, no candomblé baiano, sacerdotes que desempenhariam funções que, embora não coincidindo, seriam complementares, acrescentando: “e todas inteiramente necessárias, é forçosamente porque o mundo se divide em um certo número de compartimentos” (Bastide 2001: 112). Contudo, o autor se questiona se tais compartimentos seriam realmente estanques ou se participariam de certo modo uns dos outros (Bastide 2001: 160).

Na instigante tese de Edgar Barbosa Neto, o autor complexifica o argumento de Bastide ao explorar o cortes, separações e principalmente os intervalos, ao desenhar o(s) mundo(s) dos terreiros na cidade de Pelotas, povoados de “lados simultâneos e heterogêneos”. Essa lateralidade atravessa as casas do batuque, segundo a afirmativa de que “cada casa é um caso” - algo bem semelhante à realidade por mim encontrada em Recife. Não haveria casa de batuque sem *lado*, “mas assim como cada uma delas é um caso, também o *lado* pode variar internamente. Um mesmo *lado* não é forçosamente igual em todas as casas ligadas a ele”:

Se cada casa é um caso é também porque cada chefe é um chefe, cada deus é um deus, cada lado é um lado, e também porque, de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individualização ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade. O que chamo de estilo é precisamente essa singularidade, isto é, esse modo de composição com uma matéria que é fundamentalmente força e cuja textura é sempre heterogênea. (Barbosa Neto 2012: 22)

Em certo sentido, creio ser possível aproximar as separações espaço-rituais do terreiro *Ilê Iyemanjá Ogunte* com aquelas feitas alhures, como as teorias de lateralidade ou das linhas, tão bem descritos na tese de Edgard Barbosa (2012), com um “lado católico”, ou um “lado nagô”, “lado xambá”, e assim por diante. Assim, me parece que essas lateralidades ou linhas seriam boas para pensar na distinção entre candomblé e jurema, mas esse contraste não seria o mesmo entre santos católicos e orixás. Passo a isso agora.

Ao longo da minha exposição, reiterarei que as relações entre o nagô e a jurema seriam duais, mas que essa dualidade não seria a mesma em relação à parte católica da família. Um dos pontos que reforçam minha hipótese é que, enquanto nagô e jurema buscam sempre separar os elementos e rituais uns dos outros, os elementos tidos como católicos podem aparecer em diversos contextos rituais, como partes do ritual aos eguns, ou aos orixás - algo como um engajamento intensivo. Essa intensividade seria, portanto, algo comum aos santos e orixás.

Gostaria de ressaltar que ainda que possamos perceber uma distinção entre catolicismo e candomblé, e entre candomblé e jurema, elas não me parecem ser homólogas entre si.

Considero sugestiva a explicação que Pai Paulo me deu sobre o modo como a relação entre esses diferentes mundos conceituais estão presentes no terreiro, bem como o modo que seus praticantes os manejam. Parece-me que em sua explicação, Pai Paulo alude a agenciamentos desses universos tomando como ponto de partida um odu do jogo de búzios<sup>11</sup>. Essa tecnologia divinatória nos terreiros nagôs consistem em relacionar diferentes modalidades e técnicas do jogo (com dezesseis, oito e quatro búzios). À primeira vista, pode-se imaginar que esse movimento surge de uma pluralidade de um mesmo jogo de búzios, entretanto, de acordo com a sabedoria nagô, percebe-se que são jogos diferentes. Pode-se afirmar ainda que, mais do que diferentes versões de um mesmo jogo, o que encontramos são diferentes jogos que performam diferentes realidades que coexistem entre si e se confirmam, ou não, ao *baterem* seus enunciados.

Como me ensinou Pai Paulo, o conceito de *bater* não deve ser entendido como uma forma de “correspondência”, ou seja, não se trata de coisas ou jogos “equivalentes”. Dito de outro modo, mais do que “corresponder”, o sentido de *bater* pode ser traduzido pelo verbo *coincidir*<sup>12</sup> em sua forma intransitiva: ocorrer simultaneamente no tempo e no espaço. Entretanto, se o verbo está na forma transitiva indireta, aprende-se que o sentido seja o de harmonizar, ajustar ou concordar - sentidos que eu exprimira em minha afirmação como “corresponder os santos e orixás” e que foi prontamente negada por Pai Paulo.

Os santos e orixás podem *bater*, coincidir, e há reversões nessa composição. Essa reversão figura e fundo entre orixás e santos é, em certo sentido, análoga à dinâmica do jogo de búzios: um santo é “esperado” dentro desse universo e não se opõe aos orixás, como no caso da Jurema. O perigo de se pensar a relação entre santos e orixás em termos de oposição seria o de operar uma redução de um elemento frente ao outro. O que, notadamente, não foi o que encontrei em campo. Nesse sentido, seria mais efetivo pensar na relação entre estes regimes existenciais enquanto um movimento. Ao passo que um vai antecipando

11 Para uma discussão mais aprofundada conferir (Pinto Filho 2015)

12 Esse coincidir dos recados de Ifá foi objeto de sugestivas elaborações por Martin Holbraad (2012), das quais reconheço o rendimento teórico, mas não compartilho das preocupações meta-antropológicas.

o outro, mais do que uma simples oposição, teríamos, então, uma “obviação”, nos termos de Roy Wagner: “uma tensão ou alternância entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si” (Wagner, 2010: 96).

No decorrer do trabalho, procurei explicar como esse modo de relação / reversão entre as diferentes modalidades de culto em um mesmo terreiro podem operar de maneira análoga em outros contextos. Desse modo, candomblé, catolicismo e jurema, mais do que meios de comunicação ou sistemas de classificação, seriam como fenômenos da experiência que guiam e estabelecem modos de interação com o mundo, a partir de certas disposições do universo conceitual que os precipitam. Essas diferentes modalidades servem como um contexto implícito, de uma para outra, e se desdobram sobre diferentes realidades: como disposição espacial dentro de um terreiro, técnicas divinatórias e até mesmo sobre o *sangue* de meus anfitriões.

Gostaria de retomar essa analogia para pensar nas formulações que meus amigos em Recife me ofereceram para pensar o sincretismo. Do ponto de vista dos praticantes do nagô, a ligação deles com os orixás, santos e mestres da jurema parece depender mais das suas elaborações sobre *herança* e *descendência*, do que da “permanência” de traços distintos que se misturaram. Este “sincretismo” foi convencionalizado de acordo com seus próprios termos, ou seja, apresentou-se para eles a partir da produção de parentesco (memória afetiva, reconhecimento de certas capacidades ou obliteração destas), da incidência da força dos ancestrais, orixás e mestres, por sonhos, rituais e pelo próprio jogo de búzios. A herança pelo *sangue* seria uma força pelo qual as pessoas percebem tais distinções e por onde estas se efetuam. Esse coincidir não equaciona a diferença, mas a reverte em *confirmação*, essa confirmação me parece ater-se sobre o tipo relação da qual os mundos do candomblé, da jurema, santos e orixás, se desdobram em pessoas, casas e o cosmo.

Como descrevi ao longo do texto, santos e orixás são de “realidades” distintas. Deve-se ter em mente que ainda que exista certa “equivalência” entre eles, não se pode transitar de um universo para outro sem perder de vista as significativas diferenças entre eles. Usando o jogo de búzios como uma metáfora do parentesco, chamo atenção para a possibilidade de comunicação dessas diferentes técnicas que não resultam em uma síntese de uma pela outra, assim como os universos católico, do candomblé e da jurema não são equacionados pelo *sangue*. Poderíamos dizer que se cada modalidade de jogo não seria como variação de um “todo” maior, mas como totalidades em si mesmas, ainda que “participem” uma das outras, o mesmo ocorre nas partes espirituais que a família do *Ile Iyemanja Ogunte* herda.

A relação entre os termos se dá, portanto, uns a partir dos outros, como movimentos analógicos. Nesse sentido, seria mais efetivo pensar na relação entre santos e orixás, e das propriedades da *herança* do *sangue* enquanto um movimento do *bater*, que realiza cruzamentos mantendo heterogêneos enquanto heterogêneos, sem reduzir um ao outro. E assim, a confirmação é um modo de relação, e não uma “significação” a posteriori; trata-se não de descobrir equivalências, mas de relacioná-las a partir da extensão de suas analogias, em uma espécie de reversão. Como realidades distintas, deve-se ter em mente que, ainda que existam “equivalências” entre os santos e orixás, não se pode transitar de um universo ritual para outro sem perder de vista as significativas diferenças entre eles.

## Referências

- ANJOS, José Carlos & ORO, Ari Pedro. 2009. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afrobrasileiros*. Tese (Doutorado) – Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BASTIDE, Roger. 2001 (1958). *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARVALHO, José Jorge. 1984. *Ritual and music of the sango cults of Recife, Brazil*. Doctoral dissertation, Queen's University.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. 1937. *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Civilização Brasileira.
- GOLDMAN, Marcio. 2015. "Quinhentos anos de contato": Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21(3): 641-659. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>
- HALLOY, Arnaud. 2005. *Dans l'intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil*. Thèse de Doctorat, ULB-Bruxelles / EHES-Paris.
- \_\_\_\_\_. 2010a. "Chez nous, le sang règne!" *Terrain*, n. 2, p. 40-53.
- HOLBRAAD, Martin. 2012. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. University of Chicago Press.
- MARQUES, Lucas. 2016. *Caminhos e Feituras: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional.
- MOL, Annemarie. 2008. "Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas". *Objectos impuros: Experiências em estudos sociais da ciência*. Ed. Afrontamento.
- MOTTA, Roberto. 1988. *Meat and feast: the xango religion of Recife, Brazil*. Diss. Columbia University.
- \_\_\_\_\_. 1982. "Bandeira de Alairá: A festa de Xangô-São João e problemas do sincretismo". *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel.
- PINTO FILHO, Olavo de Souza. 2015. *Cadernos nagô. A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide*. Dissertação de Mestrado. FFLCH, Universidade de São Paulo.
- RIBEIRO, René. 1978 (1952). *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco.
- SEGATO, Rita Laura. 1984. *A folk theory of personality types: Gods and their symbolic representation by members of the Sango cult in Recife, Brazil*. Tese de Doutorado. Queen's University.
- \_\_\_\_\_. 2005[1995]. *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: EdUnB.



VALENTE, Waldemar. 1977. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Companhia Editora Nacional.

WAGNER, Roy. 1991. "The fractal person". In: M. Godelier & M. Strathern (orgs.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 159-173.

\_\_\_\_\_. [1975] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.