

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM ARQUEOLOGIA



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Seres materiais entre sons e afetos:

Uma etnografia arqueológica dos objetos em terras de Pelotas/RS.

Luiza Spinelli Pinto Wolff

Pelotas, março de 2016

Luiza Spinelli Pinto Wolff

Seres materiais entre sons e afetos:

Uma etnografia arqueológica dos objetos em terras de Pelotas/RS.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em Antropologia/Arqueologia.

Orientadora: Loredana Ribeiro
Coorientador: Francisco Pereira Neto

Pelotas, 2016

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

W853s Wolff, Luiza Spinelli Pinto

Seres materiais entre sons e afetos : uma etnografia
arqueológica dos objetos em terreiras de Pelotas/RS / Luiza
Spinelli Pinto Wolff ; Loredana Ribeiro, orientadora ;
Francisco Pereira Neto, coorientador. — Pelotas, 2016.

149 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas,
Universidade Federal de Pelotas, 2016.

1. Objetos rituais. 2. Relação humanos e não humanos.
3. Práticas afro-religiosas. 4. Arqueologia do presente. I.
Ribeiro, Loredana, orient. II. Pereira Neto, Francisco,
coorient. III. Título.

CDD : 930.1

Luiza Spinelli Pinto Wolff

Seres materiais entre sons e afetos: uma etnografia arqueológica dos objetos em
terreiras de Pelotas/RS.

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em
Antropologia – área de concentração em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação
em Antropologia/Arqueologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal
de Pelotas.

Data da Defesa: 01/06/2016

Banca examinadora:

Profa. Dra. Loredana Ribeiro (Orientadora)
Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Edgar Barbosa Neto
Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional

Profa. Dra. Rosane Aparecida Rubert
Doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Frederic Mario Caires Pouget
Doutor em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas

In memoriam

Dedico este trabalho ao meu pequenino vizinho,
José Pinto, que sempre fará parte do meu ser, pelos
momentos, ensinamentos e amor compartilhados.

Gratidão por termos caminhado juntos!

Agradecimentos

Agradeço imensamente a minha orientadora Loredana Ribeiro, pela compreensão, paciência e apoio durante esse percurso que compartilhamos. Gratidão por fazer parte da minha história!

Agradeço a mãe-de-santo Rejane D'lemanjá por todos os ensinamentos e pela atenção que me foi dada. Agradeço a todos integrantes da casa que me agraciaram com as presenças e carinhos.

Agradeço ao Babá Eurico por todo o aprendizado e amizade. Sou imensamente grata pelo carinho que me foi dado dentro do Ilê e toda a atenção durante estes quatro anos.

Agradeço aos orixás e entidades por me permitirem realizar a dissertação e pela presença na minha vida.

Agradeço imensamente a minha família por depositar confiança em mim, o que me fez acreditar com garra. Agradeço a minha mãe por ter acreditado nos meus passos, ter oferecido apoio incondicional e ser o amor em forma de coragem. Agradeço ao meu pai, a Ana e a Lele por aquecerem o meu coração e serem sorrisos, um porto seguro. Agradeço aos meus tios, Duca e Gi, pelo amor e pelo apoio, de hoje e para sempre. Agradeço pelos meus avós pelos braços abertos e toda a dedicação.

Agradeço a Thais Pedrotti, pela amizade, pela troca, pelos ensinamentos, enfim, pelo amor. Gratidão por me ouvir e apoiar a construção dessa dissertação. Agradeço a Cibele Mendes pelos ensinamentos em momentos cruciais da minha jornada.

Agradeço aos meus colegas de mestrado que foram, são e serão, verdadeiros companheiros de jornada, Átila, Alexandre e Estelamaris. Agradeço também a Carol e Samira, que proporcionaram trocas de experiências e convívios muito importantes nos momentos certos.

Agradeço a FAPERGS pela bolsa de estudos concedida para a elaboração do projeto que resultou nesta dissertação.

Gratidão por todos os ensinamentos que o universo me ofereceu! Sem a vivência e aprendizado dentro da religião não seria possível me sintonizar com esse mundo de sensações, aromas e fé. Sem dúvida o trajeto percorrido na elaboração desta dissertação mudou a minha vida. Gratidão aos meus mentores que me acompanham na vida! Gratidão, gratidão, gratidão!

Compositor de destinos
Tambor de todos os ritmos
Tempo, tempo, tempo, tempo
Entro num acordo contigo
Tempo, tempo, tempo, tempo
(Oração ao Tempo, Caetano Veloso)

Agô!

Resumo

WOLFF, Luiza Spinelli Pinto. **Seres materiais entre sons e afetos**: uma etnografia arqueológica dos objetos em terreiras de Pelotas/RS.2016. 146f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

O objetivo geral desta pesquisa é produzir uma etnografia arqueológica dos objetos rituais dentro de três terreiras em Pelotas/RS, tendo como questão central as relações entre o mundo material e os humanos na produção e na reprodução das práticas afro-religiosas. O objetivo específico é produzir uma etnografia dos tambores preparados e dos objetos que participam de rituais de iniciação ou *obrigações* para problematizar sobre as relações humanos e não humanos dentro dos coletivos pesquisados, promovendo uma arqueologia do presente. Busco produzir uma arqueologia que dissolva os limites temporais, posto que são construções da ontologia moderna que desconsidera as interpenetrações entre passado e presente.

Palavras-chave: objetos rituais; relação humanos e não humanos; práticas afro-religiosas; arqueologia do presente.

Abstract

WOLFF, Luiza Spinelli Pinto. **Material beings between sounds and affections:** an archaeological ethnography of objects in terreiras of Pelotas/RS. 2016. 146f. Dissertation (Master Degree in Anthropology) - Program of Graduate Studies in Anthropology, Institute of Human Sciences, Federal University of Pelotas, Pelotas.

The overall objective of this research is to produce an archaeological ethnography of ritual objects within three terreiras in Pelotas/RS, with the central question being the relationship between the material world and the human production and reproduction of african - religious practices. The specific objective is to produce an ethnography of prepared drums and objects participating in initiation rituals or obligations to question on human and non-human relationships within the surveyed collective, promoting an archeology of the present. I seek to produce an archeology that dissolves the time limits, since they are buildings of modern ontology that ignores the interrelationships between past and present.

Keywords: ritual objects human and nonhuman relations; african religious practices; archeology of the present.

Lista de Figuras

Figura 1	Mapa de preferências dos orixás na Casa Cabinda	77
Figura 2	Mapa de preferências dos orixás na Casa Nagô	78

Sumário

Agradecimentos	V
Resumo	VIII
Abstract	IX
Lista de Figuras	X
Introdução	13
1. Estabelecendo conexões, definindo conceitos	26
1.1 A ontologia moderna, 'sociedade' e humanocentrismo	26
1.2 Arqueologia do presente e a alteridade	33
1.3 Articulando conceitos e abordagens	44
2. A religião afro-brasileira, seres sobrenaturais, objetos rituais e espacialidade	52
2.1 Breve histórico das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul.....	52
2.2 As casas de axé e a complexidade material	54
2.3 "Reino de Iemanjá e Oxalá"	55
2.4 "Centro Espírita Umbandista Cacique Mãe Iara e Cabocla Jurema"	63
2.5 "Casa de axé Nagô cuja força vem dos Orixás das chuvas"	67
3. Axé e aprendizado nos sons do batuque	75
3.1 O tambor que chama	75
3.2 Tamborzinho que educa e a aprendizagem	86
4. Os laços invisíveis dos seres materiais	92

	12
4.1 Assentamentos dos orixás	92
4.2 Jogo de Búzios	100
4.3 Facas rituais	104
4.4 Presentes de axé	109
5. Considerações Finais - Movimento e Sensorialidade dos Seres Materiais para a Propagação de Axé	115
Referências bibliográficas.....	129
Glossário	139

Introdução

O objetivo geral desta pesquisa é produzir uma etnografia arqueológica dos objetos rituais dentro de três casas de religiões afro-brasileiras em Pelotas/RS, tendo como questão central as relações entre o mundo material e os humanos na produção e na reprodução das práticas afro-religiosas. O objetivo específico é produzir uma etnografia dos tambores preparados e dos objetos que participam dos rituais de iniciação ou *obrigações* - rituais que devem ser feitos durante a vida religiosa da/o filha/o-de-santo -, para problematizar sobre as relações humanos e não humanos dentro dos coletivos pesquisados. Busco produzir uma arqueologia do presente que dissolva os limites temporais, já que são construções da ontologia moderna que desconsidera as interpenetrações entre passado e presente.

O interesse pelo tema do projeto de pesquisa foi surgindo ao longo da graduação em Antropologia – formação em Arqueologia, após minha chegada à cidade de Pelotas (em 2009), onde encontrei uma influência afro-brasileira e afro-religiosa muito forte. Porém, percebi, e percebo até a atualidade, um grande processo de invisibilização destas expressões culturais. As pessoas são perseguidas por cultuarem divindades que foram estigmatizadas dentro do projeto moderno brasileiro - um projeto que não aceita o que não pertence ao ideal branco europeu e ao capitalismo -, um problema social gravíssimo. Estamos tratando aqui de um projeto que nutre um preconceito contra tudo o que não se encaixa na ontologia moderna. A crise política e "humanista" do Brasil fez com que as falsas máscaras de aceitação da alteridade começassem a cair. O ideal de uma pátria de democracia racial, uma falsa ilusão combatida há muito anos por antropólogos e sociólogos, se apresenta com toda a força.

Julgo que esta crise só pode ser reconhecida por quem se permite enxergá-la. Os movimentos como *Ocuppy*, *Índio é nós*, Feminista, Ocupa (ocupação de

escolas), e outros, estão altamente combativos com a dita democracia e respeito à alteridade que não incluem os marginalizados. A alteridade não deve ser respeitada, porém incluída, abraçada, permitida. O estado brasileiro não sabe como lidar com as diferenças e essa inoperância fica cada dia mais evidente. A falta de uma "humanidade" nos termos iluministas - que nunca existiu fora do discurso - só demonstra que o Brasil está em crise, uma crise mais severa que política e econômica, vista a perspectiva da socialidade, nos termos de Strathern (2014).

Em 2014, Pelotas viveu um momento de efervescência do preconceito contra as religiões de matriz afro-brasileiras. Alguns/algumas protetores/as da causa animal iniciaram um processo que tramitou na câmara de vereadores para impedir os sacrifícios rituais alegando que esses eram atos de maus tratos aos animais. Iniciaram um processo de execrar todos os tipos de sacrifício sem compartilhar das justificas e das visões dos coletivos de terreira. Ocorreu um embate extremamente acirrado, de um lado os/as protetores/as alegavam que eram contra os maus tratos e de outro os coletivos de terreira alegavam que os sacrifícios rituais não eram maus tratos e que o impedimento era contra a liberdade religiosa de um estado dito laico. No mesmo período, uma imagem de lemanjá que reside em um santuário no balneário do Barro Duro (Pelotas/RS) foi queimada de maneira covarde, aquecendo o embate entre os dois lados. A tramitação do processo cessou, porém o evento foi mais um exemplo de como as afro-religiões são estigmatizadas e sofrem de um processo de intolerância duro e descarado.

O plano desintegracionista da modernidade - expresso pela necessidade de formulações duais e separação profunda entre o social e a natureza - parece que não está funcionando em sua plenitude. Como nos movimentos já citados, observamos movimentos de ocupações de ruas e locais de circulação demonstrando uma articulação integracionista das pessoas com os locais por onde percorrem. Parar o trânsito (ações feitas em Porto Alegre em novembro de 2015) gera o embate entre projetos: um que presa a integração entre pessoas-pessoas e pessoas-meio e outro que anda de acordo com as horas do relógio, lutando para correr em frente a um ponteiro que sempre será cruel e desleal.

Essa pesquisa busca contribuir com a ruptura dos paradigmas modernos e proporcionar o empoderamento de coletivos, como os de terreira, por meio de uma abordagem ontológica. É papel dos/as antropólogos/as e arqueólogos/as lutar pelo

empoderamento de coletivos e pelas formas como estes produzem e reproduzem suas narrativas. As narrativas fomentadas pelo fundamento religioso, mitologias e experiências pessoais dissolvem os dualismos vigentes no naturalismo e concebem o passado/presente e a natureza/cultura de modo circular, integrando os humanos e não humanos. As religiões afro-brasileiras se mantêm por meio da mitologia, histórias orais, vivência e estudos de africanistas ou pesquisas sobre religiões afro-brasileiras. Por tanto as formas de reprodução cultural destes coletivos é construída não só de maneira cartesiana, porém fazendo uma interpenetração entre o antigo e atual, oral e escrito, experimentado e ensinado, etc.

Busco refletir sobre como o mundo material forma e transforma os humanos dentro da perspectiva da virada ontológica. Reivindico com este trabalho uma arqueologia do presente e relacional que respeite as epistemologias locais e suas perspectivas êmicas, problematize a violência epistemológica da teoria arqueológica tradicional e promova novas narrativas sobre os objetos rituais. O objetivo da pesquisa é integrar o que foi separado, levando em conta que a natureza/sociedade e humanos/não humano estão imbricados e compõem a teia das relações entre os seres (LATOUR, 1994). Ao desfazer os dualismos modernos pode ocorrer uma fuga do humanocentrismo, no qual os significados e os simbolismos ficam centrados na ação humana, para compreender o material em si. Proponho entender os coletivos neles mesmos, buscando problematizar as questões políticas envolvidas na produção do conhecimento arqueológico.

A primeira casa de religião que iniciei o trabalho de campo foi o *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo* (*Casa de axé Nagô cuja força vem dos Orixás das chuvas*) - Pelotas/RS - em 2012/1, durante a Graduação em Antropologia (formação em Arqueologia) UFPEL. Analisei no meu trabalho de conclusão de curso os objetos rituais envolvidos em um ritual de iniciação (como pedras de assentamento, quartinhas e assentamentos coletivos dos orixás) e a relação deles com as pessoas, partindo da abordagem do ator-rede e do novo animismo. Concluí que a partir dos rituais as coisas nascem e ganham vida dentro na nação, assim como os/as iniciados/as. Utilizo o conhecimento sobre os rituais e funcionamento desta casa como um contraponto empírico para o desenvolvimento do trabalho.

Observo de maneira similar a relação entre os humanos e não humanos no "Reino de Iemanjá e Oxalá", de nação cabinda, e no "Centro Espírita Umbandista

Cacique Mãe Iara e Cabocla Jurema” - Pelotas/RS - nos quais iniciei o trabalho de campo em 2014/2. A nação e a umbanda cruzada são chefiadas pela mãe Rejane D’lemanjá, que abriu a casa cabinda há 17 anos (em 1999), logo depois a umbanda, e têm 25 filhos-de-santo. Além dos seus filhos-de-santo, e alguns destes têm seus próprios filhos-de-santo. Portanto, existe uma grande complexidade na circulação de objetos e de pessoas nos rituais. Busco problematizar e compreender a importância do tambor e de objetos envolvidos em rituais de iniciação e obrigações, como assentamentos dos orixás, jogo de búzios, facas e circulação de oferendas dentro da casa, na perspectiva da virada ontológica, mais ampla que o novo animismo aplicado anteriormente, porque permite refletir sobre a diferença, aceitando-a radicalmente e simetrizando as relações no lugar do distanciamento antropologia/sujeitos pesquisados.

Holbraad (2012) tem como objetivo fomentar o projeto que ele chama de pós-humanista, que pretende libertar as coisas da ontologia humanista, propondo que as coisas em seus próprios termos ofereçam a possibilidade de análise antropológica, que amplio para uma análise de arqueologia do presente, já que elaboro uma etnografia arqueológica que utiliza uma metodologia antropológica. Partindo da ideia: “Poderiam as coisas decidir por si mesmas o que são, e assim se emanciparem de nós que nos havíamos atrevido a dizer-lhes?” (HOLBRAAD, 2012, p. 15), creio que esse desafio pode ser problematizado levando em conta a premissa de Wagner (2010) de uma objetividade relativa do/a pesquisador/a. Já que não seja possível me despir como pesquisadora da minha condição humana, assim como a condição de ser inserida em termos culturais distintos do coletivo que pesquiso, por mais inserida em campo que possa estar. Portanto, creio que a partir das observações do que é feito e como são feitos os objetos rituais, o que o coletivo fala sobre os objetos, bem como o que os objetos levam as pessoas a fazerem e demais subjetividades de campo posso indicar características destes seres materiais.

Os humanos e não humanos estão como "embaraçados" nesta teia de relações. Segundo a abordagem do ator-rede, objetos e pessoas formam um coletivo onde o mundo material e o humano são ontologicamente inseparáveis. A sociedade resulta, nessa abordagem, de interações constantes e flexíveis de elementos heterogêneos, humanos e não humanos (LAW, 1992). Latour (2012) busca construir uma "sociologia das associações", porque o social são associações

momentâneas observadas em ação, quando assumem novas formas. Esta ideia de momentaneidade é central para entender a rede de associações, porque o social não está estanque, mas em constante movimento. As ações fazem do social fluído e formado constantemente e incessantemente. A abordagem do ator-rede propõe reunir os atores, seguindo o curso das ações nas quais os humanos e não humanos interagem, zigzagueando entre um e outro. Assim, a rede é descontínua quando pensamos nos participantes (humanos e não humanos) e contínua no âmbito das entidades heterogêneas. A proposta é seguir as conexões entre ações dos atores que se colocam ao longo da rede; eles são móveis e se dispõem em diversas direções, acionando ou se associando a diversos mundos. Por atores devemos considerar além dos humanos os não humanos (LATOURE, 2012; LAW, 1992; STRATHERN, 2014). Desta forma "persigo" os objetos que de uma forma ou outra participam dos rituais, buscando entender de que maneira os seres materiais formam o coletivo, suas histórias e a importância dos mesmos dentro das terras.

A arqueologia do presente proposta por González Ruibal (2008) pretende estudar sociedades atuais com o objetivo de colaborar com o entendimento de outros períodos, extrapolando os limites temporais e sem a necessidade de formular analogias (prática comum na etnoarqueologia). Dialoga, desta forma, com a desconstrução de uma perspectiva moderna do social, como enfatiza Latour (1994). Um dos principais objetivos é analisar a relação entre pessoas e coisas ultrapassando a simples biografia dos objetos. "Por conseguinte, a arqueologia do presente busca entender 'el cambio, el contacto cultural y la hibridación'" (GONZÁLEZ RUIBAL, 2008, p. 20). É, todavia, uma etnografia voltada para os objetos, demonstrando que as coisas que permeiam os seres humanos são mais que um mero cenário, são elas mesmas integrantes da vida social (GONZÁLEZ RUIBAL, 2008), em consonância à abordagem do ator-rede (LATOURE, 2014; LAW, 1992).

Busco problematizar a insuficiência da perspectiva moderna-ocidental-capitalista – empregada na raiz das abordagens teóricas antropológicas e arqueológicas – nas formas de interpretação de coletivos que se apresentam em uma lógica distinta, que por vezes dialogam com esta perspectiva e por vezes se afastam dela fortemente. A virada ontológica propõe que os conhecimentos dos coletivos sejam compreendidos neles mesmos. Desta forma, pretendo compreender

as terreiras buscando as formas de relacionalidade entre os humanos e não humanos, de que maneira eles interagem e se associam e como estas formas de associação compõem o entendimento de mundo dos coletivos.

Alguns exemplos de pesquisas etnoarqueológicas relacionados às religiões afro-brasileiras são os de Carvalho (2011, 2012), Ribeiro Junior (2008, 2011), Amaral (2001), Novaes (2013) e Félix (2014). Amaral (2001) por meio de uma abordagem antropológica discute os possíveis significados do acervo etnográfico de religião afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) de São Paulo. Carvalho (2011, 2012) propõe na sua dissertação de mestrado uma análise etnoarqueológica da espacialidade num quilombo de Mato Grosso, focada nas árvores da região relacionadas com as religiões afro-brasileiras. Já Ribeiro Junior (2008), propõe interpretações e análise do ciclo de vida das máscaras *guledé* e dos *edanogboni* que constam no acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE). O mesmo autor continua a pesquisa na temática da religião afro-brasileira na Bahia, analisando as oferendas aos orixás e propondo o tombamento dos terreiros e demarcação de áreas para as oferendas rituais (RIBEIRO JUNIOR, 2011). Novaes (2013) tem como objeto um assentamento do orixá *Exu* localizado sob as águas da Enseada de Água de Meninos (Salvador/BA), tratando a paisagem desta como Sagrada pela importância dentro do candomblé. Este trabalho trata da importância das práticas religiosas e de como, por vezes, foram negligenciadas pela dura visão ocidental de religiosidade. Assim, propõem com o seu trabalho a composição de potencialidades teórico-metodológicas para estudos da Arqueologia da Religião no Brasil. Félix (2014) tem a proposta de elaborar um trabalho etnoarqueológico e faz um levantamento da cultura material dos pretos velhos e caboclos no "Centro Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Penha" - Pelotas/RS, o qual caracteriza como linha cruzada.

Alguns dos trabalhos citados buscam correlações com uma cultura africana; aqui, porém, o objetivo é compreender o objeto de estudo nele mesmo, sem analogias ou correlações. Então, busco desenvolver o trabalho partindo de diversas fontes de conhecimento - pesquisas etnoarqueológicas, de arqueologia do presente e etnografias das religiões afro-brasileiras - e embasando o desenvolvimento da pesquisa na metodologia utilizada e na minha experiência de campo.

Algumas referências etnográficas que utilizo são: Barbosa Neto (2012), Goldman (1987, 2003), Kosby (2009) e Rabelo (2009, 2011). Barbosa Neto e Kosby apresentam um contexto afro-religioso próximo ao pesquisado, por tratarem de casas de religião na cidade de Pelotas/RS. Entre as casas que Kosby (2009) desenvolveu a dissertação, uma delas foi também o "Reino de Iemanjá e Oxalá" e teve como objetivo de pesquisa tratar sobre a situação de afecção pela qual passou e a estreita relação entre morte e renascimento dentro da religião. Barbosa Neto (2012) propõe uma análise das diferentes formas das manifestações afro-religiosas no que ele chama de politeísmo, em sua tese sobre os diversos seres sobrenaturais que habitam esse local encantador das religiões afro-brasileiras em Pelotas/RS. Já Rabelo (2009, 2011) problematiza elementos do candomblé em Salvador, tratando sobre a rede de afeto gerada quando as pessoas "cuidam" dos santos e sobre o candomblé como fonte de símbolos que circulam na sociedade brasileira, de um ponto de vista político. Goldman (2003), por sua vez, reflete sobre questões políticas a partir de uma experiência de campo na qual ele foi afetado pelo contexto afro-religioso e ouviu os tambores relacionados aos mortos. Segundo Goldman (1987), a noção de pessoa no candomblé é construída de maneira múltipla, composta por diversos elementos. Exemplo disso é que após o santo ser feito (iniciação), o iniciado se torna uma nova pessoa: um/a filho/a-de-santo (GOLDMAN, 2012). Goldman (1985) se refere à diferença entre o orixá geral - que são relacionados aos elementos do meio ambiente e divindades como Exu/Bará, Oxalá, Iemanjá, Oxum, Xangô, Ogum, etc. - e o orixá individual dos/as filhos/as-de-santo, que são únicos e partilham do mesmo axé do orixá geral. Tratarei desta especificidade ao tratar sobre a iniciação e obrigações nas casas de religião, associando a este fato a preparação de objetos relacionados aos indivíduos.

Como enfatiza Ramos (2015), as referências teóricas e os métodos de pesquisa devem funcionar mais como uma caixa de ferramentas que como uma explicação fechada da realidade, mantendo-se abertas às experiências e às próprias "ruminações" das experiências pessoais de cada pesquisador. Embaso as experiências pessoais a partir de três conceitos: *relacionalidade*, *afeto* e *educação da atenção*, que tratam sobre as formas como a associação entre os agentes e pesquisador/a formam os coletivos e as relações em campo, conceitos chave para o desenvolvimento do presente trabalho. A relacionalidade (WAGNER, 2010) é um

conceito que atravessa toda a produção do trabalho, abraçando desde as questões de campo (a interação entre pesquisador e coletivos e dentro dos coletivos) até a produção da escrita (a relação do pesquisador com o conhecimento empírico e com as questões teóricas). Já o afeto (FAVRET-SAADA, 2005) diz respeito ao contato do/a pesquisador/a em campo que vai além de uma empatia, é algo transformador, que toca e abre portas para sensorialidades que os coletivos compartilham. E a educação da atenção (INGOLD, 2010) é um conceito que trata das formas como humanos aprendem conjuntos de técnicas e conhecimentos por meio de uma associação entre humanos e não humanos que compõem os coletivos. A partir da relacionalidade entre os seres, coletivo e pesquisadora foi possível o afeto, que transforma e proporciona uma educação da atenção da pesquisadora, permitindo o desenvolvimento epistemológico e empírico de trabalho. Desta forma, considero que a minha educação da atenção ocorreu porque fui afetada em campo por meio da relacionalidade dos agentes.

Desta forma, por meio do convívio, construí a minha educação da atenção e fui afetada pelo campo. Muito além das informações dadas tal e qual são ditas, valorizo as pequenas expressões e todo o arcabouço de pequenas subjetividades que os coletivos apresentam nos momentos de convívio descontraído. Também, devo considerar que dentro das religiões afro-brasileiras encontrei muito da minha espiritualidade e em alguns momentos fui *cliente*¹ da mãe-de-santo e do pai-de-santo para sanar problemas espirituais que me acometeram durante o período do mestrado.

O processo de pesquisa permite uma troca que altera a todos, uma troca que inicia formando uma relacionalidade entre todos os envolvidos (pesquisadora e coletivo) e extrapola para a responsabilidade da escrita, posto que ela é a transmissão do conhecimento adquirido e dos momentos vividos. A escrita, portanto, tem uma responsabilidade social enorme, visto que como pesquisadora nunca saberei se estou transmitindo realmente o que os coletivos gostariam que fosse transmitido. Porém quando pensamos nesse processo como um evento fluido e inventivo, são permitidas as falhas e os acertos porque tudo o que foi visto, sentido e escrito por mim tem o intuito de engrandecer a cultura afro-religiosa, por ter sido feito com respeito e amor. Seguindo Strathern (2014), neste processo relacional que

¹ Os clientes são os não iniciados na religião que fazem consultas com os pais/mães-de-santo ou entidades.

entendo como sendo de natureza fluida e criativa sobre o processo da escrita, todos os sentidos são acionados para a elaboração de algo que vá além de dados e fatos, sem permanecer engessado em questões teóricas rígidas e puristas.

O tempo que divide o contato e conversas com as pessoas de terreira e a escrita é resultado de muitos momentos de reflexão sobre os ocorridos, o que foi ouvido, sentido, lido e escrito, tendo em conta mesmo que algumas coisas que escrevemos ganham ou perdem importância com o transcorrer dos dias, semanas, meses. Como considera Strathern (2014), o processo de escrita tem um sentido de incompletude porque o campo e a escrita nunca estarão em conformidade um com o outro. Tudo o que é novo ou diferente e até mesmo familiar passa pelo filtro do/a pesquisador/a ao produzir uma reflexão acerca de algo vivido e que foi afetado. Portanto, ressoando as conclusões de Wagner (2010), a prática antropológica – ampliando aqui para a arqueológica – é inventiva no seu nascimento e o/a pesquisador/a não é um ser neutro no processo de pesquisa.

Além do afeto e o envolvimento com os coletivos pesquisados, quando iniciamos um projeto de pesquisa entre coletivos marginalizados, detemos um grande compromisso na elaboração do trabalho. Como ressalta Strathern (2014):

Deve-se também assumir a responsabilidade pelo objeto de estudo, o que, no caso dos antropólogos, consiste em elucidar e descrever os contornos da vida social. Mais que isso, a antropologia social está comprometida com determinado ponto de vista, segundo o qual a vida social é complexa: ela é um fenômeno relacional e, sendo essa sua natureza, não pode ser reduzida a princípios ou axiomas elementares. (STRATHERN, 2014, p. 348)

Segundo Holbraad (2003), um/a antropólogo/a, quando pesquisa a temática da religião, faz com que seus/suas companheiros/as identifiquem este/a como um/a representante do próprio coletivo pesquisado. Em ressonância com Strathern (2014), além desta questão, nos apresentamos dentro da vida social com um entendimento de mundo totalmente diferenciado- o campo nos altera profundamente em diversos sentidos. O campo transforma, afeta, move a pesquisadora junto com os movimentos energéticos de axé. Creio que muito além de buscar coletivos não modernos para compreender a modernidade, como propõem Wagner (2010), estamos mais próximos de buscar entendimento de outras ontologias para buscarmos a nós mesmas(os).

No mesmo sentido que aponta Strathern (2014) quando afirma que "a escrita só funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria

pesquisa de campo." (STRATHERN, 2014, p.346), devo problematizar uma questão cara ao meu trabalho, posto que não produzo uma escrita afastada do campo de pesquisa e creio que as minhas sensações e experiências enriquecem a análise. Trabalho em uma perspectiva de caderno de campo e formulei duas entrevistas estruturadas e gravadas na casa de nação cabinda e uma na casa nagô, as demais informações são oriundas das longas conversas e do convívio. O gravador pode ser um objeto que constrói uma barreira e causa constrangimento para os entrevistados que serão gravados e para a pesquisadora que nota o constrangimento que gera nestas pessoas. O gravador ou a possibilidade dele ser acionado deixa a todos tensos, mudando a expressão corporal das pessoas. Portanto o gravador não é um mecanismo que utilizo amplamente porque não gosto do resultado que ele gera. Em uma entrevista que fiz com o tamboreiro da casa cabinda, Eduardo D'Oxalá, pedi para gravar a conversa, ele concordou hesitante. Quando a nossa conversa findava, ele resolveu fazer perguntas quanto à minha espiritualidade e espontaneamente fui desligar o gravador. Ele me repreendeu dizendo: "deixa gravando, viu como é ruim?". Ele falou algo similar porque o celular que deveria gravar não registrou a nossa conversa. Além destes pontos, creio que a presença deste objeto retira uma simetria entre a pesquisadora e os interlocutores. De modo similar, a câmera fotográfica gera um mal estar, então na casa cabinda não tirei fotos porque não existiu uma abertura para tanto. Em um ritual da umbanda pedi para tirar fotos e dona Rejane me instruiu a perguntar para a cabocla Jurema se ela concordava, porém a cabocla veio à terreira (durante a incorporação) e logo se foi (desincorporação) sem antes eu conseguir me aproximar, fazendo com que adiasse a elaboração de uma documentação importante. Na casa nagô tenho fotografias produzidas para o trabalho de conclusão de curso, mas optei por não utilizar porque só teria a documentação de uma das casas.

Ao longo do texto apresentarei as expressões êmicas em itálico, ressaltando o modo como são utilizadas certas expressões ou palavras no coletivo pesquisado, que são apresentadas no glossário. Como as expressões são muitas e utilizadas com frequência, optamos por elaborar um glossário apêndice à dissertação que pode ser utilizado ao longo da leitura. Opto por utilizar as palavras êmicas porque em muitos casos não existe uma tradução literal para o português ou um entendimento em uma só palavra, porque elas expressam sentidos, significados

amplos e conceitos, por vezes, e também porque creio que tais expressões dão o tom do campo, fazem parte da sua sonoridade. Os nomes dos orixás foram preservados sem itálico porque poderiam distrair o leitor ao chamar atenção para palavras, de certa forma, já conhecidas. A palavra "nação", também êmica, foi preservada sem itálico, posto que ela será apresentada no capítulo 2 detidamente.

Dois mapas sobre as relações entre os seres e divindades nas casas cabinda e nagô são apresentados no fim deste capítulo. O mapa traz os objetos como linhas que unem os demais seres, enfatizando a importância dos objetos como agentes das relações estabelecidas entre os seres. Para a umbanda cruzada não foi elaborado um mapa similar porque julguei desnecessário, posto que não há uma complexidade material e especificidades dos cultos que não possam ser referidas no corpo do texto.

No capítulo 1 será exposto o referencial teórico detidamente. Proponho uma reflexão crítica sobre o papel da antropologia e arqueologia e sobre como a abordagem ontológica pode colaborar para o empoderamento de coletivos marginalizados por diferenças ontológicas. Proponho um cruzamento de conceitos que compõem o arcabouço teórico da dissertação.

No capítulo 2 apresentarei brevemente o contexto afro-religioso no Rio Grande do Sul, introduzindo o tema mais detalhadamente. Apresento as casas nagô, cabinda e umbanda cruzada onde desenvolvi o trabalho de campo tratando sobre especificidades das casas como a espacialidade, a história, as formas de culto e sobre iniciações e etapas de assentamento paulatino de axé, que colaborarão com a compreensão dos capítulos 3 e 4. Analisarei as especificidades dos assentamentos dos orixás e as etapas rituais dos/as filhos/as-de-santo das duas casas de axé apresentadas. O argumento central é que o assentamento paulatino de axé e a preparação ao culto dos orixás necessitam de uma complexificação dos objetos envolvidos e de elementos diversos que têm como objetivo ir preparando o/a filho/a-de-santo para partilhar de axés mais incrementados. Dentro de cada casa e em cada nação as formas litúrgicas e os modos de relacionamento com o mundo material são distintos, motivo por que proponho observar o mundo material de diferentes casas e nações para proporcionar análises diversificadas. Ao fim deste capítulo serão apresentados dois mapas de preferências dos orixás, nos quais as linhas são os objetos que relacionam os seres que compõem os cultos aos orixás.

No capítulo 3 apresentarei o mundo da sonoridade na casa cabinda e na umbanda cruzada, enfatizando o papel central deste elemento que abarca a relacionalidade entre os seres materiais e imateriais. O tambor tem um papel importante e central nos rituais, sendo ele um ser que reverbera axé por meio da relacionalidade, pela potência de vida que detém. O tambor e a sonoridade propulsionam o aprendizado das técnicas rituais e as formas de afeto entre os seres.

No capítulo 4 tratarei de alguns elementos centrais para o culto aos seres sobrenaturais, como os assentamentos, os búzios, as facas e a circulação de dádivas. Durante o ritual de iniciação os orixás são “assentados”, firmados em pedras, chamadas de *otá* (na casa nagô) ou *ocutá* (na casa cabinda). Estas pedras são elementos da natureza, são seixos que vieram da mãe terra, vivem anos no fundo de rios. Cada orixá tem preferência sobre a forma e coloração das pedras, além das preferências de cada orixá pela aparência das pedras, o jogo de búzios é consultado para saber se elas aceitam ou não virar um orixá. Na casa cabinda as facas são associadas aos assentamentos do orixá de cabeça e aos Barás do/a filho/a-de-santo. No caso da umbanda, o culto aos exus oferece a faca quando o/a filho/a-de-santo tem algum tempo de casa e opta em ter a faca para formar um contato direto com as entidades. Na casa nagô cada assentamento coletivo tem uma faca ritualizada associada ao *Babalorixá*. Portanto estes objetos estão relacionados à preparação de filho/a-de-santo e ao contato direto com os seres sobrenaturais. Estes seres materiais são parte integrante de uma característica dos cultos aos seres sobrenaturais, que é o dever de agradecer estes seres por meio de dádivas (presentes, *frentes*, *ebós*).

As coisas são integrantes aos rituais e transbordam os limites da matéria, porque são portadores de axé. São seres materiais com histórias de vida independente dos seres humanos ou ligados a estes e aos orixás. Isto porque nos elementos materiais vibram tipos de energias que são identificadas como axé dos orixás. Além disso, cada objeto é diferente um do outro: as fisicalidades e a origem podem ser a mesma (uma casa de artigos religiosos, por exemplo), porém ao entrar em uma casa de religião eles passam a ser únicos. Quando suas fisicalidades são diferentes, a história de vida deles também vai diferir, desde sua confecção ou nascimento até sua manipulação ritual.

Para buscar abrir os caminhos e introduzir de maneira plena este trabalho (que não é somente meu, é de todo o povo de santo), trago uma canção que é também um ponto cantado nas sessões de umbanda, quando a "vovózinha", a Preta Velha, incorpora na dona Rejane e presenteia a todos na terreira com o seu amor pela alfazema e seu sorriso encantador.

"Vovó não quer casca de côco no terreiro,
Vovó não quer casca de côco no terreiro,
Pra não lembrar do tempo do cativoiro,
Pra não lembrar do tempo do cativoiro.

Vovó é filha de um Ventre Livre,
Nasceu feliz, depois da abolição.
Casca de côco lhe traz na lembrança,
O amor escravo, de seu Pai João.

Vovó não quer casca de côco no terreiro,
Vovó não quer casca de côco no terreiro,
Pra não lembrar do tempo do cativoiro,
Pra não lembrar do tempo do cativoiro.

Vovó se lembra da velha senzala,
Da Casa Grande e do terreirão,
Da machadada que cortava o côco,
Do Nêgo Velho do seu coração,
Da Sinhazinha, moça muito bela,
Da saia de renda e do Pai João,
Broa de milho em panela de ferro,
De café socado a base de pilão."

(Casca de Côco)

1. Estabelecendo conexões, definindo conceitos

A divisão moderna entre natureza e cultura privilegiou os humanos e formulou uma ciência humanocêntrica que não permite observar a complexidade do social. O que pode ser chamado de projeto moderno separou os coletivos e promoveu um discurso político voltado para a visão ocidental, excluindo quem não estivesse totalmente inserido na lógica dominante. A arqueologia e a antropologia formularam discursos acadêmicos que desagregaram e excluíram diferentes lógicas porque seguiram a ontologia moderna, portanto busco construir uma abordagem ontológica que respeite os coletivos nos seus próprios termos.

Este projeto moderno de ciência fomentou discursos acadêmicos que repercutiram em preconceitos percebidos na sociedade, como o racismo e intolerância religiosa, por serem fundamentalmente distintos dos paradigmas modernos. A partir de uma fundamentação evolucionista, as práticas religiosas sofreram e sofrem até hoje com a estigmatização e intolerância; busco então problematizar questões ontológicas para formular uma arqueologia do presente com análise inclusiva, descolonizada e contra-hegemônica. A arqueologia do presente vem da discussão sobre etnoarqueologia e seus limites teóricos, que muitas vezes, seguem os paradigmas modernos. Busco desconstruir essa arqueologia para formular uma abordagem que priorize a relacionalidade entre agentes humanos e não humanos que formam o social.

1.1 A ontologia moderna, 'sociedade' e humanocentrismo

A ontologia moderna e ocidental é orientada pela divisão entre o mundo natural e o mundo social, enaltecendo as construções sociais - a ciência, por exemplo - como forma de reconhecer a realidade (do mundo natural), os fatos em si.

Porém as dicotomias modernas, uma infinidade delas enraizadas na dicotomia cultura/natureza, fabricadas pela perspectiva ocidental para formar um entendimento racional do mundo, separam artificialmente as esferas do mundo e produzem seres purificados que não conseguem explicar nada neles mesmos. Esta dicotomia aprofunda as diferenças entre os ditos “modernos e desenvolvidos” frente aos “outros”. Dentro do projeto científico moderno, que tinha o objetivo de afastamento e domínio da natureza, surgiu a antropologia e arqueologia.

Sabemos o que não queremos: não queremos uma antropologia e arqueologia que só servem para alimentar elas mesmas e sem a capacidade de realmente colaborar com as pessoas, que servem tão somente como “objeto de estudo”, em muitos casos. O posicionamento omissivo de muitos/as arqueólogos/as aprofunda o desamparo de coletivos indígenas, quilombolas, ribeirinhos etc., que progressivamente se encontram mais marginalizados com o avanço dos grandes empreendimentos no Brasil, como observado no artigo-manifesto “Arqueologia pelas Gentes: um manifesto. Constatações e Posicionamentos Críticos sobre a Arqueologia Brasileira em tempos de PAC” (ROCHA *ET ALL*, 2013). O artigo-manifesto demonstrou o descontentamento de muitos/as arqueólogos/as (as/os cinco autoras/es e cento e doze profissionais e estudantes assinaram apoiando o manifesto, além de muitas vozes ecoantes) com a política nacional vigente, que propõe um desenvolvimentismo econômico a todo e a qualquer custo, sem levar em conta as “gentes”, tanto quanto com a postura dos/as arqueólogos/as que compactuam com este projeto em nome de “salvamentos” arqueológicos. A pergunta é: salvamento de quê e para quem? Os salvamentos ocorrem de uma maneira que passa a servir somente para a manutenção de uma arqueologia colonialista. Uma arqueologia e uma antropologia sem filiação política só servem pra elas em si mesmas, elas não extrapolam nem mesmo suas linhas, imaginárias ou não.

O momento político atual gerou (e está gerando) uma efervescência de manifestações (incluindo o artigo-manifesto) de descontentamento com determinismo econômico, nas vestes capitalistas e liberais, ao redor do mundo. Movimentos que iniciaram em 2011 frente à crise econômica na Europa chegaram em Wall Street, motivando o chamado *Occupy* (2012), levando milhares de pessoas às ruas de diversas cidades ao redor do mundo. O Brasil seguiu o ritmo mundial e manifestações populares iniciaram a partir de 2013. A característica do momento

político tem como chave a proposta de liberdade e contra o determinismo econômico, visando um integracionismo (entre humanos e entre humanos e meio ambiente, por exemplo). Segundo Slavoj Žižek (2012),

Os manifestantes deveriam se apaixonar pelo trabalho duro e paciente – eles são o começo, não o fim, então sua mensagem básica é: o tabu foi rompido, não vivemos no melhor mundo possível, temos a permissão, a obrigação até, de pensar em alternativas (ŽIŽEK, 2012, p. 16).

Este descontentamento político orbita em torno da crise climática global e insuficiência do capitalismo em resolver os problemas socioambientais correntes. Como Viveiros de Castro (2014) propôs, é necessária a construção de uma abordagem anárquica, uma categoria antropológica (aqui tomo por arqueológica sem deturpações da ideia central) anti-estado, visando construir uma política ontológica eco-anárquica que traga outras opções ao capitalismo, por meio da recusa do excepcionalismo humano, do geopoder e do que Viveiro de Castro (2014) chamou a “santíssima trindade do capital”: o estado (pai), o mercado (filho) e a razão ou cientificismo (Espírito Santo). O intuito de pensar alternativas é um apelo social, não somente pelo fim do capitalismo, mas pela liberdade de ser o protagonista de nossas histórias e não sermos dominados, tolhidos, esquecidos, invisibilizados, marginalizados. Também podemos considerar que exatamente os coletivos marginalizados pelo sistema global dominante são as pessoas ontologicamente ‘integracionistas’, ou seja, as que entendem o mundo como uma unidade, sem separações modernas sobre natureza e cultura.

Annemarie Mol (2007) considera ontologia a real condição na qual vivemos, combinação dos termos ‘ontologia’ e ‘política’ sugere-nos que as condições de possibilidade não são dadas à partida” (MOL, 2007, p.3). A realidade não é dada, um algo no qual é possível interagir de maneira inocente, mas ela é modelada a partir das práticas. Portanto o termo ontologia política chama a atenção para o processo de modelação e o papel ativo das práticas. Como a autora enfatiza, o termo deve ser utilizado no plural por este caráter, são ontologias porque “se a realidade é feita, se é localizada histórica, cultural e materialmente, também é múltipla. As realidades tornaram-se múltiplas.” (MOL, 2007, p. 4). Ao enfatizar o papel das práticas e da multiplicidade, é possível problematizar os meios nos quais elas são possíveis e que não existe uma construção de realidade vencedora, existe uma infinidade que depende dos olhos de quem vê. Seguindo Holbraad *et al* (2014):

“Concebida deste modo, a virada ontológica não é tanto um meio para definir externamente fins políticos, porém é um fim político em seu próprio direito²” (HOLBRAAD ET AL, 2014, s/p). Isto porque seguindo a lógica apresentada pelos autores, “pensar é divergir”. As formas de pensamento devem ter o potencial de produzir diferença e esse movimento deve ser em favor dos outros.

Uno-me a esta proposta no momento que pretendo buscar outras narrativas, para forrar esse arcabouço de conhecimentos alternativos, libertadores e tradicionais. Comungo com esta ontologia política na arqueologia e antropologia para, a partir do centro de poder do capitalismo (a ciência), fomentar novas narrativas e trazer as “outras humanidades”, que não são (pelo menos intrinsecamente) modernas. Assim podemos pensar em uma integração entre humanos e não humanos que habitam um mesmo meio ambiente a partir de ontologias.

Partindo destas premissas, enfatizo a insuficiência da perspectiva ocidental de mundo e a questão de "crise conceitual", como chama Viveiros de Castro:

Tal crise conceitual deriva, em primeiro lugar, de uma crise histórica. O fim do colonialismo político formal e a aceleração dos processos de mundialização dos fluxos econômicos e culturais, a transnacionalização das identidades e a generalização da condição 'diaspórica' como experiência cultural, tornaram mais evidente o caráter desde sempre ideológico e artificial de algumas das idéias em questão: a mônada primitiva não era primitiva, e nunca foi monádica. Mas tal crise histórica reflete também uma mudança na percepção social ocidental, isto é, uma crise cultural. O objeto ideal da antropologia, a 'sociedade primitiva', dissolveu-se menos pela (ainda bastante relativa) globalização objetiva dos mundos primitivos, ou pelo (algo duvidoso) progresso das luzes antropológicas, e mais pela falência da noção de 'sociedade moderna' que lhe serviu de contra-modelo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 17).

O pensamento ocidental construiu “o núcleo de ‘teorias do grande divisor’ que singularizam o ocidente moderno frente às demais sociedades humanas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 10) Isto porque a grande divisão natureza/cultura atendia à pretensão colonialista de subjugar as culturas ditas "selvagens" ou "bárbaras".

A fronteira entre natureza e cultura mais asperamente disputada, segundo Descola (2005), é a diferenciação entre humanidade e animalidade, que foi pauta de discussão entre os europeus nos séculos XVIII e XIX. Questões sobre diferenças

² “Conceived of in this manner, the ontological turn is not so much a means to externally-defined political ends, but a political end in its own right” (citação original).

fenotípicas permeavam a discussão sobre o que era um ser humano e o que não era. Viajantes relatavam encontros com homens com cauda e a pergunta era: estes seres eram humanos ou não? Os seres humanos, nesta perspectiva, eram uma espécie do reino animal. Partindo para uma reflexão filosófica, os paradigmas são outros. Os seres humanos se diferenciam dos animais, sendo uma espécie diferente. A grande pergunta é: o que diferencia? Humanidade deixa de significar o somatório dos seres humanos e passa a significar condição humana do ser. A capacidade de razão e do intelecto foi o grande marcador iluminista da diferenciação entre a humanidade e a animalidade.

A formulação de uma arqueologia da diferenciação entre humanidade e animalidade formou os paradigmas da interpretação arqueológica e antropológica, onde alguns humanos estão mais próximos da animalidade por se afastarem dos paradigmas iluministas da razão e do intelecto. Desta forma, as categorias evolucionistas são formuladas a partir das diversas "animalidades humanas", graus de "humanidade"; da selvageria, barbárie e civilização (INGOLD, 1995). Como defende Viveiros de Castro (2005) a construção da ideia de sociedade é relacionada à humanidade e a uma construção histórica. Seguindo Haraway (2009),

A ideologia biológico-determinista não é a única posição disponível na cultura científica que permite que se argumente em favor da animalidade humana. Há um grande espaço para que as pessoas com ideias políticas críticas contestem o significado da fronteira assim rompida (HARAWAY, 2009, p.41).

Mesmo com os estudos entre símios demonstrando um rompimento da fronteira entre natureza e cultura, no qual a cultura humana não parece afastada da "natureza animal", a antropologia (assim como a arqueologia) mantém a postura dicotômica nas classificações (DESCOLA, 2005). Esta classificação é encontrada dentro do pensamento moderno que rege posicionamentos colonialistas dentro da arqueologia e antropologia.

Esta fronteira se desfaz quando pensamos nos ditos modernos em relação aos seus animais de estimação. Segundo Segata (2011), ocorre entre os modernos e seus *pets* algo similar ao que ocorre entre os indígenas e os animais "amansados" ou "aclimatados aos seres humanos" (DESCOLA, 2012). A natureza não é separada do humano, o meio ambiente é um conjunto de tudo o que a habita, é uma unidade ou uma continuação de tudo o que nos rodeia. O meio ambiente não é um

mero cenário no qual o excepcional humano habita, ele é integrante. Esta visão animista é encontrada em diversos coletivos, de caráter relacional, parte do princípio de um engajamento entre os seres vivos como constituintes do ambiente (SEGATA, 2011). Esta humanização dos animais pressupõe a existência de uma interioridade dos animais (ou não humanos) similar à dos humanos, porque são portadores de alma. Os não humanos (animais, plantas e objetos), seguindo esta perspectiva, detêm uma cultura similar à dos humanos (DESCOLA, 2012).

As escolas teóricas da antropologia provêm do centro do ideal moderno de ciência, do qual deriva a tradição ocidental e etnocêntrica: são as holistas e as individualistas (estruturalismo e neo-evolucionismo). A arqueologia, seguindo essa mesma concepção do social, seguiu com as abordagens culturalistas e processualistas do que era chamado de “dados arqueológicos”, promovendo uma ideia de etapas de desenvolvimento humano, bebendo do neo-evolucionismo e de abordagens holistas. Já o pós-processualismo seguiu a linha teórica estruturalista. O conceito de sociedade da antropologia clássica e holista não explica os coletivos humanos porque projeta a ontologia moderna e as suas dicotomias de pensamento no estudo dos demais coletivos. Assim, o conceito de sociedade não é suficiente no estudo dos coletivos e estas escolas teóricas são insuficientes ao falar sobre o social.

A cultura nestas perspectivas pode ser suprabiológica, na qual o biológico/natureza ultrapassaria os seres humanos (transcendente aos seres humanos) ou seria a soma das interações e representações dos indivíduos (imane a aos seres humanos). Portanto, o social e cultural sempre estaria acima do individual e natural, indo de encontro à premissa moderna e colonialista de subjugar a natureza e o que se aproxima da natureza - como os coletivos intitulados por eles como "selvagens", "bárbaros" ou "subdesenvolvidos", pensando nas artificiais escalas evolutivas - mesmos argumentos utilizados atualmente na postura política desenvolvimentista apontada anteriormente, em que a arqueologia se mantém omissa em muitos casos.

Segundo Viveiros de Castro (2005),

A história da antropologia registra diferentes modos de conceber a relação entre os termos das dicotomias acima. Os evolucionistas clássicos interpretaram-na como uma sucessão histórica objetiva: a sociedade

primitiva, antiga ou tradicional seria uma *universitas*; a sociedade moderna, uma *societas*. Tal solução, note-se, é dominada pela perspectiva da *societas*, a qual aparece como a causa final de um movimento progressivo envolvendo todas as sociedades humanas, e portanto como a 'verdade' latente do mundo da *universitas*. Despido eventualmente de suas conotações teleológicas, este modelo ecoa nas tendências teóricas contemporâneas que privilegiam supostos condicionantes universais da ação (escolha racional, vontade de maximização do valor) e que consideram as categorias sociológicas geradas por e para a sociedade moderna (como o indivíduo, o poder, o interesse, a economia, a política) como aplicáveis a qualquer sociedade, visto que a oposição entre os tipos é antes de grau que de natureza. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 10-11).

O enfoque nas diferentes etnoconcepções resultou no entendimento de uma sociedade com cultura(s), caindo por terra a ideia de um comportamento universal. Esta polarização gerou um esvaziamento do conceito de sociedade. A falsa impressão de uma coerência interna bem fundamentada passou a ser considerada um dos "instrumentos retóricos suspeitos", nas palavras de Strathern (2014), porque os dados teriam valor em si mesmos.

O "holismo" é considerado por Strathern (2014) um atalho analítico, no qual a diversidade dos dados se conectaria e serviria para entender o todo, definindo, desde modo, uma coerência interna ao social. Esta coerência seria expressa no resultado da escrita antropológica (servindo para a arqueológica) em nome "de construtos como 'organização', 'ordem', 'estrutura' e 'padrão'" (STRATHERN, 2014, p.352). Deste modo,

O holismo foi um projeto que imaginou um campo social abrangente, em que todo aspecto da vida social contribuiria, por mais aparentemente "pequeno" que fosse. Esse projeto também imaginou que toda informação pode ser relevante para uma descrição mais ampla. Como axioma metodológico para o trabalho de campo, queria dizer, portanto, que uma descrição maior estava sempre, e necessariamente, esperando futura elucidação. Tornou-se uma questão insignificante se tal abrangência seria ou não atingível. (STRATHERN, 2014, p. 352).

Os/as antropólogos/as e os/as arqueólogos/as se dedicaram a explicar a articulação entre os laços grupais e interpessoais dentro destas correntes que partem das dicotomias construídas pela modernidade, fortalecendo o projeto ocidental. A antropologia clássica herdou as concepções globais de sociedade e a tripartição (selvageria, barbárie, civilização), mesma fonte analítica da arqueologia. Desta maneira a sociedade seria uma unidade transcendente aos seres humanos, associada à visão iluminista, que defende uma universalidade da humanidade, e romântica, que permite um compromisso com a diversidade. Elementos, estes, que

fundamentam a visão de Estado-Nação moderna que aparece refletida nas análises de unidade étnica, social e cultural. Este discurso busca agregar as diferenças étnicas, sociais e culturais por meio de um discurso desagregante, construído pelo contraste e polarização. Isto porque, no sentido particular, a sociedade remete a um coletivo bem demarcado geograficamente podendo significar: povo, organização social (ou sistema) e cultural.

1.2 Arqueologia do presente e a alteridade

Os primeiros trabalhos etnoarqueológicos - na segunda metade do século XX - tinham por objetivo produzir correlações entre o comportamento humano no presente e no passado. Desenvolviam pesquisas com comunidades indígenas que serviam somente de paralelos comparativos para compreender o registro arqueológico, classificando as comunidades por meio do neoevolucionismo (DAVID E KRAMER, 2002; GONZÁLEZ RUIBAL, 2003; TRIGGER, 2004).

Visando paralelos comparativos, Binford (1991) propunha desenvolver trabalhos etnoarqueológicos com populações contemporâneas para formular leis gerais do comportamento humanos por meio da catalogação das regularidades de diversas comunidades. Por conseguinte, visava inferir sobre a dinâmica dos registros arqueológicos (estáticos). Os processualistas acreditavam que populações que produzem tipos de cultura material similares empregam tecnologias similares na produção dos artefatos, portanto a cultura material e a tecnologia seriam um simples reflexo das necessidades de adaptação ao meio ambiente (DAVID E KRAMER, 2002; GONZÁLEZ RUIBAL, 2003; TRIGGER, 2004). Nesta perspectiva, a cultura material seria passiva, uma simples forma de adaptação ao meio ambiente e determinaria as relações sociais. O progresso tecnológico era associado ao aperfeiçoamento humano, retomando o paradigma evolucionista por meio do neoevolucionismo.

A cultura era considerada como uma característica extra-somática expressa pela cultura material do passado e características culturais centrais (como economia, religião e política) eram inferidas por meio da analogia etnoarqueológica (JOHNSON, 2000; TRIGGER, 2004). O objetivo da arqueologia seria reconhecer, a partir da cultura material, em qual escala evolutiva se encontram as populações. O

grande catálogo das etapas do desenvolvimento tecnológico humano fomentaria analogias, segundo as quais populações em ambientes similares desenvolveriam tecnologias similares. A cultura material do passado seria a chave do entendimento da sincronia por meio da etnoarqueologia, compondo a base metodológica da chamada “teoria de alcance médio”. A formulação de leis do comportamento humano pressupunha uma regularidade que permitiria comparações transculturais (POLITIS, 2002). Desta forma, partiam da similaridade da cultura material para pressupor formas de comportamento similares (BINFORD, 1991).

A crítica a esta visão passiva da cultura material começa a surgir a partir dos anos de 1980, encabeçada pelo arqueólogo Ian Hodder (1988, 2009). Esta perspectiva reivindica o papel ativo da cultura material na sociedade que pode ser observada em ação, por meio da etnoarqueologia. O objetivo seria compreender os significados simbólicos e ideológicos da cultura material, tomando-a em seu contexto histórico e espacial mediante uma leitura contextual do registro arqueológico, sendo, portanto, uma abordagem contextual. A cultura material é abordada como meio de comunicação e expressão que condiciona ou, até mesmo, controla a ação social (BEAUDRY *ET AL*, 2007), permitindo a reconstrução de relações políticas e ideológicas (HODDER, 1988, 2009).

Uma questão que deve ser enfatizada sobre a etnoarqueologia é que são utilizadas metodologias dominantes que resultarão em trabalhos que seguem com a visão ocidental-capitalista-moderna. O processualismo e a etnoarqueologia que surgiu a partir da formulação deste campo de reflexão teórica, seguem premissas antropológicas holistas e neoevolucionistas. Portanto, formulam modelos de comportamento social que refletem o próprio sistema dominante. A insuficiência do pós-processualismo e sua etnoarqueologia é similar, segue o paradigma moderno e colonialista bebendo do individualismo, propondo visões de mundo para coletivos que poderiam ser ontologicamente distintos dos modernos.

Politis (2002) enfatiza uma discussão dentro da disciplina sobre a aproximação dos chamados etnoarqueólogos com os coletivos indígenas e as dúvidas quanto à boa aplicação dos dados na argumentação analógica. Porém segundo o autor, a argumentação analógica é feita seguindo termos comparativos (POLITIS, 2002). Politis (2002) defende a postura ética do etnoarqueólogo, mas como González Ruibal (2008) aponta, alguns destes trabalhos desconsideram as

condições das populações pesquisadas ignorando as necessidades do presente. Por conseguinte, o autor julga esses tipos de trabalhos etnoarqueológicos formas de manter os estudos arqueológicos e antropológicos colonialistas, que visam somente tomar informações e se retirar portando uma fonte de analogia etnográfica para o registro arqueológico. González Ruibal (2008) aponta dois problemas nessas etnoarqueologias processual e pós-processual. A arqueologia pós-processual ou, como o autor chama, pós-estrutural se debruça na antropologia para buscar um entendimento do passado, formulando, por vezes, etnografias do passado. Porém este mergulho na antropologia esquece a existência do mundo material. Outro ponto é a questão ética de utilizar populações do presente para simplesmente compreender outras do passado, desrespeitando necessidades atuais (GONZÁLEZ RUIBAL, 2008).

A etnoarqueologia surge como uma subdisciplina da arqueologia para colaborar com o entendimento do registro arqueológico (GONZÁLEZ RUIBAL, 2008). Sua concepção já é problemática ao limitar sua capacidade reflexiva sobre os coletivos humanos, ao deixá-la como acessória à arqueologia e ao limitá-la como uma mera fonte sobre o entendimento do registro arqueológico, quando pensamos em uma abordagem processualista (DAVID E KRAMER, 2002; GONZÁLEZ RUIBAL, 2003). A abordagem etnoarqueológica processualista é, seguindo González Ruibal (2008), de caráter funcionalista, universalista e ahistórico, e está fadada ao insucesso por ser facilmente substituída pela arqueologia experimental. Quando empregada pelos pós-processualistas ela segue problemática ao dissociar o objeto da pessoa, reificando uma ciência moderna, dominante e humanocêntrica - reforçando a dissociação entre a cultura e a natureza.

Esta etnoarqueologia apresentada de maneira crítica é caracterizada por David e Kramer (2002) e por Politis (2002) como subdisciplina da arqueologia (Politis a inclui como subdisciplina da antropologia também). Não concordo que o objetivo da etnoarqueologia seja ser uma subdisciplina ou uma “ferramenta”, ela não deveria ser “sub”. Ela deve ser completa, inteira, parte integrante da arqueologia e não um acessório para a arqueologia. Por estas questões e pelo ponto de vista político, considero o meu trabalho como arqueologia do presente (HABER, 2004, 2009; GONZÁLEZ RUIBAL, 2008), no qual busco produzir uma etnografia arqueológica dos objetos rituais. Esta arqueologia é inteira, completa, visa promover uma

compreensão dos coletivos neles mesmos para fomentar reflexões sobre os objetos, portanto ela é uma postura política. Busco desenvolver um trabalho de arqueologia considerando que em qualquer trabalho arqueológico deveríamos levar em conta o mundo material e o social integrados para buscar um entendimento dos coletivos (independentemente da temporalidade).

Os limites temporais marcam o objeto de estudo clássico da arqueologia, que se volta ao passado. Devemos considerar que os limites temporais são uma construção moderna para medir a passagem do tempo, construção que toma a temporalidade como uma flecha apontada para o progresso ou ao avanço social, na qual um fato e evento sucede o outro. Porém esta forma de historicidade desconsidera que o passado continua e por vezes retorna (LATOURE, 1994). Assim, Latour (1994) observa que “o tempo também possui uma longitude e uma latitude” (LATOURE, 1994, p. 67). A construção moderna da dicotomia passado/presente pode ser considerada como uma falta de explicação real sobre o mundo em que vivemos e “uma sucessão de aparições inexplicáveis, elas mesmas devidas à distinção entre a história das ciências ou das técnicas e a história pura e simples” (LATOURE, 1994, p. 69).

Dentro da arqueologia esta discussão é de suma importância, porque como afirma Haber (2009), não existe passado distante e morto, posto que a prática arqueológica interfere diretamente nas comunidades pesquisadas. Esta temporalidade moderna é uma projeção da visão capitalista de mundo, mais uma forma de colonizar o pensamento de coletivos de diferentes ontologias. Seria como uma forma de desagregar, em mais âmbitos, os indivíduos de suas percepções. Haber (2004) considera a representação moderna da passagem do tempo como: (...) una realidad dimensional, objetiva, mensurable y direccional" sendo "parte del efecto de la colonización de la historia por el lenguaje de la naturaleza, así como uno de sus mecanismos de reproducción (HABER, 2004, p.).

A problematização da temporalidade permite reivindicar a arqueologia como o estudo das relações entre pessoas e coisas. Esta proposta vai ao encontro de uma abordagem simétrica que busca interpretações que não reduzam a explicação do passado à relação entre natureza e sociedade, como no processualismo, e nem à explicação centrada nos humanos, como no pós-processualismo (WEBMOOR, 2007).

A arqueologia do presente proposta por González Ruibal (2008) pretende estudar sociedades atuais utilizando a metodologia e a teoria arqueológica, porém sem necessidade de formular analogias e com capacidade de colaborar com o entendimento de outros períodos. Um dos principais objetivos é analisar a relação entre pessoas e coisas ultrapassando a simples biografia dos objetos, propondo a formulação de uma etnografia, porém voltada para os objetos, demonstrando que as coisas que permeiam os seres humanos são mais que um mero cenário, elas são integrantes da vida social (GONZÁLEZ RUIBAL, 2008).

Atualmente, são vários os trabalhos de arqueologia do presente ou etnoarqueológicos³ que seguem uma linha alternativa e buscam uma interação com comunidades locais (indígenas ou tradicionais), com respeito pela ontologia ou pelas formas de saber das comunidades e com o objetivo de construir uma arqueologia multivocal e multitemporal. A partir da troca de conhecimentos entre cosmovisões distintas, se propõe uma descolonização da arqueologia por meio da construção de novos conhecimentos acadêmicos (GONZÁLEZ RUIBAL, 2012; SILVA, F. 2012; OLIVEIRA, 2006, 2011; GNECCO, 2009; RIBEIRO 2013, 2015; SILVA *ET AL* 2011).

Busco refletir sobre a maneira na qual o mundo material forma e transforma os humanos dentro da perspectiva da abordagem ontológica. Reivindico com este trabalho uma arqueologia do presente e relacional (GNECCO, 2009) que respeite as epistemologias locais, problematize a violência epistemológica da teoria arqueológica tradicional e promova novas narrativas sobre os objetos rituais. Mediante esta perspectiva, pode-se notar que as questões culturais não estão separadas do poder e da política. Considerando que toda a análise da alteridade foi construída dentro de uma linha de pensamento dominante e ocidental, a arqueologia deve, então, assumir o seu papel político e não seguir com as produções excludentes e alienantes. Uma das propostas para solucionar os problemas apontados seria uma arqueologia do presente e relacional que valorize os contextos locais e fomente um conhecimento alternativo por meio de uma troca de conhecimentos (GNECCO, 2009).

O evolucionismo cultural do século XIX situava a ontologia moderna como a mais evoluída e as demais culturas eram categorizadas pelo afastamento ou aproximação das premissas modernas. Em diversos âmbitos o colonialismo utilizou

³ Arqueologia do presente não é sinônimo de etnoarqueologia.

das premissas iluministas e evolucionistas para categorizar as populações submetidas. O contato dos europeus com práticas animistas, de possessão e exaltação do corpo, no século XIX, alimentou o preconceito religioso (SILVA, V. 2012). A falta de entendimento da alteridade pode ser percebida nas diversas manifestações de preconceito, por exemplo frente aos negros e aos indígenas - como a defesa de uma inferioridade e incapacidade cognitiva - e às religiões afro-brasileiras - como o medo dos orixás e dos rituais.

No Brasil, análises raciológicas que atribuíam à possessão ritual uma manifestação de inferioridade ou primitivismo dos negros foram fomentadas por estas teorias antropológicas e arqueológicas (GOLDMAN, 1987). Nina Rodrigues (2006) utilizava o paradigma cientificista para categorizar a herança cultural africana como uma etapa “primitiva” da cultura defendendo um atraso intelectual e cognitivo dos negros a partir da religião. Defendiam, por meio de premissas cientificistas, uma imaturidade psicológica e espiritual dos negros pela resistência ao se converterem ao catolicismo ou por desenvolverem outras formas de encontro com a espiritualidade (como o catolicismo popular, umbanda, etc.).

Na *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, Latour enfatiza que a ciência moderna e a religião estão em pé de igualdade, ambas são formas de entendimentos de mundo e necessitam de fé (LATOURE, 2002). Para os modernos, o que é real são os fatos transcendentais ao ser humano, que são constatados cientificamente. Já o imaginário são coisas feitas e significadas por pessoas, isto é, são fetiches. O animismo foi por muito tempo tratado como um pensamento inferior ou primitivo. As premissas evolucionistas e etnocêntricas (modernas/naturalistas) utilizadas nas análises antropológicas e arqueológicas definiam o animismo como atribuição de vida a coisas não vivas. Porém, existem diversas abordagens que ressaltam a agência dos objetos. O animismo – como considera o novo-animismo -, por exemplo, é uma forma de se relacionar com o mundo que é ontologicamente distinta dos ditos "modernos" porque é um pensamento relacional. Assim, extrapolamos a noção de uma simples agência dos objetos para pensar em uma relação entre agentes (humanos e não humanos) - ou seja, relacionalidade - que se dá de uma maneira recíproca e vital:

Estos (seres) pueden ser adultos, niños, difuntos, ancestros, animales, plantas, agua, rocas, cerros, viento, trueno, entre una multitud de otros seres. Todos estos seres están dotados de identidades, sentimientos, memorias e intenciones, en suma, agencia (HABER, 2004, p. 27).

Haber (2009) propõe uma descolonização da arqueologia quando parte das ontologias para tornar o conhecimento local relevante cientificamente, propondo uma abordagem contra-hegemônica. Por conseguinte, o autor resume afirmando que a natureza e a alteridade permeiam constantemente o fazer arqueológico e por tanto devem ser vistas de maneira integrada (HABER, 2004).

A troca de conhecimento é importante para um entendimento acadêmico mais profundo e para formular disciplinas inclusivas. As teorias hegemônicas reproduzem os mecanismos de dominação instaurados nos estados nacionais. Como exemplifica Haber (2004), a arqueologia evolucionista é um reflexo da lógica da sociedade de mercado e a arqueologia naturalista limita a interpretação ao não pensar de maneira relacional humanos, não humanos e meio ambiente. Outras correntes de pensamento arqueológico (processualismo e pós-processualismo) também incorrem no mesmo erro e continuam reificando o pensamento dos opressores, formulando as interpretações sobre a divisão humanos e não humanos. O que gera interpretações modernas e humanocêntricas.

O conceito de cultura material é, para a arqueologia, um problema similar à falácia do holismo. A abordagem contextual na arqueologia enfoca os aspectos simbólicos da cultura material e o contexto em particular, no qual o artefato é considerado um texto portador de símbolos (HODDER, 1988, 2009; BEAUDRY *ET AL*, 2007). A análise semiótica é utilizada para compreender a cultura material abordando a relação dialética entre significante e significado. Já na abordagem da materialidade, a cultura material aparece como a materialização de subjetividades (MILLER, 2013), os sujeitos e os objetos continuam sendo reflexos de uma estrutura social acima deles. Os indivíduos têm a capacidade de agência, porém ela é determinada dentro da estrutura social por meio da experiência vivida (DORNAN, 2002; GOSDEN, 2005). O mundo material é uma representação que teria a capacidade de simbolizar subjetividades dos humanos, assim as interpretações arqueológicas são externas, voltadas aos humanos. Estas análises querem explicar todo o social e incorrem no risco de não explicar nem o objeto em si. A arqueologia simétrica critica a abordagem humanocêntrica, na qual os significados e os

simbolismos são centrados na ação humana e busca compreender o mundo material em si (OLSEN, 2007).

A ontologia ocidental, que rege estas abordagens, produz uma infinidade de híbridos citados anteriormente que são separações artificiais de elementos intrinsecamente inseparáveis com a justificativa de um entendimento do social (LATOURETTE, 1994). Seguindo as palavras de Strathern: "Podemos dizer que as pessoas surgem como híbridos do humano e não humano a partir dessa composição de elementos distintos" (STRATHERN, 2014, p. 330). Porém somos levados a concluir que os híbridos simplesmente não existem, posto que a disjunção entre humanos e não humanos é em si uma invenção formulada no seio da modernidade. Desta maneira, considero aqui que o social é heterogêneo e para alcançarmos um entendimento, não devemos reproduzir explicações dicotômicas. Para compreender a agência dos objetos fugindo das interpretações arqueológicas fundamentadas na visão cartesiana e dualista de mundo, as abordagens ontológicas buscam a relacionalidade entre humanos e não humanos, ressaltando a importância da observação da ação destes não humanos. O mundo material ritual, por exemplo, pode ter significados múltiplos dependendo do contexto, e é mais que meros objetos; estes têm espírito pelo que são feitos e pelo papel ativo nos rituais (VANPOOL E NEWSOME, 2012).

Diversas/os arqueólogas/os chamam a atenção para a necessidade de uma abordagem animista na arqueologia (ALBERTI E BRAY, 2009; BROWN E EMERY, 2008; HABER, 2009; MILLS E FERGUSON, 2008; SEGATA, 2011; VANPOOL E NEWSOME, 2012) reivindicando uma unidade orgânica entre humanos e não humanos, valorizando a abordagem ontológica e a diversidade nas interpretações que vão além da cartesiana. A preocupação em retirar dos objetos/animais/ambiente a atribuição de vida está relacionada ao pensamento moderno. Ameríndios, batuqueiros e quilombolas, por exemplo, podem não se preocupar com a divisão entre humanos e não humanos atribuindo mesmo espírito às coisas.

A proposta é desfazer os dualismos modernos para compreender o material em si, saindo do humanocentrismo, no qual os significados e os simbolismos ficam centrados na ação humana. O objetivo da pesquisa é reagregar o que foi separado, levando em conta que a natureza/sociedade e humanos/não humanos estão imbricados e compõem a teia das relações entre os seres (humanos, materiais e

transcendentais) (LATOURE, 1994). Proponho entender os coletivos neles mesmos utilizando como metodologia a abordagem ontológica e do ator-rede, buscando problematizar as questões políticas envolvidas na produção do conhecimento arqueológico.

A metodologia utilizada na formulação de uma arqueologia do presente é a etnográfica, considerando a necessidade de interação e observação do/a pesquisador/a. Sigo Roy Wagner (2010) para problematizar o fazer antropológico, que relaciona à produção do trabalho antropológico a cultura. Foi a ciência ocidental que inventou o conceito de cultura (INGOLD, 1993). A cultura seria o resultado de um encontro relacional de subjetividades. Esta premissa de Wagner pode ser ampliada sem constrangimento para o “fazer arqueológico” em todos os seus âmbitos⁴. A/O antropóloga/o ou arqueóloga/o é alguém que tem como objeto as culturas e busca criar o entendimento entre culturas. A diferença entre culturas está posta desde o início do fazer antropológico e arqueológico, porque a cultura é algo que se identifica no contraste. A partir do choque cultural entre nativo/forasteiro ou passado/presente ocorre a criação da cultura (WAGNER, 2010).

Como o trabalho é criativo desde o princípio, deve-se levar em conta que o resultado não é objetivo como defende a racionalidade, porque ocorre um diálogo entre subjetividades. Por este motivo a/o antropóloga/o ou arqueóloga/o e o nativo estão em pé de igualdade: cada um pertence a culturas distintas. Isto é relatividade cultural. Como a/o antropóloga/o ou arqueóloga/o é alguém que pertence a uma cultura, para o pesquisador ser o mais imparcial possível, é necessário ter em vista a objetividade relativa. A objetividade relativa é o conhecimento das subjetividades que envolvem o encontro entre diferentes culturas. Já a objetividade absoluta somente ocorreria se o pesquisador não carregasse nenhuma subjetividade, o que é impossível.

O encontro de subjetividades ocorre na experiência do/a pesquisador/a por meio de uma relacionalidade: a relação entre os agentes com diferentes suportes culturais. Roy Wagner resume a importância de uma abordagem relacional, que pode ser entendida para as duas disciplinas:

⁴ Seguindo as divisões clássicas - artificiais e modernas - da arqueologia: pré-histórica, histórica e etnoarqueológica.

A ideia de "relação" é importante aqui, pois é mais apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vista equivalentes do que noções como "análise" ou "exame", com suas pretensões de objetividade absoluta. (WAGNER, 2010, p. 29).

Para o fazer antropológico e arqueológico deve ocorrer uma relação que extrapole os seus limites culturais, resultante de experienciar uma determinada cultura e comunicá-la aos seus pares (WAGNER, 2010). De maneira similar, a arqueologia enfrenta o mesmo desafio nas pesquisas com profundidade temporal ou no presente. Amplio a relacionalidade entre agentes humanos e não humanos, pois estes, tanto quanto aqueles, também participam de diferentes culturas, relacionam-se e formam coletivos. Portanto, ressoando as conclusões de Wagner (2010), a prática antropológica e arqueológica é inventiva desde o seu nascimento e o/a O/A antropólogo/a ou o/a arqueólogo/a seria como que uma ponte entre pontos de vista que está, todavia, muito longe de ser neutra, posto que a perspectiva do/a pesquisador/a pode controlar o andamento da pesquisa. Esta "invenção" é permeada de relações de poder, desde a determinação de um "objeto" de estudo (arqueológico ou antropológico) até a abordagem sobre o mesmo (HABER, 2004).

A experiência etnográfica são eventos onde ocorrem atividades e associações que, engajadas, oferecem a percepção do/a pesquisador/a. Da mesma forma ocorre com as entrevistas, estruturadas ou não. Estes eventos dizem respeito ao *momento etnográfico*⁵ (STRATHERN, 2014), como frisam os autores Roberti *et al* (2015). Acompanhar a multiplicidade de associações está relacionado à produção pós-social alinhada à abordagem do ator-rede, na qual é enfatizada a momentaneidade das ações e da socialidade que se dá com diferentes modos de associação de elementos heterogêneos. A socialidade reificada por Strathern (2014), diz respeito:

⁵ Para explicitar o conceito: "É significativo que a imersão em campo se repita no estudo subsequente, longe do campo. Os etnógrafos se colocam a tarefa de não só compreender o efeito de certas práticas e artefatos na vida das pessoas, mas também recriar alguns desses efeitos no contexto da escrita sobre eles. É claro que a análise (a "escrita") começa "em campo", assim como os anfitriões do(a) etnógrafo(a) continuam a exercer, muito depois, uma tração sobre a direção de suas energias. Ora, a divisão entre os dois campos cria dois tipos de relação(inter-relacionados). Um deles é a consciência aguda da tração exercida por trilhas divergentes de conhecimento, e o antropólogo pode considerar que uma dessas trajetórias pertence à observação e a outra, à análise; o outro é o efeito de envolver juntamente os dois campos, o que podemos chamar de *momento etnográfico*." (STRATHERN, 2014, p. 350).

Entende-se muitas vezes que a socialidade envolve a sociabilidade, a reciprocidade envolve o altruísmo e a relação, solidariedade, sem falar das ações econômicas entendidas como motivação economicista (STRATHREN, 2014, p. 364).

O resultado da criação do/a pesquisador/a é uma analogia, uma busca pelo entendimento de uma cultura. A proposta de Wagner (2010) é se deixar viver e aprender dentro dos paradigmas nativos; transformando a si próprio, de certa maneira, para formular um constructo explanatório por meio das diferenças e semelhanças. Este processo de criação forma um elo entre o pesquisador e os coletivos (WAGNER, 2010). Esta criação diz respeito ao processo de escrita que, segundo Strathern: “só funciona se for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo.” (STRATHERN, 2014, p. 346).

Deste modo, podemos pensar no papel do/a pesquisador/a em campo. É em campo que do/a pesquisador/a produz os dados, sendo assim parte integrante do processo da pesquisa (CALDEIRA, 1988). Como exemplifica Holbraad: “Por um momento, eu, metonímia de meu próprio objeto de estudo, torno-me tão fascinante para meu amigo químico quanto esse objeto o é para mim, o antropólogo.” (HOLBRAAD, 2003, p. 39). Observação na qual me identifico fortemente. Por conseguinte, a produção do trabalho etnográfico não pode ser separada do/a pesquisador/a, pois são partes integrantes um do outro.

A violência epistêmica pode ocorrer quando o/a pesquisador/a esquece da sua objetividade relativa e é uma das características da produção mútua entre colonialismo e modernidade, na qual uma visão de mundo se impõe sobre outras. O processo de formação dos estados nacionais fomentou um ideal de comunidades mestiças nas Américas, assim os povos originários foram alienados de sua própria história. Os vestígios de um passado indígena foram tratados como patrimônio arqueológico nacional desconsiderando a alteridade e construindo uma história comum (GNECCO, 2009). O colonialismo e a modernidade se coproduziram, embasados em um projeto moralizante, com os seguintes elementos:

(a) la civilización moderna es superior; (b) esta superioridad supone un imperativo moral: civilizar, modernizar, desarrollar a los primitivos, salvajes, bárbaros, subdesarrollados, tercer-mundistas; y (c) si este empeño moral encuentra oposición o se concibe como imposible el uso de la violencia resulta legítimo y el victimario se resignifica en víctima y el sufrimiento de los otros aparece como inevitable. (GNECCO, 2009, p.16).

1.3 Articulando conceitos e abordagens

A arqueologia do presente necessita de uma abordagem antropológica, que é criativa, porque necessita da relacionalidade entre os agentes, que são afetados - e me afetam - e são adquiridos por meio da *educação por atenção*. Correndo o risco de soar "sentimental demais", como escreve Strathen (2014), creio que estes conceitos amparam o conhecimento adquirido pela pesquisadora, no momento em que julgo necessários todos estes elementos para formular a partir da minha *educação da atenção* uma etnografia arqueológica, que tem como objetivo fomentar uma interpretação ontológica.

Desta forma, começamos a formular uma crítica à ciência moderna e à pretensa neutralidade do antropólogo/a e arqueólogo/a: quando tratamos de pessoas, somos pessoas com um arcabouço teórico, ontológico e com a condição de seres humanos. A teoria que carregamos como pesquisadores/as do social pretende nos limitar a entender as coisas como estanques, porém as associações são fluídas e não existem verdades, mas sim concepções. Então uma crítica do local de onde falamos (a ciência ocidental) é importante para problematizar com mais clareza e menos verdades as ontologias múltiplas.

Ao tomar como ponto de partida o pressuposto de cultura de Roy Wagner (2010), que considera a relacionadade, utilizo o conceito de "afetado" (FAVRET-SAADA, 2005) com o objetivo de dissolver uma pretensão de objetividade absoluta nos termos de Wagner (2010). Ao admitir o afeto em campo percebemos como a dicotomia nós/eles não se sustenta. Porque como enfatiza Goldman (2003), o antropólogo é afetado porque algo afeta os outros. São laços formados ao longo do trabalho de campo que extrapolam as noções de empatia. Favret-Saada (2005) considera empatia por dois significados: conhecer os afetos de outrem ao formar uma aproximação por meio da identificação ou experimentar as sensações de outrem de maneira indireta. Nenhum dos dois significados de empatia considera a aproximação entre pesquisador e coletivos a ponto de viver a experiência, que é a ideia de afeto, de "efetivamente estar nesse lugar, de habitá-lo, ou de ser habitado por ele, não, novamente, por ter se tornado igual àqueles que o ocupam, e sim pelo fato de experimentar as intensidades que o constituem" (BARBOSA NETO, 2012, p. 237).

Portanto, nestes termos, considero o afeto uma forma de relacionalidade que abraça a experiência de campo do/a antropólogo/a e arqueólogo/a e os próprios laços afetivos que unem as experiências dentro do coletivo e do coletivo com o/a pesquisador/a. Partindo dessa premissa, creio que nos dois sentidos se trata de habitar, ocupar e experimentar intensidades. Assim procuro considerar o afeto que todos envolvidos em campo sentem (humanos e não humanos), incluindo também a mim mesma. Ocupar um lugar dentro do culto aos orixás e umbanda permite afetar-me de tal modo que ocorre(u) uma transformação profunda no meu ser. Considerando os afetos, devemos considerar também o afeto que o coletivo gerou na pesquisadora. Não termino o trabalho da mesma forma que iniciei. Desta maneira, utilizo as palavras de Favret-Saada (2005), para exemplificar o poder desta experiência:

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assumo o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FAVRET-SAADA, 2005, p.160)

Pensando nos termos de afeto e de relacionalidade, outro conceito que utilizarei é o de *educação da atenção* (INGOLD, 2010). Estas ideias se cruzam quando pensamos nas formas de aprendizado que os menos experientes adquirem ao serem inseridos no coletivo afro-religioso (como filhos/as-de-santo, consulente, crianças ou pesquisador/a), considerando necessária a relacionalidade entre os agentes. Utilizo estas premissas para pensar as formas de aquisição do conhecimento das técnicas rituais e do *fundamento* afro-religioso. Partindo de Ingold (2000), entendo técnica ritual como a relação entre humanos que compõem o coletivo pesquisado com elementos heterogêneos (humanos e não humanos), ou seja, a relação entre elementos para/na formação do conhecimento sobre como louvar os orixás ou entidades de maneira efetiva, elementos constituintes na construção da pessoa de religião. Quando problematizo acerca do tambor e da relação das pessoas com este objeto, observo a ação do tambor sobre as crianças e como a relação lúdica de afeto pode gerar um conhecimento técnico - ou de *fundamento* - sobre o tambor. Nestes termos, a *educação da atenção* só ocorre quando pensamos em um afeto, no sentido de habitar ou ocupar um lugar, no qual

todas as atenções estão voltadas para os cantos, os sons, as sensações, a imitação de ações, etc.

O argumento de Ingold (2010) é que as formas de mudanças ou aquisições de conhecimento são tanto biológicas como psicológicas. Assim, o autor pretende entender como as habilidades se desenvolvem e como as representações são transmitidas. Ingold busca desconstruir a ideia de que as crianças são tábulas rasas onde o conhecimento é acrescentado, visto que qualquer forma biológica já dá o aparato para os indivíduos adquirirem habilidades. Quando parte do princípio de que os aparatos físicos que capacitam uma criança a falar “não são construídos num vácuo, mas emergem no contexto do envolvimento sensorial dela em um ambiente altamente estruturado” (INGOLD, 2010, p.15), o autor problematiza a dicotomia inato/adquirido (também natureza/cultura). A fala, por exemplo, é uma habilidade fomentada desde o ventre materno, então ela não seria inata, porém adquirida, ou gerada, ao expor a criança em um mundo de falantes. Nestes termos, o compartilhamento com o ambiente passa a ser importante para formar a experiência de cada pessoa (INGOLD, 1993, 2010).

Assim, utilizo as palavras de Ingold para refletir sobre como se dá esse aprendizado:

O processo de aprendizado por redescobrimto dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de *mostrar*. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim ‘pegar o jeito’ da coisa. Aprender, neste sentido, é equivalente a uma ‘educação da atenção’. (INGOLD, 2010, p. 21)

Busco entender as formas de aquisição do conhecimento técnico ritual do *fundamento* da religião neste sentido: "Isto é possível porque o movimento corporal do praticante é, ao mesmo tempo, um *movimento de atenção*; porque ele olha, ouve e sente, mesmo quando trabalha." (INGOLD, 2010, p. 18). Os rituais e os ensinamentos ocorrem porque os meios de reprodução desse conhecimento são mantidos, por meio do salão da terreira, do quarto de santo, do *congá*⁶, dos assentamentos de orixás e dos ensinamentos do *fundamento* da religião, feito pelos/as filhos/as-de-santo. Portanto é importante o reconhecimento da vital

⁶ Como é chamado o altar das terreiras de umbanda que abrigam os santos, divindades e entidades que pertencem a corrente da casa.

importância das interações entre humanos e não humanos na construção do conhecimento. Portanto, para buscar uma abordagem descolonizante e ontológica, é importante dissolver a dicotomia moderna do inato/adquirido tal como proposto por Ingold (2010), para aproximar o entendimento da academia aos conhecimentos das pessoas de terreiro. Rabelo (2011) desenvolve o argumento nestes termos para analisar o aprendizado nas casas de culto aos orixás:

Nos terreiros a “educação da atenção”, que gradativamente transforma os participantes em membros experientes, dá-se de muitas formas e em situações diversas: festas, consultas, conversas, atividades práticas como cozinhar, tratar bichos, arrumar o barracão, preparar oferendas. (RABELO, 2011, p. 189).

Deste modo considero que os humanos e não humanos estão como "embaraçados" nesta teia de relações. Segundo a abordagem do ator-rede, objetos e pessoas formam um coletivo onde o mundo material e o humano são ontologicamente inseparáveis. A sociedade resulta, nessa abordagem, de interações constantes e flexíveis de elementos heterogêneos, humanos e não humanos (LAW, 1992). Latour (2012) busca construir uma "sociologia das associações", porque o social são associações momentâneas observadas em ação, quando assumem novas formas. Esta ideia de momentaneidade é central para entender a rede de associações, porque o social não é uma coisa estanque, porém um constante movimento. As ações fazem do social fluido e formado constantemente e incessantemente.

O pressuposto da fluidez do social é de onde Mol (2007) fundamenta a sua ideia de ontologias múltiplas, quando pensamos que a realidade é localizada histórica, cultural e materialmente. Nestes termos, ela é fluida e é múltipla. Referente à momentaneidade, Mol problematiza a realidade como performada, marcando as diferentes ontologias e formando múltiplas realidades. Seguindo Souza: “Mol propõe um retorno à realidade, tal qual ela é atuada na prática, em suas *practicalidades*, materialidades e associações de elementos heterogêneos.” (SOUZA, 2015, p. 60). Mesmo as performances, em seu caráter múltiplo, podem sofrer interferências, que dizem respeito a regras ou a humanos e não humanos que podem limitá-las.

De modo similar, a abordagem do ator-rede propõe reunir os atores, seguindo o curso das ações nas quais os humanos e não humanos interagem, ziguezagueando entre um e outro. Assim a rede é descontínua quando pensamos

nos participantes (humanos e não humanos) e continua no âmbito das entidades heterogêneas. A proposta é seguir as conexões entre ações dos atores que se colocam ao longo da rede, eles são móveis e se dispõem em diversas direções, acionando ou se associando a diversos mundos. Por atores devemos considerar além dos humanos, os não humanos (LATOURET, 2012; LAW, 1992; STRATHERN, 2014). Segundo Strathern (2014), a rede pode ser caracterizada da seguinte forma:

A rede é uma imagem adequada para descrever a maneira pela qual se pode ligar ou enumerar entidades díspares sem fazer suposições sobre níveis ou hierarquia. Os pontos numa narrativa podem ser de qualquer material ou forma, e a rede parece ser uma frase neutra para a sua interconexão. A visão simétrica de Latour reúne no ordenamento da vida social não só o humano e o não humano, mas também o entendimento das sociedades modernas e das pré-modernas (é esse o propósito de sua negativa democratizante, *Jamais- fomos modernos* [1991]). Os modernos separam sociedade e tecnologia, cultura e natureza, humano e não humano, só que não separam nada - os modernos euro-americanos são como quaisquer outros nos híbridos que fazem, muito embora raramente sejam igualmente explícitos a esse respeito. (STRATHERN, 2014, p.304)

As análises dicotômicas das correntes de pensamento modernas polarizam a análise sobre o social, ora aproximando o social da natureza, ora afastando, porém nunca integrando, sendo a origem dos híbridos citados acima por Strathern (2014). No sentido geral, a sociedade é condicionada à vida humana. Esta premissa gerou duas interpretações: biológica ou instintual e simbólica ou institucional. A biológica explica sociedade como atributo da natureza humana, por isso instintual. Quando compreendida como exclusiva da natureza humana, remete ao caráter normativo: "o comportamento humano torna-se agência social ao se fundar, não em regulações instintivas selecionadas pela evolução, mas em regras de origem extra-somática historicamente sedimentadas." (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 1). Já a simbólica ou institucional remete ao estrutural-funcionalismo (prescritivo-regulativo) ou ao estruturalismo e "antropologia simbólica" (cognitivo ou descritivo-constitutivo), na qual haveria um contrato firmado entre os indivíduos, fomentando a dicotomia indivíduo/sociedade (VIVEIROS DE CASTRO, 2005).

O argumento central da abordagem do ator-rede é que se as ações fossem cruas entre humanos e humanos, como as ciências do social tratam, elas seriam efêmeras. O número de atores sociais nesta abordagem aumenta porque os vínculos sociais não são feitos somente de vínculos humanos. Latour (2012) traz as relações entre os babuínos como exemplo, na qual as relações de poder entre eles são instáveis, diferentemente das associações sólidas da sociedade humana.

Portanto não existiria sociedade nem organizações se as relações fossem puramente sociais. Sabemos que os tipos de interação não são efêmeras entre o social e não podemos negar a existência das assimetrias. Poderíamos então dizer que faltam elementos, ou atores, para explicar as assimetrias do social. Porém a sociologia se mostra ineficiente em seguir as assimetrias, porque ela parte da análise da assimetria para entender o todo. A ideia de social aplicada nestas análises é o que Strathern (2014) chama de reificações. Segundo suas palavras:

Há na antropologia social muitas reificações já estabelecidas, e, portanto, convencionais, sendo as mais poderosas, nos últimos tempos, os conceitos de "cultura" e "sociedade". Essas coisas, que demonstram consistentemente não serem de modo algum coisas, ao mesmo tempo que se comportam sempre como se o fossem nos escritos das pessoas, condensam espectros inteiros de relações em imagens concretas. Apresentam-se, assim, como categorias (analíticas) de conhecimento: um universo de dados é, num só golpe, reunido nesses termos e é por eles organizado de modo a aparecer sob a forma de determinados tipos de informação, podendo-se, conseqüentemente, interrogar tais categorias e usá-las para interrogar outras categorias. (STRATHERN, 2014, p.359)

Respondendo às críticas recorrentes sobre a ação dos objetos, Latour (2012) defende que nem todas as coisas têm agência, já que os não humanos não são "duendes de gorro vermelho agindo nos níveis atômicos" (LATOUR, 2012, p. 109). O interesse pela agência do mundo material não "tem nada a ver com privilégios concedidos à matéria 'objetiva' em detrimento de linguagem, símbolos, valores ou sentimentos 'subjetivos'" (LATOUR, 2012, p. 114), posto que estes compõem a rede de associações. Portanto o objetivo do presente trabalho não é desconsiderar os discursos dos coletivos pesquisados em favor da matéria, porém considerar que a atuação dos objetos vai além do discurso social e buscar entender os objetos como "canais do pensamento antropológico em si mesmo" (HOLBRAAD, 2012, p. 12). A capacidade de atuação está no modo e nos papéis que cada não humano assume na rede e que ajuda a compor. Porque a ação social não é exclusividade dos humanos, os objetos também têm ação social. A ideia central é seguir as conexões, que oscilam. Portanto o social é um fluxo de ações heterogêneas que só é percebido quando ocorrem as associações que podemos observar momentaneamente dentro dos coletivos que elaboramos os trabalhos de campo.

O mundo social reificado que a modernidade criou somente com relações entre humanos e humanos não explica as relações duradouras e assimétricas que percebemos na sociedade, posto que se houvessem relações somente entre

humanos e humanos, os laços seriam frágeis e as relações pouco duradouras (LATOURE, 2012; LAW, 1992). A ideia central é buscar uma explicação de como as assimetrias ou desigualdade são geradas, partindo do particular para o todo e nunca ao contrário. Exatamente por isto que utilizo como método a abordagem do ator-rede, para buscar dissolver as assimetrias e imposições de uma ontologia moderna sobre a narrativa de diferentes ontologias.

A abordagem ontológica se vincula a uma ideia de rompimento com o pensamento hegemônico e opressor que limita as perguntas e as respostas das pesquisas. Como podemos falar sobre as minorias nos termos dos opressores? Como uma real revolução do pensamento pode ocorrer sem uma postura combativa? A visão de ciência ocidental permeia as classes sociais (classes médias e altas) que dialogam com a linguagem acadêmica, sendo esta sua ontologia. A preocupação em retirar dos objetos/animais/ambiente a atribuição de vida é relacionada ao pensamento moderno. Ameríndios, batuqueiros e quilombolas, por exemplo, podem não se preocupar com a divisão entre humanos e não humanos e atribuir espírito às coisas.

As noções de relacionalidade, afeto e educação da atenção e a abordagem do ator-rede, ao serem conjugadas, podem formular uma análise descolonizante que analise humanos e não humanos de forma integrada, ao invés de dicotômica. A arqueologia descolonizada tem como objetivo problematizar as relações coloniais de pensamento, criticando a relação metrópole e colônia e a importação de paradigmas científicos. Mediante esta perspectiva, pode-se notar que as questões culturais não estão separadas do poder e da política. Considerando que toda análise da alteridade foi construída dentro de uma linha de pensamento dominante e ocidental, a arqueologia deve, então, assumir o seu papel político de não seguir com as produções excludentes e alienantes, buscando a descolonização da disciplina. Portanto, a busca é por uma arqueologia que valorize os contextos locais e fomente um conhecimento alternativo por meio de uma troca de conhecimentos (GNECCO, 2009).

La historia del poder en nuestro continente está plagada de violencia, muerte, sometimiento y tortura, hechos orientados al control de los cuerpos tanto como al control del sentido de la realidad. La abolición del pasado por el presente y de la agencia diseminada por el poder concentrado son tanto efectos como causas de esa historia. La arqueología no está aislada en ese proceso y, en todo caso, considerarla aislada es funcional al estado de cosas. Descolonizar la arqueología integra un modo

de habitar la arqueología, en el que desnaturalizarla ha de conformar un camino, aunque no el único, por donde trabajar su excavación. Pues, naturaleza y colonialismo tienen el mismo origen histórico y la misma consecuencia epistemológica (HABER, 2004, p. 28).

2. A religião afro-brasileira, seres sobrenaturais, objetos rituais e espacialidade

2.1 Breve histórico das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul

Existe um grande número de pessoas que se declara pertencente às religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul (batuque, umbanda ou linha cruzada), demonstrando a importância destas religiões na região (ORO, 2008, 2002). Estas religiões foram estruturadas a partir da chegada dos africanos ao sul do Brasil, que pertenciam a dois grandes grupos culturais: os bantos e os sudaneses (CORRÊA, 2006). Os bantos correspondem à população vinda das regiões de Angola, Congo, Moçambique e República do Congo, já os sudaneses correspondem à região do continente africano conhecida como islamizada - região da atual Nigéria, República do Benin, Togo, Camarões e Gana. Os sudaneses são relacionados ao grupo cultural ioruba, os jejê-nagô. Bantos e sudaneses desenvolveram o culto aos orixás no Rio Grande do Sul se organizando nas chamadas nações ou “lados”: oió, jexá (ijexá), jêjo (jêje), nagô e cabinda.

Corrêa (2006) relaciona as nações ou “lados” à origem étnica dos praticantes. Porém, Kosby (2009) pontua que em sua experiência empírica, esses termos estão mais relacionados aos fundamentos, rituais e mitologia que extrapolam a origem africana e se dão em termos locais, levando em conta a ancestralidade. A matriz africana de origem é a geradora do pensamento afro-religioso e tem como característica a diferença, a pluralidade e o caráter transformacional.

Nas religiões afro-brasileiras, os fundamentos podem ser relacionados a uma busca de uma África imemorial - como é o caso da casa nagô apresentada a seguir - ou com os fundamentos transmitidos pelos seus iniciadores na religião, na casa cabinda e umbanda cruzada que desenvolvi a pesquisa. Portanto, nos dois termos,

considero a criatividade e a utilização das informações oferecidas aos pais/mães-de-santo elementos primordiais na composição da dinâmica religiosa das casas de nação. O batuque tem como característica, como enfatiza Kosby (2009), ser capaz de se manter em movimento e dinamicamente criativo, não cristalizado e dogmático. O *fundamento* é construído na interação do pai ou mãe-de-santo com todo o seu arcabouço de subjetividades e o mundo material. Os rituais e os elementos humanos e não humanos envolvidos são negociações com os orixás e fazem parte da subjetividade dos/as pais/mães-de-santo, sendo assim um “conjunto complexo de cruzamentos em que tomam parte a história ritual dos próprios chefes, a vida pessoal e social de cada um e a agência dos seres sobrenaturais” (BARBOSA NETO, 2012). Barbosa Neto (2012), assim como Kosby (2009), enfatiza a diversidade de culto entre as casas, posto que não existe um corpo religioso superior e unificador, portanto não existe uma obrigatoriedade ao seguir normas pré-estabelecidas (KOSBY, 2009).

A umbanda é uma expressão afro-religiosa que tem a característica de trabalhar com entidades como os caboclos(as), pretos(as) velhos(as) e erês. Também trabalham com os chamados povo cigano e povo da rua (pombas(os) gira e exus), que são espíritos que têm a energia da noite, e são associados ao consumo de bebidas alcoólicas, à sexualidade, às questões sentimentais e financeiras (SILVA, 2005). As classificações da umbanda são muito fluidas e, assim como o batuque, não é uma religião dogmática. Existe uma divisão entre a chamada umbanda branca e cruzada, onde a primeira não cultua os povos ciganos e da rua e a segunda, sim. A casa da mãe-de-santo Rejane D’lemanjá, seguindo sua classificação, é de umbanda cruzada, cultuando o povo cigano e da rua.

Considero que um dos pontos mais importantes na reflexão sobre as religiões afro-brasileiras é o respeito às diferenças entre as casas e a fuga dos dogmatismos e cristalizações. Posto que isto é uma premissa básica de respeito à alteridade e da dinâmica natural das expressões culturais. Até mesmo porque o batuque se une exatamente pela sua dinâmica interna, de circulação entre casas, filiações e amizades. As três casas que desenvolvo o trabalho de campo apresentam práticas e interações com o mundo material extremamente diversas.

2.2 As casas de axé e a complexidade material

A primeira casa de religião que iniciei o trabalho de campo foi o *Ilé Asè Nàgó Oluorogbo* (Casa de axé Nagô cuja força vem dos Orixás das chuvas) - Pelotas/RS - em 2012/1, durante o bacharelado em Antropologia (formação em Arqueologia)/UFPEL, e segue em andamento no Mestrado em Antropologia (Arqueologia)/PPGA/UFPEL, iniciado em 2014/1. Analisei no meu trabalho de conclusão de curso os objetos rituais envolvidos em um ritual de iniciação (como pedras de assentamento, quartinhas, *igbá-ori* e assentamentos coletivos dos orixás) e a relação deles com as pessoas, partindo da abordagem do ator-rede e do novo animismo. Concluí que a partir dos rituais as coisas nascem e ganham vida dentro na nação, assim como os/as iniciados/as (WOLFF, 2014).

Em 2014/1 iniciei o trabalho de campo no "Reino de Iemanjá e Oxalá", de nação cabinda, e no "Centro Espírita Umbandista Cacique Mãe Iara e Cabocla Jurema" - Pelotas/RS. A nação e a umbanda cruzada são chefiadas pela mãe Rejane D'Iemanjá, que as mantém há 17 anos (desde 1999) e têm 25 filhos-de-santo. Além dos seus filhos-de-santo, alguns destes têm também filhos-de-santo também. Portanto, existe uma grande complexidade na circulação de objetos e de pessoas nos rituais. Tratarei as especificidades da cabinda e da umbanda cruzada de modo separado para ser mais didática, porém, o sentido que entendo de terreira dentro do coletivo abrange as duas linhas. A nação e a umbanda habitam o mesmo terreno, abraçadas pelo limite deste a as construções que foram sendo feitas ao longo dos anos. Além de habitarem o mesmo terreno, elas dividem muitos/as filhos/as, quase todos os vinte médiuns da umbanda são também da nação.

Localizada no bairro Arco-Íris (Pelotas/RS), a terreira de nação cabinda e a umbanda cruzada dividem um pátio interno que une a casa da família, o salão da umbanda e o salão da nação. Vista da rua, a terreira é similar às casas do bairro, mas para quem compartilha dos códigos da religião, a casa de Bará Lodê no pátio frontal anuncia a existência do culto aos orixás. A casa da família fica na parte da frente do terreno e tem um pequeno pátio entre a fachada da casa e a grade. Ao lado esquerdo da casa da família, seguindo a linha da calçada, figura o portão da garagem, que dá entrada aos visitantes da terreira. Em frente à casa e colada à parede da garagem fica a casa de Bará Lodê. É uma casa pequena de 1m por 1,5m,

de alvenaria, com a entrada por uma porta de madeira pintada de vermelho. Passando pela garagem um corredor acompanha o lado esquerdo da casa e dá acesso ao pátio interno. Acima do portão da garagem, pelo lado de dentro, existe, de maneira muito discreta, um patuá⁷. Em frente à portinhola que divide o corredor do pátio interno fica a *aruanda* (pequena estrutura de alvenaria como uma casa) dos exus da umbanda e atrás dela fica um galinheiro que abriga os animais que participarão dos rituais. Descendo dois lances de escada deste pátio interno, à direita fica o pequeno salão da umbanda e em frente o salão da nação. Os dois salões compartilham o mesmo pátio de entrada, suas paredes são perpendiculares e suas portas de entrada são próximas. Da parte mais alta do pátio é possível observar os dois salões, um em frente e outro à direita. O salão da nação é umas cinco vezes o tamanho do salão da umbanda. Os dois mantêm uma relação estreita não só pela proximidade, mas também pelo compartilhamento de pessoas e coisas que circulam entre os dois livremente. Portanto, não poderia falar sobre a nação sem analisar a umbanda de maneira similar. O salão da terreira de nação se localiza na parte mais baixa do terreno e tem duas portas: uma, que chamarei de principal, dá acesso ao pátio central e outra, oposta à esta, dá para a cozinha logo após um corredor.

Trarei características das três terreiras que auxiliarão no entendimento dos demais capítulos e sobre as especificidades de cada uma, já que são extremamente distintas uma das outras e oferecem dados diversos para a análise. Não elaborei uma apresentação padrão para as três porque a casa cabinda e a umbanda cruzada compartilham de algumas características já apresentadas e, além disto, o fato delas serem tão distintas não me permite elaborar as mesmas perguntas. Então proponho uma apresentação de características que julgo pertinente para o entendimento de quem lerá os capítulos seguintes.

2.3 "Reino de Iemanjá e Oxalá"

O salão da nação fica nos fundos do terreno, esta área marca o espaço do culto aos orixás que não compartilhado com a umbanda. Quando acessamos o

⁷ Objetos que servem para a proteção dos indivíduos de qualquer ameaça espiritual que possam sofrer.

salão da nação pela porta principal, encostado na parede direita se localiza a arquibancada (estrutura de madeira forrada com carpete cinza escuro de 1,5m x 1,5m) com dois andares onde ficam o tambor e tamboreiro durante os rituais. Em frente à porta, encostados na parede perpendicular e abaixo de janelas ficam bancos longos destinados às pessoas que vão aos rituais e não são da religião (chamada assistência) ou aos filhos/as-de-santo que não podem participar do ritual. Em frente ao local onde ficam tambor e tamboreiro, se localiza o quarto de santo. O quarto de santo é separado da sala de jogo de búzios por uma parede. Este espaço tem um piso de cerâmica branco, que marca a separação com o salão, prateleiras nas paredes e cortinas que protegem os seres materiais que ali vivem. A sala de búzios fica à esquerda do salão, tem uma porta de correr que separa o espaço da sala ao do salão e uma porta de saída, que dá acesso ao corredor e à cozinha.

Na sala de búzios, dentro do salão da nação, na área ao lado do quarto de santo, a mãe-de-santo Rejane D'lemanjá mantém um pequeno *congá* pessoal. Localiza-se à direita da mesa de búzios (à esquerda da mãe-de-santo, enquanto ela faz atendimento) e são cinco prateleiras de canto de parede, sendo a última menor, onde figura o espírito santo. Este é mantido porque, seguindo a mãe-de-santo, os seus clientes gostam de identificar as imagens perto deles. Algumas das imagens que habitam aquele pequeno cantinho da sala de búzios foram da antiga terreira que a mãe-de-santo frequentava e foi aprontada. Quando a cacique fechou a terreira por motivos de doenças, as imagens foram doadas à dona Rejane. Outras imagens são presentes dos clientes da mãe-de-santo.

Duas vezes por semana a mãe-de-santo acende velas para as imagens, uma vela em cada prateleira ou uma no chão que possa iluminar todas as prateleiras. As velas têm o intuito de iluminar as imagens, seguindo o relato da mãe-de-santo. Podemos pensar que o ato de acender velas é um ato de levar fogo para trazer vida, iluminando e aquecendo as imagens. O fogo e o calor são necessários para a vida dos seres.

Na cozinha e no corredor ficam os objetos relacionados aos rituais, como *alguidares*, potes, bacias (de plástico e fórmica), pratos, talheres, etc. Estes objetos são utilizados somente para servir os orixás, seguindo a mãe-de-santo: "Aqueles pratos ali ninguém come neles porque todos que são da casa e todos que entram para a casa já é mostrado. Esses prato não vai comida brasileira, como eu digo".

Comida brasileira seria a alimentação do cotidiano da casa, em oposição à comida de orixá. Os objetos rituais se identificam como tal pelo modo como são utilizados e não pela origem dos mesmos. Quando alguma coisa se relaciona estreitamente ao axé dos orixás ela só serve para aquela função, senão for mais possível (porque lascou ou rachou) ela deve ser descartada.

Durante os rituais, as *frentes* (comidas dos orixás presentes nos mapas a seguir) oferecidas aos orixás são dispostas dentro do quarto de santo. O tambor e o *alabê* (tamboreiro) ficam em frente ao quarto de santo, ao lado da porta principal, para onde o som do tambor fica direcionado. Quando os orixás chegam para o *xirê* eles se direcionam ao quarto de santo, vão até a porta principal do salão e após vão até o tambor e o *alabê*.

O "Reino de Iemanjá e Oxalá" é chefiado pela mãe-de-santo Rejane D'Iemanjá, que entrou para a nação no ano de 1992 por motivo de doença. O seu falecido pai-de-santo, Jorge D'Xangô Aganjú, efetuou uma troca de rins na dona Rejane e após cinco meses do ocorrido ela foi para o *chão*, ou seja, se iniciou na nação. Ela permaneceu ligada à casa de seu pai-de-santo por seis anos até conseguir adquirir um terreno em condição de posse e construir a casa. Segundo o seu relato, ela como doméstica e seu marido, seu Zé Carlos, como ferreiro, não ganhavam muito e levaram três anos para levantar as paredes da atual moradia. O início do Reino se deu em 1999 de maneira inesperada, assim como todos os demais ocorridos, quando o seu pai-de-santo deixou o assentamento de Iemanjá da mãe-de-santo aos seus cuidados:

O pai Jorge veio almoçar um domingo aqui. Chegou aqui e disse assim: "vou trazer a tua mãe pra cá". E eu digo: "mas como? Não tem abertura, não tem piso nem nada". "Mas eu vou trazer! Tu te prepara que mês que vem vou trazer a tua mãe pra cá". Isso foi em setembro, em outubro ele trouxe, realmente, minha mãe pra cá. [...] Ele trouxe pra cá a mãe Iemanjá e disse pra mim assim: "daqui um mês nós tamô tomando batuque". (Mãe-de-santo Rejane D'Iemanjá, outubro, 2014)

A vontade dos orixás é enfatizada nos relatos de quando, após as determinações do pai-de-santo, o dinheiro ou os materiais necessários para efetuar a iniciação da dona Rejane e para a abertura da casa iam sempre surgindo. O desencadeamento de fatos contados pela mãe-de-santo é sempre vinculado à força dos orixás. Na sua fala ela deixa clara a vontade dos orixás: "Isso é merecimento pelo axé da mãe Iemanjá" (mãe-de-santo Rejane D'Iemanjá, outubro, 2014).

Recebendo doações, trabalhando e atendendo com a sua preta-velha, dona Rejane e seu Zé Carlos construíram a terreira, o salão da nação, o salão da umbanda e a cozinha da nação.

Cada filho/a-de-santo tem algum tipo de complexidade material associada. Na casa cabinda ocorre um assentamento paulatino de energias. Elas vão se complexificando com a mudança do *axorô* (sangue ritual de animais de duas patas para o sangue ritual animais de quatro patas) e dos objetos envolvidos nos rituais das obrigações. Porém, como enfatiza a mãe-de-santo, ela não faz diferenciação quanto às obrigações: “Eu não faço diferença de obrigação... Porque fulano tem uma obrigação maior... Não, é uma obrigação igual porque é para um orixá e eles são de axé igual. Que um precisa do outro ali, né?” (Rejane D’lemanjá, novembro, 2015).

O primeiro ritual feito a um neófito é a chamada *segurança*, na qual uma guia é preparada com o sumo das ervas dos santos, chamado de *Miró*, e, por vezes, com o de um animal de duas patas (aves), determinação observada no jogo de búzios sobre a vontade dos orixás. A guia e a cabeça do neófito são lavadas no *miró*. Nesta etapa de iniciação nem a cabeça nem a guia recebem o *axorô* diretamente. As bacias do preparo do *miró* normalmente são de plástico e ficam guardadas nas prateleiras na área externa, próximo da cozinha. Estas bacias servem para a preparação dos/as filhos/as-de-santo e para a alocação dos animais sacrificados.

Estas obrigações são efetuadas respeitando os pedidos dos orixás de cada filho/a-de-santo. O orixá pode, por vezes, pedir que alguma etapa da preparação seja pulada ou mantida por longos períodos. Este ritual é feito de acordo com as preferências dos orixás – como em todos os rituais – quanto ao tipo de ervas, de animal e cor do animal, objetos envolvidos e cor dos objetos. A guia preparada permanecerá dentro do quarto de santo.

No *aribibó* o/a filho/a-de-santo recebe uma quartinha do seu orixá, que fica por quatro dias dentro do *miró* preparado na bacia, junto com a guia que já havia sido preparada na obrigação anterior. No quarto dia é feito o *aribibó* com o *axorô* de pombos. A quartinha e a guia que estavam no *miró* secam naturalmente e recebem a banha de *ori*. Junto com o/a filho/a-de-santo a quartinha e a guia recebem o *axorô* dos pombos. O filho/a-de-santo, a quartinha e a guia passam quatro dias no chão. Os objetos permanecem dentro da bacia de plástico e no quarto de santo; o filho/a-de-santo permanece no salão da nação deitados, preferencialmente, em um colchão

disposto no chão. O colchão só sai do salão nos momentos em que o batuque é tocado, o que ocorre com frequência durante os períodos que os filhos/as-de-santo passam por *obrigações*. A quartinha, após o ritual, deve ser mantida cheia de água e dentro do quarto de santo, sendo este um dos cuidados que o/a filho/a-de-santo deve prestar com o seu orixá.

Transcorrido algum tempo após o *aribibó* pode ser feito o *bori* de duas patas. Neste são preparados para o/a filho/a-de-santo a quartinha, a guia e “quando é um *bori* de ave entra a manteigueira. A quartinha, a manteigueira, quatro búzio e uma moeda.” (Mãe-de-santo Rejane D’lemanjá, novembro, 2015). Os búzios, a moeda (uma moeda antiga) e a guia ficam na cabeça do/a filho/a-de-santo, embaixo do pano de cabeça, após o ritual na qual a mesma é lavada e recebe o *axorô* da ave, durante o período do *chão*.

“Daí fica direto quatro dias (no *chão*). É sempre quatro dias. É quatro dias direto. Daí no quarto dia tu vai lavar a cabeça, vai despachar aquela *obrigação* e o filho levanta. Aí ele levanta, vai tomar banho, se tem que trabalhar vai trabalhar, só tem que vir dormir no Reino, tudo normal. Quando vai completar o oitavo dia então tu tem que fazer o passeio” (Rejane D’lemanjá, novembro, 2015).

As chamadas *frentes* para os orixás são a parte da *obrigação* que é despachada. As *frentes* são os alimentos preparados para os orixás (que compõem o mapa de relações da casa cabinda) que permanecem no quarto de santo junto com a *obrigação* do/a filho/a-de-santo. As *frentes* têm o intuito de aproximar o orixá dos/as filhos/as-de-santo que estão prestando *obrigações* no reino. O passeio é realizado “no mercado, na praia, na igreja” (Rejane D’lemanjá, novembro, 2015), seguindo o relato da mãe-de-santo.

O *bori* de quatro pés é realizado, normalmente, quatro anos após a preparação do *bori* de dois pés. Porém, como tudo dentro da religião, essa regra pode ser rompida pela vontade do/a filho/a-de-santo conjugada à aprovação dos orixás ou um pedido dos orixás. O ritual se dá de maneira similar ao *bori* de dois pés. Quando o axé já está firmado nos objetos acima detalhados, o/a filho/a-de-santo já está preparado para assentar dos seus orixás. Seguindo o relato da mãe-de-santo Rejane D’lemanjá:

Suponhamos que nesse outro *bori* de quatro pé, se eu for fazer uma feitura pros meus santos eu sempre chego neles e pergunto: ‘tu quer botar teu pai na vasilha? Tu quer botar tua mãe na vasilha? Tu quer aproveitar a carona?’ Que daí eu entro com todos os quatro pé e as pessoas entram com as aves.

Que o que sai caro na nossa religião é as aves. (Rejane D'lemanjá, novembro, 2015)

O/A filho/a-de-santo é preparado/a quando são assentados os *ocutás*⁸ dos treze orixás, formando assim o seu *orumalé* e ganhando uma faca para corte e os búzios (problematizados no capítulo 4). Deste modo, o/a filho/a-de-santo tem a capacidade de manter um contato direto com os orixás, se tornando independente da mãe-de-santo (porém com os deveres de um/a filho/a-de-santo) e podendo preparar filhos/as-de-santo. Cada um dos treze orixás do/a filho/a-de-santo recebe o axé de uma ave, suas *frentes* e dos animais de quatro patas. Os animais de quatro patas são oferecidos pela mãe-de-santo (obedecendo às preferências dos orixás, seguindo a tabela 1), posto que os assentamentos dos/as filhos/as-de-santo só são feitos no reino com o axé do *axorô* de animais de quatro patas, assim como só é preparado o *orumalé* completo.

Todos os santos na casa cabinda são preparados dentro de vasilhas. Rejane D'lemanjá me definiu os assentamentos dos orixás vinculados a ela desta forma:

O Bará é dentro do *alguidar*⁹. O pai Ogum é dentro de uma bacia de barro. A mãe Iansã é dentro de uma taça grande de vidro. O pai Xangô é dentro de uma gamela. Daí Odé e Otim é em forma de madeira. É tipo, eles são crianças... daí fica mais... em forma de madeira. A Obá é uma pedra tipo uma orelha dentro de uma vasilha. E Ossaim que é o dono da saúde, é uma pedra em formizinha de um pé, tá? E o símbolo dele é um coqueiro. Então a gente sempre bota um coqueiro do lado do pezinho dentro do *alguidar*. Já o pai Xapanã, é uma pedra toda furada, toda deformada... Também dentro de um *alguidar*. A mãe Oxum é uma pedra em forma de uma mama. É o feitio de uma mama direitinho, tá? Bem amarelinha. Dentro de uma vasilha de vidro. A mãe Iemanjá, como é dona na casa, dona do *orumalé*¹⁰, é uma vasilha de vidro também, deste tamanho! E o *ocutá* dela é grande assim. O pai Oxalá é tipo um cacetinho. Uma pedra bem branquinha, tá? Dentro também de uma vasilha de vidro." (Rejane D'lemanjá, outubro, 2014)

A mãe-de-santo Rejane D'lemanjá segue o seu *fundamento* e não assenta somente o orixá de cabeça e os de carregos de um/a filho/a-de-santo, por exemplo, seguindo seu relato:

Eu não faço porque meu pai diz sempre assim: 'Quando faz, faz tudo junto. Se tu tem todos os dedos, no momento que tu perde um te faz falta.' Ele sempre dizia isso pra nós. Eu me peguei com aquilo. Bom, os meus filhos sabem que eu não faço. Eu não faço. (Mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, novembro, 2015)

⁸ Pedras onde o axé dos orixás é firmado ou assentado.

⁹ *Alguidar* é um pote de cerâmica, comprado em lojas de artigos religiosos, com a circunferência da base menor que a boca. Podem ter diversos tamanhos, de 10 cm a 40 cm de diâmetro, e cores.

Na casa cabinda são seis pessoas que possuem o *orumalé* completo, destes quatro que estão sob a *bandeira* (regência) da mãe-de-santo. Seguindo relato da mãe-de-santo:

“São seis, mas debaixo da minha bandeira são quatro. Tem a Kika, a Viviane, a Lucimar e o Ricardo. São os quatro que eu fiz a feitura. Os outros dois que tem é do Juliano e da Luzia, que quem fez a feitura foi a Kika, que é a mãe-de-santo deles. São meus filhos, mas não são meus filhos-de-santo. Quem fez feitura deles todinho foi a Kika.” (Mãe-de-santo Rejane D’lemanjá, novembro, 2015)

A Viviane D’lemanjá tem os treze orixás do seu *orumalé* assentados e já tem filhos/as-de-santo. Juliano D’Ogum também tem filhos/as-de-santo e não está sob a bandeira da mãe-de-santo, mas sim sob a de Kika D’Oxum, filha-de-santo da mãe Rejane D’lemanjá. Em contraposição aos treze orixás assentados por Viviane, Juliano D’Ogum tem doze, isto porque ele não tem o Bará Agelú, o Bará do povo do mel. Juliano por ser filho de Ogum e do povo do dendê, tem a sua conexão com os seres sobrenaturais por meio do Bará Lanã. Porém é necessário assentar o Bará Agelú e completar seu *orumalé*, como ressalta a mãe-de-santo. Isto porque alguns tipos de trabalhos para clientes o Bará Agelú pode ser necessário, seguindo a mãe-de-santo: “Porque o Agelú é pra fazer serviço doce, essas coisas assim. Abertura doce, daí tem que ter a faca, né?” (Mãe-de-santo Rejane D’lemanjá, novembro, 2015). Os Barás e o orixá de cabeça prescindem o recebimento de facas¹¹. Já os/as filhos/as-de-santo do povo do mel precisam necessariamente assentar desde o início da feitura o Bará Agelú para produzir o contato com os demais orixás. A própria mãe-de-santo não tinha o Bará Lanã na ocasião da sua preparação, quando ela abriu a terreira o pai-de-santo dela assentou o Lanã. Considerando que o Bará é o mensageiro dos orixás, existem diversos elementos que devem ser ponderados na relação deste com os demais orixás e com os/as filhos/as-de-santo: elementos relacionados aos orixás (que compõem o mapa de relações da casa cabinda), como o mel e o dendê.

Podemos pensar que elementos compartilhados fazem o axé fluir com mais facilidade. Isto porque os seres envolvidos na aliança compartilham de um fragmento de axé similar, o que permite a sua fluidez sem barreiras, sem necessidade de negociações, posto que o que flui em um/a filho/a-de-santo do povo do mel é o mesmo elemento que flui na energia vital do orixá ou entre os orixás.

¹¹ Problematizadas mais detidamente no capítulo 4.

A mãe-de-santo Rejane D'lemanjá mantém a casa de maneira muito humilde perante a sua influência e conquistas. Quando tratamos de questões do funcionamento da casa a mãe-de-santo sempre enfatiza que é a maneira como ela aprendeu e como é o *fundamento* que o seu pai-de-santo lhe passou. Sua condução é muito organizada e clara, não havendo dúvidas sobre a maneira como ela conduz os rituais. A manutenção do funcionamento da casa, que é grande e há uma circulação significativa de pessoas e filho/as-de-santo, segue a maneira como ela aprendeu e como seu pai-de-santo lhe transmitiu os ensinamentos. A condução da casa está relacionada estritamente ao chamado *fundamento*, que é religioso, e transmitido de maneira oral e presencial pelo/a pai/mãe-de-santo aos/às filhos/-de-santo. Por estes motivos é sempre ressaltado dentro da terreira a humildade e o cultivo da simplicidade para louvar aos santos.

Seu relato enfatiza que ela, como os demais, é filha-de-santo e é esse o seu propósito. Seguindo esse argumento:

Eu sou a mãe-de-santo quando eu tô lá dentro com a faca na mão pra fazer uma feitura seja do que for... Saí lá de dentro pra cá eu sou igual a vocês, eu tenho quatro pé¹² igual a vocês, a única diferença é que quando eu vou pra lá dai eu tenho que tá com a faca na mão, se eu não tiver com a faca na mão eu não posso fazer feitura. E a única diferença é quando eu me sento aqui pra ver os passos de vocês futuramente. Saiu daquela porta pra cá (do quarto de santo) e saiu daquela porta pra cá (da sala de búzios) é tudo igual. A passada daqui pra lá não influencia nada. Isso aí muita gente não gosta. Aquele poder superior não leva a nada. (Mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, novembro, 2015)

Seguindo seu argumento, o que a caracteriza como mãe-de-santo é um objeto, utilizado durante a prática de assentamento ou fortalecimento de axé para ao/as filhos/as-de-santo, e o local. Quer dizer que é uma posição variável, dependendo das associações entre os humanos e os não humanos.

Atualmente, Rejane D'lemanjá tem vinte e cinco filhos-de-santo pela nação e alguns destes têm filhos-de-santo também¹³. Sua casa cultua os seguintes orixás: Bará Lodê, Bará Lanã, Bará Adague, Bará Agelú, Ogum, Iansã, Xangô, Odé e Otim, Obá, Ossaim, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Com exceção de Bará Lodê e da Oiá Timboá - que ficam na rua e têm a entrada limitada a homens, mulheres que não

¹² Se referindo à preparação dentro da religião e o sacrifício de animais de quatro pés.

¹³ São duas filhas-de-santo da mãe Rejane D'lemanjá que também são mães-de-santo da terreira. A Viviane D'lemanjá e a Kika D'Oxum. Elas têm outras bandeiras (como se refere à mãe-de-santo), porém ainda são ligadas ao Reino. O filho biológico da mãe Rejane D'lemanjá, Juliano D'Ogum, é filho-de-santo da Kika D'Oxum e também é pai-de-santo com quatro filhos/as-de-santo, seguindo a mesma lógica, ele tem outra bandeira, porém é ligada ao Reino de Iemanjá e Oxalá.

menstruam e mulheres da orixá Oiá (um caminho da orixá Iansã) -, os demais orixás permanecem no quarto de santo. O quarto de santo é localizado no salão da nação, na parede oposta à porta de entrada do salão. São três paredes com a abertura voltada para o salão, onde figuram prateleiras nas quais habitam os assentamentos dos orixás e *boris*, que são protegidos por cortinas. As cortinas servem para proteger os orixás da claridade, do pó e, principalmente, das mulheres que entram menstruadas no salão da nação. Segundo dona Rejane "não é certo as pessoas menstruadas, tu corta um pouco a energia e tudo, então não tem necessidade. Então a gente bota as cortina que é pra proteger" (Rejane D'lemanjá, outubro, 2014). Diferentemente da casa nagô, na cabinda somente pude observar os assentamentos dos orixás em momentos de rituais, que é o momento em que as cortinas são abertas parcialmente e os orixás passam de protegidos pelas cortinas para protagonistas do *xirê* (roda de dança aos orixás).

Duas vezes por ano é feito um ritual chamado de *miosé*. O *miosé* é "a limpeza dos santos", segundo relato da mãe Rejane D'lemanjá, que envolve a limpeza das vasilhas onde os *ocutás* (pedras de assentamento) habitam e de todos os demais objetos que envolvem os orixás - como suas insígnias, quartinhas, etc. Os *boris*, as *seguranças* e as *quartinhas* dos iniciados também ficam no quarto de santo e são limpos durante o mesmo ritual. A limpeza é feita com um pano molhado em água e não é permitido colocar os objetos rituais sob a água ou em água corrente. Este ritual envolve todos/as os/as filho/as-de-santo ligados/as ao Reino. A limpeza dos objetos é feita sobre uma mesa grande, posta dentro do salão da nação, e, após o processo, são dispostos sobre um *alá* (pano branco), onde os objetos secam antes de retornar ao quarto de santo.

2.4 “Centro Espírita Umbandista Cacique Mãe Iara e Cabocla Jurema”

O salão da umbanda se localiza do lado direito do terreno e fica na diagonal da *aruanda* de exu. À esquerda de quem entra no salão, na parede perpendicular, se localiza o *congá* que abriga as imagens das entidades (com exceção do povo da rua, que fica na *aruanda*). Objetos utilizados nos rituais, como velas, pratos, travessas, bebidas, mel, etc., ficam guardados abaixo da última prateleira do *congá*, protegidos por uma cortina. A roda dos médiuns (chamada corrente) se forma em

frente ao *congá* e ao lado do tambor e do tamboreiro. À direita da porta de entrada do salão há bancos para a assistência (observadores e consulentes) e prateleiras protegidas por cortinas onde são organizados os demais elementos que o ritual envolve, como os objetos das entidades (chapéu, capas, bengala, etc.).

O Centro foi aberto logo depois da casa de nação, após a construção do salão. Antes de abrir sua própria terreira de umbanda, dona Rejane era vinculada à casa da sua mãe “pelo lado da umbanda”, desde 1976. A “dona da terreira”, seguindo Dona Rejane, é a primeira cabocla que a mãe-de-santo recebeu, a entidade chamada de cabocla lara, ligada ao mar. Há mais de 20 anos a cabocla lara passou a terreira para a entidade cabocla Jurema governar. Raramente a cabocla lara vem e retoma seu posto. A terreira de umbanda é de *linha cruzada*, posto que são feitos sacrifícios rituais para os exus da casa, o que ocorre no mês de agosto. A denominação de linha cruzada foi dada pela própria mãe-de-santo em oposição à quimbanda. A terreira foi definida deste modo por não sacrificar animais de quatro patas e nem animais como gato preto, por exemplo, e *cortar* somente os de duas patas: galos para os exus e galinhas para as/os pombas(os)-gira; são oferecidos galos e galinhas da cor vermelha ou preta. Como a sua pomba-gira Maria Padilha do Forno gosta de receber galinha carijó, uma vez ao ano, no último fim de semana de agosto, é oferecida a ela uma destas galinhas “para alegrar esse povo”, como disse a mãe-de-santo. A mãe Rejane D’lemanjá relatou que ela não cultua muitos exus na umbanda, que os seus cultos são pelo lado da nação, então segundo suas palavras: “Na umbanda eu faço minha coisa light”.

As sessões de umbanda são semanais e, normalmente, cada semana é dedicada a uma linha: caboclos(as), pretos(as)-velhos(as), ciganos(as), *ibejis*¹⁴ e exus/pombas(os)-gira. Durante as sessões, as entidades vêm à terreira dar conforto (conversa, abraço) e receber agrados por meio do compartilhamento, na qual a relação entre humanos e não humanos ocorre de maneira estreita e aberta à comunidade. Nas sessões para exus e pombas(os)-gira, as(os) pombas(os)-gira compartilham seus espumantes e perfumes e os exus suas cachaças, dançam e conversam muito. Por vezes, as pombas(os)-gira oferecem espumante com perfume para as pessoas da assistência (quem vai receber as bênçãos) beberem. Procuram

¹⁴ Ibejis são as entidades infantis. As sessões para ibejis são raras dentro da terreira. Só pude observar uma até o momento. Segundo a fala de uma filha-de-santo, estas festas são evitadas porque estas entidades são muito bagunceiras e, por vezes, podem sair do controle.

abrir os caminhos das pessoas, são exigentes e pedem coisas. Nas sessões de pretos(as)-velhos(as) eles consomem cigarros, palheiros, vinho, guaraná e pedem ervas, como a arruda. Por vezes a arruda pode ir para dentro do copo do(a) preto(a), ser oferecida ou ser utilizada para fazer limpeza nas pessoas da assistência. Os(as) caboclos(as) também pedem ervas e cigarros, assim como charutos e cerveja. O povo cigano vem com cor e alegria. Eles gostam de dançar e conversar, são vibrantes e gostam de roupas coloridas e frutas. Pedem cigarros e vinho, que é compartilhado com as pessoas da assistência.

A espacialidade da terreira envolve também a sensorialidade, os sons (do tambor, as palmas, as vozes que cantam, a sineta), os aromas e as reverberações de todos esses elementos que constituem uma parte do invisível das coisas. Sendo mais que uma estrutura material, as paredes que seguram o telhado separam e protegem o que há no interior do pátio interno e/ou rua, porém, estão mais próximos a barreiras de reverberação de energia, ou axé. No entanto, estas barreiras não são "limitantes", posto que não encapsulam a energia, uma vez que ela escapa/transborda/extrapola os limites da estrutura e alcança a rua, o bairro, a cidade, e todo o conjunto de matérias que formam e transformam o axé dos seres sobrenaturais cultuados nas terreiras. Essa onda de energia que é potencializada e catalisada pelas ondas sonoras das vozes e instrumentos musicais invade as demais barreiras materiais que elas encontram, como os corpos humanos e os corpos de objetos. As ondas de axé batem, adentram, mudam de sentido, como por refração, e vão alcançando espaços e coisas que não podem ser limitadas a estruturas materiais.

Na *aruanda* habitam os assentamentos dos exus e pombas(os)-gira. Os assentamentos são feitos em imagens, que correspondem à entidade do povo da rua associado ao iniciado/a. As imagens preparadas ficam dentro de alguidares (vermelhos ou vermelhos e pretos) e alguns elementos associados à feitura da obrigação permanecem junto com a imagem, como penas, tridentes, ponteiras e facas, chamados de "ferramentas". Nem todos os/as iniciados/as têm a faca das suas entidades e, desta forma, só recebem sacrifícios quando o mesmo é ofertado pela casa de maneira coletiva. Alguns filhos/as da mãe-de-santo levaram os seus exus para as suas casas e quando eles/as têm as facas ritualizadas eles/as podem prestar os sacrifícios para as entidades livremente. As guias dos/as filhos/as em

geral estão adornando a imagem das entidades, isto porque a mãe-de-santo deu a liberdade dos/as seus/suas filhos/as não usarem as guias. Sobre as imagens:

Todas as imagens são compradas pronta, tá? Porque muitas vezes o exu diz: “olha, o meu gesso é de tal forma”, e tu vai procurar igualzinho como ele descreveu. Tu não precisa nem perguntar, porque tu já tá enxergando, né? (Mãe-de-santo Rejane D’lemanjá, novembro, 2015)

As imagens das entidades das demais linhas também seguem a mesma lógica: a entidade identifica suas características físicas; porém, nas demais linhas, a casa não tem a prática de assentar com *axorô* e nem dar facas às entidades. As entidades recebem o sumo das ervas, ou seja, o *miró*. Mesmo a preta-velha da mãe-de-santo tendo uma faca para corte, esta não é utilizada. Seguindo a mãe-de-santo:

Eu até tenho faca de preto velho, que a minha preta velha foi feita por uma preta velha que tinha faca e essa preta velha cortava um porco pros preto velho. Então antes dela fechar a terreira ela me deu, mas eu nunca usei. Eu nunca usei porque eu acho desnecessário. Tu corta por Lodê, tu corta pra exu, tu corta pra Orixá e vai tá cortando pra preto velho? É muito corte pra uma casa só. Então não! (Mãe-de-santo Rejane D’lemanjá, novembro, 2015)

As imagens dos pretos(as)-velhos, caboclos(as) e ciganos são preparadas com o *miró* e habitam o *congá* na terreira, na parede à esquerda de quem entra no salão da umbanda. As imagens ficam nas cinco prateleiras do *congá*, sendo a última (a do topo) menor que as demais onde figura o espírito santo, que em dias de ritual recebe velas. No canto direito do salão, acima do local da assistência, fica uma pequena prateleira de canto para o povo da rua, que recebe uma vela ao iniciar os trabalhos.

O *miró* que as imagens recebem uma vez ao ano após o aprontamento é feito com o sumo de ervas como manjeriço, alevante, trança de cigana, guiné. São as mesmas ervas que os orixás recebem. Ao ser aprontado/a, o/a filho/a-de-santo lava a cabeça com o mesmo *miró* que as imagens e a guia. Seguindo o relato da mãe-de-santo:

Quando tu ganha a guia de umbanda, essas guia também vão no *miró*. Que aí é determinado pelos caboclo, ‘olha: quero tal erva, quero tal erva, quero erva’. Não é eu que dou a erva, é eles que dão. Aí elas ficam sete dias naquela erva, geralmente com uma bebida. A bebida que eles gostam. Geralmente fica sete dias, depois tira, dá uma secadinha e... (Mãe-de-santo Rejane D’lemanjá, novembro, 2015)

2.5 "Casa de axé Nagô cuja força vem dos Orixás das chuvas"

A Casa Nagô se localiza em uma pequena casa no Bairro Areal (Pelotas - RS) em um condomínio de sobrados, moradia do *Babá*. As casas são germinadas, uma pegada à outra, formando um conjunto de blocos similares ao longo de diversas ruas. A Rua do *Ilé* é em frente a um terreno grande, com grama a fazer, na maioria das vezes. Na área central deste terreno a grama é utilizada como um campo de futebol e, por vezes, serve de local de pastagem para cavalos.

A peculiaridade do *Ilé* frente às demais casas é uma quartinha de louça branca que fica do lado de fora da porta de entrada e a casinha de Exu Lanã, que fica ao lado direito da porta (na perspectiva de quem adentra). A casinha é uma pequena construção que utiliza a parede da fachada da casa como base, tem duas pequenas paredes laterais, um telhado e é fechada na frente por uma portinha de madeira. Quando um ritual vai iniciar na casa, uma vela figura ao lado da casinha. Quando visto de fora, o *Ilé* tem cor de iluminação a velas. A sala é o local onde os orixás habitam. Eles ficam dispostos nas duas paredes da sala, um ao lado do outro, respeitando as relações familiares dos orixás. Os limitantes do *Ilé* para a casa são a escada em espiral, que possibilita o acesso ao segundo andar (local privado do *Babá*), e um biombo de fibra, que divide o espaço da cozinha com o da sala. No centro da sala figura o patrono do *Ilé*: Obatalá. O *ojubó* de Obatalá fica sobre dois grandes vasos encaixados a partir das bocas que remetem à criação do universo, reverenciando o orixá da criação dos humanos, e que se equilibram sobre um balaústre de gesso. Sobre os vasos fica uma bacia branca de fórmica, na qual figuram quatro pratos encaixados nas laterais de uma sopeira branca de louça, local do assentamento do orixá. A sopeira fica fechada e geralmente um *alá* cobre todo o *ojubó*. O *ojubó* se apresenta da mesma forma que Obatalá quando se manifesta no *Aiê*: protegidos por um *alá* que cobre o corpo dos dois.

O assentamento coletivo de Obatalá marca o centro dos *xirês*. Os locais dos assentamentos marcam a espacialidade da casa, que é separada entre a parte pessoal do *Babá* e do *Ilé*. A cozinha é utilizada para uso pessoal e para uso dos orixás. A parafernália utilizada para servir os orixás é guardada dentro de um baú. A sonoridade e os odores também compõem o ambiente: os assentamentos exalam

um odor muito característico. São os grandes marcadores da região do culto aos orixás. Mesmo que, seguindo relato do *Babá*,

Aqui é a minha casa e a casa dos orixás. Não posso dizer que a casa é só dos orixás porque também é a minha casa. Não pode ser só a minha casa porque também a casa dos orixás. Mas eu não durmo sem vir aqui dar boa noite para os orixás, entendeu? Eu tenho uma intimidade com os orixás. Quando eu anuncio a casa eu anuncio como *Ilé Axê*, mas esse *Ilé Axê* ele existe como instituição religiosa só no momento que eu recebo as pessoas aqui. Mas no íntimo, os orixás fazem parte de tudo o que eu faço aqui. Desde o momento que eu tô ali na cozinha e tô preparando uma janta, eu não janto sem antes servir Exu, acender uma vela. Porque Exu come antes em qualquer momento, nem que seja uma vela eu tô lembrando de Exu. Então Exu tá ali se alimentando e eu também tô fazendo a minha comida aqui. Muitas vezes eu tô fazendo a minha comida e a de orixá junto. Daí sirvo Obatalá, sirvo o meu prato e de massa e vou lá pra cima, né? Então é como se... a divindade sempre vai estar antes, é como se eu morasse... como se eu fosse hóspede dos orixás. É mais os menos assim que eu me sinto. (*Babalorixá* Eurico *Kejaiye*, novembro, 2015)

A *Casa de axé Nagô cuja força vem dos Orixás das chuvas*, fundada em 2008, é conduzida pelo *Babalorixá* Eurico *Kejaiye*¹⁵ e dedica-se ao culto dos orixás *Funfun* (os orixás ligados ao branco), que são Obatalá (patrono da casa), Olufon, Babá Oke, Babá Oko, Babá Danko, Babá Ejigbó, Obokun e Olissá, contemplando ainda o culto a todos os demais orixás: Onilé, Egungun, Yami-Oxoronga, Esù, Ògún, Òssóssi, Ologun, Osaniyn, Iroko, Obaluayê-Omulú-Sakpatá, Sàngò, Ayrá, Agandju, Dadá-Ajaká, Igbeji, Yemoja, Obá, Nanã, Yewa, Osumaré, Ajé, Egbe, Òsún, Oyá, Ajagunã, Jagun, Orunmilà, Olokun e Oduá. Utilizo na apresentação os nomes dos orixás em iorubá porque é uma preferência do *Babá*¹⁶, ao longo do texto apresento em português para proporcionar uma leitura mais fluída e não retirar a atenção do conteúdo.

O *Babalorixá* Eurico *Kejaiye* foi iniciado em 1999 no batuque por João Cunha D'Xangô *Djakutá Evanicé* da nação ketu-nagô. João descende de Ibrain Atalla D'Oya *Messan*, fundador da SERGS (Sociedade Espiritualista do Rio Grande do Sul), em julho de 1950, e que tinha um culto dedicado à Umbanda Esotérica e às divindades nagô. Segundo relato do *Babalorixá* sobre a ascendência do *Ilé*¹⁷:

¹⁵ A forma de tratamento que utilizarei para o pai-de-santo remete a preferência do próprio para ser referido.

¹⁶ Babá é uma forma de tratamento utilizada dentro da casa nagô para chamar o Babalorixá (pai-de-santo) carinhosamente de pai. Optei por me referir ao pai-de-santo desta maneira por ser o tratamento usual dado a ele dentro da casa.

¹⁷ Forma que os integrantes da casa nagô se referem sobre a mesma. Optei por chamar a casa nagô da mesma forma como seus integrantes ao longo do trabalho.

Descobrimos quem iniciou o Ibrain. Foi Senhor Paulo Menezes, que faleceu em São Paulo. Um filho do Zé Coelho. Mas o Volney, filho do Ibrain, já tinha me dito o mesmo. Só que este senhor (Zé Coelho) tinha até a foto dele. Aí segundo eles, o Seu Paulo (Menezes) foi iniciado pela senhora Luanda. E a senhora Luanda por um escravo da charqueada chamado João de Sakpata. Aí a linhagem acaba nesse Seu João. Só falta descobrir de que lugar seu João veio... Bom, aí se descomplicou a tal história de nagô e xalu. Sempre foi nagô, Ibrain era irmão de santo do Zé Coelho. Ambos foram iniciados por esse Paulo Menezes. Quando Ibrain morreu, o Oxossi do Zé Coelho que deu o nome da nação xalu. Pois segundo Oxossi é de lá que a nação vinha, daí se era um delírio do irmão pela morte de Ibrain ou se era verdade... Porque no mapa não tem xalu, só savalu. Se for Savalu realmente é a terra de Sakpata e o tal seu João da charqueada era esse vodun. E o "S" aqui no Brasil virou "X", lembra? Esu (Exu)/Osun (Oxum). Bom, o bará do mercado (original), o de Pelotas, realmente foi então assentado por membros da minha nação, porque diziam ter sido os xalu da charqueada. Descobri que são meus parentes (risos). (*Babalorixá* Eurico *Kejaiye*, julho, 2014)

No relato acima, se descortina um importante ponto para o zelador de orixá da casa nagô: as suas origens. Primeiramente, remete ao tempo da escravidão e aproxima a casa de uma ancestralidade africana. Em segundo lugar, a origem nagô foi afirmada na elaboração desta genealogia, segundo o *Babá*, a sua ancestralidade "sempre foi nagô". Na sua narrativa ele remete ao vodun quando fala do Sakpata, legitimando a aproximação do próprio Babá com o vodun. Inclusive divindades voduns são assentadas no *Ilé*. Segundo o *Babá*, o *Ilé* se aproxima mais do funcionamento do candomblé de nação nagô, o que o afasta das características do batuque e do *fundamento* do seu pai-de-santo.

A iniciação e a feitura do *Babá* foram problemáticas. O *Babá* foi iniciado em 1999 para Oxaguiã¹⁸, lemanjá Sessu e Oxum Ipandá, porém com Oxaguiã ele nunca entrou em transe. Então seu pai-de-santo o preparou para outro caminho de Oxalá: Oxalufã. Seus orixás de carrego também foram alterados para outros caminhos de lemanjá e Oxum. Esta iniciação também gerou dificuldades para o *Babá*, além da feitura inicial que nunca foi desfeita (existe até hoje nos assentamentos coletivos), foram utilizadas ervas para o orixá Bará na sua feitura de cabeça. Atualmente o *Babá* leva essas questões com muita leveza e diz que foram dádivas.

A existência de uma ancestralidade não excluiu o fato de haverem construções discursivas acerca da identidade nagô, pesquisas sobre cultura africana e cultura afro-americana. Goldman (2011) relata o que Bastide considerou uma "imitação indireta", quando os zeladores de santo tomam como base os livros dos afrologistas. Levando em consideração a capacidade construtiva dos zeladores de

¹⁸ Caminho de Oxalá, chamado de Oxalá novo.

santo: "o zelador de hoje estuda a África através dos livros para reformar sua própria religião" (BASTIDE apud GOLDMAN, 2011). O *Babá* é um estudante dedicado à cultura provinda do continente africano, se debruçando majoritariamente na história do território do atual Benin e Angola, e das manifestações religiosas afro-brasileiras. Foi ele quem fomentou o início dos meus estudos sobre a religião afro-brasileira, abarrotando minha prateleira de livros, que são muito válidos. Ele cita com frequência o trabalho de Juana Elbein dos Santos (2008), Norton Corrêa (2006) e Reginaldo Prandi (2001).

Na casa nagô são acionadas diversas redes de relações para a construção da memória do local: a África imemorial, o culto nagô, vodun e egungun¹⁹, assim como as relações políticas estabelecidas com outros terreiros, dentro do *Ilé* e com a comunidade envolvente. As questões da diáspora africana são de maneira recorrente observadas no discurso do *Babá*, até mesmo porque ele, como estudante de Antropologia (com formação em Arqueologia), participou de um projeto sobre arqueologia da diáspora africana na Universidade Federal de Pelotas (Departamento de Antropologia e Arqueologia) e estudou sobre o tema nas disciplinas ofertadas pelo curso, incorporando o discurso acadêmico ao seu discurso político.

No *Ilé* a profusão de objetos que remetem à África imemorial salta aos olhos. Chamam a atenção as pequenas estatuetas que remetem ao Egito antigo - como a esfinge e deuses egípcios -; segundo o *Babá*, essas estatuetas aludem ao local de origem de Ododuwa, o rei da nação nagô. Ododuwa também é conhecido mitologicamente como a deusa da criação do mundo, responsável por construir o meio ambiente do planeta para os seres humanos - feitos por Obatalá - habitarem. Ododuwa e Obatalá juntos formam (simbolicamente) a cabaça da vida, que representa o início da vida dos seres humanos no *Aiê* (terra). Sendo assim, Ododuwa é ora uma figura masculina e ora feminina. Estas pequenas estatuetas, portanto, pertencem à construção identitária da casa nagô. Não menos importantes são os meios materiais por onde o conhecimento sobre a África e as afro-religiões são propagados. Muito do conhecimento adquirido pelo *Babá* é fomentado pela internet, que o mantém em contato com diversas pessoas de religião e blogs de outros/as pais/mães-de-santo por todo o Brasil, difundidos pelo uso de computadores e smartphones. Do mesmo modo, os livros têm um papel importante

¹⁹ Culto aos ancestrais.

no fomento do conhecimento religioso do Babá. Outro meio material importante desta rede de construção identitária são os búzios, que são a fonte de contato com os seres sobrenaturais que informam e negociam seus termos de culto.

Os objetos de uso ritual, preferencialmente e seguindo o Babá, deveriam ser produzidos dentro do *Ilé*. Porém isto não é possível atualmente por diversos motivos, inclusive por falta de estrutura e tempo. Esta preferência se dá porque os objetos de elementos provindos da natureza, como o barro e ferro (a lógica não vale para o plástico) têm legbás (espíritos). Isto porque no momento da feitura eles recebem um espírito ao serem formados:

Não é em todo o material, mas todo material que vem pela mão do homem. A gente pode trocar isso como os materiais artesanais. Potes de barro, potes de cerâmica, o trabalho de forja, o trabalho da construção civil, ali tu consegue exercer vida sobre aquilo que tu constrói. E sim, cada coisa tem vida e ela tem uma memória. Tanto é que esses objetos vêm pra casa, mas eles não são assim'ah eu comprei esse pote de barro pra Ossanin, vou lavar eles com ervas, vou fazer um sacrifício e está aqui Ossanin, essa é tua quartinha'. Eu jogo nesses objetos, porque quem forjou esses objetos pode ter animado esse objeto com algo ruim. E daí vou tá agregando a um culto de ancestral, que tem toda uma relação de equilíbrio pra poder existir. (*Babalorixá Eurico Kejaiye*, novembro, 2015)

O *Ilé* cultua os orixás de maneira coletiva utilizando o chamado sistema de *Ojubós*. O *Babá* tomou conhecimento deste sistema por meio das suas pesquisas sobre África e candomblé e, após uma negociação com o patrono da casa, no momento da fundação da mesma, o sistema foi implantado. Três motivos são enfatizados pelo *Babá* pela adoção do sistema: primeiro, é uma forma menos onerosa de culto aos orixás, porque não é necessário que cada iniciado faça a sua oferenda aos seus orixás, posto que o *Ilé* faz as oferendas de maneira comunitária. Segundo, o fato de ser comunitário remete ao pensamento da África imemorial. Terceiro, o *Ilé* se localiza na sala da pequena residência do *Babá*, sendo assim, o sistema de *Ojubós* tomaria menos do espaço do local, podendo abrigar de maneira mais confortável os orixás.

Todos os *ojubós* foram feitos no início da casa de religião e quando os/as filhos/as-de-santo são preparados eles recebem o orixá assentado na pedra chamada de *otá*, na casa nagô. A feitura dos *ojubós* se deu em recipientes altos, como em alguidares grandes de cerâmica, bacias grandes de porcelana ou de material esmaltado, gamelas, potes ou cabaças. Em alguns *ojubós* quatro pratos são encaixados na parte interna um ao lado do outro, acompanhando o limite circular

dos recipientes. Os pratos têm como objetivo fazer o axé que circula dentro do assentamento do orixá ser refletido para o ambiente. Os *ojubós* são compostos por elementos diversos que fazem referência às preferências dos orixás e o *otá* do orixá do pai-de-santo e dos orixás dos/as filhos/as-de-santo (se houver).

Na iniciação de um/a filho/a-de-santo são preparados o *bori* e três pedras roladas, referentes ao orixá de cabeça, ao orixá do corpo e um Exu dono dos pés (caminhos), e três quartinhas, referentes aos três orixás. Com o passar do tempo vão sendo assentados em pedras roladas os demais orixás do/a filho/a-de-santo. Estes *otás* vão habitar o *ojubó* do orixá geral da casa e vão incrementar o axé do/a filho/a-de-santo e da casa de religião.

A seguir são apresentadas duas figuras que são mapas de preferências dos orixás, no qual as linhas são os objetos que veiculam o axé dos demais seres envolvidos no culto aos orixás. Estes mapas demonstram a relacionalidade entre os seres, respeitando o culto de cada casa de batuque pesquisada.

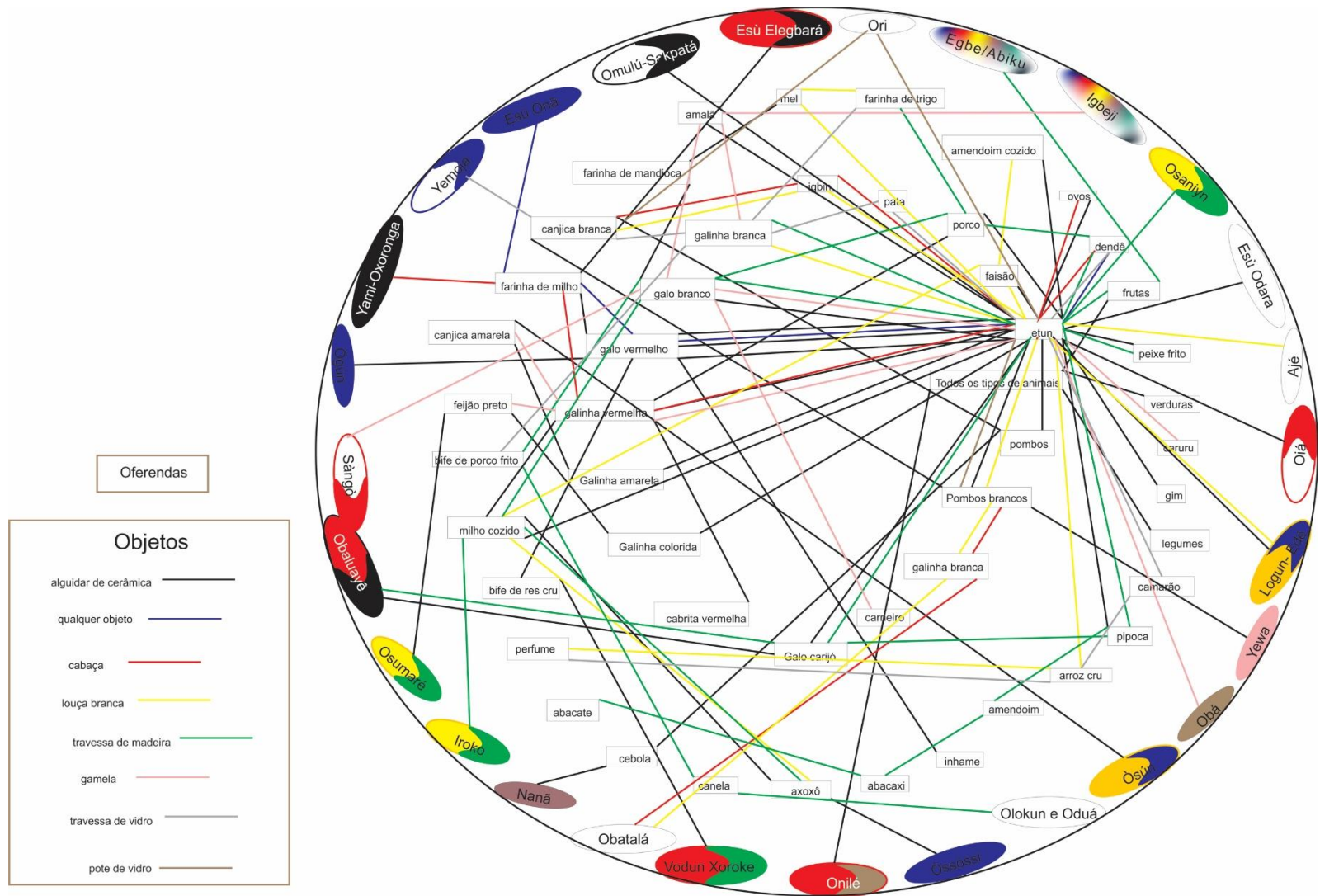


Figura 02: Mapa de preferências dos orixás na Casa Nagô

3. Axé e aprendizado nos sons do batuque

As festas públicas na casa cabinda geralmente envolvem diretamente objetos sonoros como o tambor, o *adgê*, a sineta e o *adjá*. O *adgê* (ou *agê*) é formado por uma cabaça coberta por contas de plástico e é um instrumento de percussão. A sineta é um pequeno e simples sino (mais ou menos sete centímetros) com um cabo que cabe na mão de uma pessoa, geralmente prateado, variando a cor do cabo. O *adjá* é um sino de três bocas ornamentado, pode ser dourado ou prateado, com cabo da mesma coloração das bocas. Estes instrumentos compõem a sonoridade dos rituais nas casas de religião e podem ser comprados nas casas de artigos religiosos. Entre eles, os instrumentos indispensáveis na casa cabinda são o tambor e a sineta. O *agê* normalmente participa dos rituais, porém não existe obrigatoriedade dele ser tocado incessantemente, como é o caso da sineta. O *adjá* não é comum na casa. Portanto, tomo como muito importante para a própria configuração e dos rituais na casa cabinda os elementos sonoros, especialmente o tambor, por algumas especificidades que pretendo problematizar ao longo deste capítulo. O tambor e sua sonoridade perpassam o mundo material religioso, os humanos e os seres sobrenaturais, colaborando com a execução efetiva dos rituais, com a propagação do axé e com o aprendizado e manutenção da religião de modo geral.

3.1 O tambor que chama

Nos rituais do Reino de Iemanjá e Oxalá e do Centro Espírita Umbandista Cacique Mãe Iara e Cabocla Jurema o tambor e a sonoridade são centrais. O tambor utilizado pelo *alabê* da casa, Eduardo D'Oxalá, foi escolhido por ele e comprado em uma casa de artigos religiosos no centro da cidade de Pelotas. Ele é

formado por elementos em estreita ligação: um corpo (que neste caso é de metal, porém poderia ser PVC ou madeira), cordas longas de algodão (que dão aderência), quatro argolas de metal e dois couros cortados em círculo.

O corpo do tambor é aberto nas duas extremidades, que são fechadas por couros. O couro é fixado entre dois arcos de metal, um tramado com corda de algodão que forma argolas e outro sem trama. Outra corda passa nas argolas unindo as duas extremidades de couro, formando uma trama vertical - em forma de V, que atravessa o corpo do tambor. O tambor é afinado pelo *alabê* com o restante da corda ao formar uma trama horizontal, apertando a corda contra o corpo do tambor. O tambor é a composição entre o seu corpo tramado pelas cordas de algodão, as argolas de metal, o couro tratado dos animais e o seu preparo ritual.

A centralidade do tambor pode ser notada pelo local de destaque que ele ocupa na nação: o tambor e o *alabê* ficam em uma escada que simula uma pequena arquibancada. Esta arquibancada é uma estrutura de madeira com dois níveis, forrada com carpete cinza escuro, tem entre 1,5 metro de largura e de altura. A estrutura fica do lado direito da porta de entrada principal do salão, localizando-se na parede oposta ao quarto de santo, portanto, a sonoridade é direcionada a este espaço e abraça todo o salão da nação. Entre o quarto de santo e o local do tambor, o salão da nação se abre, local onde os *xirês* ocorrem. O tamboreiro normalmente fica no degrau mais alto da estrutura, o que proporciona uma visão ampla do salão, e o tambor fica entre as suas pernas, podendo ser apoiado no degrau inferior. No salão da umbanda o tamboreiro fica perpendicular ao *congá* e em frente ao local onde a *corrente* é organizada e as entidades chegam. O tambor para a casa cabinda e a umbanda está relacionado ao *fundamento*.

Segundo o *alabê* Eduardo D'Oxalá "o tambor deixa a casa mais forte, com mais *fundamento*". Isto quer dizer que a existência do tambor e a sonoridade fortalecem os princípios básicos da casa, como o conhecimento e as ações geradas por meio dos rituais. Já a mãe-de-santo atribui o tambor ao *fundamento* da chamada, ou seja, o tambor está mais relacionado ao chamado efetivo dos seres sobrenaturais, o que também fortalece o axé. Porém, outros filhos-de-santo me relataram que o tambor é o *fundamento* central da casa, isto porque o tambor e a sua sonoridade são parte essencial na aproximação entre os seres sobrenaturais e o coletivo, proporcionando a reverberação de axé e de conhecimento sobre o culto. A

centralidade do tambor vai além do que é dito e extrapola ao que é sentido e visto. Sobre o tambor, tomo as palavras da mãe-de-santo Rejane D'lemanjá:

Correto que o tambor fala. Pra nós o tambor fala no momento que tu dá a batida, tá? Que é fazendo a chamada. Que a primeira coisa que tu faz antes de começar aqui o que que é? A chamada no tambor. Aquela chamada no tambor tu tá pedindo licença, não só pro orixá da casa, mas pra todos os orixá tu tá pedindo licença. Isso tanto faz ser na nação ou na umbanda. Porque se tu observar na umbanda também... eles primeiro dão umas batidas pra depois começar a tirar os pontos. Isso aí já é o ritmo do tambor, é o ritmo do tamboreiro. Todos eles fazem, não é só na minha casa. Pegou o tambor, antes do chamado, a primeira coisa que eles dão... Automaticamente, mesmo sem querer. Aquilo ali já é uma coisa assim: tá tirando *agô*, tá pedindo licença, que é pra começar a tocar. E aí eles mudam a batida, é onde são as saudações. Então o primeiro fundamento que nós temos é o tambor, queira ou não queira. (Mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, novembro, 2015)

Como não é permitido tocar tambor para a nação sem ser iniciado, Eduardo D'Oxalá, o *alabê* da terreira, prestou a sua *obrigação* aos 11 anos com a mãe Lorena D'lemanjá, irmã-de-santo da Rejane D'lemanjá. Após alguns anos, ele *ofereceu a sua cabeça* (tornou-se filho-de-santo) para a sua mãe carnal, Rejane D'lemanjá. Desde muito novo, assim como o seu filho Henrique, começou a tocar tambor. O aprendizado dos toques e dos ritmos ocorreu observando e ouvindo os mais experientes, assim como seu filho faz com ele.

Eduardo é um *alabê* porque existe uma interação entre ele e um tambor preparado na qual o som emitido permite afetar os humanos e não humanos que participam dos rituais. Todos se afetam porque o tambor e o *alabê* durante os rituais estão em estreita relação, no qual não se pode identificar um sem o outro. Sem o toque especializado de um filho-de-santo preparado para tal ação, um tambor, mesmo que preparado, não é capaz de fazer uma interação efetiva no ritual.

Antes dos rituais, o tambor deve ser afinado pelo *alabê* utilizando o excesso de corda da trama vertical do tambor, ato que deve ocorrer no local do ritual. Eduardo D'Oxalá relatou que o tambor não pode ser afinado em casa e depois levado a outro lugar para ser tocado porque energias negativas externas àquele ritual podem ser levadas junto com o tambor. O ato de afinar apronta o tambor para filtrar energias negativas e o *alabê* para o ritual. Afinar o tambor envolve um conjunto de técnicas, gestos e expressões corporais que são geradas pela interação do tambor com o *alabê*. Normalmente o tambor é deixado entre as pernas do *alabê* permitindo que as duas mãos fiquem livres para desamarrar ou amarrar a trama que

envolve o corpo do tambor na horizontal. No fim de qualquer ritual o tambor é deixado "xoxô", ou seja, com as cordas soltas. Este ato libera as energias negativas que o tambor filtrou ao longo do ritual. O tambor ao ser tocado por um filho-de-santo especializado durante os rituais filtra as energias do ambiente e das pessoas que participam do ritual. Portanto, afinação e deixar "xoxô" estão relacionadas à característica do tambor de filtrar energias negativas.

O couro do tambor pode ser trocado mediante alguns cuidados. Observei Eduardo trocando o couro do seu tambor: ele despejou água fervendo e vinagre de vinho dentro de uma bacia grande de plástico junto com os dois couros. Depois de amolecer, o couro foi colocado entre dois arcos ficando bem esticado e encaixado nas duas extremidades do corpo do tambor. O arco visível tem uma trama com corda ao longo de sua circunferência. Este trabalho foi realizado entre seu Zé Carlos e Eduardo, porque o couro deve ser dobrado e segurado para um arco entrar entre o couro e o outro arco, sendo assim um trabalho que exige, além de jeito, suporte e força.

Ao trocar o couro dos tambores, a trama vertical de corda é retirada das argolas das duas extremidades e o corpo do tambor fica à mostra. Interessante que só o corpo do tambor perde o sentido de todo o objeto. Em uma ocasião avistei um cano de PVC pintado de vermelho e pintas pretas e perguntei ao Eduardo o que era e ele me respondeu: "o tambor". Este era o tambor da umbanda sem o couro, que necessitava ser trocado.

O processo de produção do couro do tambor a partir dos animais sacrificados é trabalhoso. O couro deve ficar bem esticado e curtindo por um período de tempo, sendo um processo complicado de ser feito em casa porque gera mau cheiro e atrai moscas. O couro dos animais sacrificados na terreira foi trabalhado por Seu Zé Carlos em uma ocasião, porém o resultado não ficou bom, seguindo seu relato. Desta forma, eles preferem comprar o couro em lojas de artigos religiosos próximas ao Mercado Público de Pelotas, quando há necessidade de trocá-lo. O fato de o couro ser comprado e não produzido a partir dos animais sacrificados ritualmente não impede o funcionamento efetivo do tambor, porque o importante é o couro receber o sangue ritual e ser vinculado ao tamboreiro por meio da chamada sinalização (passar nas mãos o sangue do mesmo animal que será compartilhado com o objeto).

O couro que observei Eduardo trocar não o agradou, porque, segundo ele, era muito grosso, provavelmente de gado. O couro mais adequado para o tambor, de acordo com o tamboreiro, é o couro de cabrito, por ser um couro fino. O tipo do couro afeta a forma como o *alabê* se relaciona com o objeto - porque o *alabê* gosta ou não gosta de determinado couro - e o som que é emitido - porque altera o tipo de interação e reverberação possível entre os atores.

Quando ocorre a troca do couro do tambor este deve receber *axorô*, que é compartilhado nas mãos do *alabê*. No caso do tambor, o sangue ritual alimenta o couro e é passado (sinalizado) nas mãos do/a filho/a-de-santo, ato que permite a ligação entre os objetos e o/a filho/a-de-santo. Quando ocorre o compartilhamento o objeto e o/a filho/a-de-santo passam a pertencer, ou fazer parte, um ao outro. Quando um tamboreiro falece o tambor deve ser desmanchado e suas partes vão para um saco com os demais objetos do filho-de-santo, como *otás*, *quartinhas* e *guias*. Somente após a realização de um ritual, chamado de missa pela mãe-de-santo, os objetos são despachados em local de mata distante da praia.

O tambor é alimentado pelo *axorô* no momento dos sacrifícios rituais, fortalecendo o objeto e o elo entre este, o *alabê* e as divindades. Além de fortalecer o elo, algo latente do objeto ganha vida. Ao receber o *axorô* o tambor passa a ser preparado para os orixás e entidades, diferindo de um tambor considerado cru, comprado nas lojas de artigos religiosos. Os objetos religiosos em geral passam de um estado chamado de cru, no qual uma energia está latente, para preparado, quando é animado o axé do objeto por meio do compartilhamento do sangue ritual. Os objetos são animados por meio da associação entre elementos heterogêneos (humanos e não humanos) durante os rituais. Por esta característica o tambor deve ser mantido, preferencialmente, dentro do salão da terreira, assim como os demais objetos religiosos.

O tambor recebe *axorô* quando ocorrem sacrifícios rituais dentro da casa, sendo assim, em mais de um momento na sua vida. No seu preparo ele deve receber *axorô* de carneiro ou galo do orixá Xangô, relacionado ao tambor. O sangue do animal que verte sobre o tambor é compartilhado nas mãos do *alabê*, sinalizando que os dois estão ligados. Após o preparo com os animais, o tambor está apto para produzir a emissão correta da sonoridade que efetuará a conexão com os seres sobrenaturais. Quando tocado, tambor e *alabê* participam do ritual, reverberando um

som que afeta a todos, humanos e não humanos presentes, ao emanar ondas de energia, e é afetado recebendo axé e filtrando as energias.

Amplio o conceito de afetado ao considerar que os afetos não são gerados somente no/a pesquisador/a, mas em todos os demais seres que participam do coletivo. Simetrizo a minha sensação de afeto (pensando em termos relacionais) ao considerar que os demais envolvidos, seres materiais, filhos/as-de-santo e observadores, também formam uma relação que vai além da empatia, eles se deixam tocar e se transformam após as experiências religiosas. Podemos observar as mudanças que um ritual promove nas pessoas ao escutar os comentários de euforia ou até mesmo cansaço que ocorrem tempos depois de dias de festas, assim como os efeitos posteriores na vida das pessoas (como é o caso de recém-iniciados/as). O tambor é um elemento extremamente sensível que participa dos rituais com uma grande responsabilidade: promover o contato efetivo e agravável entre o *Aiê* e *Orum*. O afeto dele pode ser notado nas sensações que eles geram nos humanos e nos seres sobrenaturais. Quando ele é tocado de modo efetivo, o som emanado reverbera dentro dos humanos e dos seres materiais. Se tocarmos durante um ritual um banco, um prato, o chão da terreira, enquanto o tambor é acionado, a vibração está lá. Deste modo, essa reverberação deve influenciar todos os seres materiais, inclusive o próprio tambor, fomentando a união dos diversos elementos que um ritual propicia. O tambor, seguindo o próprio relato do *alabê*, tem a característica de deixar a casa mais forte e assim vai ficando mais forte também o tambor, ao emanar e receber axé dos seres sobrenaturais ao fomentar diversas formas de interação entre os seres. Os orixás e entidades vão reverenciar o tambor, são afetados, pedem rezas, se curvam, agradecem, abençoam tambor e *alabê*. Também devemos considerar que o *alabê* é um filho-de-santo que está com o seu orixá individual (mesmo sem estar incorporado) durante a interação com o tambor, desta forma o seu orixá também está mandando axé ao objeto e o distribuindo para o ambiente por meio de ondas sonoras. As mãos preparadas do tamboreiro serão os meios do orixá interagir de maneira efetiva com os demais seres sobrenaturais.

No caso dos tambores não enxergamos o trajeto das ondas sonoras vindas destes não humanos, porém sentimos a vibração reverberando dentro dos nossos corpos. Assim, o tambor é um ser material com a capacidade de gerar ondas de

energia por meio da interação com o *alabê*. Dele vem a energia que vibra nos nossos corpos durante os rituais e que afeta aos não humanos de modo similar.

Existe um tambor da umbanda e outro da nação, porém os tambores podem circular entre os dois salões. O tambor é ligado ao *alabê* e outras pessoas só podem tocá-lo quando o tambor permite. Os termos da associação humanos e não humanos na religião é negociável e podemos observar casos em que o tambor permite ser tocado por terceiros e outros em que não permite. Seu Zé Carlos frequentemente toca nas sessões de umbanda com o tambor do Eduardo. Em uma sessão de umbanda para Exu, Eduardo estava com dificuldade de afinar o tambor (o de PVC pintado de vermelho com pintas pretas) que, segundo ele, estava "fazendo barulho de latinha". Então o outro tambor, o da nação (o de lata), foi acionado. Em uma ocasião o tambor estava inutilizado por ter sido manchado com sangue humano, evento que citarei abaixo, e Eduardo pegou emprestado o tambor de um amigo também *alabê*. Com isso podemos pensar que realmente os tambores têm suas preferências: este tambor permitiu que Eduardo o tocasse. O tambor preparado tem vontades que devem ser respeitadas, como ser tocado por determinadas pessoas e não por outras.

O tambor da nação (com corpo de lata) foi emprestado por Eduardo para um companheiro de *corrente* que acabou com o dedo ferido, ensanguentando o couro e impossibilitando a utilização ritual do tambor. Eduardo disse que "ele cortou o dedo porque não devia ter tocado o tambor", isto porque o tambor cortou o dedo do companheiro para não ser tocado. Ao cortar o dedo de quem o tocava o tambor conseguiu interromper uma interação, demonstrando que aquele ato não era permitido com aquela pessoa. Enquanto Eduardo retirava as cordas do tambor e o couro ensanguentado pelo companheiro, ele olhava o tambor e se perguntava de que maneira o dedo do companheiro foi cortado, porque visivelmente era uma ação ilógica. Quando consideramos a ação do tambor, ele fez o que era possível fazer para demonstrar que não queria ser tocado. Quando outro *alabê* é contratado para tocar no batuque ele leva seu tambor, demonstrando a relação estreita entre o tamboreiro e o tambor preparado para o mesmo.

O sangue humano (feito por corte ou menstrual, por exemplo) não é bem vindo no culto aos seres sobrenaturais. Já o *axorô* é extremamente importante, diria essencial, dentro da religião, porque a partir dele é possível ter a presença do orixá

e formar vínculos entre seres heterogêneos. Quando um animal vai ser sacrificado ele deve "se entregar" ao orixá. Desta maneira ele é possuído pelo orixá que passa a correr dentro do corpo do animal. No momento em que o animal é cortado e seu sangue verte por meio dos espasmos corporais, o axé do orixá está no sangue, por isso o *axorô* é sangue ritual. Não é um sangue qualquer resultante de um processo de maus tratos, é sim um fluido sacralizado pela energia dos orixás. O fluxo, ou circulação, é um elemento importante dentro da ontologia afro-religiosa, porque o que circula ou flui está vivo.

O movimento gerado pela circulação de energia é um elemento importante nos rituais. Os seres humanos e não humanos formam campos relacionais nos quais todos os agentes se relacionam e se afetam, habitando o mundo em um movimento contínuo. O tambor tem uma potencial energia interna, gerada na sua preparação ao ser animado, que é ativada durante os rituais e é promovida na interação tambor-*alabê*. O axé se move como ondas circulares dentro dos ambientes e dentro dos seres (humanos e materiais), por conseguinte, o tambor passa a ser um objeto de muita importância porque as ondas sonoras vindas de seu interior são energias vitais que extrapolam os limites da terreira e invadem o espaço externo. Os orixás respondem com entusiasmo quando ocorre uma circulação de axé, seja o *alabê* tocando o tambor ou algum serviço feito a eles que os agrada.

Durante três sessões seguidas Eduardo repetiu que seu tambor estava muito pesado e isso se devia às energias negativas que o tambor havia filtrado. Em uma sessão para Exu, na qual houve uma limpeza energética, uma das médiuns bateu a cabeça e formou um grande "galo" no seu supercílio. Durante essa sessão havia muitas energias negativas agindo e os toques emitidos pelo tambor permitiram "espantá-las". Neste momento do ritual, é notável que a relação do tambor e do *alabê* pode filtrar as energias negativas que entram na terreira. Por meio da interação correta é possível filtrar o ambiente e as pessoas e propagar energia quando o tambor emite certos sons.

Quando o tambor é tocado, uma rede de afeto é produzida: o *alabê* é "afetado" assim como os seres sobrenaturais, o tambor, os/as filhos/as-de-santo, as pessoas da assistência, os alimentos oferecidos aos orixás, os doces, as flores, os *boris*, o salão, enfim, todos os elementos envolvidos no ritual. O *alabê* se afeta porque toda a sua expressão corporal se altera. Os orixás se afetam porque eles

vêm ao *Aiê* e vão à frente dos tambores dançar e abençoar os *alabês*. As entidades se afetam da mesma maneira que os orixás, eles vem à terreira, dançam em frente ao tambor, abençoam, agradecem ao *alabê* e, por vezes, pedem pontos. O tambor é afetado porque ele emite o som, filtra as energias negativas, é afinado e deixado "xoxô". O fato do *alabê* e os seres sobrenaturais se afetarem afeta os demais participantes e as pessoas da assistência. Como relatou a mãe-de-santo o tambor toca "na mente e no coração".

O tambor é um objeto de conexão em si mesmo, ele permite o afeto dos indivíduos com as batidas do coração e com os seres sobrenaturais. Ele conecta os ritmos e frequências por si mesmo e amplia a consciência. Isto porque o som do tambor alinha energias similares, as energias viscerais, e fomenta a conexão entre humanos e não humanos. As similaridades do axé se fundem e permitem a fluidez do mesmo, como os demais elementos materiais e humanos da religião.

Eduardo D'Oxalá questionou Pai Ogum²⁰, em uma conversa com alguns filhos/as-de-santo da casa, o porquê da existência do *alabê*, e o Pai disse que ele é importante porque os orixás respondem ao tambor. Primeiramente, a fala demonstra a relação imbricada entre o tambor e o *alabê*, sem um dos seres a efetivação da sonoridade não existiria. Sem essa relação imbricada, as festas dentro da religião não existiriam de maneira efetiva. Assim que eles ouvem o toque das suas rezas eles vêm ao *Aiê*, ficam satisfeitos e dançam. É notável que quando os orixás chegam, após irem à porta de entrada do salão e ao quarto de santo, eles vão ao tambor e ao *alabê*. Nesta conversa pai Ogum pediu mais rezas de Xangô para Eduardo e o instruiu sobre quais toques ele deveria finalizar a festa, além de dar outras instruções sobre o andamento do ritual para Bará Lodê, que estava ocorrendo naquele período. Esta fala tinha o intuito de orientar os humanos sobre a maneira de zelar e satisfazer os orixás. A fala direta do Pai Ogum é uma das formas que as divindades utilizam para negociar os termos da associação humanos e não humanos. Isto ocorre para que os orixás se mantenham presentes e satisfeitos na terreira.

No dia 26 de junho, no batuque para o *corde* de Bará Lodê e *feitura* das *obrigações*, Eduardo não pode tocar porque estava doente, com dor de garganta, o que gerou um desconforto no andamento do ritual. Outro *alabê* foi contratado e

²⁰ Modo como é chamado dentro da casa o *axerô* do orixá Ogum.

levou seu tambor, porém ele não sabia as rezas e por vezes os orixás tinham que puxar seus toques. Os *alabês* são sempre contratados mediante pagamento, a diferença no caso de Eduardo é que ele pode ser pago posteriormente a festa e possui um vínculo com a casa por ser filho-de-santo na mesma, como ressaltou dona Rejane. O pagamento é a forma de circular energia que gera movimento, associado ao orixá Bará, dono do movimento e do dinheiro. O dinheiro é um importante elemento dentro da religião pela intensa circulação de axé que ele gera, a partir dele é possível se efetuar ações dentro da religião.

No dia seguinte, quando houve outro toque, dois *alabês* foram contratados (o mesmo do dia anterior e outro, que ficou responsável por puxar as rezas) e levaram os seus tambores. O *xirê* se deu com menos desconforto que no dia anterior. Em um toque Eduardo reuniu forças e se juntou ao *alabê* principal, tocando o seu tambor. Nesse momento todos da casa responderam com muito entusiasmo e alegria. Rejane D'lemanjá disse que faz toda a diferença o *alabê* de dentro de casa e, inclusive, após a doença de Eduardo, ela julga necessário formar outro *alabê*. Não são somente as pessoas da casa que notam a diferença, posto que uma vizinha perguntou para a Teresa D'lansã, filha-de-santo da casa, se havia ocorrido festa, porque ela viu carros estacionados em frente a casa, mas não ouviu o tambor. Teresa disse que sim, que havia tido festa. Então a vizinha exclamou que não tinha sido o Eduardo que tocara, porque ela espera em sua janela para ouvir o toque dele para receber boas energias, porém não ouviu nenhum som.

Todos dentro da casa valorizam muito o toque do Eduardo, chamando a atenção para a sua qualidade como *alabê*. Inclusive as entidades sentem a diferença entre tamboreiros. Em um ritual de umbanda, *Exu Caveira* perguntou ao seu Zé Carlos, enquanto ele conduzia o ritual, onde estava o outro tamboreiro. Quando Eduardo toca, a habilidade dele é notável. Além da qualidade dele como *alabê*, ocorre uma menor necessidade de elaboração porque a interação dos/as filhos/as-de-santo da casa, dos seres sobrenaturais e do *alabê* é mais intensa. Porque assim que o indivíduo se torna especialista, ocorre um processo de afinação do sistema perceptivo (INGOLD, 2010, p. 21), por isto ele se torna mais efetivo na sua atuação, por afetar de maneira efetiva o ritual.

A execução de alguns toques pode "ajudar ou destruir" uma casa de religião, segundo Eduardo. Não é somente o toque que tem esse poder e nem o *alabê*,

porém é a relação entre o *alabê* com o conhecimento do poder dos toques, o tambor e os seres sobrenaturais. Podemos, então, pensar que a relação intrincada entre o tambor e o *alabê* compõe um ritual efetivo. Porque, como argumenta Rabelo (2009), a experiência na religião tece uma rede de elementos heterogêneos que "se fazem – se afetam e se transformam – nas suas relações" (RABELO, 2009, p.19).

Eduardo diz acreditar em uma missão dentro da religião. Nela as pessoas são chamadas porque vieram para o *Aiê* com uma missão (assim como as pedras, como será tratado no capítulo 4). Podemos pensar que dentro dessa missão cada indivíduo tem uma função, no caso do *alabê* é, ao se relacionar com o tambor preparado, levar os rituais da casa, deixá-la mais forte e filtrar as energias negativas.

Lúcio D´Xangô, um dos filhos-de-santo da casa, falou que mesmo estando cansado depois de cinco dias seguidos de atividades durante uma das festas ocorridas em 2015, quando começa o tambor ele ganha energia. O tambor cativa a todos, para alguns ele energiza, outros mexem o corpo, outros podem até sentir sono. A existência do tambor também afeta os locais onde as pessoas que participaram dos rituais na casa de religião circularão, posto que ele afeta os humanos e não humanos presentes de diversas maneiras. Primeiro ele energiza a todos os humanos e não humanos por reverberar axé, afetando as materialidades humanas e não humanas e aos alimentos e doces que estes consomem durante os rituais. Quem vai à terreira e quem se alimenta da comida de axé ou leva pra casa os doces faz a energia dos orixás circular para além da espacialidade da terreira.

Em uma ocasião o tambor foi roubado durante a feitura de um trabalho no Barro Duro (Pelotas/RS). Seguindo relato na mãe-de-santo Rejane D´lemanjá e do Eduardo D´Oxalá, ele foi deixado no porta-malas do carro enquanto a mãe e os filhos levavam outros objetos do ritual para a mata. Quando retornaram ao carro o tambor havia sumido. O roubo deixou a terreira sem tambor durante um período porque a casa não tinha condições financeiras de comprar outro. Após esse período sem tambor eles decidiram comprar dois: um para a nação e outro para a umbanda. Durante o período sem tambor não houve sessão, porque segundo a Dona Rejane "não dava" para fazer qualquer festa ou sessão. "Não dava" para fazer festas ou sessões porque o atendimento à comunidade seria prejudicado, já que a possibilidade de filtrar energias e agradar aos orixás e entidades seria limitada.

3.2 Tamborzinho que educa e a aprendizagem

Existem dois pequenos tambores na terreira que foram produzidos por Seu Zé Carlos para Henrique (3 anos, filho carnal de Eduardo D´Oxalá) e Gustavo (6 anos, filho carnal de Luzia D´lemanjá), ambos netos dele e da mãe-de-santo. O corpo do tambor é um cano de PVC de 15 centímetros de diâmetro cortado com os dois lados fechados por couros. De maneira similar ao tambor grande, o couro é fixado entre dois arcos de metal, um tramado com corda de algodão que forma argolas e outro sem trama. Outra corda passa nas argolas e unem as duas extremidades de couros, formando uma trama que atravessa o corpo do tambor. Os pequenos tambores são "crus", isto quer dizer que não receberam *axorô* (sangue dos animais sacrificados). O tambor deve ser cru quando a pessoa é "crua" para a religião, isto é, nenhum dos dois recebeu *axorô* e prestou a devida obrigação para tocar tambor para a nação. As pessoas não iniciadas não devem entrar em determinados lugares, fazer ou ver determinadas coisas porque quando os atores se relacionam dentro da religião eles devem compartilhar o mesmo axé.

O primeiro ritual no "Reino de lemanjá e Oxalá" que participei foi a festa para lemanjá, patrona da casa, que ocorreu em novembro de 2014. Foi uma festa grande que reuniu muitas pessoas de fora da casa que mantém relações de amizade e/ou de familiaridade com Rejane D`lemanjá. Além da festa de lemanjá, três filhos da Rejane D`lemanjá que prestaram suas *obrigações* na casa foram apresentados para o coletivo. Quando cheguei, entrei pela garagem, andei pelo corredor que passa ao longo da residência da família e entrei no pátio interno que dá acesso aos dois salões da casa - o da nação e o da umbanda -, me deparei com dois netos da dona Rejane batucando insistentemente um pequeno tambor. Gustavo e Henrique estão em pleno processo de aprendizagem, estreitando a relação entre eles e o tambor com batucadas insistentes, que podem levar o dia inteiro, como me relatou na ocasião dona Rejane D`lemanjá.

Em alguns momentos do ritual, Henrique pegava o seu pequeno tambor, ficava observando as mãos do seu pai, *alabê* (tamboreiro) da casa, e procurava repetir os gestos. Repetir gestos é usual entre as crianças e os adultos recém-iniciados, que devem aprender como executar as danças e ações para os orixás. Os olhos dos menos experientes miram diretamente o gestual dos companheiros mais

experientes e é notável o esforço de repetir os gestos. Nas sessões da umbanda, assim como os rituais na nação, o Henrique sempre observa o seu pai e, por vezes, tocava o tambor junto com Eduardo D'Oxalá. Ele circula dentro da terreira normalmente em torno do tambor, pedindo a atenção do pai ou do avô. Quando ele ouve o seu pai tocar o tambor, enquanto Eduardo o afina antes das sessões ou festas da nação, ele interrompe qualquer atividade e corre gritando "agora sou eu!".

O ato de "*bater cabeça*" (louvar o orixá), a dança e o tocar instrumentos pressupõem interação dos/as filhos/as-de-santo com o mundo material, que envolve a praticidade do culto, as entidades e os orixás. A dança ocorre pelo som emitido do tambor, agê e sineta, e pela espacialidade do local de culto. As pessoas só "*batem cabeça*" para os orixás porque elas são iniciadas na religião e existem os seres materiais relacionados a elas e outros orixás de irmão/irmãs-de-santo que elas devem louvar. O ato de tocar os instrumentos necessita da relação entre indivíduo e objeto para a sonoridade dissipar. Os objetos cumprem a importante função de ensino ao interagirem com os humanos e os fazerem agir de determinados modos, regidos pelo *fundamento* da casa de religião, portanto, o afeto entre os agentes é importante no aprendizado. Isto porque os rituais só iniciam quando a sonoridade inicia.

Ao fim dos rituais que pressupõem *obrigações* (rituais obrigatórios para filhos/filhas-de-santo), o salão da terreira vira um grande dormitório, posto que os filhos-de-santo que as prestaram devem permanecer na terreira, ligados ao chão, por um período de tempo que varia de acordo com o serviço prestado. Quando algum ser material preparado na *obrigação* está no chão do quarto de santo os/as filhos/as-de-santo que prestaram as *obrigações* devem dormir no chão da terreira. Este é o momento que o orixá "*come*". O chão é um importante ator para formar a proximidade necessária entre o neófito ou filho/a-de-santo com os orixás, sendo assim atuante no renascimento dos indivíduos e no estreitamento ou fortalecimento das relações. O axé da *obrigação* vai nutrindo e estreitando a relação do/a filho/a-de-santo com o orixá, por isso é importante a manutenção do maior período de tempo possível deitado nos colchões dispostos no salão, porque o axé flui por meio do chão entre os seres. Os/As filhos/as-de-santo que fazem *obrigação* são chamados de "*presos*" e não podem levantar do colchão sem avisar e deixar um irmão/ã-de-santo no seu lugar. Eles/as não podem se servir de alimentos sozinhos e

devem se alimentar com as comidas de axé (preparadas para os orixás) sentados/as no chão. As refeições com comida brasileira podem ser consumidas sentados/as em banquinhos com o auxílio de bandejas. Eles/as nascem quando são iniciados/as, passam por uma fase de dependência, assim como as crianças, e depois renascem. No início estão mais relacionados ao chão, simulando a pouca altura das crianças e a relação livre e descomprometida dessas com o chão. Assim como crianças, suas atividades na terreira vão ficando mais complexas ao longo do tempo na religião. O período de obrigação na qual os/as filhos/as-de-santo estão presos é um momento importante na construção do aprendizado das práticas religiosas e um modo de estreitar a relação do coletivo.

No fim de uma noite de *obrigações*, os orixás de *axêros* ficaram muito empolgados, enquanto ajudavam os/as novos/as filhos/as-de-santo a arrumar suas camas, ao descobrirem que uma das filhas dormiria em colchonete e não em colchão, disseram que era como eles faziam antigamente, quando dormiam em esteiras. Assim, posso pensar que o passado não está tão distante, o passado por vezes retorna por meio das entidades e dos *axêros*, estimulados por objetos que podem extrapolar a noção de tempo ocidental.

Estas questões enfatizam como as crianças, adolescentes e recém-iniciados são inseridos no mundo das técnicas no âmbito religioso. Porque não é só tocar o tambor que se aprende observando os gestos das mãos e os movimentos do corpo, porém toda a forma de louvar e cultuar os orixás e as entidades também é aprendido pela "educação da atenção" (INGOLD, 2010).

Thuane, de seis anos e filha carnal de Valquiria D´Oxum e Eduardo D´Oxalá, prestou a sua *obrigação* para o orixá Otim. Ao longo dos dias de festa ela ficava com os olhinhos arregalados, surpresa com determinados gestos das pessoas ou das divindades, ou era repreendida por alguma atitude. No momento em que Thuane D´Otim fez a sua *obrigação*, ela iniciou outro momento do seu aprendizado dentro da religião. No período de festas a pequena neófito aprendeu como se vestir para o seu orixá, como amarrar o pano de cabeça, como dançar, como *bater cabeça* e a obrigatoriedade destas práticas. Ao fim dos dias de festa, antes de *despachar* as *frentes* dos orixás, ela foi auxiliada por Eduardo D´Oxalá para limpar a sua segurança e a sua quartinha. A partir desde momento para o seu aprendizado ela deve participar e interagir com humanos e não humanos sob a orientação de

pessoas mais experientes (INGOLD, 2010). Os mais experientes mostram como a prática religiosa deve ocorrer.

Henrique também está em processo de aprendizado, os olhos e a mente estão atentos para fazer o corpo responder de maneira similar aos estímulos visuais e sensoriais para tocar o tambor, sendo assim, a necessidade de elaboração é grande, porque a sua prática da habilidade está sendo formada (INGOLD, 2010). Por mais que Henrique toque no tambor do seu pai, que é grande, o fato de ter o seu pequeno tambor é importante na construção do aprendizado. Como Henrique é pequeno, o tambor pequeno, proporcional ao seu tamanho, simulando a proporção de um adulto com um tambor, permitindo que o tambor cresça junto com a criança, favorecendo o aprendizado da técnica. O aprendizado no tambor pequeno se torna uma brincadeira que, afinal, é muito mais interessante que algo feito por um professor formal, principalmente para uma criança. Ao atentar aos movimentos de uma pessoa experiente, que os produz sem elaboração, de maneira até despreziosa, aquele exemplo é copiado de maneira criativa no pequeno tambor. Até mesmo porque a brincadeira permite a questão lúdica, essencial para a criatividade. Assim,

[...] Copiar não é fazer transcrição automática de conteúdo mental de uma cabeça para outra, mas é, em vez disso, uma questão de seguir o que as outras pessoas fazem. O iniciante olha, sente ou ouve os movimentos do especialista e procura, através de tentativas repetidas, igualar seus próprios movimentos corporais àqueles de sua atenção, a fim de alcançar o tipo de ajuste rítmico de percepção e ação que está na essência do desempenho fluente. [...] Este copiar é um processo não de transmissão de informação, mas de redescobrimto dirigido. Como tal, ele envolve um misto de imitação e improvisação: isto pode ser mais bem compreendido, na verdade, como as duas faces de uma mesma moeda. Copiar é imitativo, na medida em que ocorre sob orientação; é improvisar, na medida em que o conhecimento que gera é conhecimento que os iniciantes descobrem por si mesmos. (INGOLD, 2010, p. 21)

Fico imaginando o tambor reverberando nos pequenos corpinhos das crianças que participam do coletivo e como é importante para o aprendizado do emaranhado técnico que eles estão imersos a sonoridade do tambor, agê e sineta. No exemplo das crianças em relação com os orixás, elas aprendem as formas de cultuá-los com muita naturalidade. Elas aprendem as rezas em iorubá e com pouca idade já entendem a relação dos orixás com o mundo, expressa por meio das brincadeiras. Isto só é possível de ocorrer porque elas estão em interação com o meio religioso material, humano e sobrenatural que os cerca - ou campo de

relacionamentos, segundo o argumento de Ingold - desde bebês, quem sabe algumas iniciaram o processo dentro da barriga de suas mães, e seguem as ações dos mais experientes (INGOLD, 2010).

Assim como o tambor, a sineta e o agê devem ser tocados durante os rituais da nação e da umbanda. A sineta é tocada continuamente pelos/as filhos/as-de-santo da casa, para marcar a presença dos seres sobrenaturais. Como Rejane D'lemanjá relata no documentário "*Ìtàn Orun Àti Ilé Ayé: Histórias do céu e terra*" (produzido pelo *Grupo Ìbeji*), a sineta é tocada com o coração. Creio que esse é um ponto essencial: as expressões de religiosidade são feitas a partir do coração. Esse mundo do sentido e não visto proporciona as experiências sonoras e sensoriais da espiritualidade afro-religiosa, que são aprendidas na interação entre humanos e não humanos na religião.

A terreira é o local geográfico que reúne todos esses elementos. É lá que o mundo material e o humano entram em relação com o mundo sobrenatural. Deste ponto geográfico, o axé se espalha quando os humanos e não humanos envolvidos se afetam tendo como ponto de comunhão a sonoridade do tambor. Então, a terreira reúne essa gama de elementos híbridos para que o axé seja distribuído pelo mundo. Cada pessoa que chega lá e sai recebendo um axé, faz com que a terreira se multiplique, ampliando aquele ponto geográfico inicial para diversos lares e corações.

Creio que a forma como humanos e não humanos se relacionam dentro do "Reino de Iemanjá e Oxalá" e do "Centro Espírita Umbandista Cacique Mãe Iara e Cabocla Jurema" pode apontar a ontologia desta prática religiosa que segue os fundamentos afro-religiosos. A visão ocidental ataca práticas afro-religiosas por não saber lidar com as diferenças ontológicas, formulando uma perspectiva preconceituosa sobre estas manifestações. Goldman (2003) menciona um político de Ilhéus (BA) que afirmou que as pessoas estão fazendo batucada pra não fazer mais nada, porém, como o autor concluiu, ouvir os tambores está mais relacionado a estar vivo para esta experiência, ou seja, ser afetado. Ser afetado se relaciona ao estar vivo no mundo, aberto para as experiências sensoriais e sonoras que nos rodeiam. O tambor ao ser afinado está apto para filtrar as energias que não são bem-vindas às nossas vidas, fortalece o axé dos orixás ao satisfazê-los e reverbera axé por meio da sonoridade. O comentário relatado por Goldman, como tantos

outros exemplos que poderíamos trazer, é resultado da não compreensão dos ditos modernos sobre as outras ontologias existentes, que coabitam o mundo contemporâneo.

4. Os laços invisíveis dos seres materiais

As pedras de assentamento dos orixás, os búzios e as facas para corte são preparadas quando o/a filho/a-de-santo está capacitado/a para estabelecer uma relação direta com os seres sobrenaturais. Nas casas de nação, os assentamentos dos orixás individuais são firmados, geralmente, em pedras preparadas ritualmente. É uma etapa da preparação dos/as filhos/as-de-santo e obedece às especificidades de cada casa de nação. Os búzios são conchas que têm funções diversas dentro das casas de nação; uma das mais importantes é compor o jogo de búzios que possibilita o contato dos seres sobrenaturais com os humanos. Já na umbanda cruzada, o assentamento das entidades exus e pombas(os)-giras é feito em imagens adquiridas em casas de artigos religiosos. As entidades das demais linhas (pretos-velho, caboclos, ciganos e erês) não são assentadas. No lugar de pedras e búzios, os objetos rituais importantes na umbanda cruzada são facas, que, por exemplo, participam do sacrifício ritual essencial no culto aos seres sobrenaturais. Pedras, conchas e facas proporcionam o estabelecimento de relações efetivas com os seres sobrenaturais, proporcionando o culto a estes seres. Com o estabelecimento da relação entre humanos e não humanos, os presentes ou dádivas aos orixás e entidades podem ser recebidos e percebemos a circulação de axé durante os rituais.

4.1 Assentamentos dos orixás

As pedras, elemento dos assentamentos, detêm um axé intrínseco, tanto podem ser recolhidas diretamente de rios, praias e campos, quanto podem ser adquiridas em pontos de comércio. As pedras se apresentam como possíveis orixás pelas suas características físicas, como coloração, temperatura e formato. Elas são elementos imprescindíveis no culto aos orixás porque é a partir do assentamento do

orixá que o culto aos seres sobrenaturais pode ser iniciado. As pedras ritualizadas são chamadas de diferentes formas: *ocutás* na casa cabinda e *otás* na casa nagô. No batuque as pedras de assentamento são chamadas de *ocutás*, já a casa nagô segue a nomenclatura do candomblé, que é *otá*. As formas de ritualizar as pedras também são diferentes nas duas casas de nação pesquisadas.

Os *ocutás* dos santos da Rejane D'lemanjá foram adquiridos pelo seu falecido pai-de-santo. Para os seus filhos/as-de-santo, a mãe-de-santo vai à cidade de Cristal/RS adquirir as pedras que são escolhidas de acordo com características físicas de preferência dos orixás (como cor e tamanho). Alguns filhos/as-de-santo as adquirem por conta própria. Na casa cabinda as pedras podem ser compradas, diferente do que Sansi (2005) aponta sobre o fato do/a filho/a-de-santo encontrar as pedras por meio de um chamado, porém de maneira similar ocorre o afeto entre filho/a-de-santo e pedra.

São separadas de duas a cinco pedras para cada um dos treze orixás que formarão o *orumalé* do/a filho/a-de-santo. Para o assentamento da orixá lemanjá, por exemplo, são escolhidas somente duas pedras (cristais), para os demais são separadas em torno de cinco pedras. Na casa cabinda, a escolha dos *ocutás* que serão preparados aos orixás dos/as filhos/as-de-santo é efetuada após as pedras passarem por processos de purificação e consulta ao jogo de búzios. A preparação dos *ocutás* inicia dez dias antes da *feitura*. O assentamento dos orixás ocorre após o/a filho/a-de-santo ter prestado as demais *obrigações* exigidas pela casa (mencionadas no capítulo 1).

Em novembro de 2015 ocorreria a *feitura* de seis filhos/as-de-santo junto com as *obrigações* da casa, que acontecem de quatro em quatro anos. Esta *obrigação* tem o objetivo de consagrar os orixás da casa, todos os *orumalés* presentes, e do *orunmilia*. Porém, em outubro de 2015, a casa de nação entrou em luto pelo falecimento do irmão da mãe-de-santo e as *obrigações* foram canceladas. Deste modo, julgando importante o entendimento dessa etapa de *feitura*, segui os relatos da mãe-de-santo e de alguns filhos/as-de-santo. A lógica do ritual e toda a complexidade material das *frentes*, festas e instrumentos sonoros são os mesmos das demais *obrigações* (como segurança, *aribibó* e *bori*) que tive a oportunidade de presenciar.

As pedras são limpas em água corrente e permanecem dentro do quarto de santo por três dias em uma bacia de plástico contendo água pura. A água pura parece exercer o papel de purificadora de energias, eliminando possíveis energias intrusas, para a pedra entrar em contato com o *miró* (o sumo de ervas) posteriormente. Transcorrido os dias, as pedras secam naturalmente sobre um pano branco (chamado de *alá*) e quando secas a mãe-de-santo as coloca sobre a mesa de búzios e joga para saber se elas estão “vivas”:

Porque tu pega uma pedra, tá, a gente que é de religião, pega uma pedra e tu sente se aquela pedra tá viva ou não. Tu sente! Tem pedras que tu pega e é gelada, gelada, gelada, gelada. Tu quando pega assim... Ela fica tipo um vapor assim... Parece que suou na tua mão. Tem outras pedras que tu pega e não sente nada. Então eu boto aqui e vou jogando pedra por pedra pra ver se elas estão viva. (mãe-de-santo Rejane D’Iemanjá, novembro, 2015)

Segundo a mãe-de-santo existem pedras que não estão vivas. Uma pedra que não está viva é despossuída de energia intrínseca que a religião necessita, porque é necessário que o axé do orixá já habite a pedra antes de qualquer ritual. Ela está morta quando nenhuma energia a habita. Uma coisa assim não pode passar por um processo de feitura, porque não existe nada para sacralizar. Porque a feitura é tornar sagrado algo que é latente, como o orixá que habita a pedra (similar aos seres humanos). Seguindo Goldman (2009):

Noutras palavras, a pedra, que só se torna o orixá após o assentamento, já é o orixá desde o começo. O que significa que todas as pedras do mundo se repartem segundo três possibilidades ontológicas aparentemente distintas: pedras *comuns*, que nunca deixarão de ser o que são; pedras especiais, que *podem* tornar-se orixás; e pedras que *são* orixás. (GOLDMAN, 2009, p.122-123).

Diferente das pedras que por vezes nada habita, todos os seres humanos têm axé dos orixás, porém alguns podem ou não ser destinados para a religião. Considerando a *feitura*, os humanos são como as pedras. Alguns humanos não são destinados para a religião, como pedras que não estão vivas. Outros humanos podem ser destinados à iniciação, como as pedras que detém um axé. E se após a iniciação os humanos tornam-se parcialmente divinos (GOLDMAN, 2009, p.123), as pedras serão divinas.

As pedras que respondem no jogo de búzios são as que estão vivas e vão para o quarto de santo, dentro de uma bacia de plástico contendo o sumo de ervas (chamado *miró*) e permanecem imersas por quatro dias. Após, as pedras escorrem

sobre um pano branco (*alá*) e são consultadas por meio do jogo de búzios se aceitam responder pelo/a filho/a-de-santo. Para cada orixá do *orumalé* (conjunto dos treze orixás individuais firmados em pedras) um *ocutá* é escolhido da seguinte forma: o/a filho/a-de-santo põe a mão sobre a pedra e a mãe-de-santo coloca a mão com os búzios sobre a pedra e sobre a cabeça do/a iniciado/a e depois joga os búzios. Desta forma o *ocutá* comunica se vai responder ou não pelo/a filho/a-de-santo. Quando os treze *ocutás* são escolhidos eles voltam para o quarto de santo, dentro da bacia de plástico, imersos no *miró* por mais três dias. No dia da *feitura* eles são retirados do *miró* e secam naturalmente sobre o pano branco. Antes de receber o sangue ritual os *ocutás* recebem a banha de *ori* (manteiga extraída do fruto de Karité vendida nas lojas de artigos religiosos).

Sobre as características físicas das pedras indicarem a existência do axé dos orixás e suas preferências, seguem três relatos:

Eles (os orixás das pedras dos/as filhos/as de santo) que escolhem! Eu tenho eles todos porque o pai Jorge jogou pra ver se eles todos me aceitavam, né? É assim que eu continuo... Porque na ocasião mesmo quando o pai Jorge foi fazer a minha *feitura*, tinha um *ocutá* que era um Ogum e eu achei aquele Ogum muito lindo. Eu me abracei naquele Ogum e eu dizia: é meu, esse é meu, esse é meu! Aí no momento que o pai Jorge botou na mesa de búzios pra jogar deu que não me quis. Ai, fiquei tão triste! Ele não me quis porque ele não ia responder no momento que eu fizesse uma chamada pra ele. Então ele não me quis. (mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, outubro, 2014)

O Ricardo (filho-de-santo Ricardo D'Oxalá) comprou uma lemanjá coisa mais bonitinha. Daí ele disse: "ai mãe, tomara que ela me queira, porque eu achei ela tão bonitinha" e ela não quis! Ele comprou e tudo e não deu. (mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, novembro, 2015)

Eu acho que eu tinha aqui... era uma Oxum, a coisa mais bonitinha, desse tamanhinho assim. Mas não tem mais, eles pegam (os/as seus/suas filhos(as)-de-santo)! Eu fui com a minha cunhada... Nos fomos no Iguatemi (shopping em Porto Alegre) e quando nós ia saindo do Iguatemi a Zeli chutou aquela... uma coisinha desse tamanhinho! E a Zeli falou assim: "ô chutei uma bala", ela disse. E eu olhei assim e disse: "mas parece uma pedra". Fui ver, era uma pedrinha desse tamanhinho assim. E eu digo: "Zeli acho que isso aqui é a mãe Oxum". Eu senti ela bem geladinha assim e eu ainda disse: "Zeli essa Oxum aqui é Oxum de Ibeji. (mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, novembro, 2015)

Partindo destes relatos, as pedras foram identificadas como um Ogum e Oxum por Rejane D'lemanjá e uma lemanjá por Ricardo D'Oxalá, antes de qualquer jogo de búzios ou ritual, somente pelas características físicas como tipos, coloração, tamanho e temperatura. Existem características físicas das pedras que estão vivas, quanto à forma, a cor e tipos, que são relatadas como preferências dos orixás, que

indicam se elas podem ser determinados orixás. Ou seja, por meio das características físicas uma potencial interioridade pode ser identificada. Estas características físicas e intrínsecas das pedras devem ser similares ao axé dos orixás individuais do/a filho/a-de-santo que formará o seu *orumilá* e do orixá geral. Portanto, para ocorrer o assentamento dos orixás as energias dos seres envolvidos devem ser similares; isto porque na pedra já existe o axé dos orixás ou uma força, como a mãe-de-santo relata. Nestes termos, algumas coisas compartilham elementos de outras coisas ou de seres sobrenaturais. Quando uma pedra passa a ser o assentamento de um orixá ela se torna única, assim como o/a filho/a-de-santo que a assentou. Estes seres que já compartilhavam uma energia similar, agora combinados, passam a formar uma unidade dentro da multiplicidade de elementos.

As pedras são orixás mesmo não aceitando se relacionar com humanos ou não se sabendo se elas aceitariam se relacionar (no caso da Oxum). A pedra viva deve se relacionar com o/a iniciado/a formando um sentimento de empatia da pedra para formar um vínculo material entre humano e seres sobrenaturais. O *ocutá* deve ter elementos do orixá, que deve aceitar formar a relação entre orixá e filho/a-de-santo. Existe assim uma afinidade entre as interioridades e uma relacionalidade eficaz que resultará na preparação da pedra, a qual será o santo individual que responderá ao chamado do/a filho/a-de-santo. Isto porque dentro da religião os objetos e elementos envolvidos são preparados para que algo latente neles se relacione com os/as filhos/as-de-santo.

Segundo Sansi (2005), a pedra não é uma imagem do santo, mas sim a “casa” do orixá. Ele considera a pedra como um local fixo do santo assentado, que também pode ser entendido como o local onde o orixá habita, se fortalece, se alimenta, se resguarda da vida exterior (como do sol, sangue menstrual, etc); e deste modo, agradecido pelo cuidado prestado, o orixá pode se manifestar na vida do/a filho/a-de-santo e na terreira. Estas ações só podem ocorrer com o compartilhamento do *axorô*, que dá vida aos elementos envolvidos nas obrigações que detém um axé latente.

Depois que a pedra aceita se relacionar com o/a filho/a-de-santo, os dois passam pelo processo de *feitura*. O ritual de *feitura* pressupõem o sacrifício ritual (ato chamado de *corte*) e a realização de festas. O *corte* pode ser realizado por quem detém a faca dos seus orixás, como é o caso da mãe-de-santo e dos

seus/suas filhos/as que têm o *orumalé* completo. Após Bará Lodê receber sua *frente* (milho, batata assada, pipoca e o monte formado de batata chamado de *opeté* dentro de um alguidar de barro) na sua casinha localizada na frente da casa da família, o quarto de santo recebe as *frentes* dos demais orixás (como exemplifica o mapa das relações na casa cabinda). O tambor e os/as filhos/as-de-santo devem estar no salão nos rituais de *feitura*. A *feitura* só inicia após o tambor emitir os primeiros sons e compor o salão ocupado por pessoas, instrumentos musicais, frentes, doces, flores, assentamentos, etc. Para a *feitura* dos *ocutás* todos os orixás recebem o *axorô* (sangue ritual) de animais de quatro patas e de duas (segundo as preferências de animais pelos orixás descritos no mapa de relações da casa cabinda). Os/as filhos/as-de-santo que preparam o seu *orumalé* passam pelo seguinte processo, para todos os orixás, menos o seu orixá de cabeça: o sangue do animal verte sobre a pedra para alimentá-la e é passado nas mãos do/a filho/a-de-santo para marcá-lo, proporcionando a ligação do orixá com o/a filho/a-de-santo. Esta marca, chamada de sinalização, do/a filho/a-de-santo com *axorô* possibilita que o orixá responda ao bater a sineta efetuando a chamada dos orixás. Quando ocorre a preparação do orixá de cabeça o *axorô* alimenta a pedra e depois a cabeça do/a filho/a-de-santo, no lugar das mãos. Seguindo a mãe-de-santo, o *ocutá* se alimenta do *axorô* que se entranha na pedra: “tu tem a impressão assim, que aquela pedra vai... aquele *axorô* vai entrando pra dentro assim” (mãe-de-santo Rejane D’Iemanjá, novembro, 2015).

A *feitura* recebe quatro dias de festa seguidos, com o tambor, agê, sineta, pessoas enchendo o salão de cores e danças, seres sobrenaturais abençoando, comidas de orixá, doces e balas. Durante os rituais são servidos em pratos (diferentes dos que os orixás se alimentam) os alimentos de axé aos participantes da festa, como lentinha, amalá e canjica branca doce. Quando ocorre *feitura* das *obrigações* e o *axorô* é oferecido aos orixás, o *corte* é realizado no primeiro dia e nos dias seguintes as pessoas se alimentam de comida de axé feita a partir dos animais sacrificados. Os orixás, ao se despedirem dos humanos no *Aiê*, oferecem balas e doces aos presentes que reverberam o axé dos seres sobrenaturais. Quando os dias de festas finalizam as *frentes* oferecidas aos orixás dentro do quarto de santo ao longo dos dias são retiradas. As *frentes* para os orixás de praia (Oxalá, Iemanjá e Oxum) são dispostas em bacias separadas das *frentes* dos demais orixás

(os de mata). Depois de separadas são despachadas na praia ou no mato. Em geral são despachadas no Barro Duro (Pelotas/RS) por ser um local com acesso à praia e ao mato nativo.

Com o passar dos anos os *ocutás* se reproduzem, ou ganham filhos, assim como os/as filhos/as-de-santo que estão relacionados. Segue um relato da mãe-de-santo sobre o *ocutá* de sua mãe lemanjá:

A minha lemanjá tem um monte de filhote, como eu digo. Entre uma pontinha e outra (do cristal) nasce. Eu até já tentei tirar... Claro, há alguns anos atrás, né? Eu tentei tirar, agora não faço mais! Há alguns anos atrás, nós estava limpando e eu peguei uma agulha de crochê. Fui lá na minha bolsa, peguei a agulha... que eu fazia muito crochê! Me sentei, botei a mãe em cima e fui tentando tirar aquilo ali que tava colado. Daí daqui a pouco chega a Lorena (irmã-de-santo) e diz assim: 'Rejane, o que tu tá fazendo?'. Eu digo: 'Tentando tirar essas coisas que tá tão grudado'. Aí o pai Jorge ouviu e veio... Pai Jorge brigou tanto comigo: 'Jane! Como é que tu me faz isso Jane! Tu tá judiando com teu orixá!'. Digo: 'pai Jorge não tô judiando, só tô limpando! E aquele monte de coisinha!'. – 'Jane isso aí é filhote! Isso aí é filhos que ela tá... tua casa não tá com filho? Ela também tem filhos!'. Eu digo: 'mas eu não quero!'. E tu sabe que eu não consegui tirar e até hoje tem. Só que agora eles tão mais saliente. Por isso que eu digo assim, é uma coisa que se alimenta e realmente vai crescendo. (mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, novembro, 2015)

Os *ocutás* dos santos irão para alguidares de cerâmica ou vasilhas de vidro (dependo do orixá assentado como é mostrado no mapa de relações da casa cabinda) que serão abrigados nas prateleiras do quarto de santo após os rituais. Lá eles permanecem protegidos por cortinas e só podem sair do local durante o ritual do *miosé*.

Os *otás* na casa nagô não passam pelo processo de preparação como na casa cabinda. As pedras são procuradas no meio ambiente ou compradas e a partir do jogo de búzios elas são consultadas se aceitam ser o orixá do/a filho/a-de-santo ou não. Nos rituais de iniciação que presenciei as duas pedras ritualizadas para os filhos-de-santo foram procuradas nas imediações do local de *feitura* e por meio do jogo de búzios elas foram consultadas se aceitavam ser ritualizadas. Durante o ritual de iniciação são assentados em *otás* dois orixás: o orixá de cabeça e um Exu nos pés. Para o orixá de cabeça uma *etún* é cortada com a faca do orixá Oxalá e seu sangue é compartilhado entre a pedra e o topo da cabeça do/a filho/a-de-santo. Para o orixá Exu, um galo é sacrificado de modo similar e seu sangue é compartilhado com a pedra e os pés do/a filho/a-de-santo. Quando os seres materiais e o/a filho/a-de-santo são preparados, os *otás* irão habitar os *ojubós* (WOLFF, 2014).

O *Babá* da casa nagô recebeu os sete *otás* dos seus orixás preparados por seu pai-de-santo: Oxum, Iemanjá, Oxalá, Oxalufã, Oxaguiã, Ogum e Obalwaie. Estes *otás* compuseram os primeiros *ojubós* (assentamentos coletivos) e deram início ao culto aos orixás na casa. Os *ojubós* foram feitos pelo *Babá* na abertura da casa mediante uma negociação entre Oxalufã, patrono da casa, e o *Babá*. Ao longo dos sete anos de casa os orixás foram sendo assentados nos *ojubós*.

O assentamento do orixá Ogum do *Babá* foi feito por ele mesmo em pedra ferro (limonita), um minério de ferro oxidado. Esta pedra ferro foi comprada em São Miguel das Missões durante uma viagem etnográfica da turma do Bacharelado em Antropologia no ano de 2010, em que eu estava presente. O *ojubó* não necessita obrigatoriamente de uma pedra de assentamento para ser um orixá, durante o ritual de *feitura* do orixá é necessário o compartilhamento de sangue ritual (chamado de *ejé* na casa nagô) entre o/a filho/a-de-santo e um elemento material (serpente, cerâmica, metal, louça, cabaça). Para a *feitura* dos *ojubós* o sangue que verteu por meio da ação da faca concedida aos orixás do *Babá* promoveu a relação entre ele e o orixá.

Na casa cabinda os *ocutás* são orixás. As vasilhas que abrigam os orixás podem ser alteradas se houver necessidade, caso rachem ou lasquem, porém devem ser quebradas e despachadas junto com uma *frente* como oferenda para o orixá relacionado. Na casa nagô ocorre de modo similar, se algum elemento material do *ojubó* rachar, lascar ou for retirado intencionalmente, deve ser quebrado (inutilizando o uso por terceiros) e despachado. O assentamento coletivo como um todo é considerado o orixá, porém sem o assentamento do orixá em pedra ou outro elemento não é possível formar o *ojubó*. O assentamento coletivo com um todo é o axé do orixá e ele é formado a partir da interação dos elementos materiais, seres sobrenaturais e humanos. Seguindo relato do *Babalorixá* sobre o *otá* e o *ojubó*:

Embora a gente tenha essa relação aqui no Brasil de acharem que a divindade está no *otá*, existem *ojubós* que não vai *otá*. Então a energia vai tá no ferro, ou vai tá na louça, ou vai tá no barro... Mas o que não pode faltar dentro do *ojubó* é o *aredã*. (*Babalorixá* Eurico *Kejaiye*, novembro, 2015)

Seguindo o preceito da casa, um elemento material que não pode faltar dentro do *ojubó* é o *aredã*, uma semente sagrada que tem como intuito não permitir que possíveis energias negativas das pessoas que frequentam a casa possam

adentrar o assentamento coletivo. A importância de não permitir que energias negativas invadam o assentamento é porque o axé interno do *ojubó* vibra para o ambiente, no caso de existir energia negativa, a mesma seria emanada do *ojubó*, formando um campo energético não desejado. Outro elemento essencial é a água; por ser um elemento vital nos organismos, ela deve compor o assentamento.

4.2 Jogo de Búzios

Os búzios são conchas com uma abertura em toda sua longitude que podem variar de tamanho e cor. A concha utilizada no jogo de búzios é de um molusco gastrópode (*Monetaria moneta* segundo Pereira, 2013). Os búzios são amplamente utilizados nas religiões afro-brasileiras para o jogo de búzios, ornamentos e para compor os *boris* dos/as filhos/as-de-santo. Geralmente são comprados nas casas de artigos religiosos.

Para a utilização no jogo de búzios as conchas têm geralmente entre 2 e 2,5 centímetros e são artificialmente abertas no lado oposto à abertura natural. Na casa cabinda, os búzios são preparados ao descansar no *miró*, depois em água pura, novamente no *miró* e escorrem em um *alá*, ritual que ocorre preferencialmente durante a preparação dos *ocutás* e da *feitura* do/a filho/a-de-santo.

Os búzios da mãe-de-santo estão fininhos de tão gastos, com uma coloração quase branca, após mais de vinte anos de uso. Caso ocorra alguma coisa com um frágil búzio ela poderia preparar um novo durante a renovação do *orumilaia*. A relação da mãe-de-santo com os seus búzios é tal que quando perguntei sobre a possibilidade de perda dos seus búzios ela só conseguiu pensar na possibilidade de quebrar um búzio. Quando segui indagando sobre o que ocorreria com os demais búzios e se ela prepararia os oito ou somente um, está foi à resposta: “Só um. Daí não faria os oito porque os outros tão inteiro. Porque pra mim fazer os oito eu teria que despachar aqueles e aqueles eu não despacho” (Rejane D’lemanjá, novembro, 2015). Não despacharia porque seus búzios são o seu contato com os orixás por mais de vinte anos, longos anos que gastaram as conchas, que participaram da abertura da casa e da feitura de todos os/as seus/suas filhos/as-de-santo, formando um laço de afeto entre a mãe-de-santo e os seus oito búzios.

A mãe-de-santo Rejane D'lemanjá preserva os oito búzios que o seu pai-de-santo lhe concedeu no momento de sua *feitura*. A mãe-de-santo joga búzios em diversas cidades, como Porto Alegre e Jaguarão, e leva seus búzios enrolados em um *alá*, junto com a sineta, a guia imperial, uma vela branca e um castiçal dentro de um saquinho branco. Os búzios são pessoais, associados ao filho/a-de-santo preparado, porém o uso por outras pessoas pode ser negociado. A mãe-de-santo relatou uma ocasião na qual esqueceu os seus búzios em Porto Alegre na casa de Kika D'Oxum e pediu para Viviane D'lemanjá os búzios dela emprestados. Porém a mãe-de-santo e os seus búzios estão tão acostumados entre si e na primeira oportunidade dona Rejane foi buscar seus búzios. O afeto que ocorre entre os búzios gastos e a mão da mãe-de-santo gera uma interação efetiva para os rituais de jogo de búzios. Seguindo seu relato:

Aí quando eu cheguei aqui, acho que no outro dia ou dois dias depois, eu tinha coisa (consulta com cliente) marcada e eu não tinha (os búzios para atender a cliente). Eu chamei a Viviane, pedi pra Viviane jogar: "Viviane tu joga pra tua mãe pra ver se a tua mãe me empresta pra mim jogar, porque eu tenho que atender uma moça". Na mesma hora lemanjá abriu os búzio, os oito búzio. Porque é a mesma *feitura*, né? Daí eu fiquei uns dias com os búzio da Viviane. Eu vim na segunda... Daí quando chegou na sexta-feira de manhã eu fui, no ônibus das nove eu acho, pra Porto Alegre pra pegar meus búzio. Porque tu já tá acostumada com eles, né? O meu búzio tu coloca ele na mão ele resvala, de tão... Os búzio da Viviane já tão mais duro (Rejane D'lemanjá, novembro, 2015).

Os dezesseis búzios da *feitura* do *Babalorixá* permaneceram imersos em um copo com água pura durante um dia, quando a concha amoleceu, a parte fechada da concha foi retirada com uma faca. O *Babá* recebeu banhos para que os búzios fossem consagrados a ele. O *Babá* em certa ocasião perdeu três búzios de seu jogo. Os três búzios que foram agregados aos demais originais da sua *feitura* foram retirados de dentro do *ojubó* de Oxum, dona do *merindilogun* (jogo com dezesseis búzios). Seguindo os preceitos da casa, a explicação atribuída ao jogo de búzios pelo *Babá* é embasada na mitologia dos orixás, o que é extremamente comum em seus relatos. Na mitologia dos orixás, Oxum seduziu Exu para aprender a arte de ler os búzios de Orunmilá, detentor do conhecimento do oráculo com dezesseis *odus* (conhecimentos), chamado *Ifá*. Mulheres e homossexuais eram impedidos dos conhecimentos de *Ifá*. Oxum, ao conquistar a arte de leitura do oráculo, formou o chamado *merindilogun* e a leitura de dezesseis búzios para qualquer pessoa (PRANDI, 2001). Por Oxum ser a portadora do conhecimento do *merindilogun*, o

Babá pode retirar os búzios de dentro de seu *ojubó* para completarem o oráculo. Se não existissem búzios no assentamento de Oxum, três búzios deveriam permanecer em água pura por um dia e serem abertos pelo próprio *Babá*.

Na queda do jogo de búzios, quando a abertura artificial cair voltada para cima significa búzio “aberto” e quando este lado cair voltado para baixo significa “fechado”. O jogo de búzios pode ter duas configurações conforme a preparação do/a pai/mãe-de-santo: oito ou dezesseis búzios. É por meio do jogo de búzios que os humanos podem entrar em contato com os seres sobrenaturais, sem necessitar da possessão ritual, para negociar os termos do culto ou saber sobre a vontade deles sobre a vida do consulente. Qualquer tipo de evento que ocorre dentro das casas necessita a consulta aos búzios, sendo assim um meio de negociação das formas ou termos de associação de humanos e não humanos. O jogo de búzios ocorre devido à interação de um humano que detém o conhecimento sobre o funcionamento do jogo, os búzios preparados e os seres sobrenaturais.

Os búzios são jogados pela mãe-de-santo Rejane D’Iemanjá em uma sala localizada dentro do salão da nação. Esta sala se localiza do lado oposto à porta principal de entrada e tem uma saída para a cozinha da nação. Existe uma parede que divide a sala de búzios com o quarto de santo e uma porta de correr divide a sala do salão. A mãe-de-santo joga sobre uma mesa encostada na parede à esquerda da entrada principal da sala. A mesa recebe duas cadeiras, uma em frente à outra, na qual a mãe-de-santo se acomoda com vista para o salão da nação. Uma toalha protege a mesa, que recebe a guia imperial aberta formando um círculo, uma moeda de bronze grande no centro e os oito búzios fechados acomodados em forma de círculo ao redor da moeda. A guia imperial apresenta todos os orixás, detendo as cores das guias dos orixás cultuados pelo batuque. A sineta é parte essencial do jogo, pois é ao tocá-la que a mãe-de-santo faz sua convocação dos seres sobrenaturais para auxiliar o consulente e para expressar suas vontades. Uma vela branca é acesa durante a sessão e um copo americano de vidro cheio de água figura à mesa. Após a invocação dos seres sobrenaturais por meio da sineta, a mãe-de-santo abriga os oito búzios na sua mão, bate com a mão no centro da guia imperial, sobre a moeda, e os joga. No término da consulta, os búzios são dispostos fechados circulando a moeda bronze e a mãe-de-santo protege o jogo com uma capa de crochê azul e branca feita por ela. O chamado *orumilaia* - o acesso à

sabedoria dos orixás - deve ter seus votos renovados dentro da casa cabinda de quatro em quatro anos.

Já o *Babalorixá* Eurico *Kejaiye* não tem uma mesa para efetuar o jogo e senta na sua cadeira localizada na sala onde estão os assentamentos coletivos dos orixás. A cadeira pode estar em qualquer localização da sala, raramente encontro a cadeira ou os demais seres materiais da sala no mesmo local que os vi na última visita ao *Ilê*. O *Babá* utiliza um prato de 25 centímetros de diâmetro com desenhos feitos com *pemba* branca para auxiliar a leitura da queda dos seus dezesseis búzios. Os búzios são deixados fechados e circulando uma moeda de bronze no centro do prato enquanto não estão sendo consultados. Uma sineta pequena também é utilizada para a chamada dos seres sobrenaturais. O *Babá* bate com a mão fechada que abriga os dezesseis búzios na moeda do centro do prato e efetua a jogada.

Nas duas casas de religião a queda dos búzios necessita da interpretação de uma pessoa iniciada para tanto. As variações são muitas e os termos analisados sobre a queda são: o número de búzios que caíram abertos ou fechados e o local da queda dos búzios. O número de búzios abertos é relacionado ao orixá que comanda o jogo e o local da queda na guia imperial ou no prato sinaliza o orixá que comunica. A relação entre o número de búzios abertos e o local da queda gera a interpretação de quem lê o jogo.

Durante o jogo de búzios os orixás podem pedir, negar ou avisar coisas e eventos, tanto na vida pessoal do consulente quanto sobre o regimento da casa por meio dos búzios. O jogo possibilita transpassar passado e presente, fatos e desejos, ao comunicar as vontades e a sabedoria dos orixás. Os búzios, então, são seres que foram animados por meio do ritual de preparação e podem comunicar aos humanos o que os seres sobrenaturais querem. Então não ocorre uma mera queda dos búzios quando eles são lançados da mão do/a pai/mãe-de-santo, mas antes, são eles quem se abrem ou se fecham. Ao se relacionarem entre eles, os demais objetos e a mão do/a pai/mãe-de-santo, é possível que eles se coloquem na mesa ou no prato como as palavras que os seres sobrenaturais não conseguem proferir sem a incorporação. Os búzios são seres materiais que em conjunto são a boca e a voz dos seres sobrenaturais. São vivos porque são animados durante a preparação, recebem cuidados especiais, gastam-se, perdem-se, comunicam-se, etc.

A prática de jogar búzios envolve o local do jogo, os búzios consagrados, a guia imperial, moeda, vela, copo, mesa, prato de madeira, sineta em interação com o/a pai/mãe-de-santo para se comunicar com os seres sobrenaturais. Neste sentido o assentamento dos orixás participa do jogo, mesmo sem a necessidade dele estar próximo ao local onde vai ocorrer o jogo. Quando a mãe-de-santo joga búzios fora da cidade de Pelotas/RS, esta prática só pode ocorrer porque ela foi iniciada aos orixás e tem em sua casa de religião os treze orixás assentados em *otás* que possibilitaram a consagração dos búzios e das facas. A sonoridade que o/a pai/mãe-de-santo emite durante a interação com a sineta ao abrir o jogo permeia a relação de todos os agentes humanos e não humanos envolvidos no ato do jogo de búzios.

Os búzios também participam do *bori* na casa cabinda (descrito no capítulo 1) e na casa nagô (WOLFF, 2014). Na casa cabinda, durante a feitura do *bori*, o/a filho/a-de-santo permanece quatro dias com um búzio e uma moeda sob o pano de cabeça após receber o *axorô*. Transcorrendo este período, o búzio passa da cabeça do/a filho/a-de-santo para um pote de vidro pequeno com tampa (uma mantegueira na casa cabinda) que formará materialmente o *bori* do/a iniciado/a. Na casa nagô, quatro búzios também habitam os *boris*, preparados em potes de vidro altos (bombonnières na casa nagô) que representam uma oferenda à cabeça do/a filho/a-de-santo (WOLFF, 2014).

4.3 Facas rituais

As facas de corte podem ser adquiridas nas casas de artigos religiosos, geralmente tem um punho decorado e são de metal. O tamanho pode variar, mas geralmente elas têm em torno de 25 centímetros. A utilização da faca no sacrifício ritual é uma parte essencial do culto aos seres sobrenaturais porque possibilita que o sangue ritual, um importante canal de axé, flua e alimente humanos e não humanos.

Na casa cabinda, as facas são preparadas para o/a filho/a-de-santo junto com os búzios e as pedras. A preparação das facas ocorre durante a feitura das pedras com o compartilhamento do *axorô* entre faca, pedra e filho/a-de-santo. O chamado “axé de faca” é dado ao filho/a-de-santo ao preparar as facas para os três Barás (Lodê, Lanã e Agelu) e para o orixá de cabeça assentado do/a filho/a-de-santo,

sendo assim um objeto relacionado ao/à filho/a-de-santo e ao *ocutá* dos orixás (ou santos, como são chamados na casa cabinda). A faca do orixá de cabeça participa do *corte* para a *feitura* de filhos/as-de-santo e para o *orumalé* (nas *obrigações* que ocorrem de quatro em quatro anos). As facas dos Barás participam dos sacrifícios para trabalhos a clientes.

Os trabalhos para clientes ocorrem da seguinte maneira: a mãe-de-santo consulta os búzios e se for necessário é feito algum *ebó* para resolução do problema do consulente. Isto ocorre quando no jogo de búzios algum orixá comunica que pode resolver o problema do consulente após receber o *ebó*. Nos *ebós* são oferecidos os alimentos de preferência do orixá que comunica durante o jogo (que compõem o mapa de relações da casa cabinda) e, se necessário, *axorô* do animal de preferência do orixá (que também compõem o mapa de relações da casa cabinda). Dependendo do povo do orixá que comunica no jogo vai ser decidida a faca que participará do sacrifício: se o orixá que receberá o *ebó* for do povo do mel é a faca do Bará Agelú que participará, se for o orixá do povo do dendê é a faca do Bará Lanã que participará. A faca de Lodê é utilizada para os sacrifícios para o mesmo.

Neste caso, o axé da faca deve ser similar ao axé do orixá que receberá o sacrifício ritual. Assim como o animal a ser ofertado deve obedecer a preferência do orixá que receberá o *axorô*. Esse alinhamento se reflete na ação efetiva do axé que fluirá por meio da ação da faca. O *corte* ocorre com a utilização da faca pelo filho/a-de-santo que tem o axé de facas.

O *corte* para orixás ou para *feitura* de *obrigações* abre os dias de festas. Em festas para consagrar a segurança ou *aribibó* dos/as filhos/as-de-santo, o *corte* é de animais de duas patas. As *frentes* para os orixás são oferecidas na casa de Lodê e dentro do quarto de santo antes de ocorrer o *corte*, pressupondo um agrado e uma aproximação dos seres sobrenaturais. Dentro do quarto de santo é disposta uma bacia com *miró* onde estão os objetos que serão consagrados (guia ou guia e quartinha) e o/a filho/a-de-santo fica de joelhos. A mãe-de-santo corta o animal e verte o sangue dentro do *miró*, que banhara os objetos e a cabeça do/a filho/a-de-santo. Dentro da casa cabinda acompanhei *obrigações* de filhos/as-de-santo realizadas pela mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, por Viviane D'lemanjá e por Juliano D'Ogum. Cada um utilizou a faca vinculada aos seus orixás de cabeça para efetuar o corte aos/às seus/suas filhos/as-de-santo. Quando o *corte* é realizado para

obrigações, os/as filhos/as-de-santo que receberam este axé devem ficar no *chão* por pelo menos quatro dias. No transcorrer destes dias, festas serão realizadas, as *frentes* e os objetos ritualizados permanecerão no quarto de santo.

Na umbanda cruzada cada filho/a tem um exu e alguns tem pomba(o)-gira. Todas as mulheres da terreira têm o assentamento dos exus e das pombas-gira. Os pombos-gira estão associados aos filhos homossexuais e é desta forma que as entidades se apresentam durante os rituais. As entidades da cacique (mãe-de-santo Rejane D'lemanjá) têm quatro facas: duas para a pomba-gira Maria Padilha e duas para o exu Abana-Abana. Estas facas ficam dentro do alguidar do assentamento em imagem das entidades que habitam a *aruanda* de exu. A Maria Padilha tem um punhal de prata que serve para *cortar* para as demais pombas-gira e uma faca para fazer serviço. Abana-Abana também tem uma faca para feitura e outra para serviço. Portanto, cada entidade tem duas facas, uma que serve para fazer serviços a consulentes e outra para sacrificar para as entidades. Os serviços podem ser pedidos pelas entidades durante os rituais semanais.

A expressão *cortar* é compartilhada pela casa de nação e de umbanda cruzada. As expressões sobre os rituais não variam entre um salão e outro, *corta-se* para orixá e para exu. Também a mãe-de-santo Rejane D'lemanjá é chamada de mãe-de-santo nos dois ambientes, isto porque a maioria dos/das filhos/as da umbanda são seus/suas filhos/as-de-santo na nação.

De acordo com o tempo de assentamento das entidades e com a vontade dos/das filhos/as, a mãe-de-santo pode permitir a preparação de facas para cada entidade do povo da rua. Ato que ocorre normalmente junto com o *corte* para os exus, realizado no mês de agosto de todos os anos.

Na casa nagô a faca foi outorgada para o *Babá* quando ele recebeu seu *deká*, ou seja, quando recebeu o título de *Babalorixá* do seu pai-de-santo. O seu *deká* foi concedido em um ritual no qual recebeu sobre uma bandeja de prata os búzios, duas facas e a guia imperial. Uma das facas de prata é de Oxalá e outra de Bará. Estas duas facas são utilizadas nos sacrifícios anuais e para iniciação. Cada *ojubó* de orixá tem sua faca, que foram preparadas junto com os assentamentos e servem para fazer os sacrifícios ao *ojubó* que são relacionadas. Como o *Babá* recebeu duas facas, foi a partir destas que as demais facas foram preparadas ao *cortar* animais e promover o compartilhamento de *ejé* (sangue ritual) sobre as demais facas. Neste

caso, uma faca que já está preparada, ou seja, viva, permite que as demais ganhem vida ao receberem o axé do sangue ritual. É por meio deste compartilhamento de sangue ritual que o metal da faca, assim como a pedra, recebe axé e pode reverberar axé, pela sua ação e presença nos assentamentos.

Nas casas de nação as facas só podem ser expostas a axé similares. Na casa nagô o *corte* é feito pelo *Babá* para algum orixá obedecendo à preferência deles sobre os animais com a faca preparada ao *ojubó* do mesmo orixá. Para preparação do *otá* do orixá de cabeça de filhos/as-de-santo é a faca de Oxalá que participa do ritual, alinhando o axé da faca com o axé do orixá de cabeça do *Babá*. Na casa cabinda durante o corte para *obrigações*, os axés que devem se alinhar é o axé da faca e o axé do orixá de cabeça de quem fará o ato do corte. Este alinhamento ocorre entre seres que são preparados e vivos para a religião. De modo similar ao que ocorre no corte para os exus, os axés que se alinham é o do/a filho/a que fará o *corte* com o da faca. Isto porque as facas são preparadas aos seres sobrenaturais que habitam os/as filhos/as-de-santo. De modo distinto, na casa cabinda, quando são realizados trabalhos para clientes, os axés que são alinhados são o axé do povo (dendê ou mel) do orixá que receberá o *axorô* do animal de sua preferência (como indicado na tabela em anexo), o axé de quem cortará e a faca do Bará do mesmo povo (Lanã/dendê ou Agelu/mel).

As facas, seguindo os relatos da mãe-de-santo, são **dos** seres sobrenaturais assentados e associados aos filhos/as-de-santo que os assentaram, porque somente eles/as podem fazer as facas participarem dos rituais. Desta forma, as facas são parte dos seres sobrenaturais assentados e não podem ser dissociadas dos mesmos. Partindo dos relatos, ressaltando os elementos ligados pelas preposições, as facas são entendidas como vinculadas aos seres sobrenaturais, por exemplo:

Se for uma união Odé e Otim eu vou usar a faca **do** Agelu, porque Odé e Otim é azeite e mel e a faca **do** Agelu é mel, então dá pra mim usar. Agora se eu vou fazer um serviço pra Ogum eu não posso usar a faca **do** Agelu, eu tenho que usar a faca **do** Lanã (mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, novembro, 2015).

A faca **do** Abana-Abana para fazer, suponhamos assim, feitura de exu, que a feitura de exu eu não faço em pedra eu faço em imagem, é uma (mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, novembro, 2015).

Quando os/as filhos/as manuseiam as facas para participarem do *corde*, participam diretamente da ação os seres sobrenaturais que habitam os assentamentos e os humanos iniciados. A prática do *corde* não é algo banalizado porque é uma ação na qual os seres sobrenaturais agem e recebem axé. Quando o fio de uma faca corta um animal, ela está trocando axé, se alimentando da sua própria ação. Para explicar o meu ponto de vista, seguirei com exemplos de ações comuns nos rituais na casa cabinda.

Quando as festas da nação estão finalizando, os orixás pegam balas que ficam dentro do quarto de santo em cestinhas, as colocam sobre a cabeça (local onde habita o orixá nos humanos), vão até a porta principal do salão (contatando o meio ambiente exterior ao salão) e retornam atirando as balas entre os participantes. Quando os orixás querem oferecer uma comida de axé de Oxum (orixá que somente Kika D'lemanjá incorpora na casa cabinda, as demais filhas-de-santo da orixá não recebem a divindade), por exemplo, como quindins, uma filha-de-santo que não incorpora Oxum é acompanhada pelos orixás presentes ao quarto de santo, à porta de entrada e na entrega dos doces aos participantes. Entendo, nestes termos, que os/as filhos/as-de-santo são portadores do axé dos orixás e, incorporados/as ou não, durante os rituais os orixás estão próximos, permitindo abençoar e compartilhar o axé do orixá entre humanos e não humanos.

Quando ocorre o *corde*, quem pratica a ação não incorpora na casa cabinda, porém isto não quer dizer que quem pratique a ação não seja o orixá. Porque mesmo sem incorporar, durante os rituais o orixá que faz parte do/a filho/a-de-santo se aproxima da faca, da pedra, dos búzios, dos doces, dos alimentos, do tambor, do salão, etc.

As facas ficam próximas ou dentro dos assentamentos, reforçando a relação com os seres sobrenaturais. Na casa cabinda as facas ficam dentro do quarto de santo próximas aos assentamentos dos orixás. Na umbanda cruzada as facas ficam dentro da *aruanda* de exu e são dispostas nos alguidares dos assentamentos em imagem dos seres sobrenaturais. Na casa nagô as facas ficam dentro ou aos pés dos assentamentos coletivos. Enfatizo a importância destes objetos, posto que compartilham constantemente do axé dos assentamentos e são parte integrante da habitação dos seres sobrenaturais. Desta forma as facas também compõem o assentamento dos seres sobrenaturais e os humanos que os assentaram, sendo

assim parte indissociável dos/as filhos/as-de-santo. São objetos que não podem ser eliminados, não devem ser perdidos e em caso de falecimento ou saída da religião devem ser despachados junto com os demais objetos preparados nas *obrigações*.

As escolhas dos elementos e dos objetos dentro da casa nagô estão relacionadas estreitamente a questões subjetivas justificadas, por vezes, a relatos sobre a mitologia afro-brasileira e africana. Como é o caso da faca de madeira do *ojubó* da orixá Nanã, que foi adquirida e preparada pelo *Babá* porque a orixá não pode se aproximar de metais. Seguindo sua explicação mitológica, a orixá não se aproxima de metais porque é um elemento do orixá Ogum, em relação ao qual ela tem impedimentos. À diferença da casa cabinda, onde a utilização de objetos e a preparação de rituais são uma reprodução do conhecimento adquirido da mãe-de-santo com o seu pai-de-santo. Claro que neste processo de *educação da atenção* da mãe-de-santo pode ter ocorrido (e provavelmente houve) adaptações do que foi ensinado para o que é praticado.

4.4 Presentes de axé

A preparação de objetos e pessoas no culto aos seres sobrenaturais permite que o axé dos orixás circule. Assim como a participação de objetos, *frentes*, *ebós*, alimentos, flores, frutas e doces, por exemplo, têm o intuito geral de agradar, aproximar e fortalecer os laços entre os seres humanos, materiais e sobrenaturais, funcionando como *dádivas* ou *contradons* ao *dom* dos seres sobrenaturais. Nos termos de Mauss (2003) a obrigação de dar (*dom*), receber (*contradom*) e retribuir presentes (*dádivas*) entre os melanésios do Potlatch. O dom formaria um elo relacional entre as partes que compõem o ritual. Seguindo Caillé (2002), está lógica formularia o "paradigma do dom" fundamentado na lógica da aliança ou da associação, no qual os presentes são o elo entre os seres humanos e sobrenaturais. A premissa do dom e contradom fomentam as análises do ponto agonístico da relação firmada ou associação entre o mundo material, os/as filhos/as-de-santos e os seres sobrenaturais.

Seguindo Strathern (2014) o laço formado ou elo não é simbólico, porém relacional: a socialidade entre diversos elementos humanos e não humanos. A ação de troca de dádivas expõe a socialidade do coletivo, posto que "as relações sociais

são tornadas manifestas através da ação" (STRATHERN, 2014, p. 361). As dádivas são os objetos ofertados e reificam uma ação e reação firmada pela relacionalidade entre mundo material, filhos/as-de-santo e seres sobrenaturais. Seguindo Strathern (2014), os próprios objetos são a reificação das relações firmadas entre as partes pela atenção que eles recebem. Segundo seu exemplo de campo,

Os itens de riqueza, as dádivas, não reificam a sociedade ou a cultura, que são objeto da análise antropológica das relações sociais; eles reificam capacidades contidas nas pessoas/relações. Baseiam-se, assim, na atividade, e a direção do fluxo indica a fonte imediata da agência (STRATHERN, 2014, p. 361).

A não observância de alguma parte do "acordo" firmado durante a iniciação entre seres materiais, filhos/as-de-santo e seres sobrenaturais romperia com todas as benevolências do acordo. Nas terreiras, romper com o axé firmado com o seu orixá e/ou pai/mãe-de-santo seria a não observância das *obrigações* e deveres para com os seus/suas irmão/irmã-de-santo ou pai/mãe-de-santo. A *obrigação* firmada entre as partes funciona no fluxo de *dádivas* na qual o axé chega dos/as filhos/as-de-santo aos orixás e vice-versa. As dádivas dos/as filhos/as-de-santo são as oferendas (*frentes* e *ebós*) que mantêm o fluxo de axé e fortalecem os laços da relação firmada após a iniciação e a entrega do indivíduo ao seu orixá. O ato de entregar uma dádiva ao orixá ou entidade, manifestando a fé, faz parte da circulação de axé necessária para a relação entre as partes se fortalecer.

Os/as chamados/as *clientes* dos/as pais/mães-de-santo operam na mesma lógica, porém não têm necessariamente uma obrigação com os seres sobrenaturais porque não são iniciados. Os/as clientes podem se tornar filhos/as-de-santo porque a entrega de dádivas proporciona um estreitamento da relação entre o/a ofertante e os seres sobrenaturais, que podem pedir a iniciação pela aproximação gerada.

As oferendas aos orixás são uma entrega de axés similares aos dos orixás que visam agradecer e retribuir todas as dádivas recebidas e pedir por outras dádivas, por vezes. Os rituais são uma forma de aproximação de axés similares, agradecimento e fortalecimento dos laços que são um culto à maior dádiva que os seres humanos receberam dos seres sobrenaturais: o planeta Terra. Isto porque o planeta Terra (o *Aiê*) é o espelho do *Orum*, de acordo com a mitologia yorubana. Por meio das ordens de Olorum (Olodumare) o *Aiê* foi criado pelos orixás utilizando os elementos primordiais retirados do *Orum*. Isto quer dizer que as matérias primordiais

do *Aiê* são fragmentos do *Orum* e quando compartilhados durante os rituais ou oferendas, os elementos primordiais do *Orum* aproximam os orixás do *Aiê*.

Tudo que existe no mundo, entretanto, resulta da diversa composição de porções de matéria subtraída ao òrun. Surge, pois, como uma dádiva dos òrisà, que é preciso permanentemente agradecer e retribuir, sendo essa, finalmente, a função dos ritos sacrificiais. (ARNO; MELLO; BARROS, 1993, p.27).

Os sacrifícios rituais que são realizados de quatro em quatro anos na casa cabinda, anual na nagô e em *obrigações* de filhos/as-de-santo, proporcionam uma aproximação entre os seres sobrenaturais e um agradecimento. Todos os seres envolvidos nos rituais de sacrifício recebem axé e emanam axé. Os *ebós* também são um canal entre os/as filhos/as-de-santo e os seres sobrenaturais. Quando um/a filho/a-de-santo oferece um *ebó* dentro do quarto de santo, por exemplo, ele/a deve dormir no salão, fica preso ao *chão* como os/as filhos/as-de-santo que prestam *obrigações*, na casa cabinda. O *chão* é um período que o axé alimenta o orixá, o/a filho/a-de-santo e os seres materiais relacionados a este que habitam o quarto de santo. As flores e *frentes* são oferecidas aos santos e permanecem no quarto de santo como presentes detentores de axé, que alimentará as relações. Nos termos de Strathern (2014):

A relação entre doador e receptor é meu paradigma aqui, pois cada vez que um homem se distingue de seu parceiro - de modo a assegurar a transação - a relação entre eles se torna visível (STRATHERN, 2014, p. 360).

Os trabalhos feitos na umbanda cruzada seguem a lógica de dádivas, porém, algumas vezes, visam o rompimento de alguma energia negativa e ativação de outra energia após o recebimento de dádivas. Alguns alimentos, como amendoim, milho, feijão torrado, relacionados à entidade Exu são utilizados na limpeza de energias, sendo descartados em cruzeiros junto com velas vermelhas acesas com o objetivo de liberar a energia negativa do indivíduo que ficou no alimento após o atendimento da entidade. Para a realização de algum pedido ou atração de energias benéficas para as pessoas, as entidades podem pedir um *ebó* que envolva alimentos e sacrifício de animais (animais de duas patas), que são entregues em bandejas de papelão preferencialmente em encruzilhadas.

Oferecer às divindades e entidades requer o compartilhar, que tem um veículo físico como o copo no caso das bebidas e o *cavalo* no caso de um abraço ou da fala de *conforto* durante os rituais. As entidades assim como os orixás utilizam o *cavalo*

(como é chamado o/a filho/a iniciado) para compartilhar axé por meio da proximidade física. Os copos ou taças das entidades são atores da propagação do axé- no momento em que as entidades tomam a bebida do copo, deixam a sua energia nesta e dão para as pessoas da assistência o seu *conforto*. O copo e o *cavalo* não são simplesmente um meio, eles são parte integrante do compartilhamento que ocorre. Eles são escolhidos pelas entidades, que têm suas preferências. Assim como as entidades escolhem e formam a personalidade do *cavalo*, elas escolhem como devem ser os copos ou taças que elas vão beber no *Aié*.

Os elementos materiais são essenciais no culto aos seres sobrenaturais; seguindo o relato da mãe-de-santo e do *Babá*, não seria possível cultuar orixás sem objetos ou coisas. Os orixás devem ter o axé assentado para serem cultuados, porque não é possível cultuá-los no meio ambiente sem os assentar em algum elemento. Afirmando essa justificativa na visão do *Babá*:

Na verdade, o culto é centrado nesse processo da divinização, então ele necessita de um receptáculo, onde dentro desse receptáculo seja colocado ali elementos dos quais aquela divindade se relaciona e se identifica. A partir dali, quando se faz determinadas evocações, aquela energia daquela divindade que foi divinizada, ela vai vibrar naquele receptáculo e vai se fazer presente. Não que, claro, aquela energia abandone aquele receptáculo, mas sempre entendendo que aquela energia não está presa no receptáculo. Na verdade, ele é o altar e é um altar que sempre vai ser a metade de uma cabaça, ele representa isso. Daí ele não é fechado, porque se entende que algo coexiste em algum outro lugar. Então nós temos a metade daquela energia ali representada e a outra metade coexiste em outro lugar que não tá colocado ali. (*Babalorixá Eurico Kejaiye*, novembro, 2015)

Qualquer objeto que se envolve na relacionalidade apresentada e recebe o axé das divindades, deve receber cuidados especiais. Como já foi apresentado na casa cabinda, os objetos envolvidos nos cultos são guardados separadamente e só podem servir os orixás, assim como os objetos da casa nagô que ficam guardados em um baú. Quando algum objeto não pode ser mais utilizado por qualquer motivo, deve ser quebrado e dispensado. Seguindo o *Babá* “o quebrado simboliza a ruptura” (*Babalorixá Eurico Kejaiye*, novembro, 2015). Qualquer objeto que manteve contato com o axé dos orixás, principalmente com os assentamentos, necessita ser quebrados para evitar o uso indevido destes objetos, porque eles partilharam do axé dos orixás. O assentamento de Xapanã da mãe-de-santo foi feito pelo seu pai-de-santo dentro de um porongo e este, ao longo dos anos, começou a rachar. Em uma

ocasião, a mãe-de-santo abrigou o *ocutá* do santo dentro de um pequeno alguidar e descartou o porongo. O processo de descarte deste porongo exigiu que fosse feita uma *frente* para Xapanã e a quebra deste objeto. Depois de quebrado ele foi disposto sobre a *frente* do orixá oferecida em uma bandeja e despachado dentro na mata do Barro Duro (Pelotas/RS). Desta forma o orixá poderia se alimentar integralmente de todo o axé que ele dividiu com aquele porongo por quase vinte anos.

Primeiramente, o cuidado com todos os elementos envolventes demonstra que os elementos humanos e não humanos só podem se relacionar com elementos e axés dos seus orixás (ervas, *axorô*, objetos) e com coisas relacionadas à pureza (como o *alá* branco, água pura, alimentos de axé). Além de formar seres dentro da religião, eles mantêm os laços relacionais de axé que unem o iniciado com seus múltiplos e da terreira com seus devotos. Na umbanda cruzada, o compartilhar é extremamente importante para agradar as entidades e fortalecer a relação entre humanos e não humanos.

Os assentamentos, os búzios, as facas e os presentes são objetos centrais dentro da religião, sem eles não existe o culto aos seres sobrenaturais e não seria possível agradar os seres sobrenaturais. Os assentamentos dão início ao culto, sem assentar a energia dos seres sobrenaturais não é possível o contato entre humanos e não humanos. É a partir do assentamento que os seres sobrenaturais se aproximam dos filhos/as-de-santo e das terreiras, podendo, assim, dar e receber axé. As pedras escolhem se irão se relacionar com o/a filho/a-de-santo e comunicam a vontade dos seres sobrenaturais por meio do jogo de búzios. Já no caso das conchas que formarão o jogo de búzios e das facas a ideia é similar, mas elas não falam por meio de oráculo se aceitam ou não se tornar seres materiais, elas “seduzem” os humanos. Ocorre no processo de escolha algo similar a um chamado, como Sansi (2005) exemplifica. O fato de a pessoa escolher o objeto já é o chamado e a aceitação de formar o vínculo. Os búzios são essenciais para a comunicação, para saber como os seres sobrenaturais querem ser cultuados. Agradar os seres sobrenaturais é uma parte essencial da relação firmada entre humanos e não

humanos: só desta forma a relação se fortalece e é benéfica para todos os seres envolvidos. As facas são seres que proporcionam que o axé flua dos animais para os objetos e pessoas, participando de uma etapa ritual fundamental ao culto dos seres sobrenaturais. O compartilhamento de sangue ritual é essencial para agradar, seja para receber o sangue ou para aumentar a quantidade de seres que irão propulsionar axé para o meio. Os presentes são o compartilhamento, a dádiva que aproxima, agrada e fortalece os laços, relacionando todos os demais seres materiais: o assentamento participa recebendo e devolvendo dádivas aos filhos/as, os búzios se fortalecem com a aproximação dos seres sobrenaturais, as facas recebem e doam axé para os rituais. Portanto estes elementos são acionados sempre que um ritual ocorre.

Nos rituais o fluxo de axé entre os humanos e não humanos é intensificado porque a relação entre os assentamentos dos orixás, *otás* ou *ocutás*, filhos/as-de-santo, quartinhas, guias, búzios, facas, objetos sonoros, alimentos, salão e seres sobrenaturais são afetados. Durante os rituais ocorre a aproximação do orixá ou a possessão do/no corpo do/a filhos/as-de-santo (do cavalo de santo) e o movimento de axé é possível. Uma forma do orixá se alimentar é utilizar a cabeça do iniciado como prato (BARBOSA NETO, 2012) e se nutrir com o sangue ritual durante a *feitura* dos orixás. Outra forma de alimentar o orixá é oferecer *ebós* ou *frentes* aos seres sobrenaturais. Percebemos que os orixás aceitam as dádivas quando ocorre a possessão ritual, normalmente durante *xirês* ou nos períodos das obrigações. Assim, "certas coisas só podem ser expressas pelo ritual" (CONNERTON apud MARTINS, p.64, 2000).

5. Considerações Finais - Movimento e Sensorialidade dos Seres Materiais para a Propagação de Axé

Os objetos são vivos independentemente de serem ritualizados e têm a capacidade de serem instrumentos divinos. Eles podem ser destinados a uma vida religiosa (como os seres humanos) ou não, vivendo, desta forma, sem ação religiosa efetiva. Em um sentido geral, qualquer coisa que é feita passa por um processo de criação e manipulação pelo qual recebe vida. Os objetos feitos a partir do barro, como quartinhas, alguidares, pratos, louças, nascem a partir da retira da argila na mãe terra, um elemento de axé primordial do meio ambiente. A terra é um ser vivo de grande capacidade geradora, é a partir dela que tudo pode nascer, germinar, florescer e crescer. A energia latente do objeto ou elemento é animada com o compartilhamento do sangue ritual dentro da religião. Estes objetos, depois de animados, devem receber cuidados, são guardados, limpos, expostos, descartados, respeitando o fundamento da religião. Isto porque eles são vivos e iniciados para o culto aos seres sobrenaturais, merecendo cuidado pelo axé que emanam e pelo axé que eles fazem circular. Uma quartinha de cerâmica na loja de artigos religiosos não é igual a uma quartinha ritualizada dentro da casa de religião. Um alguidar de cerâmica da loja é diferente do alguidar que abriga os orixás ou serve os alimentos de axé. Esta ontologia segue para os demais objetos religiosos expostos ao longo do trabalho.

Animar os elementos materiais ou seres humanos só é possível porque alguma energia já existe nos seres. As preferências dos orixás quanto aos objetos que eles devem ser assentados indica que a energia deste é similar à do orixá para ocorrer um alinhamento de axé e, desta forma, ele passar a ser animado. Por exemplo, o tambor é um objeto que é vinculado ao orixá Xangô, por este motivo ele deve primeiramente receber o sangue dos animais de preferência do orixá para

animá-lo. Assim a energia do animal, que tem similaridades com o próprio orixá, pode nutrir o tambor, entrando em seus poros, animando aquela energia já existente no objeto. O tambor é um objeto vivo quando consideramos os elementos nele envolvidos. Ele é feito a partir de materiais do meio ambiente e um dos elementos mais pulsantes dele é o couro. O couro é retirado de animais, que doam as suas vidas para os humanos, fazendo com que o axé deles siga existindo naquele elemento. Interessante notar o couro que é tocado pelo *alabê* e é ele quem gera uma reverberação que ecoa dentro da caixa (corpo do tambor) que une os dois lados de couro do tambor.

Quando pensamos nos assentamentos de orixás, os elementos que vão participar do ritual, como pedra, faca, búzios, quartinhas de cerâmica, etc, devem obedecer às preferências dos orixás e compartilhar o sangue de animais da preferência dos mesmos. A definição dos tipos de seres que serão associados vai ser determinada pela afinidade do/a filho/a-de-santo com seu orixá individual. Desta forma as cores, os tipos de pedra, os objetos, os elementos como mel e dendê, os alimentos, ervas e animais serão alinhados energeticamente com o orixá do/a filho/a-de-santo. Este alinhamento, além de agradar os orixás, também nutre a relação entre os seres que é estabelecida durante as *obrigações*.

Tomo as palavras de Goldman: “o que parece ocorrer com todos os seres convocados pelo candomblé é que, de algum modo, eles já são aquilo que podem ou que devem vir a tornar-se” (GOLDMAN, 2009, p.124). Neste sentido todos os objetos envolvidos nos rituais já são identificados com uma interioridade semelhante à do orixá que se relacionarão e após o contato e/ou compartilhamento de axé, tais objetos passam a ser parte do santo feito. Portanto, os objetos são, como os humanos, identificados a algum orixá e após a feitura do santo fazem o axé habitar o corpo.

Os objetos que compõem os coletivos afro-religiosos são comprados em casas de artigos religiosos em sua ampla maioria, porém o valor monetário deles depois de ritualizados se perde e passa a valer a importância ritual do objeto. Os objetos ritualizados não são passíveis de venda, compra ou troca; após a preparação, eles são seres materiais. Eles só podem ser inutilizados, ou seja, mortos, quando lascam ou racham, por exemplo, por meio da fragmentação do objeto. Uma vez que os objetos morrem, a energia se liberta daquele limitante

material e retorna para o seu local de origem: o axé primordial dos orixás. Portanto o axé nunca se perde, mas ao contrário, se mantém sempre em movimento, assim como os elementos da natureza, que fluem, sopram, emergem, submergem, rolam, queimam, nascem, morrem etc.

Os coletivos têm suas próprias ontologias para problematizar questões internas aos coletivos, enfatizando a diferença entre a ontologia moderna e aquela dos coletivos de terreira. A autenticidade se dá pelas diversas formas e pensamento que são amalgamadas pela socialidade e de relação entre humanos e não humanos. Por este motivo, trago características de ontologias ideais para proporcionar uma reflexão sobre alguns dados. Os pontos importantes nessa análise são os tipos de elementos que serão compartilhados e também a forma como eles serão associados. Por isso os elementos materiais e imateriais que envolvem os rituais são o foco da análise, pois os seres sobrenaturais só serão agradados quando as energias são alinhadas da maneira correta durante os rituais. As formas de associação entre os elementos, os tipos de elementos, a ordem e quem propõe a associação são fatores centrais deste processo.

Quando as/os filhas/os-de-santo sinalizam (compartilham) nas mãos o sangue dos animais de preferência dos orixás, uma relação extremamente significativa é gerada. Segundo o relato da mãe-de-santo Rejane D'lemanjá: "Que é pra quando tu bater sineta e chamar ele pelo nome ele te atender, então por isso que tem que ter aquele contato ali" (novembro, 2015). Este contato proporcionado pelo compartilhamento forma uma associação e uma unidade entre a mãe-de-santo e os seus orixás individuais assentados e demais objetos religiosos (como a sineta), que vai além do mundo sobrenatural porque necessita do mundo material para ocorrer a associação. As mãos do/a pai/mãe-de-santo são os elos de um mundo material e sobrenatural formando demais associações materiais e sobrenaturais.

Ao pensarmos sobre a energia dos orixás, o mundo é dividido entre as energias primordiais dos orixás relacionados aos elementos do meio ambiente. Além disto, a energia dos orixás está presente em alguns elementos, que são partes dos elementos do meio ambiente. Porém, quando pensamos a nível de indivíduo, realmente a coisa fica mais obscura, como observa Goldman (1987). Quando o orixá de um/a filho/a-de-santo é identificado, este orixá não é uma simples fração do elemento primordial da natureza dentro do indivíduo. Os seres são fragmentados em

diversos elementos, assim como o meio ambiente. O que ocorre é uma identificação, um alinhamento de energias similares que são trabalhadas quando corre a iniciação. Existe com a iniciação um alinhamento de energias do orixá geral e dos seres que serão iniciados, resultando em uma combinação única. Por isto o orixá individual é único.

Todos os seres e elementos do meio ambiente compartilham das mesmas energias primordiais (água, terra, fogo, ar), que é fragmentada e associada aos orixás. Os seres humanos e materiais também são fragmentados, sendo compostos de uma diversidade de energias primordiais similares com outros elementos (plantas, animais, cores, alimentos). Porém, dentro desta fragmentação dos seres, alguns compartilham mais elementos que outros, sendo assim mais semelhantes. Para o processo de feitura na religião deve haver um alinhamento desses semelhantes elementos para compartilhar e compor a/o filha/o-de-santo. Portanto, as/os filhas/os-de-santo não podem existir sem o compartilhamento e alinhamento de energias com outros seres (materiais, animais, sobrenaturais). Desta maneira elementos heterogêneos associados proporcionam fluxos de axé.

A escolha dos animais para os sacrifícios rituais obedece às preferências dos seres sobrenaturais. Os orixás preferem receber o sangue dos animais que em sua exterioridade têm a cor que mais os agrada, ou dos animais que eles preferiam se alimentar em vida, de animais relativos à sacralidade em algum sentido (como pombos e galinha d'angola). Já os exus preferem os animais pretos, da cor de preferência destes seres sobrenaturais, a cor da noite, relacionado à energia deles. Creio que essas preferências vão para além de um capricho dos seres sobrenaturais, creio que o axé que flui no sangue destes animais se aproxima ao axé dos seres sobrenaturais, facilitando que a energia do orixá flua no momento do sacrifício (como problematizado no capítulo 3). As características físicas das pedras, por exemplo, indicam um axé interior similar ao axé do orixá, o que vai além da preferência dos orixás. No caso dos animais, as características físicas (espécie e cor) podem indicar que o axé que pulsa no sangue dos animais é similar ao dos orixás, facilitando a aproximação dos seres sobrenaturais no corpo do animal pelo compartilhamento de axés similares. A galinha carijó que a pomba gira Maria Padilha pede nas suas festas anuais pode sinalizar uma semelhança entre os axés da entidade e do animal. Quando ocorrem sacrifícios para os seres sobrenaturais, os

animais devem ser fêmeas para orixás e demais entidades femininas e machos para orixás e demais entidades masculinas. O alinhamento não ocorre quanto ao sexo biológico dos/as filhos/as-de-santo, porém com a energia dos seres sobrenaturais.

O sangue perpassa todos os elementos envolvidos no culto às divindades. Além disto, o seu compartilhamento intencional forma ligação entre os seres envolvidos, promovendo, durante as iniciações, uma nova vida aos seres iniciados. Os seres humanos, as pedras, as facas, as quartinhas e as guias têm histórias de vida anteriores à iniciação, mas durante a iniciação esses elementos renascem juntos para uma nova vida. O sangue, para o povo de rua, é o elemento que alimenta o axé de circulação, promovendo a pulsação de um povo que é relacionado ao movimento, ao que flui, assim como o sangue ritual. Os espasmos do corpo dos animais sacrificados são o pulso da nova vida dos seres iniciados. A morte e a vida são muito próximas nos cultos aos orixás e, segundo Goldman (2012) “pouco têm a ver com nossas ideias a respeito de fins e começos absolutos” (GOLDMAN, 2012, p. 280). Isto porque não existe um fim da vida, como no exemplo dos sacrifícios, o que flui no animal cessa, porém passa a fluir em outros seres que compartilharam o sangue ritual ou em quem consome alimentos preparados com a sua carne. Devemos considerar que humanos e não humanos se nutrem com os alimentos de axé, posto que as *frentes* e *ebós* sejam um dos modos dos seres sobrenaturais se alimentarem.

Durante os rituais, segundo Goldman (1987), ocorre à união entre *Aiê* e *Orum* formando uma unidade do que está separado. Goldman (1985,1987) atribui à possessão esta aproximação, porém creio que o ritual em si tem este objetivo, mesmo quando não ocorre a possessão ritual por parte dos/as filhos/as-de-santo. Isto porque os seres sobrenaturais estão nos objetos envolvidos no ritual (alguns divinos, como os assentamentos) e convivendo com seus/suas filhos/as-de-santo (que são parcialmente divinizados após a iniciação (GOLDMAN, 2012). Quando os objetos, como no caso do tambor, assentamentos, facas, quartinha, alguidares, etc., são seres divinizados, a união se dá e os seres envolvidos promoverão o movimento necessário para a propagação de axé.

As casas onde desenvolvi a pesquisa são muito distintas. Elas são de nações, linhas e espacialidades distintas. Enquanto uma abraça a umbanda cruzada e a

nação cabinda, uma característica comum no batuque, outra, de nação nagô, funciona de modo distinto.

Na casa cabinda as formas de culto aos orixás foram ensinadas e o chamado *fundamento* é central. O *fundamento* é enfatizado pela mãe-de-santo em diversas falas nas quais ela afirma que segue reproduzindo o que seu pai-de-santo lhe ensinou. A umbanda cruzada também segue perpetuando o que lhe foi ensinado, assim como na cabinda, porém a interferência das entidades é mais ativa. Isto porque na umbanda não existe tabu da possessão como na cabinda. Na casa cabinda o/a filho/a-de-santo não pode saber que estava ocupado pelo santo, fato que pode levar à loucura do/a filho/a-de-santo ocupado. Esta característica pode ser notada no mundo material mais fixo, sem apresentar mudanças expressivas nas formas de culto. O *axerô* é importante para fazer uma ponte entre os orixás e os humanos, posto que podem se comunicar abertamente e conversar até mesmo sobre como os rituais da casa procederão. Já com as entidades não existe nenhum tipo de tabu, podendo agir diretamente sobre o andamento da casa.

O pequeno número de iniciados e praticantes na casa nagô proporciona a centralidade da figura do *Babalorixá* no culto aos seres sobrenaturais, proporcionando a implementação de diferentes cultos (como o culto aos *Eguns*, espíritos dos mortos). Desde que iniciei a pesquisa na casa em 2011, o que é contínuo é a mudança nas formas de culto e no mundo material. Outra característica que faz com que as casas sejam tão distintas: na casa nagô não existe tabu da possessão, proporcionando a regência de Oxalufã sem necessitar a mediação do jogo dos búzios.

As diferenças de *fundamentos* e formas de funcionamento dos cultos podem ser entendidas por meio das diferenças materiais das casas. Na casa cabinda os assentamentos dos orixás não podem sair do quarto de santo, até mesmo porque existe a estrutura do salão, como paredes, prateleiras, piso de cerâmica, cortina, que delimitam e mantêm as divindades naquele local. No piso de cerâmica, as *frentes* e os *ebós* devem ser oferecidos. Existe, portanto, uma relação visceral entre a estrutura material que abriga os seres sobrenaturais e os mesmos. As divindades devem ser protegidas da luminosidade e de mulheres menstruadas, saindo daquele local somente durante o *miosé* quando são retiradas do quarto de santo para serem limpas. Portanto elas saem quando é permitido por meio de um ritual.

Na umbanda, o *congá* também não se move por motivos similares, as imagens são dispostas em prateleiras fixas na parede e são retiradas destes locais durante o ritual que recebem o *miró*. Os exus e pombas(os) gira ficam no chão da *aruanda*, estrutura material similar a uma casa com porta e uma janela no alto da parede lateral, e só saem deste local quando recebem *axorô* nas festas de agosto. Portanto as movimentações destes seres materiais e imagens são limitadas pela estrutura material da terreira, pelo *fundamento* e pelos rituais.

Na casa nagô todos os objetos da sala onde estão os assentamentos coletivos mudam. A pintura da parede e os desenhos dos *veves* (símbolos *vodoun*) feitos pelo *Babá* com *pemba* branca sobre a parede são renovados com frequência. Os móveis que apoiam alguns assentamentos, como um aparador que madeira com quatro portas, muda de uma parede para outra constantemente. Os assentamentos se movem muito, com exceção aos assentamentos de Exu e Onilé. Os assentamentos de Exus devem permanecer no chão, ou próximos do chão, na entrada da casa (próximos à porta de entrada) e o de Onilé, que é feito na terra (sob duas lajotas atrás da porta de entrada), não pode ser movido (porque a divindade já vive naquela terra). Oxalá preferencialmente está no centro da sala, marcando o local do *xirê*, porém já ficou junto a uma das paredes da sala. Os demais assentamentos podem mudar de lugar e já foram dispostos no segundo andar da casa. Eles são dispostos de acordo com o grau de parentesco dos orixás, se mantendo lado a lado os *ojubós* deste Exu e Onilé que estão na parede esquerda da casa, junto à porta de entrada da residência, e seguem até a parede do lado direito da porta de entrada. Todos os orixás já foram transferidos para a casa da mãe biológica e filha-de-santo do *Babalorixá* (WOLFF, 2014).

Na casa nagô observo mais exceções que regras. Enquanto na casa cabinda e na umbanda os cultos estão centrados no *fundamento* e nas práticas cotidianas, na casa nagô estão mais relacionado ao discurso e às construções do *Babá*, que mantém a casa de acordo com a regência de Oxalufã. Neste sentido, considero que os seres materiais, a espacialidade e os rituais são negociações com os seres sobrenaturais e fazem parte da subjetividade do pai/mãe-de-santo, sendo assim um “conjunto complexo de cruzamentos em que tomam parte a história ritual dos próprios chefes, a vida pessoal e social de cada um e a agência dos seres sobrenaturais” (BARBOSA NETO, 2012).

Considero a espacialidade das terreiras como um ponto de origem de ondas de axé que estão presentes em todos os seres (materiais, humanos e sobrenaturais) que compõem o mundo do visível e invisível. As terreiras pesquisadas e o mundo do visível podem se alterar - considerando a importância do movimento -, maso que não deixará jamais de existir é o axé. O axé poderá ter diversos pontos de origem (que podem mudar, como a casa nagô) e este fato não faz com que o axé deixe de existir. Claro que devemos considerar o contentamento ou discontentamento dos seres sobrenaturais para o fluxo de axé ocorrer de maneira efetiva, o que diz respeito às dádivas, locais e forma de culto, sonoridade, tipos de elementos materiais associados etc. Dentro das questões pragmáticas da matéria está incluído o mundo invisível da sensorialidade, no qual o axé está presente e se faz circular em ondas de energia que expandem qualquer limite material. Do mesmo modo o tambor, os assentamentos, as facas, os búzios, os *ebós* e as *frentes* são elementos materiais que geram e reverberam axé, expandindo os limites materiais. A relacionalidade efetiva entre os seres é importante, já que toda a movimentação de axé diz respeito a agradar os seres sobrenaturais. Como considera Barbosa Neto (2012),

O movimento, portanto, tem na África o seu centro de força e procede, segundo parece, através de círculos concêntricos que, ritualmente traçados, estreitam ao máximo a relação entre ela e o terreiro, e cujo resultado torna esse último capaz de realizar o mesmo movimento na direção contrária, distribuindo axé para outros lugares (BARBOSA NETO, 2012, p. 143).

O tambor na casa cabinda e na umbanda cruzada é quem produz um movimento importante para formar a relação entre o *Aié* e *Orum*. Enquanto na casa cabinda o tambor é um dos *fundamentos*, na casa nagô o tambor não é utilizado. Existe um pequeno tambor no *Ilê* e algumas vezes o *Babá* o tocou. Porém o *Babá* perde a voz ao tocar o tambor, fato atribuído ao impedimento do pai-de-santo de se relacionar com o tambor preparado. Durante um período, de junho a novembro de 2012, houve a tentativa de incluir um tamboreiro à família de santo, porém ele não permaneceu na casa. Antes deste período e depois dele, durante os rituais, os objetos sonoros envolvidos são a sineta e o *adjá*, que devem ser tocados ininterruptamente após o início dos rituais. Algumas vezes o agê é incluído ao *xirê*, porém é uma exceção. Por vezes o *Babá* organizou um equipamento de som e as rezas são puxadas pelas duas caixas de som que ficam penduradas nas paredes da

sala dos assentamentos. As caixas de som podem estar na sala ou não, por alguns períodos nem as encontrei.

Na casa cabinda o tambor é um ser material central no culto aos seres sobrenaturais. Assim como os demais objetos religiosos ele deve passar por um processo de preparação, no qual ele compartilha *axorô* com o *alabê*, e ganha vida religiosa. O axé interno do tambor é reverberado no ambiente durante a interação entre ele e o *alabê*, proporcionando o movimento necessário para a realização efetiva dos rituais. A sonoridade do tambor tem uma potência que sentimos na reverberação e promove a relacionalidade entre os seres que participam dos rituais. A sineta é tocada ininterruptamente após o início dos rituais e o *adjá* não é utilizado. A sineta e o agê acompanham o som marcado pelo tambor. O agê é tocado acompanhando o tambor. Diferente do tambor somente pode ser tocado pelo *alabê* (um homem especializado e iniciado para tanto), a sineta e o agê são tocados por qualquer filho/a-de-santo que está participando do *xirê*. Estes instrumentos permanecem circulando entre filhos/as-de-santo, podem estar na roda, ao lado do tamboreiro, ou junto do quarto de santo, por exemplo, diferente do tambor que tem um lugar fixo no salão.

Na umbanda cruzada os objetos sonoros envolvidos são o tambor, sineta e agê. O agê participa dos rituais para o povo de rua. A sineta é tocada ininterruptamente durante os rituais. A sineta marca os rituais, sendo constantemente tocada pelos filhos/as que estão participando da corrente. O/A filho/a que se ocupa pela entidade não pode tocar a sineta, se por acaso este/a estiver com a sineta na mão no momento da incorporação, rapidamente outro/a companheiro/a de corrente assume a manutenção do toque. Para os/as caboclos(as) e pretos(as) velhos(as) a sonoridade envolvida é o tambor e a sineta, excluindo o ritmo do agê, tendo uma característica mais suave, o toque é mais baixo e menos ritmado. O tamboreiro na nação na maior parte das vezes não toca para os/as caboclos(as) e pretos(as) velhos(as), quem toca é seu Zé Carlos.

Todas as formas de culto aos seres sobrenaturais necessitam do assentamento das energias dos orixás gerais. Para tanto os orixás individuais devem ser assentados, geralmente em pedras. As pedras são elementos do meio ambiente que detêm um axé intrínseco, relacionado ao axé dos orixás. As características físicas das pedras indicam qual orixá elas são e durante a

preparação delas para os/as filhos/as-de-santo ocorre um alinhamento de energias. O axé da pedra deve ser alinhado com o axé do/a filho/a-de-santo que irá assentar o seu orixá individual. Este processo ocorre com o auxílio dos búzios que têm a capacidade de comunicar as vontades do espírito das pedras.

Os búzios são seres preparados que possibilitam aos pais e mães-de-santo o contato com os orixás, uma característica importante para formar relações que agradem os seres sobrenaturais. Todos os seres materiais que compõem o coletivo afro-religioso são preparados pelo compartilhamento do sangue ritual, ato que só é possível pela ação da faca de corte. O *corte* só pode ser feito por quem tem o axé de facas, capacitando o/a filho/a-de-santo a preparação de filhos/as-de-santo e promovendo um contato direto com os seres sobrenaturais. Todos esses seres materiais são chave para o culto aos seres sobrenaturais, porque é a partir dele que o culto é possível e a relacionalidade é estabelecida de maneira efetiva entre humanos e não humanos.

Os objetos que participam direta ou indiretamente dos rituais são parte integrante da prática religiosa. Os assentamentos de orixás, pedras de assentamento de orixás individuais (*otás* ou *ocutás*), as imagens do congá, os tambores, as quartinhas de cerâmica de água dos orixás ou individuais (dos iniciados), as velas, os objetos pessoais dos orixás (adereços, enfeites, objetos de uso nos rituais, insígnias dos orixás), pratos de cerâmica, travessas de madeira, travessas de louça branca, salão, etc., fazem parte do ritual e são propulsores de axé, compondo a imbricada rede ritual composta por humanos e não humanos. A sonoridade na casa cabinda tem o papel de relacionar todos os elementos por meio das ondas sonoras, que reverberam em todos os seres e produzem afeto entre os agentes.

Os rituais ocorrem por meio da relacionalidade e afeto entre seres (materiais, imateriais e sobrenaturais) com o objetivo de agradar os seres sobrenaturais, ou seja, de maneira efetiva. A relacionalidade entre os agentes vai além de uma simples associação, os seres que compõem os coletivos afro-religiosos são afetados assim como um/a pesquisador/a pode ser afetado/a durante seu trabalho de campo. A relacionalidade entre os objetos religiosos os mantém em constante mudança, em constante contato com diversas sensorialidades, que vão compondo a história de vida desses seres. O tambor é um ser que, depois de preparado, exerce um papel

importante dentro das terreiras. Ao se relacionar com os demais seres do coletivo afro-religioso ele é capaz de filtrar energias negativas, reverberar axé por meio do som e afetar a todos envolvidos nos rituais. Quando o tamboreiro se relaciona com o tambor, deve proporcionar ao coletivo a sonoridade efetiva para agradar os seres sobrenaturais e conduzir os rituais, promovendo circulação de axé.

Os búzios da mãe-de-santo Rejane D'lemanjá são um exemplo de seres preparados que são afetados pelo serviço que prestam. Eles são seres comunicadores, são mais que instrumentos dos orixás ou da mãe-de-santo, são como a boca que falta aos orixás no *Aiê*: eles falam. Ao se comunicarem, são tocados pelo axé dos seres associados, portanto estão em constante mudança, eles gastam-se, quebram-se, perdem-se. Além disto, eles são portadores de informações - quantas histórias, desejos, pedidos eles já ouviram (ou sentiram)? Portanto, eles são vivos e afetados pelas relações que a vida religiosa os proporciona, formando um elo importante como expressado nas falas da mãe-de-santo no capítulo 4. São estas relações que fazem o trabalho religioso efetivo.

O modo efetivo está relacionado ao arcabouço técnico que o/a pai/mãe-de-santo deve ensinar, perpetuar e conduzir os rituais, junto com a interação dos seres sobrenaturais. Como exemplificado no capítulo 3, a interação entre os objetos, espacialidade e filhos/as-de-santo experientes produzem o conhecimento das técnicas rituais por meio da "educação da atenção" (INGOLD, 2010). As crianças, adolescentes e recém iniciados são inseridos no mundo das técnicas no âmbito religioso, durante a participação e a relacionalidade dos seres dentro da religião. As formas de louvar e cultuar os orixás e as entidades, assim como de tocar o tambor, são aprendidas observando os gestos das mãos e os movimentos do corpo pela "educação da atenção" (INGOLD, 2010). Complementando com a ideia de "participar" de Goldman (2012), que aqui pode extrapolar para a questão da relacionalidade entre os agentes e do afeto:

Participar" não é apenas "conviver", mas também entrar em relação, material ou não, com aquilo que constitui o ritual. Isto significa que a "transmissão por participação" diz respeito tanto ao que se aprende enquanto membro de um terreiro quanto ao que se recebe na iniciação propriamente dita (GOLDMAN, 2012, p. 277).

Neste ponto são cruzados dois elementos importantes: a educação da atenção e a iniciação. A educação da atenção ocorre de modo compromissado após

a iniciação (segurança ou *aribibó* na casa cabinda) e a preparação de objetos relacionados ao filho/a-de-santo e aos orixás. A preparação de objetos é o ponto central que forma um/a filho/a-de-santo e a inserção do/a mesmo/a em um mundo de técnicas e sensorialidades, ensinadas e aprendidas em um processo no qual a relacionalidade entre os agentes e o afeto é extremamente importante para desenvolver a educação da atenção. Esta educação da atenção ocorre no cotidiano, com a obrigação de cumprir determinadas funções e louvores, que devem ser realizados embasados em técnicas rituais. Estas técnicas serão ensinadas no convívio, quando um/a filho/a-de-santo mostra para os/as menos experientes. A troca de conhecimento vai formando os laços entre os seres, o respeito pelos orixás, pela família de santo e, muito importante, as formas de lidar com o mundo material afro-religioso.

Um ótimo exemplo é o ato de *bater cabeça*. *Bater cabeça* é ensinado durante a iniciação, após o/a filho/a-de-santo entrar em contato com o *axorô*, com o axé dos orixás, e a preparação de objetos. É uma ação na qual o/a iniciado/a aprende a se dobrar, bater a testa no chão, cumprimentar o lado esquerdo e direito dos seres e se prostrar, deitado ao chão, em frente ao orixá que habita o outro ser, demonstrando humildade e respeito. Esta ação é um louvor ao orixá que existe nos seres, que pode ser em irmão-de-santo, mãe/pai-de-santo ou nos seres materiais do quarto de santo. O ato não é descompromissado e necessita que alguém mostre como é feito e a observação atenta de como os mais experientes prestam o louvor. Estas técnicas rituais só fazem sentido religioso na vida dos seres no momento em que eles são afetados pelo coletivo, formando e transformando o local que convivem.

A relação entre humanos e não humanos dentro da religião se estreita durante a iniciação ou *obrigação* do/a filho/a-de-santo. A partir do momento da preparação da *segurança* na casa cabinda, as obrigações do/a filho/a-de-santo frente aos orixás iniciam e é nesse momento que aprender as técnicas de culto aos orixás se torna obrigatória. Este conjunto de técnicas são as formas corretas de associar humanos e não humanos com o objetivo de louvar e agradecer os orixás de maneira efetiva. Seguindo Sansi (2009), a preparação do santo é algo extremamente concreto, ou seja, material, diz respeito a lidar com o santo de modo satisfatório por meio de uma série de técnicas rituais (técnicas corporais, preparação de oferendas e construção de santuários) e com a construção do corpo do iniciado.

Poderíamos dizer que por meio da iniciação quem é construído é o/a filho/a-de-santo, um novo ser múltiplo/a (GOLDMAN, 1985), e os objetos rituais a ele/a associados. A preparação do humano pressupõe a preparação de diversos objetos, que ao longo do tempo vai complexificando com a feitura das obrigações, proporcionando um assentamento paulatino de axé. É a partir das iniciações e obrigações que fortalece o movimento por meio do relacionamento e afeto dos orixás com os seres materiais e com os/as filhos/as-de-santo.

Na casa cabinda os assentamentos dos orixás são centrais no culto aos orixás, mais especificamente a pedra do assentamento, como segue no relato da mãe-de-santo:

(...) por isso que a gente diz assim: meu pai ou minha mãe assentado é minha vida. Parece que te dá mais força pra ti. Que no momento que tu vai fazer uma feitura pra assentar um orixá, tu não pensa assim: Eu vou assentar esse orixá pra mim comprar aquele sobrado. Não. Tu pensa assim: eu vou assentar o orixá porque tu acredita, tu ama, tu confia naquela pedra. (mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, novembro, 2015)

O fato de confiar na pedra demonstra a importância deste ser na vida dos filhos/as-de-santo que assentam o seu *orumalé* da casa cabinda. A fé e a confiança são construídas ao longo dos anos dentro da religião e dos ensinamentos e sensorialidades compartilhadas pelo coletivo afro-religioso.

Quando um/a filho/a-de-santo recebe o jogo de búzios ele/a se torna independente do/a pai/mãe-de-santo, já que é possível a comunicação com os orixás por meio da consulta aos búzios. Na casa cabinda a aquisição do jogo de búzios ocorre junto com a entrega das facas e durante a feitura dos treze orixás *ocutás* do/a filho/a-de-santo. Sendo assim, com os orixás assentados, a aquisição do jogo de búzios e da faca, o/a filho/a-de-santo já está preparado/a e pode fazer a *feitura* de filhos/as-de-santo, isto é, tornar-se mãe/pai-de-santo.

No relato trazido no capítulo 1, da mãe-de-santo Rejane D'lemanjá, ela relaciona a faca com o quarto de santo e os búzios com a sala de búzios como marcadores do cargo dela de mãe-de-santo. A participação da faca no *corte* e do jogo de búzios ocorre na interação de toda a estrutura da terreira e pressupõem a *feitura* dos orixás em pedras e a realização de rituais. Portanto, agradar os orixás e promover a circulação de axé necessita de relações entre humanos e não humanos.

Então questões como propagação, movimento, circulação são diretamente relacionadas às materialidades envolvidas nos rituais - o ambiente da terreira, os

objetos, os seres materiais e os seres humanos em interação e ensinadas por meio da educação da atenção, que requer afeto do/a filho/a-de-santo com todos os elementos envolvidos para o movimento de axé necessário ao culto.

A interação do/a filho/a-de-santo com os objetos dos seres sobrenaturais relacionados dentro da terreira é a ritualização do que há de divino em si. As técnicas de culto, os modos de interação, as etapas de assentamento, os objetos envolvidos nos rituais, por exemplo, são o culto ao divino que há no/a filho/a-de-santo, nos objetos e animais, similares ao do meio ambiente. Porque quando é cultuado o orixá individual, o orixá geral também é agraciado com o axé com um movimento de axé.

Portanto se analisarmos, sempre identificaremos diferentes formas de classificação dentro dos coletivos afro-religiosos; o objetivo aqui é apontar os modos de interação e problematizar questões ontológicas. Cada casa cultuará os seres sobrenaturais de acordo com as próprias especificidades do coletivo. A procura é pela liberdade destes coletivos viverem e cultuarem os seres sobrenaturais como pretendem, buscando uma teoria que contemple a complexidade dos cultos. Não existe um modo certo de culto, assim como não existe um modo certo de análise, existe um exercício pessoal em problematizar questões sobre os objetos que são integrantes dos coletivos afro-religiosos.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Benjamin; BRAY, Tamara L. Animating Archaeology: of Subjects, Objects and Alternative Ontologies. **Cambridge Archaeological Journal**, v.19, n.3, p. 337-343, 2009.

AMARAL, Rita. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP**, São Paulo, v. 10, p.255-270, 2001.

ARNO, Vogel; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **A Galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas: FLACSO, Niterói, RJ: EDUFF, 1993. 204p.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. 2012. 408f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2012.

BEAUDRY, Mary. C.; COOK, Lauren. J.; MROZOWSKI, Stephen. A. Artefatos e Vozes Ativas: cultura material como discurso social. **Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, Belo Horizonte - MG, v. 1, n. 2, p. 73-113, Jul/Dez 2007.

BINFORD, Lewis R. A tradução do registro arqueológico. In: BINFORD, Lewis R. **Em busca do Passado**. Lisboa: Europa-América, 1991, p.28-40.

BROWN, Linda A.; EMERY, Kitty F. Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands. **Journal Archaeol Method Theory**, v.15, p. 300–337, 2008.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. **Novos Estudos CEBRAP**, n.21, p.133-157, 1988.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. **A travessia Atlântica das Árvores Sagradas**: Estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT. 2012. 271f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de pós-graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. Vila Bela e seus quilombos: etnoarqueologia aplicada aos estudos da diáspora africana. In: XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, Jul. 2012. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, Jul. 2012, p. 1-18.

CORRÊA, Norton F. **O Batuque no Rio Grande do Sul**. 2ª ed. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2006. 295p.

DAVID, Nicholas; KRAMER, Carol. Teorizando a Etnoarqueologia e a Analogia. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 13-60, dez. 2002.

DESCOLA, Philippe. **Más allá de naturaleza y cultura**. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. 624p.

DESCOLA, Philippe. Beyond Nature and Culture. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology. **Proceedings of the British Academy**. London, n.139, p.137-155, 2005.

DESCOLA, Philippe. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 93-112, dez. 2002.

DORNAN, Jennifer. L. Agency and Archaeology: Past, Present and Future Directions. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v. 9, n.4, p. 303-329, 2002.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado" (Tradução: Paula Siqueira/Revisão: Tânia Stolze Lima). **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FÉLIX, Daiana. **Cultura material de Pretos Velhos e Caboclos na Linha Cruzada na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul**: Uma abordagem etnoarqueológica. 2014. 83f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia,

formação em Arqueologia) Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.

GNECCO, Cristóbal. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Ciências Humanas. Belém, v.X n.X, p. 15-26, 2009.

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. De la Etnoarqueología a la Arqueología del presente. In: SALAZAR, Juan; DOMINGO, Inés; AZKÁRRAGA, José; BONET, Helena (coord). **Mundos Tribales: una visión etnoarqueológica**. Museu de Prehistòria de València, 2008, p. 16-27.

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. **La experiencia del Otro**: una introducción a la etnoarqueología. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2003. 188p.

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. Hacia otra arqueología: diez propuestas. In: **Comptum**, v. 23, n. 2, p. 103-116, 2012.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v.12, n.1, p. 22-54, ago. 1985.

GOLDMAN, Marcio. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, v.54, n. 1, p. 407-432, 2011.

GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro, v.18, n.2, p. 269-288, ago. 2012.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Anál. Social**, Lisboa, n.190, p. 105-137, 2009.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.

GOSDEN, Chris. What do Objects Want? **Journal of Archaeological Method and Theory**, v.12, n. 3, p. 93-211, 2005.

HABER, Alejandro F. Animism, Relatedness, Life: Port-Western Perspectives. **Cambridge Archaeological Journal**, n.19, p. 418-430, 2009.

HABER, Alejandro. Arqueología de la naturaleza/naturaleza de la arqueología. In: A. HABER (Ed.). **Hacia una arqueología de las arqueologías latinoamericanas**. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004. p. 15-31.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p.33-46.

HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. **Mana**, v. 9, n. 2, p.39-77, 2003.

HOLBRAAD, Martin. As Coisas enquanto Conceitos: Antropologia e Pragmatologia. In: PERERIA, Godofredo (ed.). **Objetos Selvagens**. 1ª ed. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2012, p. 15-29.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel; VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. The Politics of Ontology: anthropological positions. **Fieldsights – Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology**, *on-line*, v. 13, January, 2014. Disponível em: <<http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>. Acesso em: 14 de fevereiro de 2016.

HODDER, Ian. La Arqueología Contextual. In: HODDER, Ian. **Interpretación en Arqueología: corrientes actuales**. 1ª ed. Barcelona: Crítica, 1988, p.144-175.

HODDER, Ian. Introduction: the nature of material cultures. In: **Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture**. New York: Ed. Cambridge University Press, 2009. p. 1-12.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. In: **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

INGOLD, Tim. “Humanidade e Animalidade”. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, ano 10, n 28, p. 39-53, jul. 1995.

INGOLD, Tim. Rethinking the animate, re-animating thought. **Ethnos: Journal of Anthropology**, v.71, n.1, p. 9-20, 2006.

INGOLD, Tim. Society, nature and the concept of technology. In: INGOLD, Tim. **Perception of the Environment: essays in livelihood, dwelling and skill**. London/New York: Routledge, 2000, p. 312-322.

INGOLD, Tim. The art of translation in a continuous world. In: PÁLSON, Gísli. (ed.) **Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse**. Oxford/Providence, Berg, 1993, p.220-231.

INGOLD, Tim. 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. 2012.

JOHNSON, Matthew. La "Nueva Arqueología". In: JOHNSON, Matthew. **Teoría arqueológica: una introducción**. Barcelona: Editorial Ariel S.A, 2000, p.29-54.

KOSBY, Marília Floor. "**Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro**": Sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas/RS. 2009. 120f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2009.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: Ensaio de antropologia simétrica**. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 1994. 194p.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: Edusc, 2002. 106p.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede**. 1ª ed. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc, 2012. 399p.

LAW, John. "Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity". In: **Systems Practice**, n.5, 1992, p. 379-393.

MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. (org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as Dádivas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314.

MILLER, Daniel. **Trecos, Troços e Coisas**: estudos antropológicos sobre cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. 244p.

MILLS, Barbara J.; FERGUSON, T. J. Animate Objects: Shell Trumpets and Ritual Networks in the Greater Southwest. **Journal Archaeol Method Theory** n.15, p.338–361, 2008.

MOL, Annemarie. Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (org.) **Objectos impuros**: Experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento. Tradução de Gonçalo Praça. 2008.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. **A morte visível e a vida invisível**: um estudo sobre o assentamento de Exu e a paisagem sagrada enseada da Água de Meninos, Salvador (Bahia). 2013. 113f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, 2013.

OLSEN, Bjørnar. Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas. **Complutum**, v. 18, p. 283-319, 2007.

OLIVEIRA, Jorge E. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da Terra Indígena Sucuri'y. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 19, p. 29-50, 2006.

OLIVEIRA, Jorge E. Sistema de Assentamento e Processo de Territorialização entre os Terena da Terra Indígena Buriti, Mato Grosso do Sul, Brasil. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 9, n.1, p.169-199, 2011.

ORO, Ari. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do NER** (UFRGS), v. 13, p. 9-24, Jan./Jun. 2008.

ORO, Ari. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

PEREIRA, Rodrigo. **Espaço e Cultura Material em Casas de Candomblé no Rio de Janeiro**. 2013. 316f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Programa de Pós-

Graduação em Arqueologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

POLITIS, Gustavo G. Acerca de la Etnoarqueología em América del Sur. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 61-91, dez/2002.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras: 2001. 591p.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 64-83, 2001, Dez./Fev. 95/96.

RABELO, Miriam C. M. Cuidar do santo: orientação prática e sensibilidade no traçado de relações entre pessoas e orixás. In: **33º Encontro Anual da ANPOCS**, Mesa 14, "Saberes, éticas e políticas das religiões afro-americanas (Brasil e Cuba)", 2009. **Anais do 33º Encontro Anual da ANPOCS**, 2009, pp. 1-25.

RABELO, Miriam C. M.; SANTOS, Rita Maria Brito. Notas sobre o aprendizado no candomblé. In: **Revista da FAEEDBA** – Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 20, n. 35, p. 187-200, jan./jun. 2011.

RAMOS, João Daniel Dorneles. **O Cruzamento das Linhas: Aprontamentos e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas**, Rio Grande do Sul. 2015. 273f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

RIBEIRO, Loredana. Cativos do Diamante. Etnoarqueologia, garimpo e capitalismo. **Revista Espinhaço**, v. 2, p. 153-167, 2013.

RIBEIRO, Loredana. Cobra, cadeia e assombração. O passado outro nas narrativas garimpeiras sobre os sítios arqueológicos. In: RIVOLTA, María Clara; MONTENEGRO, Mónica; FERREIRA, Lúcio Menezes (Org.). **Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica**. Ed. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara, 2015, p. 303-326.

RIBEIRO JUNIOR, Ademir. **Parafernália das mães-ancestrais: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as "sociedades secretas" africanas no Recôncavo Baiano**. 2008. 172f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RIBEIRO JUNIOR, Ademir. Patrimônio Etnoarqueológico de Terreiros de Candomblé: Tensões entre a Memória Coletiva e o Poder Hegemônico. In: XI CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, Salvador, Ago. 2011. **Anais XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**, Salvador, 2011, p. 1-12.

ROBERTI JUNIOR, João Paulo; CARIAGA, Diógenes Egidio; SEGATA, Jean. Antropologia como (In)Disciplina: notas sobre uma relação imprecisa entre campo e escrita. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 101-122, dez. 2015. ISSN 2175-8034. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n2p101>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

ROCHA, Bruna Cigaran da; JÁCOME, Camila; STUCHI, Francisco Forte; MONGELÓ, Guilherme Z.; VALLE, Raoni. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 1, p. 130-140, 2013.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/ Editora UFRJ, 2006. 139p.

SANSI, Roger. “Fazer o santo’: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras”. **Análise Social**, v. XLIV, n.1, p. 139-160, 2009.

SANSI, Roger. “The hidden life of stones. Historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia”. **Journal of Material Culture**, v.10, n.2, p. 139–156, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**. 11ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. 264p.

SEGATA, Jean. Pessoas, coisas, animais e outros agentes sobre os modos de identificação e relação entre humanos e não-humanos. **Revista Caminhos**, “Dossiê Humanidades”, Rio do Sul, ano 2, n. 1, p. 87-119, jan./mar. 2011.

SILVA, Fabíola. A.; BESPALÉZ, Eduardo; STUCHI, Francisco. F. Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará. **Amazônica**, Belém, v.3, n.1, p. 32-59, 2011.

SILVA, Fabíola A. O plural e o singular das arqueologias indígenas. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v.25, n.2, p.24-42, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005. 149p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu no Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 55, n. 2, p. 1085-1114, 2012.

SOUZA, Iara M. A. A Noção de Ontologias Múltiplas e suas Consequências Políticas. **ILHA – Revista de Antropologia**, v. 17, n. 2, p. 49-73, ago./dez. 2015.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico** e outros ensaios. São Paulo: COSAC NAIFY, 2014. 576p.

TRIGGER, Bruce G. **História do Pensamento Arqueológico**. 2ª ed. São Paulo: Odysseus, 2004. 477p.

VANPOOL, Christine S.; NEWSOME, Elizabeth. The Spirit in the Material: A Case Study of Animism in the American Southwest. **American Antiquity**, v. 77, n. 2, p. 243-262, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2005. "O conceito de sociedade em antropologia: um sobrevoo". Disponível em: <<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=YWJhZXRIbmV0Lm5ldHxuYW5zaXxneoxNmJjZGQ5Yzc2M2E4M2E1>>. Acessado em: 15/09/2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. - A revolução faz o bom tempo. Realização: Joaquim Castro e Luiz Giban. Edição: Joaquim Castro. Ass. de edição: Guilherme Leandro. Câmeras: Joaquim Castro, Luiz Giban e TVQWEB. Palestra, 50'23''. Local: Rio de Janeiro, setembro de 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CjbU1jO6rmE>>. Acesso em: abril de 2016.

WAGNER, Roy. A presunção da cultura. In: **A Invenção das Culturas**. São Paulo, Cosac Naify, 2010, p. 27-46.

WEBMOOR, Timothy. Un giro más tras el "giro social": El principio de la simetría en arqueología. **Complutum**, v. 18, p. 296-304, 2007.

WOLFF, Luiza Spinelli Pinto. **Mojubá. Seres Materiais!** Novas perspectivas sobre os objetos no culto nagô. 2014. 52 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia, formação em Arqueologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.

ZIZEK, Slavoj. O violento silêncio de um novo começo. In: Harvey, David (et al). **OCCUPY: movimentos de protesto que tomaram as ruas**. Ed. Boitempo, 2012, p. 15-26.

Glossário

Aiê: a Terra que os humanos habitam, a antítese de Orum - céu celestial onde vive Olorum (deus da criação).

Aribibó: nome do ritual da etapa de preparação do/a filho/a-de-santo, na qual são preparados ao orixá individual uma quartinha e uma guia. Explicado detidamente no capítulo 1.

Axerô: Seguindo Kosby (2009), na nação cabinda os orixás de *axêros* são o momento posterior da ocupação pelo orixá por inteiro, que tem como objetivo ir recuperando a consciência do médium para não se espantarem quando o orixá desocupa inteiramente. Os *axêros* apresentam um comportamento infantil na fala e na atitude.

Babalorixá: pai-de-santo em iorubá.

Babá: pai em iorubá.

Bandeira: diz respeito a quem rege o ritual ou a casa. A bandeira da mãe-de-santo Rejane D'lemanjá é lemanjá e seus/suas filhos/as-de-santo estão sob a sua tutela, posto que foi a partir da mão da mãe-de-santo que eles foram preparados na religião.

Bater cabeça: O ato de "bater cabeça" é uma forma de louvar o orixá. Os iniciados na religião devem sempre se dobrar para o seu orixá que está assentado, assim como devem louvar o orixá da mãe/pai-de-santo e de seus irmãos-de-santo. É um

ato no qual o orixá que habita um ser humano deve louvar o orixá que habita outro ser humano ou material (no caso dos orixás assentados).

Cavalo (cavalo-de-santo): como são chamados os médiuns que recebem ou incorporam os seres sobrenaturais. Já vi um exu chamar o médium de "carcaça", porém o mais usual é chamar de cavalo ou cavalo-de-santo. Esta denominação serve para a umbanda e para a nação.

Corte: o ato dos sacrifícios rituais.

Chão: Como são chamados os rituais de iniciação e obrigação que relacionam o neófito ou filho/a-de-santo ao chão da terreira. Isto é, eles/as ficam "presos/as", como é chamado no Reino, ao chão, só podem se levantar quando autorizados/as (quando outro filho/a assume o seu lugar). Devem dormir, permanecer em colchões (colchonetes, esteiras) e devem comer no chão. O chão é um período em que os/as iniciados/as têm uma proximidade com os seres sobrenaturais, no qual os dois se alimentam de axé. Eles/as ficam limitados/as ao louvor a estes seres, colocando-se em uma posição de humildade. Além disto, ao ficarem deitados/as e ligados a um colchão, eles/as passam por um processo de renascimento para uma vida espiritual. É um período que o/a filho/a-de-santo não faz qualquer atividade sem assessoria. Neste período o/a filho/a-de-santo não pode se olhar no espelho, deve permanecer no salão da terreira para dormir, não deve utilizar equipamentos eletrônicos e nem ter contato com as pessoas e coisas de fora da terreira. Normalmente o período de estreita relação com o chão da terreira leva quatro dias. Dependendo da complexidade do axé que o/a filho/a-de-santo é exposto/a, o tempo de permanência no chão varia. Filhos/as-de-santo que fazem uma segurança, por exemplo, podem ficar mais livres e circularem dentro da terreira durante o dia para prestar algum serviço ao coletivo. Porém, a permanência no Reino é obrigatória por quatro dias.

Cliente: são os não iniciados na religião que fazem consultas com pais/mães-de-santo ou entidades.

Deká: título de pai ou mãe-de-santo outorgado durante a entrega das pedras de assentamento, facas e búzios.

Ebó: são as oferendas aos orixás que envolvem os alimentos de sua preferência. Junto dos alimentos, outros elementos podem figurar, como o sangue ritual, objetos, perfumes, flores, doces, etc. São oferecidos diretamente no meio ambiente ou passam por um período dentro do quarto de santo antes de serem despachados no meio ambiente.

Eguns: espírito dos mortos.

Feitura: é a execução de alguma *obrigação* dos/as filhos/as-de-santo.

Frente: na casa cabinda as comidas dos santos são chamadas de *frentes*. Antes de iniciar os rituais todos os orixás recebem as suas *frentes*, que são oferecidas nos objetos de preferência dos mesmos. Na tabela em anexo são especificados os alimentos e os objetos de preferência de cada orixá.

Ilé: casa em iorubá.

Ifá: oráculo com dezesseis búzios

Merindilogun: jogo com dezesseis búzios consagrados após Exu roubar o conhecimento sobre o oráculo de Orunmilá para Oxum. Antes de Oxum adquirir o conhecimento do oráculo, mulheres e homossexuais eram impedidos de adquirir o conhecimento oracular permitido somente a homens iniciados em *Ifá* por Orunmilá.

Miró: preparado de sumo de ervas com a preferência dos seres sobrenaturais. Utilizado na nação e na umbanda cruzada.

Obrigações: A obrigação pode ser o ritual de iniciação ou de afirmação para o seu orixá no batuque. Ocorre periodicamente, seguindo as demandas do orixá individual, como especificado no capítulo 1, que pressupõe o "chão". O termo pode ser

relacionado à obrigatoriedade de seguir as vontades dos orixás: quando o orixá chama (por meio do jogo de búzios ou comunicação direta dos seres sobrenaturais) é melhor atendê-lo, senão punições podem cair sobre a vida do indivíduo. As obrigações pressupõem objetos ritualizados (guia, quartinha, manteigueira, pedra de assentamento) que devem permanecer no chão do quarto de santo durante o período que o indivíduo ali também fica. Estes objetos são chamados de obrigação durante o período de chão.

Ocutá: pedra ritualizada para os orixás na casa cabinda.

Odus: os *odus* são os dezesseis filhos do orixá Orunmilá. Os filhos de Orunmilá são estes: Ocanrã, Ejiocô, Ogundá, Irosum, Oxé, Obará, Odi, Ejobê, Osá, Ofum, Ouorim, Ejila-Xeborá, Icó, Oturopon, Ofuncanrã e Iretê. Cada *odu* é detentor de um conhecimento relacionado aos assuntos que seguem: nascimento, morte, negócios, fartura, guerras, perdas, amizade, traição, família, destino e sorte (PRANDI, 2001).

Ori (ou banha de *ori*): manteiga extraída do fruto de Karité vendida nas lojas de artigos religiosos.

Orumalé: conjunto dos treze orixás individuais firmados em pedras.

Otá: pedra ritualizada para os orixás na casa nagô.

Patuá: objetos que servem para a proteção dos indivíduos de qualquer ameaça espiritual que possam sofrer.

Pemba: fabricada com um pó branco sagrado, associado ao orixá Oxalá, é utilizada em rituais e também para produzir desenhos sagrados.

Trabalhar: trabalhar com as entidades da umbanda diz respeito ao trabalho prestado pelas entidades para a comunidade e ao trabalho dos médiuns e chefe da terreira de doutrinar as entidades, encaminhando-as para uma evolução espiritual. As entidades do povo de rua são necessariamente trabalhadas para oferecer um bom

auxílio no plano terreno, senão elas podem utilizar energias ocultas e prejudiciais nos atendimentos. Já as entidades da chamada linha branca são trabalhadas e consideradas espíritos evoluídos, partindo de princípios kardecistas.