



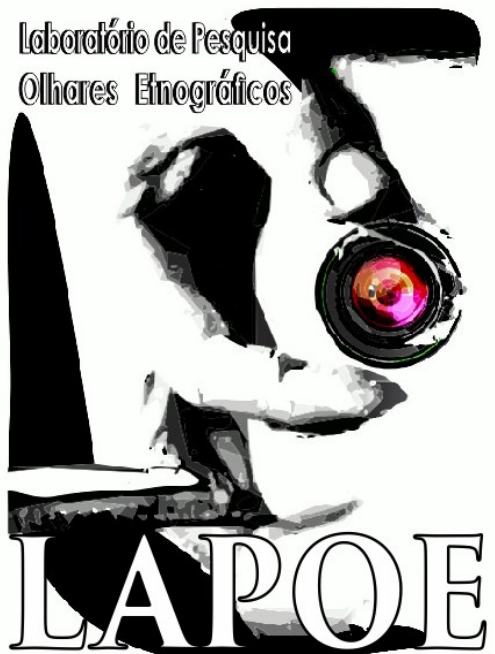
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS



BRUNO KARASIAKI FILENE

**OS CATIÇOS: POSSESSÃO E TRANSE EM RELIGIÕES
AFROBRASILEIRAS**

GOIÂNIA, 2019





UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Bruno Karasiaki Filene

**A PERFORMANCE DOS CASTIÇOS: TRANSE E POSSESSÃO EM RELIGIÕES
AFROBRASILEIRAS**

Pesquisa realizada para conclusão do curso de Ciências Sociais na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás. Orientado pelo professor PhD. Gabriel Omar Alvarez.

GOIÂNIA, 2019



**TERMO DE APROVAÇÃO
BRUNO KARASIAKI FILENE**

**A PERFORMANCE DOS CASTIÇOS: TRANSE E POSSESSÃO EM RELIGIÕES
AFROBRASILEIRAS**

**Monografia parte requisito para a conclusão do curso superior de Ciências
Sociais pela Universidade Federal de Goiás, pela seguinte banca examinadora:**

Professor PhD. Gabriel Omar Alvarez

Orientador, Laboratório de Antropologia Audiovisual (LAPOE- UFG)

Professora Dra. Suzane de Alencar Vieira

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social PPGAS– UFG

Coordenadora e professora de TFC II – Dra. Marcela do Amaral

Faculdade de Ciências Sociais FCS-UFG



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ACEITE DE ORIENTAÇÃO:

**CONFIRMAÇÃO DE ACEITE DE ORIENTAÇÃO DE PROJETO
DE PESQUISA E MONOGRAFIA
DECLARAÇÃO**

Eu, Gabriel Omar Alvarez, professor do curso de Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências Sociais (FCS) confirmo meu aceite em orientar o aluno Bruno Karasiaki Filene, no desenvolvimento de seu Trabalho Final de Curso de Ciências Sociais, com habilitação em Bacharelado. Confirmando ainda que estou ciente dos esclarecimentos sobre o TFC1 e TFC2 bem como do Regulamento de Projeto de Pesquisa e sobre a monografia, que constituem etapas complementares do TFC.
Goiânia 26/08/2017.

Orientador
Gabriel Omar Alvarez



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

**ACOMPANHAMENTO DE ATIVIDADES DO PROJETO DE PESQUISA E
CRONOGRAMA DO TFC:**

Período: 2013-2019

Atividades desenvolvidas no período: Levantamento bibliográfico, entrevistas estruturadas e semi-estruturadas, elaboração de roteiro para trabalho audiovisual, registro de entrevistas filmadas e gravadas, elaboração de roteiro e redação do projeto, decupagem do material, montagem de clipes e acabamento da etnografia audiovisual.

Resultados obtidos no período: conhecimento dos etnogêneros performativos, das linhas de atuação, aproximação com os grupos, compreensão das distintas narrativas e trajetórias das tradições e aprendizado de técnicas e ferramentas para elaboração do livro e filme

**Assinatura do Aluno
Bruno Karasiaki Filene**

**Assinatura do orientador
Gabriel Omar Alvarez**

ÍNDICE

1 –Dedicatória -----	8
2 – Agradecimentos -----	9
3 - Resumo -----	11
4 - Introdução -----	12
5 – Apresentação -----	15
6 – Tráfico de humanos escravizados -----	16
7 - Relações entre os grupos, nações e o Estado -----	18
7.1 - Preconceitos, políticas públicas e religiões afro-brasileiras -----	23
8 - Castiços, entidades e quiumbas -----	26
8.1 - As Performances dos Castiços -----	28
8.2 - Os castiços na discussão antropológica -----	35
8.3 Castiços do Candomblé -----	44
9 – Considerações Finais -----	54
10 – Apêndice -----	56
11 – Mapa de diáspora africana pelo planeta -----	56*
12 – Referências bibliográficas -----	57

Dedicatória:

Dedico este trabalho às minhas árvores da vida. À castiçagem de minha mãe Leila Nancy Karasiaki e pai Robson Filene de Oliveira, que apoiaram meus estudos e pesquisa. Superamo-nos em diversos pré-conceitos e entraves à compreensão fidedigna de realidades sociais distintas das tradições das quais compartilhávamos. O que é um avanço de superação humana. Poder acessar e compreender culturas distintas, introjetando saberes e incorporando-os aos nossos conhecimentos é um privilégio. Agradeço pela mente aberta a novos saberes.

Agradeço com especial carinho à avó paterna Ilma Ribeiro de Oliveira pelo constante apoio, lanches, estímulos, informações e histórias, que também foram fontes valiosas para esta realização.

Dedico este trabalho a renomada Mãe Stela de Oxossi do Ilé Asè Opó Afonjà, liderança de resistência em defesa das tradições negras, que faleceu aos 93 anos em dezembro de 2018, no mês da conclusão do trabalho. Mãe Stela tinha no YouTube um canal em que explicava diversos aspectos das religiões africanas no Brasil.

Agradecimentos:

Agradeço pela realização deste trabalho, a todos os envolvidos no projeto, sem os quais o estudo se resumiria a pesquisa bibliográfica. Aos membros e sacerdotes do Ilè Asè Dan Fè Erò Oxumarê, que atenciosamente me explicaram e inseriram em suas práticas rituais. Em minha primeira visita fiquei em campo por três dias, mesmo sem planejamento desse tipo, tamanho é o acolhimento da Iyalorixá Mariléia de Oxumarê e de seu companheiro Babalorixá e Babalaô Alexandre de Xangô. A Run Boboi!

Agradeço também à Ifaísta Tatiana de Oyá, com quem fiz preciosas expedições a campo, como para Salvador-BA para compreender melhor o universo das religiões afro-brasileiras e de matriz africana no Brasil. Por meio dessa sacerdotisa acessei diversos outros centros religiosos, até o estrato mais profundo da divinação de Ifá, quando fui relacionado ao atencioso Babalaô Oloyé Ayindé Oriwo TémiDiiré, presidente do Instituto Ifá Ejiogbe. Um Babalawo do Benin, antigo Daomé, principal região de culto Nago-Yorubá. Modupé.

Agradeço Dona Glória, que há mais de vinte anos trabalha com caridade e Umbanda, e foi uma das portas de acesso a diversos conhecimentos. Senhora que gentilmente abriu as portas de sua casa para a realização da monografia e filme com apoio de todo corpo mediúnico, que aguardaram atentamente para os resultados da pesquisa. Agradeço também a todos os médiuns dos diversos centros espíritas visitados. Saravá!

Agradeço a Dona Cida Moura, também sacerdotisa de Umbanda, que foi a primeira a me apresentar a secular religião umbandista na AECB, Associação Espírita Casa do Boiadeiro. Casa de Caridade onde conheci as entidades componentes do sistema, e verifiquei num primeiro momento a diferença das performances rituais de Orixás e Catiços. Xetruá

Não posso deixar de agradecer a família Najar, com quem fui a diversos centros espíritas e com quem dividi ensinamentos mediúnicos indispensáveis para a compreensão dos temas. Mara Lúcia de Paiva Najar além de auxiliar meu desenvolvimento mediúnico, me apresentou diversas linhas de atuação de distintas entidades.

Agradeço também a todos os médiuns dos diversos centros espíritas visitados: Casa de Vovó Catarina, Casa de Vovó Maria Conga, Associação Espírita Casa do Boiadeiro, AMPARA – Centro espírita da região norte de Goiânia, Ile Asè Oxumarê de nação Opo Afonjá da Iya Caboquinha de Oyá– Salvador-BA, Ile Asè Dan Fé Eró Osumarê de nação Keto em Goiânia, ao Pai Marcelo de Oyá, que em breves conversas despertou informações importantes para a pesquisa, aos antigos, amigos e aos amigos dos amigos. Muito Obrigado a todos.

Agradeço aos membros do Projeto Casadinho UFG-UFSC, professores Scott Head, Vânia Zikán Cardoso, referências na antropologia da performance e de religiões afro-brasileiras. A

professora Esther Jean Langdon experiente etnógrafa que me concedeu preciosas sugestões para a realização do projeto. Ao professor Rafael Sanzio que Juntamente a Scott me somou à disciplina de Antropologia Visual da Pós-Graduação UFSC. Agradeço pela participação no Colóquio sobre Performance, organizado pelo GESTO-UFSC. O Projeto Procad Casadinho (UFSC-UFG), Antropologia, Cidadania e Diferença, financiado pelo conjunto CNPQ/CAPES, que concederam passagens, e um mês de auxílio estudantil para permanência em Florianópolis-SC, permitindo trocas interinstitucionais. O edital para o subsídio teve nome de Abdias do Nascimento. Figura fundamental na inserção do negro na política e na arte, tendo sido primeiro negro eleito para cargo público, e quando detido por lutar contra o separatismo espelhado no Apartheid, criou no antro da penitenciária, o TEN, companhia teatral experimental do negro. A poética e a política de Abdias podem ser vistas em seu filme documental encontrado gratuitamente no Youtube.

Por fim agradeço ao meu Orientador Gabriel Omar Alvarez pelas criteriosas e dedicadas correções, auxílios na metodologia audiovisual, pelo empréstimo de sua valiosa coleção de afrologistas, pela troca de informações e disponibilização de material necessário para a realização do filme. Gabriel fez laboriosas correções e inferências ao filme, e foram muitas as conversas para dar forma ao projeto. A competência e realização deste trabalho com a qualidade e amplitude amostral que expressa, só se consolidou devido à dedicação em sintetizar ao máximo o conteúdo, tornando-o inteligível para comunidades mais amplas.

Os frutos deste trabalho são resultados de uma antropologia compartilhada entre nativos e antropólogos, além de uma bibliografia bem fundamentada, o que é indispensável.

Resumo:

Este estudo foi desenvolvido em seis anos de visitas a terreiros. Abarcamos neste recorte a análise de rituais e performances de oito desses templos religiosos. Apresentamos na discussão antropológica o conceito de castiço, marginalizado pela produção precedente. Discutimos aspectos históricos das relações entre os grupos, a sociedade mais ampla e aspectos simbólicos dessas religiões. Apresentamos algumas linhas de atuação dos personagens sacralizados, e narrativas de nossas expedições etnográficas. A pesquisa é acrescentada por um filme realizado em três deles, um ifá, um candomblé e uma umbanda.

Palavras-chave: Antropologia da religião, antropologia da performance, antropologia do ritual, etnografia, audiovisual, cinema etnográfico, antropologia compartilhada, religiões afro-brasileiras, transe, possessão, castiços, catiços, castiços brasileiros.

Abstract:

This study was done in six years of visits to terreiros. We cover in this clipping the analysis of rituals and performances of eight of these religious temples. We present in the anthropological discussion the concept of castiço, marginalized by the previous production. We discussed historical aspects of relations between groups, the broader society and symbolic aspects of these religions. We present some lines of action of the sacralized characters, and narratives of our ethnographic expeditions. The research is added by a film made in three of them, an ifa, a candomblé and a umbanda.

Keywords: Anthropology of religion, performance anthropology, ritual anthropology, ethnography, audiovisual, ethnographic cinema, shared anthropology, Afro-Brazilian religions, trance, possession, castiços, catiços.

Resumen:

Este estudio fue desarrollado en seis años de visitas a terreros. Abarcamos en este recorte el análisis de rituales y performances de ocho de esos templos religiosos. Presentamos en la discusión antropológica el concepto de castizo, marginado por la producción precedente. Discutimos aspectos históricos de las relaciones entre los grupos, la sociedad más amplia y aspectos simbólicos de esas religiones. Presentamos algunas líneas de actuación de los personajes sacralizados, y narrativas de nuestras expediciones etnográficas. La investigación es agregada por una película realizada en tres de ellos, un ifá, un candomblé y una umbanda.

Palabras clave: Antropología de la religión, antropología de la performance, antropología del ritual, etnografía, audiovisual, cine etnográfico, antropología compartida, religiones afrobrasileñas, transe, posesión, castiços, catiços, castizos brasileños.

Introdução:

Uma característica distintiva da cultura nacional é o fato amplamente discutido da miscigenação entre matrizes culturais indígenas, africanas e européias. Esta síntese também conhecida como mito das três raças, resulta em autênticas assimilações sincréticas, determinadas pelas trajetórias dos antepassados transmissores de tais tradições. O grau de proximidade entre elas, relativo à história de cada grupo, pode estar associado a diversas formas hegemônicas de manifestação religiosa resistente ao processo colonizador. Neste estudo realizado em oito centros religiosos, ao decorrer de seis anos, analisamos à luz da performance, um elemento comum a diversos candomblés visitados em Goiânia-GO, e em Salvador-BA, Além de quatro casas de umbanda em Goiânia: O transe mediúnico. O transe mediúnico é um Fato Social Total da cosmologia nacional, estando presente em diversas religiões, imaginário social, e até mesmo em ambientes que hostilizam algumas religiões subalternizadas. Por outro lado há em situações rituais pulsões involuntárias ou possessões, como ocorre em algumas igrejas neo-pentecostais.

Diferente da forma de corporificação dos Orixás do Candomblé, também existe o transe dos castiços, que são muitas vezes confundidos com “entidades”, apesar de haver uma complexidade maior diferenciando estes conceitos, como veremos adiante.

Nas práticas religiosas da umbanda e do candomblé, tem-se a possessão ritual sistematizada em linhas de atuação. Existem formas diferentes de incorporação que precisam ser diferenciadas, como: psicofonia, possessão e o transe.

Nesta pesquisa apresentaremos conceitos nativos utilizados nas religiões afro-brasileiras para distinguir diferentes tipos de corporificação ritual. Os tipos de transe variam de acordo com o tipo de evocação feita, e de acordo com a natureza performativa do tipo de transe em questão. As matrizes que representam deuses/encantados dos reinos naturais: vegetal, mineral, tempo, ares etc. correspondem aos Irunmolés e Orixás. Os primeiros são princípios existenciais e rituais cujos nomes estão estritamente em Yorubá. Os segundos são a materialização objetiva dos elementos da natureza e suas extensões. Caso representem espíritos mais recentes, que indiretamente pertencem à falanges naturais, mas seus mitos remetem ao mundo social, são então performances dos chamados castiços ou catiços. Estes personagens cujas histórias e narrativas são mais rurais e urbanas, e remetem à estrutura social.

Há distinção de origem, isto é de linhagens, e hierarquia refletida na performance da incorporação dos castiços, entidades e orixás. Há também diferença expressa nas performances de quiumbas, eguns e egum-gum. Estas diferenças, como veremos, são o resultado da condição ontológica de cada uma das categorias mencionadas. Por exemplo, os Orixás são encantados que

representam forças da natureza, tendo sua performance associada aos elementos que os constituem, como o vento, as águas etc.

As quiumbas por sua vez são a representação “umbralina”, ou perversa dos “guardiões” de espaços físicos e metafísicos sombrios, suas características são mais selvagens e demoníacas. Pólo negativo dos espíritos autoconscientes. O imaginário construído em torno destas figuras corresponde a caveiras, cemitérios e estratos do inframundo. Por consequência a expressão performática do transe de quiumbas, segue este arranjo simbólico. Isto se expressa na estética e na linguagem utilizada na ocasião ritual. Significam a perversão ou inversão da categoria de incorporação castiça, que representa nesse sentido, pureza de linhagem, legitimidade, benevolência e solidariedade. Uma quiumba chamará o consulente, por exemplo, de “capeta” durante uma conversa, ou consulta (o que não significa que o tratará mal, mas podem ser rudes). Suas expressões tendem a ser mais hostis, e isso é parte da representação estética esperada. As performances, para serem bem interpretadas, dependem de um olhar informado pela tradição, que permita a assimilação da representação com o axioma da linha de atuação. É inclusive por isso que religiões que sistematizam o transe são resguardadas a segredos e hierarquias, sendo algumas incorporações restritas a membros iniciados.

Segundo Itan¹ contado pelo Sacerdote Presidente do Instituto Ifá Egiogbé, Ayindè Oriwo Témidiiré de Òrùnmilà, Exú Orixá foi enviado dos Irunmolès, para trabalhar no Ilè Ayè, e nesse momento se dividiu em duas partes. Uma representa o pólo positivo, e a outra o negativo, sendo respectivamente Exú Odará e Exú Ibitã. A partir dessas bases míticas, ampliam-se falanges de espíritos intermediários entre os humanos e as divindades que incorporam, e são divididos entre Castiços Ódarà e Quiumbas Ibitans. Os castiços são espíritos da linha de Exú Odará, o exú que veste branco. Os quiumbas são da linhagem de Ibitã, que veste preto e vermelho. Os Eguns são espíritos desencarnados que não trabalham nas linhagens do orixá comunicador, Exú. Os espíritos eguns não pertencem ao candomblé nem ao Ifá, pertencem ao Culto de Egungum; culto aos antepassados.

Os ritos de incorporação foram estudados pelos afrologistas desde clássicos como Nina Rodrigues (1900, 1932), Arthur Ramos (1940, 1943/47), Sílvio Romero (1888), Gilberto Freire (1933), Pierre Verger (1992), Roger Bastide (1973), até os contemporâneos como Marcio Goldman (2012). Entretanto ha muito a descrevermos sobre o fértil campo de estudos de religiões afro. Recentes estudos buscam descrições e interpretações das performances culturais nos transes dos orixás. Os estudos da performance se encontram em uma esfera mais pragmática do conhecimento.

A performance situa-se no âmbito de uma ação e expressão para um público, desta forma

1- Os itans são as lendas, histórias, cantigas narrativas e mitos dos lorubás.

constituindo um fenômeno catártico que integra a interação de performer, público e sacerdote mediador, caso haja um.

As performances afro-brasileiras se estendem à dança além das expressões religiosas. Como o caso das dinâmicas tradicionais de samba de imbigada, congada, hip-hop entre outras expressões performativas da cotidianidade, oriundas de culturas afrobrasileiras. São, portanto, matrizes que orientam boa parte da produção cultural nacional oriunda de raízes sincréticas, miscigenadas e familiares: portanto “castiçadas”.

Em contextos religiosos, observa-se a reprodução histórica via ritual, e a transmissão destes saberes, oral e pragmaticamente. A representação se dá por atuação nos mitos. Apesar de haver produção antropológica sobre o campo chamado “estudos afrobrasileiros”, algumas categorias conceituais muitas vezes se misturam, necessitando ser dicotomizadas. A manifestação objetiva da realidade ritual, no contexto das incorporações, segue Linhas de Atuação Performática definidas por tema e referência simbólica. As Linhas de Atuação Performática (LAP) são as categorias que representam populações reais ou imaginárias, que têm suas distinções axiomáticas, e co-atuam, aconselhando e elaborando metáforas e sinédoque com o mundo material. A partir dos encantamentos e feitiços; representam fenômenos esperados e que possuem a eficácia simbólica necessária e suficiente para perdurar representações e práticas por centenas e milhares de anos.

Algumas destas linhas de atuação apresentadas neste trabalho, são o Povo da Mata, Povo do Cemitério, Povo da Rua, Povo do Mar, Linhas Do Oriente, Povo Cigano, Linhas de Cura ou Linha Branca etc. As performances dos castiços, ou “catiços”, ocorrem considerando alguma miscigenação em linhas interseccionadas. A palavra “casta”, raiz etimológica de “castiço”, no caso dos segmentos populares da sociedade brasileira, é uma síntese multicultural com significativa pluralidade.

Giras de Catiços (ou Rodas de Exu) ocorrem em candomblés cruzados com Jurema, Catimbó e Pajelança, também conhecidos como Candomblés Caboclos. As representações se mesclam, sendo os castiços uma síntese miscigenada, e estando eles condicionados às linhas dos Orixás. Os Catiços são desenvolvidos e reconhecidos por meio de suas performances, e sua eficácia simbólica é determinada pelo que Goffman (1959) chama de “lealdade dramaturgica”. As Linhas de Atuação Performáticas são conhecidas em campo como falanges. Se o transe, isto é, a sincronidade entre a LAP e a expressão do médium que incorpora têm eficácia, este médium adquire um novo status na hierarquia do grupo e sua performance é considerada castiça, portanto verdadeira.

Apresentação:

Nesta pesquisa, apresentamos narrativas de vivências em terreiros de cultura afro-brasileira, e procedimentos rituais no desenvolvimento de tais representações coletivas que constituem fatores identitários de populações invisibilizadas ou marginalizadas.

As visitas deste trabalho foram realizadas em oito templos religiosos. Sendo quatro casas de umbanda, e quatro candomblés. Também inclui-se o Tambor de Mina de São Luiz do Maranhão, correspondente à nação Jeje e Nagô. Esta nação é composta por grupos cuja origem está localizada ao norte do Benin e região Nigeriana (antigo Daomé), nestas tradições os orixás são análogos aos Voduns.

Das casas de Umbanda estudadas, fomos ao Ampara, à AECB – Associação Espírita Casa do Boiadeiro, à Casa de Vovó Catarina, e à Casa de Vovó Maria Conga. Estes centros tradicionais de Goiânia têm mais de dez anos de atividade. Neles as entidades evocadas e performadas são pertencentes ao panteão umbandista.

Dos candomblés, fizemos campo no Ilé Asè Dán Fè Erò Ósúmàré, casa cuja participação dos membros na política goianiense é marcante. O Ilé Asè Óbálúaié onde fomos a uma cerimônia de duas festas, sendo uma para as crianças (Ibejada) e outra para os castiços caboclos. E o Ilé Asè Óyà Izó na cerimônia de Olubajé (quando o orixá Obaluyê é celebrado e incluído numa festa oferecida a Xangô, após não ter sido convidado por dançar de maneira distinta).

Na cidade de Salvador – Bahia, acompanhamos a cerimônia de lavagem da escadaria do Bonfim da onde partimos para o Ilé Asè Oxumarè, da senhora Caboquinha de Oyá, situado no fim de linha do ônibus no Morro do Sussuarana, subúrbio de Salvador. Lá participamos do Ijexá dos Orixás, e de uma festa para os castiços. Mais à frente conduziremos a diferenciação conceitual de orixás, castiços, quiumbas e entidades.

Um dos objetivos do trabalho é apresentar os elementos simbólicos componentes das Linhas de Atuação Performadas, a fim de expressar a interação entre grupo ou médium com determinada entidade (constituição coletiva de símbolos rituais). O conceito de “castiços” está centralizado em virtude de sua amplitude significativa, paradoxal à escassa ocorrência do termo na produção antropológica sobre religiões afrobrasileiras anteriores a este estudo. Vamos analisar, portanto, os Castiços à luz da performance, e performance enquanto abordagem antropológica.

Jean Langdon (2012) analisa a emergência dos estudos da performance na antropologia. Para isto parte da transposição do foco de análise presente antropologia simbólica clássica, e sua

matriz iniciada no estruturalismo simbólico, até os estudos do teatro. Langdon (2012), após apresentar o desenvolvimento da ‘performance’ na antropologia, envolve autores do teatro como Shechner (2002). Para o autor, os estudos da performance são por excelência a execução de performance. Visto que: Ser, Fazer, Mostrar que está fazendo e Explicar o que foi feito, compõem as atribuições da performance. Explicar o que foi performado é a atribuição dos estudos da performance (EP); subárea da antropologia da performance (AP) que se inicia a partir da escola estruturalista e da antropologia simbólica clássica (Langdon, 2012). Seguiremos o estudo, aplicando a contribuição de demais autores da antropologia sobre a interpretação da poética presente nas performances culturais. A contribuição mais enfática segundo Langdon (2012) é a de Bauman e Briggs (1975, 1977, 1990, 1992, 2003), figuras de peça chave na antropologia norte-americana da década de 70. As performances se tornaram paradigma analítico amplamente difuso no Brasil a partir da década de 90.

Utilizamos o conhecimento preexistente sobre os estudos da estrutura poética e dos atos performativos, como Austin (1962) e Bauman (2008), e o paradigma analítico descrito por Langdon (2012) serviu de precioso arcabouço teórico.

A expressão performativa dos incorporados em transe de religiões afrobrasileiras, seja de Castiços x Quiumbas, Entidades x Eguns, ou Orixás x Baba Egumgum; têm em seus etno-gêneros performativos, a condensação dos sentidos emergentes na conjuntura do ritual, orientados pelas matrizes da tradição cultural. Existem especificidades em cada um dos modelos performáticos mencionados. As categorias apresentadas pertencem a dimensões específicas de partes dos cultos afro-brasileiros. Os performados têm linhas cruzadas que serão apresentadas ao final do trabalho.

Trafico de humanos escravizados

Entre os séculos XVI e XVIII ocorreu escravidão de seres humanos, que foram transportados no chamado tráfico negreiro da África para o Brasil (Figura 1.0). Estima-se que quatro milhões de negros foram escravizados e transportados de diversos locais do continente africano para o Brasil. Num primeiro momento a maioria da população escravizada foi retirada do Congo. No segundo momento vieram dos reinos do Congo e da Costa dos Escravos. No terceiro momento, o fluxo não era mais mediado pelos portugueses, e o comércio foi mais intenso entre a Costa do Benin e a Bahia. (Pierre Verger, 2002a; Wolf, 1984, Alvarez, 2006).

Pode-se dividir em quatro períodos o tráfico de escravos da África ao Brasil. O primeiro é chamado de ciclo da Guiné, data da segunda metade do século XVI. O segundo, chamado de ciclo

do Congo e de Angola data do século XVII. O terceiro é chamado de ciclo da Costa da Mina e se passa nos três primeiros quartos do século XVIII. O quarto e último período é chamado de Ciclo da Baía de Benin e se estende de 1770 a 1850. (Verger, 2000, 2002.a, 2002.b; Alvarez, 2006).

Nos diferentes períodos as populações foram concentradas em locais específicos da costa brasileira. As localidades da África de onde foram transportadas a maior parte da população negra para Recife foram: Luanda, Golfo da Guiné território correspondente aos antigos estados africanos de Elmina, Acra, Ouidah e Calabar, Porto de Fernão do Pó e São Tomé. (Vide Mapa no apêndice 1)

Na Bahia, as populações negras foram trazidas principalmente do Golfo da Guiné e de São Tomé, com menor influência das populações de Luanda. Esse contato se deu posteriormente em terras brasileiras, e podemos observar essa diferença na organização dos candomblés. As diferenças podem ser observadas nas práticas das nações: Congo-Angola, Banto e Nagô. São diferenças de idioma, estética e de regras rituais.

Fala-se da existência de um antigo estigma entre congo-angola e nagôs com relação aos bantos. As diferenças têm relação às normas rituais de iniciação e outros princípios operacionais do culto. A crítica feita aos Banto, se dá em torno do sincretismo simbólico realizado.

Nas nações Jeje, e principalmente em São Luiz do Maranhão no Tambor de Mina, observa-se ampla valorização de essencialismo e tradicionalismo aos ancestrais negros, invertendo a lógica colonial do etnocentrismo europeu, há, portanto, maior apego à linhagem autóctone. As matrizes culturais das quais partem as inspirações artísticas, e aspirações interpretativas se baseiam primordialmente em tradições africanas. O purismo de linhagens considerando uma valorização da estética negra, manutenção das regras rituais e sistema de cargos, é aspecto marcante na definição do grupo. Este aspecto cosmológico pode ser observado entre os nagô cuja origem geográfica é semelhante. Há, entretanto, possíveis recalques resultados do excesso de “identidades contrastivas”, a respeito das quais falaremos adiante.

A matriz familiar a partir da qual se desenvolvem consideráveis falanges de atuação dos ancestrais, e correspondem a linhagens africanas. As falanges castiças, entretanto, são muitas vezes nacionais, sendo resultado da relação histórica dos colonizadores e escravizados. Escravizados estes que foram separados de suas famílias e arranjados em senzalas estabelecendo relações inéditas de parentesco e mistura de nações. Miscigenação e “castiçagem” resulta no fenômeno amplamente descrito como sincretismo por autores como Gilberto Freire (1933), Sérgio Buarque de Hollanda (1936) nos anos 30, período em que a religião umbandista foi criada/legalizada.

O sincretismo ocorre de maneiras distintas seguindo aspectos de contato entre as populações transportadas e distribuídas pelo território das capitanias hereditárias. Sobre a região da Bahia,

Pierre Verger escreveu o minucioso Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX (1987; 2002a).

Na região de Recife-PE, na capitania de Pernambuco ou Nova Lusitânia, se concentrava um dos principais Portos da Dinâmica do Tráfico (Vide Mapa 1 - Anexo). Populações de diversos portos da África eram transportadas para os portos da região do Pernambuco, de onde também saíam diversos produtos Tropicais para a Europa, África e Oriente (Mapa 1 – Anexo).

Os Bantos são populações que compartilham o tronco linguístico de mesmo nome. Sua localização é o centro da África englobando Angola, Congo, Gabão e Cambinda.

No Brasil, em virtude da proximidade simbólica, e como uma forma de sobrevivência cultural, os Bantos e Nagôs, assimilaram elementos europeus e indígenas, mantendo vivas e atualizadas as raízes de sua diáspora histórica; a este fenômeno sociológico chamamos Candomblé. Gilberto Freire aponta em Casa Grande & Senzala (1933) sobre a miscigenação ocorrida no contato dos africanos do norte com os portugueses, estabelecendo convivência, e experiência histórica entre mouros e lusitanos, o que facilitou a miscigenação e o sincretismo multicultural, em relação às colonizações espanholas e holandesas, marcadas pelo genocídio.

A classificação por idioma das nações que compõem o candomblé são as de idioma Bantu: Congo e Angola. E as de Idioma Nagô-Iorubá: Keto, Jêje e Opo Afonjá. Há também os Malês e Mouros de religião mulçumana, que situados ao norte da África. No ano de 711 a Península Ibérica, inclusive Portugal foi invadida pelos Mouros de religião Islâmica. Esse contato étnico predisps o povo português à miscigenação. (Freire, 1933). Os Mouros e Malês ficaram conhecidos por alfabetizar populações para a leitura do Alcorão.

Apesar de atualmente minoritária, a presença dos Malês é enfática na história brasileira em virtude da conhecida Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador-BA em 1830. Na ocasião, por volta de 600 nascidos no Brasil de religião mulçumana e nagô, se rebelaram contra o Estado e tentaram libertar um líder islâmico escravizado. A revolta foi denunciada na noite anterior e a tomada de poder fracassou. O número de participantes foi tão enfático (cerca de 40% da cidade de Salvador eram escravizados), que caso não houvessem sido denunciados, provavelmente Salvador seria governada pelos Malês.

Relação entre os grupos, nações e o Estado

Os Bantos assimilam alguns elementos rituais Nagôs e como ante dito, são compostos por populações de Congo e Angola. Há diferenças por parte de alguns grupos Nagô, com relação aos Bantos, visto que estes teriam excesso de superstições, “sem estrutura”, e com “bases emprestadas” da teogonia Nagô. Portanto “seriam facilmente engolidos pelo catolicismo” por uma fricção interétnica de identidade colonizadora. (Lopes, 2006; Cardoso de Oliveira, 1962)

O tema da identidade foi objeto central da antropologia latino-americana dos anos 60. A identidade como forma de organização social (Barth 1969; Cardoso de Oliveira, 1976) está associada a estruturas elementares de autodeterminação e de determinação social. Há dicotomias no que se refere aos conceitos de identidade, e identificação. O processo de “fricção interétnica” aponta para a existência de “identidades contrastivas” (Pritchard, 1978; Cardoso de Oliveira, 1962; Apel, 1985), recorrentes entre grupos marginalizados pela política neo-colonial.

Sobre esta última análise da identidade contrastiva em contexto interétnico, pudemos observar em diversos contextos de nossa pesquisa. Um deles é a relação entre os candomblés e a umbanda, e entre candomblés nagôs e bantos. A “Identidade contrastiva” é determinada por “não se afirmar isoladamente”. Emerge por oposição, na medida em que se afirma negando outra sendo por assim dizer, interdependente. (Moerman, 1968; Cardoso de Oliveira, 1976)

Se por ventura for se tratar da “comunidade comunicativa”, como descreve Habermas (1981-1984/1981-1987), isto é de uma esfera política mais ampla; a posição identitária dos sujeitos das diversas tradições englobadas, se une na categoria de “povo de terreiro”. Isto ocorre, por exemplo, em movimentações políticas, sobre pastas governamentais, políticas raciais e afirmativas para estas populações como um todo. Tanto os candomblescistas de diversas nações, quanto os umbandistas, juremeiros, catimbozeiros, maracatus e irmandades negras apresentam relações *communitas* de identidades.

Trata-se de culturas resistentes ao processo colonizador e que, portanto, reivindicam espaços de representação na esfera política. Os manifestos e informativos internos a esses grupos saúdam-se em diversos idiomas. O início dos textos leva a apresentações de várias tradições matrizes das religiões afrobrasileiras: Mucuiú, Kolofé, Motumba, Saravá, Axé.

Entretanto, no que se refere à esfera privada das conversas com os grupos, templos e axés, em suas formas de relação do sistema interno com o sistema externo, apresentam-se de forma mais combativa. As liturgias contudo, possuem sincronidades. Apesar de se unirem na escala do Estado, como população comum, entre eles podem apresentar aspectos de identidade contrastiva, vez ou outra, entre os axés. Seja por manejo de pessoas entre os grupos e sacerdotes, seja como

técnica de manutenção do Valor da identidade local, ou para enaltecer uma linhagem ou Casa específica.

Neste ponto, Cardoso de Oliveira (1976) apresentou a argumentação entre Apel e Habermas, sobre as condições de identidade na esfera das políticas públicas no contato interétnico, o que apresentaria complexidades relativas às *comunidades de comunicação*. Na complexidade da categoria “comunidade de argumentação”, voltada para a representação de determinados interesses e grupos, podemos estabelecer relação com a “comunidade de comunicação” mais ampla, englobante de outros setores da sociedade, e assim uma identidade contrastiva, de resistência à marcha colonizadora que pode ser evidenciada. Por outro lado, entre os povos de terreiro, há outras formas de identidade contrastiva. São da parte do candomblé; uma maneira de delimitar a tradição e linhagem do candomblé “x” em relação aos processos sincréticos que podem conduzir a formas de aculturação ou descaracterização de um tradicional idealizado.

Sobre a identificação pessoal de um sujeito nos segmentos afrobrasileiros, pode ocorrer de maneira subjetiva e objetiva. As duas propostas analíticas ocorrem sendo a objetivista de uma perspectiva “primordialista”, isto é, que a identidade é determinada pela origem etno-cultural, e a subjetivista que enaltece aspectos autoafirmativos de pertencimento. (Cucho, 2002; Falcão e Silva, 2015).

Seguirão narrativas de vivências em terreiros de cultura afro-brasileira, e descrições de procedimentos rituais no desenvolvimento de tais representações coletivas, que constituem fatores identitários tanto entre membros quanto entre comunidades.

As visitas deste trabalho foram realizadas em oito templos religiosos. Sendo quatro casas de umbanda, e quatro candomblés. Também inclui-se o Tambor de Mina de São Luiz do Maranhão, correspondente à nação Jêjê. Esta nação é composta por grupos cuja origem está localizada ao norte do Benim e região Nigeriana, nestas tradições os orixás são chamados de Voduns.

Das casas de Umbanda estudadas, fomos ao Ampara, a AECEB – Associação Espírita Casa do Boiadeiro, Casa de Vovó Catarina, e Casa de Vovó Maria Conga, todos centros tradicionais de Goiânia, cada qual com mais de dez anos de atividade. Nestes locais os castiços evocados são pertencentes ao panteão umbandista.

Dos candomblés, foram visitados em Goiânia o Ilé Asè Dán Fè Erò Ósúmàré, casa cuja participação dos membros na política goianiense é marcante. O Ilé Asè Obaluayè onde fomos numa mesma data a uma cerimônia de duas festas, sendo uma para as crianças (Ibejada) e outra para os caboclos castiços. E ao Ilé Asè Oyà Zió na cerimônia de Olubajé (quando o orixá Obaluaye é

celebrado e incluído numa festa oferecida a Xangô, após não ser convidado por dançar de maneira distinta).

Na cidade de Salvador – Bahia, acompanhamos a cerimônia de lavagem da escadaria do Bonfim da onde partimos para o Ilé Asè Ósumarè de nação Opo Afonjá. Lá participamos do Ijexá dos Orixás e uma festa para os catiços.

O candomblé essencialmente cultua os orixás, voduns e inkices. A nomenclatura depende da nação, entretanto a estrutura social e os símbolos, assim como diversas práticas rituais são compartilhadas. Os rituais são semelhantes, assim como os chamados assentamentos (morada dos Orixás). Diversas técnicas são compartilhadas e assimiladas. Também se inserem representações performadas de outras matrizes afro-ameríndias nos terreiros banto e nagô, que são contempladas em alguns cultos de candomblé e umbanda. Em algumas casas de candomblé, fazem festas aos caboclos, catiços, entidades e quiumbas em situações específicas; mesmo não sendo comum a todos os candomblés. O Candomblé, entretanto é por excelência a religião dos Orixás. O amálgama de ritos para estas formas distintas de transe ocorre em ocasiões pontuais, sendo o culto aos orixás conservado como atividade central: Se a umbanda é universalista, os candomblés tendem ao ‘nagocentrismo’.

As narrativas coletadas e vivenciadas nos diversos templos, conduzem-nos a um estudo acerca da performance, de como se desdobra a relação entre o incorporado e o público, assim como a mediação sacerdotal, que também é performada.

A forma de interação de um orixá, um catiço e um quiumba, com o público é diferente. Estão em níveis simbólicos diferentes, com finalidades e práticas sociais distintas, cada qual desenvolvendo formas de expressão específicas, com finalidades específicas. Os orixás, são encantados como deuses, e têm mais elevada posição hierárquica. De acordo com a liturgia ensinada nos templos, em roda de orixá, nenhum caboclo se manifesta, por mais castiço que seja. A não ser que se manifeste seguindo as regras performativas do orixá que lhe é referente, assim configurando transe de orixá, e não de caboclo. Os caboclos têm expressão mais próxima dos humanos, enquanto os orixás têm expressão análoga às forças da natureza. Os momentos rituais são diferentes. A manifestação de um caboclo em roda de orixá seria entendida como um tipo de “disputa espiritual”, não é desejada, mas pode ocorrer em situações de cisma ou disputa por reconhecimento de cargos em umbanda.

Há de certo modo aproximação entre candomblés e umbandas no que se refere ao culto aos castiços e orixás. A umbanda tem maior sincretismo e seu surgimento se consolida publicamente, meio ao processo de estabelecimento do Estado Novo, ou Terceira República. Compõe parte de um projeto de universalização dos cultos afro-indígenas-urbanos, e paradoxalmente busca miscigenar

os cultos e ampliar seu acesso desconstruindo estigmas. Parte do estigma de candomblés com umbandas, é que estes últimos cultuam formas espirituais consideradas “menos evoluídas”, por serem mais recentes, cujas representações expressam narrativas e trajetórias muitas vezes nacionais e urbanas. A umbanda é originalmente brasileira, apesar de cultuar povos orientais, lusitanos etc. O candomblé também é um arranjo importado, porém de divindades estritamente africanas que não falam. Orixás não fumam, e “espírito que não solta fumaça, não fala”. O tempo de existência destas religiões é um dos fatores que evidencia uma cosmologia de “evolucionismo”, espiritual. Na valorização do tradicional, da religião castiça, os orixás são cultuados há mais tempo. Dizem remeter há dezenas de milhares de anos, com origens que antecedem o marco zero instituído pelo cristianismo e a igreja romana. Há utilização paralelamente do calendário lunar, anterior à instituição do calendário gregoriano solar. Isto é, o calendário religioso segue ciclos da natureza precisos, cuja quantificação resulta apenas em números naturais inteiros. Vide calendário lunar. Há utilização afinal dos dois perspectivismos na interação com o tempo (Iroko). Solar e lunar.

Os símbolos compartilhados estão diretamente ligados às linhagens constituintes destas casas. Suas origens estão escritas em seus nomes, e traduzidas em suas práticas sociais. A religião, enquanto religião simbólica, evocação das vivências dos antepassados, é praticada considerando estas formas de expressões culturais miscigenadas em constante interação. Os ornamentos, danças, alimentos, signos e disposições comunicativas, partem fundamentalmente destes preceitos de organização da linhagem no processo de representação e evocação. A expressão, por sua vez, corporal e ritual da tradição introjetada pelo sistema cultural, por meio da performance, pulsa constituindo a vida social dos sujeitos e movimentando as relações sociais.

A performance no ritual é a expressão última do que se fez historicamente nos ritos preparatórios do ritual. Os ritos são fragmentos rituais isolados, privados, preceitos indispensáveis para a realização do ritual público, que é mais amplo. Ritual para o qual se prepararam os neófitos por meio dos ritos. O ritual público, de saída de iawo, por exemplo, é a cerimônia para qual tanto se prepararam os iawos, e onde se concentram os *devires* e intenções dos ingressantes na comunidade. Portanto seguiremos análise acerca das performances culturais que representam e atribuem sentido a tais práticas sociais, considerando o aspecto de transmissão cultural, realizada por meio da experiência ritual, que é tanto oral, quanto performada.

Preconceito, políticas públicas e religiões afro-brasileiras

Certamente um dos maiores desafios inerentes à pesquisa, foi a relação colonialista estabelecida com as matrizes afro-ameríndias de expressão religiosa no Brasil por parte do Estado. No estado de Goiás, com população aproximada de 6 milhões e 779 mil habitantes, estima-se, segundo dados da FUCEG – Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás, que 1 milhão 550 mil, compõem PCTMAT – Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro. Há um aumento constante no número de adeptos, tornando o segmento parcela significativa da sociedade goiana.

Em 2018, no estado do Rio de Janeiro o número de delitos de intolerância religiosa aumentou em 58% em relação aos quatro primeiros meses de 2017. De acordo com a Secretaria de Direitos Humanos para Mulheres e Idosos, o número de registros passou de 16 em 2017 para 25 casos de violência por intolerância. Em 2016 foi criada no Distrito Federal a primeira delegacia especializada em apurar crimes de intolerância religiosa e de homofobia, assim como apurar casos de xenofobia. A DECRATI – Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância foi criada após uma crescente onda de crimes contra casas de santo e fiéis, mas sua efetividade e quantidade de delegacias é insuficiente para a apuração de tantos delitos.

Em Goiás, a ausência desta especialidade de Delegacia, resulta no crescimento não registrado dos delitos de intolerância. Ao passo que crescem o número de adeptos, crescem o número de casos. Considerando que o número de membros de religiões judaico-cristãs é maior, e a pretensão hegemônica e colonialista acaba por promover intolerância. A intolerância parte principalmente dos segmentos neo-pentecostais, que historicamente tendem difundir maior quantidade destes discursos. Paradoxalmente, muitos frequentadores de terreiros, compõem pontualmente, ou até religiosamente, presença nas religiões católicas e protestantes.

Essa ambiguidade final é fato interessante, que vale ser apresentado juntamente ao dado etnográfico apresentado por Ruth Landes em *Cidade das Mulheres* (1947) de que: após o firmamento do Orixá, ou iniciação do Iawo, com a manifestação ritual do Orixá na cerimônia de saída, o rito restante de obrigação (em alguns candomblés tradicionais) é a comunhão em uma missa católica, ainda com trajes característicos do candomblé. É uma informação preciosa, posto que dificilmente algum componente estritamente do catolicismo, sugerisse que algum fiel experimentasse o candomblé. O candomblé é intercultural e existem diversos relatos, que revelam trânsito amplo entre as religiões, tanto de fiéis, quanto de saberes e práticas litúrgicas.

Os discursos clericais buscam estigmatizar práticas religiosas não eclesiais. Condenam o que desconhecem para legitimar sua visão colonialista de realidade. Trata-se de uma característica de identidade contrastiva. O que temos observado é que há um reflexo da falta de informação e ignorância sobre a produção cultural de populações subalternizadas, o que pode configurar um projeto engajado de manutenção institucional. E de dominação colonial, por parte de instituições conservadoras.

Em escala global o preconceito cultural ultrapassa os limites do eticamente aceitável, gerando situações absurdas de xenofobia como o encarceramento de imigrantes Sírios e do Oriente médio nos EUA, o incêndio e expulsão de refugiados venezuelanos, como observamos em 2018. O etnocentrismo e a intolerância cultural, assim como o racismo perverte as reflexões religiosas, sendo profunda problemática para a ciência antropológica. A evidenciação e incentivo à difusão de variadas expressões culturais e religiosas afro-brasileiras, se faz uma necessidade, pela manutenção da diversidade cultural, étnica e humana. A multiculturalidade da nação brasileira é paradoxal e contrastiva à intolerância religiosa existente.

No final do séc XX e início do séc XXI, a perseguição das práticas sagradas afro-brasileiras era intensa. Entre 1930 e 1940, celebrar ritualmente divindades afro-ameríndias resultava em dura resposta policial. A demonização dos cultos principalmente por setores neo-pentecostais, resultou em diversas prisões de sacerdotes, que eram conduzidos à delegacia “com atabaque e tudo”.

Após a promulgação da Lei Áurea em 13 de maio de 1888, a criminalização das religiões afro-brasileiras era uma medida de manutenção do quadro de dominação e controle social. Herança do colonialismo, as práticas anteriormente permitidas pelos proprietários de escravos em dias e horários específicos, tornaram-se temíveis, posto que os escravizados, apesar de usurpados de suas famílias, haviam localizado nas nações e linhagens dos Orixás, uma estrutura social paralela. Não apenas as suas origens eram evocadas, como um novo arranjo religioso e social se edificava paralelamente: O candomblé. As castas referenciadas neste trabalho, são as estruturas simbólicas emergentes por meio das performances rituais, que reestruturaram-se em linhas de atuação definidas socialmente pelo processo histórico como “falanges” de castiços. Que são evocados na umbanda, e candomblés diversos.

Datado de 1967, um abaixo-assinado encontrado no Arquivo Público Estadual de João Emerdeciano, em Recife, solicita a liberdade religiosa afro-brasileira. O arquivo pode ser encontrado na íntegra no artigo “Religiões Afrobrasileiras, Perseguições Antigas e Novas” (Campos e Kouryh, 2015). Detalha aspectos da luta pela liberdade religiosa de importantes sacerdotes reconhecidos pela resistência e legitimidade.

É expressiva a necessidade, portanto da realização de projetos de financiamento e promoção das expressões culturais de práticas religiosas afro-brasileiras, visando a extensão e integração dessas populações. Com maior difusão deste tipo de “capital cultural”, o estigma e temor coletivo construído em torno de tais matrizes de representação da vida cotidiana, teriam provável redução (Bourdieu, 1985). O sentimento de medo provém do desconhecimento, principalmente. Aquilo que mantém-se obscuro ou subjugado pelo senso comum, tende a apresentar distorções em leituras engajadas quando partem de outros sistemas axiológicos (Viana, 2011).

Parte do empenho engajado neste trabalho é politicamente voltado para a elucidação, para não falar em ambíguo “esclarecimento”, dos sistemas religiosos existentes que não hegemônicos, e nem se propõem a isso, reconhecendo ontologicamente a multiplicidade de expressões étnicas e se abrindo para diferentes liturgias. Apesar das comunidades religiosas negras possuírem suas diferenciações organizacionais e cosmológicas, como apresentadas ao decorrer do trabalho, há um fator que as engloba: A luta por direitos de expressão religiosa, o que estaria garantido pela quinta emenda da constituição de 1988.

As formas religiosas aqui discutidas, e presentes no filme são de tradição Kardescista, Umbandista, Candomblésista e Ifaista. O filme trabalha com uma cronologia não evolucionista e tradicional. As experiências descritas acompanham um primeiro momento de coleta bibliográfica, seguidos de sete anos de estudos e observação participante em terreiros. O filme e a monografia são o retrato etnográfico do fenômeno de retraditionalização verificável entre vários entrevistados, componentes de diversos segmentos religiosos tanto de matrizes africanas, quanto de raízes afrobrasileiras. Sinteticamente é a busca dos praticantes e iniciados para acessar um graal cada vez mais profundo dos conhecimentos religiosos africanos, mergulhados em transe, fetichismo, totemismo, animismo, encantaria e magia.

As entidades quando representadas pelos castiços, podem pela performance dar acesso a cosmologia da entidade, oferecendo complexas formas comunicativas e intersubjetivas por parte do espectador.

A retraditionalização ocorre principalmente por meio das religiões de matriz africana, e nesse movimento ontológico observa-se uma sobrevaloração pelo conhecimento dos antepassados. O gozo da representação e manipulação de *personas* além do *self* cotidiano por meio da performance incorporada aos saberes do médium, é além de prática de resistência, mecanismo antropofágico de auto-compreensão e compreensão histórica revivida miticamente por meio da performance.

O método utilizado na pesquisa segue um “Olhar (in)conformado”, pela produção precedente dos cientistas sociais do tema, aliando ao de campo o complemento de uma interface audiovisual desenvolvida pelo LAPOE – Laboratório de Pesquisa Olhares Etnográficos.

Castiços, Entidades e Quiumbas

A performance é o mecanismo de expressão dos castiços. Castiço ou castiço é o conceito nativo utilizado em variados terreiros de umbanda e candomblé. A conotação lingüística direta do termo, enquanto adjetivo, é a qualidade de pureza, castidade e linhagem. Nosso objetivo é apontar a complexidade do conceito, analisando-o enquanto performance. Compreender como miscigenação e o sincretismo elucidam a ambigüidade de serem, os castiços do povo brasileiro muitas vezes figuras à margem da sociedade. É justamente por isso que compõem o panteão de religiões subalternizadas pelo neo-colonialismo.

A caridade é um fundamento da Umbanda, e isso se insere ontologicamente. Na dimensão espiritual o papel do médium é “elevar a vibração” do quiumba até que se torne um espírito de performance reconhecida e portanto castiço. Ele o faz através de atendimento e serviços espirituais. A caridade é o que “castifica” o egum (espírito sem linha) associando-o a uma linha de atuação performática (LAP – Falange), por meio da qual poderá representar uma entidade e trabalhar. A entidade é o axioma simbólico de uma representação coletiva. Neste caso representações populares: o teatro do subalterno (Abdias, 1959). A estrutura social brasileira é marcada por desigualdades sociais que podem ser expressas nas representações dessas figuras de religiões invisibilizadas pela axiologia elitista neo-colonial.

O castiço enquanto performance se expressa considerando a entidade, o cenário, o sacerdote e o público. Eles se manifestam em consultas particulares e em situações rituais. A entidade é a composição coletiva de símbolos rituais. Os símbolos pertencem a entidade, a performance é a expressão pragmática da entidade, feita pelo castiço. Os participantes têm na entidade os símbolos compartilhados, e no castiço a performance de incorporação. O medium adquire outro *self* no ritual (Goffman, 1959). O castiço também se encontra na expectativa de sentido a ser expressa pelo performer, uma vez que este visa lealdade dramática e dispõe de competência cultural para expressar e interpretar a performance de outros incorporados.

O sentido por sua vez é compartilhado, ou seja, significativo, na busca por intersubjetividade, comportando, portanto, o *Devir* de atribuição interpretativa dos interlocutores (demanda), e a validação desta por parte do público. Ser castiço é ser fidedigno à falange (Linha de Atuação Performativa), e expressar devires e intenções compartilhadas pela coletividade. A eficácia simbólica depende dessa legitimidade.

A fidedignidade é castiça. Quando um iniciado incorpora um castiço, a legitimidade que ele tem no terreiro em que incorpora é posta a prova. Para que seu transe seja considerado castiço existem alguns fatores de validação; desde o tempo de iniciação, até as dádivas que ofereceu aos sacerdotes e neófitos. A eficácia depende também do conhecimento das hexis corpóreas da representação do castiço em questão, a expertise em lidar com os consulentes e do convencimento da verossimilidade do transe. Assim como o domínio que têm da entidade a partir da qual se orienta.

A legitimidade se atribui enquanto fator de identificação com a representação, seja para aceitá-la como parte constituinte de si, seja para considerar que corresponde a uma representação simbólica que existe, mas a qual não se pertence. Muitos castiços são anti-heróis. A proximidade de ter a performance considerada castiça, ou ser castiço por excelência, varia de acordo com os interesses expressos ao público, e neste sentido, quanto mais próximo dos interesses do coletivo, mais castiço.

O objetivo geral é difundir conhecimentos locais expressos por meio das performances culturais. Expressar os valores das tradições representadas no transe, e seus conhecimentos para um público mais amplo. Parte de nossas motivações é elucidar diferenças existentes entre os tipos de transe. Assim como tratar das relações entre as distintas matrizes componentes do que chamamos de religiões afro-brasileiras.

As formas de transe são distintas nos rituais religiosos para os orixás, castiços, quiumbas e eguns. Se por um lado há os orixás e castiços, por outro há as quiumbas, eguns e Babá Egum-gum (que seria o “castiço dos eguns”). Cada uma das categorias, traz consigo uma noção de corporificação. As distintas categorias mencionadas têm origens e manifestações estéticas particulares. Tais particularidades se expressam nos corpos dos receptores-intérpretes que agem como intermediários, eixos vinculadores da mitologia que é expressa pela performance.

As Performances dos Castiços

‘Castiço’ ou castiço, cujo radical lingüístico é caste(casta)+iço, vêm do galego. Como a simbologia do castiçal remete à genealogia; castiço e está associado à ideia de linhagem de humanos, não somente grupo consanguíneo, mas por afinidade, classe social, qualidade ou condição. Na Itália e Espanha castizo denota algo genuíno, puro, sem estrangeirismos. No Brasil, os castiços são mestiços em virtude da história nacional marcada pela miscigenação. No caso nacional,

é bastante enfático o contato interétnico, o que resulta no sistema de castiçagem dos terreiros, comportando o sincretismo, dando voz e visibilidade às linhagens dos “esquecidos”.

Nos contextos religiosos trabalhados, os castiços são as entidades corporificadas que se manifestam na umbanda, muitas vezes chamados de Exus Castiços, que são de castas mais “elevadas”, das linhagens de exus que governam os demais. Os castiços trabalham nas linhas dos orixás, sendo trabalhadores deles. Guardiões, executores, e trabalham tanto na luz quanto nas trevas. Seguindo a diferenciação de exu-odará e exu-ibitã.

Exu castiço, não é exu orixá. Alguns caboclos também são reconhecidos como castiços. Na hierarquia de Exu segue-se o modelo: Exu Orixá, divide-se em dois princípios: exu odará e exu ibitã. Ao primeiro estão relacionados os exus castiços, sendo seus comunicadores, transformadores e seguidores. Ao segundo patrono da linhagem de Exu, ibitã, estão associados os quiumbas, lacaios e escravos espirituais o pólo negativo das representações.

Para os praticantes dos cultos existem três qualidades de exu que partem da linha de Ibitã para de Odará: exu pagão, exu de lei e exú coroado ou castiço. Exu pagão está ligado à neutralidade e “serve a quem paga mais”. Exú de lei segue as normas dos orixás, e exú coroado dá o exemplo. São os regentes dos centros espíritas: Exu coroado e exú castiço que compõem semelhantes status na hierarquia espiritual, sendo a diferença de ordem ontológica e histórica. O “castiço” é uma classificação mais recorrente nos candomblés, onde a preocupação com a linhagem, origem e africanidade é maior. O termo “exu coroado” por sua vez, utilizado em umbanda, está associado também à qualidade de autenticidade, mas a preocupação com sua ligação a uma linhagem consanguínea, é menor devido a condição ontológica da religião, que se consolida meio ao processo de urbanização pós discriminação dos anos 30. O candomblé e maracatus também são urbanos, entretanto, seus mitos Itans e narrativas remetem a outra forma de organização simbólica, que adotam e trazem pessoas livres para incorporarem suas culturas.

Este estudo visa desenvolver uma análise do castiço enquanto performance. O castiço enquanto objetivo, é resultado da interação expressiva do performer com o consulente ou platéia.

A performance do castiço está na expectativa de sucesso da intenção motivadora do público ou consulente, em uma sessão espírita na umbanda, ou uma gira de caboclos no candomblé. Os castiços são representados comumente pelas pessoas iniciadas no terreiro em que se faz a celebração, que detém competência cultural para tanto. Existe, porém abertura em determinadas ocasiões para a expressão performática de pessoas de fora, que caso obtenham sucesso, terão seus transe considerados castiços e, portanto, verossímios. Por estarem aproximados das intenções do coletivo constituinte da comunidade em questão. A “incorporação involuntária” é conhecida como “Possessão”, geralmente obra de egum ou quiumba, ou resultado de amarração.

Victor Turner (1967) introduz em *Schism and Continuity* (1957), a ideia de Drama Social como estratégia analítica inspirada no teatro, tecendo uma crítica à rigidez estrutural-funcionalista da escola britânica. Através da criação de modelos para analisar os processos rituais; performances e dramas, se distanciou do estruturalismo, acrescentando modelos que consideram maior dinamicidade dos processos humanos e de eficácia, comportando cisões. Turner observa rupturas e continuidades, portanto considera os desvios.

Em Drama, Campo e Metáfora, Turner (1974) amplia o conceito de dramas sociais para outros campos como processos políticos, peregrinações religiosas, entre outros momentos *comunitas* da contra cultura norte-americana. Neste momento o diálogo com a antropologia simbólica francesa, apesar das divergências ao estruturalismo, fica expresso quando a metáfora emerge como forma de conhecimento dos símbolos sagrados.

Em Antropologia da Experiência chama atenção para diversos aspectos envolvidos na performance do antropólogo em seu trabalho de campo, e como a prática se envolve de valores vontade e sentimentos. A experiência ocorre como forma de conhecimento, no que aproxima a análise da hermenêutica. A experiência pode ser dividida em unidades de análises como as “*erlénis*”, facilitando deste modo sua qualificação. As metáforas expressam formas de conhecimento densificadas que compõem complexas formas de comunicação ritual. (Turner, 1986).

A experiência dividida em campo é uma marca significativa da etnografia bem sucedida. O método antropológico envolve o empiricismo da experiência vivida ou dividida, aproxima-nos de seus universos simbólicos e das manifestações marcadamente simbólicas desses grupos, expressadas nos rituais. Afeta sacerdote, público e pesquisador.

O corpo está diretamente ligado às práticas rituais nas matrizes religiosas afro, em consideração da centralidade do transe. Um fator de destaque das religiões afro-brasileiras está na relação estabelecida com o corpo na realização de processos psicofonéticos. A umbanda especificamente compõe-se de diversas tradições religiosas, sendo a dinâmica do sincretismo, fator que gera união, e diversidade entre participantes e entre grupos que por vezes representam linhagens que se cruzam. Existe sincretismo entre as linhas. Alguns espíritos se manifestam “cruzados” em mais de uma linha representativa. Entretanto os centros umbandistas se dispõem justamente a “harmonizar” estas distinções representativas, dos diferentes *selves* que ocorrem nas representações rituais por meio da performance dos catiços. Os médiuns incorporados resolvem via ritual e performance, os dramas sociais do consulente, assim como fragmentações e dissociações de personalidade do Ego-telúrico. (Goffman, 1956, Deleuze, G. & Guattari, F., 1972; Turner, 1974; Rohden, 1982).

Os rituais são sofisticados mecanismos sociais, alguns milenares, que evidenciam aspectos inerentes e relacionais do grupo. Os *habitus* comunicativos, a cosmologia, os valores, as performances são acentuados. E isso ocorre quando na situação ritual esses aspectos são ampliados, ressaltados e relacionados a outros axiomas, que representam o histórico de relações interétnicas que compõe o grupo. Religião ritual é religião com o passado contado e performado. (Turner, 1974)

A diversidade e a legitimidade das *performances* estão associadas à eficácia ritual. Por meio dos rituais ocorrem transformações da posição do indivíduo na estrutura social do grupo. Para Turner no Processo Ritual (1974) os rituais são performados e se expressam nos corpos “como um carimbo das gerações passadas”. A umbanda segue uma visão de mundo diferente das religiões de pretensão hegemônica, que são altamente institucionalizadas, e diria até burocráticas. Sua marca é justamente a tendência a uniformidade, a normatização, e formas coloniais de interação com outras crenças além da axionomia análoga à valoração do trabalho alienado (Viana, 2011). Alguns segmentos religiosos protestantes, inclusive neo-pentecostais, apresentam formas de “desobcessão” e “possessão”, semelhante à de alguns rituais afrobrasileiros, contudo demonizam essas figuras interpretando arbitrariamente as linhas de atuação. As performances também são diferentes, e tendem ao descontrole da representação de qualquer linha de trabalho conhecidas, organizadas e catalogadas pela umbanda ou candomblé. São nítidas as diferenças rituais, simbólicas e originárias de cada tradição cultural.

Gluckman (1986) utiliza o conceito de “situação social” na análise da inauguração de uma ponte na Zululândia moderna. Descreve as diferentes relações políticas entre os colonizadores britânicos e os Zulus, no processo de construção e inauguração de uma ponte. Explicita que os diferentes agentes, britânicos e zulus, atuam de forma distinta nos rituais de construção e inauguração, a partir de suas situações sociais tradicionais.

Trata por meio das representações, sobre o processo colonizador. No caso de uma visita a terreiro, em ritual de transe, os iniciados da casa, têm interpretação distinta da leitura do público. Assim como os médiuns de outros centros que por acaso representem alguma linhagem, têm outra função, na estrutura social mais ampla de comunidades de terreiro. A performance adquire função integradora, e posiciona os agentes sociais de dada estrutura. Gluckman (1986) fez entretanto, crítica ao funcional-estruturalismo, sendo a utilização do conceito de situação social, aqui aplicado, motivada por uma extensão de sentido pela comodidade expressiva. Quero dizer que a situação social pode determinar a expressão mais coerente da linha de atuação que direciona a resolução do drama social via performance.

As performances representam para agentes distintos, significações distintas, que vão desde a relação pessoal entre o incorporado e o espectador, ou comunidade, até aspectos relativos à relação mitológica entre os performados, como um possível conflito entre um Índio castiço e um Caboclo Boiadeiro. A microfísica das relações representadas, refletem relações de poder e disputa simbólica da sociedade brasileira de maneira mais ampla. (Foucault, 1989)

Peço licença do leitor desta etnografia para colocar o hino da umbanda que expressa a poética para qual chamo atenção:

“Refletiu a Luz Divina,
Com todo seu esplendor
Vêm do reino de Oxalá
Onde há Paz e Amor,
Luz que refletiu na terra,
E se refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda,
Para tudo Iluminar
A umbanda é paz e amor, é o mundo cheio de luz
É força que nos dá vida,
E a grandeza nos conduz,
Avante filhos de fé
Com a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro,
A bandeira de Oxalá.”

Na Nação Keto quando um clã, ou família de iniciados no candomblé, vai participar de um ritual referente a mitologia de um orixá de outra casa de candomblé, os iniciados vão representando a linhagem primeiramente daquela casa em que foram iniciados, e em um segundo plano devocional, ao orixá proprietário e regente do local. A família de santo, tenha ela laços consanguíneos ou não, cumpre a obrigação de presença nos outros terreiros como uma forma de respeito e consideração ao corpo vivo da organização social do candomblé. O nome da casa de candomblé, em seu idioma nativo, é um “caminho” nas redes de relação social, para alcançar o transe castiço durante a visita em outra casa. Cada uma das palavras corresponde a fragmentos componentes da linhagem a ser evocada e corporificada.

Recomenda-se que a liderança de uma casa de umbanda, deve ter suas obrigações no candomblé cumpridas. Seria uma forma de pré-requisito de bagagem cultural necessária para lidar com o sincretismo. Para cumprir as obrigações até a “maioridade espiritual” é necessário ter mais de sete anos de iniciação. O iniciado que caminha ao sacerdócio retorna ao candomblé em que foi iniciado para pegar seu “balaio de fundamentos” para que possa fundar seu terreiro após cumprir suas obrigações. A partir deste momento considera-se sacerdote apto à iniciação de outras pessoas podendo realizar as mais diversas atividades rituais em um candomblé, inclusive navalha (iniciação de outros).

Esse processo dura sete anos. Após a iniciação em um orixá, isto é, o aprendizado de corporificação e regras coletivas, o iniciado ou iniciada, retorna três meses ao axé para baixar o Kelê (jóia do orixá) do seu assentamento. Um ano depois retorna para a obrigação de Odu Okaran. Corresponde ao primeiro caminho a ser percorrido. Três anos depois retorna para cumprir a obrigação de Odu Eta. Sete anos pós a iniciação o iniciado cumpre a obrigação de Odu Igê. Estes são os sacramentos fundamentais do candomblé.

No centro de um ritual de umbanda, candomblé ou catimbó, o transe dos iniciados é fator notável e diferenciador destas religiões daquelas mais apegadas ao escopo judaico-cristão. Pode ocorrer incorporação espontânea de pessoas externas a casa, que estejam por ventura visitando o centro, mas não é desejável ao regente da casa em cerimônia de Santo (orisá), visto que alteraria a ordem ritual. A não ser que se trate de uma pessoa previamente iniciada nas tradições afro-brasileiras, cujo transe seja castiço e que tenha autorização para se manifestar.

Durante a incorporação a entidade toma conta do corpo do iniciado (performer), fazendo dele meio multimídia de expressão coletiva das intenções, mediadas por um consciente coletivo com regras rituais compartilhadas e ensinadas ritualmente. É importante frisar que roda de santo ou orixá, e roda de catiço ou exu, são rituais diferentes. Também chamam de: Xirê e Gira, respectivamente para orixás e castiços.

Durante o transe, a subjetividade da pessoa que incorpora dá lugar à subjetividade da entidade, deste modo representa reis, deuses e guardiões. O transe pode ser consciente, como a psicofonia, que mais frequentemente se apresenta em rituais de “mesa”, pode ser semi-consciente, como na incorporação dos caboclos e castiços, ou pode ser inconsciente, como é o caso do transe de orixás ou possessões. O poder de tomada da subjetividade do iniciado que incorpora, se dá de acordo com a potencialidade do transe evocado, sendo análogo à hierarquia: Egum – Quiumba – Entidade – Castiço – Orixá.

O Egumgum, é um culto africano que possui ligações com o candomblé, uma vez que depois de morto, o iniciado no candomblé, tem seu espírito enviado para a África por 7 anos, e

retorna para ser cultuado em Egum-gum. No período de sete anos após a morte do sacerdote, sua casa fica fechada. Egumgum também é conhecido como culto aos antepassados. (Santos, 1990; Alvarez, 2006)

Segundo Roger Bastide (1961), o candomblé pode ser dividido em quatro partes: o culto aos orixás; o Ifá, a adivinhação por meio de oráculos, dirigido pelo babalaô; o conhecimento das plantas sagradas e as palavras mágicas de seus encantamentos, administrado pelo babalossaim; e o culto de Egum, culto aos antepassados, tendo o Ojé como sacerdote.

Os centros com maior proximidade do espiritismo Kardescista dispõem de arranjos diferentes, e nem sempre são predominantemente orientados pelas linhagens tradicionais e simbologias referentes ao candomblé. Os iniciados neste arranjo mais europeizado cujas correspondências simbólicas se aproximam do judaico-cristianismo e ontologia iluminista, característicos das tradições europeias, têm maior proximidade com os discursos de verdade e positivistas. Suas práticas rituais geralmente são a performance de cirurgias espirituais com macas e objetos médicos para representação. Em alguns locais existem até cortes e retirada de “pedaços de carne” do paciente. A performance de experiência espiritualista kardescista canonicamente é feita por meio da Psicofonia e psicografia, realizados em “mesa branca”. Os médiuns ficam ao redor da mesa orando com as mãos sobre a “mesa branca” que é diferente das chamadas “mesas rodantes”. E os consulentes circulam pela mesa e dialogam mental e corporalmente com a egrégora de falas expressas pelos espíritos no corpo dos médiuns. A psicografia é a escrita do que contam os espíritos, e há ampla produção de livros desse gênero. Uma das casas de caridade visitadas, a Casa de Vovó Catarina está produzindo um livro desta natureza e conta com diversos espíritos inclusive João Caveira. O babalaô do Ifá Orunmila, Ayinde, também esteve escrevendo um livro até o lançamento deste escrito.

Os públicos de cada lugar são reflexo das práticas rituais, dos preceitos e tradições das quais os frequentadores pertencem. A forma de corporificação da psicofonia kardescista, se dá geralmente em uma mesa grande de médiuns, e o consulente passa em volta dessa mesa, ou assume algum lugar caso esteja apto a se comunicar com os espíritos.

Chamamos de entidades composições coletivas de padrões subjetivos e representativos, com relação estética, valores e saberes de cada agrupamento simbólico: axioma. As entidades têm características pré-formadas. Estas características são performadas considerando a situação social específica do ritual em desenvolvimento. As entidades que se manifestam em cada local são, portanto, específicas, e existem diversas funções para cada uma delas. As linhas de atuação performática (LAP) são a totalidade de representações reconhecidas que podem ser corporificadas e

que correspondem às entidades. Por meio dessas linhas os médiuns que trabalham com os castiços incorporam e representam essas entidades.

O castiço na discussão antropológica

Apesar da ampla difusão social das práticas religiosas afro-brasileiras, o estigma com relação a tais práticas é latente. Até o ano de 78, templos religiosos eram proibidos e fortemente perseguidos. Atualmente são incendiados na calada da noite, quando não alvo de casca de bananas, pedras e ignorância. Há constante preocupação das federações em proteger os templos da violência gratuita da intolerância religiosa. Os ataques são tão crescentes quanto o número de adeptos.

Se revisitarmos Nina Rodrigues (1900, 1932), Arthur Ramos (1940), Sílvio Romero (1894,1895), Edson Carneiro (1936, 1937), Ruth Landes (1947), Roger Bastide (1944, 1953), Pierre Verger (1992), ou qualquer outro clássico do tema, teremos renitentemente a ênfase no processo de invisibilização e perseguição das religiões afro. Não me detalharei neste ponto, por ser tema escrutinado. O tema das políticas públicas foi abordado em capítulos anteriores.

Uma antropologia engajada, busca a desconstrução de etnocentrismos e colonialismos expressos na cotidianidade, ou pelo menos, a compreensão deles. São mantidos e adquiridos através de repetições, resultado de um processo histórico marcado por desigualdades que se retroalimenta, tendo como única alternativa possível, as políticas de inclusão e os investimentos nos estudos culturais.

Pode-se dizer que a insegurança no próprio juízo de análise, ou a falta de compreensão da performance em ligação com seu contexto mais amplo, resulta na objeção prematura do conteúdo exposto. Transformar o senso comum a partir da ação, inclusive a nível corporal, é atribuição das performances. Estes processos de transformação valorativa, em busca da superação do senso comum estigmatizante com as religiões de matriz afrobrasileira, se dão segundo um estranhamento realizado performaticamente, sendo a performance “experiência em relevo”. É imprescindível, entretanto manter um olhar informado culturalmente, para compreender os “performative acts” (Austin, 1962) em sua conjuntura semântica, evitando cruzamentos conceituais sem fundamento axiomático.

Nesse sentido, uma busca por refinamento conceitual, considerando engajamento na desconstrução de práticas intolerantes por intermédio dos estudos culturais, é indispensável. É preciso compreender a diferença entre as formas de tratamento com o corpo e de expressão nas diversas modalidades de incorporação: psicofonia, possessão e transe.

Sobre estas últimas categorias podemos sintetizar. A incorporação, é quando uma entidade que está além de nosso *corpus* cognitivo, passa a fazer parte de nossa constituição subjetiva e corporal. A psicofonia segundo dados colhidos em entrevistas no kardescismo e umbanda, é o alinhamento do aparelho fonético e a abstração da perturbação mental, a fim de expressar intuitivamente os pensamentos “externos” para auxiliar o consulente na compreensão da própria atividade subjetiva, espiritual e social. A associação livre se assemelha ao método psicanalítico, com diferenças conjunturais. Na psicofonia kardescista em modalidade de “mesa-branca” ou “mesa rodante”, o médium geralmente fica sentado em uma mesa, com outros médiuns, e o consulente dá uma volta na mesa e de certo modo indireto interage subjetivamente com os performers.

A possessão é geralmente algo indesejado e pejorativo, que indica falta de autocontrole. Tendo sido alvo de feitiço ou por conduta inadequada em determinados locais, a pessoa possuída, costuma apresentar amnésia e ter as expressões corporais pouco graciosas, com tensão e fixidez. Em diferentes locais religiosos, a possessão é tratada como sendo incorporação involuntária. Em alguns locais, como técnica de desobcessão evoca-se a pessoa pelo nome chamando-a a suas memórias mais recentes antes da possessão. Em outros locais, a possessão é tratada de maneira mais dura. Com isolamento, uso de tecidos alvos, giz e “deitamento” temporário, no candomblé a possessão comumente é chamada de “bolamento”, e existe até um ritual chamado Bolonan, cujo objetivo é verificar se o neófito é apto ao transe. Pode ocorrer de ser “não virante”, podendo após outros ritos iniciáticos internos, diversos da iniciação de iawo, vir a ascender ao cargo de tocador de atabaques - Ogã, ou Ekedí auxiliar de preparações rituais.

Nas umbandhas, evocam-se os castiços em entidades para auxiliar na desobsessão, é o que ocorre na maior parte dos “passes” de limpeza espiritual. As linhas de atuação performáticas são as referências históricas e míticas seculares que orientam a incorporação e os ciclos, “erlebnis”, que o incorporado(a) realizará durante o transe. O transe representa uma aliança bem sucedida, é a assimilação harmônica entre uma pessoa e uma subjetividade mais ampla.

A relação dos orixás com seus filhos ocorre de maneira que os filhos de orixás vivem durante determinado período que varia de 21 dias até dezoito meses (Verger, 2000. p. 25) , seguindo as regras representativas de seus “pais de cabeça”. As restrições, dotes e práticas dos neófitos são idênticas a de seus orixás, seguindo os fundamentos rituais refletido nos mitos, chamados Itans. Ser filho de orixá é “viver a vida do Orixá”. Preparam-se ensaiando durante este período para a “saída de Iawo” o dia do nascimento do orixá. É quando os orixás fazem sua tradicional dança

circular - *Rum*² - no barracão de candomblé. Neste dia de performance; dia de por em forma as danças e movimentos que aprenderam, revela-se o caráter de ensinamentos corporais e de subjetivação da crença que é reproduzido historicamente por seus adeptos enquanto evocam seus ancestrais.

Ocorrem significativas transformações na vida das pessoas que iniciam desenvolvimento com os orixás e catiços. Entre eles, o estabelecimento de uma persona ritual, que vem a ser um papel a ser representado em situações religiosas, mas que estende suas ações performativas à situações cotidianas. A pessoa retorna para a sociedade modificada pelos chamados “ritos de firmamento” seja na umbanda com as “deitadas”, ou no candomblé pela feitura de cabeça, ou assentamento de orixá.

A docilização dos corpos delimita as *hexis* corporais, e as formas de agir no mundo. As religiões afro-brasileiras são frequentemente estereotipadas por pessoas externas a elas, sendo isto o resultado da incapacidade de compreensão dos que subjulgam o que não compreendem. Alguns setores da sociedade estigmatizam as religiões afro, e isto se acentua em seguimentos neo-evanélicos. O que ocorre tanto por falta de conhecimento sobre estas religiões, quanto por fatores de disputa identitária, e por fiéis.

Política e religião, ou tradição e política; são dois eixos que estão imbricados na ética interpretativa das relações sociais. São campos cada vez mais influentes nas nossas visões de mundo e constituem bases sólidas de nossa linguagem cotidiana. São territórios de disputa por intermediarem relações entre o público e o privado. Englobam conflitos de ordem econômica e de classes. A performance dos castiços manifesta, inclusive, aspectos referentes aos conflitos sociológicos dos grupos representados como comentado.

Compreender as expressões performáticas dos catiços estende-nos a compreensão das relações sociais internas do grupo. Os castiços têm linhas de atuação. Sua expressão corporal, metáforas e o conhecimento agregado às suas danças rituais, compõem representações maiores à mimese do performer em questão, indexando para processos existenciais da sociedade e dos consulentes. Na umbanda fazem caridade evocando realidades sociais subalternizadas e invisibilizadas pelo processo histórico neo-colonial. O devir mediúnico é corporificar o espírito reduzido pela estrutura social e transmutar seus símbolos via performance. Os fundamentos básicos da umbanda são caridade, amor e fé.

2- Quando um orixá é evocado em dia festivo do candomblé para dançar com os demais, a dança circular, também conhecida como *ljexá*, é celebrada em um *Rum* do orixá em questão. *Rum* também é o nome de um dos atabaques utilizados na cerimônia. Os outros atabaques se chamam Rumpi e Le.

Performances e rituais são recursos metodológicos desenvolvidos pela antropologia que servem de ferramentas e arcabouço teórico para a compreensão dos sentidos e realidades condensadas nos grupos analisados. Os rituais enfatizam aspectos relacionados às relações cotidianas e políticas do grupo social em questão. Evidenciam, inclusive pelo exagero, moldes das redes de relações sociais, considerando suas hierarquias e questionamentos. Por mais que a lógica ritual possa inverter posições de poder e reordená-las. Os rituais comunicam à comunidade determinada, a mudança estrutural, e têm eficácia simbólica. (Lévi-Strauss, 1949; Turner, 1967).

O estudo busca apontar para a complexidade da performance dos Castiços. O conceito de catiço é aplicado em distintos segmentos de religiões afro-brasileiras. Por meio dele revelam-se componentes significativos da diaspórica miscigenação cultural brasileira. Por um lado a evocação religiosa busca pureza, uma forma de sacerdotismo ascético, castidade, pertencimento à casta, busca pela legitimidade. Por outro ocorre da miscigenação e sincretismo, serem composição definidora das formas elementares religiosas Afro-brasileiras.

Observa-se concomitantemente um movimento já ocorrido na década de 70 de retraditionalização. Há uma supervalorização do tradicional por alguns segmentos, e há uma superposição do sincretismo em outros locais. Em nosso material audiovisual, extensão deste trabalho escrito, pudemos registrar os discursos e performances de vários segmentos.

Entre religiões afro-brasileiras e religiões de matriz africana, existe uma diferença significativa. Ambas reconhecem o que é feito nas outras, e inclusive afirmam eficácia, desde que a participação em dado segmento seja contínua. Nesse sentido, a ideia de manter-se fiel ao grupo religioso de que participa, é uma constante.

Compõem nossos interesses *interseccionar* (a ideia de *castiço*, ou *catiço* como comumente é pronunciado nos campos), com o campo de análise da *Performance*, para tecer uma definição pragmática de castiços nos rituais de diversos templos religiosos. O conceito é nativo e engloba diversas conotações, mantendo fixo seu papel de agência no ritual.

O que são Catiços, e em que contexto se fala neles, e o que eles falam? Como agem os catiços? Quais os usos dos castiços em diferentes cultos afro-brasileiros? Como as diferentes tradições religiosas afro-brasileiras englobadas em nossos estudos, lidam com os catiços? Quais os significados atribuídos aos catiços nas distintas tradições que os “evocam” tanto conceitualmente (no discurso), quanto na ordem performativa?

A partir da análise de diversas performances, almejamos compreender “o que são os castiços”, seus indicadores meta-pragmáticos, suas narrativas e simbologias referentes, sua interação com o público frequentador de alguns terreiros, entre outros aspectos de como se manifestam ritualmente. As modulações de voz, a estética, hexis corporal etc. Que são índices e signos referentes às linhas de atuação, ou sete linhas de umbanda. As linhas são subdivididas em diversos personagens com características e atribuições específicas com suas finalidades rituais. Interessa-nos enquanto antropólogos investigar os contextos em que a referência é feita ao conceito nativo de castiço. Por fim retransmitiremos narrativas sobre as histórias de alguns castiços específicos, e como se apresentaram nos campos.

O conceito e a presença performada dos castiços se consolida no ponto de transformação entre candomblé e umbanda. São eixos vinculadores entre os grupos citados. A escolha da categoria se dá em virtude disso. No Ifá visitado, pouco se fala sobre os castiços, considerando-os muitas vezes como partes do culto aos Eguns, uma vez que alguns personagens representam personagens conhecidos já desencarnados.

Entretanto o discurso mais recorrente nas reuniões é voltado para a questão da originalidade do culto. Em Ifá, o marcador definitivo da noção de pessoa é a busca pela originalidade das práticas culturais e das previsões do destino. Evocam constantemente a “africanidade”, e a pertença ao que há de mais “legítimo” e, portanto, castiço nas religiões de matriz africana no Brasil. O fato de não ser religião afro-brasileira, talvez seja o motivo pelo qual não pronunciam com frequência a categoria “castiço”, pelo menos não até a data do nosso estudo. Contudo, pragmaticamente, a ideia de “origem”, “autenticidade” que definimos por castiço, e que a gramática define desta forma, é aspecto qualitativo silogístico que marca a identidade interna ifaísta, marcada pela busca a origem matrixial africana.

Desenvolvemos um estudo sobre a Consciência Emergente na performance, cuja centralidade é o transe e incorporação castiça. Há uma “sinalização” do início da performance, quando o castiço se mostra presente pela disposição estética, comunicativa e performática no corpo do iniciado, e há sinalização do fim da performance, quando o grupo auxilia o médium a “devolver” o espírito a seu “local de origem”. Muitas vezes, a ida do espírito pode ser conturbada, e para aliviar o “carrego” recomenda-se alguma oferenda ou despacho. O público interage com os espíritos de maneiras específicas em cada contexto ritual.

Vale rememorar, que os castiços estão presentes no candomblé e na umbanda, entretanto são conhecidos em Ifá, por servos de Exù Ódàrà, ou caso sejam quiumbas servem a Exú Ibitã, o polo negativo da divisão de Exú Orixá. Porém como já comentado, a referência aos castiços em ifá é

consideravelmente menor. Ifá é dimensão de divinação e sacerdócio, a divisão do candomblé correspondente a essa dimensão do culto são os Eguns ou culto de Babá Egungum como anteriormente mencionado. Ifá é culto ao destino, do futuro, aos Irunmolés, orixás e inkices. O culto de egum é culto aos antepassados.

São liturgias distintas e realizadas em momentos distintos. Diferentemente dos eguns, os castiços por estarem adequados a representações do culto aos orixás e da estrutura social mais ampla, são cultuados no mesmo espaço ritual que os orixás. Os eguns são cultuados em uma parte separada do culto de candomblé.

No campo trabalhamos os castiços como performance. Segundo Langdon (2006) o campo de estudo da performance se divide em diversas abordagens, resultando em um paradigma analítico, dentro do qual, diversos autores atribuem diferentes focos. O conceito de Performance emerge nas discussões antropológicas em meados dos anos 60 e 70, como resultado das reflexões iniciadas pela antropologia simbólica clássica sobre estrutura simbólica, mito e rito de Geertz (1997) Turner (1987) e Levi-Strauss (1975).

Surgido o conceito de performance, seu campo de estudo se desenvolve a partir dos estudos de Richard Bauman (1977), Sherchner (1988) e Briggs (1985), mantendo abordagens pragmáticas e analíticas, cujo foco vai além das relações unicamente simbólicas, para dar lugar aos processos comunicativos, linguísticos e poéticos da performance. Assim como seus princípios operacionais de eficácia simbólica e fatores condicionantes e delimitantes da performance.

Os estudos a respeito da estrutura poética expressa nos atos performativos são constituintes principalmente das preocupações de Richard Bauman. Ao analisar, em um de seus trabalhos, o “chamado” dos vendedores ambulantes do México e Cuba, Bauman (2010) se volta para aspectos referentes à linguagem, a estrutura poética e o conteúdo simbólico ligado ao pólo sensorial e racional. Ao convidar os fregueses, os vendedores utilizam estratégias musicais, performados, com estrutura poética delimitada com a finalidade tanto de eficácia, quanto estética.

Nesta pesquisa focamos nas funções poéticas e estéticas expressas no conteúdo da performance dos castiços, por estas estarem associadas aos aspectos cosmológicos, simbólicos e funcionais das linhas de atuação dos castiços. Nosso exercício representa participação expectante, com a presença da câmera que inclusive foi ferramenta utilizada pelos grupos estudados como forma de expressão cultural. Isto é, por meio dos estudos de performances culturais, analisamos aspectos relativos às atribuições de cada linha, suas especialidades, alguns mitemas e qualidades expressas na incorporação ritual. E o fizemos de forma compartilhada.

Tal abordagem se dá pelo fato de o desenvolvimento da performance se consolidar intersubjetivamente, e se caracterizar pela intertextualidade (Langdon, 2006). Centraremos-nos, portanto, nas continuidades de indicadores metapragmáticos que servem de base para os sentidos emergentes por tais consciências coletivas orientadas ritualmente seguindo linhas de atuação e atribuições. Isto é, marcado início da performance, e conhecido os “roles”, papéis associados à linha de atuação específica, negocia-se a consciência coletiva e os devires em torno do esperado pelo transe.

As performances são eventos que operam em diversas dimensões comunicativas, e que são delimitadas temporalmente, tendo seu início assinalado. São eventos definíveis e marcados por momentos em que a experiência está em relevo (Langdon, 2006). Um exemplo que demarcaria o início da performance de incorporação de um castiço Caboclo, por exemplo, seria o grave e gutural som “Hum” que emite quando “desce” no “cavalo”, isto é, quando inicia-se o transe de algum médium. Existem muitas saudações, e ao decorrer do trabalho exemplificarei como emergem para sinalizar ao público o início da performance. A saudação, por exemplo, de um caboclo boiadeiro é “Xetruá”, expressão que se segue após o corpo físico do médium se acoplar ao corpo sutil da entidade. Neste momento inicial, de corporificação do personagem, o médium emite sons guturais que condicionam o aparelho fonético ao processo conhecido como psicofonia.

Essas técnicas compõem aspectos pragmáticos necessários à competência comunicacional. A auto-tapotagem, é outra técnica utilizada pelos iniciados para manterem-se em transe, reafirmando a presença do castiço. Auto-tapotagem é o ato de bater vigorosamente sobre a caixa torácica, como o fazem boa parte dos caboblos, seja como parte da performance, seja como técnica de desobstrução aérea e condicionamento da psicofonia. Não é incomum que os incorporados batam com a mão no chão com força a fim de reafirmar sua presença no transe.

Segundo Langdon (2006), Richard Bauman define a *performance* em seu primeiro livro como um “evento comunicativo no qual a função poética é dominante”. Nesta obra ocupa-se em descrever aspectos estéticos das performances (Bauman, 1974). No segundo momento, o foco se centra na contextualização e relações políticas em torno da performance. (Bauman, 2006). Nosso trabalho segue o movimento oposto, primeiro apresentando as relações políticas das comunidades de terreiro, para depois apresentarmos qualitativamente as linhas de atuação.

Segundo Bauman, a performance implica em alguns elementos essenciais que são: *Display* ou a exibição do comportamento frente a outros, *Responsabilidade de competência* assumida pelos performers, a *avaliação* por parte dos participantes, a *Experiência* em relevo, e *Keying* (Langdon, 2006; Bauman, 1974; Bateson, 1998).

Essa última qualidade dos eventos performáticos (*keying*) representa a sinalização da natureza metacomunicativa da performance, a complexidade expressiva do fluxo comunicacional e discursivo do transe performado. Em situações cotidianas seria relacionado ao marcador de quando a pessoa inicia uma piada. É o fator que chama a atenção das pessoas para a performance ou seus desdobramentos.

Centralizados os performers, estes sinalizam o início do ato performativo e assumem seu comportamento perante os outros – “Display”. O “Keying” é a sinalização de como deve ser interpretada a performance. É a “ruptura do fluxo normal de comunicação” (Langdon, 2006; Bateson, 1998).

A performance implica na competência do *performer*, e na aprovação da performance por parte dos espectadores para validá-la. O que implica na interação, e por isso mesmo, em intersubjetividade. Seu enfoque está na comunicação e no caráter emergente das múltiplas interpretações em torno do sentido proposto pelo performer; durante a performance. Durante um ritual em que tem-se o transe mediúnico, o protagonista é o castiço incorporado. Portanto o performer aqui é o castiço, que tanto é o médium em pessoa, quanto a representação social externa ao médium por ele defendida num persona externo e ao mesmo tempo interno a ele.

O castiço tem consigo as virtudes e ações em geral do médium que o incorpora, posto que é visto como seu guardião e de certo modo, é responsável pelo médium (seu cavalo). Além de considerar em partes aspectos da experiência particular e em grupo. Os sentidos emergentes no momento interacional no contexto performativo dos castiços, compõem a característica “liminóide” comum a eventos de rituais e performances (Langdon, 2006, pg. 116).

Os estudos de performance na antropologia surgem das análises rituais principalmente das teorias de Victor Turner, C. Geertz e Lévi-Strauss entre os anos 60’ e 70’. Emergem como uma extensão dos campos de estudos de ritos, quando surge a preocupação com o processo discursivo em si, que busca mais que estruturas referentes aos significados dos símbolos culturais, a identificação e classificação dos *atos performativos*. Os atos de fala reconhecidos pela comunidade, emergem com ênfase nos estudos sociolinguísticos da antropologia da performance norte-americana. Os estudos da performance na antropologia desenvolvem-se pela etnografia da fala e linguagem cotidiana da vida social. (Langdon, 2006).

Observamos a co-referencialidade nominal durante a expressão de transe dos castiços. O *performer*, apesar de representar o papel, não deixa de ser, de certa forma, ele mesmo. Entretanto se expressa conforme outra condição subjetiva alheia, e constituída coletivamente (entidade). O público espera do médium incorporado no castiço, uma condição expressiva inter-relacional e o improvisado dentro dos parâmetros performativos conforme a linha de atuação. Interage-se não com o

performer, mas com toda a egrégora que representa, tanto da casa quanto da linhagem de atuação mais ampla.

A abordagem do tema do transe em religiões africanas no Brasil foi efetuada por diversos clássicos do tema. Pierre Verger (2000) dedica o terceiro capítulo inteiramente sobre iniciações e estado de transe. Genealogiza o conhecimento da temática partindo de Nina Rodrigues (1935), que aborda a questão do transe como “estados de sonambulismo provocado, com desdobramentos e substituição de personalidade”. O que para o autor é resultado de hipnose, é ampliado na visão de Bastide (1945) para a ideia de que “o transe de possessão é resultado da pressão social sobre o indivíduo”. O autor atenta, entretanto, para a questão de a “crise mística”, não ser criação livre do incorporado. Ela se insere em “certo número de representações coletivas”. O que denomina Langdon (2006) como etno-gêneros performativos, a que nos referimos como Linhas de Atuação Performática que nos campos referentes a essa pesquisa chamam de Falanges.

No caso dos candomblés caboclos e umbandas, em que há a presença dos castiços, nota-se maior heterogeneidade no processo de criação da performance corporificada. Isto se dá pela multiplicidade de expressões identitárias presentes na pós-modernidade globalizada, que inflacionam o quantitativo de representações de transe em linhagens compreensíveis pela coletividade, que são apresentadas nos últimos capítulos dessa pesquisa.

Herkovits (1941) desenvolve a questão do transe como fenômeno resultado do “reflexo condicionado”, pela introjeção da cultura no indivíduo. À medida que se reproduzem os estímulos ao indivíduo, este estando, apto a interpretá-los tradicionalmente, é capaz de desenvolver uma “reação correspondente”.

A repetição das práticas rituais da tradição, resultam neste caso no transe de incorporação com uma performance ensaiada e bem reproduzida. Uma vez que o indivíduo foi condicionado a reagir a determinados estímulos como tambores e cantigas específicas ao transe de determinada entidade. Conhecendo os mitos, mitemas, ritos, rituais, itans e orixás regentes do castiço da entidade, o médium pode desenvolver sua atuação na linha, visando à competência comunicativa dentro do eixo argumentativo que defende a entidade do castiço. Lembrando que entidade se refere a uma forma de “egrégora” mais ampla por ser organizada simbolicamente em um axioma, e tendo características que lhe são próprias além de práticas sociais comungadas.

Castiços no Candomblé

Ruth Landes (1974) indicou determinada contrastividade existente entre Candomblés Caboclos (que cultuam castiços), e Candomblés tradicionais africanos, que não fariam cultos ou rituais quaisquer para os castiços. Via de regra em candomblé caboclo, primeiro cultuam-se os orixás africanos, e depois faz-se a gira de castiço.

Outra rivalidade mais presente na Bahia pode ser observada no filme³ feito em homenagem ao livro de Ruth Landes (1947) de mesmo nome da sua obra: “A cidade das mulheres”, entre candomblés tradicionais, matrifocais, candomblés caboclos (que cultuam os castiços) e a Sociedade dos Egum. São a síntese, de questões relacionadas a disputas de ordem simbólica e histórica. A rivalidade a qual me refiro pode ser identificada em um trecho que trata da divisão sexual/social do trabalho nos candomblés.

Alguns cultos tradicionais de candomblé consideram castiços como “eguns”, no caso dos tradicionais, apontando possível caráter pejorativo que o termo pode carregar. Isto por que não são orixás. Segundo essa conceituação tradicional Iorubá; egum é geralmente um espírito desencarnado que vaga pela terra, podendo causar confusão e todo tipo de mal. Os castiços têm inclusive a tarefa de livrar as pessoas de eguns que causem problemas, cooptando-os para trabalharem em suas linhagens, ou linhas de atuação. Segundo formas mais atuais e urbanas de religiões de matriz afrobrasileira agregadas de sincretismo.

Outra significação de egum, como assinalado anteriormente, é a do culto de Egumgum, a sociedade secreta dos eguns. Neste caso, os eguns são os espíritos de iniciados no candomblé, acompanhado de seus orixás. São acalantados com sacrifícios e ajudam com o conhecimento dos antepassados. A sociedade dos Eguns é secreta e afirma-se que quem viola os mistérios de Egum é punido com a morte. (Bastide, 1961; Alvarez, 2006. p. 128-133)

Em reunião restrita de culto tradicional africano, comentou-se superficialmente sobre uma das práticas mágicas do culto dos eguns. Consiste no momento de evocar um espírito, despeja-se sobre o chão da sala de evocação, óleo de dendê para visualizar a trajetória das pegadas do espírito. Outra manifestação da evocação é por meio da performance do incorporado vestido com a tradicional roupa de Babá Egumgum como pode ser visto em Alvarez (2006), neste caso a representação de Babá Egum-gum “pai” dos eguns. O espírito não pode ser visto nem tocado, e é

3- A CIDADE DAS MULHERES. Direção e Produção de Lázaro Faria. Brasil: 2005. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zFWy3mwyRes>> Acesso 13/07/2018. Trecho mencionado 35:30.

conduzido com uma vara mágica macerada com folhas como Iroko, espada de São Jorge e comigo-ninguém-pode pelo Baba Ojé (Alto cargo do culto de egum). O Egum-gum aparece com vestes tradicionais ricamente adornadas por metais, ossos e tecidos coloridos, e seu formato é quadrilátero como um caixão (Alvarez, 2006)

Juana Elbein dos Santos apresenta no formidável “Os Nagô e a Morte – Pàde, Asèsè e o Culto de Égun na Bahia”, comenta que os Orixás e Eguns pertencem a categorias diferentes uma vez que:

“Os òrisa estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade.” (Santos, 1986)

Nesse ponto há semelhança entre os espíritos eguns e os encarnados em umbandas e candomblés, quiumbas e castiços. A diferença são justamente das linhas de atuação performativa.

A composição das “performances dos castiços”, e realizada por aprendizados transmitidos ritualmente, que são tradicionais e eficazes. Castiço é uma categoria dada à centralização em uma pessoa, das entidades cultuadas inclusive em alguns candomblés, linhas onde atuam os caboclos, índios, etc. Não devem ser confundidas com os orixás.

Nem todos os candomblés cultuam os “castiços”, em alguns lugares são considerados apenas como “eguns”. Em outros locais, vulgarmente chamados “umbandomblés” somente são reconhecidos se estiverem associados a uma “falange” ou linhagem específica de atuação, que seja incluída no culto, deste modo tendo seus “etno-gêneros” performativos conhecidos e validados (Langdon, 2006). O valor de autenticidade e fidelidade à tradição é um paradoxo presente no candomblé e Ifá. Ambas formas organizacionais de matriz africana, evocam na esfera do discurso o apelo tradicional e de conservação das raízes africanas. Entretanto, compõe-se parte da diáspora africana o fenômeno do sincretismo que resulta em uma espiritualidade também permeada por narrativas urbanas.

A performance de um castiço, é diferente da manifestação de um orixá em uma pessoa por se tratar de uma representação mais humana. Os orixás são mais antigos e criteriosos com o transe. Apenas “acomplam” seus “corpos espirituais” ao do iniciado, após a realização de um processo de pelo menos 21 dias em retiro, seguindo mais de cem regras rituais. As regras iniciáticas, vão de não sentar em nada além da cabeça, isto é, só se poder sentar-se no chão; não utilizar produtos aromáticos, não usar talheres, dar uma volta toda vez que passar por uma porta ou portal, apenas se

vestir de branco, não tocar nada afiado, resguardar silêncio na maior parte do tempo, auxiliar na manutenção da casa, fazer colares de contas para os orixás, rezar uma ladainha de saudação a todos orixás e espíritos e iniciados presentes na casa antes de cada “Ageum” - refeição, etc.

Sobre os eguns, existe o culto a Egum-gum, que é uma tradição africana no Brasil, tido como o “culto aos antepassados”, veio com os escravos tendo o diferencial de ser patriarcal (apenas homens no sacerdócio). Em Egum-gum os desencarnados de alto nível de evolução espiritual, são evocados e homenageados. Egumgum é a manifestação dos espíritos de sacerdotes falecidos do candomblé, que vão à África, e retornam para o culto a Egum-gum depois de 7 anos. O candomblé no Brasil é matrifocal (Landes, 1967). Os sacerdotes do candomblé quando falecem, têm suas casas fechadas só podendo ser reabertas por alguém que tenha cumprido sete anos de obrigação.

A sociedade é secreta, tanto na África “Egum-Gum” como no Brasil pela Sociedade dos Egum. Observa-se, portanto que as práticas ancestrais são respeitadas e reproduzidas continuamente desde tempos imemoráveis, e que a escravidão não separou necessariamente sociedades inteiras de suas raízes e práticas sociais africanas.

Sobre o tema da rivalidade existente; ao mesmo passo que induz desintegração e atrito, é integradora. São as rivalidades responsáveis tanto pela proposição de ascensão hierárquica nos cultos, como entre as casas que em sua antropofagia ritual, induzem outras casas menores a “obrigações” de reconhecimento, para que assim possam fazer parte da comunidade ou nação de modo mais amplo.

Nota-se o fator de integração entre as diversas formas religiosas. Longe de ser algo simétrico, plenamente orgânico e quase perfeito aos olhos estruturalistas, esse corpo social complexo, é território de disputas políticas em diversas instituições de representação.

Em entrevistas com a iyalorixá Mariléia de Oxumarê, sacerdote e conselheira da sociedade goiana, atuante inclusive em movimentações políticas e de gênero, foi acentuado este ponto, da rivalidade Ser característica dinâmica dos Candomblés. A rivalidade se transmuta humildemente em dádivas, quando os membros de um axé, se reconhecem na grandiosidade da obra cultural do “outro”, e a partir disso fazem as homenagens, obrigações de umas casas a outras. Foi através destas obrigações que conheci outras casas de candomblé, acompanhando a família de santo da Yialorixá nas obrigações, como no caso do Olubajé no Ilé Asè Oyá Zió e nas festas de eres e castiços no Ilé Asè Obaluayè.

A questão da rivalidade abarca inclusive características entre os encantados Orixás, cujas personalidades, considerando a qualidade e momento do mito incorporado no ritual, podem ter suas diferenças com outros encantados. Oxum e Yansã, por exemplo, não têm relações muito

harmoniosas. Isto por que Oxum era casada com Xangô, que a aprisionou e esteve para com Yansã. Noutro mito, Iansã roubou o segredo de divinação do espelho de Oxum, após enganá-la e desvendar o espelho da clarividência d'Oxum. Ambas são rivais de tempos imemoráveis e suas rivalidades se atualizam nos rituais, em que os sacerdotes não as colocam de frente uma da outra, e que apontam para a predisposição de suas filhas ao atrito e competição entre si. Oxum têm como características de personalidade a doçura, a resiliência da água-doce, a maternidade. Já Yansã é impetuosa, tempestuosa, vigorosa e poder-se-ia dizer, ter as virtudes opostas às características de Oxum. Geralmente as três esposas de Xangô têm itans correspondentes a conflitos.

Os terreiros são dedicados a linhagens de orixás que são transmitidas há muitas gerações. É possível, portanto, que haja clãs ou casas “quiziladas”, isto é, que se confrontem em alguns pontos cosmológicos e rituais. Para além das linhagens, existem também as nações, que discursivamente se respeitam, mas se temem mutuamente e podem carregar males secretos.

Via de regra, publicamente se unem nas lutas contra o preconceito e banalização dos ritos nas religiões afro-brasileiras, respeitando suas diferenças. Segundo Bastide (1971), dialogando com René Ribeiro afirma ter observado que a competição atenta tanto os grupos de culto, como sacerdotes e indivíduos; sobre as regras consensuais estabelecidas. Assim sancionando este ou aquele grupo ou indivíduo menos “ortodoxos”. Ou seja, a rivalidade abarca caráter de manutenção das regras consensuais do culto. Vale pontuar que o candomblé é uma religião estruturalmente hierárquica por experiência.

“Egum” também é usado para designar espíritos desencarnados que causam problemas, são zombeteiros ou atormentados, e vagam na terra. Nessa conotação egum é algo negativo, que deve ser espantado ou aprisionado. Nos símbolos religiosos e rituais, os Orixás têm objetos/armas/apetrechos mágicos alegóricos à “aprisionadores de egum”. É o caso do “Xaxará” cetro que carrega Obaluaye, e as cabaças de Exu Orixá, ou de algum exu castiço.

Por analogia, quiumba é o oposto de castiço. A ideia de quiumba está cercada de males secretos, de algo “por trás disso”, diferentemente da ideia de castiço, que carrega consigo a noção de elevação, pureza, sofisticação, mesmo quando aplicada em contextos punitivos. Se o castiço é evocado para resolução de algum Drama Social, sua disposição será a de ponderador, para que seja mediador na resolução e passagem da problemática para outro nível de interpretação diplomático e organização social.

As quiumbas também têm seus locais de cultos, chamadas quimbandas. Quimbandas trabalham com os chamados Exús pagãos, e por vezes exus de lei. Os exus pagãos servem quem

melhor os induzem, por meio de oferendas. Porém se o trabalho for melhor remunerado pelo “outro lado”, ou caso seja “aprisionado” por um espírito castiço, volta-se contra quem proferiu o feitiço. Exús de lei cumprem as regras rituais e processuais da egrégora em questão. Exús coroados são os dirigentes das falanges principais a partir das quais enveredam ramagens de representações menos conhecidas.

O castiço é entidade que não é nem egum, e nem quiumba. É a entidade personalizada que é invocada em rituais nos quais interage com o público a partir de consultas e conselhos. Faz limpezas espirituais e alivia diversas formas de sofrimento psíquico. Castiços, podem ser vistos enquanto gêneros performáticos definidos pela sofisticação performática na reprodução de determinadas posturas específicas referentes a cada linha de atuação. Cada entidade castiça incorporada ritualmente têm certas posturas características que definem o etno-gênero performativo. O grupo ou linha de atuação. O castiço é a entidade no corpo performado. Ou melhor, no corpo sutil do médium que incorpora, refletido na performance o movimento ontológico da representação dialogicamente à mudança paradigmática no tempo.

A ideia de castiço está associada à performance personalizada das entidades que trabalham em uma casa, tanto de umbanda quanto de candomblé caboclo. Os castiços de diversas linhagens, geralmente são correspondentes a estereótipos de grupos politicamente e socialmente subalternizados da sociedade brasileira. De maneira informal são transmitidos e “aprendidos” ritualmente. Assim dando continuidade a estas “correntes”, ou cismando com elas. Castiços são reverenciados por meio seus particulares *fetiches* dedicados à linhagem de representação (*Fetiche* aqui como “deuses em processo de construção”) (Goldman, 1985). Também os reverenciamos através do conhecimento de suas atribuições e conhecimentos agregados às experiências dos antepassados a eles associados.

É complexo, no contexto brasileiro, considerando a miscigenação como marca d'água de nossa sociedade, definir com precisão as linhagens a partir de uma estrutura única e fixa de família. Tal fixidez desconsidera a sociedade altamente plural, e ao mesmo tempo exclusiva em vários aspectos econômicos e históricos que podemos observar. Dar visibilidade para grupos subalternizados, menos privilegiados do ponto de vista econômico-histórico, é parte integrante da disposição subjetiva de inclusão social. Políticas de afirmação auxiliam numa escala política, o que ocorre por meio da familiarização da atuação performativa nas iniciações. A inclusão interna aos grupos permite construir narrativas que geram marcadores de identificação e induzem aos agentes

interatuar. O processo de troca ritual possibilita mobilidade social, e inclusive pode ter eficácia como técnica de alívio para sofrimentos psíquicos, condicionando determinado drama a um axioma já existente e procedendo em sua resolução por meio dos saberes locais. (Geertz, 1997)

A organização social candomblesista é manifestação de resistência dos sistemas culturais que utilizam sincretismo, mantendo regras rituais que interatuam com o corpo consciente e inconsciente via ritual. Tanto se torna mecanismo de resistência ao colonialismo de religiões hegemônicas, incorporando-as, quanto desenvolvem-se paralelamente em suas próprias bases ontológicas, reinterpretando os mitos à luz da experiência cotidiana. Verger (2000) aponta para questões respectivas ao transe e a incorporação da estrutura ritual.

“ A iniciação consiste em criar o noviço, em determinadas circunstâncias, uma segunda personalidade, um desdobramento mítico inconsciente, durante o qual ele manifestará o comportamento tradicional do Orixa, ancestral divinizado (...)” (Verger, 2000. pg. 82).

Castiço se aplica como um receptáculo, cobrador e executor de serviços espirituais relativizados durante a performance. Exú Castiço não deve ser confundido com Exu Orixá, cultuado no candomblé. Exú castiço é exú de boa linha, índole e eficiência comunicativa. Ao mesmo tempo o castiço recebe o cargo nobre de gerenciar as linhas dos “guardiões que atuam na esfera espiritual”. Os castiços são personas em entidades, seguem Linhas de Atuação Performativa, e também são tratados como exús de boa índole.

As situações sociais nas quais o conceito de castiço vêm à tona, são, como quando, por exemplo, no caso de haver problema pessoal, como, por exemplo: dívidas, dizerem: “meu castiço vai cobrar”, “vou mandar meu castiço ir buscar”; e nesse sentido pode adquirir conotação de executor e protetor. Também representam continuidade às práticas celebrativas do sagrado: “vamos fazer uma festa pra agradar os castiços”, “vamos dar uma festa para os castiços”.

Por castiços entende-se “espírito desencarnado” que se associa a “falanges”, castas, linhagens de homens por afinidade ou consanguinidade e que podem ser corporificados através de um processo de “firmamento”- aprendizado ritual, das performances referentes ao gênero de atuação específico do castiço. A qualidade de castiço é reconhecida pelo grupo de acordo com as disposições performáticas deste. Isto é, a partir dos tipos comunicacionais reconhecidos pelo grupo, referentes à qualidade específica de cada castiço. Nas tradições mais sincréticas de religiosidade

afro-brasileira os castiços também aparecem. No catimbó, na umbanda, e na jurema, adquirem distintas *hexis* comunicativas e performances adequadas de acordo com a tradição cultural e a representação do castiço em questão.

A ampla produção sobre as religiões africanas no Brasil, e afro-brasileiras, nos conduz a largo alicerce de compreensão sobre os temas, mas deixa lacunas como o conceito de “castiço”. Em 6 anos de pesquisa, não encontrei praticamente nenhuma outra literatura a não ser a de websites⁴ sobre candomblé e da boca dos sacerdotes referência ao termo. A crítica é que a bibliografia privilegiou os orixás deixando invisibilizada a questão dos castiços. Isso pode ser atribuído à necessidade (política) de apresentar o candomblé como religião, enquanto os castiços apresentariam aspectos mais “fetichistas” do culto. Em realidade se trata de diferentes aspectos performáticos do candomblé/umbanda.

Seguindo a polarização de Turner poderíamos afirmar que os orixás representam o pólo ideológico mais sagrado, relacionado com a ordem social, e os castiços mais próximos do pólo sensorial, oerético, da realização dos desejos carnavais e solução das inseguranças pessoais. Os contextos em que ocorrem têm demandas específicas e finalidades mais práticas. Os orixás estão quase sempre relacionados a questões mais profundas de ordem existencial e espiritual, enquanto os castiços são mais pragmáticos e relacionados a questões do mundo da vida e da cotidianidade.

Se um Caboclo “desce” em terra, emite o *Display* de que o médium se situa em estado de transe, com seu gutural som “hum”, os lábios enrijecidos com formato de “bico”, a coluna ereta, o peito para fora e o apêndice xifoide enrijecido. São sinais para o público de como devem se portar com a presença do médium, agora com outro status social e representação, abarcando uma *persona* distinta do que o médium expressa no mundo da vida. Cotidianamente, o médium fala normalmente, pode até não fumar, e não pisa vigorosamente o chão, batendo em seu peito e emitindo um grito característico, como ocorre quando está incorporado em transe.

Quando o médium “recebe o castiço”, pode inclusive mudar suas opiniões a respeito de alguns temas triviais, em nome da “lealdade dramaturgica” (Goffman, 1956), da nova *persona* que representa. Essas características particulares, referentes à cosmologia e *hexis* corpórea, correspondem no paradigma analítico da performance, à esfera dos “etno-gêneros performativos” (Langdon, 2006) particulares de cada Linha de Atuação Performativa.

Os castiços classificados pelas L.A.P.’s, costumam ter nomes compostos. João-Ventania (Marujo da Bahia), José Pelintra do Catimbó (Malandro, doutor e juremeiro). Também fazem referências às falanges de orixás aos quais pertencem, o que define a personalidade da

4- PAPO DE IAWO. Exú castiço e seus tipos. Disponível em:

<<https://papodeyawo.blogspot.com.br/2015/08/exu-castico-e-seus-tipos.html>> Acesso: 22/05/2018.

representação. Geralmente as linhagens de Caboclos são de Oxóssi, o orixá protetor das matas, responsável pela caça e pela fartura, bonança e prosperidade. O conceito do castiço muitas vezes é análogo a ideia de Entidade, com o adentro de estar centralizado na posição privilegiada da *Performance*, representada por um corpo mediúnico. A entidade corresponde a construção intersubjetiva e co-referencial em torno dos símbolos rituais, e não da *persona performer*.

Quando questionados os sacerdotes, sobre a diferença entre castiços e entidades, me disseram que a entidade paira pelo ritual, sendo por excelência o espírito da egrégora, uma consciência coletiva. O castiço por sua vez é um conceito mais individual, titular e tem a ver com a performance, legitimidade e pertencimento. No transe castiço se estabelece uma ligação de “duplo etérico” com o médium. Isto é, o “cavalo” ou médium, carrega o castiço, que é privilegiado pela entidade coletiva de legitimação do ritual e seus significados negociados. A entidade é uma virtualidade mais dispersa.

Seguindo o modelo de analogias, o oposto de castiços, pela tautologia da extensão no sentido substantivo, o que define qualidade e magnificência castiçal ao castiço, seriam as chamadas quiumbas, que também possuem suas Linhas de Atuação Performativas definidas, isto é, suas linhas de atuação com vestimentas específicas, vícios de linguagem e simbologia compartilhada, porém, diferentemente dos castiços, as quiumbas podem ser cultuadas para finalidades perversas. As quiumbas são “exús sem tratamento”. Também conhecidos por “exús pagãos” que obedecem quem paga mais, mas se descobertas, volta-se contra quem as enviou. Representam a interface marginal do mundo espiritual. Quiumbas têm performances umbralinas, e suas ofertas, podemos ver cotidianamente em anúncios de jornais, postes e pontos de ônibus, sobre magias amorosas, de amarração, feitiços de morte e desemprego. Diz-se, nos campos visitados, que nem todo sacerdote está habilitado para o tratamento, e nem todo centro religioso trabalha com tais representações. Segundo a cosmologia afrobrasileira, quiumbas são presenças espirituais que precisam ser “lapidadas” moralmente.

As quiumbas vêm de lugares mais sombrios e tenebrosos, e carregam consigo maldições e pragas, resultado inclusive de suas representações e intenções umbralinas e malignas. Se bem pagas, quiumbas praticam o mal e qualquer tarefa que lhes ordene com indulgências. Em grosseiro maniqueísmo poderia dizer que as quiumbas são o oposto dos castiços, mas a problemática se

estende, quando nas chamadas quimbandas; as quiumbas são tratadas desfazendo feitiços e talvez sendo “caridosas”, em busca de “evolução espiritual” e de pertencimento à casta de exu odará, melhor recompensado e associado. Na quimbanda, dependendo da ordem do serviço, este pode ser cobrado monetariamente, principalmente pela mão do sacerdote que investe seu tempo e energias, além dos artefatos necessários para realização, fato social que não ocorre na umbanda. Se há cobranças não é umbanda.

As quiumbas são importantes para a proteção de “esquerda” dos centros espíritas, como podemos verificar no filme que acompanha o estudo. São utilizadas a favor dos consulentes de umbanda em trabalhos de esquerda, mas não se direciona tais males a ninguém. A idéia brasileira de quiumbas relembra o conceito africano de Eborás, como pode ser visto em (Santos, 1986).

Feita essa introdução às linhas de atuação, e das distinções de castiços com eguns e quiumbas, resta falarmos do conceito de entidade: Entidade no contexto ritual umbandista está em um nível mais sutil de constituição coletiva do pensar. A ideia de Entidade traz consigo um plano de fundo conceitual mais próximo do inconsciente coletivo. Os “entes” do conjunto acompanham a performance seguindo determinada condição valorativa, respectiva às representações coletivas em torno do performer. Assim elaboram uma semântica específica em torno dos símbolos rituais, que visa atender a diversas expectativas de significados em torno do eixo central.

Quero dizer que a entidade paira metafisicamente em um intervalo, ou faixas de sentido, em torno da temática e símbolos rituais. Seria o equivalente na psicanálise a disposições “pré-conscientes”. A condição do Ego-Telúrico (Rohden, 1982), durante fenômeno do transe; é da relação entre a entidade local (corpo mediúnico ou comunidade promotora do ritual), a linha de atuação performativa ou a falange do catiço(a) (correspondente ao etno-genero de representação evocado), e a relação do médium com o público presente. Relação efetivada via performance. (Figura 1).

O catiço é o centro de condensação entre os diversos sentidos emergentes. Como um átomo é rodeado por seus elétrons; o catiço constitui o núcleo do ritual, integrando comunidades, e sendo catalisador de relações mais amplas com as redes de relações sociais realmente existentes, dos diversos agentes sociais presentes. O performer incorpora o catiço e condensa a entidade cercada de valores e símbolos, intermediando relações e dramas sociais, e resolvendo conflitos comunicativos. É um comunicador entre mundos.

Na investigação do transe, Verger-Bastide (2000) em diálogo, desestimulam a transposição do foco de análise do fenômeno da possessão ritual para o território da psicanálise a fim de explicar

o transe. Afirmam, pois, que o transe é essencialmente reflexo das pressões sociais, e não necessariamente resultado de fenômenos nervosos. Bastide (1945).

Márcio Goldman (2012) no artigo “Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil” amplia a produção de Bastide, que há 30 anos, é referência em estudos afrobrasileiros. Uma das maiores contribuições de Bastide evidenciadas nesta produção, se dá pela transposição de uma metodologia mais adequada ao estudo de como essas religiões se desenvolvem no Brasil. Diferentemente do foco de outros autores que buscam a compreensão da relação entre a manifestação dessas religiões na África e no Brasil, o direcionamento se dá em como o contato interétnico resulta em sínteses genuínas.

Verger (2000) comparou os cultos aos orixás e as distintas nações, assim como as diferenças e semelhanças entre os Nkices, Voduns e Orixás. Iniciou a discussão sobre o sincretismo religioso, fenômeno da miscigenação. O que ocorre no Brasil de certa forma é autêntico em relação a outros países que desenvolvem formas sincréticas de religiões de diferentes origens étnicas. O caso da Santeria Cubana, Haitiana e Mexicana, do Santo Mayombe ou Palo Mayobe, são exemplos de outras sínteses genuínas que possuem entre si o elo ontológico de formação miscigenada. Entretanto, as semelhanças e diferenças destas formas religiosas, são temas para um estudo mais amplo, que careceria de estudo de campo nos casos supracitados.

Considerações Finais

A sociedade brasileira é composta por diversos marcadores identitários distintos. A harmonia entre os grupos se estabelece ritualmente através das trocas dadas realizadas entre as matrizes.

O candomblé realiza “obrigações” dos iniciados de algumas casas em outras casas, e na umbanda os líderes espirituais precisam ter passado por procedimentos do candomblé, que é matriz ancestral do sincretismo espiritualista brasileiro e axioma original por efeito. A umbanda é composta por tradições mais recentes que englobaram o kardescismo, cristianismo, esoterismo etc.

O Ifá por sua vez é o oráculo que antecede toda iniciação de candomblé. Para fazer santo, faz-se um jogo para descobrir quem são os Irunmolés que precisam ser contemplados, e os orixás que acompanham o consulente, e que esperam algo deste último, como dádivas (Ebós) e sacralizações. Há, portanto, um sistema organizado de relações grupais, que compõem uma estrutura maior e viva de trocas no corpo social. Trocas estas: materiais, imateriais, patrimoniais, espirituais e metafísicas no sentido ontológico de geração do conhecimento.

A autogestão dos grupos é interdependente de outros grupos de resistência à marcha neocolonial, e aos pretensos ataques realizados por alguns segmentos minoritários que pretendem hegemonia. A ontologia do grupo é de trocas discretas e a elegância de tais práticas não visa conquistar no sentido embrutecedor, mas sofisticar as relações rituais entre as matrizes.

O devir da realização é interseccionado entre tradição e política, e estes são os eixos matriciais do LAPOE (Laboratório de Pesquisa Olhares Etnográficos), por meio do qual se realizou tal pesquisa. As principais disputas dos grupos são por locais de representação e voz nas esferas de superestrutura do poder político estatal. O estudo ampliou os laços entre comunidades inexoravelmente ligadas, que por divisões da própria estrutura de poder, estavam divididos, como se o Leviatã estivesse interno aos grupos resistentes. Foi aprendizado de pesquisa, de religião, e promoção da humildade e igualdade entre os clãs, que hoje se unem para o estabelecimento de uma linha de extensão que possa englobar os falangeiros castiços das várias linhas dos orixás.

Agradecemos a todas casas irmãs que se abriram, e proporcionaram tal estudo, participaram do pré-lançamento no CINE-UFG com a presença de três grupos diferentes sendo Ifá, Candomblé e Umbanda, cada qual representando seu segmento e defendendo seus patrimônios culturais. O filme realizado média-metragem entre os centros, compõem um projeto de pós-graduação embrionário, visando integrar fraternalmente culturas de matrizes sincréticas que compartilham de técnicas rituais e dinâmicas simbólicas. O filme produzido com o olhar inconformado de um out-sider acadêmico, possibilita evidenciar aspectos anti-jihadistas ou contrastivos, existentes entre as

culturas irmãs. A produção compartilhada intersecciona os eixos reflexivos dentro de axiomas voltados para a espiritualidade entre valores elevados de humanismo e auto-conhecimento. O cientista social embebido de cultura sai deste trabalho com a dúvida principal de: É possível pensar culturas diferentes sem identidades contrastivas que podem adotar postura de intolerância? Sendo este o propósito, por que ainda existem aspectos desta natureza nos cultos e religiões? Só é possível ter cultura se a outra matriz cultural for inferiorizada ou invisibilizada? Ou será o papel da cultura justamente o de se por no mundo de maneira autêntica e auto-gerida?

APÊNDICE DE FIGURAS:

:Figura 1: Relação entre o Ritual englobante da Entidade. E o castiço como resultado da atuação do performer no processo de incorporação

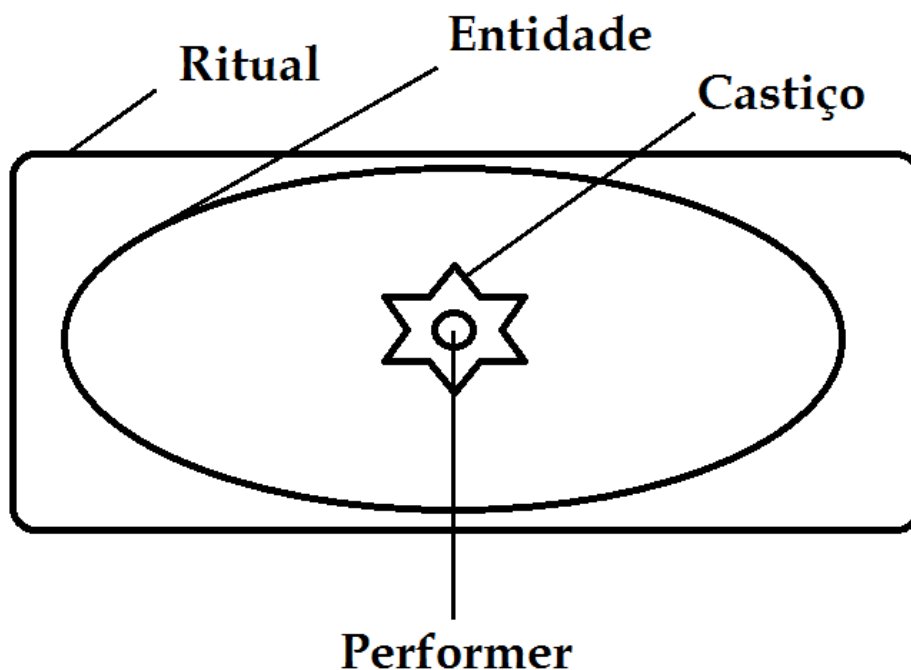


Figura 2: Mapa da Diáspora Africana no planeta (impresso anexado externamente): Neste mapa podemos observar a diáspora africana pelo mundo.

GEOPOLÍTICA DA DIÁSPORA ÁFRICA - AMÉRICA - BRASIL: CARTOGRAFIA PARA O ENSINO APRENDIZAGEM. MAPAS EDITORA & CONSULTORIA, BRASÍLIA, 2011

(Anexo em A3)

Referências bibliográficas:

ALVAREZ, Gabriel Omar. Tradições Negras Políticas Brancas. Brasília: **Ministério da Previdência Social**, 2006.

ALVAREZ, Gabriel Omar. e LANDA, Mariano Baez e. Olhar In(com)formado: Teorias e Práticas da Antropologia Visual. Goiânia, **Cegraf, Coleção Diferenças**, 2017.

BASTIDE, Roger. Imagens do nordeste místico. Rio de Janeiro, 1945.

BASTIDE, Roger. Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo: **Editora Perspectiva**, 1973

BAUMAN, Richard. “Verbal art as performance”. **American Anthropologist**, V. 7, n. 2, 1975, p. 290-311.

BAUMAN, Zigmunt. O Mal-estar na pós-modernidade. Tradução Mauro Gama, Cláudia Martineli Gama: revisão técnica Luís Carlos Fridman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BLAVATSKY, Helena Petrovna. A doutrina secreta: Hipnotismo. São Paulo: **Editora Pensamento**, 1997.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In. ORTIZ, Renato (org.). 1983. Bourdieu – Sociologia. São Paulo: **Ática**. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 39.

BRIGGS, Charles. Competence in Performance. Philadelphia: **University of Pennsylvania Press**, 1988.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama, Ritual e Performance em Victor Turner. **Sociol. Antropol.**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 411-440, Dec. 2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O índio e o mundo dos brancos [1964], 4ª ed. Campinas, **Editora da Unicamp**, 1996.

CARVALHO, Vinicius Mariano de. Escrevendo-se na cidade: Exu e o Guia afetivo da periferia, de Marcus Vinicius Faustini. *Estud. Lit. Bras. Contemp.* [online]. 2015, n.45 [cited 2017-09-09], pp.37-48.

CONDURU, Roberto. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 178-203, Dec. 2010.

CORDOVIL, Daniela. Afro-Brazilian religions and audiovisual narratives in Amazonia: research tools. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.*, Brasília, v. 9, n. 2, p. 513-534, Dec. 2012.

CSORDAS, Thomas J. “Embodiment as a paradigm for anthropology”. *Ethos*, V. 18, n.1, 1990, pp. 5-47.

CARDOSO, Vânia Zikán. “Narrar o mundo: estórias do ‘povo da rua’ e a narração do imprevisível”. *Mana*, V. 13, n. 2, 2007b, p. 317-345.

DAWSEY, John C. “Victor Turner e Antropologia da experiência”. *Cadernos de Campo*, n. 13, 2005, p. 163-176.

DURKHEIM, Émile. Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: **Paulinas**, 1999.

EVANS-PRITCHARD, E. Os Nuer. São Paulo: **Perspectiva**, 1978.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. In: *Cadernos de Campo*, v.13. São Paulo: **USP**, 2005. p. 155-162.

FOUCAULT, Michel . Microfísica do poder. 8. ed. Rio de Janeiro: **Graal**, 1989.

GARDNER, Howard. Estruturas da mente: A teoria das Inteligências Múltiplas. Trad. Maria Carmen S. Barbosa. Porto Alegre: **Artes Médicas**. 1994.

GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: **Vozes**, 2011.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: **Zahar**, 1978.

GEERTZ, Clifford O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, **Vozes**, 1997, 366 pp.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In. BIANCO, Bela Feldman (Org.). Antropologia das Sociedades Complexas. São Paulo, **Global**, 1986.

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

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Religião e Sociedade**, 12(1):22-54. ago. 1985.

GOLDMAN, Márcio. Cavalos dos Deuses: Roger Bastide e as Transformações das Religiões de Matriz Africana no Brasil. **Revista de Antropologia** (USP. Impresso), v. 54(1), p. 407-432, 2012.

GOLTARA, Diogo Bonadiman. Ligando a corrente: Ensaio sobre a relação entre espiritualidade e socialidade nas irmandades religiosas de matriz africana no Vale do Itapemirim. **Relig. soc.** [online]. 2016, vol.36, n.1 [cited 2017-09-09], pp.34-55.

LANGDON, Esther Jean. Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 8, n. 1,2, p. 162-183, jan. 2006.

LANGDON, Esther Jean; Pereira, Éverton Luís. Rituais e Performances - iniciações em pesquisa de campo. Florianópolis, 2012.

LIMA, Claudia Lima. A construção de poder no matriarcado na base sacerdotal afro-brasileira: mormatização das Casas de Culto de Matriz Iorubá, no Recife e em Salvador, a partir de estudos em Abeokuta, na Nigéria. **Paralellus**, Recife-PE, v. 1, n. 2, p. 35-51, nov. 2012.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 151-167, June 1998.

MONTORO, Tania and FERREIRA, Ceiça. Mulheres negras, religiosidades e protagonismos no cinema brasileiro. **Galáxia** (São Paulo) [online]. 2014, vol.14, n.27, pp.145-159.

PORTUGAL, Clarice Moreira and NUNES, Mônica de Oliveira. Entre o dito e o feito: uma análise preliminar da questão da aflição e do sofrimento nos estudos antropológicos sobre o candomblé. **Physis**[online]. 2015, vol.25, n.4, pp.1313-1333

RAMOS, Arthur. O Negro Brasileiro. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1940; Rio de Janeiro, **Graphia Editorial**, 2002.

RAMOS, Arthur. Introdução à Antropologia Brasileira, 2 v. Rio de Janeiro, Casa do **Estudante do Brasil**, 1943/1947

RODRIGUES, Nina. O animismo fetichista dos negros baianos, Rio de Janeiro, **UFRJ/Biblioteca Nacional**, 2006.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil, Rio de Janeiro, **Biblioteca Virtual de Ciências Humanas**, 2010.

RODRIGUES, Cintya Maria C. Memórias das Dinâmicas Socio-espaciais de Grupos Culturalmente Definidos por suas Práticas Migratórias. In: 36° Encontro anual da **Anpocs**, 2012, Águas de Lindóia - SP. 36° v. 1. p. 168-168.

ROHDEN, Humberto. Lúçifer e Logos. **Editora Alvorada**. São Paulo, 1982

ROMERO, Sílvio. Etnologia selvagem; estudo sobre a memória “Região e raças selvagens do Brasil”. **Recife**, 1875.

ROMERO, Sílvio. Cantos populares do Brasil. Introdução e notas. **Theofilo Braga**. 2. ed. Rio de Janeiro, 1894.

ROSE, DE. Corpos do Homem e Planos do Universo: A estrutura dos veéculossutís que o ser humano utiliza para se manifestar nas diversas dimensões da natureza. **De Rose Editora**. 2012.

SANTOS, Juana Elben dos. Os Nagô e a Morte. Petrópolis, **Voze**s, 1990.

SEVERINO, Roque Enrique. I Ching: Uma abordagem Psicológica e Espiritual do I Ching. São Paulo: **Ícone**, 1994.

TAVARES, Fátima; CARDOSO, Carlos. Candomblé(s) e espaço público na Ilha de Itaparica, Bahia. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 35,n. 2,p. 297-318, Dec. 2015.

TURNER, Victor. “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience” In Turner, Victor W. & Bruner, Edward M. (eds.) **The Anthropology of Experience. Urbana and Chicago, University of Illinois Press**, 1986.

TURNER, Victor. *Dramas, Field, and Metaphors. Symbolic action in Human Society*. Ithaca and London: **Cornell University Press**, 1974.

TURNER, Victor. *Schism and continuity in an African society. A study of Ndembu village life*. **Manchester: University Press**, 1972.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. **EdUFF**. Niterói, 2005.

SILVA, Renata de Lima. *Corpo limiar e encruzilhadas: processo de criação na dança*. Goiânia: **Editora UFG**, 2016.

VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. Salvador, **Corrupio**, 1992.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. **Editora da Universidade de São Paulo**, 2000.

VERGER/BASTIDE. *Dimensões de uma amizade*, Rio de Janeiro, **Bertrand Brasil**, 2002.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII-XIX / Pierre Verger; Tradução Tasso Gadzanis. - 4. ed. rev. Salvador: **Corrupio**, 2002a.*

VIANA, Nildo. *Educação e Valores: Da Axiologia à Axionomia*. In: Silva, Luzia Batista de Oliveira; Barcellos, Ana Carolina Kastein; Marcon, Gilberto Brandão (Orgs.). *Sobre teorias, teóricos e temas relevantes em Educação*. São Carlos: **Pedro e João Editores**, 2011.

WOLF, Eric. *Europa y los pueblos sin História*. México, **Fondo de Cultura Económica**, 1984.