

Objetos morais na constituição da pessoa no xangô do Recife¹.

Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima (doutorando PPGA/UFPE)

Ligia Barros Gama (doutoranda PPGA/UFPE)

Roberta Bivar Carneiro Campos (Docente PPGA/UFPE)

Palavras-chave: moral, materialidades, xangô.

Introdução

Buscamos nesse artigo analisar o processo de constituição da pessoa religiosa no xangô pernambucano dando ênfase ao modo de participação existente entre pessoas e coisas, doravante analisadas como objetos morais. Desde já destacamos que a participação é o elemento fundante do vínculo social nos xangôs. Sem participação² não existe vínculo com a religião.

O xangô é uma religião de participação³. Nesse ambiente tudo participa de/com tudo e os modos e as intensidades de participação fazem distinguir uma pessoa da outra. A participação também fomenta os vínculos sociais estabelecidos no terreiro, a “solidariedade grupal”, conforme René Ribeiro (1982). Portanto, partimos do entendimento que é a participação que constitui tanto o indivíduo quanto o grupo social. É somente participando que são identificadas e refinadas as habilidades e técnicas – os dons – de cada membro do grupo. É por meio da participação, sobretudo, que são engendrados os cuidados e subjetividades.

Esta religião como conhecemos a partir de trabalho de campo é estruturada com base na crença e culto aos ancestrais ligados por laços de parentesco (consanguíneo ou espiritual) que formam uma família, comumente chamada de família de santo. Estes antepassados não estão presentes apenas no plano das ideias (abstrações), mas também no plano material (concreto). Eles regulam, coagem, restringem, possibilitam e

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

² O conceito de participação deriva primordialmente das elucubrações de Lucien Lévy-Bruhl que a pondera a partir de uma ideia de lei, chamada de lei de participação. “Definido em um primeiro momento como *lei* – espécie de princípio lógico orientador do pensamento primitivo, oposto ao princípio de contradição do civilizado – e posteriormente como fato – desvinculado da esfera do pensamento e mais próximo ao campo dos sentimentos, da afetividade –, **o conceito faz referência a uma teia de relações que enlaça coisas, seres humanos e demais espécies que habitam o universo**” (PEIXOTO, 2000: 107. Ênfase nossa).

³ Segundo René Ribeiro, “as religiões de participação – a umbanda e o candomblé – dão-lhe [ao fiel] de preferência a solidariedade grupal, benefícios e esperança (as curas) e depois paz, amor, segurança e emoção (ritos e ‘possessão’)” (RIBEIRO, 1982: 284).

impossibilitam – ou seja, disciplinam – de modo que exercem autoridade moral àqueles que compõem a família. São por assim dizer, forças místicas, de natureza moral⁴ no sentido dado por Durkheim.

Estas forças místicas são os orixás, eguns (espírito dos antepassados) e o odum (espécie de destino de cada indivíduo, que é relacionado ao orixá). No plano social, existe uma miríade de coisas materiais que dá sentido pragmático às forças místicas. Estas coisas materiais além de constranger, de restringir, podem ainda ampliar as participações (e, por isso, possibilitá-las) e hierarquizar a complexa malha de pessoas presentes na religião, o que nos leva à compreensão de que objetos funcionam como agentes normatizadores e hierarquizadores de enquadramento da pessoa na religião e da sua constituição, podendo, desta forma, ser considerados como objetos morais (que serão definidos mais adiante).

Antes, precisamos também considerar que a pessoa é constituída por suas relações, e no processo de constituição todo e qualquer membro se relaciona não apenas com pessoas e com os deuses e entidades, mas também com as materialidades do sagrado que carregam a força dos deuses ou que são os próprios deuses. Estaremos, ao longo desta apresentação, articulando os conceitos de força moral (E. Durkheim) e de ideologia semiótica (ver: Keanne 2003, 2008) e propomos a ideia de *objetos morais* para pensar moralidade e ética no candomblé. Os diversos artefatos sagrados, os instrumentos percussivos, as toadas, as curas (escarificações), as comidas, as roupas são alguns exemplos de objetos morais com os quais as pessoas participam, assim como o sangue, o fio de contas e os assentamentos, aos quais daremos foco neste artigo.

Estes objetos por carregarem a força do sagrado são elementos disciplinadores da religião, no sentido proposto por Durkheim (2008a), uma vez que impõem uma autoridade regular a ser obedecida e, ao mesmo tempo, desejada pelos adeptos. A adesão ao grupo implica a submissão às forças místicas presentificadas não apenas nas ideias, nas pessoas (nos cargos que elas ocupam), mas também nestes objetos. Por entendermos que as materialidades são agentes (que, por constituírem o social, constituem pessoas), buscamos também discutir na comunicação em tela o modo pelo qual tais forças místicas, de natureza moral, se materializam no sangue, fio de contas e nos assentamentos dos santos.

⁴ No entendimento de Emilé Durkheim (2007) as regras (toda regra exerce força) morais têm como objetivo os indivíduos associados, i.é.; o grupo formado. Força moral consiste em um sistema de regras de conduta que tem por características a obrigação/dever, mas, também, a desejabilidade dos indivíduos que compõe o grupo social.

Compreendemos a partir do princípio durkheimiano que toda força moral é um amplo sistema de interdições, que este não se sustentaria em abstrações. Sem as materializações a força do social (social é a própria religião) se perderia em abstrações. A força precisa se materializar. No caso do xangô antes de se materializar nas pessoas, ela se faz presente nos objetos morais que ordenam e constituem a religião como um todo. Desse modo buscamos analisar e compreender como é que nas participações com os objetos as pessoas se constituem. Desse modo, coadunados com a proposta de Webb Keane, nos propomos a repensar a religião (em nosso caso o processo constitutivo da pessoa religiosa) a partir da moralidade como uma semiótica que nos permite compreender a relação que existe entre materialidade, moralidade, ética e ideias religiosas.

Pensando o vínculo social e moralidade.

Baraobebe tiriri l'onã
Exu tiriri Baraobebe tiriri l'onã
Baraobebe- Um epíteto
Tiriri- Hesitação em realizar uma tarefa, delonga
Exu Tiriri l'onã – Exu hesita em seguir pelo caminho

Segundo José Jorge Carvalho (1993: 40), o verso acima expressa a ideia de que Exu não age às pressas e toma o tempo que for preciso para agir. O que queremos expressar com esse fragmento de toada do orixá Exu, é que a força do social se presentifica em coisas/objetos morais. No caso em questão, a coisa, o objeto moral é o próprio cântico (usualmente chamado de “toada”) que registra um código normativo sagrado, apresentando-se, assim, como um emblema no sentido durkheimiano.

As toadas cantadas em língua iorubá mostram uma complexidade oculta presente nesse sistema religioso (até mesmo para alguns de seus membros): um estrito código moral constituidor dos deuses e da pessoa religiosa. No exemplo acima, o orixá Exu tem dúvidas ao realizar uma tarefa. Segue-se que a dúvida figura um imperativo de conduta nessa religião. Ter dúvida é sinônimo de ter cautela, de não agir de imediato. E não agir impulsivamente é estar disciplinado, ou seja, é estar constringido pelos imperativos morais da religião.

Optamos por iniciar nosso *paper* com esse provérbio para mostrarmos no decorrer da análise que o sistema de representação da religião não se resume em abstrações metafísicas, mas sim, coaduna-se (por ser solidário) com práticas rituais e objetos, que por carregarem a força do sagrado, são dotados de moralidades. O sangue,

os fios de contas e os assentamentos são alguns exemplos de objetos morais presentes no xangô (abordados mais detidamente adiante).

Estabelecemos um estreito debate com Émile Durkheim sobre a ideia de moral⁵ e vínculo social. Aqui não nos interessa em Durkheim a ideia de social (sua produção e manutenção) que suscita imperativos constrangedores aos indivíduos, expressos na premissa base do autor de que o social é maior que o indivíduo. Interessa-nos, da discussão em Durkheim, menos a dimensão imperativa e coercitiva da moral e mais a sua relação com a produção, natureza e qualidade do vínculo social. Mais especificamente, interessa-nos a ideia de que quanto maior a participação na solidariedade do grupo mais forte é o vínculo, mais força moral tem a pessoa. Durkheim argumenta que os vazios morais tendem a ser preenchidos pelo aumento da densidade social⁶ que se espraia por toda sociedade, efeito conhecido por “aproximação moral” que “só pode produzir seu efeito se a própria distância real entre os indivíduos tiver diminuído” (DURKHEIM, 1999: 252-253). Essa aproximação moral produz aquilo que Durkheim (1999) chama de “densidade moral” que opera e se torna mais eficiente com a comunicabilidade e troca estabelecida entre os indivíduos. Quanto mais intenso o contato entre os indivíduos, maior a densidade; em outras palavras, quanto maior a participação mais forte é o vínculo, mais força moral tem a pessoa. Aliados a Keanne, analisaremos como os objetos estão envolvidos no adensamento social, na participação.

Participação e vínculo social no xangô.

Uma vez definido previamente o modo pelo qual o vínculo social é produzido, gostaríamos agora de pensar sua produção no xangô. Como se dá o vínculo social neste grupo? O que ele produz? De onde e o que ele emana?

Pensamos a participação mística-ritual como criadora, mantenedora e reprodutora dos vínculos sociais estabelecidos num terreiro de candomblé, e que esta é materializada nos objetos morais. Disso acedemos que a força do vínculo social no xangô vem da participação.

A participação mística-ritual se dá não com a simples presença do adepto no cotidiano do terreiro e nas práticas rituais. É necessária uma participação eficaz (comunicabilidade e troca estabelecida), que podemos chamar de participação moral, a

⁵ No dizer do autor “toda moral representa-se a nós como um sistema de regras de conduta” (DURKHEIM, 2007: 48). Estas [as regras morais] por serem coletivas são investidas de “autoridade especial” sobre os indivíduos.

⁶ “Intensidade das comunicações e trocas entre esses indivíduos” (ARON, 2008: 472).

qual implica o fiel exercer, por um sentimento de dever e desejo, as várias atividades de maneira adequada, cujo comportamento do filho de santo deve se conformar às regras prescritas vigentes no culto, assim como implica o desejo do fiel em participar. Sendo assim, partindo do entendimento de que “toda moral apresenta-se a nós como um sistema de regras de conduta” (DURKHEIM, 2007: 48), pensamos que este sistema de regras fomenta e produz obrigatoriedade e desejabilidade, características inerentes e solidárias das regras morais⁷.

Nessa perspectiva quanto maior a participação mística-ritual, mais a autoridade moral emanada do sagrado e também do social pesará sobre o adepto. Assim, mais intensa será a força do vínculo social deste com a comunidade religiosa (aí incluídos os orixás e eguns) e, por isso, sua participação será mais desejada pelo próprio adepto. É neste sentido que podemos pensar a participação como hierarquizadora, uma vez que é participando mais que se existe mais no/para o culto e existindo-se mais, maior o sentimento de dever e de desejo em participar por parte do próprio fiel, assim como maior a exigência e desejo da participação do fiel pela comunidade.

Desta forma, podemos entender o sentido dado às obrigações (enquanto categoria êmica)⁸, conjunto de práticas rituais realizadas em honra aos orixás, eguns ou ori (cabeça). Tais práticas, que frequentemente envolvem sacrifícios animais, são compreendidas como um dever a ser cumprido em prol do bem individual (cuidar de si), mas também do coletivo (cuidar de todos) e, por isso, também desejada⁹. Afinal, a obrigação (sobretudo por meio do sacrifício animal) é troca com o sagrado propiciadora de benefícios aos deuses, antepassados, família de santo e ao indivíduo que “dá

⁷ “A obrigação constitui, portanto, uma das primeiras características da regra moral [...] uma certa desejabilidade é uma outra característica, não menos essencial que a primeira” (DURKHEIM, 2007: 48).

⁸ Categoria êmica. Como percebemos no cotidiano das casas que temos familiaridade, fala-se mais em obrigação do que matança ou sacrifício. O sacrifício pode ser concebido como cerne da obrigação, todavia, para além deste, o termo implica oferendas de comidas secas (sem efusão de sangue animal: como farofa, beguiri, arroz, milho, inhame...), banhos de amassi, resguardos, recolhimento do ofertante no terreiro. O termo “festa” é mais empregado para os toques públicos. Notamos também o uso do termo “função”, mais recorrentes no cotidiano dos terreiros ketu presentes em Pernambuco.

⁹ Obrigação termo usual do xangô é a contribuição do indivíduo para o aumento da densidade moral do grupo. Quando o filho de santo se faz presente de modo “correto” na obrigação do terreiro ele contribui para o fortalecimento da casa e também dele mesmo. Disso entendemos que não existe cuidado de si sem a participação na densidade moral do grupo. Segundo Miriam Rabelo “cuidar no candomblé envolve promover a contento uma séria de transformações. [...] Ser cuidado é recuperar energia via participação em fluxos que outros iniciaram, potencializaram ou canalizaram em sua (minha) direção” (RABELO, 2014: 272). Percebemos em Rabelo que a ética do cuidado é solidária e até mais dependente da participação moral, entretanto, o modelo da autora nos leva a ver duas dimensões da moral, uma pela participação e outra pelo cuidado. Pretendemos, então, pensar o cuidado como algo que mantém solidariedade e dependência com a participação.

obrigação” (Gama, 2009). Todavia, tais obrigações não são executadas aleatoriamente. Existe um caminho a ser trilhado, o qual envolve um contínuo processo.

No xangô pernambucano a iniciação ao culto se dá por etapas, aqui chamadas de etapas de engajamento na vida religiosa, usando a expressão de Monique Augras (1983) quando ela se refere ao candomblé baiano. Tais etapas, no xangô, podem ser resumidas em termos lineares e genéricos em: lavagem das contas, lavagem de cabeça, assentamento do santo, bori¹⁰, feitura de iaô¹¹, obrigação de 01 ano, obrigação de 07 anos, obrigação de 14 anos, obrigação de 21 anos. Cada etapa de engajamento na vida religiosa, até a feitura de iaô, pode ser realizada isoladamente (variando o intervalo de tempo entre cada uma) ou agrupando duas ou todas elas. As obrigações de 01, 07, 14 e 21 anos são realizadas contabilizando o tempo passado a partir da feitura. A cada ano, após a lavagem de cabeça (mesmo que não se galgue uma etapa subsequente) é realizada pelo menos uma “obrigação pequena” (sacrifício de pelo menos alguns galináceos destinados a Exu e aos orixás do ofertante), chamada “pagamento de odum”. Não custa chamar a atenção para o fato de que a relação com os orixás se faz por e através de obrigações. O termo nativo não é dádiva, oferta ou sacrífico, mas obrigação.

Quanto mais obrigações dadas, mais fortalecido estará o vínculo social do adepto ao culto e dele a seu orixá. Entretanto, a participação mística-ritual não é exclusivamente concebida por meio das obrigações pessoais do adepto, mas também de sua participação em toda e qualquer obrigação ocorrida no terreiro. Manter suas próprias obrigações em dia é um dever exigido e desejado, mas participar das obrigações de seus irmãos de santo e obrigações coletivas (quando se honra os orixás da casa e antepassados) também é de suma importância para o estabelecimento e fortalecimento dos vínculos sociais e místicos do adepto ao culto. Quanto maior a participação mística-ritual, mais se existe, maior o vínculo social, maior a força exercida da autoridade moral do terreiro sobre o adepto. A partir desse pressuposto quantitativo de existência¹² – “existe-se mais ou existe-se menos” (BASTIDE, 1973: 371) –

¹⁰ Ibori, Obori ou simplesmente Bori (forma mais usual no cotidiano da religião), ritual de “dar de comer” (oferendas) à cabeça (ori).

¹¹ A feitura do iaô é considerada por alguns autores como iniciação propriamente dita, pois é a partir deste ritual que se contabiliza o tempo de santo. Também é chamada de feitura do santo ou raspagem do santo. Preferimos aqui apontar o termo optando pela grafia iaô, porém podemos encontrar versões mais iorubanas como yaô e yawo.

¹² Consideramos quantitativo devido ao nível de intensidade de participação variável. Todavia, não deixa de ser qualitativo, pois, como discutido anteriormente, é necessária uma participação “correta” no culto, a qual engendra laços sociais e místicos mais estreitos.

destacamos a economia de prestígio (presente no xangô) que hierarquiza as posições: quanto mais se participa, mais força social e moral se tem.

Ainda vale ressaltar que a participação precisa ser contínua, pois, a existência da pessoa precisa ser/estar sempre atualizada. É por meio da participação que tanto a pessoa quanto o coletivo se atualizam. Ao participar o adepto se atualiza no social e trás a memória da comunidade para o presente, inscrevendo-a em sua biografia. Como afirma Rabelo, “O passado refere-se, é claro, a eventos [participações] que foram iniciados por outros (as obrigações religiosas das gerações passadas são herdadas pelas mais novas, e é preciso voltar a elas)” (RABELO, 2015: 77). Disto, podemos pensar que por meio da participação até mesmo a ideia de tradição, tão cara aos terreiros pesquisados, é atualizada, pois, podemos associá-la à atualização de participações passadas.

Destarte, defendemos que a participação envolve criação, manutenção e reprodução dos vínculos sociais (do presente e passado) nos terreiros, atualizados por meio da participação mística-ritual, de natureza moral, que ainda atualiza pessoas, orixás, eguns, odum, objetos sagrados e tradições.

A participação no xangô recifense.

O xangô como compreendemos é uma religião que tem suas práticas rituais cotidianas estruturadas sobre um calendário ritual estabelecido de acordo com a cosmologia dos deuses e ancestrais presentes e cultuados em cada casa. Esses rituais condicionam os ritmos da vida religiosa do terreiro e tudo que engrena esse e nesse ritmo passa a ser modelado pelas forças místicas – deuses, ancestrais e odum. São estes rituais que mantêm a força moral da religião atualizada, revigorada.

Os orixás e ancestrais possuem especificidades mitológicas e sociais (no caso dos eguns) que reverberam nas dinâmicas rituais. Cada uma destas faz movimentar de modo específico uma miríade de coisas sagradas num espaço, tempo e locais. Especificidades estas fazem movimentar também pessoas. Destarte, aqui já deixamos claro que nos xangôs deuses, coisas e pessoas se relacionam e se constituem num processo ininterrupto, i.é.; se constituem nas relações – místicas, rituais e sociais – que nunca findam.

Dito isto, gostaríamos de apontar um elemento norteador para todas as discussões vindouras desse artigo: no xangô toda regra é exceção. Entretanto, toda exceção está ligada a regra do odum. Entendemos, de acordo com notas tomadas em

campo, que odum é uma força mística que faz com que cada pessoa tenha um “caminho único, trazendo distintas habilidades e sensibilidades [...] que serão transformadas no decorrer do itinerário” (MARQUES, 2016: 10-11). O odum está intimamente relacionado com orixás, e estes o transferem aos filhos¹³, de modo que o odum atua diretamente em todos os aspectos da vida mística, ritual e social do fiel. Quando transferidos são inscritos em objetos morais, tornando-os emblemas.

Em termos durkheimianos, os oduns são agentes modeladores dos emblemas. No caso do xangô os emblemas são representações materiais do sagrado inscritas¹⁴ nas coisas, nos objetos, nos corpos, nas roupas, nas insígnias, na dança, no transe de possessão ou de êxtase¹⁵. Ou seja, os emblemas são grafias do simbólico (ideias religiosas) nas materialidades sagradas. Estas materialidades por carregarem a força do numinoso, carregam a força moral, constrangedora e desejante e, por isso, organizam a vida ritual dos xangôs.

Por serem difusas em termos genéricos¹⁶, aqui denominamo-las de objetos morais, que são todo e qualquer objeto que materialize a força do sagrado. Que tragam inscritas em si as ideias religiosas estruturantes do terreiro.

Por se tratar de uma força mística que direciona/orienta a vida dos sujeitos, os oduns são carregados de autoridade/força moral. Como já expresse anteriormente o sistema de representação da religião não se resume em abstrações metafísicas (o odum como uma abstração se perderia), mas sim, coaduna-se (por ser solidário) com práticas rituais e objetos, os quais carregam a força do sagrado e, por isso, são dotados de moralidades. O sangue, os fios de contas e os assentamentos são exemplos de objetos morais presentes no xangô, aos quais aqui nos debruçaremos.

¹³ Estudar como é feito e transferido o odum aos filhos é um problema da teologia das religiões afro-brasileiras que ultrapassa os limites desse artigo.

¹⁴ Segundo Émile Durkheim, “os nobres da época feudal esculpam, gravavam, representavam de todas as maneiras as suas insígnias sobre os muros de seus castelos, sobre suas armas, sobre os objetos de toda a espécie que lhes pertenciam; os negros da Austrália, os índios da América do Norte fazem o mesmo com seus totens” (DURKHEIM, 2008: 153). Mais adiante esclarece que “as imagens totêmicas não são reproduzidas apenas nas paredes das casas, nas bordas das canoas, nas armas, nos instrumentos e nos túmulos; encontram-se nos próprios corpos dos homens. Estes não se limitam a colocar o seu brasão nos objetos que possuem; trazem-no sobre a sua pessoa; está impresso na sua carne, faz parte de si próprios, e é exatamente esse modo de representação que é, de longe, o mais importante” (DURKHEIM, 2008: 155).

¹⁵ Para uma distinção entre transes de possessão e de êxtase, ver: Germano (2016).

¹⁶ É impossível catalogar todas as materialidades que compõe os terreiros de xangô dado o caráter artesanal e do improvisado que existe nessa religião. Em termos gerais existem os assentamentos que são compostos por louças, cerâmica, moedas, pedras, ferro, búzios, partes do endo ou exoesqueleto de animais. Entram na composição outros tantos objetos como palha, tecido, folhas, argila dentre outros.

Fio de Contas: primeiros vínculos sociais estabelecidos.

Como já ponderamos anteriormente, a participação no xangô é a produtora de vínculo social. A participação faz de modo ordenado (quantitativamente, qualitativamente e temporalmente) tudo participar de tudo. Deste caráter englobante que faz tudo estar relacionado a tudo, a pessoa além de participar é participada pelas ideias da religião, mas também pelos emblemas/objetos morais que lhe constituem como membro do grupo.

No xangô como concebemos, não existe receita pronta para se “fazer” coisas e pessoas. Ambas são fabricadas de modo artesanal, o que Ribeiro (1952) chama de capacidade de improviso dos sacerdotes. Existem roteiros pré-estabelecidos, entretanto, o “fazer” não opera pelo domínio do *script*, mas sim pela improvisação e habilidade daqueles que fazem. Dado o roteiro pelo odum, os passos seguintes são realizados levando em conta previsibilidades e imprevisibilidades. O caráter participativo do xangô requer a feitura das coisas (como também das pessoas) colocando-as em participação com o que já existe. Desse modo o noviço vai ser modulado pelas coisas que já existem mas também irá lhes acrescentar algo de novo, de modo que nada fica definitivamente pronto no xangô. A participação sempre faz acrescentar algo novo aquilo que já existe.

Essa operação de colocar em participação é um tanto quanto perigosa e não depende exclusivamente das habilidades e improvisos daqueles que fazem. A entrada, a saída ou a atualização de um novo elemento no grupo causa um movimento que abala sua ordem e, quando ocorre, este abalo precisa ser reestruturado. Esse é o caráter primordial do xangô: tentar por o mundo (ao menos seu mundo) em equilíbrio. E isto se faz lançando mão dos rituais.

Apenas por meio dos ritos é que as forças místicas são inscritas e alinhadas – distribuídas em intensidade e qualidade – nos objetos. Vale lembrar que as forças perdem e ganham intensidade, por isso precisam periodicamente ser reestabelecidas pelos rituais¹⁷. Devido ao caráter social e múltiplo (muitas pessoas, muitas forças não alinhadas, muitos objetos com mais ou menos força) as conexões são necessárias para a própria existência do coletivo. Estas deslizam do plano das ideias e das metafísicas para

¹⁷ Como disse um babalorixá em conversa informal, “eu preciso fazer um bori todo ano meu filho. Eu coloco a mão na cabeça de muita gente. É muita energia indo e vindo. É minha força que está em jogo e eu devo reequilibrar se não a coisa desanda”.

o plano do concreto, do objetivo, formando aquilo que Durkheim chama de “sentimento objetivado” (DURKHEIM, 2008b: 496)¹⁸.

Assim ocorre com as contas, fio de contas ou guias, cordões feitos para serem usados pelos filhos de santo. São confeccionados geralmente com miçangas de louças e fio de *nylon*. As cores são aquelas dos orixás (amarelo para Oxum, branco para Oxalá, vermelho e branco para Xangô dentre outros arranjos). Qualquer pessoa pode fazer um colar de contas, entretanto, poucos são aqueles investidos de autoridade e com habilidade para “fazer” participar as coisas sagradas neste emblema.

A ênfase aqui recai na ideia de transmissão, que não é nada mais que a consagração¹⁹. Um objeto no xangô só é consagrado quando participa com o deus de sua constituição. Assim, as contas não são apenas símbolos de distinção dos deuses, elas carregam (por estarem consagradas) o próprio deus. Elas são um fragmento dos deuses presente – durante seu uso – na pessoa portadora. Desse modo é composta uma tríade, deus-pessoa-colar, que participam entre si pelo contato estabelecido na consagração.

A consagração é o ritual de lavagem de contas. Rito elementar de participação e ingresso na malha religiosa do xangô. Desse ritual, participam os deuses, a igreja (ao menos os responsáveis pelo neófito e alguns auxiliares), o banho de amassi²⁰ e o dono do colar (que toma banho com o amassi, mas que no ritual tem a sua cabeça lavada²¹ pelos iniciadores), que por meio do rito, firma um vínculo com o terreiro e com seu orixá. Assim sendo as contas indicam um tipo de ligação com a comunidade religiosa, com o orixá dono de sua cabeça e sua posição na estrutura do culto, ou seja, as contas

¹⁸ “As forças religiosas são, portanto, forças humanas, forças morais. Sem dúvida, dado que os sentimentos coletivos só podem tomar consciência de si próprios fixando-se sobre objetos exteriores, elas próprias não puderam se constituir sem extrair das coisas algumas das suas características: adquiriram assim uma espécie de natureza física; por essa razão, vieram misturar-se na vida do mundo material [...] parece, ordinariamente, que elas apresentam caráter humano somente quando são concebidas em forma humana; mas mesmo as mais impessoais e as mais anônimas não são outra coisa senão sentimentos objetivados” (DURKHEIM, 2008b: 496)

¹⁹ “Para consagrar uma coisa colocamo-la em contato com uma fonte de energia religiosa” (DURKHEIM, 2008b: 497).

²⁰ Amassi consiste em um banho feito com ervas sagradas que correspondem aos orixás. É utilizado para lavar as contas ou para o banho corporal em diversas situações, de uma forma muito geral, o banho limpa o corpo e/ou objetos das impurezas. Pierre Verger traz uma belíssima etnografia do ritual da lavagem de contas no *paper* “Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos *òrisà* na Bahia, Brasil. Esse artigo foi publicado pela primeira vez em francês em São Paulo no ano de 1955, logo após em 1957 no livro “*Notes sur le culte des Òrisá et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, ou Brésil et à l’ancienne Côte des Esclaves em Afrique.*” Fizemos a consulta desse artigo numa coletânea “*Olóòrisá*” (1981) organizada e traduzida por Carlos Eugênio Marcondes de Moura.

²¹ “A lavagem de contas e a lavagem da cabeça não podem ser feitas com qualquer sabão, pois esta seria inoperante. O sabão precisa ser tradicional, aquele que é usado na própria África, pois é o único que pode apagar do colar ou do corpo todas as influências nefastas ou negativas que impedirem a entrada do deus nas contas ou na cabeça” (BASTIDE, 1973: 369).

dizem muito sobre a pessoa. Afirma Claude Lépine (1982:25) que “o colar do iniciado é um objeto carregado de significações e revela toda **identidade da pessoa, seu odú [odum], seus santos, seu grau de iniciação**” (Grifos nossos).

Mas as contas antes da consagração são simples colares. Não possuem o deus nela. O deus se inscreve na conta devido à participação de outros elementos presentes no ritual. Comumente estão presentes na lavagem de contas, obviamente a água, folhas, pós (pembas), grãos, saliva e a pedra ou o ferro que, simboliza, carrega e é o próprio deus. A pedra ou o ferro – i.é.; o próprio deus materializado – são guardados, moram, residem em um conjunto de objetos morais chamado de assentamento. Estes assentamentos como sabemos já existem antes da chegada do fiel no terreiro bem como da confecção do seu colar de contas.

É por intermédio dos “santos da casa” (os assentamentos que comumente pertencem aos orixás dos membros mais antigos), que o fiel e seu deus entram em participação, ambos compondo e se agregando moralmente à comunidade. Mais precisamente, em palavras durkheimianas, em participações anteriores.

Assentamento do santo: a morada do orixá.

O assentamento consiste num conjunto de recipientes (tigelas, pratos, sopeiras, bacias de ágata ou de louça, tecidos, facas, conchas, alguidares de barro, quartinhas/jarros) dentre outros objetos. O assentamento é considerado a morada e o próprio orixá, uma vez que abrigam o otá (pedra) ou algum elemento que tenha a mesma essência do orixá (como um pedaço de ferro no caso de assentamentos de Ogum, palhas no caso de Obaluaê, conchas para Iemanjá) nos quais são fixados os orixás se tornando, a partir deste ritual, a própria divindade e não sua mera representação, o que também é observado por Augras (1983) e Gama (2009), dentre outros autores. Gama (2009), em sua dissertação, lembra que os assentamentos são frequentemente chamados pelo nome da divindade assentada: Iemanjá de Carlos, Oxalá de Malta, Ogum de Jota (usando os nomes dos adeptos para distinguir um orixá do outro, afinal são vários Xangôs, várias Oxuns, várias Iemanjás assentadas) ao invés de denominarem o assentamento de Carlos, o assentamento de Malta, o assentamento de Jota²².

²² Assim entendemos que “assentar o santo é uma importante etapa no processo de iniciação no candomblé. É o momento onde o orixá deixa de ser apenas uma “virtualidade” geral (por exemplo, ‘Iemanjá’) e passa a ser o santo *da* pessoa (‘a Iemanjá de Detinha’), atualizando-se no conjunto de materiais que foram preparados para ele” (MARQUES, 2016: 75).

Estes assentamentos, assim como as contas precisam ser feitos, preparados. É necessário que o deus venha compor a relação. Esse processo é chamado assentar o santo, o qual consiste em “fixar [e inscrever] a força do orixá no conjunto de elementos preparados para ele” (MARQUES, 2016: 75)²³.

Por se tratar de uma etapa mais complexa e elaborada, o ritual do assentamento de santo, além de incluir os elementos presentes na lavagem de contas inclui o sacrifício animal, por conseguinte: o sangue. Nesse ritual os iniciadores possuem a habilidade ritual de “chamar” o santo na pedra ou no ferro. O ato de chamar o santo e, por conseguinte, fixá-lo no objeto demanda um alinhamento de forças delicado e laborioso que “propicia encontro” (RABELO, 2014: 211). Este encontro demanda cuidado e este, no entendimento de Miriam Rabelo, “é central na construção e manutenção de uma relação íntima com os santos” (RABELO, 2014: 214).

Concordamos com a posição defendida por Rabelo sobre o cuidado. Entretanto, advogamos que ele [o cuidado] deriva apenas da participação prévia que existe da pessoa com seu deus e de ambos com o terreiro. A subjetividade do cuidado – ou a ética do cuidado – é solidária e dependente da participação como concebemos. Nesse sentido, se distanciando da ética do cuidado – e permanecendo em diálogo com Rabelo – acreditamos que as contas e os assentamentos não são apenas mediadores entre pessoa-deus-terreiro, as contas e os assentamentos (eles não estão mediando, mas sim impondo modos de participação) são o que chamamos de objetos morais uma vez que “a pedra [e a conta] não produz a concepção de orixá, mas modula de modo importante a relação entre santo e filho” (RABELO, 2014: 223).

Modular não é uma mudança ontológica do deus (o deus não passa a ser deus a partir do momento do assentamento), mas sim uma operação de mudança no modo pelo qual este emblema – que por ser sagrado leva esse caráter para os objetos que lhes representam (Durkheim, 2008b) – é inscrito na biografia da pessoa: o deus antes presente apenas no plano místico passa a ser materializado, em termos durkheimianos. Com a modulação da relação o sentimento passa a ser objetivado no emblema. O orixá que antes era uma ideia (possível de se perder em abstrações) agora ao ser individuado, contribui para o complexo processo de constituição da pessoa na religião. Ambos – fiel

²³ “A partir desse momento, o assentamento se torna uma composição de distintas forças, de pessoas, deuses e materiais e, ao mesmo tempo, uma extensão energética e corporal da pessoa e seu orixá, uma materialização da própria aliança íntima e poderosa entre eles, que passam a compor um bloco indissociável, individuado e personalizado.” (MARQUES, 2016: 75).

e deus – participando um do outro e ambos participando com o terreiro se modulam e se compõem.

A composição do assentamento e seu ritual indica que tanto o filho de santo individualiza o orixá quanto o orixá individualiza o filho de santo. Desse modo, individualizados um no outro, ambos se aperfeiçoam e se completam pelo terreiro. Pessoa, orixá e assentamento formam – cada qual para cada qual – um local de participação e existência do outro (existem em dependência recíproca). Uma trama. Uma rede. Um bloco indissociável como nos aponta Marques:

A partir desse momento, o assentamento se torna uma composição de distintas forças, de pessoas, deuses e materiais e, ao mesmo tempo, uma extensão energética e corporal da pessoa e seu orixá, uma materialização da própria aliança íntima e poderosa entre eles, que passam a compor um bloco indissociável, individuado e personalizado (MARQUES, 2016: 75).

Alguns adeptos, dependendo de seu odum, já na lavagem de cabeça consagram o otá, a pedra na qual será fixado o orixá. Entretanto, este fica abrigado nos assentamentos dos santos da casa. Em algum intervalo de tempo, o orixá pede sua morada própria e a partir daí o filho de santo deverá providenciar os artefatos de seu assentamento, que passará pelo ritual de limpeza (por meio do banho de amassi) e, uma vez mais, receberá sacrifício, junto com o otá, o que indica uma maior participação mística, pois, desta vez, o orixá possivelmente só se contentará com um bicho de quatro patas e não apenas com aves. É fundamental perceber, desta forma, que quanto maior a participação mística, maior será a efusão de sangue, o emblema de ligação maior do xangô.

A composição tripartite pode ser percebida empiricamente no ritual de obrigação quando o próprio orixá, em transe de possessão no corpo do filho de santo que está portando o fio de contas (do orixá, mas que também é o orixá) dança com o assentamento (do orixá, mas que também é o orixá) no colo banhado de sangue. O mesmo sangue que banha as contas, a cabeça do fiel (a morada do orixá no corpo da pessoa), o assentamento, o chão do terreiro, espectadores. O sangue/comida proporciona força moral. Sangue que é emblema da natureza, da qualidade e da intensidade da participação. Quem poderia imaginar um deus que dança? Ainda mais um deus que dança carregando ele mesmo no colo, estando ele mesmo suspenso no pescoço que ajuda a equilibrar ele mesmo (que vive na cabeça do fiel) repousando e comendo na cabeça de seu filho. Neste ato de fé, nessa obrigação ritual e moral é objetivada a participação, o vínculo com o orixá, o vínculo com a comunidade, com o terreiro. Na

intimidade da obrigação é que se pode ver o borramento das fronteiras entre o transcendente e o imanente.

É no ato de dar de comer ao santo onde a participação de tudo com tudo do candomblé pode ser vista de modo mais nítido. A comunidade amplia sua densidade social e moral no ato de comer, vibrando com a participação de todos com todos uma vez que

A comida vincula borrando fronteiras, instituindo reversibilidade entre dentro e fora, humano e orixá, humano e humano. A ética que ela implica é menos da ordem da conexão entre seres já constituídos do que da transformação em fluxo. Remete ao vínculo entre seres que se constituem juntos através de processos que em grande medida escapam ao seu controle (RABELO, 2014: 274).

Nesse momento, participando um do outro e todos formando o vínculo maior do social, pessoas e deuses se cuidam ao mesmo tempo que participam um do outro.

Sangue: o emblema fundante.

Símbolo-chave do candomblé (Gama, 2019) o sangue merece destaque enquanto materialidade importante a ser analisada, visto que, qualquer que seja o caminho traçado na participação do fiel, pode-se constatar que a efusão do sangue sacrificial se faz presente. Sobretudo, se partirmos da premissa, constatada por Roberto Motta (1991, 2006)²⁴, e amplamente visualizada em campo, que o sacrifício/obrigação é o ritual por excelência do xangô pernambucano e é a partir dele que se obtêm esta substância sagrada.

Sendo o simbolismo e representações do sangue no candomblé o tema de pesquisa de dissertação de Ligia Gama (uma das autoras deste artigo), podemos afirmar que no contexto do xangô²⁵ o sangue é associado à vida, à morte, à troca, a alimento dos deuses, à cura, à doença, à saúde, a interditos, a resguardos, à fertilidade... Nesta teia de significados, encontramos o sangue sacrificial enquanto a ponte que liga o Ayê (mundo

²⁴ Motta em sua tese de livre docência “Edjé Balé” (1991) faz uma tipologia dos cultos afrobrasileiros classificando-os de acordo com a frequência de sacrifícios animais em supra sacrificiais, sacrificiais e hipo sacrificiais. Posteriormente, o autor repensa esta tipologia no que diz respeito a xangôs umbandizados dentre outros cultos. Entretanto, no que se refere ao universo dos terreiros que possuímos familiaridade, pensamos que tal classificação enquanto rito supra sacrificial continua válida e que o sacrifício pode sim ser considerado o rito de excelência destas casas.

²⁵ A pesquisa de campo de Gama (2009) foi realizada, sobretudo, no Ilê Obá Aganjú Okoloyá (Recife/PE). Entretanto, a autora não limitou a coleta de dados nesta casa de culto. Em eventos político-religiosos (Encontro das Mulheres de Terreiro, Grupo de Trabalho em Congresso Acadêmico – no qual se encontravam sacerdotes de outros terreiros, inclusive de outros estados) foram efetivadas conversas informais sobre o tema, além de coleta de dados secundários, por meio de levantamento bibliográfico de estudos sobre as religiões afro-brasileiras, levando a autora a generalizar suas observações.

dos seres humanos) ao Orun (mundo dos orixás), assim como o elo entre cada fiel e seu orixá e objetos sagrados, dos fiéis entre si (entre indivíduos) e entre o fiel e o terreiro (grupo social, que em termos durkheimianos, ultrapassa a simples soma dos indivíduos).

É na efusão de sangue que o filho de santo vai gradualmente criando laços sociais e místicos cada vez mais estreitos com sua comunidade religiosa – incluindo aí as divindades e objetos – e, desta forma, podemos dizer que se existe mais ou se existe menos no xangô, de acordo com a quantidade de sangue ofertado. Como nos demonstra o depoimento de um oyê de Oxum, via rede social, quando conversávamos acerca da participação de um abiã de Oxalá, que na época tinha apenas as contas lavadas, e sua relação com o terreiro:

Não há relação direta entre um abiã [filho de santo antes da feitura do iaô] e o fio de contas ou braço de contas (como prefiram) se este não tiver passado pelo Akete (popularmente chamado de Iaté): Esteira/Bori. Por mais intimidade e acesso que se tenha a um Peji ou até mesmo aos rituais sagrados e não tenha passado pelas ewe/folhas sagradas, ter dado comida a Ori (que não significa apenas cabeça) e provado da curiação do Orixá (EM TRANSE) sempre será um respeitoso espectador. Os elementos de ligação e representação do humano com o Sagrado, jamais estarão ou serão divinizados. É por essa razão, que sempre digo ao personagem do vosso artigo [o filho de Oxalá mencionado], que não basta apenas crer. É preciso TER, a entrega da alma à Terra e ressurgir dela. Se não for assim, serão meras representações e adereços pendurados no pescoço, que não legitimam esse indivíduo, na sociedade do Ilê²⁶ (grifos do entrevistado).

Da lavagem de cabeça à feitura de iaô, do pagamento de odum à entrega do oyê²⁷, o sangue é derramado em honra aos deuses, antepassados e ori. A quantidade de bichos e seus tipos (se de dois pés – aves, sobretudo, pintos, galinhas e galos – ou de quatro pés – bode, cabra, carneiro, porco e, em menor frequência, boi) são variáveis e definidos de acordo com os orixás que regem o filho de santo, a etapa de engajamento na vida religiosa (o nível hierárquico do adepto ou ao qual se está galgando) e, ainda, com o odum do fiel, assim como com a condição financeira do adepto²⁸. O sangue desses animais possui, de acordo com a concepção do povo de santo, intensidades de poder/força diferentes. Em resumo, o sangue dos bichos de quatro pés tem mais força que o sangue das aves, assim como em cada uma destas duas classes há uma gradativa diferença no teor de poder deste líquido sagrado (o sangue de boi é mais forte que o de

²⁶ Casa em iorubá. Como são frequentemente denominados os terreiros de xangô.

²⁷ Oyê é o equivalente nagô do ebami/ebomi (jeje), pessoa que contabiliza sete anos de feitura de iaô.

²⁸ Sobre o consumo religioso afro-brasileiro, ver: Gama (2016).

caprinos e ovinos, que é mais forte que o de patos e paturis, que é mais forte do que de galinhas e galos)²⁹.

Mesmo sendo sua oferta por muitos desejada, o contato com o sangue sacrificial se dá de forma gradual e em determinadas condições. Justamente por ter poder, por conter o axé (a força/energia vital), a aproximação com este líquido sagrado não se dá de forma aleatória, do contrário, deve ser paulatina e mediada de acordo com as condições (de saúde, de cargo hierárquico, financeira) do fiel que oferecerá o sacrifício. Gama (2009) em sua dissertação ilustra essa situação por meio de dois exemplos etnográficos. Uma filha de Iemanjá e uma de Xangô que passaram por rituais sem a efusão de sangue devido à fragilidade de saúde na qual se encontravam.

A filha de Xangô, após oferecer um Bori seco (sem sangue), sofreu um Acidente Vascular Cerebral e, na ocasião, a iakekerê da casa comenta: “Por isso que no jogo [de búzios] deu que era pra ser [Bori] seco!”, o que leva-nos a apontar que o contato com o sagrado (neste caso o contato com o poder do sangue) pode ser tanto benéfico quanto destruidor (Barreto, 2008)³⁰.

Contudo, o sangue é alimento dos deuses e ancestrais, por isso, é por eles ansiado (quando não exigido). Por ser gradativamente contactado pelos adeptos considera-se que quanto mais efusão do líquido sagrado, mais axé, mais força vital, o que pode ser ilustrado com a fala de uma adepta alertando sua irmã de santo que acabara de assentar o orixá (após a saída do ebó, durante a limpeza do pegi e dos assentamentos que haviam comido): “Não tira o sangue todo não, tira só o excesso pro povo ver que tu deu de comer a teu orixá!”. Um observador detalhista irá notar indícios de sangue já

²⁹ Vale ressaltar que existem oferendas que contém intensa eficácia simbólica, equivalente a do sangue, mesmo sem envolver a sua efusão. Referimo-nos aos igbins (caracóis), denominados também de boi de Oxalá. Uma filha de Iemanjá de um dos terreiros pesquisados, na ocasião de sua lavagem de cabeça, ofereceu os caracóis e uma iaô da casa a explicou que os eles tinham um poder igual ao do sangue e, por isso, tudo em sua vida iria se ajeitar, uma vez que sua lavagem de cabeça era entendida pela comunidade religiosa como a resolução dos infortúnios presentes na vida desta, e tais infortúnios eram interpretados como um chamado do orixá. Para maiores detalhes ver: Gama, 2009.

³⁰ Marcel Mauss e Henry Hubert (2005) distinguem o sacrifício de outras oferendas em relação ao tipo da consagração do objeto ofertado e da desigualdade de gravidade e eficácia de cada um deles. Para os autores o sacrifício não deixa de ser uma oblação, uma vez que toda oferenda implica em consagração de um objeto que será interposto entre o deus e aquele que oferta (que por sua vez, será afetado pela consagração). Todavia, o sacrifício difere de um ex-voto, que não tem seu estado, sua natureza transformada ao ser ofertado ao deus. Do contrário, o sacrifício implica destruição do objeto consagrado. Afirmam Mauss e Hubert (2005:18), “O objeto assim destruído é a vítima. É evidentemente às oblações desse tipo que deve ser reservada a denominação “sacrifício”. Percebe-se que a diferença entre os dois tipos de operações se deve à sua desigual gravidade e à sua desigual eficácia. No caso do sacrifício as energias religiosas postas em jogo são mais fortes e, assim, mais devastadoras”. Sendo assim, oferecer ao ori e/ou ao orixá uma comida seca, ao invés de sangue, seria uma forma de restabelecer a saúde das filhas de santo, sem colocar ainda mais em risco suas integridades física, espiritual, emocional, social.

seco nos objetos sagrados, nas reentrâncias das louças, entre as miçangas das contas, indicando que tais artefatos, assim como seus respectivos orixás, foram cuidadosamente alimentados (o que remete ao cuidado para com suas divindades e ao cuidado da comunidade ao ofertante). De forma muito sutil, perceptível ao menos aos mais íntimos ao terreiro, quando mais de um filho de santo está recolhido para dar obrigação, nota-se certa comparação para ver qual deles ficou mais banhado de sangue.

Quanto mais sangue, maior o ar de satisfação estampado nos semblantes dos adeptos³¹. Uma filha de Oyá (por volta dos seus 7 anos de idade) na ocasião de sua lavagem de cabeça perguntou, aparentemente preocupada, a irmã de santo também recolhida no terreiro para suas obrigações anuais (pagamento de odum) – uma das autoras do presente trabalho – se o seu axó³² estava “muito melado de sangue”. Ao ouvir que sim, sua fisionomia um tanto cética deu lugar a uma expressão de alívio e orgulho, por ter presente em suas roupas as evidências de que seu orixá fora bem alimentado e, assim, um sorriso no canto da boca da criança se desenhara.

Tal perspectiva, no nosso entendimento, reforça a noção de participação mística-ritual, na qual a participação do orixá no fiel e a participação do fiel na comunidade são indissociáveis no processo de constituição da pessoa no xangô e, por conseguinte, do fortalecimento do vínculo social entre eles. O sangue circula no terreiro, é elemento de ligação entre tudo e todos, o qual unge os orixás – otás (pedras) e oris (cabeças) –, o chão do terreiro, os antepassados, os ilus (atabaques), as contas, os assentamentos... Tudo e todos são nutridos e ligados por meio do sangue. Mesmo que uma obrigação específica não permita seu uso (como nos casos das filhas de Iemanjá e Xangô relatados) o sangue já esteve ou estará presente em obrigações outras, passadas e futuras, o que o torna não um emblema, mas o emblema fundante do xangô. E nesta perspectiva podemos afirmar que quanto mais sangue, maior será a participação místico-ritual (de natureza moral) do adepto, mais denso será o vínculo social deste com a comunidade religiosa, maior a autoridade moral exercida sobre o filho de santo.

³¹ Apesar do sentimento de obrigatoriedade e deseabilidade emanado de toda a regra moral, o que é percebido abundantemente na efusão de sangue por parte dos ofertantes, existem aqueles que sentem repulsa ao líquido sagrado. Lígia Gama, uma das autoras deste artigo, vem desenvolvendo em sua tese de doutorado (ainda em andamento) as tensões provocadas pelo contato com o sangue nos adeptos devido ao choque entre as visões de mundo (aqui tratadas em termos de moralidades) do xangô e a cristã assim como a científica, compartilhadas pela sociedade envolvente.

³² Vestes rituais, tanto masculinas como femininas.

Referências Bibliográficas.

ARON, Raymond. “As Etapas do Pensamento Sociológico”. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

AUGRAS, Monique. “O Duplo e A Metamorfose – A identidade mítica em comunidades nagô”. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, Roger. “Estudos Afro-brasileiros”. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BARRETO, Marco Heleno. “Imaginação Simbólica – Reflexões Introdutórias”. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

CARVALHO, José Jorge de. “Cantos sagrados do xangô do Recife”. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993.

DURKHEIM, Émile. “A educação moral”. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____ “As Formas Elementares da Vida Religiosa (o sistema totêmico na Austrália)”. São Paulo: Paulus, 2008b.

_____ “Sociologia e Filosofia”. São Paulo: Ícone, 2007.

_____ “Da Divisão do Trabalho Social”. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GAMA, Lígia. “*Kosi Ejé Kosi Orixá*: simbolismos e representações do sangue no candomblé”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2009.

GAMA, Luciana. “Laroyê! Exu: os caminhos que levam ao mercado. Consumo religioso afro-brasileiro no Recife-PE”. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2016.

GERMANO, Pedro. “Constituição da pessoa ogã no xangô/candomblé do Recife (o modelo nagô do Ilê Obá Aganjú Okoloyá)”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2016.

KEANE, Webb. “The evidence of the senses and the materiality of religion”. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), S110-S127, 2008.

_____ “Semiotics and the social analysis of material things”. In: *Language & Communication*. Volume 23, Issues 3-4, July-October 2003, Pages 409-425.

LÉPINE, Claude. “Análise formal do panteão nagô”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Culto aos Orixás, Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 1982.

MARQUES, Lucas. “Caminhos e Feituras: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2016.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henry. “Sobre o Sacrifício”. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. “Religiões Afro-Recifenses, Ensaio de classificação”. **In:** CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

_____ “*Edjé Balé – Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô Pernambucano*”. (Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco). Recife, 1991.

PEIXOTO, Fernanda A. “Diálogos Brasileiros: Uma Análise da Obra de Roger Bastide”. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

RABELO, Miriam C. M. “Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé”. Salvador: EDUFBA, 2014.

RIBEIRO, René. “Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social”. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1952.

_____ “Antropologia da religião e outros estudos”. Recife: Editora Massangana, 1982.