

Uma árvore não faz a floresta: a noção de pessoa na antropologia das religiões de matriz africana no Brasil

*One single tree does not make the forest:
the notion of person in the anthropology of
African-based religions in Brazil*

Priscilla Mello

Doutoranda em Antropologia Social no Museu Nacional, UFRJ.

Resumo

A problemática do ser, da pessoa ou do indivíduo, jamais deixou de preocupar o Ocidente, entretanto, não se poderia afirmar que tal preocupação é central, ao menos não da mesma forma, para toda e qualquer sociedade. Ao mesmo tempo, se a compreensão varia dentre os povos, ela é ainda mais diversa entre os antropólogos. Buscando escapar a um olhar evolucionista e universalista, um “etnocentrismo transvestido de individualismo”, e de uma noção meramente relativista, que “pressupõe um referente fixo, absoluto, em torno do qual se processariam variações devidamente limitadas” (Goldman 1999a: 22), o presente ensaio investigará caminhos que se delinearam na antropologia das religiões de matriz africana sobre as noções de pessoa, percebendo que em diferentes contextos, de formas e intensidades diversas, aproximam-se de uma ontologia em que “o eu torna-se residual e múltiplo, desterritorializando todas as identidades precariamente constituídas numa multiplicidade de passagens” (Anjos 2008: 85), e ao mesmo tempo, de uma filosofia do existir em que “nada acontece dissociado de outro fato: Penso, sou a consequência do meio, Existo porque o outro existe” (Vallado apud Soares 2014: 146), em relação, multiplicidade e confluência.

Palavras-chave: antropologia; religiões de matriz africana; noção de pessoa

Abstract

The problem of being, of the person or of the individual, has never ceased to concern the West, however, it could not be said that such a concern is central, at least not in the same way, for each and every society. At the same time, if understanding varies among peoples, it is even more diverse among anthropologists. Seeking to escape an evolutionary and universalist look, an “ethnocentrism disguised as individualism”, and a merely relativistic notion, which “presupposes a fixed, absolute referent, around which duly limited variations would take place” (Goldman 1999a: 22), This essay will investigate paths that have been outlined in the anthropology of religions of African origin regarding the notions of person, realizing that in different contexts, in different ways and intensities, they approach an ontology in which “the self becomes residual and multiple, deterritorializing all identities precariously constituted in a multiplicity of passages” (Anjos 2008: 85), and at the same time, of a philosophy of existence in which “nothing happens dissociated from another fact: I think, I am the consequence of the environment, I exist because the another exists” (Vallado apud Soares 2014: 146), in relation, multiplicity and confluence.

Keywords: anthropology; African-based religions; notion of person

Resumen

El problema del ser, de la persona o del individuo, nunca ha dejado de preocupar a Occidente, sin embargo, no se podría decir que tal preocupación sea central, al menos no de la misma manera, para todas y cada una de las sociedades. . Al mismo tiempo, si la comprensión varía entre los pueblos, es aún más diversa entre los antropólogos. Buscando escapar de una mirada evolucionista y universalista, de un “etnocentrismo disfrazado de individualismo” y de una noción meramente relativista, que “presupone un referente fijo, absoluto, alrededor del cual tendrían lugar variaciones debidamente limitadas” (Goldman 1999a: 22), este ensayo investigará caminos que se han trazado en la antropología de las religiones de origen africano respecto de las nociones de persona, advirtiendo que en diferentes contextos, de diferentes maneras e intensidades, se acercan a una ontología en la que “el yo se vuelve residual y múltiple, desterritorializando todas las identidades”. precariamente constituidas en una multiplicidad de pasajes” (Anjos 2008: 85), y al mismo tiempo, de una filosofía de la existencia en la que “nada sucede disociado de otro hecho: pienso, soy consecuencia del entorno, existo porque el otro existe” (Vallado apud Soares 2014: 146), en relación, multiplicidad y confluencia.

Keywords: anthropology; African-based religions; notion of person.

Igi kan ki da gbo sé.

Uma árvore não faz a floresta¹

O completo, o verdadeiro omorixá (...) não se desliga do seu orixá. Nós não os completamos, o orixá é que nos completa, (...) com os elementos da natureza, com a seiva, o egé do euê, a força da folha, o ocutá, a pedra – a força e o peso da pedra -, o ar que respiramos, o omim, porque nós somos mais água do que eran, com tudo isso mais azeite de dendê, pimenta da costa, o mussum, orobô e obi, com oti, com atim, com tudo isso nos completamos². Com o canto dos pássaros, com o choro de uma criança ao nascer, com uma água caindo.

Mãe Beata de Iemanjá³

Introdução

Este ensaio buscará primeiramente realizar um breve estudo acerca da noção de pessoa enquanto categoria antropológica, uma vez que, ao se propor à investigação das diversas formas como os agrupamentos humanos entendem-se enquanto tal e se relacionam entre si, a antropologia não pôde se furtar de refletir e elaborar formulações acerca dessa categoria, assim como a de corpo. A etnologia ameríndia trouxe importantes contribuições a essa discussão, assim como os estudos africanistas e a antropologia das religiões de matriz africana no continente americano.

Diante disso, o ensaio buscará explorar o debate no âmbito da antropologia das religiões de matriz africana trazendo uma breve sistematização da trajetória deste campo de estudo no Brasil, e em seguida dar ênfase a alguns trabalhos etnográficos que trazem contribuições interessantes ao estudo proposto, buscando caminhos e contornos possíveis que vêm se delineando. Levo em conta a hipótese de análise de cada uma dessas religiões como transformações umas das outras, proposta presente em Bastide, e retomada por Goldman (2011: 417-418) e outros pesquisadores. Segundo Banaggia (2014: 64-68), “cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas”, daí a proposta de aprofundamento do fazer

¹ Provérbio yorubá.

² Euê: saudação de Ossain, dono das folhas; Eran: carne; mussum: espécie de peixe; orobô e obi: nozes africanas imprescindíveis nos rituais; oti: cachaça; atim: folhas particulares de cada orixá e elementos mantenedores de axé.

³ Costa 2010: 85-86.

etnográfico permitindo que, ao se multiplicar versões das experiências vivenciadas, estas possam se iluminar mutuamente, onde não se trata de postular uma versão original, linha evolutiva, ou analisá-las como todos acabados em si mesmos. É nesse sentido que buscaremos desenvolver nosso percurso.

A noção de pessoa como categoria antropológica

Quem pode mesmo dizer que essa “categoria”, que todos aqui acreditamos estabelecida, será sempre reconhecida como tal? Ela só se formou para nós, entre nós.

Marcel Mauss

A questão da pessoa ou do indivíduo se apresenta como questão fundamental presente desde o início da disciplina antropológica, e, antes disso, no transcorrer da filosofia ocidental, passando pelos gregos, pela teologia cristã, Aristóteles, Descartes e Kant até estudos mais recentes. Para Mauss, foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, depois de terem sentido sua “força religiosa” sendo nossa própria noção de pessoa humana, fundamentalmente, a noção cristã. Na consolidação da doutrina cristã uma questão colocada era a necessária construção da unidade da pessoa e da Igreja em relação à unidade de Deus, somente sendo resolvida após numerosos debates. Assim, é a partir da noção de uno que a noção de pessoa é criada enquanto “substância racional indivisível, individual” (Mauss 2017: 412-413). Segundo o autor, o Eu, da forma como o ocidente moderno a compreende seria fruto de um desenvolvimento histórico e localizado e dirá sobre o nascimento desta categoria que:

Longe de ser a ideia primordial, inata, claramente inscrita desde Adão no mais fundo de nosso ser, eis que ela continua, até quase o nosso tempo, lentamente a edificar-se, a clarificar-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica (Mauss 2017: 414)

Essa questão foi desenvolvida em trabalhos como o de Lévy-Bruhl, Mauss, Lehnardt, Dumont, Griaule, dentre outros. Em 1979, Viveiros de Castro et al (1979: 4) afirmavam que após as reflexões desses autores, saberíamos que as variações na definição desta “categoria do espírito humano” são enormes de sociedade para sociedade, e que a visão ocidental da pessoa (do Indivíduo, com letra maiúscula) é algo extremamente particular e histórico. Naquele momento se colocava como lugar comum essas reflexões, entretanto, permanecia difícil levá-las às devidas

consequências analíticas e, também, políticas. Segundo Goldman (1999a: 11), trazendo a reflexão de Cartry:

a não consideração do problema (da noção de pessoa) levaria a deixar de lado um aspecto sempre presente no “pensamento selvagem”, a saber, a “imagem do homem” que este necessariamente comportaria. (...) ao não investigar sistematicamente essa imagem, os antropólogos perderiam a capacidade de dar conta do modo pelo qual os grupos pensam as relações do homem com a natureza e as instituições sociais, abrindo as portas para a projeção de nossa própria noção de pessoa sobre as outras sociedades. Cometeríamos, assim, o pecado capital da disciplina, o etnocentrismo, aqui travestido de individualismo.

Ao mesmo tempo, o autor enfatiza o modo como não podemos considerar que toda e qualquer sociedade tenha dado a mesma ênfase e formulação como deu o ocidente e a modernidade, ou seja, não se trata de uma invariante sociológica. Complementa ainda que se a noção de pessoa “evidentemente varia de sociedade para sociedade, a noção desta noção não parece variar menos de antropólogo para antropólogo”, sendo que autores diversos utilizam terminologias distintas (Eu, pessoa, indivíduo, persona, máscara, personagem, etc.), ora como sinônimos, ora em contrastes (Goldman 1999a: 11).

O texto de Mauss de 1938, “Uma Categoria do Espírito Humano: a Noção de Pessoa, a Noção do Eu” (Mauss 2017), por vezes considerado como o início da discussão, realiza uma espécie de história social das categorias do espírito humano no nível das concepções acerca da própria individualidade. De sua análise podemos depreender uma interpretação evolucionista dessa história social na qual, segundo ele: de um fundo primitivo de indistinção se desenvolve lentamente do social a noção de indivíduo constituindo-se enquanto categoria jurídica, moral e lógica. Do “personagem primitivo”, existente apenas enquanto encarnação de um ancestral, teríamos chegado assim à pessoa moderna, supostamente existente em si mesma - passando pelas etapas da persona latina, da pessoa cristã, do eu filosófico e da personalidade psicológica (Goldman 1999a: 12).

A partir de Durkheim, Mauss buscará aprofundar sua proposição de que, com o desenvolvimento da sociedade veríamos o desenvolvimento do indivíduo humano, sua atomização progressiva. Haveria, portanto, duas vertentes no texto de Mauss, como diagnosticado por Goldman (1999a: 13), uma evolutiva e outra relativista, onde ao analisar as diversas variações culturais/sociais, ainda se constrói uma linha evolutiva única, um referencial mais próximo do real, uma essência por fim.

O indivíduo e a sociedade, ao fim e ao cabo, como universais ao espírito humano, ou melhor dizendo, o indivíduo e a sociedade ocidentais como universais. Poderíamos dizer assim que os autores que vieram a discutir o sentido de pessoa estariam, em geral, distribuídos em intensidades variadas entre esses dois pólos: uns mais evolucionistas, outros mais relativistas.

Dez anos antes Lévy-Bruhl também havia escrito sobre a noção de pessoa nas sociedades então ditas “primitivas”, enfatizando o fato de que nestas a pessoa não se vê de forma alguma como um corpo separado dos outros e do mundo a sua volta, mas atravessado por relações, participações. Segundo o autor, nelas não haveria uma elaboração mais “sofisticada” a respeito do ser humano enquanto indivíduo, no que jamais seria pensado independentemente do que o cerca, de suas roupas a seus antepassados reais ou míticos. O indivíduo seria um lugar de participações em suma. Tal proposição a princípio rejeitada pela antropologia estrutural (Lévi-Strauss 2002: 54), em grande medida se aproxima de práticas etnográficas que de certa forma buscam evitar o reducionismo ou sobrecodificação do pensamento de seus interlocutores, pensando mais em termos de efeitos das experiências e menos em verdades sobredeterminantes.

Em suma, no estudo da noção de pessoa em antropologia, deveríamos abandonar a ideia de uma linha evolutiva, assim como a de uma estrutura mental ou cognitiva por trás das variações, mas de fato pensarmos que os diversos povos seguiram caminhos distintos uns dos outros, o que teria feito com que alguns passassem a ver seres individuais onde outros enxergavam relações e participações totais, por exemplo (Goldman 1999a: 13). Uma compreensão mais aprofundada dessas outras ontologias só é possível a partir do aprofundamento de um trabalho etnográfico que se permita deslocar e aprender algo antes de analisar e interpretar seus interlocutores. São alguns trabalhos que de alguma forma seguem essa tendência que buscaremos mapear mais a frente neste ensaio.

Os Estudos das Religiões de Matriz Africana

O percurso dos estudos de religiões africanas no Brasil podem ser divididos em dois marcos principais. Um primeiro tendo início no final do século XIX predominando até metade dos anos de 1940 ou início dos anos 1970, e um segundo momento com a produção posterior. Essa transição e produção mais recente foi analisada por Banaggia (2008) em sua dissertação de mestrado, em que o pesquisador identifica

um conjunto de interpretações que tomou força no interior da disciplina a partir da década de 1970 e que pode ser pensado como responsável por uma virada no campo (Banaggia 2014), uma virada sociológica.

Na primeira fase, com autores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, os trabalhos, de caráter histórico-evolucionista, culturalistas, patologizantes e muitas vezes racistas, voltavam-se a descrições dos sistemas de culto, objetos rituais, símbolos, mitos. Nesse sentido, tinham um olhar para o âmbito interno do sistema de culto e buscavam entender como práticas religiosas como as do candomblé, campo preferencial nesse momento, poderiam ainda sobreviver em uma sociedade em vias de uma progressiva industrialização, urbanização, modernização. Os candomblés eram vistos como resquícios de um passado a desaparecer.

Posteriormente, a partir da década de 1970, sob a influência da antropologia social britânica, segundo Goldman (2009: 106): “esses ritos, mitos e símbolos deveriam ser analisados como a expressão de relações sociais concretas contemporâneas”, não mais como “sobrevivências”, portanto. Afinal, tudo indicava o crescimento e não o recrudescimento dessas religiões, especialmente da umbanda que ganhava destaque crescente, inclusive midiático. Autores como Diana Brown, Renato Ortiz (Banaggia 2014: 59), Stefania Capone, Beatriz Dantas, Peter Fry e Yvonne Maggie (Goldman 2009: 106), são exemplos dessa virada sociológica. Dessa forma, seriam estudos que partem de um olhar mais **externo** da prática ritual, que dão mais enfoque à interação com a dita “sociedade abrangente”, neste caso a brasileira. São usadas categorias como representações, simbolizações, mercado religioso e realizadas críticas às noções de tradição, assim como à suposta busca de uma “pureza” nos estudos internalistas da primeira fase (ver Serra 1995). Além disso, diversos desses autores, mais afeitos à ideia de sincretismo e miscigenação, realizam etnografias em outras expressões religiosas consideradas mais “sincréticas” que os anteriores. Segundo Banaggia (2014: 59):

Para os textos que se contrapuseram aos trabalhos de inspiração culturalista, as religiões afro-brasileiras são entendidas como partes que figuram como uma expressão, uma analogia, metáfora, um reflexo, uma representação, uma adaptação; são unidades que existem, em suma, enquanto reprodução de algo “anterior, exterior e coercitivo” a elas mesmas.

Se antes a questão colocada era buscar as razões pelas quais as religiões de matriz africana ainda sobreviviam em uma espécie de inércia cultural a se desmanchar com a modernização, passadas décadas sem seu desaparecimento ter ocorrido

“nada melhor do que fazer da própria modernização a causa da permanência” (Goldman 2009: 108-109). Em ambos os casos:

é atribuída a essas religiões uma historicidade que não lhes pertence, cabendo-lhes tão-somente resistir a esse fluxo temporal externo – mantendo-se então imutáveis ou, mais frequentemente, degradando-se lentamente até desaparecerem -, ou acomodar-se a ele, passando assim a sofrer transformações que apenas repercutem aquelas, mais fundamentais da “sociedade abrangente”

Esta separação, em fases, se faz útil como chave analítica de intensidades/ênfases, mas não deve ser interpretado em um sentido absoluto e nem mesmo evolucionista. Estudos de ambas as fases possuem certas características da outra e estudos de caráter mais “internalista” não pararam de ser produzidos a partir da década de 1970. Alguns deles serão analisados aqui como propostas de abordagem que buscam escapar a essa dicotomia (internalistas-externalista), alinhadas na busca por uma simetrização antropológica. (Latour 1994; Goldman, Viveiros de Castro, 2006; Banaggia, 2015).

Partimos do olhar de que a desterritorialização forçada, genocídio e escravização de centenas de milhares de africanos e indígenas no período colonial e imperial, foi acompanhada por seu par intrínseco e imanente, o etnocídio (Clastres 2004). Neste processo, entrecruzaram-se fluxos de destruição com outros de resistência, esta compreendida tanto em formas organizativas de aquilombamento, fugas, revoltas, insurreições, greves, quanto na criação de linhas de fuga enquanto perseverante insistência de ser e em se afirmar um modo de existência contra todas as probabilidades. Abdias Nascimento, em seu livro, “O Genocídio do Negro Brasileiro – processo de um racismo mascarado” de 1978, no capítulo intitulado “A perseguida persistência da cultura africana no Brasil” escreve que:

desde o início da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio. (...) As pressões culturais da sociedade dominante, a despeito de seus propósitos e esforços, não conseguiram, entretanto, suprimir a expressa herança espiritual do escravo (...). Mas *essa incapacidade de aniquilar definitivamente a vitalidade cultural africana, (...) não pode ser interpretada como concessões, respeito ou reconhecimentos por parte da sociedade dominante.* (Nascimento 2016: 123) (grifos meus, assim como os demais em negrito)

Tanto em uma quanto em outra forma de resistência, busca-se escapar do aniquilamento enquanto destino coletivo, e, de alguma forma, reconectar-se.

Se pensarmos a história, como proposto por Deleuze e Guattari (2012: 129), como sendo uma coexistência de devires, sem progressão ou linearidade, mas como forças que estão sempre em interação, podemos compreender que essa tentativa de aniquilamento continua a agir, mas lá, assim como agora, outros caminhos se delineiam. Ante a força brutal e etnocida, que busca a homogeneidade e a dominação estatal, vemos insurgir potências que se espalham⁴, confluem (Santos 2015: 89-91) e reapropriam (Stengers 2017) forças a fim de que se possa reabitar zonas devastadas da existência. África se torna também um território existencial, não um referente estático, do passado, mas uma força, uma potência capaz de mobilizar outros modos de ser. Assim, neste processo brutal de desterritorialização e violência, as religiões de matriz africana são exemplos privilegiados em como adaptar e adaptar-se uma vez que, como escreve Bastide (1971: 32), os descendentes africanos, secretaram, “de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha”; suscitando grupos originais e ao mesmo tempo semelhantes, em força criativa.

Não conviria, portanto, falarmos de sobrevivências de um passado a se extinguir ou de uma sociedade abrangente que condiciona suas relações e formas de ser, e só. Por mais que esses elementos possam aí também se apresentar, um princípio de não-redução, de escape a um reducionismo a eles, se impõe. A não-redução também se aplica ao elemento da resistência acima trazido uma vez que, assim como os outros, toma formas e intensidades diversas na experiência de cada terreiro e religião. Para uma análise nesse sentido, Goldman (1999; 2006; 2011) investe em uma teoria etnográfica, para nos distanciar de modelos reducionistas, sejam transcendentalistas, sociologizantes ou teológicos.

A partir deste escopo teórico, no tópico seguinte abordaremos algumas etnografias e trabalhos que buscaram aprofundar a noção de pessoa nas religiões de matriz africana, mais direta ou indiretamente, com destaque àqueles que, de alguma forma, estão mais afinados com as reflexões acima desenvolvidas. Destaco que o propósito deste trabalho não é fazer uma revisão bibliográfica exaustiva sobre a temática e, também, não é esgotar a análise dos trabalhos, mas apenas levantar alguns pontos e caminhos traçados.

⁴ Com a imagem do rizoma de Deleuze e Guattari, busca-se menos uma análise genealógica/arborescente fundada em uma origem única, mas se destacar as possibilidades de dispersão e (re)conexão, heterogeneidade e multiplicidade presentes nessas religiões (ver Goldman 2009).

As noções da pessoa na Antropologia das Religiões de Matriz Africana

As religiões de matriz africana na América são possuidoras de inúmeras variações e diferenças, assim como também possuem similaridades em muitos aspectos. Segundo a proposta transformacional (Banaggia 2014: 64-65), elas podem ser encaradas justamente como transformações umas das outras, sem que haja referência, seja a uma origem histórica pensada como imutável, uma versão original, pura, mais “evoluída” ou; a um englobamento determinante na sociedade nacional. Assim, opta-se pelo uso do termo “matriz”, antes que ao termo “afro-brasileiro”. Aqui supõe-se que “cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas” (Banaggia 2014: 65).

Um dos elementos em comum entre essas religiões é o contato direto, inclusive no próprio corpo, que seus filhos de santo estabelecem com as forças e seres que compõem o mundo. Com práticas rituais complexas, há diferentes formas de interação com esses elementos. Soares (2014), em sua tese de doutorado sobre terreiro na cidade de Belmonte no sul da Bahia, descreve como ali as casas mobilizam, interagem e compõem com essas forças e entidades a partir de diferentes linhas: da umbanda, do candomblé, da espiritual; e de diferentes formas: manifestação, irradiação, aparição, possessão, ao que se acrescentaria também virar, incorporar e baixar, dentre outras, como sendo expressões também usuais nesses contextos. Dentre as diversas formas de interação foi propriamente o fenômeno do transe, que mais chamou a atenção da literatura antropológica sobre o assunto. Talvez por ser aquela em que há de forma mais radical aquilo que os primeiros estudos chamariam de “estado alterado de consciência”, descrevendo-os como um estado patológico do ser, ilusão, disfunção cognitiva, sugestão (no sentido psicológico) ou fruto de uma mera “eficácia simbólica do ritual”, ou de uma alma/mente/espírito ilógicos, e que deveriam na verdade estar devidamente atomizados do resto do mundo (ver Banaggia 2008).

Possivelmente por conta do transe, do “fetichismo” e do sacrifício, em interação com deuses, guias espirituais, ancestrais mortos, e objetos “divinizados”, elementos presentes em muitos povos em África, que ali foi elaborada uma discussão de fôlego acerca da noção de pessoa, a despeito de evidentemente não serem fenômenos

exclusivos deste continente. Afinal, qual seria a noção de pessoa daquelas que pareceriam a todo momento como múltiplas, folhadas, divisíveis? Seria de se suspeitar que não é a mesma de noções que tomam como pressuposto justamente a indivisibilidade do indivíduo e a própria existência deste em contraposição à de sociedade. Diferentes interpretações a partir das diversas escolas antropológicas serão realizadas.

No que tange especificamente ao estudo da noção de pessoa nas religiões de matriz africana no Brasil e na África, Roger Bastide traça algumas análises em sua tese de doutoramento, “O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)” publicada em 1958, e em seu artigo “O Princípio de Individuação: Contribuição a uma filosofia africana” no livro “A noção de pessoa na África Negra” de 1981, por exemplo. Para ele, os povos indígenas da África não deixariam de distinguir as idiossincrasias pessoais, e que poderia se descobrir mais ou menos por toda parte uma primeira filosofia da individuação. Assim, no candomblé nagô, segundo o autor, se quisermos descobrir a concepção afro-brasileira da pessoa humana, deveríamos nos endereçar ao babalaô, “pois é ele o sacerdote dos indivíduos, o sacerdote da pessoa humana enquanto pessoa” (Bastide 1978: 150). Isto porque seria o sacerdote que teria acesso, através do oráculo (jogo de búzio e Ifá) ao seu destino, biografia, história, e às entidades presentes, ou constitutivas de forma latente em sua “alma profunda” (Bastide 1978: 235-258).

Para Bastide, em vida, “nas suas estruturas psíquicas, o homem todo inteiro simboliza o divino”, não se podendo falar de Orixá apenas, e sim num complexo Orixá-Exu-erê, em uma trindade mística. Este complexo, entretanto, não passaria de elementos latentes, não existindo verdadeiramente ainda na “cabeça” (ori). Para isto seria preciso passar pelo ritual de iniciação⁵. Outro elemento, trazido pelo autor é a forma como os membros do candomblé são eles mesmos “símbolos vivos de seus Orixás”. Para o autor, suas existências cotidianas são, em larga medida, o reflexo da vida e das aventuras míticas dos deuses africanos (Bastide 1978: 242) sendo que “reflexo não é simples jogo de espelhos, pressupõe realidade mais profunda, participação. O homem só repete os deuses porque participa do caráter deles, porque um pouco do que eles são penetrou-lhes na cabeça” (Bastide 1978: 244).

Além disso, Bastide aproxima o pensamento africano e afro-brasileiro de uma certa filosofia medieval, mais próxima da noção de que se pode “ser mais ou me-

⁵ Para um aprofundamento da discussão sobre o “dado e o feito” ver Goldman 2012.

nos”, diferentemente da filosofia moderna, de base kantiana, em que “entre o ser e o nada não há gradações intermediárias” (Bastide 1978: 245). Segundo ele, além disso, a existência aqui se confunde com o poder, mais no sentido de “força verdadeira” e “plenitude do ser” do que no de conquista de “bens e honrarias” (Bastide 1978: 245-246). Ser-mais se relaciona aqui diretamente a estar em maior, ou menor, participação com as divindades e ancestrais. A desgraça, ou ser-menos, provém do fato de se “ir perdendo a força adquirida na participação íntima com o Orixá, ou porque a participação foi cortada pela violação de um tabu, ou por negligência desta ou daquela obrigação religiosa, ou porque veio se exercendo a ação destrutiva do tempo”. Por isso, práticas rituais constantes são necessárias para a renovação do axé, e enfatiza que “a essência do homem não é simples imitação ou repetição da essência dos Orixás, e sim que é verdadeira divinização, inserção do homem no tronco divino” (Bastide 1978: 246).

Força é existência e esta seria a quantidade de ser que o Orixá possui na pessoa. Embora em um primeiro momento, ao discutir a compartimentação do cosmos, Bastide (1978: 149) defenda um transcendentalismo dos Orixás em relação à natureza e à sociedade, conclui o sexto capítulo de sua tese afirmando que no candomblé nagô “em planos diferentes do real são encontradas as mesmas entidades. Os Orixás, os Exus e os erês existem fora de nós, constituindo o mundo divino, e ao mesmo tempo dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura íntima”, assim “o sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente” (Bastide 1978: 262-263).

Apesar disso, em um artigo de 1981, Bastide constrói seu argumento trazendo categorias como personagem, máscara, papel social. Afirma, contudo, que “por trás das máscaras, é necessário que exista um rosto” e que não se pode destruir o fato de que “os indivíduos, mudando de estatuto à medida de suas promoções, constituem também ‘unidades’” (Bastide 1981: 5). Sua preocupação, como se vê, é como se dá a individuação, tomando esta como pressuposto. Para ele: “o pluralismo das Almas não impede, pois, a unidade da Pessoa. Mas é uma unidade formal. A de um equilíbrio. Concretamente, apenas há estados sucessivos de equilíbrio, de desequilíbrio e de re-equilíbrio entre forças que mergulham além de nós mesmos, estando em nós mesmos” (Bastide 1981: 8), e conclui sua formulação dizendo que:

no que diz respeito à *Pessoa*, trata-se de uma *estrutura de relações* entre princípios vitais exteriores e interiores e, quanto a suas vidas no interior, de suas relações dialéticas. Em relação ao *indivíduo*, trata-se de uma *estrutura de classificações* (...). (Bastide 1981: 11)

Elbein dos Santos, em *Os Nagô e a Morte* (2012), descreve a existência de matérias-massa progenitoras de cuja interação nascem ou se desprendem descendentes-porções, dando origem a tudo que existe no universo. Segundo a autora: “cada entidade-descendente herda e evidencia aspectos coletivos de seus genitores ou de suas matérias de origem e se singulariza por uma combinação particular que a distingue e lhe confere uma unidade” (Elbein dos Santos 2012: 229), tudo passaria assim de existência genérica a uma existência individualizada ao nascer e vice e versa no momento da morte. Há aqui, portanto, uma noção de ancestralidade mítica que ao mesmo tempo se faz presente na singularidade de cada pessoa. Além disso, Exu seria, assim como em Bastide, o princípio de vida individualizada, o que gera o desprendimento de matéria diferenciada das massas progenitoras (Elbein dos Santos 2012: 238-251). Para Elbein, na cosmologia nagô:

O ser humano, como todos os seres, é constituído por elementos coletivos, representações deslocadas das entidades genitoras, míticas ou divinas e ancestrais ou antepassados (de linhagem ou família) e por uma combinação de elementos que constituem sua especificidade, ou seja, sua unidade individual. (Elbein dos Santos 2012: 233)

Elbein parece descrever, assim, um sistema de entropia que o sistema ritual nagô está buscando permanentemente modular, um “se deixar, vai misturar”, o que deve ser evitado, pois a existência genérica, caótica, não modulada através do devido manejo do axé e das práticas ritualísticas, se confundiria com a própria morte.

Marcio Goldman, em sua dissertação de mestrado, com o título “A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé” (1984) e posterior artigo (1985), buscou investir em uma análise antropológica sobre a temática, descrevendo o “carrego de santo”, o processo de feitura/iniciação e o assentamento das entidades que compõem a pessoa. Avalia que o candomblé é um “sistema altamente complexo que procura paulatinamente incrementar a força espiritual de seus membros” (Goldman 1985: 38) e que “o ser humano é pensado como uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais - o corpo (ara), o Ori, os orixás, o erê, o Egum, o Exu” (Goldman 1985: 39); que estão em virtualidade até serem atualizados ou “fixados” pelos ritos de iniciação e de confirmação, como sugerido por Bastide.

O sistema ritual, concebendo a pessoa como “folheada e múltipla”, composta por almas ou duplos, busca recompô-la, estabilizá-la, o que se expressa no fato de que

com o passar dos anos a manifestação de seus componentes se torna, a princípio, cada vez mais rara e “controlada”. A questão central da iniciação ao candomblé, segundo Goldman, seria então a: “manutenção de uma certa unidade, bastante precária, de uma pessoa eternamente - pois que múltipla - ameaçada de desequilíbrio e destruição, a possessão apareceria como um dos instrumentos, também precário e provisório, para a manutenção deste equilíbrio” (1985: 40), assim como os sacrifícios, assentamentos e oferendas. Esse esforço ritual estaria, entretanto, no limite, fadado ao fracasso, uma vez que os únicos seres verdadeiramente unitários seriam os orixás, no sentido de orixás gerais, não-pessoais.

Outro elemento trazido seria o caráter metonímico do sistema ritual, voltado para o estabelecimento de continuidades diante da profunda e eterna descontinuidade Aiê/Orum na cosmologia candomblecista (Goldman 1985: 44). Assim, seria a repetição indefinida dos ritos e a estrita observância das regras e tabus que permitiriam a manutenção de comunicação entre os dois universos. Segundo o autor: “sacrifício e possessão são, pois, deste ponto de vista, *rituais* que buscam incessantemente lançar uma ponte entre dois universos irremediavelmente separados, já que sua separação é a própria condição de existência da vida, tal qual a conhecemos” (Goldman 1985: 48).

Em 2005, no artigo “Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé” outros elementos e caminhos de análises são trazidas pelo autor. Propõe que outra interpretação do candomblé deve ser buscada que não se detenha, seja nas classificações ou nas participações, já que essas servem fundamentalmente para possibilitar ações em relação a movimentos e devires que atravessam todos os agenciamentos humanos (Goldman 2005: 15). Afirma que há uma espécie de monismo nas religiões de matriz africana segundo o qual existe uma única força, o axé. Assim, as modulações dessa força, seriam processos simultâneos de “concretização, diversificação e individualização – constituindo tudo o que existe e pode existir no universo”. Desta reflexão, Goldman mobiliza as noção de multiplicidade e devir, chamando a atenção ao fato, não só de que as pessoas no candomblé são múltiplas, mas que a pessoa não nasce pronta, sua cabeça assim, como seu santo são feitos ao longo do processo de iniciação. Assim, “um orixá não é exatamente uma individualidade, ele é mais um fluxo que pode ser cortado de diferentes maneiras, atualizando-se em diferentes níveis” (Goldman 2005: 9). Segundo sua experiência de campo:

“fazer a cabeça” ou “fazer o santo” – ponto central do candomblé – significa, na verdade, a *produção ritual de duas entidades individualizadas a partir de dois substratos genéricos*. Um indivíduo mais ou menos indiferenciado que torna-se uma pessoa estruturada; um orixá geral que se atualiza em orixá individual, a Iansã de alguém, o Omolu de outrem. Esses orixás individuais têm nomes e características próprias, assim como as pessoas são rebatizadas e vão se modificando a partir da iniciação.

Disso, propõe que em lugar de começarmos a análise pelas supostas unidades que comporiam o conjunto, deveríamos ter a própria multiplicidade como ponto de partida: dos orixás, terreiros, rituais, filhos-de-santo, etc., que passariam ritualmente por um certo processo de individuação, ou melhor, singularização, a partir das modulações e fluxos do axé como modulações da própria existência do ser, sem contudo deixar de existir em multiplicidade. O adensamento ou singularização da pessoa se dá justamente na medida em que o ser só é possível em conexão, em relação com o mundo. Não faz sentido, portanto, falarmos em processo de individualização no sentido de produção de seres unos, autônomos, indivisíveis e autossuficientes, mas sim, conforme Flacksman (2016: 24) escreve, na “formação de singularidades múltiplas, instáveis, interdependentes e em contínua transformação” a partir da atualização daquilo que, de alguma forma, já existe virtualmente, mas não é estanque.

No mesmo sentido, José Carlos dos Anjos (1995; 2008), a partir do transe nos rituais de batuque no Rio Grande do Sul, também analisou que o ritual fala da pessoa permitindo sua singularização e dá destaque à relação de alteridade presente nessa ontologia. Para ele o modo como emerge a individualidade é dependente da rede de relações - da família de santo e de uma concepção da pessoa como composta por multiplicidade que inclui alteridades que desterritorializam o ser (Anjos 1995: 151). Aduz que:

A possessão pode ser assim analisada como um *ritual desterritorializante*, em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu. *O sagrado enquanto alteridade é carregada para “dentro” fazendo explodir a unidade do sujeito. Trata-se de uma vivência da alteridade numa concepção de pessoa completamente diferente daquilo que a modernidade ocidental nos apresenta: o “outro” introduzido no “mesmo” fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar e ser*. Que essa operação de diferenciação tem a ver com o percurso por um território de imensas possibilidades de ser, (...) o *terreiro é o lugar de sobreposição de territórios*. (Anjos 2008: 85-86)

Clara Flacksman, a partir de sua pesquisa no terreiro de candomblé do Gantois em Salvador/BA, traz a essa discussão o conceito de *enredo*, utilizado pelas filhas e

filhos de santo, e correspondente à noção de que ter enredo é ter uma trama de relações. Relações estas que podem ser entre pessoas e orixás, orixás entre si, pessoas e pessoas, outras entidades, ancestrais, sacerdotes, irmãos de santo, enfim, um complexo de relações. Rejeitando uma interpretação que pressupõe a existência de um ser anterior ao qual seriam agregadas outras entidades, postula que o “Eu” já seria ele próprio um agregado. Nesse agregado nada seria estático, mas um “processo de construção contínuo” (Flacksman 2016: 20), e destaca a própria característica múltipla do conceito de enredo como sendo ao mesmo tempo uma trama, uma história, uma relação mítica, uma forma de relação que dá forma e define o filho de santo como pessoa, não se confundindo com o conceito de *caminho*. Todos teriam enredo mas nem todos teriam caminho na religião (Flacksman 2016: 23). Nesse sentido, a feitura, como dito anteriormente, seria a atualização/transformação de algo virtual/latente, não a criação de algo a partir do nada, o enredo de santo de alguma forma já está lá e é constituinte da pessoa.

A tese de Jim Wafer (1991) é interessante nesse sentido ao conseguir expressar, menos em reflexão teórica, e mais no próprio relato etnográfico, essa multiplicidade de agregados e relações mútuas. Em sua etnografia em terreiros de candomblé também na Bahia, analisando principalmente a relação das pessoas com pomba-giras, exus, caboclos e erês, traz, dentre outras questões, a complexidade envolvida na análise agente-paciente, afirmando que o comportamento das pessoas em transe parece subverter esta distinção.

Até aqui mobilizamos, principalmente, estudos que tratam do candomblé, variação das religiões de matriz africana privilegiada nos primeiros estudos antropológicos na área. Nesses foi dada ênfase aos elementos considerados característicos desta variação propriamente dita, que seria, junto ao culto aos orixás, a feitura de santo na iniciação e as oferendas animais como prática litúrgica (ver Bastide 1978). A princípio, nela se considera como presente em menor medida, outros seres como pretos-velhos, caboclos, exus e pomba-giras. Entretanto, os estudos etnográficos mostram que as religiões de matriz africana são diversas dentro delas mesmas, confluem e transfluem elementos. Como escreve o mestre quilombola Antonio Bispo dos Santos (2015: 89):

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento pluralista dos povos politeístas.

Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta.

As religiões de matriz africana tem forte sintonia com a teoria de Antônio Bispo acerca do “pensamento pluralista dos povos politeístas”, que na prática cotidiana dos terreiros cruzam/são cruzados por/com orixás, caboclos, exus, erês, encantados, pretos-velhos e por/com diferentes práticas litúrgicas. Aqui também se apresenta o caráter múltiplo dessas formas de ser e pensar, para muito além das respectivas nomenclaturas (candomblé: keto, jeje, angola, de caboclo; encantaria; tambor de mina; jarê; terecô; batuque; umbanda; inclusive outras menos presentes no Brasil como a santeria), multiplicando-se em linhas, doutrinas, linhagens (Soares 2014), lados (Barbosa Neto 2012), famílias (Leacock 1972), falanges, por vezes em um mesmo terreiro. Dessa forma, a expressão sincretismo não parece adequada para expressar a complexidade desses cruzamentos.

Bianca Soares (2014), em sua tese de doutorado, a partir de uma pesquisa etnográfica realizada em várias casas de santo, cruzando linhas e doutrinas em Belmonte (BA) destaca o princípio vivenciado nesses contextos de que o ser só existe em relação ou todos (só) são em relação, e que pessoas, orixás, mensageiros, podem ser definidos como fluxos de força/axé:

as pessoas são atravessadas por diferentes forças. Elas vão se fazendo na relação com as diferenças que as constituem, mas sem propriamente sintetizá-las. Cada orixá e cada mensageiro possui suas características, seus gostos, seus domínios, seu passado e seus conhecimentos. Cada um deles é um *fluxo desejante* (...). Cada um deles se apresenta por meio do aparelho e com isso são afetados por ele também (Soares 2014: 63)

Segundo a autora, mais do que colocar ordem no caos, fazer o santo ou se relacionar com seus mensageiros consiste em fazer a vida, posto que axé, força, é princípio vital. É um trabalho de composição, afirmar, acordar para ela, em uma composição de perspectivas:

o trabalho e desenvolvimento no santo consistem em arranjar essas perspectivas (faixas de intensidade, linhas de força e linhas-doutrinas), zelando das singularidades herdadas e/ou recebidas de dote que encarnam os corpos, mas também experimentando a possibilidade de *doutrinar* corpos e seres que passam a *manifestar* novas perspectivas. (Soares 2014: 69) (grifos da autora)

Um caso etnográfico interessante trazido por Soares é o de Dona Rita Camuinganga que decidiu, após anos de trabalho na linha da umbanda⁶, se iniciar na linha

⁶ No sentido utilizado em Belmonte: umbanda enquanto “o candomblé de antigamente”. ver Soares, 2014: 46, 77.

do candomblé e raspar a lansã que recebera de dote, ou seja, que já veio pronta no seu nascimento. Assim, houve uma quebra de força que já estava no curso do seu desenvolvimento e, em especial, que já formava um circuito próprio de captação e circulação de axé e foi quebrada ao se vincular a outra (Soares 2014: 139), o que se expressou, por exemplo, na mudança da forma de ser do santo e na dinâmica da casa. Essa escolha de Dona Rita foi motivada por achar bonita a manifestação nessa linha e porque queria adquirir mais conhecimento para lidar e se proteger de demandas-feitiços, desejava aprimorar sua capacidade de estabelecer cortes. Assim, lansã nasceu de novo, manifestando-se como um erê durante o período de iniciação para aprender a vir na nova doutrina. Entretanto, ao nascer de novo, lansã de forma alguma morrera em termos absolutos, assim como Dona Rita. O que ocorreu foi uma quebra de força para se operar uma transformação singular, uma transformação existencial (Soares 2014: 142-144) a partir de uma ontologia que propõe a possibilidade de existência variável⁷, que se transforma e deve ser cultivada, pois:

um vínculo forte é firmado com uma multiplicidade de forças constituintes-constitutivas e a partir de então se é, ser ocupado por faixa-intensidade divinas, mas que devem ser alimentadas e desenvolvidas continuamente; esse ser singular não é um estado, ele somente é na medida em que se faz, em que alimenta e desenvolve sua força (Soares 2014: 142-144) (grifos da autora).

Soares faz uma comparação entre as linhas da umbanda e do candomblé, argumentando que a diferença entre elas é muito mais de ênfase ritual do que de ontologia (Soares 2014: 145). Em sua experiência não se pode dizer que, em qualquer linha que seja, existam seres autônomos e individualizados que tão somente relacionam-se entre si, mesmo na de umbanda em que uma interpretação desse tipo costuma ser mais frequente (Soares 2014: 145). Afirma que existem sim nuances que pontuam aspectos diferenciadores da modulação de força que se processa na linha do candomblé e o que se processa por meio da linha de umbanda, mas que:

São essas as linhas de orientação (linhas doutrinas) por meio dos quais vai se efetuando a *captação e modulação da força-axé* nos candomblés de Belmonte, trabalho que *ao longo da vida pode ir ganhando densidade e passa a irradiar ao redor*. Em ambos os casos [na linha de candomblé e na linha de umbanda], é importante observar, *o procedimento está ancorado numa filosofia em que “o eu torna-se residual e múltiplo, desterritorializando todas as identidades precariamente constituídas numa multiplicidade de passagens”* (Anjos 2008: 85). Ou conforme

⁷Assim como Pedra Azul, meio boiadeiro, meio índio e que “era quase orixá também” (Soares, 2014: 44); ou Ossain, que é metá-metá, masculino e feminino, humano-animal-vegetal (Wafer, 1991).

Vallado (2006: 143): *“a filosofia africana do existir está no pensamento de que nada acontece dissociado de outro fato: Penso, sou a consequência do meio, ou: Existo porque o outro existe.”*. Trata-se de aprender a dar passagem para forças que se singularizam, perspectivas outras e de manipular os procedimentos das *linhas-doutrinas* de modo a *constituir este território (interior) de elaboração de forças que se projeta para o exterior*. (Soares 2014: 146)

Isso fica claro no exemplo de Dona Otília, que por ter muitos anos de santo, muita vivência, vive irradiada ou no orixá ou em seu Caboclo Juremeira. Sua filha disse à pesquisadora um dia: “Mainha está irradiada o tempo todo. É só chegar perto dela que a gente sente” (Soares 2014: 126). A autora também observa que nos terreiros em que realizou sua pesquisa:

Tudo o que existe no mundo são modulações de força (axé) que se manifesta em faixas de intensidades específicas (orixás). Estas faixas de intensidade, por sua vez, manifestam em todos os seres e coisas existentes no mundo (...). Também manifestam em linhas de força (mensageiros) específicas que vêm para trabalhar no mundo; e em linhas doutrinas em que encarnam perspectivas (orientações e conjunto de regras) da angola, do ketu, e da umbanda (ou linha de caboclos). (Soares 2014: 150)

Também na Bahia, mas na Chapada Diamantina, Banaggia (2015), em sua tese sobre o jarê, variante de candomblé de caboclo, a partir de sua experiência em campo, desenvolve essa ideia acerca das forças e variações do ser em qualidade e intensidade. O autor traz a noção de cromatismo ontológico em três eixos distintos a partir de metáforas óticas: um primeiro eixo referente à variação cromática no sentido de qualidade da entidade, outra de densidade variando em graus de generalidade-singularidade, e outra referente ao grau de saturação da imagem em relação a sua força/intensidade (Banaggia 2015: 257-260). Além disso, analisou que “para o jarê todos os seres são resultado da aplicação de forças específicas e do empreendimento de alguma espécie de trabalho por parte de seres que, eles próprios, são também forças” (Banaggia 2015: 283).

Ao mesmo tempo, em relação à agência das partes, verifica uma certa ambivalência, assim como Wafer (1991), da que extrai a formulação de que a chamada “natureza” de cada pessoa é formada por vontades múltiplas sobrepostas que coabitam um mesmo corpo, aproximando-se e afastando-se dele conforme o momento, sendo esta natureza de forma alguma imutável. Muito pelo contrário, enfatiza as possibilidades de transformação e metamorfose. Sobre a noção de pessoa, no jarê, o pesquisador percebe a predominância de conceitos como convivência, coabitação e povoamento, no sentido de:

um modelo de relação entre seres humanos e suas entidades que *prioriza menos o entendimento dessas últimas como partes constitutivas dos primeiros, como se costuma entender no*

candomblé, do que sua concepção enquanto dons espirituais, dádivas que possuem, entretanto, a capacidade de agir sobre quem os detém tanto quanto podem ser mobilizados pelas mesmas pessoas (Banaggia 2015: 276)

as incorporações no jarê parecem evidenciar menos a existência contínua das entidades nos corpos dos adeptos – que seriam ativadas quase como um revés da pessoa durante as manifestações –, do que seus devires nos humanos, que funcionam justamente como aparelhos a captar determinadas frequências, sintonizar forças específicas – sejam aquelas com as quais está habituado, sejam as de outrem que se coloquem em seu caminho – por meio da ação dos toques, das cantigas, dos rituais (Banaggia 2015: 277)

Por fim, gostaria de trazer o trabalho de Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2012), no batuque do Rio Grande do Sul, que além de desenvolver questões já trazidas aqui, trabalha com o conceito de politeísmo, incluindo a pluralidade de deuses e espíritos, a diversidade entre eles e interna a cada um, assim como das casas e corpos a ele ligados. Tudo isso expressa o politeísmo das casas em que estudou. Além disso, sua tese é cortada transversalmente pela ideia de que o mundo é repleto de *lados* simultâneos e heterogêneos, assim como as pessoas. Observa que cada uma das três casas que estudou tem seu próprio estilo de lidar com as forças que lhes atravessam. Portanto:

Se cada casa é um caso é também porque cada chefe é um chefe, cada deus é um deus, cada lado é um lado, e também porque, de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individuação ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade. O que chamo de estilo é precisamente essa singularidade, isto é, esse modo de composição com uma matéria que é fundamentalmente força e cuja textura é sempre heterogênea. O chefe de cada casa é um artesão politeísta. (Barbosa Neto 2012: 19)

Barbosa Neto percebe em campo que os processos de individuação se dão através da modulação de forças, aproximações, afastamentos, passagens, cortes dos seres e lados rituais que atravessam a pessoa, como uma “arte de misturar e separar porções cósmicas” (Anjos apud Barbosa Neto 2012: 30), próximo a como os outros trabalhos os percebem. Assim, identifica um ponto fundamental que é a *indissociação ontológica entre o singular e o plural* em sua experiência, visto que da variação contínua, por meio da qual as pessoas atravessam a heterogeneidade que as constitui, não precisam, ou não há como, abstraí-la em favor de alguma unidade situada acima ou abaixo dela. Para ele, nas religiões de matriz africana “tudo está em tudo e reciprocamente” e a prática ritual viria estabelecer as devidas modulações, conexões e cortes a um fundo caótico de participações mútuas (Barbosa Neto 2012: 28-29; 112).

Este ensaio buscou fazer um breve exercício de estudo acerca das *noções* da *pessoa* na antropologia das religiões de matriz africana no Brasil. Tradições estas que de alguma forma delineiam outros caminhos possíveis à dicotomia entre categorias como as de *indivíduo* e *sociedade*. Nesse sentido, também seria necessário refletir sobre outros aspectos como as relações entre filhas e filhos e mães-de-santo, e sobre a noção de ancestralidade, para além das dimensões trazidas até aqui.

Diante dessas reflexões nos fica a pergunta: quais consequências político-filosóficas podemos abstrair daí? Se uma árvore não faz a floresta, tampouco todas são iguais, assim como a seiva, a folha e a raiz. Que ensinamentos podem nos dar as religiões de matriz africana à descolonização do nosso pensamento?

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *O corpo nos rituais de iniciação do Batuque*. In: Ondina Fachel Leal (org.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 137-151. 1995.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Território da Linha Cruzada: A Cosmopolítica Afro-Brasileira*. Porto Alegre: UFRGS. 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *A filosofia política da religiosidade afro-brasileira*. Debates do NER, ano 9, n. 13, pp. 77-96, 2008.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A Máquina do Mundo: Variações Sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Tese de Doutorado). 2012.
- BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões AfroBrasileiras*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Dissertação de Mestrado), 2008.
- BANAGGIA, Gabriel. *Religiões de Matriz Africana em Perspectiva Transformacional*. In: R@U. Revista de @ntropologia da UFSCar 6 (2), : 57-70, 2014.
- BANAGGIA, Gabriel. *As Forças do Jarê*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. *O princípio de individuação: contribuição a uma filosofia africana*. Tradução didática de BASTIDE, Roger. Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine). In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1981, p. 33-43. Disponível em: <https://>

filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/roger_bastide_-_o_princ%C3%ADpio_de_individua%C3%A7%C3%A3o.pdf

____. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Ed. Nacional. 1978 [1958].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia 2*, São Paulo: Editora 34, 2012 [1980].

CLASTRES, Pierre. *Do etnocídio*. In: *Arqueologia da violência - pesquisas de antropologia política*. Editora Cosac & Naify, 2004 [1980]

COSTA, Haroldo. *Mãe Beata Yemonjá: guia, cidadã, guerreira*. Rio de Janeiro: Garamond: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 2012 [1975].

FLAKSMAN, Clara. *Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia*. *Relig. soc.* [online]. vol.36, n.1, pp.13-33, 2016.

GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.

GOLDMAN, Marcio. *A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé*. *Religião e Sociedade* 12 (1): 22-54, 1985.

GOLDMAN, Marcio. *Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa*. In: *Alguma Antropologia*, 1999a.

GOLDMAN, Marcio. *A Experiência de Lienhardt: Uma Teoria Etnográfica da Religião*. *Religião e Sociedade* 19 (2): 9-30, 1999b.

GOLDMAN, Marcio. *Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. *Religião e sociedade*, 25 (2): 102-120, 2005.

GOLDMAN, Marcio. *Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica*. Centro em Rede de Investigação em Antropologia. Lisboa, Portugal. *Etnográfica*, vol. 10, núm. 1, mayo, 2006, pp. 161-173.

GOLDMAN, Marcio. *Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras: Ensaio de Simetrização Antropológica*. *Análise social*, XLIV (190): 105-137, 2009.

GOLDMAN, Marcio. *Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as Transformações das Religiões de Matriz Africana no Brasil*. *Revista de antropologia*, 54 (1): 407-432, 2011.

GOLDMAN, Marcio. *O Dom e a Iniciação Revisitados: o Dado e o Feito em Religiões de Matriz Africana no Brasil*. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 18 (2): 1-20. University of Pennsylvania Press, 2012.

- GOLDMAN, Marcio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica*. Cadernos de Campo, n. 14/15, p. 177-190, 2006. (Entrevista)
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LEACOCK, Seth & Ruth Leacock. *Spirits of the Deep*. New York: Doubleday, 1972
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 3. Ed. Campinas: Papirus, 2002 [1962].
- LIENHARDT, Godfrey. *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*. Madrid: Akal, 1985.
- MAUSS, Marcel. *Uma Categoria do Espírito Humano: a Noção de Pessoa, a Noção do Eu*. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1938].
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. Ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.
- SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI, 2015.
- SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SOARES, Bianca Arruda. *Os Candomblés de Belmonte: Variação e Convenção no Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Tese de Doutorado), 2014.
- STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Chão de Feira, Cadernos de Leituras n. 62, Belo Horizonte, 2017.
- STRATHERN, Marilyn et alii. *1989 debate: The concept of society is theoretically obsolete*. In: T. Ingold (org.). *Key Debates in Anthropology*. Londres: Routledge, 1996.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2018 [1895].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A fabricação do corpo na sociedade xinguana*. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 40-49, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, 1979, p. 2-19.
- WAFER, Jim. *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia, 1991.