

## DINÂMICAS COMUNITÁRIAS E ESPIRITUAIS

### A REDE ESOTÉRICO-UMBANDISTA ENTRE COMUNIDADES NEGRAS RURAIS ÀS MARGENS DO RIO ITAPEMIRIM

DIOGO BONADIMAN GOLTARA

**RESUMO** *Na tríplice fronteira entre os estados do Espírito Santo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, inúmeras comunidades negras rurais, apesar do confinamento territorial em função das condições degradantes de trabalho baseadas nas relações escravocratas, relacionam-se por meio de prestações rituais a partir de vínculos com entidades espirituais. Argumenta-se que a parceria mítica entre pretos-velhos e caboclos é um modelo para a simultaneidade e interdependência das relações verticais (irmandades-entidades) e horizontais (comunidades entre si). A partir do conceito local de corrente espiritual, esses vínculos mostram-se fundamentais para se pensar uma concepção de ocupação territorial distinta da propriedade privada.*

**PALAVRAS-CHAVE** *Quilombos, umbanda, território, espiritualidade.*

**ABSTRACT** *The boundary between Espírito Santo, Minas Gerais and Rio de Janeiro, presents many rural black communities, which, despite the territorial confinement due to the degrading conditions of labor based on the historical slavery relations, are related through rituals benefits from links with spiritual entities. It is claimed that the mythical partnership among afro-brazilian entities pretos-velhos and caboclos is a model for simultaneity and interdependence of vertical links (brotherhood-spiritual entities) and horizontal (communities-communities). From the local concept of spiritual flowing, these links are fundamental to think about a distinct territorial occupation concept of private property.*

**KEYWORDS** *Quilombos, umbanda, territory, spirituality.*

<sup>1</sup> Este artigo é parte de minha tese de doutoramento “Dá um S na corrente: a rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim” defendida em setembro de 2014 no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Agradeço aos membros do ST 22 da 37a ANPOCS pelos comentários fundamentais. Agradeço ainda à parecerista anônima pelos comentários e pela revisão do texto.

## INTRODUÇÃO

Entre as bacias hidrográficas do Rio Itapemirim e do Rio Itabapoana, no Sudeste brasileiro, inúmeras comunidades afrodescendentes se estabeleceram após o fim o regime escravista<sup>1</sup>. Devido às pressões dos grandes latifundiários, que haviam trazido esta população na condição de escravos, e também dos imigrantes europeus que aportaram na região com incentivos estatais, a população dessas comunidades foi obrigada a se manter confinada em pequenas porções de terra. Os territórios, quando muito, foram suficientes apenas para o estabelecimento de moradias, e mesmo assim as comunidades continuaram ameaçadas pelos avanços agrícolas e agropecuários de produtores rurais. Dessa forma, o acesso das populações quilombolas à terra é, ainda atualmente, apenas possível por meio do sistema degradante da *meia*, na qual a maior parte dos produtos do trabalho são retidos pelos proprietários das terras.

Em meados do século passado, tais condições, junto com o acirramento de conflitos territoriais, levaram grande parte da população remanescente de quilombos a migrar para os centros urbanos para servir, em sua maioria, como mão de obra para a indústria têxtil e, principalmente, a de beneficiamento de mármore e granito. Nas cidades, essa população se estabeleceu em regiões que logo se configuraram politicamente como quilombos urbanos<sup>2</sup> e manteve vínculos muito fortes com as comunidades rurais de origem. Um dos mais populosos desses quilombos é o Zumbi, na cidade de Cachoeiro de Itapemirim, que teve um crescimento agudamente acentuado nas últimas décadas do século passado e que, atualmente, é o bairro mais populoso daquele município. É situando-me no Zumbi que descrevo o panorama dos vínculos estabelecidos entre as comunidades quilombolas urbanas e rurais, objeto de uma pesquisa em desenvolvimento, apresento-o parcialmente nestas linhas.

<sup>2</sup> Na região em foco, apesar das inúmeras comunidades afrodescendentes estabelecidas nas cidades e em zonas rurais, apenas uma delas foi consagrada, até o momento, com o título de comunidade remanescente de quilombo pelo Incra – a comunidade quilombola de Monte Alegre, nos limites políticos do município de Cachoeiro de Itapemirim. Como veremos ao que se segue, quilombos urbanos são aquelas regiões nas ou próximas às cidades em que essa população se organizou no decorrer do processo migratório do êxodo rural. Muitas dessas comunidades autodefinem-se como quilombolas ainda que não detenham os títulos oficiais.

É em face da característica associativa entre as comunidades negras que esse circuito constitui o objeto deste trabalho. Ao tipo de vínculo específico produzido no interior do circuito, chamarei de *socialidade quilombola*. O termo *socialidade*, tomo de Marilyn Strathern (cf. INGOLD, 1996), que o concebe como uma forma de pensar tanto a matriz relacional da sociedade – contrapondo-se à noção de uma sociedade desvinculada da vida das pessoas – quanto a composição relacional dos seres humanos. A utilização do termo quilombola para designar esse tipo específico de socialidade se refere aos modos de interação característicos das comunidades negras da região e, sobretudo, ao agenciamento da memória coletiva dos povos afrodescendentes concentrados nos rituais de possessão característicos da espiritualidade de matriz africana. Além disso, mais do que uma recuperação mnemônica, a evocação da memória em tais rituais atua para a persistência de um modo de existência que se opõe à opressão racial. Nesse sentido, é possível afirmar que esse circuito seja uma espécie de continuidade dos processos associativos desenvolvidos no seio do *quilombismo*, movimento encontrado tanto fora quanto dentro da sociedade escravista – por exemplo, as irmandades negras católicas. Seguindo o grande teórico do quilombismo, Abdias do Nascimento, as associações quilombolas, sejam as permitidas ou as “ilegais”,

(...) formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *práxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo (NASCIMENTO, 2002, p. 265).

Nesse sentido é que se identificam as irmandades de santo como sociedades quilombolas. Ali, no interior das casas de oração, uma entidade espiritual em particular atua como guardião da memória afrodescendente e, como um ancião, dissemina o conhecimento quilombola aos seus filhos e filhas. Estou me

referindo aqui aos pretos-velhos e às pretas-velhas, entidades que viveram a escravidão e que carregam as marcas da violência racial, mas que trazem, de um lado, a marca de origem do continente africano em sua identificação (Congo, Angola etc.) e, de outro, a resistência aos “cativeiros” ainda existentes na atualidade do povo quilombola. Tais entidades são os oráculos do *povo de santo* e, por meio das suas interpretações, “reafricanizam” o mundo. Todavia, é pelo trabalho de outras entidades que esse mundo é estendido para além do espaço tempo do centro<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> *Centro, casa de oração e terreiro* são os termos mais utilizados para indicar o templo onde são realizados os cultos umbandistas e esotéricos na região do vale do Itape-mirim.

As outras entidades espirituais que possuem a mesma proeminência que os pretos-velhos nesse circuito de irmandades são os caboclos. Se aos primeiros se atribui a caracterização da memória da sociedade e da socialidade quilombola, aos caboclos incide a responsabilidade pelas conexões entre as irmandades. Ao contrário dos pretos-velhos, que não saem dos centros, os caboclos se mantêm em deslocamento contínuo. Em primeiro lugar, eles são as únicas entidades espirituais que corriqueiramente saem, incorporados em médiuns e médias<sup>4</sup>, do espaço sagrado do centro, onde a possessão pode ser mais controlada. São eles também que realizam as buscas pelos espíritos maus que rondam a vida dos pacientes nos rituais de cura. E, sobretudo, são eles que formalizam, por meio de saudações e de algumas fórmulas, as conexões entre casas de oração nos rituais de deslocamento de uma irmandade rumo às festividades de outros centros. Em função disso, os caboclos não raro se apresentam como *entidades jornaleiras*.

<sup>4</sup> Essa nomenclatura que marca posições de gênero nas irmandades – médium e média – é de ampla ocorrência, tendo sido observada, entre outros, por Roger Bastide (1989).

Em função desse vínculo formalizado pelos caboclos, as irmandades reúnem-se periodicamente em um grupo pequeno de pessoas, entre elas médiuns, médias e músicos, para transportar a bandeira do padroeiro até o altar da casa que oferece um festival que reúne o máximo possível de bandeiras para consagrar uma oferenda ao seu santo padroeiro. Esses grupos, bem como seus deslocamentos, são chamados de *jornadas*.

Cada terreiro imerso nesse circuito ritual oferece, no mínimo, uma festa ao ano, geralmente no dia em que se comemora o seu padroeiro, o aniversário de sua fundação ou o do zelador do centro. Nessa data, o esperado é que todos os terreiros que foram visitados pela jornada da casa que agora abre suas portas, venham visitá-la com suas respectivas jornadas. A não ser enquanto a bandeira da jornada visitante permanece assentada no altar do centro que oferece a festa, geralmente não mais do que quarenta e oito horas, há sempre um desequilíbrio entre as duas casas de oração ligadas por tais contratos, ou seja, entre a casa que ofertou ao padroeiro e aquela que a visitou em obrigação de jornada. Esse desequilíbrio ocorre porque, no momento mesmo em que uma jornada efetua a sua missão, ela exerce uma influência no centro parceiro, imputando a ele a necessidade de investir em sua própria jornada para “pagar” a primeira.

Em função da centralidade desse tipo de movimento – que, significativamente, é também utilizado para caracterizar os deslocamentos biográficos dos filhos e filhas de santo com seus núcleos familiares, no geral em função da escassez do acesso à terra – o termo *jornada* transforma-se em ação – daí a existência do verbo *jornalar* – e no predicado jornalheiro, que qualifica um devir (*jornaleiro*); *povo jornalheiro* são as pessoas e as entidades espirituais que, constantemente, se deslocam ritualmente junto com parte da hierofania de uma casa de oração em direção às festividades e oferendas de outras casas. Denomino, por fim, esse complexo deslocamento ritual como *sistema de conexões por jornadas*.

As casas de oração que fazem parte do sistema de conexão por jornadas posicionam-se de maneiras distintas no interior de um gradiente entre duas doutrinas distintas. Uma delas, identificada como umbanda ou *corrente africana*, é de ocorrência mais urbana; já a segunda é chamada de Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP) ou simplesmente *corrente esotérica*. Cada casa efetua uma síntese distinta entre tais

doutrinas e pode chegar a ser identificada – por comparação – unicamente com uma dessas doutrinas. Entretanto, todas as casas imersas no circuito jornalístico participam em algum nível de intensidade, de um processo sincrético entre tais tendências doutrinárias. Considero que essa configuração de multiplicidade, que na prática é denominado como *diferença de “ritmo”*, esteja ligada à centralidade das sínteses biográficas dos membros das irmandades.

### RELIGIOSIDADE E ESPIRITUALIDADE

O pano de fundo desta pesquisa é compreender a interação entre a religiosidade e a espiritualidade ou, em outros termos, a continuidade entre a face mais sistêmica e coletivizada e outra mais subjetiva e particularizada do fenômeno religioso. Refiro-me aqui à distinção conceitual proposta por José Jorge de Carvalho:

Tal como yo lo defino, para mí, *religión* se refiere a sistemas articulados de creencias, prácticas rituales y explicación del mundo, los cuales se pueden manifestar en los casos más cerrados, bajo el formato de dogmas o, en los más abiertos, en representaciones colectivas; mientras *espiritualidad* es el modo en que un determinado individuo internaliza, absorbe y desarrolla, de una manera idiosincrática, aquél camino particular o modelo de unión (...) propuesto por la religión a la cual adhiere. Así, espiritualidad implica en una dimensión de subjetividad trabajada, de experiencia religiosa que puede incluso trascender la norma o la expectativa formal de la comunidad de adeptos. De un modo similar al mundo del arte, la espiritualidad es siempre algo que se realiza en la singularidad” (CARVALHO, 2001, p. 03) [ênfase adicionada].

Valho-me de tais conceitos para pensar um contexto em que as várias faces do universo espiritual umbandista mantêm uma tensão entre particularização e coletivização dos símbolos, das interpretações da totalidade que abarcam o mundo dos

seres com existência material ou imaterial – almas, espíritos, santos e deuses – nas práticas rituais, por meio de um circuito de compromissos que compreende tanto a dimensão criativa quanto a das representações coletivas. Ciente de que os processos sociais não se resumem a um tipo de vínculo específico, mas criam agenciamentos em planos diversos, parto da suposição de que, no universo do circuito jornalero, as relações mais amplas e mais duradouras entre casas de oração são inevitavelmente atreladas aos vínculos específicos entre filhos e filhas de santo entre si e entre eles e as entidades espirituais.

Tais sínteses mais subjetivas dos percursos dos jornaleros podem ser caracterizadas como a perspectiva sintagmática que, tal como define Segato (2003, p. 25-26), “(...) refere-se a uma fé investida ao longo de uma sequência de símbolos dispostos em contiguidade pela casualidade histórica (...) [tradução nossa]”<sup>5</sup>. Essa perspectiva tem como foco a trajetória subjetiva dos jornaleros e nos leva à ideia de que o deslocamento da jornada leva também à transformação da espiritualidade que, por sua vez, conduz a um deslocamento contínuo no interior do gradiente entre doutrinas distintas. A esse deslocamento, denomino *processo sincretico*. Nossa hipótese de que o sincretismo é um processo que não para, ou seja, que não se estabiliza em um produto homogêneo, assim como não emerge de partes homogêneas, é fruto da observação de que a configuração religiosa no contexto umbandista é inegavelmente influenciada pelas cadeias sintagmáticas subjetivas<sup>6</sup> ou, em outras palavras, fluxos de crença e desejo. Na soleira da monadologia de Gabriel Tarde, Deleuze e Gatarri (2007) apostam nesse tipo de fluxo como energia subjetiva que torna inerte a distinção indivíduo/sociedade:

As crenças e os desejos são o fundo de toda sociedade, porque são fluxos ‘quantificáveis’ enquanto tais, verdadeiras Quantidades sociais, enquanto que as sensações são qualitativas e as representações, simples resultantes (...) afinal de contas, a diferença não é absolutamente entre o social e

<sup>5</sup> “(...) [R]efers to a path of invested faith along a sequence of symbols that come into contiguity through historical fortuitousness (...)”

<sup>6</sup> “À procura de uma aproximação ao outro inefável, seu Objeto sagrado, o sujeito constrói, gradualmente, a sua oração, seu sintagma, sobrepujando a cadeia de significantes em contiguidade, deslizando tais conexões por meio do trabalho da metonímia (...)” (SEGATO, 2003, p. 27 [tradução nossa]). “In search of an approximation of the ineffable other, his Sacred object, the subject builds up his oration, his syntagma, surmounts a chain of contagious signifiers, sliding through their contagious connections through the work of metonym (...)”

o individual (ou interindividual), mas entre o campo molar das representações, sejam elas coletivas ou individuais, e o campo molecular das crenças e dos desejos, onde a distinção entre o social e o indivíduo perde todo sentido, uma vez que os fluxos não são mais atribuíveis a indivíduos do que sobrecodificáveis por significantes coletivos. Enquanto que as representações definem de antemão grandes conjuntos ou segmentos determinados numa linha, as crenças e os desejos são fluxos marcados de *quanta*, que se criam, se esgotam ou se modificam, e que se somam, se subtraem ou se combinam (DELEUZE e GATARRI, 2007, p. 98-99).

### PROCESSOS SINCRÉTICOS

A importância de uma imersão no terreno do sincretismo religioso envolve tanto o aspecto histórico quanto o contemporâneo desse fenômeno. No primeiro caso, refiro-me às abordagens do encontro entre tradições religiosas que explicam o que uma determinada religião se tornou. O tipo de causalidade dessa linha de análise pode resultar, a meu ver, em um duplo inconveniente. De um lado, assentar a responsabilidade pelo resultado sincrético de uma religião unicamente em situações tão extraordinárias quanto o tráfico negreiro, por exemplo, anula toda a agência dos sujeitos sobre as transformações da religiosidade em contextos de hibridismos culturais. Além disso, gera a suposição de que as tradições religiosas seriam homogêneas, ou seja, não sincréticas, em sua origem.

Outra abordagem, a do “sincretismo contemporâneo”, enfatiza a dinâmica das religiões de matriz africana no Brasil no lugar de retratá-las como um conjunto residual de práticas antes unidas por uma pretensa homogeneidade. Essa leitura é capaz de deslocar o sincretismo de um modelo de deterioração do conteúdo originário da crença e colocá-lo como característica interna e inextrincável da religião. Um estilo de conexão sincrética comum na umbanda é a analogia entre os santos do panteão católico e

os orixás africanos. Na abordagem histórica, a explicação seria a de que existiu, em algum momento, uma substituição do orixá pelo santo em função de um suposto enfraquecimento na relação entre os deuses africanos e os negros que foram retirados de sua terra natal pelo tráfico, e que nesse enfraquecimento a umbanda teria sido gerada. Partir do pressuposto de que a umbanda nasce de uma crença deteriorada não ajuda a entender as motivações e os resultados do sincretismo, que acredito só serem apreensíveis a partir das interpretações dos sujeitos a ele integrados. A perspectiva contemporânea inverte a causalidade do sincretismo<sup>7</sup>.

A “perspectiva sintagmática” de Segato (2003), que leva em conta a experiência subjetiva da espiritualidade – que, retomando Carvalho (2001) se realiza sempre na singularidade nos contextos religiosos – pode nos ajudar a pensar uma noção processual de sincretismo. Colocar uma ênfase na espiritualidade dos processos sincréticos significa também considerar a vivência expressa em uma síntese corporal pré-reflexiva (ALVES e RABELO, 2008, p.110). Nesse sentido, sendo a biografia um processo sincrético – que pode fazer com que os fiéis busquem uma síntese singular transitando em mais de uma religião ao longo do tempo ou simultaneamente, ou na conciliação de práticas religiosas distintas de agentes religiosos, como no caso do Pe. Miguel Fernandes, que incorpora um espírito e realiza sessões de cura antes de rezar missas católicas (CARVALHO, 2000, p. 09) – é a síntese pré-reflexiva que caracteriza os sentidos aparentemente estáveis de um processo sincrético.

Talvez seja possível pensar nas correspondências, fusões, analogias entre símbolos e rituais da umbanda como a “articulação de contextos” promovido por metáforas que transferem ou estendem a realidade de um contexto para o outro<sup>8</sup>. Aqui devemos pensar, por exemplo, na importância da sinestesia como característica fundamental da experiência da possessão (SEGATO, 1995) – fenômeno que tem a vocação

<sup>7</sup> O conceito de “sincretismo contemporâneo” é tomado de Rita Segato (1995).

<sup>8</sup> “Uma palavra ou qualquer outro elemento simbólico adquire suas associações convencionais do papel que desempenha na articulação dos contextos em que ocorre e da importância e significância relativa desses contextos. Quando um elemento é invocado fora de um tal contexto, lançamos mão e fazemos uso do caráter da realidade e da importância desse contexto como ‘associações’ do elemento. Sob esse aspecto, pode-se dizer que uma palavra ou outro elemento relaciona todos os contextos em que aparece, e que ela os relaciona, direta ou indiretamente, mediante qualquer novo uso ou ‘extensão’” (WAGNER, 2010: 79).

de unir contextos distintos. Assim, poderíamos dizer que uma analogia como a existente entre São Jorge e Ogum, dentro de um terreiro de umbanda, é sempre uma inovação na medida em que essa associação mantém um contraste contextual entre as diversas manifestações desse santo-orixá-entidade. E esse contraste, na medida em que se mantém instável – enquanto cada termo continua sendo utilizado em outros contextos – demanda formas eficazes e dinâmicas de equilíbrio.

A perspectiva contemporânea, em minha opinião, engloba a histórica na medida em que a inclinação interna da umbanda são as conexões entre tradições religiosas diversas; isso porque umbanda é elaborada pela e na multiplicidade. É assim, pelo menos, que tenho encarado os arranjos e diálogos entre duas manifestações da espiritualidade afro-brasileira no caso específico da região do Itapemirim.

A centralidade do conceito de sincretismo nesta pesquisa não se deve apenas ao fato de que a religiosidade umbandista é fruto de uma produção histórica sincrética, mas principalmente à suposição de que estamos diante da composição de um universo religioso aberto à pluralidade e ao diálogo. Por hora, acredito que a melhor definição do sincretismo que ocorre no contexto umbandista focado nesta pesquisa seja justamente essa abertura para o diálogo, marcado pelo que Carvalho (1999) definiu como a “simbólica da busca” no contemporâneo processo de encantamento do espaço público brasileiro. De fato, é preciso desde já apontar para uma perspectiva criativa do sincretismo, como oposta a uma perspectiva da corrupção, da passividade ou da perda. Essa perspectiva da deterioração, além de figurar nas análises evolucionistas de Nina Rodrigues, também foi o pano de fundo da escola culturalista no Brasil.

Arthur Ramos, o principal expoente da corrente culturalista no Brasil, encontra no conceito chave de *aculturação*, um modo de tradução ou de incorporação do fenômeno que se apresentava para ele em suas observações de campo. Ele “(...) prefere chamar

de sincretismo o que Nina Rodrigues – seu mentor – chamou de ‘ilusão de catequese’ e Fernando Ortiz de ‘aparente catolização dos negros’” (FERRETI, 1995, p.94). Essa abordagem foca, portanto, na passividade dos afro-brasileiros diante da experiência da escravidão, uma visão da atualidade dos cultos como corrupção por meio do contato. Essa suposição, a propósito, conduz a uma série de pesquisas e suposições difusionistas em busca das “raízes”, da “pureza” anterior à diáspora. Ela compõe o conceito de sincretismo em um tom pessimista, como um processo de deterioração, o que supõe uma origem pura e estática das religiões. Em suma, essa visão faz parte do que Carvalho (1994) identifica como a acepção dominante do sincretismo, uma reunião de tradições religiosas cuja noção mais básica conduz a um lugar de fala coerente, integrado, não sincrético.

Não é minha intenção reunir aqui a bibliografia sobre o sincretismo<sup>9</sup>, mas apenas levantar a questão da agência dos sujeitos diretamente afetados por essas interpretações – os adeptos das religiões afro-brasileiras – em alguns modelos explicativos da antropologia. Roger Bastide, cuja obra é tão numerosa e tão múltipla, em vários textos aponta para essa importante questão. Em face do bruto processo de colonização do Brasil, o europeu (aquele que promoveu o contato cultural) não teria sido o único a exercer a sua criatividade, visão que influenciou muitos estudiosos<sup>10</sup>. Em sua crítica à teoria da participação de Levi-Brul, por exemplo, o sujeito afro-brasileiro aparece como articulador criativo das correspondências, que o autor já aproxima do sincretismo.

(...) não se pode ver no sincretismo um simples fenômeno de aculturação, ligado a certas condições históricas ou a certas leis mecânicas do contato entre civilizações; para compreendê-lo, é preciso também reinterpretá-lo através da teoria da participação; ao fazê-lo, fomos levados a mostrar que a participação não age por toda a parte e de qualquer maneira, e sim num só registro ou numa só

<sup>9</sup> Para uma boa iniciativa nesse sentido, ver Ferretti (1995).

<sup>10</sup> Por exemplo, Valente (1989, p. 68, *apud* FERRETI, 1995, p. 71): “Seja qual for o ângulo que se analise a questão do sincretismo religioso, é importante ressaltar que o negro não permaneceu passivo ante este processo, apesar da imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica como sustentáculo do projeto colonial. Tudo leva a crer que a partir da realidade vivida naquela época, considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante, adequando-a à sua maneira de ser”.

categoria do real, e que portanto seu processo de ação está determinado por uma concepção pré-existente do universo. Por uma filosofia, enfim (BASTIDE, 1973, p. 367).

Essa expansão do conceito de participação ou interiorização do sincretismo – até então pensado como análogo ao contato cultural ou de civilizações – tem a vantagem de ver este último como parte da organização mística das religiões afro-brasileiras ao invés de uma “descaracterização”. Nesse sentido, Bastide propõe que o sincretismo seja tratado à maneira como a participação ocorre nos rituais. No caso da “lavagem de contas” analisado por ele (BASTIDE, 1973.), não é o simples contato que se busca, mas o contato entre seres (humano, divino e o colar de contas) com os mesmos “sinais”; o colar deve ser consagrado à divindade dona da cabeça de quem o usará e, portanto, deve ter determinadas cores correspondentes à divindade. Podemos acrescentar, então, que o sincretismo não é uma busca espiritual aleatória, mas uma busca por esses sinais em todo o universo. Essa perspectiva inverte a causalidade anterior, na qual o sincretismo seria uma forma de explicar a multiplicidade das religiões; ao contrário, é essa multiplicidade interna característica da espiritualidade afro-brasileira que explica a inclinação umbandista para o sincretismo.

É a partir dessa concepção criativa do fenômeno sincrético que penso as associações do contexto umbandista do Vale do Itapemirim. Como observa Goldman (2007), as entidades espirituais, tais como os orixás, são múltiplas e, a partir desse princípio de multiplicidade, os fiéis tornam-se mais ou menos aptos a buscar manifestações dessas entidades em novos contextos. A produção sincrética torna-se, assim, um meio de expandir ou de provar a abrangência de um universo múltiplo<sup>11</sup>. A extensão das associações entre fiéis, portanto, também define o campo de ação das entidades. Talvez essa seja a principal motivação das jornadas: expandir o núcleo da crença e da energia que conecta seres divinos e terrenos. Nesses encontros,

<sup>11</sup> A propósito, nesse mesmo texto o autor sugere que: “(...) ao invés de ver o sincretismo como uma completa incapacidade de absorver abertamente as percepções religiosas, ou a assimilação de arquétipos inconscientes, ou a aceitação de uma ideologia de classe, seria mais útil considerar que um sistema baseado no ritual e na exploração de continuidades possui uma notável flexibilidade e um enorme poder para assimilar novas realidades confrontadas pela história” [tradução nossa]. “(...) rather than regarding religious syncretism to a complete incapacity to absorb overly abstract religious precepts, or the assimilation of unconscious archetypes, or the acceptance of a class ideology, it would be more useful to consider that a system based on ritual and the exploration of continuities possess remarkable flexibility and an enormous power to assimilate the new realities with history confronts it” (GOLDMAN, 2007, p. 106).

as conexões produzidas particularizam as forças abstratas que circundam as entidades espirituais. As novas conexões sincréticas não apenas tornam o mundo mais inteligível – na medida em que as classificações organizam a experiência – mas também tornam as próprias forças e conseqüentemente as entidades elas próprias mais inteligíveis e tangíveis.

Surge dessa concepção do sincretismo como experiência processual em pleno florescimento junto à manutenção do circuito jornalero na região do Itapemirim, a opção pelo uso do termo *rede esotérico-umbandista* como caracterização desse contexto. O hífen não aparece como divisão ou hierarquização, muito menos como indicação de predicativo de um termo sobre o outro; ele engloba, não separa e nem especifica um conjunto de coisas que compõem uma determinada doutrina, de modo que as doutrinas não são classes de termos, doutrina x ou y, mas um termo para afirmar a distinção e a proximidade. Indica, isso sim, a existência de um gradiente doutrinário e espiritual que percorre os dois eixos, o esotérico e o umbandista e, ao mesmo tempo, que tais tendências estão em pauta na experiência dos fiéis no circuito jornalero. Em uma palavra, pode-se dizer que o movimento da jornada é um deslocamento sincrético entre esses eixos doutrinários que tenciona a própria configuração de cada uma das doutrinas. Isso quer dizer também que, na rede esotérico-umbandista, um eixo doutrinário não existe sem seu oposto.

Uma das hipóteses desta pesquisa é a de que o sincretismo em pauta na rede esotérico-umbandista tem como modelo arquetípico o tipo de interação entre as figuras míticas do preto-velho, arquetipo do negro escravizado e em busca pela libertação intelectual – na medida em que sua atuação central nas comunidades emerge de seu acúmulo de sabedoria – e do caboclo, identificado, na região, como membro da etnia dos índios Puri, que no passado ali habitaram e, segundo relatam muitos pretos-velhos, estiveram em íntima relação com os negros

dos quilombos e do cativoiro. O *leitmotiv* desse tipo de conexão do circuito de casas de oração é o encontro entre o negro que sabe curar, mas que está restrito espacialmente (e que luta por uma condição de mobilidade) por um lado, e o caboclo que está livre para procurar os remédios pelas matas. Tentaremos, no que se segue, investigar em que medida esse tema central, que está presente em relatos míticos e biográficos, influi nos agenciamentos atuais de interações sociais entre casas de oração, entre entidades espirituais e entre habitantes dos mundos visível e invisível.

#### A REDE ESOTÉRICO-UMBANDISTA

Este trabalho busca fundamentar um projeto de cartografia das comunidades negras da região em foco. O ponto de partida é a hipótese básica de que essas comunidades se articulam entre si politicamente – em sentidos micro e macro – por meio dos compromissos espirituais estabelecidos em festivais religiosos. Estou convencido também de que essa articulação tem muito a nos dizer a respeito da relação que a população negra tem com o território. Em função das condições degradantes do período escravista – não muito melhores no período pós-abolicionista – as populações negras nunca tiveram acesso à terra, embora tenham, nela, produzido toda a riqueza dos senhores brancos. As relações com a terra após 1888 são relações de semiescravidão, o que explica a grande evasão para as periferias das cidades no decorrer do século XX. É preferível ir para a cidade, ocupar postos de trabalho degradantes, como nas empresas de extração e beneficiamento de mármore e granito, cujas taxas de acidentes de trabalho são altíssimas e os danos que causam para a saúde enormes, do que se manter na relação viciada e humilhante do sistema da meia, em que recupera-se, de modo maquiado, as relações de senhor-escravo. Confinados em pequenos territórios residenciais, denominados de *patrimônios*, as comunidades negras criaram, no entanto, uma forma de ocupação do espaço

muito significativa. Ao invés de particularizar o território, como o faz a nossa sociedade por meio da propriedade privada da terra, elas o ocupam coletivamente por meio da constante mobilidade entre irmandades que densificam, periodicamente, determinados pontos de encontro – as festas ou oferendas para padroeiros e chefes dos centros espíritas. Uma cartografia das comunidades negras rurais e urbanas na região do Itapemirim deve levar em conta essa mobilidade, uma vez que esses territórios densos são como pontos de irradiação da socialidade quilombola, cujo efeito principal é a demarcação de conexões no uso coletivo ritualizado do espaço.

De ano a ano, uma irmandade de santo deve realizar, no mínimo, uma festa em oferenda ao santo padroeiro de sua casa. Como mecanismo de valorização da oferenda, o centro recebe visitas rituais de outras irmandades que irão povoar e incrementar social e espiritualmente a festa. No ritual de chegada e de saída das jornadas, firma-se um contrato, no qual a casa que recebe a visita torna-se obrigada a “pagar a jornada”, isto é, a jornal para a oferenda dos seus visitantes. A existência de tais contratos anuais entre irmandades é responsável por uma dinâmica de mobilidade intensa entre comunidades. O conjunto dos contratos de uma casa joga um papel duplo de multiplicidade e de singularidade, pois, na medida em que conecta-se a um conjunto específico de casas de oração e em que, portanto, sua extensão se torna mais difusa, tanto o próprio agregado de centros a ele relacionado, quanto a qualidade das relações engendradas nos contratos, produzem uma imagem particularizada do centro. Essa imagem, então, é dimensionada no gradiente esotérico-umbandista como uma síntese específica. Como já mencionado, denomino esse tipo de cartografia social entre irmandades produzida em contextos religiosos como rede *esotérico-umbandista*; ao conjunto específico de irmandades conectadas a um centro *x*, chamaremos *segmento de rede de x* ou simplesmente *rede de x*.

Foi em uma oferenda do Centro São Pedro, no distrito de Córrego das Pedras, interior do município de Alegre (ES), que me deparei pela primeira vez com o termo *rede* para explicar o aquele fenômeno. Eu conversava com um zelador de uma casa de oração do Morro do Alemão, na cidade do Rio de Janeiro – cuja viagem até Córrego das Pedras levava cerca de sete horas – e com um zelador de um centro de Flexal – município de Cariacica, na Grande Vitória, que viajara em torno de quatro horas até ali. Como não estão conectados entre si – ainda que ambos estejam conectados com o centro de Anutiba, motivo pelo qual encontram-se nessa festa – os dois nunca visitaram-se, mas apesar disso, nessa conversa, exaltavam a extensão da “rede de jornaleiros”, que unifica todas as casas de oração vinculadas como “uma só irmandade”. Naquele momento percebi que um dos trabalhos fundamentais desta pesquisa seria descortinar esse conceito e o tipo de interação social que ele pressupõe; em síntese, tentar seguir a teoria social dos jornaleiros e contrastá-la com a teoria antropológica.

Nas ciências sociais, rede é um conceito que abriga inúmeras abordagens, a começar pela seleção do que está habilitado para compor seus pontos de conexão, se relaciona apenas entidades coerentes (p.e. indivíduos humanos) ou é um emaranhado de entidades não coerentes em interação. Essa forma de imaginar relações sociais permitiu dar prioridade aos fluxos de interações ao invés das afinidades particulares entre indivíduos ou dos modelos estáticos de sociedade, modelos estes descritos por A. Mol e J. Law (1994) como “regiões” – ou seja, a “topologia social” em que objetos são classificados e as fronteiras são desenhadas em torno de cada uma dessas classes. Já na topologia social das redes, a distância é uma função das relações entre as entidades e a diferença, uma questão de variedade relacional.

Segundo Anelise Riles (2001), as “Network Analysis” utilizaram redes para acompanhar fluxos de informações em contextos heterogêneos, mas dispondo de um modelo teórico

de rede baseada em conexões de entidades homogêneas. Assim, entre autores como Barnes (1968), Mitchell (1973), Block (1973), o formalismo da análise contrasta com a crescente complexidade do mundo, o que acaba por reforçar a distância entre análise e fato. O que se buscava, mais do que uma leitura da realidade, era desenvolver o rigor do método. O modelo era criado como contraponto da realidade e, ao mesmo tempo, seu atrativo residia no poder de organizar a crescente multiplicidade e reprodução de entidades híbridas<sup>12</sup>.

Esse descompasso entre a rigidez dos modelos teóricos-metodológicos, por um lado, e o crescente hibridismo da realidade social, por outro, teria sido o estopim de uma renovação dessa ferramenta nas ciências sociais na Actor-Network Theory (ANT), cujo desenvolvimento é comumente atribuído aos trabalhos de Michel Callon (1991) e Bruno Latour (1994), mas que resultam de esforços coletivos de pesquisadores de um campo conhecido como Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia. Para a ANT, as redes conectam entidades heterogêneas (atores ou actantes humanos e não humanos) e são uma ferramenta para descrever o fluxo de uma ação em uma ou várias cadeias de mediadores sem, no entanto, pressupor níveis hierárquicos entre eles.

Uma consequência dessas características das redes é a sua lógica fractal, segundo a qual cada ponto pode conter redes internas, expandindo-se ao infinito: “E podem-se sempre descobrir redes dentro de redes; é esta a lógica fractal que faz de qualquer comprimento um múltiplo de outros comprimentos ou de um elo numa cadeia de outros elos” (STRATHERN, 2014, p. 305). Esse aspecto das redes se desdobra no universo desta pesquisa através do conceito de *corrente espiritual*. São as correntes, conectores sociais por excelência nesse contexto, que unificam as redes em seus mais diferentes níveis, desde as irmandades entre si, como os filhos e filhas de santo com os orixás donos de suas cabeças. Por outro lado, ao mesmo tempo em que uma rede explora um fluxo de informações, ela também o restringe na medida em que

<sup>12</sup> “(...) foram a forma do sistema e a heterogeneidade dos dados que este organizava o que gerou os problemas analíticos que retiveram a imaginação (...) (RILES, 2001, p. 65 [tradução nossa]). “(...) it was the form of the system, and the heterogeneity of data it organized, that generated the analytical problems and gripped the imagination (...)”.

<sup>13</sup> “É possível, portanto, construir a versão do social em que o espaço é exclusivo. Divisões nítidas, sem sobreposição. Aqui ou alhures, cada lugar é localizado a um lado da fronteira. É assim que são criados um ‘dentro’ e um ‘fora’. O que é similar está por perto. O que é diferente, distante”. (LAW & MOL, 1994, p. 647 [tradução nossa]); “So it’s possible to build a version of the social in which space is exclusive. Neat divisions, no overlap. Here or there, each place is located at one side of a boundary. It is thus that an ‘inside’ and an ‘outside’ are created. What is similar is close. What is different, is elsewhere”.

delimita as cadeias a serem por ela coletadas para figurarem em suas malhas. O tipo de proximidade em uma rede, entretanto, não é o mesmo que em uma topologia social das regiões (LAW & MOL, 1994), na qual existem fronteiras claramente distribuídas que distinguem um “dentro” e um “fora”<sup>13</sup> e identifica atores homogêneos – uma identidade – mas sim aquela que reside em padrões semióticos, ou seja, na formulação de cadeias nas quais actantes heterogêneos conectam-se em uma integração sistêmica.

#### A MOBILIDADE TERRITORIAL E A TRANSITIVIDADE RELIGIOSA: A POLARIZAÇÃO RURAL-URBANO NA REDE ESOTÉRICO- UMBANDISTA

Distintas das visitas casuais, não rituais, a jornada é uma missão. No léxico da rede esotérico-umbandista, *missão* denomina um tipo de ação individual ou coletiva que leva em conta alguma forma de sacrifício pessoal e produz um desdobramento haja vista o imperativo da retribuição que instaura; trata-se de uma dádiva a algum parceiro (ou potencial parceiro), seja uma pessoa, um santo, um guia espiritual ou uma casa de oração. A jornada é uma missão que tem por objetivo direto angariar missões (outras jornadas) para a festa do centro da irmandade que a envia. Assim, essa visita se desdobra em outras, pois cria a necessidade do *pagamento da jornada* ou *pagamento de missão*.

Ao *jornalar*, uma casa de oração se desloca de seu ponto fixo para distribuir sua corrente espiritual no centro que realiza a festa. Por meio desse deslocamento, o centro visitante passa a fazer parte da casa de oração, ato que é consumado ritualmente por meio da troca de bandeiras e do assentamento da bandeira visitante no altar central, onde fica até a despedida da jornada. Para o centro que visita, essa ação também significa a expansão do fluxo da sua corrente espiritual, o que em certa medida se deve à hierarquia criada entre os centros em cada ritual (o que agora recebe uma jornada, passa a dever uma jornada). Para o centro

que recebe uma jornada, esse ato implica o consumo de uma superioridade temporária, que é, ao mesmo tempo, a inversão da hierarquia entre jornada e festividade. Segue-se que no momento mesmo em que a casa restabelece o seu compromisso com o padroeiro, ou seja, quando deixa temporariamente de “dever” ao santo, após uma oferenda, ela se encontra em débito com os centros que *jornalaram*. Em consequência disso, um jornaleiro nunca está por completo em apenas um dos polos da hierarquia – que chamaremos esquematicamente de positivo ou negativo, isto é, respectivamente, em posição de recebedor ou de doador, pois ser positivo em uma perspectiva – a do santo – implica necessariamente ser negativo em outra – a dos outros centros. O ritual do encontro de jornadas é uma transação que tem por efeito transformar o valor, invertendo os polos positivos e negativos de cada lado da transação.

Notemos, por conseguinte, que cada casa de oração é um núcleo em torno do qual se costura uma rede de outros centros; cada um deles, não obstante, centro da sua própria rede. Essas redes particulares – ou segmentos de rede – constituídas sempre por contratos entre uma dupla de centros parceiros, sustentam o fluxo espiritual – razão última da constituição da rede – em movimento. As conexões percebidas sob o domínio do fluxo espiritual são chamadas de correntes espirituais. A rede, nos termos dos jornaleiros, significa um conjunto mais amplo de relações entre casas de oração, bem como demonstra a magnitude da circulação do fluxo espiritual de uma casa (quanto maior a rede, maior a corrente de um centro). Essa amplitude é vista com orgulho pela irmandade da casa de oração e é reconhecida pelas demais casas como índice da eficácia das suas correntes. Se um centro tem um grande número de conexões, isso é em função da conduta do seu zelador e da sua irmandade no que diz respeito à *firmeza* das *cabeças* (o que se deve ao nível de compromisso do médium com os seus guias protetores), da missão com o padroeiro

e, mais diretamente, do volume de jornadas que o centro é capaz de mobilizar durante o ciclo anual.

Para entender a disposição das camadas de missões (missões dentro de missões), é preciso entender como o movimento da jornada mobiliza as suas correntes. *Corrente* é uma categoria local que expressa a ligação em cadeia, por meio de conectores especiais, entre diversas entidades, sejam elas materiais ou espirituais. Meu argumento é que as correntes expressam fluxos espirituais no interior da rede, criando, assim, o nexa da rede esotérico-umbandista. É sua instauração que cria a necessidade da retribuição (ou seja, é o fundamento da parceria), pois ela implica mutuamente todas as missões que se desenlaçam para a rede se manter dispersa por uma determinada região. São essas correntes espirituais, em suma, que podem explicar um tipo de socialidade específica nesse contexto que conecta as inúmeras comunidades negras rurais – que em sua maioria estão inseridas na rede esotérico-umbandista – e também aquelas comunidades negras dispersas pelas cidades e organizadas como uma multiplicidade de comunidades de terreiro.

As correntes conectam entidades não coerentes, como é o caso dos Calunga e dos boiadeiros, entidades que, no contexto esotérico-umbandista, ocupam posições quase opostas entre as doutrinas. Por esse motivo, os encontros de jornadas são situações em que o sincretismo entre duas doutrinas mais ou menos distintas está atuando. O aspecto universal entre todas as casas de oração, a estrutura dinâmica que mantém os vínculos entre as irmandades é a incorporação de duas entidades, os pretos-velhos e os caboclos. Isso já é o suficiente para afirmarmos que o culto às entidades seja o mais duradouro e anterior ao processo de codificação da umbanda. Na região, esse processo criou uma realidade sincrética específica, a qual relacionou, nas comunidades negras rurais, os cultos a tais entidades ao Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento,

religião baseada nos princípios da teosofia fundada em São Paulo no início do Século XX.

Por outro lado, o mesmo processo de certificação faz chegar rapidamente aos centros urbanos a doutrina umbandista. Se no caso da doutrina esotérica manteve-se apenas o culto aos pretos-velhos e os caboclos, no caso da umbanda, todo o povoou a cosmografia das comunidades negras urbanas<sup>14</sup>. Apesar dessa polarização doutrinária, manteve-se de modo muito intrincado a esse processo a dinâmica dos vínculos por meio das jornadas, mesmo entre irmandades mais próximas de polos distintos no gradiente entre cada um dos eixos umbandista e esotérico. Em função da mobilidade característica desse fenômeno, os encontros levam também a constantes conflitos no que se refere às distintas posições doutrinárias. Esses deslocamentos, como se inscrevem também em vínculos de parentesco, criam ambientes dramáticos de pertencimento a comunidades distintas, tendo em vista que o deslocamento do campo para as cidades é um processo recente e vivo na memória e nos vínculos pessoais. São muito comuns os casos de filhos e filhas de santo que mudaram-se para as cidades na juventude, deixando as famílias nos patrimônios, mas que, retornam periodicamente em caravanas jornaleiras, para os centros de origem das suas famílias. O drama da adaptação às doutrinas umbandistas é, nesses casos, revivido nos reencontros com as irmandades originárias.

Finalizo com uma breve descrição da biografia de um zelador de santo, o Pai Zé Pretinho, cujo processo de transitividade religiosa é emblemático. Zelador de um importante centro de umbanda de Cachoeiro de Itapemirim, pode-se dizer que sua doutrina é em muitos aspectos próxima à quimbanda, tendo em vista a importância das entidades de esquerda em seus rituais. Mais do que isso, alguns o veem como um sacerdote de Exu – e de fato, a “casa de Exu” do seu centro é a maior de todo o circuito da rede esotérico-umbandista. Entretanto, Pai Zé Pretinho foi desenvolvido em São Pedro de Anutiba, em um dos centros mais

<sup>14</sup> Além das duas entidades já citadas, fazem parte desse panteão os boiadeiros, baianos, ciganos, oguns, cri-anças (também conhecidas como erês) e o povo de rua (exus e pombagiras).

esotéricos de toda a rede. E ainda hoje ele toca para os caboclos de Imaculada Conceição. Para Seu Zé, não há contradição entre as correntes das duas doutrinas, apenas uma questão de negociação com os guias. É preciso criar espaço para todos eles, senão eles cobram pela participação – e a cobrança pode ser bastante violenta. Em relação à sua transição, ele diz o seguinte:

Então naquela época eles [a irmandade de Lambari, Anutiba] só conheciam a religião do Círculo Esotérico. O Círculo Esotérico lá não falava em Exu, não falava em nada disso, era só linha branca pura, pura, pura mesmo. [E como é que vieram a conhecer a umbanda?] É, isso aí a gente que saiu depois, vindo pra cá, aí a gente começou a conhecer vários terreiros, aí a gente passou a *conhecer* e a gente também passou a ‘ter’ [ser aparelho do] ‘povo’ [guias] desse lado. Só que quando esse povo encostava na gente, a gente apanhava, porque os antigos não aceitavam. Igual lá naquele quartinho que você foi lá comigo [casa de Exu] (...) Muitos de nós passamos a ter conhecimento nessa parte. A gente tinha alguma entidade dessa parte que pegava a gente e a gente não sabia, entidade desse lado.

Ou seja, não era escolha do médium dar ou não passagem para determinadas correntes de espíritos. Uma vez em estado de transe, na sessão ou na gira, os espíritos se organizam entre si para descer. Normalmente, eles respeitam a ordem das casas, imposta pelo espírito que governa aquele terreiro. No caso desses retornos de Seu Zé e dos demais médiuns e médias que, como ele, eram tomados por guias da umbanda em sessões em que essas entidades não eram permitidas, o desrespeito à ordem que elas promoviam era visto também como uma afirmação política, uma revolta ante aquela inclinação pela purificação. Um tipo de conflito em jogo no movimento sincrético da rede desde então até os dias atuais.

O que se pretende destacar aqui, a partir desse ponto da biografia de Pai Zé Pretinho, é que os vínculos entre as

comunidades negras da região estão diretamente relacionados aos vínculos espirituais da cosmografia esotérico-umbandista e que, junto aos deslocamentos dos filhos e filhas de santo, as entidades também *jornalam* por esse contexto, sendo, junto aos seres humanos, fundamentais para a caracterização de um território tradicionalmente ocupado.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, P.C.; RABELO, M.C. Repensando os Estudos sobre Representações e práticas em saúde/doença. ALVES, PC. (Org.); RABELO, M.C. (Org). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998.
- BARNES, J. A. Networks and political process. In: SWARTZ, M. J. *Local-level politics*, ed. London: University of London Press, 1968, p. 107-130.
- BASTIDE, R. *As religiões Africanas no Brasil*. 3a ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- BASTIDE, R. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BLOCK, A. Coalitions in Scicilian peasant society. In: BOISSEVAIN, J. e CLYDE MITCHELL, J. (ed.) *Network analysis: Studies in human interaction*. Oaris: Mounon, 1973, p. 151-165.
- CALLON, M. Techno-economic networks and irreversibility. In: LAW, J. (ed.) *A sociology of monsters: Essays on power, technology, and domination*. London: Routledge, 1991, p. 133-161.
- CARVALHO, J. J. El Misticismo de los Espíritus Marginales.. Brasília: Depto. de Antropologia/ Universidade de Brasília, 2001. (Série Antropologia, n. 294).
- CARVALHO, J. J. The Mysticism of Marginal Spirits.. Brasília: Depto. de Antropologia/ Universidade de Brasília, 2000. (Série Antropologia, n 276)

CARVALHO, J. J. Um Espaço Público encantado: Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil.. Brasília: Depto. de Antropologia/ Universidade de Brasília, 1999. (Série Antropologia, n. 249).

CARVALHO, J. J. Ideias e Imagens no mundo clássico e na tradição afro-brasileira: uma visão iconográfica dos processos de sincretismo religioso. *Caderno CEDEC*, São Paulo, v. 10, p. 82-102, 1994.

DELEUZE, G. e GATARRI, F. O liso e o estriado. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. Tradução Aurélio Guerra, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Claudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: ed. 34, 1997.

FERRETTI, S. F. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

GOLDMAN, M. How to Learn in an Afro-Brazilian Spirit Possession Religion: Ontology and Multiplicity in Candomblé. In: BERLINDER, D. e SARRÓ, R. *Learn Religion: Anthropological Approaches*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2007, p. 103-119.

INGOLD, T. (Org.). *Key Debates in Anthropology*. London and New York: Routledge, 1996.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.

MITCHELL, J. C. Networks, norms and institution.. In: BOISSEVAIN, J. e CLYDE MITCHELL, J. (ed.) *Network analysis: Studies in human interaction*. Oaris: Mounton, 1973, p. 15-36.

MOL, A.; LAW, J. Regions, “Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology”. *Social Studies*, v. 24, n. 4, p. 641-671, nov. 1994.

NASCIMENTO, A. do. *O quilombismo*. 2a ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ OR Editor Produtor Editor, 2002.

RILES, A. *The Network Inside Out*. The University of Michigan Press, 2001.

SEGATO, R. L. Introduction. In: ALVARSON, J. A. e SEGATO, R. L. (Org.) *Religions in Transition: Changing Religious Adhesions in a Merging World*. Upsala: University of Uppsala Press, 2003.

SEGATO, R. L. *Santo e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora UnB, 1995.

STRATHERN, M. “Cortando a rede”. *O Efeito etnográfico e outros ensaios*. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentine. São Paulo: Cosac Naify, 2014..

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

---

DIOGO BONADIMAN GOLTARA – Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. <diogobonadiman@gmail.com.br>