

A FAMÍLIA DE SANTO NO CANDOMBLÉ DO RECIFE: O SANGUE E O SANTO EM COMPOSIÇÃO*

Olavo de Souza Pinto Filho  

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Este artigo parte de uma indagação de Roger Bastide em *O Candomblé da Bahia*: “O candomblé é uma família mística que se *superpõe* às famílias carnais. Como se chega a fazer parte dessa família?”.¹ O uso do verbo pronominal destacado na frase acima permite uma abertura a diferentes campos semânticos na mesma oração. No sentido de “sobrepôr”, enquanto verbo bitransitivo, entende-se que seu uso nessa frase exprime a ideia de “colocar antes de”, “dar preferência”. Esse primeiro sentido remete, como veremos, às interpretações sobre a natureza da família de santo nos candomblés do Brasil, em especial, na relação dessa com a família dita “consanguínea”, cumprindo a “função” de fornecer às pessoas advindas de uma “experiência familiar desagregadora” um universo “coerente” de posições sociais, que permitiriam uma estabilidade em um meio marcado por incertezas.

* Este artigo é um desenvolvimento de parte dos argumentos apresentados em minha tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo em 2020, para a qual recebi apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Para a redação desse artigo, contei também com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), através da Bolsa Pós-Doutorado Nota 10. Aproveito para agradecer os comentários de Noshua Amoras de Moraes e Silva, Marcio Goldman, Lucas de Mendonça Marques, Clara Flaksman, Edgar Barbosa, Barbara Cruz e demais colegas do Núcleo de Antropologia Simétrica (NANSi), que foram excelentes interlocutores para as ideias apresentadas aqui. Por fim, também agradeço aos pareceristas da *Afro-Ásia* pelas recomendações e generosas sugestões que contribuíram para o aperfeiçoamento do artigo.

1 Roger Bastide, *O candomblé da Bahia: rito nagô*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 50. Grifos meus.

Uma segunda leitura seria de adicionar uma coisa à outra: nesse sentido teríamos uma aproximação com o conceito de *família de santo*² – tão caro aos meus anfitriões em Recife, pois, a partir das suas experiências com candomblé, traduzidas pelo termo *família*, é possível vislumbrar diferentes engajamentos, relações e conexões que uma pessoa estabelece enquanto pertencente a uma família de santo.

A terceira possibilidade é a inversão dos termos para que o foco da análise seja a contraparte da família de santo, aquilo sobre o que ela se diferencia. Dito de outro modo, a *família carnal*³ sob a perspectiva da família de santo – como se ela também significasse outra coisa a partir das relações que a consanguinidade vincula, permitindo que a maneira habitual de associação ao significado desse termo possa ser transformada quando associado a essa experiência. Todas essas opções serão desenvolvidas na análise que se segue. São os seus desdobramentos possíveis e as reflexões que se suscitam no intercruzamento de significações o interesse maior deste artigo.

Meu ponto de partida é a questão etnográfica relativa à configuração da família de santo no candomblé do Recife, baseada na relação entre dois termos de referência desse universo: *o santo* e *o sangue*, que são tidos como centrais na composição do parentesco espiritual no candomblé nagô do Recife.

2 Todos os termos nativos utilizados serão grafados em itálico apenas em sua primeira menção no texto, exceto quando se tratar da fala de uma pessoa. A presença de aspas duplas (“”) refere-se aos termos convencionados pela literatura antropológica, por exemplo, “família de santo”, à qual faço referência para manter sua exterioridade em face do meu argumento, e nas citações de autores e no interior de citações destacadas por aspas simples (’), busquei manter a convenção adotada pelo autor que está sendo citado.

3 Nos candomblés, costuma-se marcar a relação entre pais e filhos consanguíneos pelo termo *carnal* ou *parentes carnis*. Em Recife, é comum as pessoas se referirem aos pais ou filhos consanguíneos como “minha mãe carnal”, “meu filho carnal”. Essas frases são evocadas para marcar a relação de consanguinidade em relação ao contexto da família de santo. Para se referir aos ascendentes diretos consanguíneos, em geral, usa-se o termo carnal em vez de sangue, ainda que eventualmente possa se falar em termos de mãe ou pai de sangue.

Apesar da centralidade da “família de santo” no universo do candomblé, na história da etnologia afro-brasileira, nota-se uma ausência de estudos relacionados ao campo do parentesco. As objetivações antropológicas sobre o tema não tiveram grande desenvolvimento. Com exceção da clássica dissertação de Vivaldo da Costa Lima, de 1977, intitulada *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*,⁴ os principais (e ainda poucos) trabalhos que exploram o assunto se concentram, sobretudo, nos anos 60 e 70 do século passado.⁵

A literatura sobre os candomblés sempre ressaltou, ao falar da configuração familiar das casas de culto, como a questão da “família de sangue” e da “família de santo” se apresenta enquanto uma diferenciação inerente ao universo dos terreiros. Essa distinção tomava a família consanguínea enquanto uma base biológica e material da qual a família de santo seria uma derivação social e simbólica ou fictícia. Com efeito, essa antinomia é a replicação de outra fundante, qual seja, a de sociedade/ indivíduo e a diferenciação entre santo e sangue, concebida de maneira a reforçar uma dualidade, como efeito de um binarismo anterior.

A questão que me parece central nesse debate é: o modo usual de descrever tal relação acaba por situá-la como uma oposição, que possui longa trajetória disciplinar. Tal trajetória remete-nos até as oposições fundantes, como entre “sociedades do status”, onde a consanguinidade possuiria um valor proeminente, e as “sociedades do contrato”, nas quais a “família” em seu “núcleo doméstico” se opõe ao “espaço público” e político. Em suma, minha hipótese é que a oposição construída entre santo e sangue na literatura antropológica das religiões de matriz africana é uma atualização da relação entre consanguinidade e contrato feita nos primeiros estudos do parentesco e organização social.

4 Vivaldo da Costa Lima, *A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupoais*, Salvador: Corrupio, 2013.

5 Farei referência detalhada a esses trabalhos na sequência do texto. A menção acima localiza os trabalhos de Rita Laura Segato, “Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife”, *Anuário antropológico*, v. 10, n. 1 (1986), pp. 11-54 [↗](#). e, Leni Silverstein, “Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia”, *Religião e sociedade*, v. 4 (1979), pp. 143-169.

O argumento aqui apresentado parte de minha etnografia realizada no *Ilê Iemanjá Ogunté*, fundado em meados da década de 1970 e dirigido na época de minha pesquisa por Paulo Braz Felipe da Costa, *Ifatoogun Ifamuyide* e sua irmã Maria Lúcia Felipe da Costa, *Omitoogun*.⁶ Essa casa, e outras a ela associadas, conformam uma vasta rede de terreiros que possui filiação com o Sítio de Pai Adão, o *Ilê Obá Ogunté*, um dos mais importantes e antigos terreiros do Brasil. Sua fundação remonta ao início da década de 70 do século XIX, pela nigeriana Inês Joaquina da Costa, cujo nome africano era *Ifátinuké*, filha de Iemanjá Ogunté. Conta-se que foi ela quem trouxe os principais assentamentos dessa casa e realizou outros fundamentos religiosos. Segundo os relatos, ela teria vindo da África como africana liberta e se instalado na então região do Baixo Beberibe.⁷

De acordo com as narrativas colhidas em campo, o Sítio era conhecido como “Sítio de Inês”. Posteriormente, recebeu o nome Sítio de Pai Adão, mudança atribuída à popularidade de Felipe Sabino da Costa, *Adamassi*, popularmente conhecido como Pai Adão *Ope Atonan*. Filho de Iemanjá, nascido em 1877 no Engenho Taquarí (atual bairro da Torre), tinha como pai Sabino da Costa, *Alapini Oyo Oba*. Adão teria viajado e residido em outras cidades, como Salvador e Maceió, chegando inclusive

6 As considerações e argumentos que embasam este artigo são fruto da minha convivência diária com meus anfitriões em Recife, em especial, no Ilê Iemanjá Ogunté, em Água Fria. O trabalho de campo ocorreu entre os anos de 2013 e 2018, totalizando 32 meses de pesquisa de campo resultando em minha tese de doutorado; Olavo de Souza Pinto Filho, “A família nagô. Composições entre o sangue e o santo no candomblé do Recife”, Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020 .

7 Sobre sua história, ver José Jorge de Carvalho, “Ritual and music of the sango cults of Recife, Brazil”, Tese (Doutorado em Antropologia Social), Queen’s University, Belfast, 1984; Arnaud Halloy, “Dans l’intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil”, Tese (Doutorado em Antropologia Social e Cultural), Universidade Livre de Bruxelas, Bruxelas; Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, Paris, 2005 ; Maria Brandão e Roberto Motta, “Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco” in Vagner Gonçalves da Silva (org.), *Caminhos da alma: memória afro-brasileira* (São Paulo: Summes; Selo Negro, 2002).

a ir para a África. Assumi o Sítio alguns anos depois da morte de Tia Inês, liderando essa casa até 1936, quando faleceu.⁸

A partir daí ocorreu uma série de sucessões envolvendo famílias de santo e de sangue, com proeminência desta última, de modo que hoje o Sítio é liderado por um dos netos de Adão, Manuel Nascimento Costa (Manuel Papai). Os conflitos advindos dessa sucessão estão retratados nos trabalhos de Motta, Carvalho e Halloy.⁹ As pessoas cujas elaborações fundamentam esse artigo são pertencentes ao Ilê Iemanjá Ogunté, fundado no início dos anos 1980 por Malaquias Felipe da Costa, filho de Pai Adão, mantido hoje por seus filhos e netos.

Os terreiros de tradição nagô se organizam em casas lideradas simultaneamente por pais e mães de santo, formando extensas redes de casas de santo por meio de famílias genealógicas vinculadas às nações de origem.¹⁰ As famílias de santo, como bem apontou Halloy, funcionam como uma rede, “a rede nagô”, que é nomeada pelos praticantes do candomblé em Recife como *rama*.¹¹

Como afirma o autor, “a família de santo delimita um campo de relações preferenciais expresso no vocabulário da consanguinidade”.¹² Na mesma direção, vários estudiosos das religiões de matriz africana reconhecem a relação entre mãe ou pai de santo e filhos de santo como central na constituição das famílias de santo nas casas de candomblé. Esses termos vêm acompanhados ainda de outros, em um idioma que não o português. No caso do nagô, é conhecido, mas não usual, o uso

8 Albino Gonçalves Fernandes, *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937, p. 56.

9 Roberto Motta, “Meat and feast: the xango religion of Recife, Brazil”, Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Columbia, Nova York, 1988; Carvalho, “Ritual and music of the sango cults”; Halloy, “Dans l’intimité des orixás”.

10 Escolhi usar o termo nagô, ou candomblé nagô, em vez de “xangô” pernambucano, por ser o nome pelo qual as pessoas do nagô o denominam. Nagô faz referência à origem *yoruba* desses terreiros. Ademais, “xangô” seria o “nome de branco”, que pessoas não pertencentes ao candomblé utilizavam para se referir a ele, sendo censurado fortemente pelas pessoas com as quais convivi.

11 Halloy, “Dans l’intimité des orixás”, p. 131.

12 Halloy, “Dans l’intimité des orixás”, p. 32.

dos termos *baba* ou *iya* (pai e mãe em iorubá), como uma contração da palavra babalorixá ou iyalorixá. Podemos considerar como termos mais elementares das relações entre uma família de santo: pai e mãe, filho e filha. Usa-se também os termos irmãos e irmãs, tios e tias, que, embora relevantes na perspectiva dos terreiros, não são da mesma importância ritual dos primeiros, aparecendo como frequentes termos referenciais entre os membros da família consanguínea.

Como veremos neste artigo, todos os laços que vinculam as pessoas de uma família de santo são precipitados pelos processos iniciatórios que, por sua vez, operam como um modo central de produção de parentesco. A iniciação não apenas envolve, mas cria os dois termos desse universo de referência (sangue e santo), instaurando uma diferenciação em relação à linha de consanguinidade que atravessa essa rede de terreiros. Meu ponto de partida é a distinção (e não oposição), estabelecida pelos integrantes do terreiro, entre sangue e santo. Ou seja, o que consideramos como “parentesco de santo” é transmitido pelo “parentesco de sangue”, e o “parentesco de sangue”, por sua vez, também incide no “de santo”. A proximidade e o afastamento dessas duas linhas se expressa a partir da interdição ritual de que um pai ou uma mãe *carnal* não poderia ser pai ou mãe de santo de um filho, tanto porque *ninguém é pai ou mãe duas vezes*, mas também, e principalmente, porque *misturaria as energias*.

“*Entre nós, o sangue reina*”, costumava dizer um importante sacerdote.¹³ É essa noção de consanguinidade que explica como os membros da família do Ilê Iemanjá Ogunté se percebem como únicos e singulares em relação às outras casas de candomblé. Esse poder do *sangue* e dos laços de “consanguinidade” costuma ser expresso como *a parte do sangue*. É a força do sangue que permite certas execuções ritualísticas, formas específicas de cantar, domínio de técnicas rituais e o modo como as casas de santo se organizam e se vinculam a partir de uma concepção de “consanguinidade”

13 Uma constatação frequente no interior dessa família de santo, formulação que nomeia um artigo de Arnaud Halloy, importantíssimo para este artigo: Arnaud Halloy, “Chez nous, le sang règne!”, *Terrain*, v. 2 (2010), pp. 40-53 .

própria ao mundo dos candomblés do Recife. Essa “consanguinidade” pode ser entendida como um fundo de preexistência diante do qual a ação ritual emergiria como figura. O sangue, no candomblé, é constituído por, e funciona como, o principal veículo de transmissão do *axé*, força que anima e movimenta o universo.¹⁴

A composição de diferentes substâncias é central nos rituais do candomblé, sendo o sangue a principal delas. O sangue dos animais é o meio privilegiado de diferentes participações entre homens e outros seres: divindades, espíritos e pessoas. É, ainda, o sangue que alimenta uma divindade e fortifica o vínculo entre uma pessoa e seu orixá. O sangue também demarca um vínculo criado ritualmente, sendo, portanto, um modo de relação.

Ao buscar uma reflexão sobre parentesco de santo em Recife, tomo o cuidado de não reificar (nem generalizar) pressupostos teóricos sobre a família de santo que a veja como modelo de organização ou de grupo social, e evito reduzir suas especificidades às explicações “externalistas”, que recorrem à sociedade ou a conjecturas históricas sobre sua formação que, como veremos abaixo, serviu de mote para a literatura sobre o tema na antropologia das religiões afro-brasileiras.

14 O *axé* é também substância, e enquanto substância pode ser traduzido como diferentes modalidades de sangue, a exemplo da definição clássica de Juana Elbein dos Santos, segundo a qual o sangue não é apenas o que nós mesmos chamamos de sangue: ele pode ser vermelho, branco e preto e ele se distribui entre os reinos animal, vegetal e mineral, gerando assim nove possibilidades das quais nós só retemos uma: “o «sangue» vermelho [...] do reino animal: corrimento menstrual, sangue humano ou animal” – Juana Elbein dos Santos, *Os Nãgô e a morte: pãde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 41. Embora reconheça a potência da definição do *axé* enquanto diferentes modalidades de sangue, não posso deixar de sublinhar minha leitura do *axé*, feita a partir do meu material etnográfico em Recife, de que não é possível estender ao *axé* uma classificação em formas tão marcadas, como, por exemplo, “tipos de sangue”, em uma escala cromática de apenas três cores (preto, branco e vermelho). Essas poderiam ser cristalizações, sempre momentâneas, dessa força, e não uma forma acabada da mesma. E, a exemplo do que argumentou José Jorge de Carvalho, considero a extensão dessas classificações desajustadas ao contexto do candomblé do Recife, concordando com o que escreveu o autor: “[o] significado da palavra está se tornando uma espécie de conceito analítico universal, usam *axé* quase que como um sinônimo daqueles termos clássicos tais como *mana*, *manitu*, e assim por diante. Não insisto nesse último sentido do termo com muita ênfase neste artigo porque ele não corresponderia ao seu emprego geral no Recife” – Carvalho, “Ritual and music of the sango cults, p. 111.

A família de santo na literatura afro-brasileira

Um bom ponto de partida para introduzir a discussão sobre família de santo é a dissertação de Vivaldo da Costa Lima sobre a família de santo no candomblé da Bahia. Ancorada em um trabalho de campo de longa duração, e feita com mais de 23 terreiros na capital baiana, suas questões movimentam-se entre o caráter estrutural funcionalista dos modos de organização da vida social dos terreiros por ele estudados. Uma das proposições mais gerais de Costa Lima diz respeito à exclusão, ocorrida no Brasil, da “família de sangue” pela “família de santo”. Segundo o autor, ao entrar na “família de santo”, o iniciado ganharia uma nova família que substituiria a de “sangue”.¹⁵ Esse é um argumento importante de reter. Tal afirmativa só é possível por assumir que “famílias negras” ou de “baixa renda” seriam “desestruturadas” segundo os valores da “sociedade envolvente”. Como efeito dessa “desestruturação”, as famílias negras sofreriam um aprisionamento conceitual dentro de um duplo caso de “adaptação”: no primeiro caso seria, como veremos, uma adaptação dos negros escravizados à família patriarcal branca; no segundo, uma adaptação de estilos e padrões africanos que sobreviveriam no Brasil. Variações desse argumento são encontradas em trabalhos subsequentes sobre a família de santo.

De certo modo, nos deparamos com estratégias analíticas de uma tradição intelectual que, a exemplo das etnografias africanas,¹⁶ pensa as religiões afro-brasileiras como expressão de uma relação mais fundamental, que seria o parentesco. A comparação entre o contexto brasileiro e o africano torna implícito outro tipo de operação com os dados etnográficos, uma espécie de impulso, ao presumir como realidades objetivas dois registros teóricos do campo do parentesco: as noções de filiação (e descendência) e de aliança. Tais formulações passam necessariamente a apresentar

15 Lima, *A família de santo*.

16 Em especial, o livro de Meyer Fortes, *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

esses pressupostos e operacionalizá-los nas discussões sobre a família de santo.

Devemos a Schneider uma primeira revisão metodológica dos pressupostos e modelagens analíticas sobre parentesco, quando ele traz para o centro do debate não mais a pertinência, ou não, dos modelos antropológicos (teoria da aliança e teoria da descendência), em especial as discussões de que o parentesco se basearia, primeiramente, na genealogia como uma base biológica sobre a qual se constituiria uma representação social; ou ainda, a do parentesco como expressão social que refletiria, na mentalidade das pessoas, natureza, sociedade e cultura.¹⁷

Schneider recomendava, portanto, o estudo do parentesco enquanto “sistema de símbolos”, de onde parte sua análise sobre o parentesco americano. Este existiria em duas ordens simbólicas, a natureza e a lei: em termos do primeiro, os parentes seriam aqueles que compartilham substâncias biogenéticas, simbolizadas pelo termo “sangue”; no segundo, parentes seriam pessoas que seguem um certo código de conduta. Nesse sistema, as relações por “sangue” eram consideradas superiores às “legais”, considerando que a substância biogenética teria mais importância do que as convenções definidoras do conteúdo do comportamento em uma “solidariedade duradoura e difusa” entre os membros da família.

Segundo a crítica de Schneider, o “parentesco” funcionaria, portanto, como um tipo de “artifício”, por meio de projeções e assunções de modelos cada vez mais especializados (enquanto fundo), sobre os dados etnográficos cada vez mais dispersos (enquanto figura) – os efeitos de tais projeções seriam o de tomar o parentesco não mais como uma hipótese, mas, enquanto uma “realidade” (agora figura) nas descrições etnográficas (fundo), tal contraste desapareceria na medida em que seria

17 David. M. Schneider, “Some Muddles in the Models: Or, How the System Really Works”, *The Relevance of Models for Social Anthropology*, n. 1 (1965), pp. 25-85; e *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984.

revelado. Tudo se passa como se os modelos teóricos e os dados etnográficos tivessem a aparência de ser a mesma coisa nessas projeções.¹⁸

Voltando à introdução de Costa Lima, o autor aponta para o que define como “sistemas empíricos”: a família de santo e os laços de parentesco estruturados em bases sociobiológicas, e a sociedade global em que os dois sistemas se inserem. É curioso notar, como mostrarei mais à frente, que os trabalhos sobre a família de santo, ao menos parcialmente, organizam suas análises dentro dessa tríade, centrados entre um sistema formado pela família de santo, a família consanguínea e a estrutura social mais ampla. De todo modo, o estudo de Lima enfatiza as dimensões classificatórias do parentesco de santo, de sua estrutura e hierarquia, sempre a partir do que ele entende como papéis sociais dos membros do terreiro:

As religiões iniciáticas africanas que marcaram o candomblé brasileiro eram, sobretudo, religiões de linhagens ou de tribos em que a instituição da família desempenha um papel preponderante [...]. [N]o candomblé, nas linhagens recriadas através dos laços da descendência mística do culto aos orixás, também se obedece, com maior ou menor rigor, às interdições das sociedades unilineares.¹⁹

Tal recorte do autor insere a questão da solidariedade como base para a formação e manutenção do grupo, formada a partir do relacionamento de pais e mães de santo com seus filhos de santo e desses entre si. O elemento que embasa essa questão é principalmente a onomástica vocativa de “pai” ou “mãe”, advinda da relação estabelecida com seus filhos no momento da iniciação. Um tipo de paternidade classificatória na qual o conceito de família biológica cederia, por motivos externos, seu lugar a outra categoria de natureza distinta, neste caso, a família de santo. Nesta, figuraria a mãe de santo como autoridade máxima do grupo, a chefe da família de santo.

18 Schneider, “Some Muddles in the Models”; e *A Critique of the Study of Kinship*. pp. 25-86; David D. Schneider, *A critique of the study of kinship*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984.

19 Lima, *A família de santo*, p. 179.

Essa abordagem possui, ainda, como horizonte teórico, por um lado, as discussões sobre descendência e organização social centrados na etnologia africana da época, e, por outro, o vínculo dos terreiros no Brasil com a África, onde a família de santo e a família de sangue seriam a mesma família, dado que os orixás pertenciam a uma linhagem paterna pela qual eram transmitidos.²⁰ Costa Lima oferece uma importante mudança teórica relativa à leitura dos materiais etnográficos e históricos oriundos dos povos iorubá e fon, afirmando que a relação entre terreiros brasileiros e a África deve ser entendida em termos de influência, e não permanência, dado que no território africano os ditos sistemas religiosos estariam intimamente ligados a outros dois sistemas, o de parentesco e de linhagem familiar, e, segundo um dos pressupostos funcionalistas, seria natural e obrigatório que os membros da linhagem representem seu “grupo” no sistema religioso.

Essa ênfase ou tensão entre os dois sistemas atravessa todo o trabalho de Costa Lima. Sua afirmação peremptória da substituição da família consanguínea pela de santo é parte central de seu argumento. Contudo, há inúmeras passagens etnográficas que, se não chegam a negar totalmente o argumento, tornam a situação mais complexa, ao evidenciar uma quase indiscernibilidade entre os dois modos, como o autor mesmo demonstra:

Mas sempre é certo que pertencer a uma família que é de candomblé, isto é, ser socializada num grupo familiar que tem no candomblé o seu sistema de crença religiosa; ter em seu processo ‘inculturativo’ a visão constante da presença do orixá - tantas vezes presente no corpo de uma mãe ou de uma irmã de sangue [na nota que segue ao termo de sangue o autor explica que a expressão irmã ou mãe de sangue se opõe, na linguagem do candomblé, ao de santo. Diz-se também irmã ou mãe de carne] se criado num ambiente em que predominam os valores, e as normas de conduta subsumidas as sanções sobrenaturais dos orixás –

20 Bastide, *O candomblé da Bahia*; Pierre Verger, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador: Corrupio, 2002.

tudo isto já predispõe a pessoa, de um ponto de vista não apenas cultural ou linearmente psicológico, à crença e participação efetiva no culto.²¹

Essa formulação nos remete àquelas já clássicas sobre o estatuto da noção de “família”, tendo como fundo conceitual a noção de “grupo”. O binômio família/casa funcionaria, nessa inferência, como reflexo de uma “organização social” em menor escala, encarnadas em seus membros as derivações que a tipificaria enquanto promotora das relações de produção, de solidariedade e de tensões e cisões, como reflexo de dinâmicas sociais progressas.

Tais pressupostos sociológicos dessa concepção de família são encontrados nos discursos e teorias sobre a formação nacional, da qual a família figuraria como uma espécie de “instituição” com reflexos jurídicos e políticos sobre e contra a “sociedade”. Essas teorias contam com toda uma tradição intelectual no campo das teorias sociais brasileiras, tendo como um dos trabalhos precursores a obra *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre.²²

Em seu livro, Freyre se dedica a escrever uma nova orientação sobre a formação do Brasil a partir do estudo sobre a “família brasileira”, em especial sobre a família patriarcal fundada na casa-grande. A senzala era, para ele, uma continuidade das relações de poder engendradas por esse patriarcado, por meio de agregações parciais e subalternas ao núcleo conjugal dos senhores, desenvolvidas e, como sabemos, submersas em violência. Louis Marcelin, em uma crítica certeira à formulação freyriana, demonstra como essa visão totalizante, inaugurada por Gilberto Freyre e continuada por outros estudiosos, expressa pelo sintagma casa-grande/senzala, do qual o último termo é apenas um agregado do primeiro, “criou uma versão excessivamente verticalizada e monolítica do regime de *plantation*”, e, principalmente, criou uma noção de que não haveria

21 Lima, *A família de santo*, p. 62.

22 Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

família de escravos,²³ mas “escravos participando da vida do senhor”, retratando os negros desprovidos de qualquer autonomia.²⁴

Na esteira desses debates, o estatuto da família negra continua no cerne do debate antropológico, em especial, os realizados por antropólogos norte-americanos em Salvador, na virada dos anos 1930 e 1940. Em vez da permanência do modelo jurídico português da família patriarcal, o que motivou o debate nesse período foram as elaborações sobre a permanência ou não de estruturas africanas na formação dos grupos familiares negros. Esse debate tinha como pano de fundo o contraste entre a integração racial dos negros nos Estados Unidos e Brasil e a influência ou não de traços estruturantes africanos na organização dessas famílias. As informações que embasavam esse debate foram extraídas do mesmo contexto: comunidades negras de Salvador, em especial, famílias que faziam parte da comunidade do terreiro do Gantois.

Para Franklin Frazier, importante sociólogo norte-americano, a estrutura familiar negra e seus aspectos culturais seriam produtos da escravidão e, por consequência, uma adaptação a situações de pobreza e violência nas quais os negros baianos estavam submetidos. Segundo o autor, esses fatores levavam ao desagregamento das famílias, fazendo permanecer, então, apenas os laços mais duradouros dos núcleos familiares, qual seja, a relação entre a mãe e seus filhos.²⁵

Em direção oposta, o antropólogo Melville Herskovits defendia que essa configuração da família negra brasileira advinha da permanência de formas tradicionais culturais e de vida africanas adaptadas ao novo mundo. A relação entre mães e filhos são, nesse sentido, centrais

23 Sobre o tema de “família de escravos”, conferir, entre outros, Robert Slenes, *Na senzala uma flor: a família escrava nas regiões de grande lavoura do sudeste*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

24 Louis HERN Marcelin, “A invenção da família Afro-Americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do recôncavo da Bahia”, Doutorado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996, p. 52 .

25 Edward Franklin Frazier, “The Negro family in Bahia, Brazil”, *American Sociological Review*, v. 7, n. 4 (1942), pp. 465-478 ; e “Rejoinder”, *American Sociological Review*, v. 8, n. (1943), pp. 394-404 .

nas famílias negras como prova da tenacidade e sobrevivência do lugar da maternagem nas sociedades do oeste africano, comuns em sociedades de linhagens patrilocais e poligâmicas, nas quais a organização social das linhagens se dava pela descendência dos filhos de várias mulheres com o mesmo homem, o que tornava a relação, do ponto de vista dos filhos e das relações de afetividade, mais proeminente na relação entre uma mãe e um filho.²⁶

Essa divergência foi explicitada em uma discussão em artigos publicados no início dos anos 40, na *American Sociological Review*. Apesar de antagônicas, tais posturas se inseriram no contexto mais amplo de combate ao racismo norte-americano. De um lado, valorizavam-se os aspectos culturais africanos e sua capacidade de resistir à adaptação imposta pelo mundo branco, e do outro, o destaque da não singularidade das comunidades negras no novo mundo e o caráter eminentemente social de sua situação, portanto passível de ser revertido com a melhora de sua condição social e econômica.

A partir dos anos 70, outro ciclo de pesquisas sobre a “família de santo” se consolidou. Nestes novos trabalhos, em consonância com a emergência de uma perspectiva sociopolítica para a análise das religiões afro-brasileiras, procura-se ver a família de santo não mais como a imagem de uma sobrevivência africana, e sim como resultado da influência da “sociedade envolvente”. Em certo sentido, há uma continuidade do argumento de Franklin Frazier, mas agora não se trata mais de uma ação dessas comunidades frente aos efeitos da escravidão, mas de um procedimento ativo das casas de candomblé em recompor suas famílias perante a experiência da escravidão e do patriarcado.²⁷

26 Melville J. Herskovits, “The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method”, *American Sociological Review*, v. 8, n. 4 (1943), pp. 394-404 ; “The southernmost outposts of New World africanisms”, *American Anthropologist*, v. 45, n. 4 (1943), pp. 495-510 ; e “The Social Organization of the AfroBrazilian Candomble”, *Phylon*, v. 17, n. 2 (1956), pp. 147-166.

27 Silverstein, “Mãe de todo mundo, Rita Laura Segato, “A folk theory of personality types: Gods and their symbolic representation by members of the Sango cult in Recife, Brazil”, Tese (Doutorado em Antropologia Social), Queen’s University, Belfast,

Partindo da crítica feminista sobre os estudos de parentesco,²⁸ esses trabalhos buscavam explicar a família de santo em relação à “família patriarcal”, buscando na figura da “mãe de santo” a explicação para a relação entre candomblé e “sociedade envolvente”:

A mãe-de-santo, como mãe da família-de-santo, se situa aparentemente dentro da definição social contemporaneamente predominante de mulher: uma fêmea biológica que preenche o papel de esposa e mãe dentro da instituição da família. A família-de-santo não é sinônimo de família nuclear normativa, ainda que às vezes é interpretada como tal. Ela é uma família ligada por laços de parentesco ritual, ao invés de sangue e casamento, e é também um tipo de comunidade, um grupo doméstico. Nestas comunidades as mulheres negras e pobres assumem e mantêm posições de poder e dominação sobre, entre outras pessoas, homens brancos de classe média e, menos frequentemente, alta. Então, o Candomblé serve de máscara e espelho da ideologia dominante na sociedade brasileira, assim como das redes materiais que a sustentam. O Candomblé se reproduz incorporando novos membros à família-de-santo em linha de parentesco ritual com vários graus de comprometimento. É neste sentido que podemos considerar a mãe-de-santo uma mãe de todo mundo.²⁹

Seguindo essa argumentação, Rita Segato, por exemplo, destaca o esforço de libertação, por parte dos membros do xangô pernambucano, das categorias ideologicamente dominantes na sociedade patriarcal, como as categorias de gênero, de família e sexualidade. A exemplo de Silverstein, a interpretação de família pode ser pensada em separado dos papéis de gênero presentes no candomblé. Essa constatação é o que

1984; e “Inventando a natureza: família, sexo, gênero no xangô do Recife” in Carlos Eugênio Marcondes Moura (org.), *Candomblé: religião do corpo e da alma - tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras* (Rio de Janeiro: Pallas, 2004), pp. 45-102; Beatriz Góis Dantas, “Parentesco de sangue e herencia de los santos”, *Montalbán*, v. 22 (1990).

28 Gayle Rubin, “The traffic in women: Notes on the ‘political economy’ of sex” in Rayna R. Reiter (org.), *Toward an Anthropology of Women* (Nova York: Monthly Review Press, 1975), pp. 157-210; Michelle Z. Rosaldo, “O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural”, *Horizontes Antropológicos*, n. 1 (1995), pp. 11-36, publicado originalmente em *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 5, n. 3 (1980), pp. 389-417.

29 Silverstein, “Mãe de todo mundo”, p. 55.

informa sua análise e serve como ponto de partida para interpelar o pouco ou nenhum destaque dado no candomblé ao matrimônio, entendido, para ela, sobretudo, como instituição social. Podemos exemplificar seu argumento nesse trecho:

Como uma unidade social, a família-de-santo coloca ao alcance dos seus membros um sistema de parentesco alternativo que é organizado e estável, apesar de ser bastante esquemático, o que libera as pessoas da incerteza de terem que depender unicamente da cooperação e solidariedade das relações de parentesco legítimo, que são, geralmente, frágeis e pouco articuladas. Neste sentido, a família-de-santo simula uma família afro-americana simples e internamente confiável, já que se apoia em sanções sobrenaturais e é ritualmente legitimada. Em alguns casos, quando o membro provém de uma família bem constituída nos termos da ideologia dominante na sociedade brasileira, a família-de-santo funciona como uma extensão daquela, ampliando a rede de pessoas que podem ser chamadas a ajudar em caso de necessidade. Este sistema tem a peculiaridade de não excluir as mulheres da liderança familiar, como é o caso da família patriarcal, nem os homens, como acontece com a família matrifocal, já que qualquer homem ou mulher iniciados dentro do culto têm a possibilidade aberta de tornar-se chefe de uma família-de-santo.³⁰

Segundo Segato, os estudos que não enfatizassem a conotação política da família de santo transformariam uma explicação sobre ela em argumentação meramente teológica. Uma chave para esse tipo de pressuposto pode ser encontrada, por exemplo, em Roger Bastide, quando o autor afirma que na África os orixás são transmitidos, prioritariamente, via linhagens masculinas – e outras formas de estabelecimento de relação com essas divindades são possíveis a partir de tal sistema –, ou seja, há a possibilidade de ter duas divindades simultaneamente ou alguma margem de troca no decorrer da vida. O que Bastide explicita com isso é que com a experiência traumática da escravidão e a consequente quebra de linhagens, haveria um abandono da transmissão por meio delas, e as relações com os orixás passariam a ser efetuadas exclusivamente por outras vias. Bastide

30 Rita Laura Segato, *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasília: EdUnB, 2005, p. 36.

conclui que “não há, portanto, diferenças de fatos, mas apenas a predominância de certos termos de alternativas num país e de outros, no outro”.³¹

A explicação de Bastide, por um lado, pode ser alegórica do tratamento que dados oriundos de pesquisas em territórios africanos vieram a receber nas análises sobre o candomblé no Brasil. A justaposição dos contextos africano e brasileiro, implícita ou explicitamente, busca explicar a experiência brasileira pela etnografia africana. Esse ato revela uma postura derivada, por sua vez, de outras presunções, explicando o parentesco de santo nas religiões de matriz africana no Brasil do ponto de vista exclusivo de adaptações sócio-históricas.

Por outro lado, se a formulação apresentada por Bastide aponta para a ruptura das relações de parentesco em relação aos orixás entre Brasil e África, é essa mesma formulação de Bastide que permite pensar, tal como constatou Goldman, que, se tais adaptações ocorreram, não foram como meras repostas arbitrárias a uma determinada situação ou evento histórico. Trata-se de predominâncias e alternativas que, como propõe Goldman, se pensadas na chave transformacional denotam as atualizações deste sistema:

e aqui reside a novidade da contribuição de Bastide [...], na maior parte dos casos, as transformações não são arbitrárias, mas consistem na atualização de alternativas já presentes nas religiões africanas, motivadas pelas novas condições objetivas [...] Assim, a substituição da regra de determinação de pertença a um orixá (por meio de divinação, e não da descendência patrilateral) é uma atualização de uma alternativa já existente na África, ainda que só utilizada em poucos casos (doenças, descoberta de orixás oriundos da linhagem materna que podem ser adotados, o fato de ter sido criado no templo de uma certa divindade etc.³²

Há ainda outra passagem de Bastide que me parece sugestiva sobre esse processo de substituição de regras de determinação de pertença

31 Bastide, *O candomblé da Bahia*, p. 280.

32 Marcio Goldman, “Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica”, *Análise Social*, v. XLIV, n. 190 (2009), p. 110 ☒.

pela divinação e não pela descendência patrilateral, ou seja, a indicação de que a determinação do orixá poderia se dar por mais de um modo. Entendido enquanto fluxo, considero que sua configuração histórica não nos permite cristalizar tais alternativas como uma forma acabada, mas como um movimento contínuo de criação e diferenciação:

Da mesma forma, a religião africana tendeu a reconstituir no novo *habitat* a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não o conseguiu, lançou mão de outros meios; *secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e todavia diversos dos agrupamentos africanos. O espírito não pode viver fora da matéria e, se essa lhe falta, ele faz uma nova.*³³

Há nessa formulação uma rotação de perspectiva em relação ao processo “adaptativo” desses coletivos. Uma “adaptação” como sinal de sua vitalidade e resistência a condições de extrema violência e adversidade, e não mera influência de pressões externas aos primeiros. Essa capacidade não está localizada apenas no passado, mas, como veremos, trata-se de um impulso constante de criação desses coletivos que se atualiza no cotidiano dos terreiros.

Como se percebe nesse breve panorama, os estudos sobre família de santo operam uma série de reduções da noção de “família” a partir de determinados pressupostos. Acabam por dizer menos sobre como as pessoas elaboram suas relações de santo e mais sobre as imagens antropológicas construídas sobre elas.

Foram apenas em trabalhos recentes sobre o candomblé que se formularam novas questões etnográficas sobre a família de santo. Ainda que o objetivo deles não fosse tecer formulações estritamente sobre o parentesco das famílias de santo, eles são fundamentais para o argumento em questão. Em primeiro lugar, o trabalho de Arnaud Halloy trata exatamente da mesma família da qual trabalhei, os Felipe da Costa, descendentes de Pai

33 Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, São Paulo: EDUSP, 1971, p. 32. Grifos meus.

Adão no culto nagô do Recife,³⁴ e a tese de doutorado de Clara Flaksman, por sua vez, em sua etnografia, dialoga com os principais debates tecidos na etnologia afro-brasileira em relação à experiência análoga da composição de uma família de “sangue” e de “santo” no candomblé baiano.³⁵

Arnaud Halloy propôs um sistema em que coexistem duas formas de transmissão do saber, ou seja, duas formas de aprendizado: a “consanguínea”, descrita por ele como “modelo biológico”, e a transmissão por “participação”, descrita como “modelo culturalista”. Esses modos distintos de conhecimento seriam, na sua visão, “complementares” entre as duas formas de aprendizado. O primeiro modelo seria restrito à família de Pai Adão (o fundador do terreiro) e seus descendentes diretos, e o segundo seria adquirido pelos outros integrantes do terreiro sem vínculo consanguíneo com a família. Embora reconheça a existência de uma distinção dessa ordem, não a entendo como modelos distintos que operariam por complementaridade. Outra ressalva é que esse modelo de transmissão não é de modo algum restrito aos descendentes de Pai Adão; pelo contrário, quase que a totalidade de pessoas com as quais convivi em meu campo elaboraram suas experiências religiosas a partir das noções de “sangue” e “descendência”.

Clara Flaksman faz sua pesquisa em terreiros de Salvador, especialmente o Gantois, terreiro que compartilha a experiência de ser dirigido por pessoas de dentro de uma mesma “família consanguínea”. Flaksman se concentra em torno da noção de “enredo” no candomblé – noção que, de algum modo, toca diretamente nas relações de parentesco, como a autora mesmo diz:

O argumento central aqui contido é de que o uso muito frequente do termo ‘enredo’ é reflexo de um modo de existência múltiplo, um modelo de relacionamento intrinsecamente ligado ao candomblé. A escolha do termo se deve justamente à sua pluralidade de significados, dentre os

34 Halloy, “Dans l’intimité des orixás”.

35 Clara Flaksman, “Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no terreiro do Gantois, Salvador, Bahia”, Doutorado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014 .

quais me detenho em três que considero especialmente representativos desse modelo: enredo enquanto narrativa, enquanto modo de relação e como sinônimo de emaranhamento. Ter enredo é ter uma relação; ou melhor, um complexo de relações. A utilização mais frequente do termo diz respeito aos laços familiares, que por sua vez também podem ser múltiplos e diversos. Ou seja, quando alguém me dizia que eu tinha enredo, estava querendo dizer, em última instância, que eu tinha uma relação familiar, ancestral – fosse direta ou indireta – com algum orixá; e seria então pela vontade deste que eu estaria ali naquele momento. Essa relação pode se dar de inúmeras maneiras e em diferentes planos – pois um enredo pode dizer respeito tanto a relações entre orixás quanto a relações entre seres humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás. Essas relações acontecem em planos de existência diversos – o que, no caso dos orixás, tanto tem a ver com os orixás “gerais”, as entidades propriamente ditas, quanto com os orixás “individuais”, que devem sua existência, salvo raras exceções, à feitura de algum filho ou filha de santo.³⁶

Dito de outro modo, para a autora, o conceito de “enredo” descreveria múltiplas relações nas quais, em suas palavras, a transmissão pelo “sangue” teria um papel fundamental para os praticantes do candomblé: “pois ter enredo é ser um pouco aquilo com que se relaciona, participar da natureza do outro, ter correndo nas veias tanto o sangue quanto as relações e as histórias que compõem a pessoa no candomblé”.³⁷

Tal argumentação permite que eu apresente como percebo a relação entre sangue e santo. Em vez de construir uma equivalência entre o que as pessoas entendem como *descendência*, ao traçar suas genealogias e os argumentos estrutural-funcionalistas sobre “descendência”, por exemplo, Flaksman apoia-se em outra imagem para entender tal relação, trazendo para sua argumentação a descrição de Ordep Serra sobre a noção de “axé”, força presente e atuante por meio de orixás, ancestrais, espíritos e outros seres do candomblé. “Iniciar-se”, nessa perspectiva, “equivale a filiar-se a esses ancestrais – e no caso não importa a genealogia ‘real’ do sujeito”.³⁸ Embora

36 Flaksman, “Narrativas, relações e emaranhados”, p. 7.

37 Flaksman, “Narrativas, relações e emaranhados”, p. 133.

38 Ordep Trindade Serra, “Na trilha das crianças: os erês num terreiro angola”, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília,

a diferenciação entre a genealogia de santo e a consanguínea implique na presunção de que o sangue seja mais “real”, para usar um termo do autor, o axé permite estabelecer uma conexão entre os filhos de santo e seus orixás, o que Flaksman define como “parentesco ontogenético”.

Com o modelo da família de santo extensiva à família de sangue, criou-se um modelo de parentesco ontogenético, onde o santo – ou, em última instância, o axé – se transmite pelo sangue, e onde as descendências (de sangue e de santo) seguem alguns padrões que iremos examinar a seguir. Verifica-se uma preocupação constante com a reconstrução desses laços de parentesco, marcada principalmente pela busca de uma linhagem que seja concomitante, tanto de santo quanto de sangue.³⁹

Essa referência aponta como essa relação (sangue e santo) surge mais como uma “força”, um vetor de transmissão constitutivo da relação entre pessoa e santo (e das dimensões daí derivadas), do que como uma “regra” prescritiva dos relacionamentos.

Não é possível encontrar nas etnografias sobre o candomblé um modelo abrangente que dê conta das diferentes composições das relações entre o parentesco de sangue e de santo. Logo, não proponho um inventário geral das diversas manifestações dessa relação. O caráter comparativo dessa questão, nesse caso, apontaria não para o caráter geral dessa relação, e sim para suas particularidades. Antes de advogar a prevalência de um ou outro modo de relação, interessa-me apontar a importância dessa relação para os praticantes do candomblé.

Voltemos à indagação de Roger Bastide: “Como se chega a fazer parte dessa família?”. Por certo, a resposta para essa questão se encontra na iniciação, ou feitura de santo. Como se sabe, o termo feitura do santo deve ser entendido em sua literalidade, ou seja, um processo no qual tanto a pessoa quanto o santo são produzidos na interação entre ambos. O que está em jogo nessa interação é tanto a multiplicidade da pessoa quanto as

1978, p. 37.

39 Flaksman, “Narrativas, relações e emaranhados”, p. 127.

diferentes modalidades de seres aos quais ela se liga por meio de uma série de diferentes participações.

No Ilê Iemanjá Ogunté, é por meio da iniciação que os laços de parentesco consanguíneos internos à casa de santo são cristalizados em seu novo enquadramento. Quando uma pessoa decide ser iniciada no candomblé, só poderá fazê-lo após o veredito oracular, que revelará a necessidade da iniciação, justificada seja pela herança de algum orixá ou pelo intermédio de algum recado do santo ou outra entidade (e.g. um conselho de uma entidade da jurema),⁴⁰ que sinalizará a importância da *feitura* sob a supervisão de um pai e uma mãe de santo. No Nagô, entende-se que iniciação é um longo processo que pode englobar sucessivas e progressivas cerimônias ou constituir-se em um único ato, *lavar a cabeça*, que garantirá o vínculo daquela pessoa com seu orixá e com seus iniciadores por toda a vida (retomo esse ponto com maiores detalhes mais abaixo).

Como informa a literatura antropológica sobre o candomblé, é por meio das cerimônias de iniciação que uma pessoa acede ao seio de uma comunidade como filho de santo de uma determinada linhagem ritual ou consanguínea. Esse movimento afeta simultaneamente os envolvidos, pois o filho de santo entra na linhagem como parte da casa, e a própria casa se insere na linhagem da pessoa quando futuramente esta abrir a sua casa. Se pudéssemos pensar em um diagrama das relações que esse parentesco ritual produz, veríamos como essa rede liga os humanos entre si e estes aos orixás.

Os autores da chamada “Escola Pernambucana” de antropologia, figurada por Roberto Motta, engajados na reflexão sobre a relação entre o jogo de búzios e a atribuição dos santos em Recife, concordam que o jogo constituir-se-ia em um primeiro passo para a iniciação, já que, entre outras

40 Sobre essa relação entre distintas modalidades religiosas que convivem nos terreiros do Recife, ver Olavo de Souza Pinto Filho, de Souza Pinto Filho, “O coincidir dos santos: Imagens e reversões no candomblé nagô do Recife”. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 9, n. 2 (2017), pp. 135-151 .

coisas, sua principal atribuição seria definir o santo de cabeça do acólito.⁴¹ Fora dessa “escola”, Rita Segato possui uma visão semelhante a respeito do mesmo ponto, a saber: que a atribuição do orixá passa pela atribuição do jogo. Contudo, como ela aponta, o jogo muitas vezes confirma uma atribuição prévia por parte dos sacerdotes que analisam a personalidade, o tipo físico e certas características das pessoas — um conjunto de atribuições que associam as pessoas enquanto filhos de determinada divindade.⁴² Desse modo, muitas vezes o resultado do jogo de búzios pode variar de pai de santo para pai de santo. No entanto, o processo de iniciação pode começar muito antes da feitura e pode levar anos até que o iniciado seja *coroadado* ou “feito” plenamente. Atualmente, esse é um motivo de intenso debate no candomblé nagô, sobretudo em relação às diferentes perspectivas sobre o que faz uma pessoa de fato iniciada ou não nessa nação.

O vínculo entre uma filha ou filho de santo e seus iniciadores é definitivo e se segue por toda a vida. Embora se reconheça que uma pessoa possa fazer outras obrigações posteriores à iniciação, com pais e mães de santo diferentes, entende-se que a primeira pessoa que “soprou o axé na cabeça” de uma filha de santo é aquela com a qual ela possui o vínculo mais forte. De todo modo, o denominador comum aqui, em especial na minha etnografia, é a iniciação como fator definidor do estabelecimento da relação entre mães e pais de santos com seus filhos de santo.

Vivaldo da Costa Lima, por exemplo, ressalta o aspecto compulsório da iniciação em relação ao orixá e à pessoa, pensado em termos dos próprios praticantes do candomblé como uma “obrigação”. Essa obrigação, e o caráter inescapável de tal desígnio, é muitas vezes fonte de atrito do postulante à iniciação e sua família consanguínea. Para Lima,

Certo é que o filho de santo não repudia ou ignora sua mãe ou seus colaterais, mas o candomblé, quando as duas noções de família não se confundem - o que já viu ser raro, é que funciona socialmente como meio

41 Fernandes, *Xangôs do Nordeste*; René Ribeiro, *Cultos afro-brasileiros do Recife*, Recife: Instituto Joaquin Nabuco, 1978; Motta, “Meat and feast.”

42 Segato, “A folk theory of personality types”.

para as projeções existenciais do indivíduo e como sua base de colocação social, de segurança e de mobilidade na sociedade mais ampla.⁴³

Uma exceção, segundo o autor, se daria quando essa mesma pessoa possui uma trajetória que já faz parte do candomblé. Nesse caso, diz Lima, o processo de aceitação por parte da família consanguínea é natural, e pode ir além:

em certos terreiros de tradição unilinear no sistema de sucessão e que a linhagem da família biológica se confunde com a linhagem da família de santo, o orixá da criança é olhado logo depois do nascimento e o grau de iniciação parcial ou total é decidido nesse momento.⁴⁴

Um desses casos, encontrado em seus exemplos, foi colhido no terreiro do Alaketu em Salvador, onde oito filhos consanguíneos da mãe de santo teriam obrigação de santo feito e alguns desempenhavam funções que foram de “velhos” tios da casa, usando os mesmos *oyes* (títulos rituais) dos parentes já falecidos.⁴⁵

Aqui reside um dos pontos de divergência que procurarei descrever neste trabalho em relação à perspectiva aventada por Vivaldo da Costa Lima: a distinção entre sangue e santo pode ser de oposição em algumas atividades rituais, mas não seria, de saída, uma norma prescritiva de um sistema de parentesco. É evidente que o cerne da questão pode ser traduzido em termos de sua diferença, e esta é sempre contextual e mediada. Uma leitura que estabilize essa diferença enquanto um *a priori* tende a congelá-la, como se esta existisse fora da relação por ela precipitada, assumindo que se trata de um fenômeno do tipo binário sangue x santo.

Mas, ao menos na aposta que faço aqui, este seria um fenômeno muito mais analógico. Me apoio na discussão proposta por Roy Wagner (1977),⁴⁶ em especial na noção de que o parentesco constitui um fluxo

43 Lima, *A família de santo*, p. 161.

44 Lima, *A família de santo*, p. 64.

45 Lima, *A família de santo*, p. 65.

46 Roy Wagner, “Analogic Kinship: a Daribi example”, *American Ethnologist*, v. 1, n. 4 (2019), pp. 623-642 .

existente a priori e que deve ser constrangido a partir de ações deliberadas com o objetivo de diferenciar as pessoas, criando comportamentos adequados e desejáveis a partir da troca. No caso Daribi examinado por Wagner, a análise desse sistema relacional começa com o interdito relativo à “mãe da esposa”, que surge na forma de um noivado e envolve os futuros noivos, assim como certos parentes seus, em especial a mãe da futura noiva. Isso resulta na revogação formal e total de interação, e até de reconhecimento, entre, de um lado, o futuro noivo, e, do outro, a futura esposa e sua mãe. A interdição é considerada o passo básico e primário na criação da relação de parentesco, e é produzida dentro de um mundo conceitual que pressupõe o fluxo analógico resultando da diferenciação constituída por uma considerável ênfase moral e cerimonial. O que está em jogo nesse modelo é como diferentes sociedades percebem essa diferenciação: a sociedade ocidental acredita que ela é inata e natural, enquanto outras sociedades a veem como um ato deliberado para garantir fluxos relacionais apropriados. Diferente da abordagem genealógica tradicional, que enfatiza a disposição sistemática de correspondências relacionais ao longo de um eixo invariante, a abordagem analógica é necessariamente diacrônica e sequencial, preocupada com a “relação” como a consequência analógica da diferenciação forjada. Por fim, a abordagem analógica também “obvia” a distinção entre tipo de parente “natural” e relação de parentesco “cultural” ao subsumir terminologia e relação em uma única entidade.

Em relação ao meu argumento, me interessa a ideia de que do fluxo geral, que nesse caso seria o “santo”, há a necessidade (o ritual de iniciação) de singularização como condição da obviação das relações pregressas de parentesco consaguíneo, ou seja, uma frequência que se estabiliza momentaneamente a partir do ritual, que a modula a partir de um determinado impedimento e que a todo tempo a tensão sangue e santo tende a se recolocar.

Edgar Barbosa Neto, ao analisar uma situação sobre a ocorrência desse interdito nos terreiros de Pelotas, descreve que a proibição ritual

entre a “filiação consanguínea” e a “aliança do casamento” evitaria a sobreposição da primeira pela última. Esse impedimento tende a ser contornado pela iniciação de pessoas nessa situação por algum parente colateral de geração alternada. Contudo, aponta o autor, esse afastamento não é absoluto:

demonstra que a “mãe-de-ventre” passa alguma coisa para a sua filha, da mesma maneira que Mãe Michele, por trabalhar junto com Pai Mano na religião, está sempre aprendendo com ele. Se há separação em um plano, há aproximação em outro, e assim a pessoa pode, ao fazer a sua casa, herdar *lados* dos dois *lados* e/ou então aprender com mais de um chefe os fundamentos rituais de um único *lado*. Note-se ainda que se a *cabinda* de Pai Mano vem de seu tio e do pai-de-santo dele, o *lado de umbanda* e de *quimbanda*, que começa a ser praticado em sua casa vem, principalmente, pelo *lado* de Mãe Michele e daquilo que lhe foi transmitido pela sua avó paterna, que, durante muitos anos, foi *cacique de terra*.⁴⁷

Essa discussão deve levar em conta o modo como os praticantes do candomblé, organizados em famílias de santo, dispõem suas relações e elaboram seus relacionamentos rituais. De partida, os dois casos do contraste aventado acima, “o sangue” e “o santo”, só fazem sentido a partir e por meio de sua natureza ritual. Seus vínculos e a diferenciação que elicitam tornam-se mais evidentes a partir dos complexos procedimentos envoltos na iniciação.

O santo como fluxo analógico

Se nos mantivermos nesse regime analógico das conexões entre humanos, alguém em iniciação também reforça seu vínculo para com um orixá em particular, seu “santo de cabeça”; esse novo orixá está relacionado aos iniciadores e aos seus respectivos orixás, que o assentaram e alimentaram

47 Edgar Rodrigues Barbosa Neto, “A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afrobrasileiros”, Doutorado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012, p. 118 .

nesse momento. Salientando que, no idioma do ritual de iniciação, o principal ponto é que o pai e mãe de santo, junto aos seus orixás, “dão a luz” ao orixá do filho de santo (embora eles, muito provavelmente, sejam de orixás distintos). Uma fala de um jovem pai de santo explicita isso:

Você viu essa menina que Tia Lu pediu para eu confirmar o jogo para saber o santo dela? Estava entre Iemanjá e Orixala, mas no meu jogo ele falou na frente. Iemanjá é mãe, ela é assim, na casa dela todo mundo abaixa a cabeça para ela, ela fala mais alto. Mas na minha mão ele vem falando na frente. É o meu axé, sou filho de Orixalá Oguian Deyi. Então minha navalha vem trazendo ele. Veja meus filhos de santo, sempre tem Orixalá, ou de frente, ou como segundo santo. Na nossa família também é assim, né? Todo mundo tem Xangô ou Orixalá. Já era assim... Com Vô Adão... Oyá também, nossa herança do sangue, a parte dos eguns... E Iemanjá que é a dona da casa, do Sítio, mas Xangô e Orixalá são os santos da família também. Sempre tem ou como primeiro ou segundo, são os santos nossos, de família... da família.

Os praticantes do nagô frequentemente vinculavam essas duas cadeias de relação, a humana e a divina, na composição de suas famílias dentro das casas de santo. Esses vínculos não são apenas expressões dessas cadeias, mas antes as dispõem de modo a serem passíveis de transmissão. Nesse sentido, a iniciação não apenas instaura ou confirma uma relação entre a pessoa e seu santo, mas também estende a relação entre estes e seus iniciadores e seus próprios orixás. Além disso, outros termos entram nessa variável, como a casa, a nação da casa e a nação do pai e mãe de santo. Esse ponto tornou-se explícito para mim a partir de uma obrigação feita por Bino⁴⁸ na casa de uma antiga “tia de sangue” (prima de seu pai),⁴⁹ cuja casa é vinculada à nação xambá, mas que ao mesmo tempo continha orixás cultuados no nagô.⁵⁰ A mãe de santo assegurava a necessidade de

48 Felipe Sabino da Costa, doravante Bino, é o filho mais velho de Pai Paulo Braz, e um dos mais importantes pais da santo de sua geração.

49 Em geral, nas famílias com as quais convivi em Recife, primos dos genitores, ou de ego, mas em idade aproximada ao dos genitores, costumam ser denominados como tios.

50 Xambá é uma nação de candomblé tradicional do Recife. Trata-se de uma configuração relativamente comum no universo que pesquisei, tendo em vista a formação dessas nações e suas famílias sobretudo no decorrer da última metade do século XIX,

Bino fazer a obrigação para Exu e Iemanjá, uma vez que esses santos eram nagô, enquanto os outros vinham da nação xambá:

Estava esperando para você cortar para Exu, o exu daqui é nagô, foi seu avô [Malaquias], meu pai de santo, que assentou, assim como minha Iemanjá, mas os outros santos são xambá, minha mãe de santo era xambá, eu fui feita numa casa xambá, ela depois passou para meu pai [José Romão]. Em casa faço assim, o Exu e Iemanjá são nagô, santos do meu pai de santo, o restante é xambá, como eram os santos da minha mãe [nesse caso há uma indeterminação em relação a qual mãe a sacerdotisa se referia, dado que tanto sua mãe consanguínea quanto sua mãe de santo eram oriundas de uma casa xambá].

Aqui é possível acrescentar outra analogia. No momento em que uma pessoa assenta seu santo, entende-se que ela recebe um orixá que será seu pai se for um santo masculino e outro que será sua mãe caso seja filha de um orixá feminino, a depender dos santos que possua em sua cabeça como orixá principal, de modo que é comum ouvir as pessoas se referirem aos seus orixás como “minha Mãe Iemanjá”, “meu Pai Xangô”. Essas relações podem ser traduzidas mediante metáforas de filiação, das quais é frequente a comparação tanto da filha de santo quanto com seu orixá, ambos pensados enquanto “recém-nascidos”.

Dessas falas, podemos apreender que os rituais de iniciação produzem laços adicionais. O principal deles é aquele que insere o iniciado na linhagem ritual de seu pai e sua mãe de santo; a segunda é a que vincula o iniciado ao seu *padrinho* e *madrinha de santo* – as segundas pessoas imediatamente após o pai e a mãe, peças fundamentais dos rituais de iniciação. Uma pessoa pode, inclusive, ter dois/duas padrinhos e madrinhas e, em alguns casos, pode até mesmo ter um orixá ocupando esses cargos.

Os padrinhos e, em especial, as madrinhas de santo, atuam enquanto “assistentes do pai e mãe de santo”. Eles que ajudam a criar o recém-iniciado, e as pessoas costumam referir-se a eles pelo termo iorubá

envolvendo a abertura e fechamento de casas e o casamento entre pessoas de nações distintas.

de *Ajibonan*, “meu Ajibonã que me deu caminho”, “meu Ajibonã que me criou no quarto”. Outro papel do ou da Ajibonã é o de sempre alimentar e cuidar do novo iniciado, tratando-o como recém-nascido durante a maior parte das cerimônias de iniciação. Ambos, madrinhas e padrinhos, se tornam também, em um grau hierárquico levemente menor, os “pais e mães” que analogicamente tornam-se os pais e mães rituais que cuidam e criam a filha junto aos pais e mães de santo.

Esse conjunto de zeladores (pai, mãe, madrinhas, padrinhos) pode ter configurações distintas no que concerne às suas próprias filiações. Apesar de preferencialmente todos os iniciadores serem de uma mesma casa, não é estranho que cada pessoa implicada na iniciação possa vir de uma casa distinta e, mais ainda, pertença a nações de candomblé diferentes. O que precede ou sucede essa combinação é necessariamente que essas distintas pessoas estejam ligadas à casa onde a ou o iniciante será feito por meio de algum laço de parentesco consanguíneo ou ritual – neste ponto equivalem-se tanto os laços de sangue quanto os de santo. Nesse sentido, é costumeiro referir-se às pessoas com as quais se compartilha uma relação como “filhos da casa”.

Nessa direção, os outros filhos de santo da casa em que a pessoa se iniciou se tornam seus *irmãos de santo* (note-se que não necessariamente todos os filhos de santo de seus iniciadores serão também seus irmãos e não apenas os da casa onde se iniciou). Os iniciadores de seu pai e mãe de santo serão seus *avós de santo* e os fundadores da linhagem se tornam ancestrais rituais. Em muitos casos, são fundadores de uma casa – ou ainda precursores dessas nações, como é o caso da família de Pai Adão. Os ascendentes consanguíneos falecidos do iniciado serão igualmente considerados em suas obrigações como ancestrais, mas só contarão para seus futuros filhos de santo se forem pessoas do “santo”, ou seja, que tenham sido iniciadas. Todos esses vínculos acompanharão a filha ou filho de santo ao longo de sua vida, e possivelmente terão efeitos sobre seus filhos, rituais e consanguíneos, que farão parte de sua “família no santo”.

De todo modo, a mais importante relação nesse universo é a filiação de uma pessoa a um pai e mãe de santo, e nesse ponto me associo à consideração de José Jorge de Carvalho:

O culto mantém-se em grande medida graças à barreira intransponível caracterizada pelo relacionamento entre pai e/ou mãe de santo versus filha ou filho de santo. Considero extremamente significativo e importante, assim, que a relação básica de parentesco em torno da qual os cultos se organizaram é feita evidente e expressa durante o momento crucial desse ritual chave do culto xangô. Todos os outros relacionamentos que vimos em operação dentro do culto, tais como aqueles entre irmãs ou irmãos de santo, padrinho ou madrinha e afilhado, pais ou mães de santo, pai de santo e seu ajudante, um filho de santo e iyabá, e assim por diante, não são muito estáveis nem tão pouco sempre definidos ou duradouros. Uma mulher pode servir de iyabá do santo de outra, mas pode ser uma obrigação temporária; um homem pode ser axogun de um pai de santo intermitente, e pode até mesmo revezar com um outro axogun; e assim por diante. A ligação que se pode estabelecer aqui é a de que aqueles relacionamentos que são menos constantes não aparecem em nenhum momento ritual de importância crucial, enquanto os relacionamentos realmente básicos o fazem.⁵¹

A rede nagô e seus seguimentos

Vimos até agora os diferentes pontos constituintes de uma família de santo, que se configura tendo o iniciado, seus novos parentes, orixás e parentes consanguíneos (vivos ou falecidos). A família de santo, como bem apontou Halloy, se configura como uma rede, “a rede nagô”, e essa rede é nomeada pelos praticantes do candomblé em Recife como *rama*. Ao se referir a uma pessoa, meus amigos frequentemente a localizavam como “fulano é da rama do Sítio” ou “ciclano vem da rama de Seu Raminho”. Essa rede é formada pelas casas ligadas aos principais líderes da família de santo.⁵²

51 Carvalho, “Ritual and music of the sango cults”, p. 338.

52 Halloy, “Dans l’intimité des orixás.”, p. 131.

Essa *rama* serve para informar também sobre o intenso calendário de rituais, ao vincular diferentes casas, de modo que as obrigações sejam sempre marcadas em relação à casa matriz. Desse modo, o calendário de festas é rigorosamente marcado de acordo com as obrigações da casa principal dessa rede, em geral a mais antiga ou aquela liderada pelo pai ou mãe de santo do fundador de um terreiro. Dessa maneira, as outras casas devem marcar suas festas em datas alternativas. Por exemplo, novembro é o mês em que se realizam as obrigações de Iemanjá. As casas que compõem essa rede tendem a ajustar seu calendário de obrigações para Iemanjá em virtude da obrigação na casa matriz à qual são vinculadas. Na mesma medida, quando uma mãe ou pai de santo começa a desencilhar suas atividades rituais da pessoa que costumeiramente conduzia as obrigações em sua casa, seja por razões de briga ou fissão, em geral, passa a coincidir suas festas e obrigações com as datas estabelecidas para a festa da casa à qual outrora essa pessoa era ligada.

Outro termo recorrente utilizado para se referir a família de santo é *raízes* – um uso que lança mão de uma curiosa inversão. As pessoas não se referem a uma raiz à qual se vinculam, mas sim a elas mesmas como parte dessa raiz; por isso o termo é conjugado sempre no plural: “sou raízes de Ojébii”, “sou raízes de Pai Adão”. E aponta para a continuidade futura dessa raiz. Como me ensinou Paulinho:⁵³

Aqui na família cada um é um seguimento. Eu, Bino, Junior, Marcio, cada um é um seguimento, desde criança já damos sequência àquilo que nosso avô fazia, painho, Tia Lú. Somos raízes mesmo de Ojébii, lutando pra manter o que ele passou, ensinou, fazendo do jeito que ele fazia. Guará também, ele era muito apegado ao meu avô...

O termo *seguimento* pode ser pensado em parte como uma sequência, um encadeamento dentro desse fluxo de relações, se pensarmos nas pessoas da família dentro de uma sequência cronológica. Mas pode-se

53 Paulo Braz Felipe da Costa Filho, filho de *Orixá Oguiã*, é o filho mais novo de Pai Paulo. É um dos principais ogans da rede de terreiros do nagô e sempre requisitado pelas outras casas para trabalhar em seus rituais.

Esse rapaz, a quem tratarei como ego, fez seu santo em um terreiro nagô. Seu pai de santo é ligado por laços consanguíneos ao terreiro de Mãe Lu. Seu pai consanguíneo (F)⁵⁴ era ligado a uma tradicional casa xambá e tinha em sua própria casa seus santos e sua mesa de Jurema. Sua mãe consanguínea (M) era neta de uma famosa mãe de santo (MMM), que chegou a ter uma casa que concorria com o Sítio em grandeza e respeito entre o povo de santo do Recife. Essa antiga mãe de santo (MMM) foi feita por Arthur Rosendo (o principal pai de santo xambá no início do século XX) e, com a morte dele, passou a cultuar seus santos ao modo nagô. Portanto, a mãe (M) desse rapaz (E) foi iniciada na casa de sua avó já nos preceitos da nação nagô. Atualmente, já com mais de 50 anos de iniciada, ela faz suas obrigações na casa de um famoso pai de santo da nação jeje e é prima consanguínea do atual pai de santo do Sítio de Pai Adão. Essa senhora é, ainda, madrinha de santo do pai de santo de ego. Os irmãos consanguíneos (B's) de ego são filhos de santo de casas com nações distintas, xambá e jeje, de modo que sua rede vincula, a partir de seus laços consanguíneos, três nações e quatro casas de santo, além de diferentes famílias de sangue, contando a sua.

Podemos encontrar uma composição similar nos materiais etnográficos de Miriam Rabelo, a respeito dos candomblés da Bahia:

O terreiro não apenas recria uma estrutura familiar particular – que pode se mostrar um meio poderoso para inserir novos membros –, como incorpora, também, familiares de adeptos, compondo-se de redes cruzadas de parentesco de sangue e afinidade. Praticamente todas as pessoas que acompanhei estão cercadas de irmãos de santo que são também seus parentes de sangue – pais, tios e tias, avós, filhos e netos. Dona Detinha tinha vários parentes no terreiro de Mãe Beata (ao qual se vinculou depois da morte de sua mãe de santo): três filhos, uma nora, três netos. Na casa de Mãe Beata estão também a mãe e o tio de Rosinha, bem como a filha de Toia e uma irmã de Fernanda (além

54 Quanto às notações de parentesco, adoto as consagradas na literatura do tema, usadas para representar em inglês os relacionamentos de forma padronizada e concisa (por exemplo, “M” para mãe, “F” para pai, “D” para filha, “S” para filho, “Z” para irmã e “B” para irmão). A inclusão de múltiplas letras, como “MM” ou “PF”, indica gerações adicionais no relacionamento, como avós maternos ou avós paternos, e assim por diante.

de sua mãe, que é frequentadora assídua), a filha de Gleibe e, durante certo tempo, também a esposa de Rafael; além, é claro, da própria rede de parentesco de Beata. O filho de Zulmira é ogã suspenso no terreiro de João, onde também sua filha é equede; os dois filhos de Josefina também pertencem ao terreiro em que ela foi iniciada. Lisa é feita no terreiro de sua tia; Zita frequentou por muitos anos o terreiro a que pertencia sua mãe de sangue; Genildo e Iracema vincularam-se desde crianças aos terreiros frequentados por seus pais; e a mãe de santo de Jucélia é sua tia de sangue. As mães de Pedro, Joanildo e João são adeptas ou frequentadoras assíduas de seus terreiros.⁵⁵

Como apontou Halloy, “a escala das redes descritas pode variar muito de uma casa de culto para outra, ou mesmo de um indivíduo para outro, particularmente de acordo com seu status hierárquico e história pessoal nos cultos afro-brasileiros”.⁵⁶

Por fim, cada filha de santo incorre em obrigações anuais para seus orixás, as chamadas *renovações*, bem como contribui para as obrigações dos principais orixás de seus iniciadores e aos santos da casa em que foi iniciada. Finalmente, ao cabo de no mínimo sete renovações, os filhos de santo poderão também iniciar outras pessoas e eventualmente abrir a sua própria casa de santo. Novos elos são, assim, produzidos na hierarquia ritual da família de santo. Os praticantes do nagô recorrem às suas redes rituais sempre que se envolvem em atividades religiosas, continuamente restabelecendo os elos que compõem suas famílias de santo.

A iniciação no nagô é um longo processo que pode englobar sucessivas e progressivas cerimônias ou constituir-se em um único ato, “lavar a cabeça”, que garantirá o vínculo daquela pessoa com seu orixá e com seus iniciadores. Essa progressividade não seria exclusiva do ponto de vista da pessoa que se inicia, podendo ser pensada em relação ao próprio conjunto de técnicas rituais envolvido nesse processo. Ao longo dos anos, os praticantes do nagô têm experimentado e adotado um conjunto de procedimentos emprestados de outras nações e casas. Mas essa experi-

55 Miriam Rabelo, *Enredos, feituas e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*, Salvador: EdUFBA, 2014, p. 64.

56 Halloy, “Dans l’intimité des orixás”, p. 122.

mentação é mediada pela anuência das divindades, pela confirmação do jogo de búzios e principalmente transmitida por meio dos vínculos de parentesco que permitem o acesso ao conhecimento de tais práticas e sua possibilidade de efetivação. Se pensarmos na iniciação como uma composição, os próprios rituais também devem ser entendidos como detentores dessa força e o ato de compor não seria apenas um modo de manejo com tal força, mas um impulso para esta.

Um dos principais vetores dessa força seria o sangue, ou melhor, a linha de força que conecta uma pessoa aos seus ascendentes consanguíneos e rituais. Na iniciação, uma nova composição nessas linhas é criada, dado que a iniciação incide na interdição da feitura de uma pessoa pelos seus ascendentes consanguíneos diretos. Mas essa diferença não é uma questão de sistemas que reproduziriam formas de organização social ou de transmissão de direitos e saberes. Sendo regimes de força, não de formas, a distinção entre sangue e santo é produzida pelo ritual.

O sangue e o santo

Venho descrevendo até aqui o modo relacional por meio do qual os termos de parentesco surgem no interior do candomblé nagô. Como disse Mãe Lu, “*só se é pai ou mãe de santo quando se tem um filho de santo*”. Essa elaboração não pode ser percebida de modo tautológico em relação às significações desses termos à luz das nossas concepções de consanguinidade. O que o sistema denota é o encadeamento dessas relações a partir de uma composição. Vários estudiosos das religiões de matriz africana reconhecem a relação mãe ou pai de santo e filhos de santo como centrais na constituição das famílias de santos, nas casas de candomblé. Como se sabe, os termos de parentesco, em geral, designam muito mais do que apenas vocativos, eles expressam relações necessárias entre duas entidades: uma mãe é sempre uma mãe para alguém.

No início deste texto, demonstrei como, do ponto de vista do candomblé, podemos considerar como termos mais elementares das

relações entre uma família de santo, pai e mãe, filho e filha. Esta distinção surge e torna-se evidente em relação ao processo de iniciação. A ideia é que a formulação dessas pessoas tende a considerar a diferenciação em relação à igualdade dos referentes à sua função (pais, mãe e filhos) entre si de acordo com a perspectiva de consanguinidade mais abrangente. Por comodidade, utilizei até aqui os termos santo e sangue como se fossem, no interior da família de santo, equivalentes.⁵⁷ Essa aproximação não é de toda excessiva, pois também é utilizada pelos meus anfitriões. Contudo, foi preciso descrever suas diferenças e, principalmente, as conexões que estes termos produzem.

O ritual, tal como a iniciação, é uma mediação em certo contexto a fim de produzir uma nova composição de uma pessoa e de uma família, dentro de um regime de encadeamento de linhas de força que compõem uma casa de santo. Essas linhas, de sangue e de santo, diferenciadas pelo ritual, tendem a se fundir novamente quando colocadas pelo prisma daquilo que uma pessoa herda de seus ascendentes.⁵⁸

É possível afirmar, ao menos para os casos do candomblé do Recife, que as famílias de santo são indissociáveis das famílias consanguíneas de seus membros; essas não se configuram como duas formas de organização ou como domínios ou entidades distintas, porque não há, na perspectiva dos praticantes do candomblé, uma distinção de tal ordem, como, convencionalmente, tem sido tratada pela literatura antropológica. E aqui reside uma das hipóteses que nortearam esse artigo, a de que é possível afirmar que o sangue surge enquanto termo marcado a partir das relações de santo.

Variações dessa situação podem ser encontradas em outros lugares. No já citado estudo clássico Costa Lima, encontramos uma variável dessa situação, quando o autor afirma que “a linhagem familiar” e a “linhagem do santo” podiam ser integradas apenas em casos relacio-

57 Me apoio aqui no caminho aberto por Clara Flaksman em seu importante artigo, “‘De sangue’ e de ‘santo’: o parentesco no candomblé”, *Mana*, v. 24 (2018), pp. 124-150 .

58 Sobre isso, conferir uma versão pormenorizada em Pinto Filho, “A família nagô”.

nados às dimensões hierárquicas de um terreiro, sendo somente em um exemplo dessa natureza que esse fato incidiria.⁵⁹ Sobre esse ponto, Edgar Barbosa afirma, ao analisar os casos etnográficos das casas de religião em Pelotas, que “é bem provável que essa ‘mãe-de-ventre’, que era também mãe-de-santo, não pudesse iniciar ritualmente a sua própria filha, dada a interdição que impede, em algumas casas, o duplo vínculo de filiação, e que, às vezes, se estende também à relação de aliança”, e continua:

Nos dois casos, sempre se herda pelo sangue (pois o santo se faz com sangue), podendo haver, contudo, variação em termos do axé distribuído por vínculos de consanguinidade que podem incluir, em delicadas alianças rituais, os laços de filiação mítica, ou então do axé distribuído por estes últimos que não necessariamente incluem os primeiros. É significativo que os materiais de Lima chamem a atenção para a possibilidade de uma elisão da mediação ritual e da qual resulta uma conexão direta, ou indireta se for o caso de alguma herança familiar, com a filiação mítica.⁶⁰

No Recife, o sangue é o principal meio por onde passam as relações de santo, e isso não se expressa apenas ao nível da organização de uma casa com proeminência dos laços consanguíneos, mas como um dado comum aos praticantes do candomblé em geral, que associam seus vínculos com o santo à sua presença em seu sangue. Nesse sentido, o sangue confirma sua relação com o santo. Esses vínculos não são expressivos dessas linhas, mas antes, as dispõem de modo a serem passíveis de transmissão. Desse modo, a iniciação ritual, traduzida como uma “filiação”, não apenas instaura ou confirma uma relação entre a pessoa e seu santo, mas também estende a relação entre o iniciado e seus iniciadores e seus próprios orixás.

As pessoas do nagô compõem a rede de suas famílias e casas de santo a partir da relação entre as linhas do santo e do sangue, vetores que ora aparecem de maneira mais próxima uma da outra, ora mais distanciada. Essa relação é, portanto, como um movimento, cujo caráter dinâmico

59 Lima, *A família de santo*, p. 44.

60 Barbosa Neto, “A máquina do mundo”, pp. 114-115.

evidencia uma espécie de tensão constante que impulsiona a si própria por meio da atividade ritual. Nesse sentido, a distinção construída pela literatura sobre o tema, a saber, entre uma noção de família ou núcleo familiar *latu sensu* e a família de santo como uma forma de organização derivada dessa primeira não faz sentido. Como vimos, a família de santo não serve como substituta do núcleo familiar consanguíneo, ou enquanto uma resposta à desestruturação social e histórica das famílias negras no Brasil.

Conforme demonstrei, a iniciação é o ato ritual que marca a feitura de uma pessoa no santo, o que implica na introdução dessa pessoa na família de santo, ou seja, de certo modo, cristaliza em uma nova disposição a relação entre a pessoa e seu orixá, sua filiação à uma casa, e principalmente, sua introdução em uma rede de parentesco espiritual, passando a ter mãe, pai, padrinhos, madrinhas, irmãos e antepassados. Lembremos que a interdição fundamental da iniciação é aquela que proíbe uma mãe ou pai carnis iniciarem seus próprios filhos. Tal ato distancia as linhas do sangue e do santo, evitando que elas se tornem excessivamente próximas ou mesmo indiscerníveis. Uma questão advinda daí é: como uma família consanguínea, na qual as mesmas pessoas sejam simultaneamente parentes de santo e de sangue, se constitui como família de santo?

A iniciação reconfigura essa rede de relacionamentos ao dispor um novo enquadramento, de modo que as pessoas passam a interagir não mais do ponto de vista “apenas” das relações consanguíneas, mas também, e principalmente, adicionam a esse conjunto de atitudes os tratamentos relativos às relações de senioridade (e, portanto, hierárquicas) do santo. Mas, ao mesmo tempo que traz uma aparente “nova” configuração, a iniciação, de certo modo, confirma algo que o recém-iniciado já tinha. Ou seja, como vimos, a iniciação é entendida como um *complemento* ou uma confirmação de uma série de disposições místicas e existenciais próprias de cada pessoa, ou da família de que ela faz parte. Isso aponta, ao menos para o nagô do Recife, que a iniciação não é determinante no engajamento das pessoas com o culto, mas uma consequência possível de sua relação anterior.

Considerações finais

Um dos objetivos desse artigo foi articular etnograficamente os desdobramentos da explicação dada pelos praticantes do candomblé sobre seu “parentesco”. Busquei descrever nesse artigo os modos de composição e criação do “parentesco” na família Felipe da Costa, descendentes de Pai Adão e fundadores do terreiro Ilê Iemanjá Ogunté e sua rama. Ao destacar essa composição, evitei situá-la enquanto oposição, tal como encontrado na literatura antropológica referenciada no início do artigo, que situa de um lado o parentesco considerado como “real” ou “consanguíneo” e de outro o parentesco “de santo” como “parentesco fictício” ou “ritual”. Meu ponto de partida foi não tomar a nossa imagem de consanguinidade como autoevidente, evitando pensar “família de santo” como uma derivação dela.

É justamente a noção de “consanguinidade”, expressa nos terreiros, que, por exemplo, explica como os membros da família Felipe da Costa se percebem como únicos e singulares em relação às outras casas de candomblé. É a força do sangue que permite certas execuções ritualísticas e dispõe, a partir dela, a organização das casas de santo.

Contudo, é necessário dizer que formulações e ações rituais expressas pelo idioma do sangue não são exclusivas apenas a esta família, mas um recurso comum do povo de santo do Recife para elaborar sua experiência religiosa. No caso da família Felipe da Costa, devemos reconhecer que tal experiência ganha dimensões adicionais, tendo em vista, sobretudo, a reconstituição da linha de ascendentes até seus ancestrais africanos, o que lhes oferece uma força espiritual diferenciada. Não é demais lembrar que essa possibilidade de reconstituição infelizmente é raríssima em grande parte das famílias negras no Brasil.

Todos os laços entre as pessoas descritas no interior dessa família passam pelos processos iniciatórios que, por sua vez, operam como um modo central de produção de parentesco. A iniciação ritual não apenas envolve, mas cria os dois termos desse universo de referência, sangue e santo, instaurando uma diferenciação em relação à linha de consanguinidade que atravessa a rede dos terreiros.

Tal composição foi descrita a partir de uma abordagem analógica, proposta por Roy Wagner, para quem o parentesco analógico é produzido a partir da diferenciação proposital de categorias relacionais, compelindo um “fluxo” de “aparentamento” entre eles.⁶¹ Dentro dessa abordagem, no lugar da criação de uma totalidade refletindo a sobreposição entre duas genealogias diferentes, a família de santo e a de sangue, teríamos, como mostrei em meu argumento, uma relação em que ambas participam uma da outra, de modos muito distintos, a depender de cada casa, família e pessoa.

Com isso, o sangue não garante a todos de uma família um mesmo grau de participação na vida do candomblé, de modo que o domínio de conhecimentos rituais e disposições espirituais variam de pessoa para pessoa. Ao fluxo inicial, devem ser estabelecidas singularizações. Assim, nesse caso, é como se a família de santo motivasse a própria existência da família consanguínea, ou que o sangue só emergisse enquanto termo marcado no interior das relações de santo. Em outro plano, no entanto, essas duas dimensões – o santo e o sangue – se segmentam, o que demonstra que o movimento não é estático, pois a família de sangue reconfigura também a família de santo. Nesse sentido, a própria noção de consanguinidade é transformada, ou revertida, em novos termos que pressupõem, necessariamente, a participação do universo de referência das divindades e demais seres espirituais que compõem a família de santo.

Recebido em 26 abr. 2023

Aprovado em 9 out. 2023

doi: 10.9771/aa.v0i68.54189



61 Wagner, “Analogic Kinship”.

Este artigo tem como tema central a composição da família de santo no candomblé do Recife, Pernambuco. A família de santo configura-se como uma extensa rede de casas, pessoas, divindades e antepassados relacionados a partir de duas linhas criadas a partir do ritual, a do sangue e a do santo. A distinção (e não oposição) estabelecida pelos integrantes do candomblé revela o aspecto fundamental da relação de composição entre esses dois termos, criando uma disposição, replicada em diferentes escalas, que conforma relações espirituais nas quais o sangue e o santo são concebidos como coextensivos.

Família de santo | Parentesco | Candomblé nagô

***THE FAMÍLIA DE SANTO IN THE CANDOMBLÉ OF RECIFE:
BLOOD AND SPIRITUAL KINSHIP***

This article's central concern is the família de santo (spiritual kinship system) in the Candomblé of Recife, Pernambuco. Spiritual kinship is configured as an extensive network of houses, individuals, deities, and ancestors linked through two recognized types of relationships: one of blood, the other spiritual. The distinction (and not opposition) between these two forms reveals the fundamental aspect of the relationship between these two terms, creating a disposition that is replicated at different levels and in which blood and spiritual kinship are conceived as coextensive.

Spiritual family | Kinship | Nagô Candomblé