

CANTANDO PARA OS MORTOS: CERIMÔNIAS FÚNEBRES E DIVERSIDADE RELIGIOSA EM CUBA

Ana Stela de Almeida Cunha

RESUMO

Evidenciando as delicadas redes hierárquicas existentes entre as diversas religiões de matriz negro-africana praticadas em Cuba, discutirei a multiplicidade e a criatividade religiosa durante os ritos funerários para os iniciados, entre outras “Reglas”, também no Palo Monte (ou Regla Conga), sendo este o momento em que as distintas iniciações do praticante são elaboradas e dialogam com as demais práticas religiosas sendo a morte, portanto, um processo de transformação e identificação.

PALAVRAS-CHAVE

Ritos funerários. Multiplicidade religiosa. Identidade Agencialidade. Língua oral.

ABSTRACT

Highlighting the delicate hierarchical networks between the various black african religions practiced in Cuba, I will discuss the variety and creativity in religious rites for the funeral started at the Palo Monte (or Regla Conga), at which the different initiations of the practitioner are prepared, being death, therefore, a process of transformation and identification.

KEYWORDS

Funeral rites. Religious multiplicity. Identity. Oral language.

1 Introdução

“Todos nosotros vamos a murir,
pero de distintas maneras”.

A frase, dita por um dos familiares religiosos que acompanhava o “llanto¹” e o enterro do Palero², Santero e Abakuá que será um dos sujeitos desta etnografia, pode parecer ingênua, mas reflete de modo singular a visão destas pessoas.

Tendo a morte e suas implicações – tal como as cerimônias necessárias para a passagem de estado – como pano de fundo para se vislumbrar as relações criativas entre as religiões afro-cubanas neste contexto, discutirei, neste artigo, a fluidez ontológica (ESPÍRITO SANTO, 2011) das distintas “Reglas” praticadas pelos religiosos cubanos, dando assim espaço para pensarmos em novas epistemologias.

A construção de noções como “tradição” e “criatividade” implica tanto reivindicações sobre a identidade, o nacionalismo e a etnicidade quanto os percursos históricos, o que as eleva a uma categoria fundamental nas pesquisas antropológicas. Ainda que “criatividade” e “multiplicidade” religiosas não sejam, evidentemente, características somente

das práticas “afro-cubanas”, este parece ter sido um local geográfica e socialmente singular, já que a ilha, alternando momentos de repressão e de possibilidades, chegou até a liberdade recém-adquirida em meados da década de 1990³ numa exteriorização, através da proliferação de técnicas rituais de improviso, extensões religiosas, adaptações e transformações sem precedentes.

Cuba é portanto um *locus* particularmente interessante para a observação das criatividades religiosas (KEESING, 1990). Observar o modo como religiosos vão “morrer”, ou tratar a morte, será, tal como propõe Helander (1997), um desafio etnográfico, já que, segundo o mesmo autor, os conceitos de morte estão intimamente relacionados à nossa visão pontual desta, em que a concepção de pessoa está colada, por assim dizer, a um indivíduo. Observando então os trânsitos envolvidos em cada uma das práticas religiosas a que pertenciam os defuntos desta etnografia, estarei, indiretamente, evidenciando os modos como as ontologias de distintas “Reglas” fluem e constróem novos significados, discutindo de forma inovadora as noções de “categorias”.

Longe de me referir à morte como algo opositivo, usarei este termo para designar

1. “Llanto” é o nome dado à cerimônia fúnebre de um iniciado na Regla Conga (Palo Monte), cuja tradução em português seria “choro”, portanto, “chorar o morto”.

2. Para uma definição extremamente simplista, “Palero”, “brujo” ou “ngangulero” é o nome dado ao religioso que trabalha com a *nganga*, receptáculo mágico que é parte central no Palo Monte ou Regla Conga, podendo também ser chamado de Tata Nkisi, entre outros nomes. Santero é o religioso que trabalha com a Regla de Ocha, ou Santería e finalmente Abakuá é uma sociedade secreta masculina, inicialmente restrita aos negros. Não faz parte das chamadas “Reglas” cubanas mas possui relações intrínsecas com estas, tais como possuir entre suas “plazas”, a figura do Nasakô, um “feiticeiro” que, invariavelmente, é um palero.

3. Refiro-me aqui especialmente às repressões e interdições do Partido Comunista que, até o ano de 1992 não permitia que seus membros e a população em geral professasse qualquer tipo de religião. Em 1992, uma emenda à Constituição mudou a natureza do Estado cubano de atesta para laico, permitindo que “cristãos” pudessem se filiar ao Partido Comunista Cubano (quando dizemos cristãos, nos referimos aos praticantes de distintas Reglas afro-cubanas, que se autodenominam “cristãos” por medo de perseguições).

gradações, modos de experienciar uma barreira que pode ser mais ou menos transponível, segundo a própria noção que a comunidade tem da constituição da pessoa.

Para muitos religiosos cubanos a morte e os “mortos” fazem mesmo parte da vida, de tal sorte que este antagonismo não cabe neste contexto. Os mortos podem se materializar, atuam na vida cotidiana das pessoas, recebem atributos, presentes, comidas, dão conselhos e interferem, para o bem ou para o mal, nos destinos e escolhas da vida diária.

São parte integrante da pessoa, extensões de uma vida que vai adquirindo certas características e formando a sua personalidade segundo os “muertos” (espíritos) que fazem parte do chamado “cordão espiritual”, ou “quadro espiritual” de cada indivíduo, uma comissão de espíritos que nos acompanham desde o nosso nascimento e que são mais que protetores, indo além, portanto, da concepção cristã (CANELL, 2005). Ainda que no Palo Monte (e nas religiões afro-cubanas em geral) o significante seja sempre o mesmo (“el muerto”, ou, o “morto”), há uma distinção clara entre o significado desta palavra nas distintas Reglas.

Habitando as “ngangas” (caldeiros mágicos) o “muerto” do Palo Monte é também chamado de “nfumbi”, enquanto o “espírito” é, quase sempre, classificado como estando em um grau mais elevado, segundo a visão kardecista de “graus espirituais” (KARDEC, 1962)

“Cuando se habla de espíritu es en relación a los ancestros o guías espirituales (Ta José, Mama Francisca etc.) estén bozalizados o no, pero que cumplen la función de guías o protectores y que no cumplen ordenes sino que son “consejeros”, (Quando falamos em “espírito” é em relação aos ancestrais ou “guias espirituais”, estejam “bozalizados” ou não, são seres que cumprem

a função de guias e protectores, e que não cumprem ordens, senão que são conselheiros) (tradução nossa), conta Tata Nkisi Kiensi, um palero de Havana.

Assim, as relações com os “muertos” e com os “espíritos” são de fato muito distintas: o “muerto” da “nganga”, ou “nfumbi” tem uma relação muito mais carnal com o Tata ou a Yaya (os iniciados religiosos, praticantes do Palo Monte), ao passo que os “espíritos” os acompanham, direccionando-os, auxiliando-os em seus trabalhos como religiosos ou na vida pessoal. São conceitos que ultrapassam os limites das categorizações semânticas evidentes e fluem em universos distintos com muita destreza.

É quase uma relação metafórica (no sentido cognitivo de metáforas (LANGACKER, 1997, LAKOFF, 1987)) ou seja, de domínios conceituais distintos que estabelecem relações ontológicas entre si.

Portanto, ao esboçar como estas pessoas lidam com estes conceitos, evidenciarei, conseqüentemente, as delicadas redes hierárquicas religiosas locais, onde múltiplas cosmologias coexistem e interatuam independentemente, sendo interessante portanto reavaliar a chamada “multiplicidade” religiosa, esta maneira de ser e experimentar a religiosidade.

Neste texto apresento apontamentos que foram recolhidos em dois “llantos” (ou cerimônias fúnebres) de sacerdotes religiosos, realizados na cidade de Havana. São apontamentos que refletem parte de minha permanência contínua em campo, quando vivi na capital cubana por dois anos (2006 a 2008) e posteriormente minhas idas regulares (2009, 2010 e 2011) fazendo etnografias em casas religiosas distintas. Como (felizmente) não é muito frequente presenciar a morte de um praticante religioso, centrei o presente texto em experiências vivenciadas

nos dois “llantos” que presenciei, de dois iniciados religiosos, que possuíam relações fortes e próximas com outros religiosos com os quais eu trabalhei intensamente.

2 Criatividade, inventividade, inovação

Ainda que o tema das “dinâmicas rituais” (GRIMES, 2000) venha suscitando certo interesse nos estudos antropológicos/etnográficos, a questão das inovações/criatividades religiosas tem sido pouco abordada, estando restrita, muitas vezes, a biografias de líderes carismáticos ou movimentos colectivos.

Alguns trabalhos, no entanto, têm tratado a criatividade como um processo de desenvolvimento natural no decorrer da vida do religioso (HALLAN; INGOLD, 2007), que agrega e subtrai elementos a partir de suas experiências pessoais quotidianas/religiosas. Tais “criações/inovações” emergem espontaneamente, seja através da linguagem ou de gestos – para me referir aos rituais religiosos – sem referências explícitas às convenções (CSORDAS, 1997). De fato, a partir desta perspectiva, estas ações, justamente porque imprevisíveis, são potencialmente criativas.

As etnografias recentes da religiosidade afro-cubana (KERESTETZIL, 2010; ANTONELLI, 2011; PANAGIOTOPULO, 2010; ESPÍRITO SANTO, 2011; CUNHA, 2011, entre outros) têm apontado para uma compreensão não estática das cosmologias, o que evidencia que “compartimentações” (categorizações epistemológicas) em subseções da religiosidade (Santería, Espiritismo, Palo Monte, Vodú, e assim por diante) não re-

fletem a concepção com a qual o praticante religioso trabalha, como se houvesse um mundo pré-existente de entidades metafísicas, cujas trajetórias são definidas (e limitadas) pelas várias tradições (Reglas) catalogadas (ESPÍRITO SANTO, 2011).

Proponho, com este texto, que a religiosidade afro-cubana está fundamentada sobre os diferentes modos de fazer a religião, que são verdadeiras tecnologias – rituais, conceituais, sociais e fenomenológicas – engendrando idiosincrasias espaço-temporais.

Assim, o “sincretismo” é abordado aqui como um efeito, e não uma condição prévia para a atividade religiosa, de tal sorte que as religiões afro-cubanas não “existem” de tal ou qual maneira porque são produto do “*ajiao*” postulado por Ortiz (1921), antes, são modos dinâmicos de se fazer a religião. Mais importante, a criatividade é tomada não como algo que rompe com o passado, mas como o próprio processo de produção de cosmologia, que se constrói justamente a partir de processos criativos de cada praticante religioso.

Minha intenção será, portanto, desmontar “categorias religiosas” que têm servido, para grande parte de autores sobre a religiosidade afro-cubana, como um pilar de análise (CABRERA, 1958; ORTIZ, 1922; LACHATAÑERE, 1960; BROWN, 2003; OCHÔA, 2010; WIRTZ, 2008; FIGAROLA, 1999; MENENDEZ, 2002), ou seja, pretendendo observar o religioso e suas práticas religiosas em “ação”, as formas como são construídas num momento específico: os “llantos” de corpo presente⁴. Por uma questão de extensão e limite, centrarei minhas descri-

4. Restringi minha observação, neste texto, não somente às cerimônias fúnebres (o choro), mas mais que isso, cerimônias que se fazem e praticam com o corpo presente do defunto, já que, como será dito mais adiante, “llantos” e cerimônias fúnebres podem ocorrer em semanas, meses e anos de morte do indivíduo.

ções nos rituais que são tidos como do Palo Monte, tratando justamente de evidenciar as distintas tramas envolvidas entre o fazer religioso e as tradições.

Vale ressaltar que escolhi, para este texto, este momento religioso (o “llanto”) por ser significativo para o objeto desta discussão: a criatividade religiosa, o que indiretamente é uma revisão da noção de “sincretismo”. Durante os rituais fúnebres, os religiosos cubanos evidenciam toda a rede religiosa a que pertencem, pois este é um momento especial (tal como as iniciações) que exige rituais específicos. Portanto, justamente por serem iniciados em inúmeras “Reglas” – ainda que possam não praticá-las simultaneamente – terão de passar por rituais específicos de cada uma delas. Interessa-me aqui o modo como estes rituais serão manipulados hierarquicamente, quando e como se imbricam e o que estas redes nos revelam. Focarei os dados desta etnografia nos rituais que seriam, em tese, específicos do Palo Monte e a partir deles, indicarei de que forma outros ritos e cerimônias se entrecruzaram.

Tendo então delineado os pressupostos com que trabalharei neste texto, sigo com a etnografia para dar sustentação à minha argumentação.

3 A etnografia dos mortos

Participei de dois “llantos” de religiosos, ambos iniciados no Palo Monte, religião de matriz bantu que trabalha basicamente com a manipulação de espíritos e materiais da natureza, inseridos numa “nganga” (caldeiro mágico, que não possui uma forma única de ser elaborado, contendo elementos básicos, como animais, pedras e partes de um “morto” (nfumbi), em geral o crânio ou partes deste, mas igualmente pode conter elementos os mais variados, a depender das necessidades do palero e das indicações do “muerto”(espírito que acompanha o religioso) para a construção desta “nganga”).

O primeiro “llanto” foi o de uma senhora de 64 anos, *yaya nkisi malongo, sante-ra*⁵ e *espiritista* e o segundo o de um senhor de 73 anos, palero, santero, espiritista e Abakuá, o que lhe garantiu uma tripla cerimônia.

Ambos eram iniciados nas religiões mencionadas e praticavam-nas intensamente (Palo Monte e Santería), além de serem, ambos, espiritistas. Eram iniciados ainda em diversos ritos da chamada “Nova Era” (tarô, maçonaria, reiki) sendo ainda o defunto um *ñañigo*, ou seja, pertencente à sociedade secreta Abakuá, res-

5. Graus de iniciação da Regla Conga e da Regla de Ocha, respectivamente. O Espiritismo, em Cuba, por sua vez, é praticado de forma um tanto quanto distinta da forma conhecida no Brasil. Sobre tudo na capital, La Habana, o que mais se vê é o chamado “Espiritismo Cruzado” (ainda que exista o “Espiritismo de Mesa”), sendo o primeiro uma maneira singular de se praticar o Espiritismo kardecista em diálogo com as demais religiões afro-cubanas. Como aponta Espírito Santo (2009, p.8 tradução nossa) “... o Espiritismo tem sido considerado uma parte intrínseca do funcionamento do campo religioso afro-cubano (BRANDON, 1993; PALMIÉ, 2002).” Isso contrasta fortemente com a trajetória histórica tomada por outras formas de Espiritismo (especialmente no mundo latino-americano) em países como o Brasil, onde espiritistas têm tradicionalmente definido sua filosofia religiosa em oposição ao que foi e ainda é visto em grande parte como ‘superstição’ no universo “africano”, enfatizando assim as origens européias do movimento em um esforço para evitar a “contaminação” ou sincretismo (BROWN, 1986).

6. Atualmente já há, em Cuba, a feitura de Iyaonifá (o equivalente feminino ao sacerdócio de Ifá, ou seja, os Babalawos), o que tem gerado tremenda discussão entre os religiosos, criando duas “facções”: os que aceitam a “mudança” (que de fato é vista como uma volta às tradições iorubanas) e outra que não aceita a “reafricanização”. Para maiores detalhes, cf Rauhut (2010 e 2011).

trita ao universo masculino⁶, portanto, as cerimônias fúnebres do Palo Monte foram intercaladas ou sucederam outras, de outras Reglas.

Algumas cerimônias e rituais para os mortos duram semanas e meses, podendo estender-se a anos, já sem a presença do corpo físico, evidentemente. Os dados aqui analisados dizem respeito às cerimônias de corpo presente, realizadas num velório público e anteriormente na casa dos defuntos (onde estiveram até o traslado para o velório); somente relatarei as cerimônias do Palo Monte, mas como é objetivo desta discussão, ali estarão imbricadas outras cerimônias, sendo justamente estes os momentos mais interessantes da etnografia. Restringi esta observação por questões de espaço e como metodologia de se observar a forma como uma “Regla” perpassa pelas demais.

As mortes ocorreram nos meses de outubro de 2007 (senhora) e maio de 2009 (senhor), respectivamente. Ambos morreram em suas casas e de “morte natural”, o que equivale a dizer que a causa da morte não foi tida como consequência de “bruxaria” ou qualquer outra manipulação religiosa, o que exigiria cerimônias a mais. Esta definição da causa da morte não foi dada evidentemente por médicos, mas saíram nos tabuleiros de Ifá. Como ambos eram “santeros” (iniciados na Regla de Ocha, ou Santería) seus “maiores” (superiores na religião, chamados comumente de *padrino* e *madrina*) foram chamados para definir não somente a causa da morte mas também o destino de seus apetrechos religiosos (sopeiras, otás, colares, vestimentas), enfim, a parte material dos iniciados/praticantes das religiões afro-cubanas).

O destino de seus pertences no Palo Monte foi definido; no caso da senhora, em sua casa, pelo seu bakonfula (o “mordomo” religioso da casa) pois seu padrinho de Palo já era falecido, ou seja, não tinha superiores

nesta “Regla” (diferentemente da Ocha, em que sua madrinha ainda estava viva e esteve na casa, realizando certas cerimônias).

O destino de uma “prenda” ou “*ngan-ga*” (receptáculo com o qual trabalha o “palero”, que contém além de um espírito da natureza (nkisi) também o espírito de um “morto”, que acompanha o religioso em sua trajetória religiosa e que está materializado através de seu crânio ou partes de ossos de seu corpo, levados do cemitério, em cerimônias especiais para a confecção da prenda) é geralmente definido através dos chamalongos, cascas de coco côncavas utilizadas para a “conversa” com os mortos e entidades espirituais no Palo Monte. Similar aos búzios, funciona como uma linguagem que pode ser interpretada segundo a forma com que caem os cocos quando atirados ao chão pelo *Tata* ou *Yaya*, bem como a posição (se de boca para cima ou para baixo), ou ainda da combinação de ambos com elementos da Santería. No caso desta senhora, a prenda teve como destino permanecer na casa (poderia ter que ser “desfeita”, ou então ser jogada ao mar, num rio, etc) e ser cuidada pelo seu bakonfula. Este destino foi decidido pelo jogo de chamalongos numa série de perguntas (como por exemplo: A prenda deve continuar a ser cuidada? Ficar aqui? Cuidará dela o bakonfula?)

Note-se que os chamalongos dão respostas de “sim” e “não”, as quais vão sendo feitas sucessivamente até que se obtenha uma satisfação completa dos mortos que “falam” (como disse anteriormente, não somente os mortos da prenda podem “falar” mas também orixás, ou melhor, mortos que possuíam forte relação com determinado orixá. Se o morto da prenda tinha afinidades com Oxóssi, então fala este Orixá, ou outros, segundo uma série de combinações possíveis).

Estive presente na casa da senhora (que passarei a chamar de M.C. a partir de agora) e depois em seu velório em local público. No caso do senhor, (que passarei a chamar de R.F.), estive presente somente no velório público, mas acompanhei ambos até os cemitérios onde foram enterrados. (cemitérios de Calabazar (Arroyo Naranjo) e de Regla, respectivamente, ambos na cidade de Havana).

As cerimônias tiveram início pela manhã, tanto na casa de MC. quanto de R.F. e duraram todo o dia, sendo enterrados na tarde do mesmo dia (a senhora) e na manhã do dia seguinte (R.F., o senhor). Em muitos momentos farei menção aos ritos e rezos de forma indistinta, não somente por supor que o gênero tenha sido irrelevante naquela situação⁷ mas por ter observado o mesmo rito nos dois “llantos”, com variações muito pequenas.

Quando cheguei à casa de M.C. suas afilhadas de religião e sua filha de sangue estavam lavando o corpo da defunta com ervas especiais (chamado de *omiero*, em Cuba). É um preparado de ervas sagradas que podem variar segundo as indicações do “muerto” (espírito) que acompanha o defunto. Neste caso havia sido preparado com *algodon*, *alanto*, *verdolaga*, *albahaca*, *veo blanco* e *prodigiosa* e parece ser este um rito fun-

damental para a boa passagem. Enquanto a banhavam, ouvia da sala o seguinte cântico (que transcrevo tal qual o ouvi): “Ile Ile aalue iba unsebo banye aye”. Perguntei a um babalawo que estava presente o que significava o canto e ele me disse que era para “alejar los egguns” (afastar o espírito do morto), para que este encontrasse seu caminho. Vale ressaltar que o babalawo não soube me indicar (“traduzir”) literalmente o que significava a frase, mas sim compreendia perfeitamente seu uso no contexto.

Tiveram sempre como início das cerimônias práticas da Santeria (como o itutu), para em seguida serem feitos os rezos e práticas funerais Abakuá e por fim vieram as cerimônias do Palo Monte. Práticas espíritistas e cristãs estavam presentes em todas as cerimônias (presença de algum objeto, rezos, etc), agindo como “atributos endógenos” ao contexto.

Se o defunto fosse Babalawo, todas as cerimônias viriam depois destas, pois como dizem os cubanos, “por arriba de Orula, nadie” (ou seja, “sobre Orula, ninguém”, o que equivale a dizer que depois de se iniciar em Ifá, não se faz mais nada⁸).

Como disse, ambas cerimônias começaram com um Itutu⁹ antes que as cerimônias de Palo tivessem lugar, as quais foram sem-

7. Saliento a importância do gênero em muitos outros momentos dos llantos, portanto, não estou de forma alguma desprezando este dado, apenas não guiarei o texto por esta discussão.

8. No entanto, a criatividade religiosa permite que se “raye” (inicie) em Palo Monte sem fazer as escarificações necessárias, usando-se somente a “cascarilla” (casca de ovo com clara, atualmente substituída pelo giz) ou então se batize na Igreja Católica, depois de adulto (para poder rayarse (iniciar-se no Palo Monte) há que estar batizado) na Igreja Ortodoxa de Cuba, que às quartas feiras recebe adultos para o Batismo. Como a Igreja Católica não batiza adultos, estes utilizam então o batismo da Igreja Ortodoxa como “consetimento” necessário para o rayamento, o qual é tido, por sua vez, um “alicerce” (a base das iniciações) no mundo religioso cubano. Mas nem todos os religiosos têm que seguir o caminho dos “brujos” (do Palo Monte), assim como há Babalawos que, ao decorrer de sua vida, necessitam rayarse.

9. Itutu é a cerimônia fúnebre que se realiza pela morte de um iniciado religioso na Santeria, para dar tranquilidade ao espírito do morto. São utilizadas duas galinhas negras como sacrifício, além de uma série de outras cerimônias concomitantes que estão assentadas nas oferendas e sacrifícios.

pre as últimas a serem realizadas. (no caso de R. F. não tive acesso às cerimônias realizadas em sua casa, o que restringe minha etnografia, mas perguntando aos presentes, muitos me disseram que já o “camino” de sua prenda e seus pertences havia sido determinado em cerimônias realizadas na casa do defunto.

Com a morte de um tata ou yaya¹⁰, sua “nganga” (o receptáculo mágico com o qual trabalha o “palero”) deve necessariamente passar às mãos de um herdeiro (um dos afilhados, geralmente) e então, depois de se perguntar aos chamalongos¹¹ sabe-se que destino terá a prenda (nganga). Como descrevi acima, a prenda de M.C teve como destino ficar em sua casa, cuidada pelo seu bakonfula. No entanto, para as cerimônias fúnebres, esta teve de ser coberta com um pano negro (alguns relatos dizem que há certas casas que a cobrem com algodão). Foi colocada na mesma sala onde foi velado o corpo da defunta e em sua volta foi feito um círculo com pólvora (chamada de “fula”, é um dos materiais mais utilizados pelos paleros em suas cerimônias, de todos os tipos), que em seguida é queimada. A prenda de ambos estava presente tanto na

casa quanto no velório público, além do cemitério). A prenda de M.C esteve debaixo de seu caixão todo o tempo, mas a de R.F. esteve ao lado deste, no velório público (ao pé do caixão, do lado esquerdo).

O caixão do defunto conterà a firma¹² da prenda. Há então o sacrifício de um galo negro (como no itutu) que deve ser morto atirando-se sua cabeça contra o piso.

Esta mesma forma de se matar animais de penas foi observada em outros rituais, como a entrega de prenda a um neófito, mas sempre com galinha de Guiné e nunca com galos. O sangue correrá sobre a prenda, que ficará aberta durante nove dias (alguns relataram sete). Acende-se quatro velas, uma em cada canto do caixão, e ouvi ainda relatos (de informantes mais velhos) que antigamente se colocavam troncos de bananeira rodeando o caixão. Em nenhum dos velórios aqui relatados havia troncos de bananeira e as cerimônias de “sangue” (dar de comer à prenda) foram feitas no “munanso” (quarto de segredo) dos iniciados, restrito aos seus afilhados.

De fato o tronco da bananeira é usado para as cerimônias de “câmbio de vida¹³”, o que atestaria seu uso em rituais de mor-

10. Nome dado aos iniciados mais altos na *Regla Conga* (ntata nkisi e ntata malongo são outras classificações que envolvem ainda a “passagem” ou não de mortos, ou seja, o transe e a possessão)

11. Chamalongos, como dito anteriormente, são cascas de coco redondas utilizadas para um sistema de “fala” (não uso a palavra “adivinhação”, tão conhecida no meio, por não supor que sejam adivinhações que se sucedam nestes contextos, e sim “conversas” entre entidades espirituais e os religiosos) nesta Regla. Podem ser quatro, sete ou dezesseis fragmentos côncavos que são lidos segundo a posição em que caem ao solo (se “bocarriba” ou “boca abajo”) num sistema combinatório entre si que pode incluir ainda o “desenho” que formam no piso: assim, se o desenho se parece a uma onda, então “fala” yemayá ou Madre de Água.

12. Firmas são “desenhos” dotados de significados, que devem ser usadas em concomitância com rezos e outras ações para a execução de “tratados”. Cada *Tata nganga* (palero) possui ainda uma firma pessoal, que é a sua identificação perante o “muerto” que trabalhará com ele em seu “caldero” o “nganga”. No entanto, esta firma é secreta, e a firma desenhada sobre a prenda é uma firma que tem o mesmo significado de um “apelido”, ou seja, não é a identidade completa revelada.

13. “câmbio de vida” (mudança de vida) é o nome de uma cerimônia complexa realizada tanto por santeiros quanto por paleros, para salvar a vida de um enfermo, ou mudar uma má “letra”. Em Cuba estas cerimônias são feitas muitas vezes dentro dos hospitais (no caso de doenças).

te. Com uma fita os *bakonfulas*¹⁴ foram retendo as medidas de todos os participantes do velório e na hora de fechar o caixão estas medidas foram usadas para “santiguar” (limpar) os presentes, sendo colocadas dentro do caixão, acompanhando o defunto.

A presença cristã era marcante, seja pela materialidade (terços, rosários, crucifixo, imagens de santos), seja pela introdução de cantos católicos entre os mambos¹⁵, ou ainda de rezos como “Ave Maria” ou “Pai Nosso” durante todo o “llanto”, em indistintos momentos, mas sobretudo no início e fim das cerimônias presenciadas.

As investigações sobre a evidente presença cristã nas chamadas religiões “tradicionais” africanas não datam de agora, inclusive a historiografia das missões está repleta de exemplos.

Já em 1747 o frei italiano Bernardino Ignazio d’Asti, autor de *Missioni in pratica de Padri Capuccini ne Regni di Congo, Angola et adiacenti*, adverte aos religiosos (capuchinhos) que saíam da Europa rumo ao Baixo Congo que fossem munidos de “objetos devocionais” (o que certamente quer dizer rosários, medalhas e imagens de santos), os quais deveriam ser distribuídos aos potenciais evangelizados (os congos).

Historiadores, por sua vez, têm apontado estes contactos ancestrais, tal como Thornton:

African Christians were ofte chosen as catechists both formally and informally. Moreover, if Africans did not convert in Africa, they probably had a great knowledge of Christianity before embarkation as a result of missionary endeavors and the proselyti-

sation as a result of christian merchants and others settlers than has usually been acknowledged. (THORNTON, 1998, p. 254).

No entanto, a literatura sobre a presença cristã no mundo ibérico não encontrou ainda seu lugar, estando quase sempre a ser observada desde uma perspectiva dos modelos “exitosos” utilizados pelo império durante a sua expansão (BOXER, 1991) ou então limitado ao período colonial. No que se refere ao universo “afro-cubano” a literatura torna-se ainda mais escassa.

Ressalto que a presença cristã está bastante presente no Palo Monte, através da utilização de crucifixos sobre as prendas (e sua inversão quando querem fazer danos, ou ainda a apropriação de conceitos como “cristianas” (cristãs, para o bem) ou “judias”(para o mal), segundo a intenção do trabalho que se quer praticar, a necessidade do batismo para se iniciar na Regla, entre tantas outras manifestações.

Na mão da senhora que estava sendo velada, um de seus afilhados religiosos colocou uma imagem em papel de “La Virgen de la Caridad del Cobre”, santa que, no panteão iorubano representa Oshun e no Palo Monte, Mama Chola, ou Mama Wenge. Sendo a defunta filha de Oshun (e tendo uma prenda de Chola) recebeu esta homenagem de seu afilhado. Como atesta Massing (2003, p. 90) acerca da introdução de símbolos católicos competindo com os “fetiches” locais em ritos funerários entre os Bakongo nos séculos XVII e XIX: “Facing the competition of the objects used by the local nganga, crosses

14. Bakonfula é o “mordomo” da casa religiosa, o homem de confiança que, segundo um informante, “El Bakofula es la confianza del “Muerto” y dueño de la nganga del padrino”

15. Mambos são os cantos específicos do Palo Monte, cantados no que chamam de “lengua” (supostamente o kikongo, segundo SCHWEGLER; FUENTES, 2005) muitas vezes em espanhol, ou então no que é conhecido como “bozal”, uma língua alusiva aos falares dos escravos em período colonial (CUNHA, 2011).

and medals quickly accompanied the believers in death”, o mesmo parece ocorrer entre os praticantes do Palo Monte de Cuba.

As cerimônias fúnebres começaram, no Palo, com um pedido de licença a Nzambi, aos astros, aos Ndokis, à prenda e aos padrinhos e ancestrais dos defuntos.

Estes pedidos de licença e os demais rezos e mambos que seguiram a cerimônia tiveram um duplo caráter: celebrar o morto, fazê-lo “seguir” seu caminho de forma digna e condizente com o seu grau de iniciação, e ao mesmo tempo tiveram o intuito de criar uma coesão no grupo, sobretudo pelas particularidades linguísticas, delimitando os espaços. Ou seja, naquele momento, apesar de todo trânsito religioso, estavam a iniciar cerimônias de Palo Monte.

Ao entoar cantos e rezos numa “língua africana” os membros desta religião estão identificando-se mutuamente, criando uma identidade própria, (WIRTZ¹⁶, 2008) uma sociedade que se “compreende”, ainda que muitas vezes tais rezos estejam completamente vazios, na inteligibilidade de seus falantes, de sentido linguístico, mas estão, como enfatiza Mauss (1905, p. 5) carregados de simbologia e significação:

Parfois, une même sorte de prière a passé successivement par toutes les vicissitudes : presque vide à l’origine, l’une se trouve un jour pleine de sens, l’autre presque sublime au début, se réduit peu à peu a une psalmodie mécanique.

É a África representada como uma construção social, que como bem assinala Amelle, é antes “[...] un concept dont les lois de fonctionnement obéissent à une logique sé-

mantique totalement indépendante de tout enracinement dans un territoire”(AMSELLE; 2001, p.15). Assim, não é o espaço geográfico do Baixo Congo (supostamente a região de origem dos primeiros praticantes do que viria a se tornar o Palo Monte, em Cuba) que se está clamando ou delimitando, mas uma ancestralidade “conga” num sentido de pertencimento e de memória.

Havia, debaixo dos dois caixões desta etnografia, copos de água com um crucifixo dentro, numa prática típica dos espíritistas cubanos.. Durante um dos velórios (o da senhora) escutei uma de suas filhas de santo dizer que deveriam ter colocado um pano amarelo sobre o caixão, pois além de a defunta ser filha de Oshun (e sua cor representativa é o amarelo/dourado) também esta cor traria benefícios para a sua passagem, segundo os ensinamentos da cromoterapia, já que o amarelo “simboliza a mente, a agilidade, o lado esquerdo do cérebro” e que portanto, sua passagem seria mais rápida e sem problemas. Nesta confluência de símbolos e conceitos que, ontologicamente classificamos como pertencentes a determinada “Regla” ou categorizamos como oriundos de uma visão específica do mundo, observa-se o dinamismo e o desembaraço de trânsito entre eles.

Os pedidos de licença, no Palo Monte, são especialmente interessantes, pois remetem à complexidade das relações estabelecidas pelas famílias de “santo” e aos graus hierárquicos, bem como à multiplicidade religiosa cubana, como no fragmento em que o bakonfula de um dos defuntos, citando todos os membros importantes da casa religiosa, disse “Yo recuer-

16. A autora alerta, no entanto, para o “perigo” das “identificações etimológicas” (lexical, morfossintática) entre os dois lados do Atlântico e “‘the tendency’ to isolate texts from musical and performance contexts, in particular” (WIRTZ, 2008, p. 170).

da mi massanako”, fazendo referência ao Nasako¹⁷, uma “plaza”, ou “cargos”, dentro das Sociedades Secretas Abakuá que via de regra são ocupadas por “paleros”. Ou seja, este trânsito entre as religiões (cargos da Sociedade Secreta Abakuá que devem ser ocupados por paleros, etc) é bastante evidente e parte intrínseca das redes estabelecidas pelos religiosos.

Neste momento o religioso (Bakonfula, que estava proferindo a cerimônia) disse a mesma frase seguidas vezes:

“Yo recuerda mi...”, completando a frase com o nome de seus ancestrais mortos, os ancestrais da casa, de seu padrinho. Começou pelos padrinho de santo, or irmãos de santo (Ocha) para depois começar a proferir o nome de seus ancestrais no Palo Monte (padrinho, maiores da casa, da rama, irmãos e afilhados já mortos)

Vale ressaltar ainda o modo como proferia a frase, linguisticamente: “Yo recuerda” (sem a concordância de pessoa (pois no espanhol tal frase seria dita “Yo recuerdo” (Faço menção, lembro...), numa alusão ao modo típico de falar dos espíritos “congos” (Palo Monte”, ou seja, “bozalizado”), delimitando o espaço. Assim, ao mesmo tempo em que materialmente (linguisticamente) o espaço era do Palo Monte (através da performance isso se evidencia), no conteúdo a “prioridade” (ou hierarquia) vinha com a Ocha.

Terminado este rezo começaram novamente a tocar os tambores e a cantar um mambo, o qual avisava a todos os presentes que o “padrino” morreu (Tata nbafuiti) e que todos estão ali para se despedir, tanto as pessoas quanto os mortos e forças da natureza, por mandado de Nzambi. Diz o Mambo:

Tengo yo Tengo yo
Como Nzambi te manda tengo yo
De Guinea Congo (refrão)
Como Palo yo

Foram inúmeros os mambos entoados ao longo das cerimônias e registro alguns deles como forma de ilustrar algumas das práticas presenciadas. O mambo mais abaixo foi cantado nos dois “llantos” mas em momentos distintos: enquanto este mambo acima foi cantado para a senhora somente em sua casa (e não no velório público), foi cantado ali (no velório público) para o senhor. Não estive presente em sua casa, de forma que não saberia dizer se foi cantado também naquele contexto Ressalto que no velório de M.C. não havia tambores e os mambos eram acompanhados por palmas.

O que me fez sentir que as cerimônias públicas da senhora foram mais “comedidas” que o do senhor, o que valeria uma investigação mais apurada acerca do gênero. Não há restrição de toques de tambor por conta do gênero, mas uma razão deste comedimento pode ser o próprio percurso religioso de cada um dos defuntos. Enquanto M.C. trabalhava mais intensamente com o Espiritismo e a Santería (embora trabalhasse com sua “prenda” não só para si e sua família – algo muito comum entre os iniciados do Palo Monte – mas também para os de “fora”, já que dava consultas e possuía afilhados no Palo-, R.F. se autodenominava, antes de mais nada, um “brujo”, ou seja, um “palero”. Ao contrário de M.C, que se valia de sua “prenda” como um apetrecho a mais entre as ferramentas que usava para os trabalhos religiosos, R.F. sim usava ba-

17. Os Nasakos são os “brujos” dentro de um “juego”, ou uma “casa” Abakuá. São cargos ocupados por paleros, que sabem trabalhar com a “magia” e a manipulação de elementos da natureza e os “mortos” (espíritos).

sicamente a “prenda” para seus trabalhos e tratados, recorrendo a outras “ferramentas” (espirituais, santeras) para casos mais brandos e menos urgentes, mas era a “prenda” seu instrumento principal de trabalho.

Seguiram então, com os tambores, no velório, para R.F. com o seguinte mambo:

Bembembe makotero
Bembebembe (refrão) wanawa
Kariakongo (es)ta de lembe
Viramondo (es)tá de lembe
Se va buen amigo se vá
Con su maña
Mambe DIO!

Numa tradução livre este mambo teria o seguinte significado:

Tambores (bembê) a seu louvor, maioral
(mais velho, respeitado)
As entidades estão de luto
Adeus, meu amigo, vá com tranquilidade

É um mambo de despedida, que quase sempre assinala as virtudes do iniciado. Já o caixão estava para ser fechado quando cantaram, em ambos llantos, este mambo acima. Os afilhados se despediram do defunto, tocando-lhe as mãos. Observei que no caso da Yaya Nkisi colocavam ainda algumas flores em sua mão. Então o caixão foi levado pelos afilhados (do Palo Monte ou de outras *Reglas* a que pertencia o morto) até o cemitério. Outras cerimônias (também de outras *Reglas*) foram feitas concomitantemente às que estou relatando, mas a hierarquia estava sempre representada musicalmente (nestes contextos de música cada

Regla tinha seu momento, e assim como as cerimônias, começaram tocando os batás, tambores sagrados dos iniciados na Sante-ria, depois tocaram os “nkomos” Abakuás e por último os tambores usados no Palo Monte, que aqui eram, em ambos casos, os que se conhecem por “cajón”, utilizados nas missas espirituais e oferendas aos mortos, mas com entradas nas cerimônias do Palo).

No velório de M.C., como dito acima, não havia tambores. Os mambos foram acompanhados por palmas. Já no velório de R.F. sim, haviam as “cajas”, tambores utilizados durante os bembês e “juegos de palo” e eram estes que acompanhavam os mambos.

O caixão – em ambos casos – foi levado de carro até o cemitério, mas no caso de R.F. (o senhor), este foi carregado sobre os ombros de muitos homens, entre a saída do velório e o carro. Esta é uma performance típica dos Abakuás, que carregam seus mortos sobre os ombros (ORTIZ, 1992). Neste momento a cerimônia era Abakuá. Chegando ao cemitério, frente à cova, o primeiro mambo de Palo a ser entoado foi o seguinte:

Llegué, llegó caminando
Llegué, llegó saludando
Con mi nganga
Llegué llegó Cobayende
saludando el campo santo (cemitério)
Tchitchiribako
Una nganga (es)tá llegando
Ganga buena (es)tá llegando

Um dos afilhados trazia as mpakas¹⁸ do defunto nas mãos. Este mambo foi cantado em apenas um dos enterros (masculino).

18. Mpakas são, literalmente, chifres, cornos (neste caso de boi), carregados magicamente, representam a nganga numa versão menor. Podem ser “mpaka menso” e “mpaka vititi” (fechada por um espelho numa das extremidades). Mpaka vititi é para a “visão” (para se ter vidência, trabalhar com ela). No Baixo Congo, em minhas etnografias, presenciei inúmeros “ngangas” (pessoas que trabalham magicamente) utilizando os mesmos cornos, mas geralmente de veados.

Antes de descer o caixão acendeu-se encima deste uma vela, fez-se novamente uma firma e cantaram outro mambo:

Nzambi narire
Nzanda kunia
Pluma nana pluma nana
Nzambi manda que yo reza
por la senhal

E então rezaram um Pai-Nosso.

Os trânsitos entre cerimônias são tão intensos que não é possível identificar com clareza quando se iniciava um rito e quando terminava outro, sobretudo quando se tratava de algo relacionado ao Vodú, já que estas práticas e as do Palo Monte estão muito próximas. Enquanto cantavam um dos mambos ao pé da cova de R.F., foi introduzido um outro mambo com palavras em crioulo de base francesa (o que atestaria a forte presença de migrantes haitianos em Cuba e suas alianças sobretudo com os paleros; cf VIDAL, 2011).

Parece ser este o caso do mambo abaixo, um canto de vodu. Como muitos paleros trabalham com o vodu, sobretudo os “mayomberos¹⁹” ou “judios”, quando perguntei a alguns deles que estavam ali qual a razão de se cantar este canto de vodu, o que me disseram é que o Palo “camina con el vodu”, mas não me indicaram se este palero, em especial, também trabalhava com o vodu. Certo é que minhas etnografias têm demonstrado fortes

alianças entre Paleros e Voduístas (etnografia esta centrada sobretudo em Havana, que além de ser um mosaico da ilha, com forte movimento migratório, parece ter, logo após o “Oriente” – parte oriental da ilha – a maior concentração de haitianos de segunda e terceira geração em Cuba²⁰). Mesmo minhas etnografias em casa de imigrantes haitianos em Havana (estive ao longo de dois anos acompanhando haitianos de segunda e terceira geração (praticantes do Vodú) no bairro de San Miguel de Padrón) têm mostrado a forte presença desta religião em Havana e suas “trocas” com o Palo Monte. Em todas as cerimônias voduístas nas quais estive presente não pude ver elementos da Ocha ou do Espiritismo, somente práticas católicas e do Palo Monte inseridas naquele contexto.

O mambo seguinte – louvação, despedida, abertura de novos caminhos para o defunto – também foi de vodú:

Ngunguru Ngungurua
anafinda ngunguru
Ngunguru Ngungurua
Anafinda ngunguru
Ngunguruá

Estes cantos em vodu seguiram até o final do enterro de R.F., pois quando o caixão desceu, fizeram uma firma ao redor da sepultura, um círculo, colocando sobre a mesma, já fechada com terra e cimento, uma vela e flores e seguiram cantando:

19. O Palo Monte, ao contrário das demais Reglas, possui uma flexibilidade e uma diversidade muito grande de ritos e práticas. Apresenta ainda “ramas”, ou seja, “caminhos” dentro da própria Regla. Ainda que evidentemente estes sejam mais em termos de identidades que propriamente de diferenciações de práticas, há basicamente três (alguns autores falam em até cinco) ramas dentro do Palo: Mayombe (seria a rama para se trabalhar com elementos muito fortes e negativos), Bryumba (mais próxima dos preceitos da Ocha) e Kimbisa, fundada por Andrés Petit, com fortes elementos do catolicismo (Santo Cristo Buen Viaje). Em minhas etnografias em mais de 80 casas de Palo (de todas as ramas) vejo com clareza diferenças de rezos e ritos somente entre os Mayomberos, que são justamente os que trabalham mais diretamente com o vodú.

20. Não há dados estatísticos sobre estes movimentos migratórios. Muitos haitianos são “ilegais” no país e vivem em “invasões” de bairros como San Miguel del Padrón.

Ando ando ngurumá
Bamba (nganga???) casô casô
Gurumá sô
Bamba casô gurumá

Por fim o bakonfula da casa, agora com um punhado de ervas na mão, foi “limpando” cada um dos presentes, passando as ervas pelo corpo da pessoa, defumando-a com tabaco e todos cantando este outro mambo. É de fato um mambo de despedida, ao dizer que “mambo calou-se”, “mambo chorou”. Neste momento os parentes e afilhados se vão, deixando o cemitério.

Wiri wiri mauê
Wiri wiri Mauê
Mambo calló
Wiri mambo lloró
Kikiriri

4 Cantos, mortos e o fim

As cerimônias fúnebres são apenas uma das tantas cerimônias pelas quais os religiosos passam ao longo de suas vidas, palavra que utilizo aqui no plural pois, para estes, a morte é antes que uma ruptura, uma continuidade.

Mesmo com grande parte dos rituais restrito a determinados membros da família religiosa ou de sangue dos mortos, não foi minha intenção fazer uma etnografia minuciosa dos ritos funerários nas religiões afro-cubanas, mas sim observar justamente as relações entre as diversas “Regras” neste momento de “passagem”, evidenciando a multiplicidade de práticas e as regras de coexistência entre elas. De tal sorte compartilho com Asad (1993) a idéia de religião não como um ente separado da vida social e das experiências cotidianas, mas sim como algo que participa da criação das “verdades” do mundo, o que cor-

robora Latour (2001), que sugere evidenciar a dinâmica das tradições, apontando que as construções, por consequência, possuem historicidade própria, e tal como afirma Sansi (2009, p. 142) “o sincretismo não é outra coisa senão história”.

Os mortos são decisivamente extensões do ser humano, que adquire características de seu “cordón espiritual” ou realiza tais e quais ações justamente por conta da constituição deste. Se uma pessoa não consegue um relacionamento estável, pode ser que sua “gitana” (cigana), um dos espíritos que podem compor seu quadro espiritual, não esteja sendo atendida, e necessite então receber cigarros ou um pouco de cerveja, sua bebida preferida, ou o que ela venha a pedir. Por outro lado, quando não atendemos nossos “muertos” de maneira devida, podemos nos enfermar, passar por situações difíceis em qualquer âmbito da vida. Estas são relações que ultrapassam as dualidades morto/vivo e assumem uma característica mesmo de multiplicidade. Não são reações de punição, mas de desenvolvimento, que estão intimamente relacionadas com os modos de praticar a religião, de usar os conhecimentos e adaptá-los às necessidades de cada neófito.

Na medida em que as tradições “afrocubanas” passam a ser definidas como produto de um discurso produzido pela “Modernidade Atlântica” (PALMIÉ, 2002, p. 153), há uma tendência a aceitar que somente determinados grupos sociais compartilham estas categorias e que, de tal sorte, haveria um universo específico da chamada “religiosidade”.

Interessante observar a postura de Asad (1993, p. 34), explorando esta definição – religião – como uma categoria histórica ocidental que se propaga como universal e o que poderíamos abarcar dentro deste universo semântico:

The assumption that belief is a distinctive mental state characteristic of all religions has been the subject of discussion by contemporary scholars [...]. The anthropological student of particular religion should therefore begin from this point, in a sense unpacking the comprehensive concept which he or she translates as “religion” into heterogeneous elements according to its historical character.

Mais do que uma reflexão sobre os modos como os praticantes das chamadas religiões “afro-cubanas” realizam a diversidade, este texto buscou explicitar os significados contemporâneos destas relações através de descrições etnográficas, uma vez que grande parte das investigações atuais preocupam-se basicamente em catalogar e sistematizar as diferenças, ou seja, as conjunções históricas das crenças em África e suas “adaptações” no Novo Mundo.

Assim, as criatividades” e “multiplicidades” observadas nos “llantos” não são arbitrárias, muito pelo contrário, são dadas pelos “muertos” (em alguns casos) e recebidas através de aprendizagem formal, mas não restritas a um universo fechado de tradições.

Isto equivale a dizer que, ao descrever a “permeabilidade” religiosa dentro de rituais fúnebres, não estamos traçando uma descrição exaustiva de tais ritos senão afirmando que há vários modos de se trabalhar a religião e que muitos destes modos são intercambiados entre as diversas práticas religiosas cubanas, outros tantos são solicitados (e ensinados) pelos “muertos” do “cordón espiritual” da pessoa. Neste caso, são mortos que trabalham para mortos, ou, de um outro ponto de vista, são os equivalentes, como sempre o foram.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Gema Valdés. **Los remanentes bantúes en Cuba**. La Habana: Editorial Fuente Viva, 2001.

AMSELLE, Jean Loup. **Branchements: anthropologie de l’universalité**. Paris: Flammarion, 2001.

ANTONELLI, Andrea. A religious specialist in action: performing the Orishá in everyday life. In: WORKSHOP SOBRE RELIGIÕES AFRO-CUBANAS: Criatividade, Improvisação e inovação nas religiões afro-cubanas, 2, 2011, Lisboa.. **Paper...** Lisboa: ICS, 2011. (Organizado por Ana Stela Cunha e Diana Espírito Santo).

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. [s.l.]: The Johns Hopkins University Press, 1993

BRANDON, George. **Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories**. [s.l.]: Indiana University Press, 1991.

BOLIVAR, Natalia; LOPEZ CEPERO, Mario. **Sincretismo religioso? Santa Bárbara / Changó**. La Habana: Editorial Pablo de la Torriente Brau, 1995. 110 p. (Colección Muana Matari Nsasi).

BOXER, C.R. **O Império Marítimo Português: 1415-1825**. 70. ed. São Paulo: [s.n.], 2005.

BROWN, David. **Santería enthroned, art, ritual and innovation in an Afro-Cuban religion**. [s.l.]: The University of Chicago Press, 2003.

CABRERA, Lydia. **Por qué. ... cuentos negros de Cuba**. La Habana: Ed. CR, 1948.

_____. **El Monte**. [s.l.]: Editorial La Habana, 1958.

CANNELL, Fenella. The Christianity of Anthropology. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 11, n. 2, p. 335-356, 2005.

CAPONE, Stefania. **La quête de l'Afrique dans le candomblé**. Paris: Éditions Khartala, 1999.

_____. Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the African American religions In : PALMIÉ, Stephan (Org). **Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-atlantic Religions** (Studies of Religion in Africa). [s.l.]: Brill Academic Publishers, 2008.

CASTELLANOS, Jorge; CASTELLANOS, Isabel. **Cultura afro-cubana 3: las religiones y las lenguas**. Miami: Ediciones Universal, 1992.

CSORDAS, T. J. **Language, charisma, and creativity: the ritual life of a religious movement**. Berkeley: University of California Press, 1997.

CUNHA, Ana Stela. La lengua, la creatividad y la identidad: las charlas con los muertos en el Palo Monte. In: **WORKSHOP SOBRE RELIGIÕES AFRO-CUBANAS: Criatividade, Improvisação e inovação nas religiões afro-cubanas**, 2, 2011, Lisboa. **Paper...** Lisboa: ICS, 2011. (Organizado por Ana Stela Cunha e Diana Espírito Santo).

DIAZ FABELO, Teodoro. **Diccionario de la lengua conga residual en Cuba**. [s.l.]: Orcalc/ Universidad de Alcalá/ Casa del Caribe, 1974. (Coleccion Africanía)

DIANTEILL, Erwan. **Des dieux et des signes: Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines**. [s.l.]: [s.n.], 2000.

ESPÍRITO SANTO, Diana. **Developing the Dead: Mediumship, Self and the nature of knowledge in Cuban espiritismo**, University of London, 2009, Unpublished PhD thesis, 2009.

_____. ¿Pa' que tu me llamas, si no me conoces? Enaction, performance, and the creation of cosmology in Cuban spiritist practices. In: **WORKSHOP SOBRE RELIGIÕES AFRO-CUBANAS: Criatividade, Improvisação e inovação nas religiões afro-cubanas**, 2, 2011, Lisboa.. **Paper...** Lisboa: ICS, 2011. (Organizado por Ana Stela Cunha e Diana Espírito Santo).

FERRETTI, Mundicarmo. Pureza Nagô e Nações africanas no tambor de Mina do Maranhão. **Revista de Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 75-94, 2002.

FUENTES, J.; SCHWEGLER, A. **Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe: dioses cubanos y sus fuentes africanas**. Frankfurt am Main :Vervuert; Madrid : Iberoamericana, 2005.

GRIMES, R. L. **Deeply into the bone: re-inventing rites of passage**. Berkeley: University of California Press, 2000.

GONZALEZ-HUGET, L.; BAUDRY, J.R. Voces bantú en el vocabulario palero. **Etnología y Folklore**, La Habana, n. 3, p. 31-64, 1967.

HALLAN, E.; INGOLD, T. (Eds.). **Creativity and cultural improvisation**. Oxford/ New York: Berg, 2007.

HELANDER, Bernhard . Clanship, Kinship and community Among the Rahanweyn. In: ADAM, Hussein Mohamed; FORD, Richard B. (Hg.). **Mending rips in the sky: options for Somali communities in the 21st Century**. [s.l.]: Red Sea Press, 1997.

KARDEC, Alan. (1860). **O Livro dos espíritos**. São Paulo: Editora Nova Alma, 1962.

KEESING, Roger M. **The Past in the Present: Contested Representations of Culture and History. Address to the New Zealand Anthropological Association**, University of Waikato, Hamilton, New Zealand, Aug. 1990.

LACHATAÑERE; R. Rasgos bantú en la sante-
ría. **Actas del folklore**, n. 6, p 3-9, La Habana, 1960.

LANGACKER, Ronald. **Universals of Construals. Proceedings of the Nineteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistic-Society**, p. 447-463, 1993.

LAKOFF, George. **Women, Fire, and Dangerous Things**. [s. l.]: University of Chicago Press. 1987

LATOUR, Bruno. **L'Espoir de Pandore**. Paris: Éditions de La Découverte, 2001.

MASSING, Jean Michel. Crosses and Hunting Charms: polysemy in bakongo religión. In: **Encompassing the globe: Portugal and the World in the 16th and 17th centuries**. Essays. Arthur Sackler Gallery and Smithsonian Institution, Washington D.C., 2007.

MAUSS, Marcel. (1968). **La Prière**. Oeuvres. Les fonctions sociales du sacré. Paris: Les Editions de Minuit, 1990.

MENÉNDEZ, Lázara. **Rodar el coco: proceso de cambio en la Santería**. La Habana: Fundación Fernando Ortiz-Editorial de Ciencias Sociales, 2002. (Colección La Fuente Viva)

OCHOA, Todd Ramón. Versions of the dead: Kalunga, Cuban-Kongo Materiality and ethnography. **Cultural Anthropology**, v.22, n. 4, p. 473-500, 2007.

ORTIZ, Fernando. (1922). Los afronegrismos en nuestro language. **Revista bimesntre Cubana**, La Habana, n. 6, p. 321-338, 1992.

_____. Cuentos afro cubanos. **Archivo del Folklore Cubano**, La Habana, n. 2, p. 97-112, 1922.

PALMIÉ, Stephan. **Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition**. [s.l.]: Duke U Press, 2002.

_____. **Africa of the Americas: Beyond the search of the origins**. Netherlands: Brill Academic Publishers, 2008.

PANAGIOTOPOULOS, Anastasios. Ikú lobi ocha: the notion of 'giving birth' in Afro-Cuban divination. In: **WORKSHOP SOBRE RELIGIÕES AFRO-CUBANAS: Criatividade, Improvisação e inovação nas religiões afro-cubanas**, 2, 2011, Lisboa. **Paper...** Lisboa: ICS, 2011. (Organizado por Ana Stela Cunha e Diana Espírito Santo).

SANSI, Roger. Dom e iniciação nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, v. 44, n. 190, p. 139-160, 2009.

THORNTON, John. **The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the An-**

tonian Movement, 1684-1706. [s.l.]: Cambridge University Press, 1998.

VIDAL, Grete. From el campo to la ciudad: the evolution of Haitain Vodú in Cuba. In: **WORKSHOP SOBRE RELIGIÕES AFRO-CUBANAS: Criatividade, Improvisação e inovação nas religiões afro-cubanas**, 2, 2011, Lisboa. **Paper...** Lisboa: ICS, 2011. (Organizado por Ana Stela Cunha e Diana Espírito Santo).

WIRTZ, Kristina. Divining the past: the Linguistic reconstruction of african roots in diasporic ritual registers and songs. In: PALMIÉ, Stephan (Ed.) **Africa of the Americas: Beyond the search of the origins**. Netherlands: Brill Academic Publishers, 2008.

NOTA SOBRE A AUTORA

Ana Stela de Almeida Cunha é graduada em Letras pela USP (1996), mestre em Linguística pela USP (1999) e doutora em Linguística pela USP (2003). Foi professor visitante da Universidade de Havana, pesquisadora visitante do Instituto Cubano de Antropologia e do Musée Royal de l'Afrique Centrale. Atualmente é bolsista pós doc do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa trabalhando na área de Antropologia da Religião e Antropologia Visual. Faz pesquisas de campo no Brasil (Maranhão), Cuba e Congo (RDC).

Recebido em: 09.06.11

Aprovado em: 02.09.11

