

A “RADIÇÃO” DE ALMAS, ESPÍRITOS E CABOCLOS EM ANDARAÍ, BAHIA¹

Carolina Pedreira²

Resumo: Esse artigo trata a “radiação” como processo gerador de continuidades e criador de vínculos entre pessoas e entidades – almas, espíritos e caboclos – em dois contextos: no jarê, nome que se dá ao candomblé de caboclo na região da Chapada Diamantina, Bahia, e no terno das almas, um ritual de lamentação conduzido ao longo da Quaresma. A partir de uma etnografia realizada na cidade de Andaraí, argumento que a experiência da “radiação”, muitas vezes definida como um estágio anterior à incorporação, também pode ser pensada como um modo de ser com essas entidades, que, como qualquer relação, demanda atenção, conhecimento e zelo.

Palavras-chave: Religião afro-brasileira; Antropologia da religião; Antropologia da morte; Bahia.

*THE RADIATION EXPERIENCE OF SPIRITUAL ENTITIES IN ANDARAÍ,
BAHIA*

Abstract: This article deals with “radiação” or radiation as a process that creates bond and distance between people and spiritual entities – souls, spirits, and “caboclos” – and between these entities themselves. Drawing on ethnographic

¹ Como citar: PEDREIRA, Carolina. A “radiação” de almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 211 – 241, 2020.

² Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e professora da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Brasil. E-mail: carolinapedreira@uft.edu.br. Sou grata a Diogo Bonadiman Goltara, Andressa Lewandowski e Odilon Rodrigues de Moraes Neto, que leram diferentes versões desse texto e generosamente compartilharam suas críticas, ideias e dúvidas. Em outubro de 2020, apresentei esse trabalho no encontro remoto do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ) e agradeço os comentários valorosos das pessoas com as quais dialoguei nessa ocasião. Agradeço, por fim, as sugestões dos pareceristas anônimos.

research conducted in Andaraí, a city in the Chapada Diamantina region, located in the northeast of Brazil, it presents a range of variations around the radiation in two contexts: in the “jarê”, an African-based religion, and in the mourning ritual called “terno das almas”. The radiation is often defined as a stage prior to possession, being an experience underlined by ambivalence and uncertainty of the entities’ presence in people’s bodies and practices. In this paper, I will argue that the radiation experience can also be thought of as a way of being in a relationship with these entities, demanding attention, knowledge, and zeal.

Keywords: Afro-Brazilian religion; Anthropology of religion; Anthropology of death; Bahia.

Em Andaraí, “caboclo” é o termo geral usado para se referir ao vasto conjunto de entidades cultuadas no jarê. O jarê, religião de matriz africana, é uma variante do chamado candomblé de caboclo (Banaggia, 2018, p. 10; Senna, 1998, p. 36) e só recebe esse nome na Chapada Diamantina. Na definição precisa de Gabriel Banaggia, “os jarês são, antes de mais nada, festas” (Banaggia, 2015, p. 136). Seja como forma de cumprir as obrigações com caboclos e de celebrar as datas em que são homenageados, seja como uma ocasião para o encontro e o divertimento do povo de santo e de visitantes habituais ou ocasionais, os “sambas”, nome que recebem as festas em Andaraí, são cerimônias quase sempre públicas em que, ao som de tambores e cantigas, os caboclos chegam no terreiro, manifestando-se nos corpos dos filhos e filhas de santo da casa e, não raro, na audiência ali presente.

Os praticantes de jarê referem-se à ação de receber as entidades em seus corpos como “pegar caboclo” ou “estar pegado”³. “Incorporar um caboclo” e “estar incorporado” são termos correntes, ainda que a palavra “incorporação”

³ Ao longo do texto, expressões e categorias êmicas serão grafadas entre aspas, assim como frases e expressões de outras autoras. O uso do itálico fica reservado para palavras estrangeiras.

seja pouco evocada. “Estar com” um caboclo, por sua vez, abarca, além da incorporação, outro modo de se relacionar com essas entidades, a “radiação”⁴. Em linhas gerais, a radiação é o “cochicho do caboclo”, uma manifestação comum a quem “inicia um trabalho na casa, mas que ocorre, com alguma frequência, com o próprio curador” (Pedreira, 2010, p. 42). Curador ou curadeira, também chamados de mães e pais de santo, são os líderes espirituais que comandam “casas” ou terreiros de jarê. Curadores e curadeiras “ficam radiados” por seus próprios caboclos ou pelos de outrem, mas o modo como estes mestres se aproximam dessa experiência é bastante diferente daquela vivida pelos neófitos. A radiação, no jarê de Andaraí, aparece menos como um fenômeno limitado a pessoas e caboclos pouco experimentados na incorporação do que um “modo de viver” com essas entidades, para usar a expressão de Bianca Arruda Soares a propósito de seu encontro com a radiação no candomblé de Belmonte (Soares, 2014, p. 64). Um modo que, como qualquer outro, demanda atenção, conhecimento e zelo.

Para minhas anfitriãs em Andaraí⁵, estar com caboclos não se restringe ao domínio do jarê. Caboclos existem quando participam das histórias e dos corpos das pessoas e na medida em que se encontram com outras entidades que as acompanham, as almas e os espíritos. Em alguns contextos, em especial no uso cotidiano, as palavras “alma” e “espírito” aparecem como sinônimos e o mesmo acontece com “espírito” e “caboclo”. Almas e caboclos, porém, são entidades que não devem se misturar e é bom que seus tempos e espaços sejam mantidos em um intervalo seguro.

Almas e espíritos também se relacionam com as pessoas por intermédio da radiação. Um dos momentos em que ela pode acontecer é em um ritual

⁴ “Radiação” e “irradiação” são termos coincidentes. A última grafia, apesar de mais comum em outros contextos etnográficos e na literatura acerca das religiões de matriz africana no Brasil, será mantida apenas nas citações.

⁵ Minha pesquisa na região teve início na quaresma de 2009, quando passei dois meses na Chapada Diamantina. Naquele ano, voltei brevemente a campo entre outubro e novembro. Realizei o trabalho de campo do doutorado em Andaraí e em Igatu, um de seus distritos, entre os anos de 2011 e 2013.

de alimentação das almas – o terno –, formado por um grupo de mulheres que além de rezar para almas, sambam com caboclos no jarê. O terno das almas se encontra nas noites de segundas, quartas e sextas-feiras ao longo da Quaresma, findando as saídas na Sexta-Feira da Paixão. Com base em um itinerário mais ou menos previsto, envoltas em lençóis brancos, as rezadeiras cruzam becos, ruas e trilhas e, ao som de uma pesada matraca, realizam sete estações ou paradas, nas quais acendem velas e entoam preces, benditos e incelências. Lembrar de parentes e amigos falecidos, chorar e lamentar, são vicissitudes que permeiam o ritual para aprendizes e mestras. Sentir a presença de uma ou muitas almas “de junto”, porém, desencadeia sensações específicas nas rezadeiras, como arrepios, engasgos e obstruções vocais.

Para rezar com almas, é preciso afastar-se dos espíritos que, no terno e fora dele, podem também cochichar. “Sussurro ao pé do ouvido” foi uma das expressões que Hildete, a quem todos chamam Didé, a “dona” do terno em Andaraí, usou para falar sobre a radiação no terno em uma das minhas primeiras saídas com as rezadeiras. A palavra radiação, todavia, pouco circula no cotidiano da devoção. Foi quando passei a frequentar o jarê, em especial o Terreiro de São Jorge, comandado por Carmozina de Jesus, que a experiência da radiação se apresentou de forma definitiva. Carmozina, que ocasionalmente reza no terno das almas de Didé, é uma distinta curadeira de Andaraí, uma mestra cuja força é reconhecida em toda a região.

Incorporar, “estar pegado” e “pegar caboclo” são, no jarê, termos análogos à possessão, palavra com que muitas vezes é designada a forma elementar de interação entre adepto e entidade nas religiões de matriz africana no Brasil (Goldman, 2007, p.114). De acordo com a etnografia de Banaggia (2015) sobre o jarê de Lençóis, município vizinho a Andaraí – um trabalho de fôlego na cidade que é considerada, para os adeptos, o “berço do jarê” na Chapada Diamantina –, a incorporação oferece um modelo de relação entre pessoas e entidades em que as últimas aparecem como “dons espirituais” que as pessoas, como suas detentoras, mobilizam e são por eles mobilizadas (Ibidem, p. 276). Isso porque, ainda segundo Banaggia, os caboclos, no jarê, são “forças em estado concentrado capazes de participar no cotidiano dos

seres humanos, entre várias outras formas, por meio de manifestações em seus corpos” (Banaggia, 2018, p. 15).

No “fundamento” do jarê de Carmozina, tais forças, os “dons”, participam na composição dos corpos capazes de fazer a “energia” fluir com maior ou menor intensidade, como humanos, animais, roupas, tambores, casas, rios e estradas. Os “dons” estão presentes em todas as pessoas e a incorporação é uma das formas em que parte deles, no jarê, passam a existir com as pessoas em um aprendizado mútuo de conjunção conforme se estabelece, a partir da iniciação, uma relação contínua de cuidados, ou, dito de outro modo, quando a pessoa “cumpre com sua obrigação com seus caboclos”.

No Terreiro de São Jorge, o “aparelho”, também designado como “cavalo de santo”, é quem “pega caboclo”. “Sambar pegado”, por sua vez, é dançar com caboclo, tambor e cantiga. As cantigas e suas “pancadas”⁶ convocam, firmam ou rebatem a presença ou a iminência da presença dos caboclos no salão. Ali, diz-se que alguém está “radiado” se o caboclo “não toma toda a mente daquele que o incorpora” (Pedreira, 2010, p. 42)⁷. No jarê de Lençóis, a radiação também aparece como uma incorporação incompleta, quando as entidades encontram dificuldade em se manifestar nos corpos dos adeptos (Banaggia, 2015, p. 275). A intensidade, ou frequência da radiação, nesse marco, é uma medida do tempo e da experiência daqueles que “pegam caboclo” no samba. A iniciação, que no jarê acontece em rituais chamados “trabalhos” ou “limpezas”, opera no sentido de aproximar e assentar a relação entre pessoas e entidades na irmandade de santo, confirmando o vínculo

⁶ Outro nome que se dá aos diferentes toques do tambor ou couro. No Terreiro de São Jorge, em escala crescente de dificuldade, estão classificados os toques “de angola”, o “barravento”, o “jêje”, o “nagô” e aquele cunhado por Calango, o “couro amarrado” ou a “pancada da casa”. Cada cantiga pede uma pancada diferente e essa percepção, além da execução do toque, é o que diferencia um tocador iniciante de um combone.

⁷ No trabalho de Paula Siqueira (2012), sobre a composição entre pessoas e espíritos no interior da Bahia, a “radiação” aparece, de modo análogo a essa acepção, como uma “modulação no transe”: “quando o caboclo não pega totalmente, mas 'radeia' a pessoa” (Ibidem, p. 24, 214).

entre elas no “batismo” dos caboclos (Banaggia, 2015, p. 183; Rabelo, 1990, p. 264).

A reflexão sobre a radiação nos estudos das religiões de matriz africana deve muito aos recentes trabalhos de Cecília Campello do Amaral Mello (2013, 2020). Em diálogo com uma série de contextos etnográficos em que a “irradiação” é interpretada como um “semitranse” (Mello, 2020, p. 146) e a partir de sua pesquisa de campo junto a um movimento cultural afroindígena do Sul da Bahia, a autora propõe investigar o modo de aproximação efetuado pela radiação como uma prática que, mesmopróxima, não se confunde com a incorporação. Para além da manifestação de uma entidade, a radiação também pode ser pensada, partindo da definição proposta por Mello (2013), como uma forma de aproximação a “uma fonte de intensidade (orixá, acontecimento brutal, espetáculo artístico) [que] produz efeitos que vão além do sujeito, atravessando-o e afetando o outro e fazendo-o, por sua vez, irradiar.” (Mello, 2013, s/p).

O aparelho divide seu corpo com o caboclo na incorporação, mas também é capaz de sentir sua presença fora dela. No jarê, mesmo pessoas que não “pegam caboclo” podem “ficar radiadas” ou estar sob sua “influência”: ouvi-lo e senti-lo próximo a seu corpo em vigília ou em sonho e experimentando alterações tais como tremores, visões, vertigens e calafrios. Nessas situações, sabe-se, nem sempre é possível identificar qual entidade se aproxima, ou seja, é possível que a fonte da radiação permaneça desconhecida por quem é por ela afetado (Mello, 2020 p.154). Do ponto de vista da incorporação, esse caráter de indeterminação pode remeter a radiação a um transe inoportuno, incompleto, não desejado ou infeliz (Ibidem, p. 148; 151-2). Contudo, é nessa “abertura para o indeterminado”, naquilo “que não se sabe bem o que é” (Ibidem, p.161) como sugere Mello em diálogo com o trabalho de Marina Vanzolini, que a radiação se revela como potência contínua de criação, como parte da “experiência de um mundo em que quase tudo pode acontecer, e do qual, portanto, muito pouco pode ser definitivamente conhecido” (Vanzolini, 2014, p. 278).

Foi um breve retorno a Andaraí em 2017⁸ que me instigou a recuperar algumas considerações sobre a radiação. Desde os primeiros momentos da pesquisa, a radiação surgiu como fenômeno comum ao terno e ao jarê, mas a apreciação de seu caráter indeterminado e movente escapou-me repetidas vezes. No jarê, ela é muitas vezes descrita como um estágio anterior à incorporação, o que, porém, não encerra o conhecimento dos adeptos sobre essa experiência, pois a radiação, como a incorporação, é outra forma em que as forças ou “dons” participam da vida e dos corpos das pessoas. No terno, a radiação aparece como uma técnica de composição com as almas capaz de afastar a influência nociva de alguns espíritos e outros perigos. Nessa direção, a radiação pode ser entendida como método e como movimento contínuo de forças que afetam as relações entre rezadeiras e praticantes do jarê com as entidades com as quais se vive. Sobre essa definição deve-se observar, porém, que se trata apenas do esboço de algumas de suas múltiplas variações, que admitem, ainda, instabilidades internas, às quais pouco ou quase nada é possível aceder.

Neste texto, meu intuito é oferecer uma perspectiva sobre a radiação ao seguir, em algumas de suas variações, os movimentos de aproximação e de afastamento, de indeterminação e de determinação das presenças (Arruda Soares, 2014, p. 64-65) – ou, no sentido dado por Banaggia (2018), de fluxo e de canalização das forças – que caracterizam as relações das entidades

⁸ Em 2017, visitei algumas rezadeiras e também o Terreiro de São Jorge. Numa tarde, meu filho, que estava prestes a completar um ano e ensaiava seus primeiros passos, quis subir nos tambores que estavam em um canto do salão, alcançando-os na ponta dos pés e caindo ao ensaiar tocá-los, juntando-se a crianças maiores, alguns dos netos e netas de Carmozina, que também brincavam por ali. O povo da casa fez troça, dizendo que ele sequer andava, mas já queria “bater couro”. Carmozina replicou que para ser combone ele teria de ser como eu, que não pego caboclo, só “fico radiada”. Escrevo esse texto em memória de Orlando de Jesus, conhecido por todos como Calango, combone e marido de Carmozina, tocador e mestre dos tambores reconhecido em Andaraí e região, falecido em 2016.

entre si e os seus modos de vinculação com os adeptos do jarê e com as rezadeiras do terno.

SONHOS

Didé nasceu no povoado da Piranha, distante cerca de trinta quilômetros de Andaraí, cidade que compõe a região das Lavras Diamantinas. O povoado esteve sob administração de Andaraí até 1989, quando, junto a outros distritos da cidade, passou a fazer parte do recém emancipado município de Nova Redenção. Situado às margens do Rio Paraguaçu, o povoado das Piranhas é conhecido pelas terras férteis para cultivo e pelo garimpo de mergulho, menos popular nos dias atuais, mas em voga em diferentes períodos da exploração diamantífera das Lavras. Foi ali que, entre o final de 1950 e a década de 1960, Zé da Bastiana construiu seu primeiro terreiro, o Olho d'Água, frequentado por Didé ainda criança, e também por sua mãe, sua avó e sua madrinha.

Zé da Bastiana foi um importante curador da região. Por volta de 1970, ao sair da Piranha, ele inaugurou um terreiro em Andaraí, conhecido como Chalé, situado em uma área densa de mata entre a “metade de areia” e a “metade de pedra” da cidade, para usar uma distinção feita por Carmozina acerca da disposição geográfica dos bairros da cidade. O centro histórico está à beira da encosta da Serra do Sincorá e abriga o casario tradicional, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e a antiga prefeitura. Essa é a parte de pedra, a que tem incrustada em suas ruas parte da história da exploração diamantífera na região, e reserva, na praça principal, um monumento em homenagem aos garimpeiros. A porção de areia, a mais recente e imensa periferia da cidade, corresponde a antigas propriedades rurais e a algumas faixas de terras cedidas pela Igreja há cerca de cinquenta anos. Nessa região, formada pelos bairros do Alto do Ibirapitanga, onde fica o Terreiro de São Jorge, poucas ruas são pavimentadas e além de todo tipo de construção

– casas de lajota, adobe, tijolos ou tábuas – existem ali algumas plantações e criações de galinha ou bode em terrenos residenciais mais amplos⁹.

Hoje, décadas após a morte de Zé da Bastiana, do Chalé, que outrora recebeu visitantes do Brasil e de outros países, restam as pilastras da entrada, portas e janelas em pedaços de paredes e uma parte da cozinha que ainda preserva as telhas. Há alguns anos, em um tempo de quaresma, Didé sonhou com um lugar que ela pressentia ser o Chalé, pois não era o salão do Olho d'água, que ela conhecia bem. Logo na entrada, avistou dois copos e adiante viu um homem com uma saia bufante, tipo bailarina, e o pescoço cheio de colares. Ele dançava e, a cada giro, dizia: “Laruê, laruê”. Com medo, ela começou a rezar e pediu que ele não falasse mais nada, que ele não lhe desse nada porque ela não iria fazer.

Esse “laruê” ficou plantado em sua cabeça até que, dois anos depois, um jovem pastor evangélico muito próximo e outrora frequentador do jarê de Carmozina foi até a casa de Didé para transmitir um recado de uma antiga filha de santo de Zé da Bastiana. Ela pedia que Didé organizasse as mulheres do terno, que ela iria chamar outras filhas de santo do curador para que, juntas, fizessem uma das saídas no que restou do Chalé. Segundo ela, os caboclos de Zé da Bastiana estavam segurando o espírito do falecido

⁹ Em 2012, durante os preparativos de uma festa dedicada a Oxóssi, um “caboclo das matas”, como veremos adiante, Carmozina disse-me, acenando para a importância daquela celebração, que antes de chegarem os garimpeiros, “isso aqui era tudo dos índios”. A separação da cidade em duas metades fala também de uma disposição que remete à exploração diamantífera na região, o centro correspondendo ao início do ciclo de exploração de minérios, do final do século XVIII até 1870, quando “a principal mercadoria dali extraída foi o diamante, que empresta seu nome à Chapada e marca uma divisão histórica dos municípios pertencentes à região conforme apresentassem ou não possibilidade de extração da pedra” (Banaggia, 2018, p. 10). Já a porção de areia, como os povoados que surgiram aldeando as vilas, surgiram, em grande parte, “em função da necessidade de prover gêneros agrícolas às áreas de garimpo, bem como encontrar uma opção econômica viável nos períodos de intervalo entre os ciclos mineralógicos favoráveis” (ibidem, p. 10-11).

curador em seu antigo terreiro¹⁰. A filha de santo, porém, mudou-se de Andaraí para São Paulo e a combinação não passou disso.

Didé discordava. Não era o espírito do curador que continuava por ali, mas seus caboclos. Desde que um homem de fora da cidade o comprou e foi morar no antigo chalé, ouvia-se rumores de que algo ou alguém caminhava pelo teto, destelhando-o. Parentes e conhecidos do curador foram por mais de uma vez fazer sentinela na construção, munidos de espingarda, para descobrir o que sucedia no telhado. O novo dono do chalé, por fim, caiu doente. Foi quando filhos e filhas de santo de Zé da Bastiana decidiram chamar o sobrinho do curador para que fizessem uma oferenda no antigo pejú, nome que se dá ao altar na casa de um curador. Na noite em que foram depositar a oferenda, o sobrinho incorporou uma pombagira: ela pedia que parassem atocaiá-la com espingarda, que “ela não era nem um bicho para eles matarem e que parassem de mexer no que era deles.”¹¹.

Para Didé, aquela não era a pombagira do curador. Ela a encontrou em sonho e por isso o “laruê” não saía de sua mente. A rezadeira deixou de conviver com o mundo do jarê desde sua partida das Piranhas em 1973. Criada no terreiro de Zé da Bastiana, não voltaria a se aproximar do candomblé até conhecer Carmozina, em 1992. A relação com Zé da Bastiana, entretanto, havia para sempre marcado a forma com a qual Didé passou a se relacionar com seus caboclos e com os de pessoas próximas a ela. Didé conta que Zé da Bastiana usufruiu de alguns dos seus guias quando

¹⁰ Em Andaraí, diz-se que porque o curador morreu em São Paulo, não foi feito o sirrum, o despacho nas águas das forças de Zé da Bastiana (sobre esse tema, ver Banaggia, 2018).

¹¹ Esse caso é bastante conhecido na cidade. Muitas pessoas com as quais conversei afirmam ter sido a pombagira do curador quem apareceu naquela noite. Maria Baia, moradora de Andaraí e filha de santo de Zé da Bastiana, tem certeza de que os caboclos do curador nunca mais foram vistos. Caboclos de outras pessoas (mortas ou não) podem manifestar-se em pessoas vivas, mas apenas quem conviveu ou convive muito de perto com esses caboclos pode identificá-los. Apesar de existir como possibilidade, não é comum nem desejado que os caboclos de pessoas que já partiram se manifestem em outras pessoas no mundo de cá.

ela, ainda criança, frequentava o Olho D'Água. No tempo de sua infância, explica, as crianças do terreiro não podiam adentrar o pejí a torto e a direito – nem mesmo os adultos que frequentavam a casa tinham essa permissão. Ela, por sua vez, possuía livre entrada e era frequentemente convocada pelo curador para assistir batizados, trabalhos e matanças.

Zé da Bastiana usava a “influência” dos guias de Didé em seu favor na condução de alguns rituais da casa. Na leitura de Marina, ogã do jarê de Carmozina¹² e rezadeira no terno de Didé, ele ficava “radiado” pelos guias da menina e isso pode explicar porque a Didé adulta jamais pegou um caboclo: a relação de Didé com seus caboclos foi estabelecida na infância a partir da experiência da radiação. Aqui, a radiação aparece como uma prática do curador, um modo de aproximação que não se confunde com “tomar o santo”, mas que gerou uma consequência importante na vida da rezadeira. Didé e Marina acreditam que essa experiência “doutrinou” pela radiação os caboclos de Didé e, sendo assim, ela não incorpora, mas se comunica com os seus caboclos e com os de pessoas próximas a ela de forma bastante intensa. No terreiro de Carmozina – o que talvez seja válido para o jarê na Chapada Diamantina –, a guiança de caboclos se dá, em parte, pelos sonhos da curadeira e de seus filhos e filhas de santo. A força de Didé é reconhecida por sua capacidade de comunicação com os caboclos da casa. E é especialmente pelos sonhos que ela recebe a radiação de seus caboclos ou dos de outrem.

Para pensarmos a radiação como um movimento de aproximação entre pessoas e entidades que conforma um modo de ser, é necessário recuperar o preceito de que os caboclos existem na medida em que se encontram com outras entidades que acompanham as pessoas. Esse encontro, mediado pelas pessoas, deve obedecer a tempos de uns e de outros, entre o “mundo de cá” e “mundo de lá” inaugurada com a morte do corpo. As almas são dos que morrem, mas elas, diz em Andaraí, são vivas. Na morte, o corpo, que

¹² No Terreiro de São Jorge, “ogã” é o filho ou a filha de santo mais próximo do curador ou curadeira e que ocupa o segundo lugar na hierarquia da casa.

no curso da vida carrega um espírito, é enterrado e se transforma em terra. Desagregado desse corpo-defunto, o espírito vagueia pelo mundo dos vivos, se alia a outros espíritos ou torna-se alma. Em sua jornada além-túmulo, as almas, submetidas a uma eliminação mais ou menos penosa dos vestígios de suas antigas biografias rumo à indistinção, penam no Purgatório. O espírito, se escapa à penitência, renuncia ao devir alma e pode acontecer de, assim, reter do corpo quando vivo a aparência e o nome e de permanecer atado ao “mundo de cá”, relacionando-se com viventes de modo a capturar ou experimentar algo de sua vitalidade.

Toda alma foi uma pessoa viva. Assim como nos conta Márcia Nóbrega em suas andanças junto a mulheres em mundos de almas e de caboclos à beira do Rio São Francisco, na Ilha do Massangano, em Pernambuco, “enquanto as ‘almas’ são apresentadas como algo que já foi vivo e que morreu (...), os ‘caboclos’ não são tidos exatamente como mortos, porque a vida nunca lhes foi um necessário ponto de partida” (Nóbrega de Oliveira, 2019, p. 234). Em Andaraí e na Ilha, almas e caboclos são vivos e precisam ser mantidos a uma “boa distância”: não é bom que andem juntos (Ibidem, p. 93). Não por acaso, durante toda a Quaresma, os terreiros fecham. O povo de santo só volta a sambar no sábado que precede a Páscoa, depois que a Aleluia, a versão solar e temporária da imagem de São Jorge na Lua, aparece no céu marcando o fim do tempo das almas.

ALMAS E ESPÍRITOS “DE JUNTO”

No jarê, conforme demonstrou Banaggia, o pós-morte não aparece como um tema que demanda elaboração: “Enquanto alguns dos adeptos consideram que as almas de todos os seres humanos podem viver eternamente num outro domínio da existência, a maior parte deles afirma de modo categórico que para os humanos não há nada depois da morte.” (Banaggia, 2015, p. 303). No terreiro de Carmozina, porém, a participação de algumas adeptas e da própria curadeira no terno das almas tensiona um aparente

desinteresse sobre os processos que sucedem ao acontecimento da morte em favor de um léxico de aproximação e distanciamento entre as entidades. Se bem que às rezadeiras recaia a responsabilidade de cuidar das almas do “mundo de lá”, os modos de cuidado e atenção aos espíritos de mortos, às adeptas e aos caboclos é parte importante das relações engendradas no jarê.

A reza das almas, um luto pelo sofrimento e morte de Cristo revivido a cada ano e extensivo a todos que já se foram, é uma das expressões da devoção às entidades chamadas Almas Santas Benditas. Entre as diferentes versões que inscrevem a devoção em Andaraí, a noção corrente é de que as Almas Santas Benditas são as zeladoras das almas do Purgatório. Diz-se, igualmente, que se é devota das almas ou das Almas Santas Benditas e, ainda que haja referência às últimas como participantes do panteão católico, não há narrativas eclesásticas acerca de sua existência. No terno, as rezadeiras se aproximam das infinitas almas que povoam o Purgatório para alimentá-las com reza e luz. Além de um ritual orientado pela máxima “todos temos a quem chorar”, reza-se com essas entidades na expectativa de uma remissão antecipada dos males da carne. O Purgatório é a penitência das almas e o terno, a penitência das rezadeiras.

O terno é rezado por vinte e uma noites e, em cada saída, assim que chegam ao local onde será rezada a primeira estação, as mulheres cobrem o corpo com um lençol alvo, sentam-se no chão e acendem velas. A matraca, nas mãos da dona do terno, lança o seu estalo, convocando, assim, almas e rezadeiras. É também a dona do terno quem “tira” o primeiro bendito, categoria que abarca as rezas cantadas no ritual. Ao bendito seguem-se duas preces recitadas em voz baixa: um pai-nosso e uma ave-maria. Cada grupo de preces é oferecido “na intenção” de um conjunto específico de almas, “para todas aquelas almas, as almas dos penitentes”, “as almas das nossas obrigação”, “para as almas daqueles que em vida sambaram jarê”, e mesmo pedidos em forma de enigma, como “para as almas dos que viajam de noite e de dia” (os caminhoneiros). Em cada uma das sete estações, que se distribuem em distâncias variáveis, são rezados três conjuntos de preces. Para oferecer os benditos e preces, uma rezadeira se destaca do grupo, caminha alguns passos

à frente, toca a matraca e anuncia a intenção. Ao fim da reza na estação, as mulheres se levantam em direção à parada seguinte, resguardando as velas ainda acesas com uma despedida.

Na reza, benditos e preces são feitos “na intenção” de coletivos de almas, visto que não se pode nomeá-las. Qualquer alma, no universo da devoção, foi uma pessoa que existiu no mundo de cá. A jornada além-túmulo dessas entidades consiste na liberação do telúrico: extrair seu nome, seu rosto e sua história com vistas à indistinção. No tempo da Quaresma, a fronteira ontológica que nos separa das almas torna-se frouxa. Em seu zelo, as rezadeiras agem forçando ainda mais esse limite, deixando que, gradualmente, o Purgatório aconteça na Terra, saída a saída, até culminar na Sexta-Feira da Paixão. Elas orientam a vinda das almas, consentindo que visitem seus antigos nomes e histórias, movimento prescrito em outros períodos do ano. Entoar benditos, oferecer preces, acender e dispor inúmeras velas em cada estação e por todo o caminho, é dar de comer às almas. Para que o Purgatório aconteça no mundo de cá, é preciso que almas e rezadeiras estejam juntas, andando em bandos, tão próximas que não se pode diferenciá-las. No entanto, essa proximidade só deve acontecer enquanto tanto almas quanto rezadeiras estiverem aglomeradas e indistintas de suas congêneres.

Para alimentar almas e seu vir-a-ser alma, uma rezadeira necessita se aparentar com lençol branco e com o laço impermanente da irmandade: como “irmã das almas”, ela convoca a participação de quem está dormindo para alimentar as almas que “estão esperando ali”, conforme o texto dos benditos que abrem e fecham cada uma das estações. Indistintas, rezadeiras e almas não se identificam senão parcialmente - uma “mímese mútua” (Willerslev, 2007, p. 11) que permite o encontro do Purgatório no mundo de cá e o devir alma no mundo de lá. Essa aproximação deve ser rompida na Sexta-Feira da Paixão. Na última estação do derradeiro dia de terno, as mulheres seguem em fila em direção à porta principal da Igreja Matriz e sacodem seus lençóis na rua. Dona Jeci, rezadeira e viúva de Aurélio, um antigo dono de terno da cidade, explica que ao sacudir o lençol, “a alma

procura o lugar dela porque durante o tempo [das almas] ela está junto com você, onde você pisa, ela está com você”.

Veza ou outra, ao se distanciar do bando e caminhar à frente para oferecer o bendito “na intenção” de um coletivo, as rezadeiras são atravessadas pela presença de outros ajuntamentos de almas, o que mobiliza uma alteração: a rezadeira “vai em uma intenção”, mas acaba, no caminho, por seguir outra. Sentir almas “de junto” é ouvir seu “sussurro” e, assim, compor com elas o pedido que efetua a alimentação. No terno, as rezadeiras ficam “radiadas” se há uma intensa aproximação entre mulheres e almas. Quando isso se apresenta, não há surpresa, pois o desafio às ações ordenadas das rezadeiras perante a volição das almas é um efeito esperado e, em certa medida, desejado no ritual. A radiação, que pode gerar arrepios e frio na barriga, acontece de forma praticamente imperceptível no terno. Contudo, se a radiação desencadeia “atrapalhações”, geralmente descritas como engasgos e obstruções vocais, é preciso reforçar a proteção das estações e das rezadeiras com o bendito de despedida, este rezado apenas pela dona do terno.

É da ciência da devoção rezar em partes da cidade que atualizam o “espaço”: um vagar das almas perdidas por falta ou recusa de alimento. Trajetos que incluem esses pontos estão sujeitos a “atrapalhações” e seus efeitos são mensurados se acontece de as mulheres serem xingadas e, em menor medida, atingidas por pedras durante as saídas. Ainda que haja previsão ritual para o perigo, o risco à integridade física e espiritual das rezadeiras é moderado por preces e benditos específicos. Em caso de “atrapalhação”, nem sempre é possível distinguir se o ato violento partiu de gente, de espírito ou de ambos. Vale lembrar que, em Andaraí, as palavras alma e espírito são empregadas de forma intercambiável em referência a pessoas mortas no presente ou no passado em um sem-fim de situações cotidianas. Sabe-se, porém, que não se deve rogar aos “espíritos dos mortos” sob pena de que a aproximação perniciosa gere uma série de males e infortúnios.

Os espíritos ficam “de junto” quando perigosamente próximos, seja porque ainda se creem na forma do mundo de cá, seja pela manutenção de uma relação biográfica com os viventes, em geral, menos por inclinação do

que por invocação. Espíritos ficam “de junto” e, assim como as almas, são capazes de desencadear presenças sensitivas, tais como rápida sonolência seguida de bocejo, pelos do corpo arrepiados, vertigens leves e comunicações por meio de “sussurros ao pé do ouvido”. A sugestão de que a devoção abarca os espíritos não apraz as rezadeiras. Isso porque os espíritos, no além-túmulo, guardam a personalidade que os caracterizava em vida. No terno, as rezadeiras estão sujeitas à influência dessas entidades e as formas elementares de proteção – o lençol e as rezas que abrem e fecham as estações – buscam sobretudo defendê-las da possibilidade iminente da radiação dos espíritos.

Diferente do que indiquei em outra ocasião (Pedreira, 2015), o espírito “de junto” parece estar mais próximo a um momento da relação – ou, nas palavras de Olavo de Souza Pinto, uma “breve estabilização dos movimentos de repulsões e atrações de linhas de força” (Souza Pinto, 2020, p. 29) – entre entidades do mundo de lá e mulheres do mundo de cá do que a uma categoria discernível. Almas e rezadeiras, no terno, andam juntas, se aparentam em aglomerados, mas não se misturam. Almas e espíritos, por outro lado, fatalmente se misturam, mas não podem se juntar: nomear uma alma, ou seja, convocá-la e trazê-la para muito perto, acionando sua biografia, é uma operação contrária ao preceito do ritual. Para andar com as almas é preciso que almas e espíritos, entidades potencialmente intercambiáveis, permaneçam distintas. “Ficar radiada” no terno é, portanto, um jeito de compor com uma alma “de junto” uma intenção anunciada sempre no coletivo de modo a não sofrer as consequências maléficas de sucessivas invocações a entidades às quais não é bom rogar. Pode-se dizer que o ritual regula, assim, um tipo de modulação que não a do transe, como na definição de Siqueira (2012, p. 214), mas que permite à radiação – como transmissão de uma força ou de uma presença indeterminada – seguir até se firmar “na intenção” ou ser afastada como influência potencial de um espírito “de junto”.

SOMBRA DE MORTO

O luto evocado no terno abriga todas as almas e as convida para receber alimentação em uma dinâmica de troca e compensação. Finda a Quaresma, cessa a parença entre almas e rezadeiras, ainda que as últimas permaneçam zelando de sua devoção ao rezar e acender velas “no tempo”: no quintal, embaixo de pé de árvore ou em velários. Dois de novembro, o dia de Finados, é a data do luto pessoal, reservada à celebração da memória dos falecidos com rezas e velas em suas carneiras no cemitério ou, caso a homenagem seja prestada a algum ente que não está enterrado na cidade, em cruzeiros. Exceto nessas situações, invocar o morto desde o “mundo de cá” para aliviar a dor da perda ou para pedir ajuda de qualquer tipo é “chamá-lo de volta”, o que pode confundir sua existência além-túmulo. O “espaço”, mais que a um lugar, se refere ao vagar de almas aflitas que não se aliam às intenções das rezadeiras porque há muito não são alimentadas. O vagar dos espíritos, seu desassossego no “espaço”, é permanecer ligado ao “mundo de cá”.

Um luto prolongado ou fora de tempo traz uma série de consequências nefastas tanto para viventes quanto para espíritos e costuma ser lido como sinal de um acometimento espiritual conhecido como “sombra de morto”¹³. A “sombra de morto” ou “sombra morta” pode advir de uma ligação doentia da pessoa, quase sempre um parente, com o morto ou, ainda, do morto com sua parentela. Ela é da ordem de uma recusa do espírito, como “quando uma pessoa morre e não quer desencarnar, pode ser que ela monte em alguma pessoa da família”, segundo a definição de Marina; ou da contínua invocação, por parte de um parente, de seu ente falecido. Nas duas acepções, a noção de que o espírito guarda uma correspondência direta com o

¹³ Também na Ilha do Massangano, “morto é uma coisa, alma é outra” (Nóbrega de Oliveira, 2019, p. 127). De modo próximo ao que acontece em Andaraí, na Ilha, o morto deve ser lembrado como parente no dia de Finados, enquanto as almas devem ser continuamente produzidas como indiferenciadas. Um morto que, quando alma, não é alimentado de rezas, é “um morto que caminha sozinho, e que, sem rumo e condução, produz-se potencialmente atado à terra como 'sombra' sobre os vivos.” (Ibidem, p. 128).

nome e a biografia prévios à morte é parte central do tipo de efeito que sua proximidade imputa àquele que a carrega: a consumpção da energia vital.

Não por acaso, um dos males causados pela sombra é a “morrência”, uma fraqueza experimentada como esvaziamento da força. A sensação de “morrência” costuma acontecer na passagem entre o dia e a noite, ao pôr do sol, e compele a pessoa a deitar ou sentar-se sob risco de levá-la ao chão em um desmaio. O cansaço extremo que sucede aos contínuos episódios de “morrência” acaba por tornar a pessoa macambúzia e ausente, incapaz de agir de acordo com sua vontade. Essa ausência de si em detrimento da presença do morto é um dos índices da radiação de um espírito “de junto”, e suas consequências, como no terno, são muitas vezes descritas em termos de “atrapalhões”. Ainda que o grau da ligação penosa ao espírito “de junto” e a variedade de seus infortúnios seja inseparável de outras instâncias e histórias daquele que carrega a sombra, estar sob influência do morto é desviar-se da vida e, no limite, morrer.

Para impedir que a ausência de si resvale em um fim trágico, é necessário que a pessoa que está carregando a sombra faça a obrigação na casa de um curador ou curadeira. Nessa orientação, reconhece-se como “obrigação” – termo comum ao jarê e ao terno – menos um dever do que “um modo próprio de construir e cuidar de vínculos” (Rabelo, 2020, p. 1) entre pessoas e entidades em suas trajetórias. Em geral, o cuidado inicia-se com a “revista”, uma consulta com o guia de frente da curadeira. A revista quase sempre atua mais como um mapa para perscrutar a aflição do que como sua revelação final. Nela são desemaranhadas as tramas que ataram a pessoa à sombra para que o caminho da recuperação se apresente. Nos trabalhos ou limpezas, soma-se, ao oráculo, a experiência da curadeira e a guiança de seu caboclo de frente para afastar o espírito que o aflito carrega. Para Carmozina, que tem como guia de frente Ogum de Ronda e desde muito jovem começou a curar, a labuta com sombra de morto é, ainda hoje, o trabalho mais difícil dos muitos que conduz em sua casa.

Ainda criança, Carmozina pressentiu a morte do pai, assassinado nas redondezas de Ibiquera, cidade natal da curadeira e que dista pouco mais de

noventa quilômetros de Andaraí. Aos doze anos, saiu da roça onde morava com a família e migrou para São Paulo. Partiu da capital anos depois em busca de trabalho em uma fazenda no sul da Bahia. Ao longo desse período, viveu momentos críticos e sofria com intensas dores de cabeça. Nas crises, era comum que algum parente ou conhecido a levasse a um terreiro, onde, porém, ela não aceitava ficar por muito tempo. No início da década de 1980, Carmozina chegou a Nova Vista, distrito de Andaraí, depois de juntar-se a um homem mais velho, época em que as dificuldades e dores se intensificaram. Foi quando um de seus tios conseguiu que ela aceitasse, finalmente, fazer um trabalho em casa de curador. Em uma revista feita às pressas, o guia concluiu que Carmozina precisava batizar seus caboclos o mais rápido possível.

Meses depois do batizado, as crises continuavam. Ao fim de oito dias ininterruptos de dor de cabeça e de insônia, a futura curadeira conheceu o que intitula “seu primeiro começo”: uma visão noturna em que um homem e uma mulher livraram seu corpo do padecimento e instruíram a aprendiz a como proceder dali em diante. Na tarde seguinte, junto a uma mesa coberta com toalha branca, um copo virgem com água, outro com flores brancas e uma vela acesa no pires, Carmozina rezou o que lhe veio à cabeça. Passados três dias, fez uma matança de frangos e, meses mais tarde, em setembro, ofereceu um “cariru” a São Cosme e Damião¹⁴, tudo isso feito em sambas a toque de palmas, sem tambores. Em meio a esses acontecimentos, Carmozina conheceu Orlando, a quem todos chamam de Calango, seu marido e “combone”, nome que se dá ao tocador de tambor – o “couro” – no Terreiro de São Jorge. Em pouco tempo, o casal conseguiu dois tambores de pele de carneiro em um cômodo emprestado na casa de

¹⁴ “Cariru” é como se chama, em Andaraí, o caruru, preparado de quiabo e outros ingredientes, principal quitute oferecido nas celebrações de São Cosme e Damião. Na cidade, as festas em honra aos Santos Gêmeos, também chamados Dois-Dois, começam na semana do dia vinte e sete de setembro, podendo se estender até o começo do novembro, antes do dia de Finados. Não apenas no Terreiro de São Jorge, mas em grande parte dos terreiros da cidade, essa é considerada a principal festa no calendário litúrgico do jarê.

um parente que com o tempo ficou pequeno diante do grande número de pessoas que apareciam para sambar.

Foi nessa sala que Carmozina fez seus primeiros trabalhos, o segundo deles, de uma pessoa com sombra morta. Um jovem viúvo que vivia atormentado pela falecida esposa procurou Carmozina afirmando que só ela poderia curá-lo. Carmozina contestou o pedido alegando que ainda não sabia como proceder com esse mal. O jovem, contudo, havia sonhado que ela podia ajudá-lo. Dias depois, Carmozina sonhou com o jovem e decidiu encomendar o instrumento com o qual entendeu, pela mensagem onírica, que poderia curar o moço: o cordão de São Francisco, o mesmo que ela usa até hoje. O homem que fora visitá-la na noite que anunciou seu “primeiro começo” portava esse cordão amarrado nas vestes. De antemão, ela sabia que seria preciso dar sete nós ao longo no cordão, cada um deles feito e assegurado por sete pais-nossos rezados por um ancião. Ela procurou um velho rezador de Nova Vista, que ao avistar o objeto, perguntou à curadeira se ele seria usado para “expulsar o que não presta”, ao que Carmozina acedeu, um pouco insegura. Muito tempo se passou até que ela soubesse que aquele velho rezador era tio de Marina. Com esse cordão, Carmozina reza apenas “as causas impossíveis”.

Durante um trabalho, a sombra de morto pode manifestar-se pela incorporação. Diferente dos caboclos, a sombra não samba, “só treme e xinga”. Se a incorporação levar à imobilidade total e a pessoa cair como que morta, o curador e seu guia devem atuar no sentido de transferir tanto quanto puderem de sua força, “manipulando sua energia vital” (Banaggia, 2018, p. 9) em favor do enfermo. O trabalho de afastar a sombra não se confunde com as limpezas, que buscam estabelecer e cuidar dos vínculos entre os caboclos que acompanham a pessoa e os guias da curadeira. Com a sombra de morto, diferente do que pode ocorrer com outras entidades potencialmente danosas, não há negociação possível: ela deve ser definitivamente apartada do enfermo. Para isso, a pessoa afligida pela sombra, ainda que não tenha o poder de controlar a relação estabelecida com o espírito, precisa estar disposta a limitar o vínculo com seu parente falecido ao manter

lembranças e homenagens reservadas ao dia de Finados. Afastar a sombra faz bem a quem outrora a carregava, mas é tanto melhor para o espírito, que se vê, finalmente, desatado do “mundo de cá”.

CABOCLOS

A palavra caboclo agrega todas as entidades do jarê, de santos a exus. Contudo, no “fundamento”, os caboclos aparecem divididos em “guias” e “escravos”. Os orixás e santos, cujos nomes se combinam, tais como Iansã e Santa Bárbara, Ogum e São Jorge, Oxóssi e São Sebastião, Omolu e São Lázaro, são chamados de “caboclos puros”. De forma geral, os orixás são incluídos na categoria “caboclos das águas”, ainda que outras entidades dessa mesma categoria, como Marinheiro e Sereia, não sejam orixás e nem caboclos puros. Os caboclos das matas – os índios –, como Sultão das Matas, Eru, Laje Grande e Gentil, os Pretos-Velhos, espíritos do “tempo do cativado”, como Mãe Maria, Pai João e Vovó Maria Conga, e entidades como Vaqueiro ou Boiadeiro e Mineiro, são os “caboclos ignorantes”. Caboclos puros e ignorantes são os “guias” no jarê.

Os caboclos das matas e das águas se diferenciam na medida em que se aproximam¹⁵: Oxóssi, por exemplo, é orixá e índio, considerado o “chefe dos caboclos” abaixo de Oxalá. Ogum e Oxóssi são orixás adjuntos. Ogum é Ogum de Ronda e São Jorge, o último também vinculado a Oxóssi. Ogum como caboclo das águas, mais próximo aos orixás, é Ogum de Lei e Santo Antônio. Certa vez ouvi de uma filha de santo de Carmozina que Ogum de Ronda, considerado mais “bruto” que Ogum de Lei, é este em seu

¹⁵ Nos termos de Banaggia (2015), os processos de aproximação e distanciamento entre entidades falam sobre uma indiferenciação potencial das entidades no jarê. Esses movimentos são inerentes a sua “capacidade transformacional” e no lugar de prestarem-se a um método de identificação, os cruzamentos entre elas permitem que as pessoas as encontrem no que se aparentam e no que se assemelham umas com as outras (Ibidem, p. 260).

“tempo de rapaz”. As relações de compadrio e de parentesco entre caboclos conformam outros modos de diferenciação e de aproximação. Oxum como Nossa Senhora da Conceição é mãe e madrinha de São Cosme e Damião. Iemanjá, vinculada a Nossa Senhora das Graças e aos caboclos das águas como Janaína e Sereia, é mais um “encanto” que um caboclo: foi ela quem pariu todos eles. O pai dos caboclos é Oxalá e Senhor do Bonfim. Oxalá é Deus e não se manifesta como caboclo porque “é velhinho” e não aguenta sambar.

Os caboclos são entidades que acompanham a pessoa desde o nascimento e cuja presença se revelará ao longo da vida, uma revelação que não está condicionada à incorporação, conquanto esta seja a principal forma de aproximação entre pessoas e caboclos. Assim, até mesmo quem jamais ouviu falar em jarê ou quem nunca pisou em um terreiro tem seus caboclos “de nascença”. Um caboclo que nasce com a pessoa não significa, como explica Clara Flaksman (2016) a partir de sua etnografia conduzida no terreiro do Gantois, em Salvador, que uma relação inexistente, de repente, passa a existir. “Ter enredo”, segundo o povo de santo do candomblé, é ter um “complexo de relações [...] tanto entre orixás quanto entre humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás” (ibidem, p. 14). Algo próximo ao enredo aparece na noção de “escala” oferecida por Carmozina:

Sem as pessoas, os caboclos não vivem. E nós, sem eles, também não. Já foi uma escala que Deus colocou no momento em que a gente nasceu, dizendo tudo que a gente tem que ser a partir do momento em que a gente caiu no chão.

O que vem de nascença, portanto, é a escala da pessoa com a entidade. Dito de outro modo, o movimento na direção de quem temos de ser desde que nascemos segue o passo da escala com aqueles que são conosco, tanto os caboclos que nos acompanham, quanto os que se enredam às pessoas com as quais, de algum modo, nos relacionamos. Ter caboclos “de nascença” não é o mesmo que viver com eles e, por isso, as relações não são da ordem do inato e nem procedem a uma permanência. No jarê, as proporções

que conformam os adeptos dependem de sua trajetória e de sua atenção e cuidado aos laços estabelecidos com a curadeira, com o povo de santo e com as entidades e histórias das pessoas. Assim, a escala está prevista, mas suas composições se darão ao longo da vida, a depender do enfraquecimento ou fortalecimento dos vínculos.

As entidades que acompanham a pessoa desde o nascimento são seus guias. O modo de existência dos caboclos estabelece que os guias estão ligados a entidades referidas como escravos – estes também chamados de caboclos –, os exus e as pombagiras. Todo guia tem um ou mais escravos: o de Ogum de Ronda é Tranca Rua; o de Vaqueiro é Zé Pilintra; a de Iansã ou Santa Bárbara é Cigana. Uma curadeira, quando batiza os caboclos de alguém, faz a confirmação dos guias e afasta os escravos, mas isso não desvincula os últimos, apenas estabelece que o “comando” não será deles. O povo de santo do Terreiro de São Jorge refuta uma natureza essencialmente maléfica dos escravos em favor do entendimento de que eles não são piores que os guias, mas não podem “tomar conta da cabeça”. Se o escravo comanda a cabeça de alguém, isso fala menos sobre a entidade do que sobre as intenções da pessoa que o carrega.

A iniciação, no jarê, opera como um ajuste na escala. Até que o ajuste se efetue, é comum que a pessoa negue a presença de caboclos desde o nascimento. É o caso de Marina, que, embora tivesse gosto por ir a sambas desde criança, repudiava a ideia de fazer trabalho com curador. Na juventude, Marina começou a padecer de um mal em que seu corpo experimentava um enrijecimento súbito, muitas vezes levando-a ao chão. Sua mãe, Dona Eurídice, uma conhecida benzedeira de Nova Vista, tratava a filha com chás e banhos de ervas, mas nada parecia surtir efeito. E quanto mais os anos se acumulavam, mais os caboclos obravam pela assistência dispensada e mais ela sofria por fingir ignorar estas entidades. Com uma trajetória de andanças marcada por dores, padecimentos e preconceitos comuns aos adeptos do jarê, Marina foi levada por Didé ao terreiro de Carmozina “a pulso”, contra sua vontade. Didé, que por muito tempo foi vizinha de Marina, ao passo que a amparava nos momentos de crise, insistia em avisá-la de que aquele

tipo de situação só se resolveria se Marina aceitasse o que era evidente: seus infortúnios eram a consequência do seu descaso com os caboclos.

Didé e Marina, amigas de longa data, conheceram Carmozina quando esta se mudou de Nova Vista para Andaraí no início da década de 1990. Marina foi a segunda filha de santo a ser batizada no novo terreiro da curadeira. No Terreiro de São Jorge, os batizados em nada diferem de uma noite de samba aberto ao público e são sempre precedidos da matança de um bode ou um carneiro ofertado pela inicianda. Ao longo do ritual, o caboclo de frente da curadeira, Ogum de Ronda, procede cantando as cantigas das linhagens de caboclos. A depender daqueles que se manifestem na inicianda, faz-se a confirmação com água, e, para que a entidade batizada possa dar lugar a outra, inala-se um pouco de perfume de alfazema. Além de confirmar o vínculo entre inicianda e caboclos, o batizado estabelece relações de compadrio: as entidades são apadrinhadas tanto pelo caboclo que as batiza quanto por um filho ou filha de santo da casa que permanece ao lado da pessoa durante todo o ritual. Embora jamais tenha feito um trabalho na casa de Carmozina, Didé é madrinha de todos os caboclos de Marina.

Na primeira obrigação de Marina, o guia da curadeira batizou treze caboclos em sua cabeça. Para não batizá-la com Vaqueiro, um caboclo homem que é seu santo de frente, Ogum de Ronda achou por bem dar sua cabeça a Santa Bárbara. Embora a Cigana tenha se manifestado antes de Santa Bárbara na vida de Maria – foi o primeiro caboclo que ela “pegou” – e também no batizado, a escrava não foi confirmada na cabeça de Marina, e Ogum ordenou que a confirmação do “povo da rua” fosse realizada em um ritual privado. Durante uma das obrigações posteriores, Ogum de Ronda atribuiu a Marina a função de ogã.

Ao tirar uma cantiga para Santa Bárbara, a Cigana, que ainda não fora convocada, manifestou-se em Marina. Isso procede porque o escravo “vem na radiação do orixá”. Afastá-lo temporariamente, em uma iniciação, é atribuição da curadeira e de seus guias. Mantê-lo vinculado, mas limitado em suas volições, é tarefa contínua daquela que se inicia no jarê. Estar atento às aproximações e afastamentos das entidades no terreiro, em seu corpo

e nos corpos de outrem, é participar do movimento conjuntivo do qual propaga-se grande parte do fundamento do jarê; um “guia já vem com o escravo” na escala e um escravo “vem na radiação do guia” em sua manifestação. O caboclo, mais do que uma entidade discernível, é ele mesmo a força que pode prosseguir de forma mais ou menos indeterminada se a pessoa se recusa a não “cumprir as obrigações com seus caboclos”, estando suscetível a uma série de consequências maléficas, ou se assentar por meio de uma composição de escala consigo e com as da curadeira e de seu guia.

CONCLUSÃO: A RADIAÇÃO COMO SEGUIMENTO

Horas antes do início da festa de Oxóssi, uma das sete filhas carnavais de Carmozina fez pouco da sina de curadeira da mãe. A jovem, à época grávida de três meses, raramente aparecia no terreiro desde que tomou a decisão de se mudar para a casa da sogra. Esse não era o único motivo de seu distanciamento. Semanas antes da mudança, a jovem começou a manifestar um caboclo do qual nada se sabia. As filhas de Carmozina e Calango não incorporam¹⁶, de tal modo que a chegada de uma entidade desconhecida foi motivo de muita preocupação na casa. Em nenhuma de suas aparições, o caboclo disse qualquer palavra. Quando chegava no samba, tombava o corpo da jovem no chão e ela ali permanecia, ora parada, ora balançando o tronco de um lado para o outro. Certa noite, com dificuldade, e depois de uma série de tentativas de mobilizar seu corpo, Marina colocou uma saia na filha de Carmozina, que de pronto levantou-se rodando e, vacilante, partiu na direção dos tambores. O combone a encarava com apreensão, inicialmente esperando que o caboclo se anunciasse em uma cantiga, depois ele mesmo tirando os pontos, fosse para firmar, fosse para “rebater”, aquela manifestação. Cenas assim voltariam a acontecer algumas vezes e a preocupação do povo

¹⁶ No jarê, espera-se que o curador não inicie membros de sua família de sangue. Ao menos seis dos oito filhos de Carmozina e Calango já fizeram trabalho em outros terreiros, nenhum deles em Andaraí.

de santo crescia. Dizia-se que o caboclo estava “desfazendo as juntas” da jovem, tamanha a intensidade de sua dança. No terreiro, foi se assentando a suposição de que não se tratava de um caboclo desconhecido, mas da radiação de uma entidade antiga da curadeira. Tudo indicava ser aquele o mesmo caboclo que a afligiu quando moça, mas que escapara aos batismos e agora seguia para sua descendência, livrando Carmozina da dor física, que ela não mais suportaria, mas instalando desavença entre mãe e filha.

Calango se mostrava relutante com essa versão. Há trinta anos como combone da casa, aquele caboclo do qual falavam era talvez um dos poucos que ele não conhecia bem. Acreditava, porém, que se a radiação fosse de um dos caboclos da curadeira, o tambor teria sentido e conduzido sua manifestação. Combone e tambor são pontos de concentração e dispersão das forças mobilizadas no jarê. As mãos do combone no couro conversam com as mãos dos caboclos na dança quando o movimento destes solicita um toque mais frouxo ou mais amarrado. O jeito do corpo acompanha o couro. Ou então, quando a pancada do couro pede, o corpo pega o jeito do couro. O couro, dizia Calango, “rebate o que é ruim mesmo antes do que é ruim chegar” e, num movimento conjunto, firma o que precisa ficar no momento que ainda não se sabe bem “quem veio”. Mas, ali, para Calango, o couro parecia estar irradiado pela mesma força indeterminada que se manifestava em sua filha.

Seja como manifestação do caboclo de sua mãe, seja como força refratária à determinação (de ficar ou de sair) na pancada do tambor¹⁷, esse evento parece reverberar a noção de “seguimento” que acompanha a categoria

¹⁷ Bárbara Cruz, em sua etnografia sobre o terecô em Codó, no Maranhão, ao analisar o toque do atabaque nas “viradas” entre “mata” e “mina” na “gira”, sugere as mudanças no ritmo do tambor, as “viradas”, não correspondem apenas a marcações de passagem entre “doutrinas”, mas a vicissitudes manejadas por entidades, tocadores, pais e mães de santo, povo de santo e audiência. Segundo a autora, a mudança de ritmo na “virada para a mina” opera como “um exercício de modulação de forças, com o toque operando como mecanismo de manuseio de energias que, de outro modo, poderiam 'sair do controle' provocando efeitos indesejados sobre os médiuns e sobre o ritual em si, utilizando, para

de radiação no jarê de Lençóis, conforme apresentou Banaggia: “[n]as ‘irradiações’ ou ‘seguimentos’, os adeptos mais antigos buscam controlar as incorporações parciais, que em geral acometem as pessoas mais jovens ou com pouco tempo de iniciação.” (2015, p. 274). Para além da definição da radiação como uma experiência incompleta, é da ideia de seguimento e do movimento que essa definição inspira que nos aproximamos às dinâmicas de aproximação, afastamento e continuidade entre pessoas e entidades.

Logo que cheguei à Chapada Diamantina, em minha primeira noite no samba, uma antiga filha de santo de Carmozina, que há muito não cumpria com suas obrigações na casa, apareceu no salão. Sambou, não “pegou caboclo”, mas todos sabiam que ele estava ao seu lado, cochichando. Enquanto dançava e dizia palavras que eu nunca soube quais eram, Calango “tirava” algumas cantigas, até que Marina pediu que ele parasse, pois sabia que nenhum caboclo voltaria a firmar até o dia em que ela fizesse o que era preciso. A mulher estava “radiada”, me disse uma das filhas de Marina, quando voltávamos para casa com o dia amanhecendo. Didé completou – “Ela estava piabando”.

“Sambar radiada” não é a mesma coisa que estar radiada no samba. Carolina, uma das rezadeiras do terno das almas a quem todos conhecem por Lôra, frequentava a casa do falecido Zezão, irmão de Zé da Bastiana, que conduzia um terreiro na Passagem, um pequeno povoado distante sete quilômetros da cidade, situado à beira do Rio Paraguaçu. Lôra não “pega caboclo”, mas bastava que no samba tirassem uma cantiga para Iemanjá, seu guia, que começava a chorar. O choro intenso de Lôra marcava aquela como uma experiência de radiação e, ainda que fosse provável, não era possível saber ao certo se aquela era a radiação de um guia ou de um escravo. Tempos depois, como o choro não cessava, foi preciso que ela fizesse um trabalho para que o caboclo de Zezão firmasse Iemanjá e “encerrasse”, fechasse sua cabeça sem dar vaga a outro caboclo, restringindo, assim, a manifestação de

tanto, procedimentos para chamar, afastar, impulsionar, manter ou arrefecer a força ou a energia.” (Cruz, 2018: 95).

seus escravos no samba. “Pegar caboclo” e radiar são modos de composição com entidades que se cruzam, ora restringindo e concentrando as forças, ora dispersando em sua qualidade indiferenciada.

Neste texto, nosso objetivo foi tratar a radiação como movimento contínuo, como seguimento. Ao procurar na ambivalência e na indeterminação da radiação os pontos em que algum desembaralhamento acontece – seja nas ações de “rebatê” e “de firmar” no tambor do combone, seja na composição entre rezadeiras e almas –, percebe-se que o que foi “rebatido” pode continuar até firmar-se com uma incorporação ou iniciação, por exemplo, ou permanecer em movimento mais ou menos limitado, ao seguir. Esse pequeno repertório de variações acerca da radiação busca apresentar, mais do que um indício de sua polissemia, a potência de sua indeterminação. Para pensar com a radiação é preciso, em alguma medida, “estar piabando”, que é um jeito de “sambar radiado”, de assumir o risco de ser afetada por entidades que não se sabe ao certo quais são e para onde vão, um “exercício arriscado de se entrar em contato com forças que se desconhecem, mas com as quais, não obstante, se deseja compor” (Mello, 2020, p. 161). Arranjo sutil e algo arriscado de forças no jarê, é pela radiação que, no terno, as rezadeiras afastam-se do risco: ali a radiação segue como um movimento de cuidado permanente, uma técnica de aproximação e de proteção. “Estar radiado” é um jeito de sambar e de cuidar. Sambar e rezar é um jeito de viver junto com almas, espíritos e caboclos e, assim, de aprender a ser com eles e de zelar do que se é.

REFERÊNCIAS

ARRUDA SOARES, Bianca. *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

- BANAGGIA, Gabriel. *As forças do Jarê: religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- BANAGGIA, Gabriel. Canalizar o fluxo: lidando com a morte numa religião de matriz africana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 9-32, dez. 2018.
- CRUZ, Bárbara Pimentel da Silva. *Confluências e Transfluências no Terecô, Religião de Matriz Africana de Codó, Maranhão*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 13-33, jun. 2016.
- GOLDMAN, Marcio. How do you learn in Afro-Brazilian Spirit Possession Religion: ontology and multiplicity in Candomblé. In: BERLINDER, David; SARRÓ, Ramon (Orgs.). *Learning Religion: Anthropological Approaches*. New York: BerghanBooks, 2007, p. 103-119.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. Irradiação e bricolagem do ponto de vista de um movimento cultural afroindígena. *Revista Cosmos e Contexto – Revista Eletrônica de Cosmologia e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 18, maio. 2013. Disponível em: <https://cosmosecontexto.org.br/irradiacao-e-bricolagem-do-ponto-de-vista-de-um-movimento-cultural-afro-indigena/>. Acesso em: 5 abr. 2020.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. Aquém da possessão: a noção de irradiação nos estudos das religiões de matriz africana. *Anuário Antropológico*, n. II, p. 146-163, mai. 2020.
- NÓBREGA DE OLIVEIRA, Márcia. *Andar “mais eu”: os modos de composição entre terra, correntezas e povoações na Ilha do Massangano, PE*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

PEDREIRA, Carolina. *Irmãs das Almas: Rituais de Lamentação na Chapada Diamantina*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

PEDREIRA, Carolina. *Têcidos do mundo: almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia*. Brasília. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

RABELO, Miriam Cristina Marcilio. *Play and Struggle: Dimensions of the Religious Experience of Peasants in Nova Rendenção, Bahia*. 1990. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – Department of Philosophy, University of Liverpool, Liverpool, 1990.

RABELO, Miriam Cristina Marcilio. Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, e261201 abr. 2020.

SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê: Uma Face do Candomblé*. Feira de Santana: UEFS, 1998.

SIQUEIRA, Paula. *O Sotaque dos Santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SOUZA PINTO, Olavo Filho. *A herança dos santos e o parentesco de sangue*. Texto apresentado no Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi)/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2020.

VANZOLINI, Marina. Daquilo que não se sabe bem o que é: indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 271-285, jan./dez., 2014.

WILLERSLEV, Rane. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. California: UnivofCalifornia Press, 2007.

Recebido em: 07/08/2020

Aprovado em: 28/09/2020

